# تروک احرام

# جلسه 1 = 16/ 6/ 1392

## 18- ازالة الشعر عن البدن‌

(مسألة 259)

لا يجوز للمحرم أن يزيل الشعر عن بدنه أو بدن غيره، المحرم أو المحل.و تستثنى من ذلك حالات أربع: أن يتكاثر القمل على جسد المحرم أن تدعو ضرورة الى ازالته. كما اذا اوجبت كثرة الشعر صداعا أو نحو ذلك أن يكون الشعر نابتا في أجفان العين و يتألم المحرم بذلك. أن ينفصل الشعر من الجسد من غير قصد حين الوضوء أو الاغتسال.[[1]](#footnote-1)

محرم حرام است که موی خود یا دیگران را بکند یا کوتاه کند و یا بتراشد و یا به هر نحوی آن را ازاله کند.

این مساله مورد اجماع فقهاست، صاحب جواهر فرموده :و إزالة الشعر قليله و كثيره حتى الشعرة و نصفها عن الرأس أو اللحية أو الإبط أو غيرها بالحلق أو القص أو النتف أو النورة أو غيرها بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه[[2]](#footnote-2) که ادعاء اجماع کرده است.

نقد اجماع

اولا : این اجماع مدرکی است

ثانیا: نهایت فی الجملة معلوم می شود که ازاله حرام است، اما از همه مواضع یا نه معلوم نیست.

دلیل قرآنی

وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ [[3]](#footnote-3)

یک احتمال در آیه این است که مقصود، حلق و تقصیری که جزء نسک است باشد، یعنی از احرامتون بیرون نیایید تا هدی به مذبح برسد که در این صورت نهی از عبادت خواهد شد، زیرا حلق و تقصیر عبادت است و قصد قربت می خواهد و نهی از اتیان آن قبل از ذبح هدی ارشاد به فساد خواهد بود.

احتمال دیگر این است که آیه شریفه، نهی تکلیفی می کند از حلق راس قبل از ذبح و نه این که اشاره به نسک باشد و لزوما نهی از حلق در آیه نهی از نسک آخر حج نیست و لذا ظهورش در نهی تکلیفی از بین نمی رود.

ممکن است برخی احتمال اول را که نهی از حلق نسک عمره و حج باشد که ارشاد به فساد می شود، به دو روایت تقویت کنند:

یکی صحیحه حلبی که حجة الوداع را توضیح می دهد که در این حج فقط پیامبر سوق هدی کرده بود و نه دیگران که حضرت در آخر سعی فرمود که جبرئیل می گوید هرکس سوق هدی نکرده عدول کند از حج افراد به عمره تمتع و تقصیرکند و خارج از احرام شود، اما من سوق هدی کرده ام: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص حِينَ حَجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ خَرَجَ فِي أَرْبَعٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ حَتَّى أَتَى الشَّجَرَةَ فَصَلَّى بِهَا ثُمَّ قَادَ رَاحِلَتَهُ حَتَّى أَتَى الْبَيْدَاءَ فَأَحْرَمَ مِنْهَا وَ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ سَاقَ مِائَةَ بَدَنَةٍ وَ أَحْرَمَ النَّاسُ كُلُّهُمْ بِالْحَجِّ لَا يَنْوُونَ عُمْرَةً وَ لَا يَدْرُونَ مَا الْمُتْعَةُ حَتَّى إِذَا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَكَّةَ طَافَ بِالْبَيْتِ- وَ طَافَ النَّاسُ مَعَهُ ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ الْمَقَامِ- وَ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ ثُمَّ قَالَ أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَأَتَى الصَّفَا فَبَدَأَ بِهَا ثُمَّ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سَبْعاً فَلَمَّا قَضَى طَوَافَهُ عِنْدَ الْمَرْوَةِ قَامَ خَطِيباً فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُحِلُّوا وَ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً وَ هُوَ شَيْ‏ءٌ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَأَحَلَّ النَّاسُ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَوْ كُنْتُ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَفَعَلْتُ كَمَا أَمَرْتُكُمْ وَ لَمْ يَكُنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُحِلَّ مِنْ أَجْلِ الْهَدْيِ الَّذِي مَعَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ - وَ قَالَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ جُعْشُمٍ الْكِنَانِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ- عُلِّمْنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْيَوْمَ أَ رَأَيْتَ هَذَا الَّذِي أَمَرْتَنَا بِهِ لِعَامِنَا هَذَا أَوْ لِكُلِّ عَامٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا بَلْ لِلْأَبَد[[4]](#footnote-4) و بعد به همین آیه حضرت استدلال کردند، پس از این آیه حکم وضعی استفاده می شود و این که انسان نمی تواند از احرام خارج شود مگر این که در روز حلق، حلق کند.

و دیگری روایت عمار ساباطی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ حَلَقَ قَبْلَ أَنْ يَذْبَحَ قَالَ يَذْبَحُ وَ يُعِيدُ الْمُوسَى لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ.[[5]](#footnote-5)

و حضرت به این آیه استدلال کردند که حلق قبل از ذبح مجزی نیست.

به نظر ما احتمال اول خلاف ظاهر است و این دو روایت هم منافاتی ندارند و قرینه بر احتمال اول نیستند، زیرا ما خودمان که از این آیه نهی تکلیفی می فهمیم و آیه نگفته که حلقی که نسک است را انجام ندهید، بلکه اطلاق دارد نسبت به هرگونه حلق و تقصیری چه آن که جزء نسک است و چه غیر از آن و شاهد کلام ما ذیل آیه است که می گوید فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، زیرا آیه می گوید اگر مجبور شدید به خاطر عذری این کار را بکنید، فدیه بدهید حتی اگر عذر نسبت به حلق غیر نسک پیش آید.

آن دو روایت هم قرینیتی ندارد، زیرا ما قائل به اطلاق هستیم، و وقتی نهی تکلیفی می کند، مدلول التزامی عرفی آن این است که آن حلقی که جزء نسک است، مجزی هم نیست و امام علیه السلام هم به همین مدلول التزامی آیه استشهاد کرده است و لذا احتمال دوم اقوی است، بله اگر نهی بر روی عنوان عبادت یا معامله برود، ظهور در ارشاد به فساد دارد، مثل لاتتکلم فی الصلاة و نهی النبی صلی الله علیه و آله عن الغرر، اما اگر نهی بر روی یک امر تکوینی مثل حلق الراس برود، ظهور در نهی تکلیفی دارد و حلق الراس هم که اطلاق دارد و نه این که صرفا مقصود از آن حلق راس عبادی باشد.

فرقی هم نمی کند که لاتحلقوا را به صدر آیه و اتموا الحج ... بزنیم و یا به فان احصرتم ... بزنیم که می گوید محصور باید قربانی کندد و قبل از آن نمی شود حلق راس کند، زیرا عرفا نکته حرمت حلق در هر دو، محرم بودن است و نه محصور بودن و لذا شامل همه محرمین می شود.

و لکن این آیه فقط درباره حلق راس است و نسبت به نتف و یا کوتاه کردن چیزی از آن فهمیده نمی شود و همچنین نسبت به غیر راس هم اطلاق ندارد.

دلیل روایی

روایت اول

صحیحه معاویه بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ كَيْفَ يَحُكُّ رَأْسَهُ قَالَ بِأَظَافِيرِهِ مَا لَمْ يُدْمِ أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ.[[6]](#footnote-6)

این روایت فقط شامل قطع موی سر می شود و شامل غیر سر نمی شود، گرچه شامل قطع نصف مو هم می شود وشامل نتف و تقصیر می شود و عرفا شامل قطع به قیچی و امثال آن هم می شود.

روایت دوم

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِحَكِّ الرَّأْسِ وَ اللِّحْيَةِ مَا لَمْ يُلْقِ الشَّعْرَ وَ بِحَكِّ الْجَسَدِ مَا لَمْ يُدْمِهِ.[[7]](#footnote-7)

در سند این روایت، محمد بن عمر یزید است که توثیق ندارد و اشکال دلالی هم بر این روایت شده که القاء شعر غیر از قطع و حلق شعر است، مثل این که قبل از احرام مو را کوتاه کرده و نشسته و بعد از احرام از سر خود مو را القاء می کند و گاهی مو را می کند، اما القاء نمی کند، مرحوم داماد فرموده: شاید القاء الشعر حرام مستقل باشد، چنان که در قمله گفته شد که هم القاء و هم قتل آن، هرکدام مستقلا حرام است و لذا نمی شود از القاء شعر، استفاده حرمت حلق کرد.

اما به نظر ما ظاهر حرمت القاء، کنایه از حرمت حلق و کندن مو است عرفا، چون لازمه کندن مو، القاء آن هم هست، بر خلاف بحث قبل که تصریح شده بود به حرمت القاء جدای از قتل قمله.

# جلسه 2 = 17/6/1392

اشکال در دلالت روایت دوم

مالم یلق الشعر، استدلال به مفهوم غایت است و این محل اشکال و مناقشه است، مثلا اگر مولی به عبیدش بگوید: یحرم السفر علیکم الی آخر شهر رمضان، آیا مفهومش این است که بعد از ماه رمضان بر همه سفر حلال است، و یا این که ممکن است فی الجمله از بعض مکلفین و در بعض حالات، حرمت رفع شود و بر بعضی باقی بماند، قطعا مفهوم فی الجملة دارد، اما بحث این است که آیا مفهوم مطلق و بالجملة هم دارد؟

مرحوم شیخ عبد الکریم حائری در حاشیه درر فرموده: غایت، مفهوم مطلق ندارد مثلا اگر مولی به عبد خود بگوید یجب علیک الجلوس فی البیت الی الزوال و بعدا بگوید ان جاء زید فیجب علیک الجلوس الی الغروب، در این جا عبد احساس تنافی بین این دو خطاب نمی کند تا عرفا بین آن ها جمع شود.

پاسخ اشکال

این اشکال یک جواب مبنایی دارد که عده ای همچون مرحوم آخوند و امام و خوئی و محقق عراقی و ... قائلند که اگر غایت، غایت حکم باشد، مفهوم مطلق دارد، بر خلاف غایت موضوع.

که ما بحث مبنایی نمی کنیم و مفصل آن در بحث اصول ما بیان شده است که ما تفصیلی را در آن جا مطرح کرده ایم.

یک جواب بنایی هم ما داریم و می گوییم که گاهی ظاهر ادبی یک جمله غایت است، اما متفاهم عرفی این است که یک جمله مستقل است، مثل این که لاباس بالملاعبة فی شهر رمضان ما لم تجامع و یا کل ما لم تسرف، این ها یعنی کل و لاتسرف یا لاتجامع که در قالب ادبی غایت آمده، اما حقیقتا غایت نیست، بلکه یک حکم و جمله مستقل است که متکلم می خواهد مستقلا آن را برساند و لذا بعضی از غایاتی که فعل اختیاری مکلف باشد، این گونه است.

روایت سوم

صحیحه علی بن جعفر: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَن‏الْمُحْرِمِ يُصَارِعُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ.[[8]](#footnote-8)

بررسی سندی روایت

این روایت را همه صحیحه می دانند، زیرا علی بن جعفر یک کتابی دارد که صاحب وسائل از آن روایت نقل می کند و محل بحث است که سند وسائل درست است یا نه و برخی روایات او را قرب الاسناد به واسطه عبد الله بن الحسن نقل می کند که وثاقت او محل کلام است، اما این روایت به واسطه عمرکی بوفکی نقل شده که حتما صحیحه است.

بررسی دلالی روایت

این روایت دلالت دارد بر حرمت اسقاط مو از مواضعی که در کشتی گیری می افتد، و لکن چون عمده مواضع به هنگام کشتی گرفتن در معرض افتادن مو است، دیگر احتمال خصوصیت برای دیگر مواضع نمی ماند که کندن موی بینی و عانه حرام نباشد و لذا می شود الغاء خصوصیت نمود.

اما آیا لایصلح که در روایت آمده به معنای حرمت است؟ ما شبهه کردیم و به معنای شایسته نیست می دانیم، مثل مکروهات که شایسته نیست انجام بدهیم.

کلام محقق خوئی در معنای «لایصلح»

محقق خوئی در دو مورد گفته اند که لایصلح، اعم از حرمت و کراهت است، اما در کلمات اخیرشان گفته اند که هر عمل حلالی صالح است، پس عملی که صالح نیست یعنی حلال نیست و لذا قرآن که می گوید: انه عمل غیر صالح، این به معنای شخص مکروه که نیست.

نقد کلام محقق خوئی

اگر به شخصی بگویند غیر صالح، ظهور در فسق او دارد، زیرا با ارتکاب مکروهات انسان ناصالح نمی شود، اما وقتی به یک کاری می گویند ناصالح، ظهور در حرمت ندارد.

استدلال به تعلیل مذکور در روایت

و لکن این روایت موضع دیگری برای استدلال دارد و آن عبارت مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ در روایت است که از آن استفاده شده که هر کاری که خوف این هست به سبب آن بدن انسان مجروح شود یا مو از آن بریزد، در حال احرام ممنوع است.

ظاهر مناسک آیه الله زنجانی همین است، ایشان در مساله 277 فرموده: لا يجوز حكّ الرأس و اللحية أو المسح عليهما، أو العبث بهما إذا اطمأنّ المحرم بسقوط شعره بها، بل و لو خشي ذلك، و لا إشكال فيها و لو سقط الشعر في ما عدا الصورتين.[[9]](#footnote-9)

نقد استدلال به تعلیل

ما شبهه ای داریم که در این گونه موارد بیش از این نمی فهمیم که مقتضی حرمت از مثل مخافة ... فهمیده می شود، اما آیا بالفعل هم حرام است و یا این که شاید به مزاحم و یا مانع اقوی مبتلی باشد؟ به نظر ما عرف استفاده حرام فعلی و برداشت علیت تامه نمی کند، مگر احتمال عرفی نرود که مانع یا مزاحم اقوی وجود داشته باشد.

ولی ممکن است آیة الله زنجانی استدلال به این صحیحه کند: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَغْتَسِلُ فَقَالَ نَعَمْ يُفِيضُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ وَ لَا يَدْلُكُهُ.[[10]](#footnote-10)

به این تقریب که با این که علم ندارد که با دلک در حال اغتسال مو بریزد، بلکه فقط خوف آن وجود دارد، امام علیه السلام منع از دلک فرمود و عرفا هم نکته منع از دلک، سقوط مو است.

و لکن این مربوط به دلک است و اطلاق ندارد و مثلا شامل محکم بستن لنگ احرام و امثال آن نمی شود و فقط دلک در حال اغتسال اگر خوف باشد، حرام است.

# جلسه 3 = 18/ 6/ 92

روایت چهارم

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَحْتَجِمُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ لَا يَجِدَ بُدّاً فَلْيَحْتَجِمْ وَ لَا يَحْلِقُ مَكَانَ الْمَحَاجِمِ.[[11]](#footnote-11)

این روایت شامل اثبات حرمت سقط مو در مواردی می کند که حجامت در آن ها متعارف است و نه غیر آن، مگر گفته شود که احتمال خصوصیت نمی دهیم.

روایت پنجم

صحیحه حریز: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَحْتَجِمَ الْمُحْرِمُ مَا لَمْ يَحْلِقْ أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ.[[12]](#footnote-12)

روایت ششم

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَأْخُذُ الْمُحْرِمُ مِنْ شَعْرِ الْحَلَالِ.[[13]](#footnote-13)

متفاهم عرفی از روایت این است که وقتی محرم موی شخص دیگری، حتی محل را نمی تواند بزند، پس به اولویت عرفیه موی خودش را نمی تواند بزند و نکته این روایت این است که حتی اگر طرف مقابل محل هم باشد، نمی شود موی او راگرفت.

روایت هفتم

صحیحه هیثم: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَتَسْقُطُ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ أَوِ الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْ‏ءٍ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.[[14]](#footnote-14)

استشهاد به لاحرج برای بیان عدم حرمت سقط مو به خاطر اسباغ وضو، نشان از این دارد که قطع مو حرام است و چون حرجی است، رفع حرمت شده است و گرنه لولا حرج حرام بوده است.

روایت هشتم

روایات وجوب کفاره در اسقاط شعر

1. صحیحه حلبی: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَتَفَ الْمُحْرِمُ مِنْ شَعْرِ لِحْيَتِهِ وَ غَيْرِهَا شَيْئاً فَعَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ مِسْكِيناً فِي يَدِهِ.[[15]](#footnote-15)
2. صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُحْرِمُ يَعْبَثُ بِلِحْيَتِهِ فَتَسْقُطُ مِنْهَا الشَّعْرَةُ وَ الثِّنْتَانِ قَالَ يُطْعِمُ شَيْئاً.[[16]](#footnote-16)
3. صحیحه منصور: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُحْرِمِ إِذَا مَسَّ لِحْيَتَهُ فَوَقَعَ مِنْهَا شَعْرَةٌ قَالَ يُطْعِمُ كَفّاً مِنْ طَعَامٍ أَوْ كَفَّيْنِ.[[17]](#footnote-17)

این روایات ضمیمه می شود به این که ارتکاز متشرعه این است که وقتی برای کاری کفاره ذکر شده است، ملازمه دارد با حرمت، البته ملازمه دائمیه را مشهور گفته اند که ما در آن مناقشه کردیم و گفتیم این ملازمه عرفیه ثابت نیست، مثل این که کسی به خاطر مرض روزه نگرفت و بعد خوب شد و تا ماه رمضان دیگر قضاء آن را نگرفت، برخی از ادله وجوب کفاره، حکم به تحریم تاخیر قضاء تا سال آینده کرده اند، اما به نظر ما اصلا شاید این حرام نباشد و صرفا از باب جبران نقص به وجود آمده و خطای انجام شده باشد.

ولی ما در خصوص کفارات حج این ملازمه را پذیرفته ایم، زیرا مرتکز متشرعی در تروک احرام این است که کفارات تروک احرام غالبا با حرمت آن افعال ملازمه دارد و این یک ارتکاز دائمی در همه موارد تروک احرام به وجود آورده است.

و لذا مناقشه محقق داماد در اطلاق این روایات درست نیست و اطلاق این ها محکم است و دلیل بر حرمت قطع شعر می شود.

بررسی ادله حرمت اخذ محرم از موی شخص دیگر

فقها فتوی داده اند که محرم نمی تواند موی دیگری را بکند، اما می تواند ناخن او را بگیرد، و این که نمی تواند از شخص محل اخذ شعر کند، دلیلش ششمین روایت مذکور است و اما اگر دیگری محرم باشد به دو دلیل نمی شود موی او را گرفت:

دلیل اولش فحوای عرفی همین روایت است که وقتی محرم موی محل را نمی تواند بکند، به طریق اولی نمی تواند موی محرم را بکند و نمی شود محرم اسوء حالا از محل باشد.

و دلیل دیگر آن، حرمت تسبیت است که محقق خوئی بدان اشاره نموده و فرموده: وقتی بر خود محرم اخذ شعر حرام است، تسبیب دیگران هم که این حرام از این محرم صادر شود حرام است ، مثل این که مولی به عبیدش بگوید لاتدخلوا غرفتی ، عرف می فهمد که نه خودشان می توانند وارد غرفه مولی شوند و نه حق دارند دیگری را از عبید داخل کنند.

و خلاصه هر خطاب تحریمی که متوجه به مکلفی می شود، مدلول التزامی آن این است که دیگران هم نمی توانند تسبیب به آن حرام کنند، چون آن کار مبغوض است و نباید انجام شود چه خود مکلف انجام دهد و چه دیگران به انجام آن تسبیب کنند.

این فرمایش صحیح است و لکن اخص از مدعی است و گاهی آن محرم می خواهد حلق یا تقصیر کند برای خروج از احرام، در این جا بر آن محرم مو گرفتن حرام نیست تا از باب حرمت تسبیب، این هم نتواند موی او را بگیرد و لذا در این فرض، دلیل بر حرمت فقط خلاصه در فحوای روایت می شود.

مساله دیگر

اگر محرمی از موی دیگری بگیرد به عنوان تقصیر او با این که محرم است، آیا مجزی از تقصیر دیگری هست و او را از احرام خارج می کند؟

مرحوم امام فرموده مجزی است، اما آیة الله سیستانی مجزی نمی داند.

دلیل امام این است که ایشان این مورد را از مصادیق اجتماع امر و نهی می دانند، هم به لحاظ محرم که درخواست می کند از دیگری که موی من را بگیر یا اذن می دهد که در واقع امر به حرام و یا اذن به آن داده است که خودش حرام است، و گرنه اگر درخواست نکند که اصلا صدق تقصیر شرعی نمی کند و این درخواست یا اذن در ارتکاب حرام، خودش حرام است به فحوای ادله امر به معروف و نهی از منکر و هم به لحاظ خود تقصیر کننده که کار او حرام است و نباید از موی دیگری بگیرد با این که خودش هنوز محرم است و از طرفی هم امر به حلق و یا تقصیر وجود دارد، بلکه بالاتر، فعل این شخص، خودش مصداق تسبیبی فعل حاجی و عنوان حلق یا تقصیر است و این فعل واحد را چه اذن بگیریم و چه فعل تسبیبی بگیریم، هر دو حرام است که امتثال شود در ضمن یک فعل حرام و به عبارت دیگر، این تقصیر هم فعل مباشری مقصر و هم فعل تسبیی محرم است و این گونه اجتماع امر و نهی می شود.

ولی مرحوم امام اجتماع امر و نهی را جایز می دانند و ایشان فرموده که وضو با آب مغصوب عمدا هم به خاطر اجماع، احتیاطا می گوییم صحیح نیست و گرنه صحیح بود.

و لکن در این جا که اجماعی هم در کار نیست.

اما محقق خوئی طبعا باید بگویند که باطل است مگر هر دو غافل باشند، چون اجتماع امر و نهی را ممتنع می دانند، اما متردد یا ناسی مقصر یا جاهل مرکب مقصری که ترک تعلم کرده است، در همه این موارد تقصیر مبغوض مولی است و المبغوض لایصلح لان یقع مقربا الی المولی.

و لکن آیة الله سیستانی هم با این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند، خلاف آن را فرموده، به این دلیل که استنابه دیگران برای حلق یا تقصیر، تعبد خاص دارد، چون نیابت خلاف اصل است و لولا الدلیل نیابت گرفتن جایز نیست و دلیل بر جواز نیابت در حلق، سیره است و قدر متیقن از آن در جایی است که آن شخصی که می خواهد تقصیر محرم بکند، خودش محرم نباشد.

# جلسه 4 = 19/ 6/ 92

ادامه بحث گذشته در بیان آیة الله سیستانی

ایشان فرموده: گرچه نائب به این معناست که او دارد عبادت انجام می دهد، و لکن چون ما ایمان را شرط در نیابت نمی دانیم، حتی اگر سنی هم برای شما تقصیر کند مانعی ندارد و لکن ما اشکال را از این جهت می دانیم که نیابت خلاف اصل است و باید به قدر متیقن از سیره بر حلق دیگری نسبت به حاجی اکتفاء شود و قدر متیقن از سیره این است که حلاق خودش محرم نباشد.

نقد کلام آیة الله سیستانی

برخی افعال عرفا با تسبیب غیر هم صدق می کند که به خود حاجی بگویند تو این عمل را انجام دادی، مثل این که آرایشگاه می روی و حلاق حلق می کند، ولی به شما می گویند چقدر موهایت را کوتاه کرده ای.

و در بحث ما هم حلق دیگری نسبت به ما، مستند به ماست و می گویند تو این عبادت را کرده ای و لذا خیلی اوقات حلاق قصد قربت نمی کند، چون عبادت منسوب به من است و نه او و همچنین در ذبح من قصد قربت می کنم و نه ذابح.

و لذا در حلق و تقصیر ما حتی اسلام را هم شرط نمی دانیم، زیرا فعل تسبیبی من است و اطلاق احلق راسک شامل آن می شود و نوبت به اشتغال و این که نیابت دلیل خاص می خواهد نمی رسد.

دیدگاه برگزیده

محرم جایز نیست برای محرم دیگر حلق کند، اما لو خلی و نفسه مجزی هست، البته چون از روی عمد و یا جهل تقصیری ما فعل حرام را انتخاب کرده ایم، ارتکاز عقلائی این است که مقرب نمی تواند باشد.

اما امام این ارتکاز را هم قبول نداشتند و ما اشکالمان این است که این خلاف ارتکاز عقلائی است که فعل واحد هم مبعد باشد و هم مقرب و لذا از این جهت مجزی نمی دانیم و لکن اگر مقصر نباشد و یا ناسی باشد، این ارتکاز هم دیگر وجود ندارد.

خلاصه

مطقا قطع شعر از جمیع مواضع جسد حرام است به خاطر ظهور اولی برخی روایات و الغاء خصوصیت از بعض دیگر و استظهار عرف مبنی بر این که طبیعت قطع شعر حرام است (در روایت حجامت)

البته قطع شامل سوزاندن و یا لیزر نمی شود و لذا باید از راه الغاء خصوصیت وارد شویم.

مطلب دیگر

نسبت به روایت لَا بَأْسَ بِحَكِّ الرَّأْسِ وَ اللِّحْيَةِ مَا لَمْ يُلْقِ الشَّعْرَ وَ بِحَكِّ الْجَسَدِ مَا لَمْ يُدْمِهِ.[[18]](#footnote-18) اشکال سندی شده که محمد بن عمر بن یزید در سند آن توثیق ندارد.

البته آیة الله زنجانی فرموده: موسی بن القاسم که از اجلاء است، از این شخص اکثار کرده است و نشان از وثاقت مروی عنه نزد راوی دارد و گرنه اکثار از شخص ضعیف او را بدنام می کندب.

نقد

ما در تهذیب فقط دوازده روایت این چنینی پیدا کردیم که برخی از این ها هم شاید تقطیع شیخ طوسی باشد و دوازده تا هم نباشد و به این مقدار اکثار محقق نمی شود.

ولی از جهت دلالی ظهور حرمت القاء در همان قطع است.

# جلسه 5 = 20/ 6/ 92

ادامه بحث گذشته

بر حرمت قطع شعر تسالم وجود دارد و گرچه مدرکی است و لکن ضرر اجماع مدرکی از این جهت است که کشف نمی کنیم اتصال فتاوی به زمان معصوم علیه السلام را، اما اگر مدرکی نباشد، دلیل اجماع به ارتکاز متشرعه برمی گردد و آن هم قطع می آورد که حتما دلیلی از معصوم علیه السلام بوده که ارتکاز حاصل شده است.

و گرنه این که گفته می شود اجماع غیر مدرکی کاشف از نصی از معصوم است که ما ندیده ایم و لذا معتبر است، نادرست است، زیرا شاید اگر نص را هم می دیدیم باز هم در آن اشکال می کردیم.

پس اجماع مدرکی کاشف از نص غیر واصل نیست، بلکه کاشف از ارتکاز قطعی متشرعه است و نمی شود گفت شاید مستند این ارتکاز روایتی بوده است، این از موهومات است و چطور می شود که روایتی بوده اما در هیچ کتاب روایی یا فقهی ذکر نشده باشد؟

اما در این جا ما اطمینان داریم که تسالم بر حرمت قطع شعر بین خاصه و عامه متصل به زمان معصوم علیه السلام است.

یک بحث اصولی

گاهی ممکن است که اگر به سرمان دست بکشیم، می دانیم که مو به دست می چسبد، فقط شک می کنیم که آیا این مو قبلا قطع شده و یا با دست کشیدن قطع شده است، آیا در این صورت دست کشیدن به سر جایز است؟

در این جا نمی توان استصحاب اتصال مو به جسد کرد، چون می خواهیم با آن اثبات قطع الشعر کنیم که مثبت است و لذا به نظر ما اگر شک کردیم، طبق اصل برائت، دست کشیدن جایز است و برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

ولی همچنان که گفتیم، استصحاب اتصال به مو نمی تواند اثبات کند که شما قطع مو کرده ای مگر از باب اصل مثبت.

ان قلت: استصحاب تعلیقی می کنیم، این مو یک ساعت قبل، برداشتن آن و به زمین انداختنش حرام بود، چون متصل بود و مصداق قطع بود، پس الان هم به حکم استصحاب حرام است.

قلت: لم یقل بهذا الاستصحاب احد، زیرا سه قسم در استصحاب تعلیقی متصور است:

قسم اول: خود حکم به نحو مجعول تعلیقی جعل شده باشد، مثل العنب یحرم اذا غلی و یحرم اذا غلی عرفا حکمی است که برای موضوع عنب ثابت شده است و قدر متیقن از استصحاب تعلیقی هم همین قسم است و ما هم عرض کردیم که جریان استصحاب در این قسم بلا اشکال است، البته اگر استصحاب در شبهات حکمیه جاری باشد.

قسم دوم: موضوع در لسان شارع مرکب باشد، مثل العنب المغلی حرام بدون این که حکم مجعول تعلیقی باشد و عقل تعلیق درست می کند و می گوید عنب که هست و اگر جزء دوم که غلیان است ضمیمه شود، یحرم و در این جا عقل تعلیق درست می کند و می گوید که عنب یک زمانی حکم تعلیقی انتزاعی داشت که العنب اذا غلی یحرم و ما استصحاب در این قسم را درست نمی دانیم، زیرا با استصحاب می خواهیم اثبات کنیم که الان این عنب حرمت شرعیه فعلیه دارد اگر غلیان پیدا کند و این اصل مثبت است، زیرا قضیه انتزاعیه عقلیه را استصحاب کرده ایم و می خواهیم اثبات حکم شرعی کنیم.

قسم سوم: استصحاب تعلیقی در موضوع است، مثلا ساعت 9 صبح تیری به طرف رختخواب زید پرتاب می کنیم و شک می کنیم که زید در رختخواب است و یا رفته، استصحاب می کنیم که اگر ساعت 6 که در رختخواب بود تیر می انداختیم، او را کشته بودی، فالان کما کان و چون تیر انداخته شده، پس ما قاتل زید هستیم که هیچکس هم به حجیت استصحاب در این قسم قائل نشده است.

استصحاب بحث ما در قطع مو نیز از قبیل همین قسم سوم است که اگر یک ساعت پیش مو را می کشیدیم، قطع مو شده بود، الان هم که کشیدیم، پس قطع مو کرده ایم.

و لااقل این است که از قسم اول استصحاب تعلیقی نیست، زیرا شارع جعل حکم تعلیقی نکرده است، بلکه فرموده قطع الشعر حرام به نحو قضیه حملیه.

استثنائات از حرمت قطع شعر

محقق خوئی چهار استثناء ذکر کرده است:

استثناء اول: شپش در بدن محرم زیاد شود

استثناء دوم: ضرورتی مثل سردرد پیش بیاید

استثناء سوم: وجود شعر بنفسه برای مکلف ضرر دارد، مثل مویی که روی چشم درآمده باشد و یتالم منه

استثناء چهارم: برای احراز صحت وضو و غسل

و فرموده: سه استثناء اول به خاطر لاضرر و آخرین استثناء از باب قاعده لاحرج است.

فرق این اقسام

ایشان گفته: در قسم سوم خود وجود مو ضرر دارد که با لاضررنفی می شود، اما در قسم دوم علاج متوقف است بر کندن مو بدون این که خود وجود مو ضرر داشته باشد.

اما در قسم اول دفع ضرر دیگری متوقف بر حلق شعر است، بدون این که خود مو ضرر داشته باشد و یا علاج و تداوی بر آن توقف داشته باشد و در هر سه قسم به لاضرر تمسک می شود و برخی از این اقسام هم مشمول این آیه شریفه است: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ[[19]](#footnote-19)

پس در سه مورد اول به آیه و لاضرر تمسک می کنیم و در مورد آخر به لاحرج و صحیحه هیثم تمسک می کنیم.

بعد ایشان فرموده: برخی روایتی را نیز در استثناء برخی اقسام فوق مطرح کرده اند که شیخ در تهذیب و استبصار از حریز عن ابی عبد الله نقل کرده که: رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ وَ الْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ مِنْ رَأْسِهِ فَقَالَ أَ تُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص فَحَلَقَ رَأْسَهُ وَ جَعَلَ عَلَيْهِ الصِّيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةَ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدَّانِ وَ النُّسُكُ شَاةٌ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ فِي الْقُرْآنِ أَوْ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ يَخْتَارُ مَا شَاءَ وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ فِي الْقُرْآنِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَعَلَيْهِ كَذَا فَالْأَوَّلُ بِالْخِيَارِ.[[20]](#footnote-20)

و لکن سند این حدیث مشکل دارد، زیرا کلینی همین را مرسله نقل کرده است یعنی می گوید حریز ارسال کرده است و ما نمی گوییم او اضبط از شیخ است، و لکن می گوییم وثوق حاصل نمی شود و نمی توان گفت که حریز دوبار از امام علیه السلام شنیده، یک بار از خود امام و یکبار با واسطه و به حماد هم دوبار جدا جدا گفته و بعد حماد به عبدالرحمن مسندش رو نقل کرده، اما برای ابراهیم بن هاشم مرسل را نقل کرده که به دست کلینی برسد و این ها عرفی نیست و معلوم می شود که یک روایت بوده و لذا از جهت ارسال و اسناد مجمل است.

بررسی کلام محقق خوئی در استثنائات مذکور

دلیل ما یا قواعد عامه مثل لاضرر و لاحرج است و یا ادله خاصه؛

مقتضای قواعد عامه

به نظر ما تا به حد ضرورت نرسد و به حد حرج یا ضرر معتدبه نرسد، محرمات حلال نمی شود، و صرف زیادی شپش با این که سبب مشقت شدیده نباشد، مجوز ارتکاب حرام نمی شود و باید تحمل کند و گاهی چند ساعت از احرام بیشتر نمانده و می تواند کمی عجله کند تا مناسکش زودتر تمام شده و از احرام خارج شود.

یا اگر مو روی چشم باشد که ضرری نیست که ایشان به لاضرر تمسک کرد و اگر مشقت شدیده ای هم نباشد باید تحمل کند، و اگر مشقت شدیده ای هم باشد باید به لاحرج تمسک شود و نه لاضرر.

# جلسه 6 = 23/ 6/ 92

استثنائات از حرمت ازاله شعر

نسبت به استثناء اول که در کلام محقق خوئی ذکر شده، باید گفت که برخی با تکاثر شپش دچار حرج یا ضرر معتدبه نمی شوند و همچنین استثناء دوم و سوم و تا حرج که مشقت شدیده لاتتحمل عادتا است به وجود نیاید، نمی توان مطلقا حکم به استثناء این سه قسم کرد و مرحوم امام هم که لاحرج را به مطلق مشقت معنا کرده اند، ما به ایشان اشکال کرده ایم و خود ایشان هم در مقام فتوی به این اکتفاء نکرده اند و ارتکاز متشرعه هم مطلق مشقت را رافع تکلیف نمی داند.

و اما نسبت به استثناء چهارم به نظر ما لولا الروایة، با لاحرج نمی شود مشکل را حل نمود، چون؛

اولا: مطلق حرج رافع حرمت نیست و باید مشقت شدیده باشد و خیلی از موارد این چنین نیست.

و ثانیا: می توان با آب ریختن بیشتر و کمتر دست کشیدن به حرج نیفتاد و بر فرض هم اگر توقف داشته باشد وضو بر اسقاط شعر، مکلف از وضو عاجز می شود، مثل توقف وضو بر حرام دیگری، و در این صورت وضو ساقط شده و باید تیمم کرد و مشی فقهاء هم همین است و در رساله ها نیز ذکر شده است.

مقتضای ادله خاصه

دلیل اول: آیه شریفه

آیة الله شبیری زنجانی فرموده: «مریض» در آیه شریفه مورد بحث، شامل هر مرضی که مکلف را دچار مشقت کند، می شود حتی اگر به حرج یا ضرر منجر نشود و «اذی» هم مطلق است ولو این که به حد مشقت و حرج نرسد.

و نظیر آن آیه صوم است: أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ[[21]](#footnote-21)

حال کسی که مریض است و روزه برای او مشقت دارد، بدون این که حرجی یا ضرری باشد، اگر ما باشیم و این آیه، ایشان فرموده روزه بر او واجب نیست، و فقط شامل مریضی نمی شود که حتی روزه برای او مشقتی هم ندارد و مرضی غیر مرتبط به روزه دارد، اما اگر مریضی باشد که به واسطه این بیماری، روزه برایش مشقت دارد، وجوب روزه برداشته می شود، حتی اگر مشقت شدیده ای هم نباشد.

نقد بر کلام آقای زنجانی

متداول در السنه فقهاء این است که از کلمه مریض و مرضی، این طور فهمیده اند که اذا کان الوضوء یضر بکم و لذا می گویند مریضی که وضو ضرری برایش نیست، مشمول آیه نمی باشد، حتی اگر وضو برایش حرجی باشد.

حتی محقق نائینی و خوئی و مرحوم تبریزی در خصوص آیه وضو فرموده اند: فلم تجدوا ماء در آیه شریفه، وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً[[22]](#footnote-22)، قید همه جملات قبل از آن است و من جمله «مرضی» و لذا آیه وضو مطلق مریضی که یضر به الوضوء را هم شامل نمی شود، بلکه ضرری که رساندن آن به بدن حرام باشد را شامل می شود.

و یا در روزه می گویند که اگر جهل به ضرری بودن روزه داشت و بعد فهمید که ضرری بوده، باید روزه را قضاء کند، زیرا آیه فرموده: أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ[[23]](#footnote-23)، در حالی که اگر لاضرر می خواست آن را بردارد، خلاف امتنانیت حدیث لاضرر می شد.

در حالی که چنین نیست، زیرا آیه صوم که امتنانی نیست و در نتیجه عمل مریض جاهل به بیماری و ضرر آن هم باطل است.

دیدگاه برگزیده

اولا: به نظر ما تفریق بین آیه صوم و روزه درست نیست و عرفی نیست که مقصود از «فلم تجدوا ماء فتیمموا» این باشد که به همه جملات قبلی بخورد، بلکه از «او علی سفر» را تقیید می زند، زیرا عرفی نیست که بگویند کسی که مریض است و آب نمی یابد، واجب است تیمم کند، و این قید عرفا بی ربطی به مریضی است، بلکه با سفر و حدث مرتبط است.

اما در اصل مطلب که مقصود از مرض و بیماری در السنه فقهاء، مرضی که باعث ضرر است می باشد، اشکال آیة الله شبیری زنجانی خوب است، که لازم نیست مریض را به ضرری بودن مرض قید بزنیم.

البته نسبت به صوم در صحیحه علی بن جعفر دارد: عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ تَرْكُ الصَّوْمِ قَالَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ.[[24]](#footnote-24)

و لکن این نسبت به آیه صوم است و نمی شود به دیگر موارد تسری داد.

و ثانیا: از برخی روایات استفاده می شود که آیه شریفه شامل مریضی که قدرت بر روزه ندارد می شود، مثل؛

موثقه سماعه: قَالَ: سَأَلْتُهُ مَا حَدُّ الْمَرَضِ الَّذِي يَجِبُ عَلَى صَاحِبِهِ فِيهِ الْإِفْطَارُ كَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي السَّفَرِ وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ- قَالَ هُوَ مُؤْتَمَنٌ عَلَيْهِ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ ضَعْفاً فَلْيُفْطِرْ وَ إِنْ وَجَدَ قُوَّةً فَلْيَصُمْهُ كَانَ الْمَرَضُ مَا كَانَ.[[25]](#footnote-25)

و موثقه ابن بکیر از زرارة: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ حَدِّ الْمَرَضِ الَّذِي يُفْطِرُ فِيهِ الصَّائِمُ وَ يَدَعُ الصَّلَاةَ مِنْ قِيَامٍ فَقَالَ بَلِ الْإِنْسانُ عَلى‏ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يُطِيقُهُ.[[26]](#footnote-26)

معتبره محمد بن مسلم: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَدُّ الْمَرِيضِ إِذَا نَقِهَ فِي الصِّيَامِ فَقَالَ ذَلِكَ إِلَيْهِ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا قَوِيَ فَلْيَصُم‏.[[27]](#footnote-27)

و در این روایات بحث ضعف و قوت است و نه ضرر، در حالی که در رساله های عملیه ضرر را دخیل کرده اند و لکن معلوم شد که معنای مریض این نیست و اختصاص ندارد به روزه ای که ضرر دارد و مشقت هم کافی است و این مطلب ایشان درست است.

و لکن انصافا این که از مشقت، مطلق مشقت اراده شود، خلاف مرتکز است، بلکه باید مقید شود به مشقت شدیده و با «اذا قوی فلیصم»[[28]](#footnote-28) هم که در روایات آمده جور در نمی آید و مطلق مشقت عرفا رافع قدرت نیست.

فالاحوط ان لم یکن اقوی، اختصاص ادله مریض، به مریضی است که بیماری، ضرر معتدبه یا مشقت شدیده ای که لاتتحمل عادتا است برای او داشته باشد.

و فرقش این است که کسانی که مریض نیستند و به خاطر گرما به حرج می افتند، از برخی روایات استفاده می شود که فقط به مقدار رفع ضرورت می توانند در حال روزه آب بیاشامند و برخی مثل آیة الله سید سعید حکیم گفته اند به اطلاق مقامی قضاء هم ندارد که به نظر ما چنین ظهوری ندارد، زیرا در ارتکاز متشرعه این است که این چگونه روزه ای است که هم آب بخورم و هم صحیح باشد؟ و لذا ظهور در عدم وجوب قضاء پیدا نمی کند و مجمل است، در نتیجه به عمومات وجوب قضاء رجوع می کنیم.

اما نسبت به استثناء چهارم، و بحث وضو و غسلی که باعث اسقاط شعر می شود، دلیل جوازش صحیحه هیثم است:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ التَّمِيمِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُرِيدُ إِسْبَاغَ الْوُضُوءِ فَتَسْقُطُ مِنْ لِحْيَتِهِ الشَّعْرَةُ أَوِ الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْ‏ءٍ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.[[29]](#footnote-29)

و لکن آیة الله زنجانی فرموده: این صحیحه مضطرب است چون اسباغ مستحب است و تزاحم بین استحباب و اسقاط شعر است که حرام است معنا ندارد و نمی شود با لاحرج، حرام را برداشت، بلکه باید مستحب را ترک نمود و لکن با این حال در مناسک فرموده:

(المسألة 276) لا بأس بما يسقط من الشعر حال الاغتسال أو الوضوء، و لو كانا مستحبين.[[30]](#footnote-30)

و این فتوا عجیب است، در حالی که ایشان لاحرج را در محرمات هم جاری نمی داند چه رسد در مستحبات و روایت را هم که قبول ندارد، با این حال فرموده حتی اگر محرم مشغول وضو و غسل مستحبی هم باشد و مو ساقط شود، اشکالی ندارد، مگر گفته شود که ارتکاز متشرعه این بوده که بخاطر عدم اسقاط شعر، وضو را ترک نمی کرده اند.

ولی لزوم حرج که همیشگی نیست تا همیشه مشکل را با ارتکاز برطرف کنیم و مطلقا حکم دهیم که سقوط مو در حال وضو ایرادی ندارد، زیرا لازم نیست که زیاد دست بکشد، بلکه کافی است که آب زیادتر بریزد تا نخواهد زیاد دست بکشد.

و لذا اگر روایت پذیرفته نشود، نمی توان به طور مطلق حکم به جواز وضو حتی اگر مو ساقط شود، داد.

# جلسه 7 = 24/ 6/ 92

ادامه مبحث گذشته

گفتیم که قاعده لاحرج نمی تواند اثبات جواز اسقاط مو کند چه اسباغ مستحب کما هو الواضح و چه اسباغی که مقدمه علمیه برای احراز رسیدن آب به همه مواضع وضوست، زیرا چه بسا راه منحصر به آن نباشد و بشود آب بیشتر بریزد، و حتی اگر هم منحصر باشد، وضو ساقط می شود و باید تیمم کند.

و لذا دلیل بر مساله همان صحیحه هیثم است که آیة الله زنجانی فرمود اضطراب دارد و چگونه برای امر مستحب، ارتکاب حرام تجویز شود، حتی خوف سقوط شعر هم اگر باشد، اسباغ مستحب جایز نیست (ولی دیگران می گویند که علم به سقوط مو لازم است تا جواز برداشته شود) و ایشان از تعلیل در روایت علی بن جعفر استفاده کرده که خوف سقوط شعر مضر است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَن‏ الْمُحْرِمِ يُصَارِعُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ.[[31]](#footnote-31)

و لذا ایشان فرموده: چون صحیحه هیثم خلاف مرتکز است، و وثوق نوعی به اعتبار آن نیست، نزد عقلاء اعتبار ندارد.

بررسی کلام آیة الله زنجانی

اولا: گرچه امر خلاف قاعده در این روایت آمده، و لکن مصداق اضطراب نیست، بلکه بیان مصداق تعبدی است مثل خیلی روایات دیگر که از این قبیل است.

ثانیا: اسباغ به معنای توفیر است و اسباغ وضو به معنای وضوی پر و کامل گرفتن است که احراز شود همه جا شسته شده است و دلیلی ندارد به اسباغ مستحب آن را معنا کنیم و جواب امام علیه السلام هم می تواند قرینه بر آن شود و چون گرفتن وضوی کامل با کمبود آب در آن زمان بدون این که مویی از بدن سقط شود، دارای مشقت نوعی بوده است، امام علیه السلام تطبیق تعبدی کرد آیه لاحرج را بر این مورد و این بیان مصداق تعبدی است و لذا ما به این صحیحه ملتزم می شویم، و گرنه اگر اشکال کنیم به این روایت، تمسک به دلیل دیگری هم نمی توانیم بکنیم و البته قبول داریم که احتمال فقهی ندارد که به خاطر سقط مو، نشود وضو گرفت، و لکن در این فرض می گوییم باید آب زیاد بریزید نه این که کم آب بریزید و بعد زیاد دست بکشید، ولی چون به روایت تمسک کردیم، این مشکل هم دیگر وجود ندارد و می شود وضوی متعارف با یک مشت آب گرفت، حتی اگر مو ساقط شود.

مطلب دیگر

آیة الله زنجانی از صحیحه علی بن جعفر استفاده کردند که هر فعلی که در آن خوف این باشد که موجب سقط شعر شود، باید اجتناب شود.

ولی ما گفتیم که این روایت ظهور در بیان تعلیل ندارد.

توضیح مطلب: ایشان گفتند که لایصلح ظهور در حرمت دارد، زیرا سوال از محرمات احرام بوده است و امام علیه السلام در جواب فرمودند لایصلح و علی بن جعفر سوالهای زیادی درباره تروک احرام دارد که در خیلی لایصلح آمده و همین عرفی درست می کند که ظهور در حرمت دارد، پس هر کاری که خوف افتادن مو در آن باشد، حرام است، زیرا مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ هم ظهور در تعلیل برای حرمت دارد.

بررسی کلام آیة الله زنجانی

به نظر ما وقتی علی بن جعفر که چندین سال با برادرش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام معاشرت داشته، در طول این سال ها به تناوب از امام سوالاتی پرسیده که در برخی هل یصلح آمده، این که موجب ظهور نمی شود و چه بسا سالی یکبار سوال به لفظ هل یصلح کرده باشد.

ایشان شبیه این مطلب را در رابطه با آیه: و لایخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض فرموده که این ظهور در عموم تعلیل دارد و زن هر کاری بکند که موجب طمع مردان بشود، حرام است و معنایش این است که اگر زن زیبایی هست که اگر بدون پوشیه بیرون بیاید، جوان های مریض در او طمع می کنند، حرام است که بدون پوشیه بیرون بیاید.

اما این فرمایش ناتمام است، زیرا؛

اولا: در بحث خمس در رابطه با این فرع فقهی که اگر کسی خمس را که در شهر خودش مستحق ندارد، فرستاد به شهر دیگری و در بین راه تلف شد، آیا ضامن است یا نه، برخی استدلال کرده اند به روایتی در باب زکات که سوال از همین فرع در باب زکات بوده و امام علیه السلام در جواب چنین فرموده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ بَعَثَ بِزَكَاةِ مَالِهِ لِتُقْسَمَ فَضَاعَتْ هَلْ عَلَيْه‏ ضَمَانُهَا حَتَّى تُقْسَمَ فَقَالَ إِذَا وَجَدَ لَهَا مَوْضِعاً فَلَمْ يَدْفَعْهَا فَهُوَ لَهَا ضَامِنٌ حَتَّى يَدْفَعَهَا وَ إِنْ لَمْ يَجِدْ لَهَا مَنْ يَدْفَعُهَا إِلَيْهِ فَبَعَثَ بِهَا إِلَى أَهْلِهَا فَلَيْسَ عَلَيْهِ ضَمَانٌ لِأَنَّهَا قَدْ خَرَجَتْ مِنْ يَدِه‏...[[32]](#footnote-32)

که به عموم این تعلیل در خمس هم استدلال کرده اند، اما آیة الله زنجانی اشکال کرده اند مبنی بر این که تعلیل به خودی خود معمم نیست، بلکه باید ببینیم که آیا ارتکاز عرفی موافق با تعلیل است یا نه؟

مثلا اگر کسی به شما بگوید در شب ماه رمضان جنب شدم و غسل کردم و وسط روز دیدم که به دستم چسبی چسبیده بوده، آیا روزه ام صحیح است؟ شما می گویی این روزه صحیح است، چون عمل شما عمدی نبوده، ولی قطعا کسی این علت را تعمیم نمی دهد که اگر اخلال به هر عملی بدون تعمد وارد سازید، عمل شما درست است.

اما اگر گفته شود که خمر نخور چون مسکر است، عرف استدلال می کند که ملاک حرمت، اسکار است و در واقع این عرف است که معمم است و نه صرف تعلیل.

و لابد ایشان در مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ هم این تعلیل را موافق با عرف می دانند که از آن عمومیت استفاده کرده اند.

حال اشکال ما بر ایشان این است که این مثال روزه و غسل جنابت ربطی به عموم تعلیل ندارد، زیرا معنای عموم تعلیل این است که مورد تعلیل، از آن الغاء خصوصیت شود، اما از حکم و خصوصیات حکم که نباید رفع ید شود، مثلا اگر گفته شود: ان جائک زید فاکرمه لانه عالم، گرچه برای زید خصوصیتی نیست، اما نمی شود از شرط مجیء هم رفع ید کرد، بلکه حکم مشروط به زید خصوصیت ندارد و این می شود عموم تعلیل.

اما در مثالی که ایشان زدند، این طور است که کسی که غسل جنابت کند در حالی که مانعی در بدنش هست و او نمی داند، روزه اش صحیح است، زیرا بقاء بر جنابت عمدی نبوده است و این که عمدی نبوده است علت شده برای حکم به صحت روزه این شخص، پس این شخص خصوصیت ندارد و هر کس این طور باشد، روزه اش صحیح است، اما نمی شود این را به غیر از باب روزه مثلا تعمیم داد و حتی کسانی که مطلقا علت را معمم می دانند هم از این علت در باب نماز و غیره استفاده نمی کنند که مثلا حدث غیر عمدی هم در نماز مبطل نباشد.

ثانیا: ارتکاز در این بحث ما موافق با تعلیل نیست که عرف بگوید چون در کشتی گرفتن اسقاط مو حرام است و معلل شده به مخافة ...، پس هر کاری که خوف ریزش مو باشد حرام است، با این که شاید کشتی گرفتن خصوصیت داشته باشد، زیرا به کشتی گرفتن در حال احرام حاجتی نیست، اما خیلی کارهای دیگر لازم است و چه بسا سبب سقط مو شود و شاید به صرف خوف سقوط شعر، حرام نشود.

و اصلا از این تعلیل بیش از مقتضی برای حرمت استفاده نمی شود، مثل این که به زن می گویند با عشوه سخن نگو که ممکن است آدم مریض طمع کند و اصلا از این استفاده نمی شود که زن های زیبا واجب است از پوشیه استفاده کنند و یا حتی صحبت عادی هم نکنند که آدم مریض طمع نکند و فیطمع الذی فی قلبه مرض ظهور ندارد که تمام العلة باشد.

# جلسه 8 = 25/ 6/ 92

(مسألة 260)

اذا حلق المحرم رأسه من دون ضرورة‌فكفارته شاة، و اذا حلقه لضرورة‌ فكفارته شاة، أو صوم ثلاثة أيام، أو اطعام ستة مساكين، لكل واحد مدّان من الطعام. و اذا نتف المحرم شعره النابت تحت ابطيه فكفارته شاة، و كذا اذا نتف احد ابطيه على الأحوط و اذا نتف شيئا من شعر لحيته و غيرها فعليه ان يطعم مسكينا بكف من الطعام و لا كفارة في حلق المحرم رأس غيره محرما كان أم محلا.[[33]](#footnote-33)

کفارات ازاله شعر

موارد کفاره در قسمت های مختلف ازاله شعر، متفاوت است که هر کدام جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد:

مورد اول: کفاره حلق رأس

مشهور فرموده اند: کفاره حلق راس، چه عمدی و چه غیر عمدی، کفاره مخیره است بین سه روز روزه یا اطعام شش مسکین و یا ذبح شاة به استناد آیه شریفه: وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُك‏[[34]](#footnote-34)

و همچنین روایات باب که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مناقشه در نظریه مشهور

این آیه به قرینه ذکر مرض و اذی، در رابطه با معذور است و نسبت به متعمد اطلاق ندارد و در مقابل دو صحیحه هست که می گوید من حلق راسه متعمدا فعلیه دم و اطلاق محمول آن می گوید این کفاره متعین است و تخییری وجود ندارد.

روایت اول

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ مُثَنًّى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أُحْصِرَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ بِهَدْيِهِ فَآذَاهُ رَأْسُهُ قَبْلَ أَنْ يُنْحَرَ هَدْيُهُ فَإِنَّهُ يَذْبَحُ شَاةً فِي الْمَكَانِ الَّذِي أُحْصِرَ فِيهِ أَوْ يَصُومُ أَوْ يَتَصَدَّقُ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ وَ الصَّوْمُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةُ نِصْفُ صَاعٍ لِكُلِّ مِسْكِينٍ.[[35]](#footnote-35)

بررسی سندی روایت

مثنی، یا عبدالسلام الحناط و یا مثنی بن الولید الحناط است که هر دو ثقه هستند. و لکن ما وثاقت سهل بن زیاد را ثابت نمی دانیم.

مقصود از احمد نیز ظاهرا «احمد بن نصر بزنطی» است که از اجلاء می باشد.

اما «محمد» که مروی عنه موسی بن قاسم است، مشترک بین افراد زیادی است[[36]](#footnote-36) که وثاقت همه این ها ثابت نیست.

شیخ طوسی نیز در تهذیب همین سند را ذکر کرده است، اما در استبصار دارد: موسی بن القاسم عن محمد بن احمد: مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُثَنًّى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏[[37]](#footnote-37) که به جای، «محمد عن احمد»، «محمد بن احمد» نقل شده که این شخص هم شناخته شده نیست.

در دو جای دیگر از استبصار هم «محمد بن احمد» دارد[[38]](#footnote-38) و همچنین در دو جای تهذیب نیز این چنین ذکر سند شده است[[39]](#footnote-39)، اما در جای دیگری از استبصار[[40]](#footnote-40) و تهذیب[[41]](#footnote-41) چنین نقل می کند: «محمد عن احمد»

محقق خوئی فرموده این کلمه تصحیف شده و اصل آن «احمد بن محمد» است که همان بزنطی باشد و لکن به نظر ما این واضح نیست و با این اختلافات متعدد در نقل سند، نمی شود احراز کرد که راوی همان بزنطی باشد و شاید شیخ اشتباه کرده است و لذا ما متوقفیم.

برخی فضلاء گفته اند موسی بن القاسم کتابی در حج داشته و شخص دیگری هم هست به نام موسی بن حسن بن عامر که او هم در حج کتابی دارد و گفته شده که شاید کتاب موسی بن القاسم را عامر استنساخ و روایت کرده و خودش هم اضافاتی کرده است و وقتی گفته قال موسی، شاید مقصود، خودش باشد و اگر موسی بن حسن بن عامر باشد که در نتیجه شیخ اشتباه کرده و قال موسی را حمل بر موسی بن القاسم کرده ولی عامر بوده در این صورت مشکل حل است، زیرا موسی بن حسن بن عامر راوی از محمد یعنی محمد بن الحسین بن ابی الخطاب است، و او هم از احمد بن محمد بن بزنطی نقل می کند.

و لکن جزم به این تخمین رجالی کار آسانی نیست و توجیه آن کار آسانی نیست، گرچه در نرم افزار نور هم بر اساس همین حدس رجالی حکم به اعتبار حدیث کرده اند.

مقصود از نصف صاع در روایت

نصف صاع، دو مد است و مد را برخی 750 گرم می دانند و لکن برخی تحقیق کرده اند که حدودا 900 گرم است و لذا آیت الله شبیری زنجانی احتیاط کرده اند و نصف صاع هم که در روایت آمده، دو مد است و ما هم همین احتیاط را داریم.

روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَن‏ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَعْنِي ابْنَ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ- وَ الْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ مِنْ رَأْسِهِ فَقَالَ أَ تُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَأُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ- فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص بِحَلْقِ رَأْسِهِ وَ جَعَلَ عَلَيْهِ الصِّيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةَ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ مُدَّانِ وَ النُّسُكَ شَاةً قَالَ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ فِي الْقُرْآنِ أَوِ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ يَخْتَارُ مَا شَاءَ وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ فِي الْقُرْآنِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ- فَعَلَيْهِ كَذَا فَالْأَوَّلُ بِالْخِيَارِ.[[42]](#footnote-42)

بررسی سندی روایت

این روایت به سند شیخ در تهذیب صحیح است و لکن قبلا گفتیم که کلینی این را مرسله و عن حریز عمن اخبره عن ابی عبد الله علیه السلام نقل کرده است و لذا مبتلی به شبهه ارسال است.

روایت سوم

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ- فَمَنْ عَرَضَ لَهُ أَذًى أَوْ وَجَعٌ فَتَعَاطَى مَا لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِم‏ إِذَا كَانَ صَحِيحاً فَالصِّيَامُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةُ عَلَى عَشَرَةِ مَسَاكِينَ يُشْبِعُهُمْ مِنَ الطَّعَامِ وَ النُّسُكُ شَاةٌ يَذْبَحُهَا فَيَأْكُلُ وَ يُطْعِمُ وَ إِنَّمَا عَلَيْهِ وَاحِدٌ مِنْ ذَلِكَ.[[43]](#footnote-43)

بررسی سندی

«محمد بن عمر بن یزید» ثابت الوثاقة نیست و اکثار روایت موسی بن القاسم از او که مدعای آیة الله شبیری زنجانی است، برای ما ثابت نیست که قبلا مفصلا بحث آن گذشت.

بررسی دلالی

در این روایت تصریح به کفاره حلق راس نشده و ظاهر اولی آن این است که در همه محرمات احرام، کفاره مخیره است و لکن انصاف این است که چون در ذیل آیه مورد بحث، این مطلب را فرموده اند و همچنین کلمه وجع و اذی همگی ظهور می دهد در این که مربوط به حلق راس است.

کما این که در روایت دارد اطعام عشره مساکین به نحو اشباع و اگر سند داشت باید جمع می کردیم که مخیر است بین صدقه بر شش نفر بر هر کدام دو مد یا اطعام عشره به نحوی که اشباع کند.

روایت چهارم: مرسله صدوق

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ ص عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ قَدْ أَكَلَ الْقَمْلُ رَأْسَهُ وَ حَاجِبَيْهِ وَ عَيْنَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا كُنْتُ أَرَى أَنَّ الْأَمْرَ يَبْلُغُ مَا أَرَى فَأَمَرَهُ فَنَسَكَ نُسُكاً لِحَلْقِ رَأْسِهِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَو نُسُكٍ - فَالصِّيَامُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةُ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مِسْكِينٍ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ.[[44]](#footnote-44)

این روایت مشکل سندی و لکن اگر اشکال سندی نمی بود، از جهت دلالی قرینه می شد بر این که روایت اول که کفاره را نصف صاع مطرح کرده بود، مقدار واجب را گفته و این روایت که کفاره را یک صاع کامل بیان کرده، حمل بر استحباب می شود.

و لکن همه این روایات در معذور است و نه این که شامل مطلق موارد شود که مشهور گفته اند و لذا مقتضای دلیل در متعمد، کفاره شاه غیر مخیره است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[45]](#footnote-45)

محقق خوئی صحیحه زراره را بر متعمد مختار حمل کرده و فرموده آیه گفته که معذور باید کفاره مذکوره را بدهد و مقتضای حمل مطلق بر مقید این است که صحیحه زراره که مطلق است را بر متعمد حمل کنیم.

ولی به نظر ما صحیح این است که وقتی می گوید متعمدا، از همان اول مضطر را شامل نمی شود و لازم نیست که حمل مطلق بر مقید بکنیم، زیرا از همان اول تعبیر به متعمدا انصراف از معذور دارد.

و ما یک ظهور اطلاقی در متعمد احراز نکردیم که شامل مضطر هم بشود، مخصوصا که نفرموده عامد، بلکه فرموده متعمد و این دو عرفا متفاوت است، زیرا عامد یعنی ملتفت، اما متعمد یعنی به قول معروف از دستی این طور می کند، در حالی که نسبت به مضطر این چنین تعبیری نمی شود.

دو نکته

نکته اول: کفاره حلق راس اعم از حلق تسبیبی و مباشری است و حتی حلق تسبیبی هم مستند به خود محرم است، اگر به اذن او باشد، بر خلاف آیة الله سیستانی که حلق تسبیبی را نیابی می دانند و مستند به خود محرم نمی دانند و طبعا لازمه این کلام ایشان که البته در جای دیگری مطرح شده است، این است که نباید کفاره واجب باشد نه بر مسبب، زیرا دلیلی بر ثبوت کفاره بر او نداریم حتی اگر خود حالق هم محرم باشد و نه بر خود محرم، زیرا صدق نمی کند که حلق راس کرده، در حالی که این خلاف ظاهر است و ظاهر این است که مستند به خود محرم است.

بله اگر محرم رضای باطنی داشته باشد و مثلا خود را به خواب زده و دیگری آمد و مویش را حلق کرد، در این جا بعید نیست که کفاره ای نداشته باشد، زیرا تسبیب نکرده و استناد به او معلوم نیست و ثابت نیست که به صرف رضای باطنی، حلق به او مستند شود.

ولی حرمت تکلیفیه در این فرض بعید نیست، زیرا متفاهم عرفی از ادله این است که تمکین از حالق نباید بکند، ولی وجوب کفاره دلیل ندارد.

نکته دوم: محقق خوئی فرموده ظاهر حلق راس، حلق همه راس است و لذا گفته اند که عرفا تا تمام راس را حلق نکند از احرام خارج نمی شود و در نتیجه حلق بعض راس، کفاره ندارد.

ولی به نظر ما اگر حلق معظم راس شود، عرفا باید کفاره بدهد، بر خلاف بحث خروج از احرام که نکته تعبدی دارد که گفته اند بتراش سرت را، اما این جا می گویند نتراش و بعید نیست که اگر حتی بعض را تراشید، کفاره داشته باشد.

# جلسه 9 = 27/ 6/ 92

مورد دوم: کفاره نتف ابط

مشهور فرموده اند : کفاره نتف یک ابط، اطعام سه مسکین و کفاره نتف دو ابط، ذبح شاة است.

این تفصیل در هیچ روایتی نیامده است و سه روایت بیشتر این باب ندارد که بایستی مورد بررسی قرار گیرد:

روایت اول: صحیحه زرارة

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَنْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ نَتَفَ إِبْطَهُ نَاسِيا أَوْ سَاهِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[46]](#footnote-46)

روایت دوم: صحیحه حریز

که در تهذیب و استبصار این چنین نقل شده است: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَتَفَ الرَّجُلُ إِبْطَيْهِ بَعْدَ الْإِحْرَامِ فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[47]](#footnote-47)

اما همین روایت در فقیه به لفظ مفرد نقل شده و نه تثنیه.[[48]](#footnote-48)

روایت سوم: روایت عبد الله بن جبلة

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مُحْرِمٍ نَتَفَ إِبْطَهُ قَالَ يُطْعِمُ ثَلَاثَةَ مَسَاكِينَ.[[49]](#footnote-49)

تقریب قول مشهور: شیخ طوسی ابطین به تثنیه ذکر کرده است و ذکر تثنیه مثل ذکر وصف زائد بر موصوف است که مفهوم دارد و مفهوم آن این است که اگر یک ابط را نتف کند، این کفاره شاة وجود ندارد و گرنه ذکر تثنیه لغو می شود و بعد صحیحه زراره را تقیید می زنیم که مقصود از ابط، جنس ابط است و نه ابط واحد و لذا حمل بر کلا الابطین حمل می شود، فقط روایت آخر باقی ماند که نتف ابط واحد دارد و آن هم حمل بر نتف ابط واحد می شود که در نتیجه نتف دو ابط شاة دارد، ولی نتف یک ابط شاة ندارد، بلکه اطعام سه مسکین کفاره آن است.

نقد محقق خوئی بر قول مشهور

به نظر ما مقتضای صناعت این است که نتف دو ابط تعیینا کفاره شاة دارد و کفاره نتف یک ابط، کفاره مخیره بین شاة و اطعام ثلاثة مساکین است، گرچه از باب احتیاط در عدم مخالفت مشهور می گوییم علی الاحوط در نتف ابط واحد هم باید شاة بدهد.

ان قلت: احتیاط این است که بگویید سه مسکین اطعام شوند که مشهور هم همین را گفته بودند، و گرنه باز هم مخالفت با مشهور می شود.

قلت: احتیاط ما به خاطر این است که روایت عبد الله بن جبلة سندش به مبانی ما تصحیح می شود، زیرا گرچه محمد بن عبد الله بن هلال توثیق خاص ندارد و لکن در رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی است که توثیق عام محسوب می شود (که البته ایشان از رجال کامل الزیارات در اواخر عدول کرد) و لکن اشکال دیگری هم وجود دارد که سبب عدم فتوی به آن شده و آن این است که روایت حریز در تهذیب و استبصار که اصل استدلال مشهور به مفهوم این دو بود، قابل اعتماد نیست، زیرا شیخ صدوق در فقیه تثنیه نیاورده، بلکه مفرد آورده و حتی اگر صدوق را اضبط و شیخ طوسی را کثیر الخطا نخوانیم که اتفاقا در یکی از کتب در ذکر امام علیه الاسلام اشتباه کرده و گفته حریز عن ابی جعفر با این که حریز از امام باقر که نقل نمی کند، گذشته از این مطلب حداقل این است که روایت مجمل می شود و نمی دانیم که نقل شیخ صحیح است و یا صدوق و لذا نقل شیخ ثابت نمی شود که مفهوم گیری کنیم و در نتیجه فقط روایت زراره و روایت آخر باقی می ماند که مقتضای احتیاط همان می شود که ما گفتیم.

مشکل دیگر ما با مشهور این است که سلمنا که نقل شیخ طوسی صحیح باشد و مفهوم داشته باشد، و لکن مفهومش این می شود که نتف ابط واحد این کفاره مذکور در منطوق را ندارد و این کفاره که درباره نتف ابطین در منطوق ذکر شده، وجوب تعیینی شاة است و مفهومش این است که کفاره تعیینی شاة در نتف ابط واحد نیست، نه این که اصلا کفاره شاة حتی تخییرا هم ندارد، بلکه ممکن است تخییرا شاة واجب باشد و لذا مقتضای اطلاق صحیحه زرارة نسبت به ابطین، وجوب کفاره شاة است و لکن نسبت به کفاره واحد این طور می شود که کفاره شاة به نحو تعیینی ندارد و نه این که اصلا کفاره شاة ندارد و همین در خروج تثنیه از لغویت کافی است و روایت آخر هم می گوید کفاره نتف ابط، اطعام ثلاثة مساکین هم هست و لذا حمل بر تخییر می کنیم.

پس اگر به نقل شیخ طوسی که تثنیه ذکر کرده هم اعتماد کنیم، باز هم نتیجه آن کلام مشهور نمی شود.

مناقشه در کلام محقق خوئی

فرمایش ایشان ناتمام است، زیرا بر فرض اعتبار روایت سوم که طبق نظر ایشان حجت است، و بر فرض عدم ثبوت نقل شیخ طوسی، در این صورت مقتضای صناعت، حکم به تخییر است چه در نتف ابطین و چه نتف ابط واحد، چون یک روایت در جنس ابط حکم به شاة و دیگری حکم به اطعام کرده و احتمال وجوب هر کدام را مستقلا نمی دانیم، در نتیجه حکم به تخییر می کنیم.

و اگر به نقل شیخ هم اعتماد شود؛

اولا: مفهوم ندارد، زیرا ذکر قید غالب مفهوم ندارد و غالب در نتف ابط این است که هر دو را نتف می کنند و نه یکی، کما این که خود ایشان هم این غلبه را پذیرفته است و لااقل شبهه غلبه خارجیه که هست و متعارف هم همین است.

ثانیا: بر فرض وجود مفهوم، باز هم مفهومش این نیست که ایشان فرمود، مثلا اگر یک خطاب بگوید اعط دینارا لکل عالم و دیگری بگوید اعط درهما لکل عالم و دیگری اعط دینارا لکل عالم عادل، خطاب سوم مفهوم وصف دارد و می فهماند که عالم غیر عادل این حکم را ندارد و طبعا خطاب اول تخصیص می خورد به عالم فاسق و این موضوع را خارج می کنیم از این حکم و نگاه نمی کنیم که این حکم چه چیزی است و آیا تعیینی است و یا تخییری؟ و نه این که در مورد عالم فاسق بگوییم که اعطاء دینار علی التعیین نیست و لکن شاید تخییرا این حکم را داشته باشد، چرا که این عرفی نیست، مفهومش این است که اعطاء دینار به عالم فاسق واجب نیست و نه این که واجب تعیینی نیست و مشی خود محقق خوئی هم همیشه همین طور بوده است و این جا خلاف طریقه خودشان مشی کرده اند.

در ما نحن فیه هم موضوع ابط واحد از صحیحه زرارة خارج می شود و نه این که این موضوع را باقی بگذاریم و به جای جمع موضوعی، جمع حکمی کنیم و بگوییم که کفاره تعیینی ندارد، اما کفاره تخییری می تواند داشته باشد.

ثالثا: روایت عبد الله جبلة در مورد نتف ابط واحد نیست با این که مورد غالب من نتف ابطه، نتف ابطین است و شما چگونه فرد غالب را از آن خارج کرده و آن را مختص به نتف ابط واحد می کنید و شما خودتان هم گفتید که غالب از نتف ابط همان نتف ابطین است.

من نتف ابطه در صحیحه زراره هم به ظاهرش هم شامل یک ابط است و هم دو ابط و لذاست که محقق خوئی هم این اطلاق را پذیرفته و لکن با روایت عبد الله بن جبلة آن را تقیید می زند و چه طور شد با این که در هر دو روایت تعبیر به ابط شده است، صحیحه زرارة را مطلق می دانید و لکن روایت آخر را مطلق نمی دانید؟!

لذا شما باید در نتف الابطین هم قائل به تخییر شوید.

رابعا: ما روایت عبد الله بن جبلة را معتبر نمی دانیم و ذکر راوی در ضمن رجال تفسیر قمی هم از توثیقات عام نیست و اصلا معلوم نیست که همه این کتاب از علی بن ابراهیم قمی باشد و نقل شیخ طوسی هم ثابت نیست و اگر هم باشد مفهوم ندارد، و فقط صحیحه زرارة می ماند که مطلق است و شامل نتف یک ابط و هر دو ابط می شود و لذا تعیینا در هر دو، کفارة شاة باید داده شود و از باب احترام به مشهور باید گفت احوط این است که اطعام ثلاثة مساکین هم به آن ضمیمه شود به نحو تعیین هر دو و نه تخییر بین این ها.

# جلسه 10 = 30/ 6/ 92

ادامه بحث کفاره نتف ابط

بیان دیگری در تایید قول مشهور

وجه دیگری برای کلام مشهور است که محقق خوئی ذکر نکرده است و آن انقلاب نسبت بین سه روایت است، صحیحه زرارة حکم کرد به دم شاة در نتف ابط و صحیحه حریز بنا بر نقل شیخ، حکم به دم شاة در نتف ابطین کرد و روایت عبد الله بن جبله حکم به اطعام ثلاثة مساکین در نتف ابط کرد.

صحیحه حریز اخص مطلق از روایت عبد الله بن جبلة است و این روایت حمل می شود بر کسی که یک ابط را نتف کرده است و در واقع ابط در این روایت به معنای ابط واحد در مقابل تثنیه می شود و نیازی نیست که صحیحه حریز، مفهوم داشته باشد.

ان قلت: اگر گفته شود که این تقیید به فرد نادر است و فرد غالب این است که مردم هر دو ابط را نتف می کنند.

قلت:

اولا: کشف می کنیم که ابطه در این روایت اسم مفرد بوده و نه این که ملحوظ از آن، اسم جنس باشد که شامل مفرد و تثنیه هر دو می شود.

ثانیا: بر فرض هم که مراد از آن اسم جنس باشد، صحیحه حریز قرینه می شود که مراد جدی از ابط، ابط واحد است و آیة الله شبیری هم که فرموده: آن چه مستهجن است، تخصیص عام به فرد نادر و حتی فرد مساوی است، اما تقیید مطلق به فرد نادر که مستهجن نیست و در این جا هم اشکالی ندارد که ابط که مطلق ذکر شده، تقیید به ابط واحد که فرد نادر است بخورد.

در نتیجه بعد از تقیید روایت سوم به نتف ابط واحد، نسبتش با صحیحه زرارة عموم و خصوص مطلق می شود و اخص از صحیحه زرارة می شود و در نتیجه معلوم می شود که مراد از صحیحه زراره که کفاره شاة در آن مطرح شده، نتف ابطین است.

نقد این وجه

اولا: ما انقلاب نسبت را عرفی نمی دانیم.

ثانیا: متعارف نیست که ابط گفته شود و مقصود از آن فرد نادر باشد، چه ابط اسم جنس باشد و چه مفرد باشد و ما فرمایش آیة الله زنجانی را مطلقا قبول نداریم و اگر مطلق موضوع برای حکم شمولی قرار بگیرد، قطعا مستهجن است، مثل این که بگوییم المحرم لایفعل کذا و بعد گفته شود که مقصود از آن امیر الحاج است، بله، آنچه مستهجن نیست، این است که مطلق، متعلق یک حکم صرف الوجودی و به نحو عام بدلی باشد که در این جا اصلا معلوم می شود مطلق، در مقام بیان نبوده است.

ثالثا: خیلی غیر عرفی است که یک عبارت که من نتف ابطه .... باشد را در یک روایت بر نتف ابط واحد حمل کنیم در روایت آخر و همان را در صحیحه زرارة بر ابطین حمل کنیم و انصاف این جمع و حمل، عرفی نیست.

لذا به نظر ما مقتضای صناعت بعد از عدم قبول سند روایت عبد الله بن جبلة و عدم اثبات متن صحیحه حریز، رجوع به صحیحه زرارة است که مطلقا حکم به وجوب ذبح شاة کرده است.

توجیه دیگر برای قول مشهور

صحیحه زرارة به قید متعمدا حکم به وجوب شاة کرده، ولی روایت آخر این قید را نیاورده است و حمل مطلق بر مقید، مقتضی این است که روایت آخر حمل بر غیر متعمد شود.

نقد این توجیه

اولا: صحیحه زرارة فقط متعمد را نگفته است و فرموده اگر جاهل و ناسی بود، فلا شیء علیه و اگر متعمد بود بایستی ذبح شاة کند و روایت عبد الله بن جبلة با همه این صحیحه تعارض می کند.

کما این که حمل خطاب مطلق عبد الله بن جبلة بر اضطرار هم نادرست است، زیرا این هم غیر عرفی است.

ثانیا: این که یک خطاب مطلق را حمل بر خصوص جاهل و غیر متعمد کنیم که در واقع حمل بر عناوین ثانویه است، خلاف ظاهر بوده و جمع عرفی نیست.

مثلا کسی که می خواهد برای تمتع در مکه محرم شود برخی روایات فرموده به جحفه برود و برخی فرموده به جعرانه که ادنی الحل است برود، برخی مثل آیة الله تبریزی روایات اول را حمل کرده اند بر مواردی که امکان خروج به میقات باشد و دسته دوم را حمل بر کسی که نمی تواند به میقات برود کرده اند.

ما همین اشکال را در آن جا هم داریم که نمی شود حمل کرد خطاب دسته دوم را بر عنوان ثانوی، یعنی کسانی که عاجز از انجام وظیفه اولیه هستند، در حالی که قدر متیقن از خطابات این است که در مقام بیان حکم وظیفه اولیه مکلفین است.

محقق خوئی دقتی کرده است مبنی بر این که این جمع که روایت عبد الله بن جبله را بر غیر متعمد حمل کنیم، اشکال دیگری دارد و آن این است که باید روایت عبد الله بن جبلة را حمل بر متعمد کنیم، زیرا اطلاقاتی داریم مبنی بر این که بر عهده جاهل و ناسی کفاره نمی آید مثل رفع النسیان و من ارتکب امرا بجهالة فلاشیء علیه، در نتیجه موضوع این روایت با صحیحه زرارة یکی می شود و موضوعش می شود کسی که نتف ابط متعمدا کرده است، همچنان که در صحیحه زرارة هم همین قید آمده است و بعد این دو روایت موضوعا مباین می شوند و نه عام وخاص مطلق.

نقد محقق خوئی

این کلام فنی نیست و به معنای تعارض ثلاثی است و ایشان مسلم گرفت که ادله نفی کفاره از جاهل و ناسی، جاهل و ناسی را خارج از روایت عبد الله بن جبلة می کند، در حالی که این مسلم نیست، زیرا من ارتکب امرا بجهالة و یا رفع النسیان حکومت در زمانی دارد که فقط روایت عبد الله بن جبله را داشتیم، اما وقتی صحیحه زرارة هم آمد و قید متعمدا در آن ذکر شد، تعارض ثلاثی می شود و صحیحه زرارة داخل شده و تعارض درست می شود، زیرا در واقع دو عام داریم، یکی ادله نفی کفاره از جاهل و ناسی و دیگری صحیحه زرارة و می خواهیم با دو مخصص برخی افراد را خارج کنیم و در این جا عام با دو خاص تعارض کرده و همگی تساقط می کنند.

در این جا هم دلیل نفی کفاره از جاهل و ناس، یک فرد را که جاهل و ناسی هست را از ضمن روایت عبد الله بن جبلة خارج می کند و لکن متعمد را هم که با صحیحه زرارة از ذیل عبد الله بن جبلة خارج کردید و ما احتمال نمی دهیم که هم شاة و هم اطعام ثلاثة مساکین واجب باشد و عملا مثل خاص مستوعب عام می شود.

ما در مورد عام و دو خاص حق نداریم که اول عام را با یکی از دو خاص تخصیص بزنیم و نسبت عام بعد از تخصیص را با خاص بعدی بسنجیم، بلکه در عرض واحد دو خاص را با عام بایستی بسنجیم.

و بعبارة اخری عام در این جا روایت عبد الله بن جبلة است که دو مخصص دارد، یکی دلیل نفی کفاره از جاهل و دیگری صحیحه زرارة و نمی شود که اولا به دلیل نفی کفاره بر جاهل و ناسی تخصیص بزنمیش و بعد به صحیحه زرارة.

دو نکته

نکته اول: ادله نتف ابط، شامل نتف بعض ابط نمی شود و لذا دلیلی بر وجوب کفارة شاة در آن وجود ندارد.

البته اصل ازاله شعر از بدن کفاره دارد که بعدا بحث خواهد شد و لذا از همین باب بر محرم واجب است در صورت نتف بعض ابط، کفی از طعام بدهد.

نکته دوم: آیا نتف در وجوب کفاره مذکوره خصوصیت دارد کما عن المحقق الداماد و یا الغاء خصوصیت می شود به هرگونه ازاله شعر کما عن المحقق الخوئی.

به نظر ما عرفا الغاء خصوصیت می شود و شاید عنوان نتف از این باب بوده که طریق متعارف در آن زمان برای ازاله شعر ابط، نتف بوده است و در نتیجه هرگونه ازاله شعر ابط، دارای کفاره شاة است.

# جلسه 11 = 31/ 6/ 92

ادامه بحث کفاره نتف ابط واحد

ابو الصلاح حلبی گفته: نتف ابط واحد کفاره ندارد، مرحوم سبزواری در ذخیره و مرحوم صاحب مدارک هم فرموده اند بعید نیست که در نتف ابط واحد هم کفاره شاة باشد و در بین معاصرین هم آیة الله زنجانی قائلند که نتف ابط واحد کفاره ندارد.

وجه کلام ابو الصلاح حلبی و آقای زنجانی شاید این باشد که صحیحه زراره که فرمود: من نتف ابطه فعلیه دم، شامل نتف ابط واحد نمی شود به بیانی که خواهد آمد و صحیحه حریز هم به خاطر اختلاف نقل ثابت نشده که تثنیه است یا مفرد و روایت عبد الله بن جبلة هم که ضعیف السند است، پس در نتف ابط واحد دلیلی بر وجوب کفاره نداریم.

بیان محقق داماد و آیة الله زنجانی در وجه عدم شمول صحیحه زراره نسبت به نتف ابط واحد

ایشان فرموده در صحیحه زرارة چنین آمده: من نتف ابطه او قلم ظفره ... و تقلیم الظفر مسلما به معنای تقلیم جمیع الاظافیر است و اگر ده ناخن را از دست یا پا کامل نکند، به حکم صریح روایات کفاره ندارد و همین قرینه می شود که در نتف ابط هم تا هر دو ابط نتف نشود، کفاره ندارد و اگر این معنا استظهار هم نشود، فلا اقل من الاجمال لوجود ما یصلح للقرینیة و لذا برائت از وجوب کفاره در نتف ابط واحد جاری می شود.

تقریب دقیق تر از بیان محقق داماد

در این فرع، دو صحیحه زرارة داریم که یکی را در کافی نقل کرده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَنْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ نَتَفَ إِبْطَهُ نَاسِياً أَوْ سَاهِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[50]](#footnote-50)

و یکی را شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است: رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لَبِسَ ثَوْباً لَا يَنْبَغِي لَهُ لُبْسُهُ أَوْ أَكَلَ طَعَاماً لَا يَنْبَغِي لَه أَكْلُهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَفَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[51]](#footnote-51)‏

و فقط در نقل شیخ، قلم ظفره وجود دارد و در دیگری این قرینه وجود ندارد و لکن اطمینان به وحدت روایت است و اختلاف صرفا به اجمال و تفصیل هست و گرنه سندها به هم نزدیک است و سه راوی آخر متحدند و اگر هم استظهار وحدت نشود، لااقل محرز نیست که بناء عقلا بر تعدد این دو حدیث باشد.

البته قول به عدم وجوب کفاره در نتف ابط واحد، مبتنی است بر این که روایت عبد الله بن جبلة ضعیف باشد که سه اشکال در سند این روایت مطرح است؛ یکی این که عبد الله بن جبلة واقفی است و لکن این اشکال نادرست است، چرا که واقفی بودن دلیل بر عدم وثاقت نمی شود و عبد الله بن جبلة هم توثیق خاص دارد.

و دیگری این که محمد بن عبد الله بن هلال توثیق خاص ندارد و لکن به نظر می رسد که به خاطر اکثار روایت محمد بن حسین بن ابی الخطاب از او (حدود 80 مرتبه) که خود از اجلاء است، وثاقت وی بعید نباشد.

و لکن مشکل اصلی این حدیث این است که شیخ در رجال فرموده عبد الله بن جبلة از اصحاب امام کاظم است و وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام نشمرده اند و تاریخ وفات او هم سال 219 است، یعنی 71 سال بعد از وفات امام صادق علیه السلام و اکثر روایات او نیز با یک یا دو واسطه از امام صادق نقل شده است و فقط سه روایت هست که بی واسطه نقل شده که یکی همین روایت است و این موجب می شود که انسان وثوق پیدا کند به وقوع تصحیف در این سه روایت و آیة الله زنجانی هم این روایت را به همین جهت مرسله می دانند و قائلند که مروی عنه عبد الله بن جبلة در حدیث حذف شده است.

در نتیجه دلیلی بر کفاره در نتف ابط واحد به غیر از اجماعی که صاحب ریاض نقل کرده باقی نمی ماند، ایشان بعد از این که عبارت شرائع را نقل می کند که کفاره نتف ابط واحد اطعام ثلاثة مساکین است می گوید: بلا خلاف اجده مگر از برخی متاخرین و ضعف سند روایت عبد الله بن جبله نیز به عمل اصحاب منجبر است و حتی ابن زهره و ابن ادریس که خبر واحد را حجت نمی دانند، به این روایت عمل کرده اند و این نشان از احتفاف روایات به قرائن قطعیه و اجماعی بودن عمل به آن دارد.

صحیحه حریز هم که مفهوم دارد و نتیجه اش این است که در نتف ابط واحد، کفاره شاة واجب نیست و اجماع بر این است که در نتف ابط واحد یا اطعام ثلاثة مساکین است و یا ذبح شاة واجب است و وقتی دلیل بر شاة نداشتیم، پس قدر متیقن اطعام ثلاثة مساکین است و از وجوب شاة برائت جاری می شود.

عبارت ریاض از این قرار است:

*و في نتف الإبطين شاة، و في أحدهما إطعام ثلاثة مساكين للصحيح في الأول: «إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم شاة». و للخبر في الثاني: في محرم نتف إبطه، قال: «يطعم ثلاثة مساكين» ‌و لا خلاف فيهما أجده، إلّا من بعض المتأخرين في الثاني ؛ لضعف الخبر سنداً، و معارضته ببعض الصحاح المتقدمة: «إنّ من نتف إبطه متعمداً فعليه دم شاة». و فيه نظر؛ فإن الضعف منجبر بالعمل، سيّما من نحو ابن زهرة و الحلّي ممن لا يعمل بأخبار الآحاد الصحيحة، فضلًا عن الضعيفة، إلّا بعد احتفافها بالقرائن القطعية، فيترجح الرواية على الصحيحة، سيّما مع اعتضادها بمفهوم الصحيحة الأُولى المشترطة في لزوم الشاة نتف الإبطين معاً، و مقتضاه عدم لزومها بنتف أحدهما.فلا وجه لإيجابها له أيضاً إلّا ما في الذخيرة من عدم العبرة بهذا المفهوم؛ لورود الشرط مورد الغالب، إذ الغالب في نتف الإبط نتفهما معاً. و هو حسن، إلّا أن الغلبة كما تدفع أثر المفهوم كذا تدفع أثر الإطلاق و تمنع رجوعه إلى العموم لغير الغالب.و لا ريب أن الموجود في الصحيح الموجب للشاة بنتف الإبط ليس إلّا نتف الإبط، و هو و إن كان مطلقاً يصدق على نتف الإبط الواحدة، إلّا أنه لمّا كان الغالب من أفراده كما هو الفرض نتفهما معاً، تعيّن الحمل عليه، دون نتف الإبط الواحدة، فلا داعي لإيجاب الشاة فيه من جهة الرواية و لا من غيرها.و هذا الوجه و إن جرى في الرواية الضعيفة أيضاً فتخالف الإجماع‌ ‌و الصحيحين الصريحين في إيجاب الشاة بنتف الإبطين، إلّا أنه لا ضير في ذلك بعد الإجماع على لزوم شي‌ء في نتف الإبط الواحدة أمّا الإطعام أو الشاة، و لا دليل على الثاني مع مخالفته لأصالة البراءة، فتعيّن الأول، و يمكن جعل هذا الإجماع قرينة على رجوع الإطلاق في الرواية إلى خصوص غير الغالب تخصيصاً أو تجوّزاً، و هما شائعان، و لا بأس في المصير إليهما بعد تعذّر الحقيقة.[[52]](#footnote-52)*

آیة الله زنجانی نقض کرده به اجماع مذکور در کلام صاحب ریاض به مخالفت مثل ابو الصلاح حلبی، علاوه بر که این اجماعات، اجتهادی است که کشف اتصال آن را به زمان معصوم علیه السلام نمی کنیم.

و بعد فرموده چون روایت عبد الله بن جبلة مبتلی به شبهه ارسال است و صحیحه حریز هم اختلاف نقل دارد و صحیحه زرارة هم به قرینه او قلم ظفره نسبت به بیان کفاره نتف ابط واحد ظهور ندارد، پس هیچ دلیلی نسبت به وجوب کفاره در نتف ابط واحد وجود ندارد

البته این اشکال به آیة الله زنجانی وارد است که ایشان می گوید روایت عبد الله بن جبلة اگر معتبر هم باشد، ظهور ندارد در این که کفاره اشد مجزی نیست و ظهور در اجزاء و یا عدم اجزاء کفاره اشد ندارد و نوبت به اصل عملی می رسد که مشهور و ایشان اصل را احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر می دانند.

لذا این اشکال به ایشان وارد است که چرا ایشان احتیاط مستحب داده است و نفرموده احتیاط جمع بین این دو کفاره است:

(المسألة 339) من نتف شعر إبطيه فعليه دم- ادناه شاة- و لا كفّارة في نتف احداهما، و إن كان الأحوط استحباباً ذلك.[[53]](#footnote-53)

بعد آیة الله زنجانی فرموده: اگر فرضا سند روایت عبد الله بن جبلة هم تام باشد و اطلاق صحیحه زرارة هم نسبت به نتف ابط واحد تام باشد، بین این دو روایت جمع عرفی وجود ندارد و لذا باید به ادله تعارض رجوع کنیم که مفاد آن این است که در تعارض خبر عدل امامی با غیر آن، روایت عدل امامی مقدم است و لذا صحیحه زرارة مقدم می شود بر روایت عبد الله بن جبلة، زیرا به شهادت نجاشی این شخص واقفی است و شیخ هم در عده فرموده که طائفه در صورتی به خبر ثقه غیر امامی عمل می کرده اند که معارض با خبر عدل امامی نباشد.

مناقشه در بیان محقق داماد و آیة الله زنجانی در وجه عدم شمول صحیحه زراره نسبت به نتف ابط واحد

اولا: اگر ما بودیم و قلم ظفره، می گفتیم تقلیم یک ناخن هم کفاره دارد و این که دلیل منفصل گفته مقصود جدی از تقلیم ظفر در صحیحه زرارة، تقلیم ده ناخن است، دلیل نمی شود که ظهور اطلاقی این روایت نسبت به نتف ابطه از بین برود و لذا ظهور برای قلم ظفره درست نمی کند و از طرفی من نتف ابطه که این قرینه منفصله را ندارد، پس اطلاق صحیحه زرارة محکم است.

ثانیا: سلمنا؛ و لکن نمی شود گفت که نتف ابط واحد هیچ کفاره ای ندارد، زیرا در روایات مباحث آینده خواهد آمده که کندن موی بدن کفاره اطعام مسکین دارد و خود آیة الله زنجانی هم قائلند که کفاره ازاله شعر این است که یک یا دو کف اطعام به فقیر کند که یک کف واجب و مازاد بر آن مستحب است.

و اگر ایشان بگویند روایات آتیه اطلاقی ندارد که شامل نتف ابط واحد شود، ما جواب خواهیم داد که ازاله شعر از هر قسمتی از بدن به غیر از حلق راس و نتف ابطین، کفاره اش اطعام مسکین فی یده است و اطلاق محکم است و بر فرض هم که این روایات مثل صحیحه حلبی شامل نتف ابط نشود، باز هم اطمینان وجود دارد که نتف ابط واحد کمتر از نتف مقدار کمی از موی بدن نیست و قطعا در نتف ابط هم کفاره وجود دارد که قدر متیقن از کفاره، کفی از طعام است و از وجوب بیشتر از آن برائت جاری می شود.

بحث دیگر

عده ای قائل شده اند که صحیحه زرارة انصراف دارد به نتف ابطین که متعارف از نتف همین است و ما جواب دادیم که غلبه خارجیه موجب انصراف نیست.

راجع به ابطیه در صحیحه حریز بنابر نقل شیخ طوسی گفته شد که مفهوم دارد و مفهومش این است که ابط واحد این حکم را ندارد و گرنه ذکر تثنیه لغو می شد.

صاحب ریاض بحث مهم و اساسی را مطرح نموده مبنی بر این که برخی همچون صاحب مدارک و صاحب ذخیرة العباد اشکالی کرده اند که قید غالب مفهوم ندارد و لذا تثنیه در صحیحه حریز هم مفهوم ندارد، زیرا قید غالب است، ایشان فرموده: شما وقتی به این جا می رسید، می گویید قید غالب است و چنین مفهومی ندارد که در نتف ابط واحد، کفاره شاة واجب نیست، بلکه شاید در آن هم کفاره شاة واجب باشد، ولی به اطلاق صحیحه زرارة که می رسید، می گویید نتف ابط واحد هم کفاره شاة دارد، اما این که یک بام و دو هوا شد، اگر قید غالب است و ظهور در مفهوم ندارد، در صحیحه زرارة هم شاید از باب اعتماد به غلبه نتف ابطین، مطلق گفته شده باشد و چه بسا مطلق نبوده و به خاطر همین غلبه، انصراف به ابطین پیدا کند.

نسبت به این مساله دو نظریه است، یکی همین نظریه که از صاحب ریاض نقل شد و در مقابلش نظریه برخی مثل محقق داماد است که فرموده: گرچه قید غالب ظهور در مفهوم ندارد، ولی مانع از اطلاق هم نیست، بلکه اطلاق، شامل فرد نادر هم می شود و غلبه، سبب انصراف خطاب مطلق نیست.

اما آیة الله زنجانی اشکال کرده اند که مفهوم نداشتن قید غالب، همیشگی نیست و لذاست که در مثل: وَ رَبائِبُكُمُ اللاَّتي‏ في‏ حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتي‏ دَخَلْتُمْ بِهِن‏[[54]](#footnote-54)، «دخلتم بهن» قید غالب است و با این حال همه می گویند مفهوم دارد و اگر دخول نشود، این حکم مذکور در آیه نیز بار نمی شود، بلکه در جایی مفهوم ندارد که قید غالب، بیان نکته ای بکند، مثلا حکمت حکم را بیان بکند، مثل «فی حجورکم» در آیه شریفه: وَ رَبائِبُكُمُ اللاَّتي‏ في‏ حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتي‏ دَخَلْتُمْ بِهِن‏[[55]](#footnote-55)، پس نمی شود از یک طرف بگوییم قید غالب ظهور در مفهوم ندارد و از طرفی بگوییم مانع از اطلاق هم نیست، بلکه به نظر ما، قید غالب مفهوم دارد مگر این که حکمت حکم را بیان کند.

# جلسه 12 = 1/ 7/ 92

صاحب ریاض در تایید نظر مشهور فرموده مورد صحیحه زراره که فرمود: من نتف ابطه متعمدا فعلیه شاة، نتف ابطین است، زیرا اطلاق منصرف به مورد غالب که همان نتف ابطین است، می باشد و شامل نتف ابط واحد نمی شود و بعد اشکال کرد به مرحوم سبزواری به این که شما که گفتید نتف ابط واحد هم کفاره شاة دارد به استناد اطلاق روایت، خود شما درباره صحیحه حریز که تثنیه دارد، گفته اید ابطین، مفهوم ندارد، زیرا غلبه قید مانع از مفهوم می شود.

بعد ایشان اشکال کرده که اگر غلبه موثر در عدم انعقاد مفهوم است، پس چرا موثر در عدم اطلاق در صحیحه زرارة نباشد، و اصلا به نظر ما صحیحه زرارة اطلاق ندارد و لکن چون اجماع وجود دارد بر وجوب کفاره در نتف ابط واحد و مردد بین اطعام و شاة است، برائت از وجوب کفاره شاة جاری می کنیم.

نقد اشکال صاحب ریاض بر محقق سبزواری

اصلا چه ارتباطی بین این دو بحث وجود دارد؟ مفهوم نداشتن قید غالب دلیل بر این نمی شود که اطلاق هم فرد نادر را شامل نشود و نکته ای که سبب شده قید غالب ظهور در احترازیت نداشته و سبب مفهوم نشود، در بحث اطلاق وجود ندارد تا مانع از شمول اطلاق نسبت به فرد نادر شود.

مناقشه در کلام صاحب ریاض و ذخیره

ما اشکالی هم داریم به هر دو طرف دعوا مبنی بر این که شما در صحیحه حریز می گویید در این جا جمله شرطیه مفهوم ندارد، چون بیان شرط غالب می کند.

اشکال ما این است که؛

اولا: به طور کلی چرا شرط غالب مفهوم نداشته باشد و اگر شرط غالب دخالتی در حکم ندارد، پس چرا متکلم حکیم، حکم را به آن مشروط می کند؟ معلوم می شود که جمله شرطیه ولو بیان شرط غالب هم بکند، مفهوم دارد.

ثانیا: جمله اذا نتف الرجل ابطیه فعلیه دم، هیچ ربطی به بحث مفهوم شرط ندارد و اشکال اصلی بر شما این است که آن را از باب مفهوم شرط می دانید و بعد می خواهید اثبات کنید که چون شرط غالب است، مفهوم ندارد.

در حالی که شرط مذکور در این صحیحه، شرط محقق موضوع است و مفهوم ندارد، بلکه آن چه محل استدلال مفهوم در این صحیحه است، مفهوم قید زائد تثنیه ابطین است که گفته شده احتراز دارد از نتف ابط واحد.

و گرنه اگر این جا جایگاه مفهوم شرط باشد، باید در هر جا که کفاره ای در قالب جمله شرطیه ذکر شده، قائل به مفهوم شد، مثل اذا جامع المحرم فعلیه بدنة، در حالی که هیچکس قائل نشده که مفهوم این جمله این باشد که در صورتی که محرم جماع نکند، هیچ کفاره بدنه ای بر عهده اش نمی آید حتی اگر دیگر محرمات احرام را نیز مرتکب شود؟ هیچکس قائل به چنین مفهومی نشده و علت آن نیز محقق موضوع بودن شرط در این گونه موارد است.

آن چه که غلبه در آن مورد بحث است که آیا مفهوم دارد یا نه، وصف غالب است و نه شرط غالب.

ثالثا: اشکال دیگر ما این است که به چه دلیل وصف غالب مفهوم نداشته باشد، آیا دخلتم بهن در آیه شریفه، ظهور ندارد در شرطیت حرمت ربیبه بر ناپدری به دخول با زوجه، قطعا هم قید غالب است و هم مفهوم دارد، و گرنه متکلم حکیم برای چه این قید را ذکر کرده است؟

بله، اگر قید غالب نکته ای داشته باشد مثل بیان حکمت در اللاتی فی حجورکم، ظهور در احترازیت ندارد، اما در اذا نتف ابطیه از باب قید غالب نیست که مفهوم ندارد، بلکه از باب تعارف در ذکر است که متعارف بوده ابطیه گفته شود و چون متعارف بین مردم این طور بوده که ابطیه می گفته اند، مفهوم ندارد و از آن استظهار نمی شود که تمرکزی بر نتف ابطین معا بوده باشد.

و لذا اگر اذا نتف المحرم ابطیه معا فعلیه دم شاة گفته می شد، بلاشک مفهوم می داشت، با این که قید مذکور غالبی هم باشد.

و لذا اصلا در صحیحه حریز، بحث غلبه وجود مطرح نیست که گفته شود چون مانع از مفهوم شده، مانع از اطلاق هم می شود و لذا به نظر ما اطلاق صحیحه زرارة هیچ مشکلی ندارد.

صحیحه حریز هم که اصلا ثابت نیست در آن ابطیه آمده باشد و شاید ابطه به صیغه مفرد باشد.

ان قلت: اکثر نسخ فقیه ابطه دارد و برخی از آن ها نیز ابطیه دارد، پس این نقل های فقیه با هم تعارض می کند و لذا نقل شیخ در تهذیب که نتف ابطیه دارد بدون معارض می ماند، پس چرا نقل شیخ را نامعتبر دانستید؟

قلت: آیة الله زنجانی فرموده همه نسخ مقنع، اذا نتف الرجل ابطه دارد و این موجب اطمینان می شود که نسخه اصلی فقیه، ابطه است و لذا با نقل شیخ تعارض می کند.

و العجب من صاحب الجواهر که گفته هر دو نقل فقیه به کار می آید، نقل ابطه در فقیه مثل صحیحه زرارة می شود که به صیغه مفرد آمده و حکم به وجوب کفاره شاة کرده بود و گفتیم مطلق است و با مفهوم صحیحه حریز به نقل شیخ طوسی و نقل دیگر فقیه که ابطیه به تثنیه باشد، آن را تقیید می زنیم.

اشکال این است که جمع عرفی بین دو کلام از دو شخص و دو امام معنا دارد، اما جمع عرفی بین یک کلام از متکلم واحد که معنا ندارد با این که قطعا امام علیه السلام فقط یکی را فرموده، ولی معلوم نیست کدام را فرموده است!

مقتضای اصل عملی در وجوب کفاره نتف ابط واحد

صاحب ریاض فرموده که چون اجماع داریم که قطعا در نتف ابط واحد، کفاره واجب است و مردد بین ذبح شاة و اطعام ثلاثة مساکین است، سراغ اصل عملی می رویم که برائت از شاة است.

اشکال ما این است که در این فرع دو نظریه وجود دارد که هر دو بر اصل وجوب کفاره متفقند، مشهور می گویند اطعام ثلاثة مساکین برای نتف ابط واحد واجب است تعیینا و برخی هم گفته اند شاة تعیینا واجب است.

بر خلاف آن چه ایشان فرمود، این گونه موارد، از موارد متباینین و محل احتیاط است و اقل و اکثر نیست که در آن برائت جاری شود.

بله، اگر به اجماع کاری نداشته باشید و بگویید یقینا در ازاله شعر از هر جای بدن کفاره وجود دارد به خاطر اطلاق صحیحه حلبی، و اگر اطلاق هم نداشته باشد، لااقل الغاء خصوصیت می شود، در این صورت وجدانا احتمال تخییر بین اطعام و ذبح شاة می دهیم و دیگر دوران بین متباینین هم نیست و به نظر ما برائت از تعیین هر کدام جاری می شود و نتیجه آن تخییر می شود.

لذا اگر کسی بر خلاف ما، اطلاق صحیحه زرارة را نپذیرد، و نوبت به اصل عملی برسد، چون احتمال تخییر می رود، برائت از تعیین هر کدام جاری می شود، البته کسانی که در دوران قائل به احتیاط هستند، باید احوط الکفارات را واجب بدانند که ذبح شاة است و اگر آیة الله زنجانی هم احتیاط مستحب داده، به خاطر این است که اصل کفاره را ثابت نمی داند، و گرنه ایشان هم قائل به احتیاط می شدند.

بله اگر اطلاق صحیحه حلبی که مفادش وجوب کفاره در ازاله شعر از هر قسمتی از بدن است، نتف ابط را بگیرد که هیچ و لکن اگر نگیرد، نوبت به اصل عملی می رسد.

لذا ما در نتف ابط واحد، علی الاحوط، ان لم یکن اقوی، کفاره ذبح شاة را واجب می دانیم.

مورد سوم: ازاله شعر از دیگر قسمت های بدن

روایاتی در این باب در وجوب کفاره وارد شده است، مثل؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُحْرِمِ إِذَا مَسَّ لِحْيَتَهُ فَوَقَعَ مِنْهَا شَعْرَةٌ قَالَ يُطْعِمُ كَفّاً مِنْ طَعَامٍ أَوْ كَفَّيْنِ.[[56]](#footnote-56)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْكِنَانِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ هَارُونَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أُولَعُ بِلِحْيَتِي وَ أَنَا مُحْرِمٌ فَتَسْقُطُ الشَّعَرَاتُ قَالَ إِذَا فَرَغْتَ مِنْ إِحْرَامِكَ فَاشْتَرِ بِدِرْهَمٍ تَمْراً وَ تَصَدَّقْ بِهِ فَإِنَّ تَمْرَةً خَيْرٌ مِنْ شَعْرَةٍ.[[57]](#footnote-57)

أَحْمَدُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ لِحْيَتِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَسَقَطَ شَيْ‏ءٌ مِنَ الشَّعْرِ فَلْيَتَصَدَّقْ بِكَفَّيْنِ مِنْ كَعْكٍ أَوْ سَوِيقٍ.[[58]](#footnote-58)

وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُحْرِمُ يَعْبَثُ بِلِحْيَتِهِ فَتَسْقُطُ مِنْهَا الشَّعْرَةُ وَ الثِّنْتَانِ قَالَ يُطْعِمُ شَيْئاً.[[59]](#footnote-59)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ نَتَفَ الْمُحْرِمُ مِنْ شَعْرِ لِحْيَتِهِ وَ غَيْرِهَا شَيْئاً فَعَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ مِسْكِيناً فِي يَدِهِ.[[60]](#footnote-60)

وَ فِي رِوَايَةِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ وَ عَلَى لِحْيَتِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَسَقَطَ شَيْ‏ءٌ مِنَ الشَّعْرِ فَلْيَتَصَدَّقْ بِكَفٍّ مِنْ كَعْكٍ أَوْ سَوِيقٍ.[[61]](#footnote-61)

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ يَدَه‏ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ لِحْيَتِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَيَسْقُطُ شَيْ‏ءٌ مِنَ الشَّعْرِ فَلْيَتَصَدَّقْ بِكَفٍّ مِنْ طَعَامٍ أَوْ كَفٍّ مِنْ سَوِيقٍ.[[62]](#footnote-62)

بررسی ادله عدم وجوب کفاره در ازاله شعر از مطلق بدن

اما برخی قائل به عدم وجوب کفاره شده اند و دو جهت در اثبات این ادعاء ذکر شده است؛

جهت اول

مرحوم داماد فرموده: در نتف شعر از بدن، مستحب است کفاره و گرنه این همه اختلاف در بیان آن مقدار کفاره نمی شد که در روایات بحث هویداست و با این همه اختلاف نمی شود گفت که کفاره ازاله مطلق شعر از بدن واجب است.

نظیر این مطلب را جمعی از فقهاء در باب حیض گفته اند نسبت به زنی که بیش از ایام عادتش خون دیده و احتمال بقاء خون تا بیش از ده روز را می دهد، یک روایت می گوید یک روز استظهار کند و یکی گفته یکی یا دو روز و یکی گفته سه روز و یک گفته تا اتمام ده روز استظهار کند و به دلیل همین اختلاف، مشهور قائل به استحباب و عدم وجوب استظهار شده اند.

نقد جهت اول

به نظر ما اختلاف در بیان مقدار کفاره، دلیل نمی شود که اصل کفاره نیز واجب نباشد، بلکه ظاهر این است که اقل واجب و اکثر مستحب است، و لذا عقلاء مکلفی که اقل را نیز ترک کند، معذور نمی دانند.

# جلسه 13 = 2/ 7/ 92

جهت دوم

مفاد دو روایت استحباب و عدم وجوب کفاره در ازاله مطلق شعر بدن است:

روایت اول

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ وَ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: دَخَلَ النَّبَّاحِيُّ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ مَا تَقُولُ فِي مُحْرِمٍ مَسَّ لِحْيَتَهُ فَسَقَطَ مِنْهَا شَعْرَتَانِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ مَسِسْتُ لِحْيَتِي فَسَقَطَ مِنْهَا عَشْرُ شَعَرَاتٍ مَا كَانَ عَلَيَّ شَيْ‏ءٌ.[[63]](#footnote-63)

بررسی سندی روایت

در وسائل سند دوقلو و صحیح است زیرا بنابر این سند، جعفر بن بشیر و مفضل بن عمر هر دو راوی از امام علیه السلام هستند و جعفر بن بشیر ثقه است و عدم ثبوت وثاقت مفضل بن عمر هم مهم نیست، ولی در استبصار و وافی به نقل از تهذیب، سند به این شکل است که جعفر بن بشیر عن مفضل بن عمر.

صاحب منتقی الجمان فرموده: من نسخه مخطوطه به خط شیخ از تهذیب را دارم و تصحیف عن به واو در تهذیب زیاد است.

ما هم این شبهه را داریم و احتمال می دهیم که تصحیف شده باشد و لذا سند قابل اعتماد نیست، زیرا مفضل بن عمر نزد مشهور ضعیف است و ظاهرا سند استبصار درست باشد، زیرا جعفر بن بشیر 60 سال پس از امام صادق علیه السلام فوت کرده، زیرا وی متوفی سنه 208 است و امام صادق علیه السلام متوفی سنه 148 و ما اصلا ندیده ایم که از امام صادق علیه السلام بلاواسطه نقل کند، مگر یک روایت و شاهد حرف ما این است که در روایت مورد بحث می گوید قال دخل النباحی، و اگر سند دوقلو می بود، باید می گفت قالا و همچنین راوی از جعفر، محمد بن الحسین ابی الخطاب است و معنایش این است که این شخص از مفضل بن عمر هم روایت نقل کرده باشد، در حالی که یک مورد هم نقل مستقیم از او ندارد و همه این ها سبب عدم حصول وثوق به سند این روایت می شود.

البته محقق خوئی و آیة الله زنجانی مفضل بن عمر را ثقه می دانند به خاطر توثیق شیخ مفید که فرموده: فَمِمَّنْ رَوَى صَرِيحَ النَّصِّ بِالْإِمَامَةِ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ ع عَلَى ابْنِهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع مِنْ شُيُوخِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ خَاصَّتِهِ وَ بِطَانَتِهِ وَ ثِقَاتِهِ الْفُقَهَاءِ الصَّالِحِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ الْجُعْفِي‏[[64]](#footnote-64) و ظاهر این عبارت علو مقام و منزلت اوست.

و لکن توثیق شیخ مفید، معارض با تضعیف نجاشی و ابن غضائری است و به همین جهت وثاقت او برای ما ثابت نیست.

نجاشی می نویسد : مفضل بن عمر أبو عبد الله‌و قيل أبو محمد، الجعفي، كوفي، فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به. و قيل إنه كان خطابيا. و قد ذكرت له مصنفات لا يعول علیها.[[65]](#footnote-65)

البته محقق خوئی فرموده: کلام نجاشی با توثیق شیخ مفید تنافی ندارد، زیرا می گوید مضطرب الروایة و فاسد المذهب است و این ربطی به وثاقت نداشته و منافاتی با آن ندارد.

و لکن انصافا به انسان ضعیف الروایه نمی گویند من بطانته و خاصته و ثقاته ... که شیخ مفید فرمود.

علاوه که مضطرب الروایة به معنای این است که شرایط روایت نقل کردن را ندارد و این یعنی قابل اعتماد نیست و نه این که روایات او مضطرب است.

ابن غضائری نیز می نویسد: المفضّل بن عمر،الجعفيّ، أبو عبد اللّه.ضعيف، متهافت، مرتفع القول، خطّابيّ. ‌و قد زيد عليه شي‌ء كثير، و حمل الغلاة في حديثه حملا عظيما.و لا يجوز أن يكتب حديثه.[[66]](#footnote-66)

البته محقق خوئی فرموده: تضعیف این شخص ثابت نیست، زیرا کتاب ابن غضائری مفقود شده و در دسترس ما نیست تا ببینیم آیا چنین تضعیفی کرده یا نه؟

البته به نظر ما این سخن ناتمام است، زیرا علامه حلی در کتابش می گوید که ابن غضائری چنین گفته است و اصالة الحس می گوید که علامه حلی کتاب ابن غضائری را داشته است.

ان قلت: ابن غضائری همه را تضعیف می کرده و لذا قابل اعتماد نیست و از وثاقت می افتد که به هر کسی ایرادی می گیرد.

قلت: ما چنین چیزی از او ندیدیم که این جور سختگیر باشد و او به اشتباه این گونه معروف شده است و ما ندیدیم که جرح زائدی از علامه و نجاشی بکند.

لذا این روایت سندا مشکل دارد و قابل اعتماد نیست.

محقق خوئی در دلالت روایت مذکور مناقشه کرده که ما کان علیّ شیئ، یعنی شیء متعارف مثل ذبح شاة واجب نیست، ولی منافات ندارد که به خاطر جمع عرفی با دلیل دیگر بگوییم چیزی بر عهده اش نیست مگر کفی از طعام.

نقد کلام محقق خوئی

به نظر ما این جمع عرفی نیست که گفته شود: لیس علیه شیء الا التصدق بکف من الطعام، بلکه شاید کف از طعام را عرف حمل بر استحباب کند.

شیخ طوسی به شکل دیگری جمع کرده و روایت ما کان علی شیء را به فرض عدم تعمد اختصاص داده، یعنی چیزی به عنوان کفاره واجب نیست، الا اذا کان متعمدا و لکن این جمع تبرعی است و اعتباری ندارد.

لذا به نظر ما دلالت روایت بر مدعی تام است و لکن به خاطر مشکل سندی به آن اعتناء نمی شود.

روایت دوم

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ لَيْثٍ الْمُرَادِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ يَتَنَاوَلُ لِحْيَتَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ يَعْبَثُ بِهَا فَيَنْتِفُ مِنْهَا الطَّاقَاتِ يَبْقَيْنَ فِي يَدِهِ خَطَأً أَوْ عَمْداً فَقَالَ لَا يَضُرُّهُ.[[67]](#footnote-67)

بررسی سندی روایت

سند این روایت هم ضعیف است به سبب مفضل بن صالح که همان ابوجمیله اسدی نخاس است، زیرا وی در کلام نجاشی تضعیف شده، آن جا که در ترجمه جابر بن یزید می نویسد: روى عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح‏[[68]](#footnote-68) و ظاهرش این است که خودش هم این تضعیف را قبول دارد و جماعت موجهی او را تضعیف کرده اند.

محقق خوئی در دلالت روایت مناقشه کرده که لایضره یعنی حجش باطل نمی شود و معلوم نیست که نفی کفاره کند.

نقد کلام محقق خوئی

این خلاف ظاهر است و اصلا کسی احتمال بطلان حج نمی دهد با افتادن چند تا مو و لذا ظاهر روایت نفی وجوب کفاره است.

آیة الله زنجانی کفاره مورد سوم را اختصاص به نتف شعر لحیه یا راس داده اند که به نظر ما بر خلاف اطلاق صحیحه حلبی است، زیرا تعبیر روایت این است که نتف من شعر لحیته و غیرها .....

شاید وجه کلام ایشان این باشد که «واو» عطف بین لحیته و غیرها در روایت، ظهور در مجموعی و واو جمع دارد.

و لکن اگر ایشان این را بفرماید، بعید است، زیرا این عبارت روایت، ظاهرش انحلال است و شاهدش این که روایات می گوید سقوط شعر لحیه به تنهایی کفاره دارد و خود ایشان هم همین فتوی را دارد و از این معلوم می شود که واو جمع نیست.

نکته ای از مباحث گذشته در بحث حلق الراس

صحیحه زرارة نسبت به من حلق متعمدا حکم به وجوب کفاره ذبح شاة نمود و گفتیم که متعمد عرفا شامل مکره و مضطر نمی شود و آیه هم که مختص به من کان مریضا او به اذی من راسه که نوع خاصی از اضطرار است، می باشد، اما یک قسم در آیات و روایات مطرح نشده و آن هم مضطر است بدون این که مرض یا صداع و اذی من راسه در میان باشد که دلیل لفظی بر وجوب کفاره در آن نداریم و لذا آیة الله زنجانی فرموده کفاره بر او واجب نیست.

اما به نظر ما در این موارد الغاء خصوصیت از مرض و اذی من راسه می شود و عرفی نیست که در این دو کفاره باشد، اما در دیگر موارد اضطرار، کفاره واجب نباشد.

مورد چهارم: اسقاط محرم موی شخص دیگر را

دلیلی بر وجوب کفاره در آن نداریم و گرچه حرام است، اما کفاره در آن واجب نیست و برائت از وجوب آن جاری می شود، چه آن غیر محرم باشد و چه محل.

(مسألة 261)

لا بأس بحك المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر عن رأسه و ما لم يدمه.و كذلك البدن و اذا أمرّ المحرم يده على رأسه أو لحيته عبثا فسقطت شعرة أو شعرتان فليتصدق بكف من طعام و اما اذا كان في الوضوء و نحوه فلا شي‌ء عليه.[[69]](#footnote-69)

این مساله قبلا بحث شده است که حک راس و بدن مانعی ندارد به شرط این که سقوط شعر یا ادماء نشود و تفصیل آن گذشت و تکرار نمی کنیم.

و اگر چیزی ساقط شود، باید کفاره کفی از طعام بدهد مگر در وضو و غسل که دلیل آن صحیحه هیثم است که تطبیق تعبدی لاحرج بر این مورد کرده است.

یک توجیه جدید نیز به نسبت به صحیحه هیثم این است که ممکن است امام علیه السلام، مفروغ عنه گرفته که اسباغ همیشه مستحب است، حتی در حال احرام وتعلیل برای این جهت نیست، بلکه تعلیل از این باب است که اگر به شخص بگویند که مواظب باش با انجام این مستحب مو کنده نشود، به حرج می افتد و لذا روایت می گوید لاحرج، نه این که از باب تعلیل استحباب باشد، بلکه استحباب مفروغ عنه است، ولی این که چرا استحباب باقی است دلیلش لاحرج نیست، بلکه دلیل دیگری دارد و شارع این طور حکم کرده است.

# جلسه 14 = 3/ 7/ 92

19- ستر الرأس للرجال‌

(مسألة 262)

لا يجوز للرجل المحرم ستر رأسه، و لو جزء منه بأي ساتر كان،حتى مثل الطين‌ ‌بل و بحمل شيء على الرأس على الأحوط، نعم لا بأس بستره بحبل القربة، و كذلك تعصيبه بمنديل و نحوه من جهة الصداع و كذلك لا يجوز ستر الأذنين.[[70]](#footnote-70)

بلا اشکال ستر راس بر مرد محرم حرام است، گرچه در جزئیات آن مثل ساتر غیر مستقر به مانند دستمال کاغذی یا حوله برای خشک کردن سر، قرار گرفتن دست دیگری یا حوله احرام دیگری بر سر او، ستر بعض الراس و یا بعض الاذنین و یا تلفن به گوش گذاشتن، اختلافاتی مطرح است که تفصیلا بررسی خواهد شد.

روایات باب

1. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: الْمُحْرِمَةُ لَا تَتَنَقَّبُ لِأَنَّ إِحْرَامَ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا وَ إِحْرَامَ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ.[[71]](#footnote-71)

موضع استدلال، تعلیل مذکور در صحیحه است، زیرا فرموده محرمه نباید احرام بزند، زیرا احرام زن در صورتش و احرام مرد در سر اوست و این کشف می کند که مرد نباید سرش را بپوشد، البته اطلاق ندارد که به چه کیفیتی احرام مرد در سرش است و فقط اصل حرمت پوشاندن سر فهمیده می شود.

1. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُحْرِمٍ غَطَّى رَأْسَهُ نَاسِياً قَالَ يُلْقِي الْقِنَاعَ عَنْ رَأْسِهِ وَ يُلَبِّي وَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ.[[72]](#footnote-72)

از این که امام علیه السلام فرموده شخصی که ناسیا سرپوش گذاشته، بایستی آن را بر دارد، معلوم می شود که در حال اختیار استفاده از سرپوش حرام است.

1. صحیحه زرارة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع الرَّجُلُ الْمُحْرِمُ يُرِيدُ أَنْ يَنَامَ يُغَطِّي وَجْهَهُ مِنَ الذُّبَابِ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُخَمِّرْ رَأْسَهُ وَ الْمَرْأَةُ لَا بَأْسَ أَنْ تُغَطِّيَ وَجْهَهَا كُلَّهُ.[[73]](#footnote-73)

در این روایت هم فرموده نباید در حال احرام تخمیر کند.

1. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُغَطِّي رَأْسَهُ نَاسِياً أَوْ نَائِماً فَقَالَ يُلَبِّي إِذَا ذَكَرَ.[[74]](#footnote-74)

ظهور «یلبی اذا ذکر» در این است که تغطیه در حال اختیار حرام است و هرگاه فهمید، باید سرپوش را کنار بزند و آن را ادامه ندهد.

1. وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُعَصِّبَ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ مِنَ الصُّدَاعِ.[[75]](#footnote-75)

از این که این روایت، بستن دستمال را به هنگام سردرد تجویز کرده، معلوم می شود که در حال اختیار بستن سر برای محرم جایز نیست و گرنه وجهی برای افراد به ذکر نبود.

1. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِأَبِي وَ شَكَا إِلَيْهِ حَرَّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ يَتَأَذَّى بِهِ فَقَالَ تَرَى أَنْ أَسْتَتِرَ بِطَرَفِ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يُصِبْكَ رَأْسَكَ.[[76]](#footnote-76)

از این که در روایت فرموده به طوری لباست را برای حفظ از اذیت از شمس بگیر که به سرت نرسد، معلوم می شود که تغطیه حرام است و امام علیه السلام می فرماید حال که به تظلیل مضطر شده ای، مراقب باش که تغطیه نکنی، چون به تغطیه مضطر نشده ای که آن هم تجویز شود، بلکه بایستی از تغطیه اجتناب کنی.

فروع

فرع اول

آیا راس در روایات مذکور، در مقابل وجه است و یا شامل وجه هم می شود؟

مشهور فرموده اند: وجه و راس در این جا با هم تقابل دارند و در این روایات، راس در غیر وجه استعمال شده است، پس تغطیه راس بر مرد حرام است و نه تغطیه وجه و دو دلیل برای توجیه کلام مشهور می توان ادعاء کرد؛

یکی صحیحه عبد الله بن میمون است و به عنوان روایت اول مطرح شد که تعبیر به: لِأَنَّ إِحْرَامَ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا وَ إِحْرَامَ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ، و در تقابل قرار دادن وجه و راس در این روایت، نشان از اختلاف حکم این دو دارد و التقابل قاطع للشرکة.

و دیگری اصل برائت از حرمت تغطیه وجه برای مرد محرم، چون مقصود از راس در این روایات مجمل است، چرا که این کلمه استعمالات مختلفی دارد، مثلا گاهی می گویند مسح علی راسه که شامل وجه نمی شود، اما قطع راسه یا رمس راسه فی الماء ظاهرش این است که شامل وجه هم می شود، پس راس مجمل می شود و در مازاد بر قدر متیقن که تغطیه غیر از منابت شعر است، برائت جاری می کنیم و این برائت در اقل و اکثر استقلالی است.

البته این نتیجه از جریان اصل برائت در صورتی به دست می آید که تغطیه بعض الراس هم حرام باشد، اما اگر تغطیه همه سر حرام باشد و نه بعض الراس، قضیه عوض می شود و قدر متیقن از حرمت این می شود که بایستی همه سر و صورت تغطیه شود تا احراز تغطیه راس بشود و اگر تغطیه بعض الراس حرام نباشد، شاید تغطیه منابت شعر راس، تغطیه بعض الراس باشد و نه تغطیه تمام الراس (از این باب که شاید راس شامل وجه هم بشود) و لذا این جا بر عکس می شود و اصل برائت می گوید تا تمام سر و منافذ سر و صورت را نپوشانی، معذوری.

و لکن این خلاف ظاهر است و انصاف این است که تغطیه بعض الراس به این معنا که منافذ شعر الراس را تغطیه کنیم، مسلما حرام است و لذا متفاهم عرفی از روایاتی که می گوید نعم و لایخمر راسه، و یا یلقی القناع عن راسه، این است که منابت شعر الراس را سرپوش گذاشته بوده است، پس یقینا تغطیه منابت شعر راس حرام است، حتی اگر راس شامل وجه بشود و در نتیجه تغطیه وجه مشکوک الحرمة می شود و اصل برائت از حرمت آن جاری است.

ان قلت: شاید در روایت لایخمر راسه، امام علیه السلام می خواهد بفرماید حالا که صورتش را می پوشاند، مواظب باشد که سرش را نپوشاند که مجموعا تغطیه تمام الراس بشود، لذا منافات ندارد با این که شاید فی علم الله آن چه حرام است، تغطیه تمام راس بما فیه منابت شعر الراس و الوجه باشد و این روایت خلاف آن را نمی گوید.

قلت: انصافا متفاهم عرفی از نعم و لایخمر راسه این است که چه تغطیه وجه بکنی یا نه، ما آن را بر تو تجویز کردیم و لکن تخمیر راس جایز نیست، نفرمود نعم و حینئذ لایخمر راسه، بلکه فرمود تغطیه وجه جایز است و لکن تخمیر راس جایز نیست، نه این که حالا که تغطیه وجه کرد، دیگر تخمیر راس جایز نیست، بلکه تخمیر راس جایز نیست، چه تغطیه وجه بکند و چه نکند.

این دو وجه بود برای این که ستر وجه، بر محرم حرام نیست.

اما ممکن است از برخی روایات استظهار حرمت تغطیه وجه بر مرد محرم بشود؛

1. صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَن‏ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُحْرِمُ إِذَا غَطَّى وَجْهَهُ فَلْيُطْعِمْ مِسْكِيناً فِي يَدِهِ الْحَدِيثَ.[[77]](#footnote-77)

که قدر متیقن از محرم، مرد محرم است و بنابر ملازمه وجوب کفاره با حرمت فعل که مشهور مطلقا به آن قائلند و ما هم در باب تروک احرام آن را پذیرفته ایم، معلوم می شود که تغطیه وجه حرام است.

1. صحیحه زرارة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَقَعُ الذُّبَابُ عَلَى وَجْهِهِ حِينَ يُرِيدُ النَّوْمَ فَيَمْنَعُهُ مِنَ النَّوْمِ أَ يُغَطِّي وَجْهَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ قَالَ نَعَمْ.[[78]](#footnote-78)

از این روایت معلوم می شود که ارتکاز زرارة بر حرمت تغطیه وجه در حال اختیار بوده است و امام علیه السلام هم ارتکاز او را تقریر فرمود و فقط به هنگام ضرورت تغطیه وجه را تجویز فرمود.

1. صحیحه زرارة: سَعْدٌ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ أُمَيَّةَ بْنِ عَلِيٍّ الْقَيْسِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الْمُحْرِمِ قَالَ لَهُ أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ وَ وَجْهَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ.[[79]](#footnote-79)

که ظاهرش انحلال به هر یک از وجه و راس است و مفادش این است که در غیر از وقت خواب و اضطرار، نمی تواند تغطیه وجه یا تغطیه راس بکند.

1. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْمُحْرِمُ يُغَطِّي وَجْهَهُ عِنْدَ النَّوْمِ وَ الْغُبَارِ إِلَى طِرَارِ شَعْرِهِ.[[80]](#footnote-80)

ظاهر تقیید جواز تغطیه وجه به «عند النوم و الغبار» این است که در حال اختیار نمی تواند وجه را بپوشاند.

بررسی سندی روایت

در سند این روایت، وهب بن وهب قرار دارد و لذا از این جهت ضعیفه است، زیرا در وصف او، اکذب البریة گفته شده است، وی فرزند همسر امام صادق علیه السلام بود و بعد قاضی عامی شد و آن قدر اهل جعل و دروغ بستن بوده که یک روز در پیش هارون که علاقه به کفتر بازی داشت و از او درخواست حدیثی در این مورد کرد، همان جا جعل حدیث در مورد کفتر بازی کرد.

آیة الله زنجانی وهب بن وهب را ثقه می دانند، زیرا بزرگان درباره او گفته اند: روى عن أبي عبد الله ع و كان كذابا قاضيا عاميا إلا أن له أحاديث عن جعفر بن محمد عليه السلام كلها لا يوثق بها و له أحاديث مع الرشيد في الكذب[[81]](#footnote-81) و ایشان فرموده نسخه صحیح، «کلها یوثق بها» است و نه «لایوثق بها» و نتیجتا این بدین معناست که همه احادیث او از امام صادق علیه السلام قابل اعتماد است. و اگرچه برخی نسخ لایوثق بها دارد، ولی مسلما غلط است، زیرا تناسب ندارد که بگویند کذاب و قاضی عامی بوده، الا این که احادیثی از امام صادق علیه السلام شنیده که هیچکدام قابل اعتماد نیست، این که الا ندارد و باید بگویند آدم بدی بود و احایث او نیز قابل اعتماد نیست، نه این که آدم بدی بود الا این که احادیثش قابل اعتماد نیست، این که الا نمی خواهد.

ولی این استظهار درست نیست و این استثناء این معنا را دارد که با این که قاضی عامی بود، ولی با این حال با امام صادق علیه السلام مرتبط بود و روایاتی نقل کرده ولی با این حال هیچیک از روایاتش قابل اعتماد نیست.

# جلسه 15 = 6/ 7/ 92

لذا به نظر ما اگر کسی در غیر حال نوم و در حال احرام همه صورت را تغطیه کند، مرتکب حرام شده است، بر خلاف تغطیه بعض وجه، زیرا تغطیه وجه، عرفا بر تغطیه بعض وجه صدق نمی کند.

می ماند صحیحه عبد الله بن میمون که گفته شد تقابل بین وجه و راس در این روایت، ظهور دارد در این که راس ماعدا الوجه و مباین با آن است.

دو جواب می توان به این استدلال داد که جواب اول ناتمام است و لکن ما به جواب دوم ملتزم می شویم:

جواب اول

ممکن است تقابل بین این دو، تقابل جزء و کل باشد و لذا بناب این احتمال، راس شامل وجه هم می شود، مثل این که گفته می شود «تستر المراة فی بدنه و تستر الرجل فی عورته» که در این جا نیز تقابل جزء و کل است، چرا که بدن مراة، شامل عورت هم می شود.

نقد جواب اول

وقتی راس استعمالات متعددی دارد که گاهی اطلاق بر منابت شعر و گاهی اطلاق بر منابت به اضافه وجه و گاهی اطلاق بر اعم از منابت شعر و پیشانی می شود، در این جا انصافا از تقابل بین این دو، بیش از تقابل جزء و کل فهمیده می شود.

جواب دوم

شاید مراد از راس، اعم از منابت شعر و پیشانی باشد و این یعنی تقابل بین راس و وجه، تقابل عموم من وجه باشد، و کما این که وجه شامل صورت با پیشانی می شود، راس هم شامل منابت شعر با پیشانی بشود و لذا تقابل آن دو از نوع تباین نخواهد بود و وجدانا این احتمال وجود دارد که مقصود از حرمت تغطیه راس، منابت شعر و پیشانی باشد، نه دیگر قسمتهای صورت و لذا اگر کسی احساس درد در گونه خود بکند، نمی گوید سرم درد می کند، اما اگر پیشانیش درد کند، عرفی است که بگوید سرم درد می کند.

دو روایت هم به عنوان موید می توان برای این احتمال مطرح نمود:

موید اول: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَن‏أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَجُوزَ بِثَوْبِهِ فَوْقَ أَنْفِهِ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَمُدَّ الْمُحْرِمُ ثَوْبَهُ حَتَّى يَبْلُغَ أَنْفَهُ.[[82]](#footnote-82)

مقصود از فوق انف، همان پیشانی است که امام علیه السلام فرموده پوشاندن آن کراهت دارد.

البته ما «یکره» را ظاهر در حرمت نمی دانیم و آن را از این جهت مجمل می دانیم، اما به نظر کسانی همچون محقق خوئی و آیة الله سیستانی و زنجانی که آن را ظاهر در حرمت می دانند، این روایت دلیل بر حرمت هم می شود.

آیة الله سیستانی برای این مدعی که ظهور «یکره» در تحریم است، استدلال کرده به این روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ع كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ.[[83]](#footnote-83)

ایشان به ذیل روایت استدلال کرده و فرموده از این ذیل استفاده می شود که «یکره» ظهور دارد که آن فعل حرام است، چون فرموده حضرت علی علیه السلام کراهت از حلال نداشت، پس معلوم می شود مکروه در لسان روایات به معنای حرمت است.

البته ما توجیه کردیم این روایت را به این معنا که قطعا حضرت علی علیه السلام از مکروه بدش می آمد و این ذیل یعنی «لم یکن علی یکره الحلال کراهة شدیدة» که با این که حلال است، اما حتما آن را ترک کند، ولی این دلیل نمی شود که هر جا «یکره» بکار رفت، به معنای کراهت شدیده باشد و لایجوز ارتکابه و این روایت می گوید حضرت کراهت شدیده داشته است و استعمال اعم از حقیقت است و دلیل نمی شود که هر جا یکره استعمال شد، دلالت بر حرمت کند.

موید دوم: صحیحه حفص و هشام

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: يُكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَجُوزَ ثَوْبُهُ أَنْفَهُ مِنْ أَسْفَلَ وَ قَالَ اضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ.[[84]](#footnote-84)

این صحیحه اظهر از موید اول در دلالت است، زیرا در ابتداء فرموده «یکره للمحرم» که لباسش از طرف پایین به بالاتر از بینی اش که همان پیشانی باشد، برسد و بعد در ادامه فرموده «اضح لمن احرمت له» که خطاب امر و ظهور آن در وجوب است و چون در کنار «یکره» آمده ،آن هم ظهور در حکم الزامی تحریمی پیدا می کند.

پس ستر همه وجه بر محرم حرام است و همچنین معظم وجه که پیشانی هم داخل در آن باشد و لو علی الاحتیاط فی الاخیر، ولی تغطیه خصوص جبهه دلیلی بر حرمتش نداریم.

البته در مقابل دو روایت وجود دارد که ظاهرش خلاف نتیجه ای است که ما گرفتیم، زیرا ظاهر آن جواز ستر وجه به همراه پیشانی است:

1. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ قَدْ تَوَضَّأَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ ثُمَّ أَخَذَ مِنْدِيلًا فَمَسَحَ بِهِ وَجْهَهُ.[[85]](#footnote-85)

انسان طبعا پیشانی را هم به همراه دیگر قسمت های صورت خشک می کند، زیرا متعارف این است که دون و فوق وجه را بعد وضو با هم خشک می کنند.

و لکن این روایت در مورد ساتر غیر مستقر است و در این مورد متلزم می شویم به جواز ستر پیشانی به ساتر غیر مستقر، اما این روایت دلیل بر تسری به ساتر مستقر نمی شود.

لذا ستر پیشانی به ساتر غیر مستقر جایز است به دلیل همین روایت.

1. وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ الْقُمِّيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يُجَلِّلُ وَجْهَهُ بِالْمِنْدِيلِ يُخَمِّرُهُ كُلَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[86]](#footnote-86)

این روایت سندا ضعیف است، ولی دلالتا خوب است.

ان قلت: در صحیحه عبد الله بن سنان آمده بود «ما لم یصبک راسک» و این عبارت روایت، شامل ستر راس به ساتر غیر مستقر هم می شود، و به بیان دیگر؛ این عبارت شامل اصابت بعض الراس هم می شود، زیرا اصابه با جسد با اصابه به بعض هم می سازد و نسبت به اصابت مستقر و غیر مستقر اطلاق دارد، پس اصابت به ساتر غیر مستقر هم جایز نیست.

قلت: شاید حکم منابت الشعر، اشد از پیشانی بوده و تستر آن به ساتر غیر مستقر هم جایز نباشد، ولی در پیشانی این طور نباشد.

لذا ما در تغطیه تمام الوجه بین ساتر مستقر و غیر مستقر تفصیل می دهیم، اما در تغطیه راس حتی تغطیه بعض الراس هم به هرگونه ساتری حرام است.

و اگر هم کسی این تفصیل را نپذیرد و بگوید احتمال فرق بین این دو نمی دهیم، نهایتا دو روایت مذکور اخص مطلق از صحیحه عبد الله بن سنان می شود و در نتیجه بایستی این صحیحه را بر اصابت به ساتر مستقر حمل نمود.

فرع دوم

آیا تغطیه بعض الراس حرام است یا حلال؟

مرحوم علامه در منتهی فرموده: نهی مذکور در روایات مطلق بوده و شامل تغطیه بعض الراس هم می شود، مثل حرمت حلق که شامل بعض راس هم می شود.

نقد بعض اجلاء بر کلام علامه

این کلام ناتمام است و لذا اگر گفته شود ستر العورة کنید، و ما ستر بعض عورت کنیم، صدق ستر عورت نمی کند.

مناقشه در کلام بعض اجلاء

به نظر ما مناسبات حکم و موضوع فرق می کند، مثلا لاتنتف ابطک با انتف ابطک فرق می کند و اگر امر شود و فقط یک ابط را نتف کند، می گویند یکی را نتف نکردی، زیرا ظاهر امر به نتف ابط، نتف ابطین است، اما اگر کسی یک ابط را نتف کند، نهی را معصیت کرده است، زیرا نهی از نتف ابط، قطعا شامل نتف یک ابط هم می شود و این به جهت است که مناسبات حکم و موضوع فرق می کند،مثلا ظاهر امر به ستر عورت این است که همه عورت بایستی پوشیده شود به خاطر رعایت عفاف، اما اگر بگویند لاتکشف العورة و فقط بعض را بپوشاند می گویند تو امتثال نهی نکردی.

علامه هم در منتهی ادعایش این است که مناسبات حکم و موضوع در این جا مستلزم حرمت تغطیه بعض الراس است.

# جلسه 16 = 7/ 7/ 92

نکته درباره وثاقت وهب بن وهب

از ابن غضائری نقل شد که درباره روایات این شخص از امامت صادق علیه السلام گفت: لایوثق بها علی اکثر النسخ و یوثق بها علی بعض النسخ.

آیة الله زنجانی نسخه یوثق بها را پذیرفتند و کذاب بودن او را هم توجیه کرده اند به این که به این خاطر به او کذاب گفته شده که از جهت کیفی، در مجلس هارون کذب بزرگی درباره کفتر بازی گفت، و مقصود این نبوده که زیاد کذب می گفته و منافات ندارد که روایات امام صادق علیه السلام را درست نقل کند و می شود که شخصی اهل کذب در زمینه ای باشد، اما نسبت به روایات امام معصوم دروغ نبندد.

اما ما گفتیم که استدراک از قاضی عامی بودن اوست و نه از بد بودن او که آیة الله زنجانی فرمودند.

ادامه فرع دوم

آیا تغطیه بعض الراس حرام است؟

مشهور: حرام است

ادله حرمت تغطیه بعض الراس

دلیل اول

نهی از تغطیه راس، شامل تغطیه بعض الراس هم می شود، کما عن العلامة: يحرم تغطية بعض الرأس، كما يحرم تغطيته‌؛ لأنّ النهي عن إدخال الشي‌ء في الوجود يستلزم النهي عن إدخال أبعاضه، و لهذا لمّا حرّم اللّه تعالى حلق الرأس، تناول التحريم حلق بعضه.[[87]](#footnote-87)

نقد دلیل اول

موارد مختلف است و گاهی در استعمالات مراد بعض الراس است، مثل اصاب الراس یا امسحوا برووسکم مثل لمکان الباء در صحیحه زرارة که در جواب این سوال زرارة که من این علمت ان المسح ببعض الراس گفته شد، نه از این جهت که باء برای تبعیض باشد که گفته شود باء تبعیض نداریم و اگر هم باشد نادر و خلاف ظاهر است، بلکه از این باب که وقتی به جای امسحوا رووسکم، امسحوا برووسکم گفته می شود، خود این اختلاف تعبیر باعث فهم معنای بعضیت می شود، مثلا اگر گفته شود مسحت بالمندیل یدی، در این مثال آلت مسح لازم نیست مستوعب بر ممسوح باشد و صرفا اگر با جزئی از آن هم تماس پیدا کند، کافی است در صدق عبارت مسحت بیدی علی وجهی و لازم نیست تمام ید ماسح باشد و لذا در مسحت یدی بالحائط در تعبیر، اشراب شده که حائط ماسح است، گرچه حقیقتا این طور نباشد و در آیه هم اشراب شده که گویا ید ما ممسوح و راس ماسح است و این به خاطر باء است و لذا استیعاب در آن شرط نیست.

به بیان دیگر، باء برای الصاق است به معنای تماس ماقبل باء با ما بعد باء و در تماس کافی است که جزئی از ماسّ با جزئی از ممسوس تماس پیدا کند، مثل مس جسدی الحائطَ.

لذا اگر گفته شود اصاب راسی یا سجدت علی التربة، صدق می کند که اصابه یا سجده بر بعض بوده باشد و در این جا جزء الشیء هم باشد، در صدق عنوان کافی است.

اما بعضی عناوین ظهور در کل دارد، مثل احلق راسک و اکلت الفاکهة و قطعت راسه که این ها صدق بر بعض نمی کند و نکته فرق ممکن است تعارف خارجی و یا امر دیگری باشد.

در بحث ما نیز ستر راس، عرفا مثل غسل راس است و بر ستر بعض صدق نمی کند و باید ستر کامل راس شود. و لااقل من الاجمال و الشک و الرجوع الی البرائة من حرمة ستر راس البعض و مناسبت عرفیه ای هم نیست که همان ملاک در ستر راس، در ستر بعض هم وجود داشته باشد، مثلا در حلق لحیه، مناسبت عرفی اقتضاء می کند که حلق مقدار معتدبه هم جایز نباشد و شاید بتوان گفت اصلا آن چه استظهار از ادله می شود، وجوب ریش داشتن است و نه حرمت تراشیدن ریش و لذا نمی شود بعض از لحیه را نیز حلق نمود، به مناسبت حکم و موضوع.

اما در مورد ستر بعض الراس چنین مناسبت عرفی وجود ندارد.

دلیل دوم

صحیحه معاویة بن وهب: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَعْصِبَ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ مِنَ الصُّدَاعِ.[[88]](#footnote-88)

به این تقریب که اگر ستر بعض حرام نباشد، لازم نیست که بگویند به خاطر صداع بستن سر جایز است.

نقد

این استدلال به مفهوم وصف است که بیش از فی الجملة نیست، این جا هم در صورت صداع نداشتن، حکم مذکور در منطوق منتفی می شود و فهمیده می شود که حال صداع با غیر آن متفاوت است و نه این که در حال عدم صداع، لایجوز شد الراس مطلقا و لو بعض الراس، بلکه ممکن است همیشه یا بعضی موارد، تغطیه بعض راس جایز باشد، بر خلاف حال صداع که شد تمام راس حرام است.

دلیل سوم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَضَعُ عِصَامَ الْقِرْبَةِ عَلَى رَأْسِهِ إِذَا اسْتَسْقَى فَقَالَ نَعَمْ.[[89]](#footnote-89)

ارتکاز محمد بن مسلم بر این بوده که نمی شود بعض الراس را پوشاند و لذا سوال کرده که آیا بند مشک را به هنگام استسقاء می توان انداخت بر روی راس یا نه؟ و امام علیه السلام هم ارتکاز وی را تقریر فرمود.

نقد

اولا: شاید ارتکاز او بر کراهت بوده و نه حرمت.

ثانیا: اصلا معلوم نیست که ارتکازی برای محمد بن مسلم بر منع بوده باشد و شاید شبهه برایش بوده و سوال کرده یا مبتلی به بوده و یا از او سوال کرده اند و او هم از امام علیه السلام پرسیده است.

البته اشکال سندی هم بر این روایت شده از این جهت که در طریق صدوق به محمد بن مسلم، فرزند و نوه احمد بن ابی عبد الله برقی وجود دارند و این ها توثیق نشده اند، صدوق در مشیخه می نویسد:

و ما كان فيه عن محمّد بن مسلم الثقفيّ فقد رويته عن عليّ بن أحمد بن عبد اللّه ابن أحمد بن أبي عبد اللّه، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبي عبد اللّه البرقيّ، عن أبيه محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم.[[90]](#footnote-90)

لکن ما راه تصحیحی برای آن داریم، زیرا شیخ صدوق گفته از کتب مشهوره و اصول معتمده روایات فقیه را نقل کرده ام: «وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِع‏»[[91]](#footnote-91) و مطمئنا پدر و نوه برقی، صاحب کتاب مشهور و اصل معتمد علیه و الیه المرجع نبوده اند و اصلا کتابی برای این ها ذکر نشده است و معلوم می شود که شیخ صدوق این حدیث را از کتاب برقی یا دیگر رواة سند گرفته که همه از ثقاة هستند.

دلیل چهارم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَجِدُ الْبَرْدَ فِي أُذُنَيْهِ يُغَطِّيهِمَا قَالَ لَا.[[92]](#footnote-92)

به این تقریب که از این روایات استفاد می شود که تغطیه اذنیین حرام است و وجهی برای این حرمت وجود ندارد، مگر این که اذنین جزء راس است و حرمت تغطیه راس شامل بعض الراس هم می شود.

نقد

اولا: شاید تغطیه اذنیین بالاستقلال در حال احرام حرام باشد و نه از باب جزء الراس.

ثانیا: ممکن است که چون جزء رئیسی و مهم از راس بوده تحریم شده باشد، اما نه به این معنا که هر جزء الراسی تغطیه اش حرام باشد.

دلیل پنجم

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نَاجِيَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُصِيبُ أُذُنَهُ الرِّيحُ فَيَخَافُ أَنْ يَمْرَضَ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَسُدَّ أُذُنَيْهِ بِالْقُطْنِ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا خَافَ ذَلِكَ وَ إِلَّا فَلَا.[[93]](#footnote-93)

به این تقریب که وقتی تغطیه بعض الاذن حرام باشد، متفاهم عرفی این است که جزء راس هم تغطیه اش حرام است، زیرا یا احتمال فرق نمی دهیم و یا از این باب که تغطیه بعض الاذن، تغطیه بعض الراس است.

نقد

اولا: محمد بن علی همان ابو سمینة کذاب است و همچنین محمد بن ناجیه در سند روایت مجهول است و لذا سند این روایت غیر معتبر است.

ان قلت: راوی از محمد بن ناجیه، محمد بن احمد بن عمران صاحب نوادر الحکمة است و ابن ولید و صدوق که در صدد شمردن ضعفاء از رواة این کتاب بوده اند، این شخص را استثناء نکرده اند و این کاشف از وثاقت محمد بن ناجیة نزد این دو است.

قلت: بنابر تمامیت این مبنی، باز هم کلام در صغرای آن است، زیرا احراز نشده که این شخص در رواة کتاب نوادر الحکمة بوده باشد.

ثانیا: از جهت دلالی هم شاید این جزء خصوصیت داشته باشد، مگر این که عرف الغاء خصوصیت کند.

دلیل ششم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِأَبِي وَ شَكَا إِلَيْهِ حَرَّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ يَتَأَذَّى بِهِ فَقَالَ تَرَى أَنْ أَسْتَتِرَ بِطَرَفِ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يُصِبْكَ رَأْسَكَ.[[94]](#footnote-94)

به این تقریب که روایت اطلاق دارد نسبت به این که ساتر به بعض الراس برسد و یا به همه راس برسد و دلالت این روایت تمام است و عمده دلیل ما همین روایت است.

بررسی سندی روایت

در فقیه که مصدر حدیث است، آمده: روی عن عبد الله بن سنان و آیة الله زنجانی سابقا و مرحوم صدر اشکالی در رابطه با تعبیر روی عن ... داشتند مبنی بر این که اسناد مشیخه فقیه شامل مواردی که گفته روی عن ... نمی شود.

و لکن ما این اشکال را قبول نداریم، زیرا در مشیخه دارد: ما کان فیه عن عبد الله بن سنان فقد رویته عن ... و این شامل روی عن ... هم می شود و حتی اگر می گفت ما رویته عن عبد الله بن سنان فقد رویته عن ... باز هم شامل آن می شد.

آیة الله زنجانی بعدا از اشکال خود رجوع کردند به استناد به یک نکته قابل توجهی مبنی بر این جهت که بعد از صفحه 20 فقیه، ترتیب مشیخه به همان ترتیب روایات مذکور در فقیه است و معلوم می شود که در ترتیب مشیخه به ترتیب روایات فقیه نظر دارد تا به عبید الله المرافقی می رسد که می گوید روی عن عبید الله المرافقی[[95]](#footnote-95) و در مشیخه می گوید و اما ما کان فیه عن عبید الله المرافقی...[[96]](#footnote-96)

مخصوصا که از این شخص فقط یک روایت در فقیه، آن هم به عبارت روی عن عبید الله المرافقی نقل شده است و این نشان دارد از این که قطعا مشیخه شامل این تعبیر هم می شود.

# جلسه 17 = 8 / 7/ 92

دلالت صحیحه عبد الله بن سنان

مفاد روایت این است که استظلال در حال ضرورت جایز می شود، اما به شرط این که منجر به تغطیه راس نشود و این نسبت به تغطیه تمام و بعض راس اطلاق دارد.

کلام محقق خوئی در رابطه با دلالت صحیحه عبد الله بن سنان

محقق خوئی فرموده: این روایت فقط شامل مواردی می شود که ستر بعض الراس مقصود او باشد، و شامل ستر الراس به داعی دیگر مثل خشک کردن سر و یا بار بر روی سرگذاشتن نمی شود و یا مثلا شخصی می خواهد برای استراحت سر را روی بالش بگذارد که چون قصد استراحت دارد و نه ستر راس، مشمول روایت نیست و یا به وسیله ای می خواهد سرش را حک کند و نمی شود حرمت این موارد را از روایت استفاده کرده، و لذا صرفا به خاطر فتوای مشهور به حرمت مطلقا، احتیاط می کنیم.

البته این تفصیل ایشان در ستر بعض است و در تمام راس، دلیل بر حرمت تغطیه به نحو مطلق و به هر قصدی وجود دارد.

نقد کلام محقق خوئی

به نظر ما فرمایش ایشان ناتمام است و در صحیحه عبد الله بن سنان، مقصود تستر راس نبوده، بلکه استظلال از خورشید مقصود بود، و این غیر از تغطیه و اصابة الراس است.

بله ممکن است گفته شود که مدلول مطابقی روایت در جایی است که مقصود شخص، استظلال باشد و نه چیز دیگری و لکن مدلول عرفی این است که آن چه ممنوع است، طبیعی اصابة الثوب من الراس است.

البته ما قبول داریم که این روایت وضع الراس علی المحطة و یا فرو رفتن سر در بالشت را شامل نمی شود، زیرا سیره بر آن بوده و از این جهت جایز است، کما این که عنوان غطی راسه شامل آن نمی شود.

لذا به نظر ما ستر بعض الراس مثل ستر تمام الراس حرام است.

فرع سوم

آیا حرمت ستر راس، مختص به ساتر مستقر است و یا شامل تستر به ساتر غیر مستقر هم می شود؟ مثل خشک کردن سر با حوله یا دستمال کاغذی و یا این که دیگری دست بر روی سر ما بگذارد.

برخی اعلام قائل به جواز ستر به ساتر غیر مستقر شده اند، مثل آیة الله زنجانی که در مسألة 198 مناسک الحج فرموده: يجوز للمحرم ستر رأسه بساتر غير مستقر، كستر الرأس باليد عند الحكّ و بالمنديل و المنشفة للتجفيف بهما، و ان كان الأحوط استحباباً تركه.[[97]](#footnote-97)

نقد کلام آیة الله زنجانی

ما می گوییم ما لم یصب راسک، شامل ساتر غیر مستقر هم می شود و این که ایشان گفته ظهور این عناوین در ساتر مستقر است، گیریم که در تغطیه راس چنین باشد که البته در آن هم ما این انصراف را قبول نداریم، اما در لم یصبک راسک که قطعا چنین ظهوری ندارد، و اصابه ظهور در اعم از غیر مستقر دارد.

ممکن است به صحیحه منصور بن حازم که امام مسح وجهه بالمندیل، استدلال شود که ظاهر در جواز ستر به ساتر غیر مستقر است، و لکن آن هم مربوط به ستر وجه است و دلیل بر جواز ستر به ساتر غیر مستقر در راس نمی شود.

بررسی سندی روایت منصور بن حازم

این صحیحه منصور، طبق مبنای ما صحیحه است، زیرا فقط محمد بن علی بن ماجیلویه در این روایت توثیق ندارد و لکن اکثر الصدوق الروایة عنه و ترحم علیه کثیرا و نمی شود که انسان استاد غیر ثقه داشته باشد و با این حال فراوان از او روایت نقل کند و بگوید رضی الله عنه و لذا به نظر ما این کاشف از وثاقت او در نزد صدوق است.

و این که محقق خوئی فرموده در اساتید صدوق ناصبی هم بوده، درست است که درباره او گفته شده: ما رایت اشد نصبا منه، زیرا می گفته «اللهم صل علی محمد فقط»، و لکن فقط یک جا صدوق از او نقل کرده و آن هم در فضیلت حضرت امیر المومنین علیه السلام است که الفضل ما شهد به العدو و این مقایسه با ماجیلویه نمی شود.

و این که ایشان فرموده شاید صدوق قائل به اصاله العدالة بوده نیز نادرست است، زیرا صدوق در شرایط امام جماعت می گوید دو شاهد عادل باید به عدالت او خبر دهند و این یعنی وی قائل به اصالة العدالة نبوده، علاوه بر این که صدوق با ماجیلویه مرتبط بوده و از او با خبر بوده و لازم نبوده که اصالة العدالة جاری کند.

لذا اگر کسی سرش خیس است و می خواهد وضو بگیرد حد اقل احتیاط این است که با دستمال خشک نکند، بلکه با دستش خشک کند و آن هم آرام آرام تا این که اسقاط مو هم نشود، زیرا بر اساس روایت، قطعا ستر راس به دو دست خود محرم جایز است.

اما اگر وقت کم است و نماز در حال قضاء شدن است و اگر بخواهد آرام آرام با دست خشک کند، وقت می گذرد، آیة الله سیستانی فرموده: این جا ضرورت است و باید با گوشه دستمال خشک کند به مقدار ضرورت و مسح واجب و وجوب وضو، مقدم بر حرمت ستر بعض الراس می شود.

اما در مقابل در تزاحم وضو با دیگر تکالیف، مشی فقهاء این است که مزاحم را بر وضو مقدم می کنند و حکم به وجوب تیمم می کنند، زیرا وضو را مشروط به قدرت شرعی می دانند بر اساس قرینیت «و ان کنتم مرضی» در آیه وضو که فرموده: وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّبا[[98]](#footnote-98)، و همچنان که بر اساس این آیه، مریض متمکن شرعی از وضو نیست، در ما نحن فیه نیز این شخص شرعا عاجز از وضوست، زیرا دلیل تغطیه راس مطلق است، ولی دلیل وضو مشروط به قدرت است و لذا باید تیمم کند، زیرا خطاب تحریم ستر بعض الراس معجّز شرعی از وضو خواهد بود.

بررسی نظریه مذکور

اولا: ما وضو را مشروط به قدرت شرعی نمی دانیم و اگر هم تقدم دلیل مطلق بر دلیل مشروط به قدرت شرعی درست باشد، در جایی است که یک خطاب مطلق و دیگری مشروط به قدرت باشد، اما در آیه وضو که نداریم اذا قدرت فتوضا و مفاد فلم تجدوا ماء هم عرفا عدم وجدان تکوینی و عدم قدرت تکوینی بر ماء است و قید برای مرضی هم نیست، بلکه قید «او علی سفر» است، و گرنه عرفی نیست که بگویند اگر مریض بودی پس آب پیدا نکردی تیمم کن، زیرا مریضی ربطی به عدم وجدان ماء ندارد و این هم که مقصود این باشد که اگر مریض بودی، شرعا عاجز می باشی، پس شرعا قدرت بر آب نداشته و واجد الماء محسوب نمی شوی، پس باید تیمم کنی، این هم عرفی نیست.

لذا تزاحم می شود و چون هم احتمال تساوی و هم اهمیت هر کدام می رود، قائل به تخییر هستیم و بدل داشتن وضو بر خلاف حرمت ستر تغطیه را نیز سبب تقدم حرمت تغطیه بر وجوب وضو نمی دانیم، زیرا به طور کبروی، ما تقدم بی بدل بر ذوبدل را از مرجحات باب تزاحم نمی دانیم.

ثانیا: بر فرض که آیه وضو اذا قدرت فتوضا باشد، و لکن ما در اصول در باب تزاحم گفته ایم که خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم نیست و مثلا زنی اگر مستطیع است و باید بی حجاب گذرنامه بگیرد، این جا تزاحم است و در عین حال عرفا این شخص مستطیع است و عرف آن را مصداق تزاحم واجب با حرام می بیند و نمی شود گفت که این زن مستطیع نیست و لذا الاهم فالاهم باید شود و اگر اهم نبود، حکم به تخییر می شود، و گرنه هر خطابی مشروط به قدرت است به خطاب عام حتی خطابات مطلقه.

و لکن الذی یسهل الخطب این است که ما قائلیم عرفا خطاب حرمت ستر راس، در مقام بیان این فروض استثنائیه نبوده است و لذا مقتضی در این موارد قاصر است و لذا ما در این جا وضو را واجب می دانیم و دیگر نوبت به تیمم نمی رسد، زیرا احراز تزاحم نمی شود.

# جلسه 18 = 9 / 7/ 92

فرع چهارم: حکم تغطیه به غیر معتاد

در این مساله دو قول مطرح است:

قول اول: حرمت تغطیه مطلقا (چه به ساتر مستقر و چه ساتر غیر مستر)

از قائلین به این قول، صاحب جواهر و مرحوم علامه است.

علامه فرموده: لا فرق في التحريم بين أن يغطّي رأسه بالمعتاد، كالعمامة و القلنسوة، أو بغيره‌بأن جعل عليه قرطاسا، و كذا لو خضبه بحنّاء أو طيّنه بطين أو جعل عليه نورة أو دواء، كلّ ذلك ستر له، و هو ممنوع منه و تجب به الفدية.[[99]](#footnote-99)

صاحب جواهر نیز چنین فرموده: ثم لا فرق في حرمة التغطية بين جميع أفرادها كالثوب و الطين و الدواء و الحناء و حمل المتاع أو طبق و نحوه كما صرح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافا بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا، نعم في المدارك هو غير واضح، لأن المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس و وضع القناع عليه و الستر بالثوب و نحوه لا مطلق الستر، مع أن النهي لو تعلق به لوجب حمله على المتعارف منه، و هو الستر بالمعتاد و تبعه في الذخيرة، و فيه- مضافا إلى‌قوله (عليه السلام): «إحرام الرجل في رأسه»‌و غيره من الإطلاقات، و استثناء عصام القربة و غير ذلك- أن النهي عن الارتماس في الماء و إدخال الرأس فيه- بناء على أنه من التغطية أو بمعناها و لذا لا يختص ذلك بالماء- ظاهر في عدم اعتبار المتعارف من الساتر، و كذا ما تسمعه من منع المحرمة تغطية وجهها بالمروحة، بناء على أنها من غير المتعارف، و على‌ تساويهما في ذلك و ان اختلف محل إحرامهما بالوجه و الرأس و غير ذلك، و لعله لذا و نحوه كان الحكم مفروغا منه عند الأصحاب، بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه بيننا.[[100]](#footnote-100)

قول دوم: اختصاص حرمت به تغطیه به ساتر معتاد

از قائلین به این قول، صاحب مدارک و صاحب المرتقی هستند که در مقام اشکال به علامه بر آمده اند.

صاحب مدارک به علامه اشکال کرده و فرموده: روایات، نهی از القاء قناع و تخمیر و اصابه ثوب و امثال این ها کرده و دلیلی بر حرمت تغطیه در غیر این ساتر ها نیست نیست و اگر هم «لایغطی» به نحو مطلق گفته شود، حمل بر تغطیه به ساتر معتاد می شود.

عبارت ایشان چنین است:

و هو غير واضح، لأن المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس و وضع القناع عليه و الستر بالثوب، لا مطلق الستر، مع أن النهي لو تعلق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه، و هو الستر بالمعتاد، إلا أن المصير إلى ما ذكروه أحوط.[[101]](#footnote-101)

صاحب مرتقی هم همین اشکال را به علامه کرده و فرموده: الحكم ثابت للتغطية المتعارفة من حيث الكيفية و ان كان عاما للتغطية بغير المتعارف.[[102]](#footnote-102)

مناقشات در قول دوم

صاحب جواهر و دیگر فقهاء اجوبه ای از این قول داده اند که به تفصیل بررسی می شود.

جواب اول

صاحب جواهر فرموده: ارتماس در ماء حرام است، زیرا مصداق ستر الراس است و با این که تستر به غیر معتاد است، باز هم تحریم شده است.

نقد جواب اول

ما قبول نداریم که حرمت ارتماس فی الماء، زیر مجموعه حرمت تغطیه راس باشد و لذا عرف به کسی که ارتماس در آب کرده، نمی گوید غطی راسه، کما این که اگر مصداق تغطیه می بود، باید تعمیم بدهیم حرمت را به مثل آب ریختن بر سر در زیر دوش و امثال آن و حتی می بایست ریختن آب بر بخشی از سر هم حرام باشد، چون تغطیه بعض الراس هم حرام است، در حالی که کسی به این ها ملتزم نمی شود، زیرا خلاف تصریح روایات است و اصلا ارتماس در آب بر این ها صادق نیست.

بلکه حرمت ارتماس فی الماء بر محرم، از محرمات مستقل است و روایت مستقل دارد و حتی بر زن هم حرام است، در حالی که اگر حرمت آن از باب تغطیه می بود، فقط بر مرد حرام می بود: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَرْتَمِسِ الصَّائِمُ وَ لَا الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ فِي الْمَاءِ.[[103]](#footnote-103)

کلمه «محرم» اسم جنس است و شامل زن محرمه هم می شود.

البته چون به نظر ما قدر متیقن از حرمت رمس فی الماء، فرو بردن همه سر و صورت در آب است، ممکن است اشکال شود که سبب حرمت رمس بر زن، استلزام آن نسبت به تستر وجه است، اما طبق نظر کسانی که می گویند رمس فی الماء صدق می کند، حتی اگر صورت بیرون باشد، این اشکال بر صاحب جواهر وارد است، زیرا حتی زنی که ستر وجه نکرده و صورتش بیرون از آب است، باز هم رمس سر در آب بر او حرام است و شاهد آن این است که در این روایت، صائم و محرم به یک سیاق نهی از ارتماس فی الماء شده اند و در صائم، رمس فی الماء حرام مستقل از تغطیه راس است، زیرا تغطیه مسلما بر صائم حرام نیست، پس معلوم می شود بر محرم هم حرام مستقلی است.

جواب دوم

صاحب جواهر فرموده در روایت صحیحه چنین آمده: فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْر عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُحْرِمَةٍ قَدِ اسْتَتَرَتْ بِمِرْوَحَةٍ فَأَمَاطَ الْمِرْوَحَةَ بِنَفْسِهِ عَنْ وَجْهِهَا.[[104]](#footnote-104)

در حالی که ستر به مروحه ستر به غیر معتاد است و از طرفی چون تشابه است بین احرام در صورت زن و احرام در سر مرد بر اساس روایت احرام المراة فی وجهها و احرام الرجل فی راسه، پس بر مرد هم تغطیه به ساتر غیر معتاد جایز نیست.

نقد جواب دوم

اولا: شاید ستر به مروحه در آن زمان، ستر به معتاد بوده باشد.

ثانیا: معلوم نیست که همه خصوصیات در ستر وجه زن، در ستر راس مرد هم محفوظ باشد و شاید اختلافاتی در احکام داشته باشند.

جواب سوم

صاحب جواهر فرموده در روایت از عصام القربة سوال شده که ستر به غیر معتاد است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَضَعُ عِصَامَ الْقِرْبَةِ عَلَى رَأْسِهِ إِذَا اسْتَسْقَى فَقَالَ نَعَمْ.[[105]](#footnote-105)

و از این روایت معلوم می شود که مرتکز محمد بن مسلم، حرمت ستر به عصام القربة که ساتر غیر متعارف است، در حال اختیار بوده و لذا سوال می کند که آیا برای استسقاء جایز می شود؟

نقد جواب سوم

اولا: معلوم نیست که ارتکاز وی بر حرمت وضع عصام القربة اختیارا بوده باشد و شاید ارتکاز او بر کراهت بوده باشد و یا چون از او سوال شده، او هم از امام علیه السلام پرسیده و امام هم جواب داده است، نه این که ارتکاز او بر حرمت بوده باشد.

ثانیا: معلوم نیست که وضع عصام القربة در آن زمان، ستر به غیر معتاد بوده باشد و شاید نوعا وضع عصام القربة می کرده اند.

جواب چهارم

صاحب جواهر فرموده: در روایت آمده «احرام الرجل فی راسه» و این اطلاق دارد و لذا از محقق داماد حکایت شده که کشف راس بر مرد حرام است و نه این که تغطیه و تخمیر حرام باشد، زیرا در تعبیر مذکور در روایت، عنوان خاصی اخذ نشده است و شاهدش این است که در روایت آمده «اضح لمن احرمت له»، یعنی بروز و کشف راس واجب است و وقتی کشف واجب باشد، فرقی بین ستر به معتاد و غیر معتاد نیست، محقق داماد چنین فرموده:

لم يؤخذ عنوان أصلا حتى يدعى انصرافه الى المتعارف، بل المراد من التعليل هو لزوم الاسفار وجها في المرية و رأسا في الرجل، و ان المطلوب هو انكشاف ذلك، و ينافيه الستر سواء كان بالمعتاد أم بغيره، و يؤيده ما تقدم من قوله (ع): اضح لمن أحرمت له، لظهوره في ان المطلوب هو الانكشاف للاضحاء، و من المعلوم انه ينافيه الستر بأي نحو كان.[[106]](#footnote-106)

نقد آیة الله زنجانی بر محقق داماد

روایت «اضح لمن احرمت له» مربوط به بحث استظلال است و ربطی به بحص تغطیه راس ندارد.

نقد کلام آیة الله زنجانی

«اضح لمن احرمت له» در صحیحه عبد الله بن مغیرة همین طور است و در باب استظلال وارد شده، اما در باب تغطیه هم این تعبیر آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: يُكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَجُوزَ ثَوْبُهُ أَنْفَهُ مِنْ أَسْفَلَ وَ قَالَ اضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ.[[107]](#footnote-107)

این روایت در مورد تغطیه است، گرچه مورد آن تغطیه وجه است، و لکن اضح چه بسا اطلاق داشته باشد که بایستی در حال احرام، از تخفی اجتناب شود و بروز لازم است.

لذا استدلال محقق داماد به «اضح لمن احرمت له» بجاست، ولی مبنی بر قول به عدم جواز ستر تمام صورت محرم، و گرنه اگر قائل به جواز آن باشیم و لو به اعتماد نقل اجماع علامه بر جواز، «اضح لمن احرمت له» هم حمل بر استحباب کشف می شود.

نقد جواب چهارم

این که گفته شد کشف واجب است و نه این که تخمیر حرام باشد به قرینه احرام الرجل فی راسه و احرام المراة فی وجهها، ناتمام است، زیرا مفاد این عبارت این است که آن چه برای مرد نسبت به راس واجب است، در زن هم نسبت به صورت واجب است، اما این که آن چیز وجوب کشف است یا حرمت تغطیه، این عبارت در مقام بیان آن نیست و از آن چیزی استفاده نمی شود.

جواب پنجم

این که گفته شد اطلاق به فرد متعارف انصراف دارد، حرف صحیحی نیست، مثلا الکذب حرام و لو کذب غیر متعارف و دلیلی ندارد که اطلاق به فرد متعارف منصرف باشد.

نقد جواب پنجم

این جواب خوب است، و لکن صاحب مدارک می گوید اصلا در این جا اطلاقی نداریم و بعد می گوید اگر اطلاقی باشد منصرف به متعارف است، ولی اصل اشکال، عدم وجود اطلاقی بر حرمت تغطیه است.

و به بیان دیگر عناوینی که در روایات آمده، هیچیک اطلاق ندارد، مثلا لایخمر راسه گرچه لغتا به معنای ستر است و ظاهرا اطلاق دارد، و اصلا به خمر هم که خمر می گویند، به این جهت است که عقل شارب الخمر مستور می شود و لکن معنای دیگر تخمیر، القاء خمار علی الراس است و ظاهر لایخمر راسه در این جا نیز همین است.

همچنین در صحیحه حلبی که آمده: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُغَطِّي رَأْسَهُ نَاسِياً أَوْ نَائِماً فَقَالَ يُلَبِّي إِذَا ذَكَرَ.[[108]](#footnote-108)

و اگر چه در این روایت عنوان تغطیه آمده و لکن حلبی مفروغ و مفروض گرفته حرمت تغطیه راس را و از حکم آن در حال نسیان پرسیده است و امام علیه السلام که بالمباشرة در مقام بیان حرمت تغطیه نبوده اند که از آن اطلاق گیری شود، لذا این صحیحه در مقام بیان نیست که به اطلاق آن تمسک شود.

و همچنین است معتبره یونس: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْت‏ الْمُتَمَتِّعُ يُغَطِّي رَأْسَهُ إِذَا حَلَقَ فَقَالَ يَا بُنَيَّ حَلْقُ رَأْسِهِ أَعْظَمُ مِنْ تَغْطِيَتِهِ إِيَّاهُ.[[109]](#footnote-109)

که در مقام بیان نیست و می گوید همان تغطیه ای که بر محرم حرام است، بعد از حلق حلال می شود، اما این که چه چیزی قبلا حرام بوده که معلوم نیست و شاید ستر به ساتر معتاد بوده باشد.

جواب ششم و هو الصحیح

گرچه اطلاق لفظی وجود ندارد، و لکن عرف به مناسبات عرفیه، خصوصیتی برای ستر به معتاد در حرمت نمی بیند و می فهمد مهم این است که ستر راس نشود، و گرنه هر کسی برای فرار از حرمت، به ساتر غیر معتاد پناه می برد و لذا به نظر ما الغاء خصوصیت قوی است و کلام علامه تمام است.

فرع پنجم

حکم وضع عصام القربة بر سر محرم

گذشت که بر اساس روایت محمد بن مسلم که گفت عصام القربه بر سر بستن به هنگام استسقاء جایز است، حکم به جواز وضع عصام القربة به هنگام استسقاء می شود و ما سند آن را نیز تصحیح کردیم.

اما محقق خوئی که سند این روایت را نپذیرفته، استدلال به سیره بر جواز آن کرده است که لو کان حراما، لبان به علاوه این که اصلا دلیل عامی بر حرمت نداریم، زیرا دلیل حرمت تعبیر به «ما لم یصب راسک» کرده که مربوط به ثوب است و شامل وضع عصام القربة نمی شود، کما این که احتمال خصوصیت قوی است و نمی توان الغاء خصوصیت کرد.

فرع ششم

در حال سر درد، تغطیه و بستن سر با دستمال و امثال آن بر محرم جایز است و دلیل آن صحیحه معاویة بن وهب است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَعْصِبَ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ مِنَ الصُّدَاعِ.[[110]](#footnote-110)

# جلسه 19 = 10 / 7/ 92

فرع هفتم

بررسی حرمت تغطیه اذنیین

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَجِدُ الْبَرْدَ فِي أُذُنَيْهِ يُغَطِّيهِمَا قَالَ لَا.[[111]](#footnote-111)

البته گرچه این روایت درباره احساس سرما در اذن است و لکن الغاء خصوصیت می شود به مثل تغطیه اذن به خاطر گرما یا گذاشتن موبایل بر روی گوش.

و اگر این روایت نبود با حرمت ستر راس نمی شد اثبات حرمت تغطیه اذن کرد، زیرا شاید مراد از راس، منابت شعر باشد و لذا اگر گوش کسی رو بگیرند، نمی گوید سرم را رها کن.

این در تغطیه تمام الاذن بود و اما مثل موبایل کوچک که تغطیه تمام الاذن نمی کند، نمی شود از روایت به آن نیز تعدی کرد و گرچه برخی مثل آیة الله سیستانی و محقق خوئی احتیاط کرده اند و لکن حق با مثل آیة الله سید سعید حکیم است که تعدی نکرده است.

و روایت حرمت پنبه به داخل گوش گذاشتن در حال اختیار نیز شامل این نمی شود، وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نَاجِيَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُصِيبُ أُذُنَهُ الرِّيحُ فَيَخَافُ أَنْ يَمْرَضَ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَسُدَّ أُذُنَيْهِ بِالْقُطْنِ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا خَافَ ذَلِكَ وَ إِلَّا فَلَا.[[112]](#footnote-112)

زیرا پنبه در گوش گذاشتن با موبایل روی گوش قرار دادن فرق می کند، علاوه بر این که سند آن نیز ضعیف است که قبلا مورد بررسی قرار گرفت.

فرع هشتم

آیا در حال خواب می شود سر را پوشاند؟

صاحب جواهر به ادعای لا خلاف و محقق خوئی به خاطر عمومات، حکم به حرمت آن کرده اند.

البته دو روایت از زرارة در این موضوع وارد شده که یکی دال بر منع و یکی دال بر ترخیص است؛

وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ أُمَيَّةَ بْنِ عَلِيٍّ الْقَيْسِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الْمُحْرِمِ قَالَ لَهُ أَن‏ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ وَ وَجْهَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ.[[113]](#footnote-113)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع الرَّجُلُ الْمُحْرِمُ يُرِيدُ أَنْ يَنَامَ يُغَطِّي وَجْهَهُ مِنَ الذُّبَابِ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُخَمِّرْ رَأْسَهُ وَ الْمَرْأَةُ لَا بَأْسَ أَنْ تُغَطِّيَ وَجْهَهَا كُلَّهُ.[[114]](#footnote-114)

محقق خوئی فرموده این دو صحیحه به یکدیگر تعارض می کنند و بعد از تساقط، به عمومات حرمت تغطیه رجوع می شود.

دیدگاه مختار

جمع عرفی مقتضی حمل بر کراهت است، کما عن السید الزنجانی و اجماع ادعاء شده در کلام صاحب جواهر که هم در کلمات متاخرین است و نه قدماء و هم مدرکی، اعتباری ندارد.

(مسألة 263)

يجوز ستر الرأس بشي‌ء من البدن كاليد،و الاولى تركه.[[115]](#footnote-115)

بررسی حکم ستر راس به اعضاء بدن محرم

می شود با دست و اعضاء بدن، سر را پوشانید، زیرا هم مقتضی بر حرمت قاصر است، دلیل «ما لم یصب راسک» مربوط به ثوب است و همچنین دیگر روایات مربوط به قناع و خمار بود و نمی شود الغاء خصوصیت به اعضاء بدن کرد، کما این که دلیل بر جواز حک راس محرم و همچنین مسح سر وجود دارد.

وهم بر جواز آن، صحیحه معاویة بن عمار وارد شده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَضَعَ الْمُحْرِمُ ذِرَاعَهُ عَلَى وَجْهِهِ مِنْ حَرِّ الشَّمْسِ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَسْتُرَ بَعْضَ جَسَدِهِ بِبَعْضٍ.[[116]](#footnote-116)

این روایت هم گرچه در مورد راس وارد نشده است، و لکن موضوع آن اخص است یعنی ستر به بعض جسد است و مطلق است از ستر راس و یا دیگر اعضاء بدن و عرفی نیست که گفته شود با دیگر ادله حرمت تغطیه، عموم من وجه دارند، زیرا ظهور این صحیحه اقوی است در این که همان چیزی که با ثوب نمی شد ستر شود، تغطیه آن با اعضاء بدن جایز است.

و نهایتا اگر نسبت عموم من وجه داشته باشند، در محل تعارض رجوع به اصل برائت می شود.

نکته: مشهور در تغطیه وجه نسیانا بعد از التفات گفته اند که سریعا باید قناع را کنار بزند و مستحب است که تلبیه هم بگوید و مستند آن این روایت است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُحْرِمٍ غَطَّى رَأْسَهُ نَاسِياً قَالَ يُلْقِي الْقِنَاعَ عَنْ رَأْسِهِ وَ يُلَبِّي وَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ.[[117]](#footnote-117)

و جهت عدم حکم به وجوب تلبیه این است که احتمال معتنی به عقلائی می رود که ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب تلبیه بوده و این شک در قرینه متصله لبیه می شود و لذا ظهور در وجوب تلبیه احراز نمی شود، کما این که لو کان واجبا لبان.

(مسألة 264)

لا يجوز للمحرم الارتماس في الماء‌و كذلك في غير الماء على الأحوط و الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الرجل و المرأة.[[118]](#footnote-118)

بررسی حکم ارتماس فی الماء برای محرم

یکی از محرمات احرام که مستقل هم در کتب ذکر نشده است، حرمت رمس الراس فی الماء و شاید به این جهت بوده که مشهور آن را مصداق ستر می دانند و صاحب شرائع هم گفت که ستر الراس و منه الرمس فی الماء و جواهر هم همین را قائل است و لکن به نظر ما حرمت مستقل دارد و لذا مرد و زن هم در این حکم فرقی نمی کنند، کما این که صائم را نیز در این حکم مقترن به محرم کرده اند و معلوم می شود که از باب تحریم تغطیه، حکم به حرمت آن نشده است، و گرنه بر صائم که تغطیه مسلما حرام نیست.

آیا ارتماس سر حرام است و یا همه بدن؟

ظهور ارتماس فی الماء این است که همه بدن در آب رمس شود، و لکن برخی روایات فرموده لایرمس راسه فی الماء: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَرْتَمِسِ الصَّائِمُ وَ لَا الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ فِي الْمَاءِ. و برخی هم مطلق آمده است.

ما می گوییم این دو خطاب را به دست عرف می دهیم، یک خطاب می گوید محرم سرش را در آب فرو نبرد و دیگری می گوید محرم در آب فرو نرود و عرف دو راه برای جمع دارد:

راه اول این که همچنان که میسی گفته، روایاتی که می گوید رمس راس در آب حرام است را تقیید بزنیم و گفته شود محرم سرش را در آب نبرد، البته همراه با دیگر اعضاء بدنش، و ذکر راس در این روایات هم از این باب باشد که غالبا به هنگام ارتماس، از پا بدن را وارد آب می کنند و بعد در آخرین مرحله سر در آب فرو می رود و گرنه آن چه حرام است، ارتماس کامل بدن در آب است.

راه دیگر این است که به اطلاق دلیل حرمت رمس الراس فی الماء عمل کنیم و روایت لایرتمس فی الماء که مقید به رمس راس نشده است را حمل کنیم بر این که به این اعتبار نهی شده که جزئی از ارتماس که رمس راس در آب باشد، حرام است، چون وقتی همه بدن در آب فرو رود، سر هم در آب فرو می رود و بعد از ارتماس کل بدن در آب، حرام تحقق می یابد.

به نظر ما در مقام جمع عرفی، راه دوم متعین است، زیرا دیگر تقیید اطلاق بلاوجه نمی زنیم و خلاف ظهور عرفی عمل نمی کنیم و راس را از موضوعیت نمی اندازیم و دلیل دوم هم با این روایت منافاتی پیدا نمی کند.

و به نظر ما این جمع، اطلاق هر دو دلیل محفوظ بوده و خلاف ظاهری هم مرتکب نمی شویم، و بر فرض هم خلاف ظاهری باشد، باز هم جمع عرفی مقتضی همین است.

البته قدر متیقن از حرمت، رمس سر با صورت است، زیرا یکی از استعمالات سر این است که به منابت شعر به همراه وجه راس گفته می شود و در ماعدای آن برائت جاری می کنیم.

بررسی تعدی از حرمت رمس در آب به سایر مایعات

اگر حرمت رمس، از باب حرمت تغطیه باشد که فرقی بین آب و سایر مایعات نیست و مهم صدق تغطیه است و لکن ما از باب تغطیه آن را حرام نمی دانیم و لکن بعید نیست که عرف الغاء خصوصیت کند، گرچه محقق خوئی نپذیرفته است، و لکن به نظر ما ماء در این جا، مثال برای مطلق مایعات است و لااقل من الاحتیاط الوجوبی.

(مسألة 265)

اذا ستر المحرم رأسه فكفارته شاة على الاحوط‌و الظاهر عدم وجوب الكفارة في موارد جواز الستر و الاضطرار.[[119]](#footnote-119)

بررسی کفاره ستر راس

در مدارک گفته: مقطوع به در کلام اصحاب این است که کفاره شاة در ستر راس واجب است، آن جا که فرموده: هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب[[120]](#footnote-120) و این نظریه به مشهور نسبت داده شده است.

بررسی ادله وجوب کفاره شاة

دلیل اول: اجماع

نقد دلیل اول

اولا: این اجماع محتمل المدرک است و اعتباری ندارد.

ثانیا: اجماع مذکور در کلمات متاخرین است و اصلا این فرع را بعضی قدماء مطرح نکرده اند.

روایاتی نیز در کلام صاحب جواهر برای استدلال به وجوب کفاره مطرح شده است که در ذیل بررسی می شود.

دلیل دوم: صحیحه زرارة

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لَبِسَ ثَوْباً لَا يَنْبَغِي لَهُ لُبْسُهُ أَوْ أَكَلَ طَعَاماً لَا يَنْبَغِي لَهُ أَكْلُهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَفَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[121]](#footnote-121)

به این تقریب که ستر راس هم مصداق من لبس ثوبا لاینبغی له لبسه است.

نقد دلیل دوم

اولا: برخی تغطیه ها لبس نیست و یا اگر لبس است، لبس ثوب نیست، مثل تغطیه به گِل یا دستمال روی سر انداختن که عرفا لبس صدق بر آن ها نمی کند و حتی اگر کلاه هم بگذارد، گرچه لبس است و لکن لبس ثوب صدق نمی کند و شاید ثوب خصوصیت داشته باشد.

دلیل سوم: روایت علی بن جعفر

لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ جَرَحْتَ مِنْ حَجِّكَ، فَعَلَيْكَ فِيهِ دَمٌ تُهَرِيقُهُ حَيْثُ شِئْت‏[[122]](#footnote-122)

نقد دلیل سوم

اولا: ما قبلا اشکال کردیم در دلالت روایت و هیچ فقیهی ملتزم نشده که اصل اولی در کفارات احرام دم شاة است.

ثانیا: عبد الله بن الحسن در سند آن است که محل کلام است.

ثالثا: این روایت نسخه دیگری هم دارد: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ خَرَجْتَ مِنْ حَجِّكَ فَعَلَيْهِ فِيهِ دَمٌ تُهَرِيقُهُ حَيْثُ شِئْتَ.[[123]](#footnote-123)

و قبلا گفتیم که شاید معنایش این است که اگر از حج خارج شدی و کفارات واجب بر خود را ندادی، تهریقه حیث شئت، در هر جا که میسر شد، می توانی آن را ذبح کنی و اگر هم خلاف ظاهر باشد، استعمال جرحت در ارتکاب محرمات احرام هم خلاف ظاهر است و هیچ جا چنین استعمالی در رابطه کفاره محرمات احرام نشده است.

رابعا: ابن ادریس می گوید: نسخه قرب الاسناد به دست من رسیده با اضطراب شدید و خط رکیک و لکن من همان را نقل کرده ام و لذا نسخه ای که این چنین مضطربه است، اصلا اعتبار ندارد.

دلیل چهارم: مرسله شیخ صدوق

صاحب جواهر به کلام شیخ در خلاف هم استدلال کرده که فرموده: دليلنا: عموم ما روي فيمن غطى رأسه ان عليه الفدية.[[124]](#footnote-124) و فرموده ضعف سند آن به عمل اصحاب جبران می شود.

نقد

اولا: به نظر می رسد که مقصود از این عموم، همان من لبس ثوبا لاینبغی له لبسه ... باشد و گرنه بعید است که روایت دیگری باشد و با این حال شیخ در هیچ یک از دیگر کتبش به آن اشاره نکرده باشد.

ثانیا: نهایتا مرسله شیخ می شود و اعتبار ندارد، کما این که جبر عمل اصحاب صغری و کبری ممنوع است.

لذا اقوی اقوی عدم ثبوت کفارة شاة است.

صاحب وسائل گفته تغطیه راس، کفاره اطعام مسکین دارد، زیرا در صحیحه حلبی آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: الْمُحْرِمُ إِذَا غَطَّى رَأْسَهُ فَلْيُطْعِمْ مِسْكِيناً فِي يَدِهِ الْحَدِيثَ.[[125]](#footnote-125)

نقد

قطعا صاحب وسائل در این نقل اشتباه کرده، زیرا این روایت را از تهذیب نقل می کند و در تهذیب دارد «اذا غطی وجهه» و شیخ این روایت را مطرح کرده برای این که بگوید تغطیه وجه جایز است و لکن کفاره دارد و لذا نمی شود گفت که شاید در تهذیب اشتباه نوشته شده باشد.

# جلسه 20 = 30/ 7/ 92

20- ستر الوجه للنساء‌

(مسألة 266)

لا يجوز للمرأة المحرمة أن تستر وجهها بالبرقع أو النقاب أو ما شابه ذلك.و الأحوط أن لا تستر وجهها بأي ساتر كان. كما ان‌ الأحوط أن لا تستر بعض وجهها أيضا. نعم يجوز لها أن تغطي وجهها حال النوم و لا بأس بستر بعض وجهها مقدمة لستر الرأس في الصلاة و الأحوط رفعه عند الفراغ منها.[[126]](#footnote-126)

ستر وجه بر زن مسلما حرام است و در جواهر فرموده: علیه الاجماع بقسمیه و لااقل لبس نقاب حرام است که پارچه ای است که تا زیر چشم می بندند و این منصوص است و همچنین برقع که از سر به همه صورت آویزان می شده، شبیه پرده های رشته ای و برخی حرمت را به همین دو مختص کرده اند، بر خلاف مشهور که ستر وجه را مطلقا حتی ستر بعض وجه و به هر ساتری حرام می دانند.

و این اطلاق مشکلاتی هم به وجود می آورد که مثلا در حال نماز چه باید بکند که از باب مقدمه علمیه مقداری از وجه را باید بپوشاند و از طرفی ستر بعض وجه هم بر محرمه حرام است و حتی مقنعه هم گفته اند نباید بپوشد، زیرا بخشی از صورت را می پوشاند و یا حتی نباید صورت خود را با دستمال تمیز کند.

روایات باب

روایت اول: صحیحه معاویةبن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَطُوفُ الْمَرْأَةُ بِالْبَيْتِ وَ هِيَ مُتَنَقِّبَةٌ.[[127]](#footnote-127)

البته استدلال به این روایت، متوقف بر اثبات دو مطلب است، مطلب اول این که باید استظهار شود این حکم از احکام محرمه است و نه این که ارشاد به مانعیت ستر الوجه برای طواف در زن باشد و لو این که زن محرمه نباشد که آیة الله زنجانی و سیستانی آن را ارشاد گرفته اند و حتی احتمال ارشادیت هم کافی برای عدم امکان استدلال به آن است.

و انصافا این استظهار بلاوجه است، گرچه ظهور در ارشادیت هم ندارد، زیرا متشرعه چنین ارتکازی بر حرمت تنقب زن در حال احرام دارند و این که ذکر طواف کرده، از این باب شاید باشد که متعارف بوده که در حال طواف نقاب می زده اند و گرچه در سعی هم چنین است و لکن در این روایت، این گونه گفته شده است و لذا خلاف فهم عرف نیست و خلاصه ما یصلح للقرینیة وجود دارد که نشود اطلاق گرفت که این از احکام طواف است.

و شاهد آن این روایت است که : وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُتَنَقِّبَةٍ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ فَقَالَ أَحْرِمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكِ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكِ فَإِنَّكِ إِنْ تَنَقَّبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْنُكِ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى أَيْنَ تُرْخِيهِ قَالَ تُغَطِّي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتُ: تَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.[[128]](#footnote-128)

که تعلیل ان تنقبت لم یتغیر لونک متناسب با احرام است، گرچه ادعاء ظهور نمی کنیم.

مطلب دوم نیز الغاء خصوصیت به نقاب به هر ساتری است.

در مرتقی اشکال به این الغاء خصوصیت کرده اند و فرموده: شاید چون لبس نقاب از مظاهر جلال و رفاه و یا تزین بوده، از آن نهی شده است و نه از باب حرمت ستر وجه.

ایشان این احتمال را در بحث استظلال هم مطرح کرده است که روایاتی که می گوید محرم سوار بر قبه و کنیسه نشود، شاید از باب حرمت استظلال نباشد، بلکه چون از مظاهر جلال است، تحریم شده است.

نقد کلام صاحب مرتقی

این احتمالات، خلاف فهم عرفی است و استظهار این است که به خاطر حرمت ستر وجه است که نهی از نقاب شده است و لذا تا به حال غیر از ایشان کسی این احتمال را نداده است و این شاهد بر غیر عرفی بودن این احتمال است.

خلاصه این که مطلب اول که استدلال بر آن متوقف است، ناتمام است، کما این که نهی از تنقب اطلاق ندارد که آن را به هر ساتری حتی غیر مستقر و حتی بر بعض صورت تسری دهیم و از این جهت، مطلب دوم هم ناتمام است.

روایت دوم: روایت یحیی بن ابی العلاء

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ لِلْمُحْرِمَةِ الْبُرْقُعَ وَ الْقُفَّازَيْنِ.[[129]](#footnote-129)

استدلال به روایت متوقف بر این است که «کره» ظهور در حرمت داشته باشد که آیة الله سیستانی به خاطر روایت سیف تمار، این استظهار را کرده اند و آن این روایت چنین است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ع كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ.[[130]](#footnote-130)

به این تقریب که در ذیل روایت فرموده حضرت امیرالمومنین علیه السلام کراهت داشت از مبادله یک وسق از تمر مدینه با دو وسق از تمر خیبر (چون ربای معاوضی است)، در حالی که آن حضرت که از حلال کراهت نداشت، و این بدین معناست که آن چه امام علیه السلام از آن کراهت دارد، غیر حلال و حرام است.

نقد

اولا: یحیی بن ابی العلاء مجهول است و درست است که نجاشی درباره یحیی بن علاء می گوید کوفی رازی و ثقه است و لکن از کجا این دو یکی باشند با این که پدرها متفاوتند؟ یکی پدرش ابی العلاء و دیگری پدرش علاء است.

ان قلت: بعید است که دو نفر باشند و شاید اشتباه شده باشد.

قلت: برقی در رجال می گوید الشاهد على ذلك أن البرقي قال في أصحاب الصادق ع: يحيى بن العلاء كوفي، ثم قال: يحيى أخو آدم، ثم قال: يحيى بن أبي العلاء أيضا كوفي. و هذا صريح في التعدد.[[131]](#footnote-131)

و لااقل احراز وحدت نمی شود.

ثانیا: یکره ظهور در حرمت ندارد و روایت سیف تمار هم دلالت ندارد، زیرا استعمال اعم از حقیقت است، زیرا سوال از معاملات بوده است و شاید قرینه بوده که مراد امام علیه السلام در معاملات از کراهت، همان حرمت است، زیرا در معاملات اثر وضعی مهم است، اما شاید در عبادات به معنای حرمت نباشد و چنین نیست که این تعبیر در همه جا چنین ظهوری داشته باشد.

ثالثا: گرچه برقع در روایت خصوصیت ندارد و لکن برقع ساتر مستقر برای تمام وجه است و نمی شود به ستر بعض الوجه و یا ساتر غیر مستقر تعدی نمود.

روایت سوم: صحیحه عبد الله بن میمون

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: الْمُحْرِمَةُ لَا تَتَنَقَّبُ لِأَنَّ إِحْرَامَ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا وَ إِحْرَامَ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ.

که هم سخن از محرمه است و به بحث طواف مقید نشده است و هم صیغه نهی در آن آمده که ظهور در حرمت دارد و لذا دلالت بر حرمت تنقب در حال احرام بلا اشکال دارد.

و لکن تعدی برای اثبات حرمت به نحو مطلق محل بحث است، برخی از تعلیل استفاده کرده اند که همان حکمی که محرم نسبت به سرش دارد، زن محرم هم نسبت به صورتش همان حکم را دارد و در مرد محرم ستر بعض الراس و حتی به ساتر غیر مستقر هم حرام است به خاطر «ما لم یصب راسک» که اطلاق دارد، پس بر زن هم ستر بعض الوجه حرام است و لذا آیت الله زنجانی هم همین را در مناسک دارند که ساتر مستقر و لو نسبت به بعض صورت هم باشد، بر زن محرمه حرام است.

اما به نظر ما نمی شود از این تعلیل چنین استفاده ای کرد، زیرا در صحت این تعلیل همین کافی است که زن احکامی در رابطه با وجه دارد و مرد هم احکامی در رابطه با راس دارد و لازم نیست که در تمام خصوصیات با هم مشترک باشند.

روایت چهارم: روایت احمد بن محمد

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُحْرِمَةٍ قَدِ اسْتَتَرَتْ بِمِرْوَحَةٍ فَأَمَاطَ الْمِرْوَحَةَ بِنَفْسِهِ عَنْ وَجْهِهَا.[[132]](#footnote-132)

صاحب مرتقی اشکال کرده که این خلاف شأن امام معصوم علیه السلام است که خودش برود این کار را بکند و لکن در روایت حمیری بقضیبه دارد: وَ مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُحْرِمَةٍ قَدِ اسْتَتَرَتْ بِمِرْوَحَةٍ فَأَمَاطَ الْمِرْوَحَةَ بِقَضِيبِهِ عَنْ وَجْهِهَا.[[133]](#footnote-133) و این خلاف شأن امام علیه السلام نیست که با چوب دستی خود از صورت محرمه، باد بزن را کنار بزند.

# جلسه 21 = 1/ 8/ 92

تقریب دلالت روایت چهارم

ظاهر روایت این است که عمل زن حرام بوده و لذا امام علیه السلام با شدت با کار او مقابله فرمود و همین روایت دلیل بر رد فرمایش مرتقی است که اختصاص داده حرمت را به نقاب و برقع، زیرا با تشدیدی که امام علیه السلام فرمود، می فهمیم این کار هم حرام است و خلاف ظاهر است که با عمل مکروه این چنین مقابله کنند.

و به بیان دیگر؛ عرفا عمل امام که خودشان مروحه را کنار زدند، کمتر از به کار بردن صیغه نهی نیست، زیرا ظهور حکایی، و من جمله فعلی که حکایت می کند حجت است، آن چه حجت نیست، ظاهر غیر حکایی است.

البته گرچه مروحه خصوصیت ندارد، اما به ساتر غیر مستقر نمی شود تعدی نمود، مثل دستمال برای خشک کردن صورت و همچنین به ستر یسیر بعض الوجه نمی توان تعدی نمود که معظم وجه را نمی پوشاند، مثل مقنعه که مقدار کمی از صورت را می پوشاند.

روایت پنجم: صحیحه حلبی

وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُتَنَقِّبَةٍ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ فَقَالَ أَحْرِمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكِ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكِ فَإِنَّكِ إِنْ تَنَقَّبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْنُكِ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى أَيْنَ تُرْخِيهِ قَالَ تُغَطِّي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتُ: تَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.[[134]](#footnote-134)

ظاهر روایت این است که تنقب جایز نیست و لذا امام علیه السلام فرمود اسفری یعنی رویت را باز بگذار، و فقط لباست را از بالا به پایین اسدال کن و لکن تنقب نکن، و گرنه رنگ صورتت در مقابل خورشید تغییر نخواهد کرد و البته این حکمت است و نه علت، گرچه از آن به شب نمی شود تعدی نمود.

ان قلت: حکمت مذکور در روایت با حکم الزامی نمی سازد که اگر نقاب بزنی رنگت تغییر نمی کند، در حالی که قطعا واجب نیست که زن محرمه کاری بکند که رنگش تغییر کند و لذا می تواند تظلیل کند و اعمال خود را هم در شب انجام دهد و کسی نگفته زن محرمه باید کاری کند که رنگش تغییر کند.

قلت: این دلیل نمی شود که حکم را استحبابی بگیریم، بلکه قرینه لبی می شود بر این که حرام است زن محرمه با ستر وجه مانع از تغییر لون خود شود، بدون این که ایجاد تغییر لون بر زن محرمه واجب باشد و این حکمت مذکور در روایت معمم است، گرچه مخصص نیست، و لذا اگر چیز دیگری به جای نقاب بکار برد هم همین حکم وجود دارد.

البته باز از این روایت به ساتر غیر مستقر و یا ستر جزئی صورت نمی توان تعدی نمود، چرا که عرفا این کارها با حرمت ستر وجه بر زن محرمه تنافی ندارد.

خلاصه

اطلاقی بر حرمت ستر وجه محرمه با ساتر غیر مستقر و یا ستر جزئی صورت محرمه وجود ندارد، گرچه ستر معظم صورت به ساتر مستقر را حرام می دانیم به الغاء خصوصیت از مثل نقاب و برقع و امثال آن.

فرعان

فرع اول

آیا در حال خواب، زن می تواند صورت خود را بپوشاند؟

عجیب است که محقق نائینی در حال نوم هم ستر را حرام می داند، در حالی که خلاف صحیحه زرارة است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ الْمُحْرِمُ يُؤْذِيهِ الذُّبَابُ حِينَ يُرِيدُ النَّوْمَ يُغَطِّي وَجْهَهُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُخَمِّرْ رَأْسَهُ وَ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ لَا بَأْسَ بِأَنْ تُغَطِّيَ وَجْهَهَا كُلَّهُ عِنْدَ النَّوْمِ.[[135]](#footnote-135)

و احتمالا سهو القلم از ایشان بوده است، زیرا روایت صحیحه است و معارض هم ندارد.

فرع دوم

محقق خوئی: در نماز از باب مقدمه علمیه می توان ستر بعض الوجه نمود.

ما که در غیر از نماز هم ستر بعض الوجه را بر محرمه حرام نمی دانیم، اما مشهور که ستر بعض الوجه را نیز حرام می دانند، در این مساله به مشکل برخورده اند، زیرا رعایت مقدمه علمیه در نماز، مستلزم ستر بعض الوجه است که حرام است و عدم رعایت آن، خلاف واجب عقلیه است.

بلکه به بیان دیگر در این جا دو مقدمه علمیه وجود دارد؛ از طرفی کشف وجه واجب است و از باب مقدمه علمیه باید بعضی از سر و گردن و اطراف صورتش را باز بذارد تا یقین کند که ستر وجه نشده است و از طرفی ستر ماعدا الوجه واجب است و از باب مقدمه علمیه باید مقداری از صورت پوشیده شود و بین این دو تزاحم است.

یک راه برای حل این مشکل این است که ارخاء و اسدال الثوب کند و لکن سیاتی که در مقابل اجنبی اسدال واجب است و نه مطلقا.

کلام صاحب جواهر در تزاحم

صاحب جواهر در تزاحم، وجوب صلاة را مقدم کرده به خاطر دو مرجح، یکی اهمیت وجوب نماز از حرمت ستر بعض الوجه و دیگری تقدم و سبق زمانی وجوب صلاة بر حرمت ستر بعض الوجه که از وقت بلوغ واجب شده، در حالی که احرام بعدا تحقق یافته است.

برخی هم گفته اند که تزاحم می شود و مخیر است، زیرا اهمیت نماز که صاحب جواهر فرمود نادرست است، چرا که این جا تزاحم بین یکی از واجبات اختیاری ذوبدل نماز با حرمت ستر الوجه است و نه اصل نماز و آن که اهم است، اصل نماز است و نه همه اجزاء نماز.

کما این که وجود مرجح سبق زمانی هم در ما نحن فیه تمام نیست، اگر مقصود سبق زمانی به لحاظ فعلیت تکلیف است، جواب این است که نماز های قبل از احرام که با حرمت ستر تزاحم ندارد، بلکه نماز های بعد از احرام تعارض با حرمت ستر بعض الوجه دارد که در اکثر موارد احرام و حرمت ستر الوجه سبق زمانی نسبت به نماز های بعد از احرام دارد.

البته محقق خوئی اشکال مبنایی کرده که اصلا سبق زمانی از مرجحات باب تزاحم نیست، در حالی که در مصباح الاصول، مطلقا سبق زمانی را از مرجحات باب تزاحم می داند، مثل کسی که در ماه رمضان بیش از یک روز نمی تواند روزه بگیرد، این شخص باید روز اول را روزه بگیرد، زیرا در روز اول که قادر بر صوم است، وجوب صوم فعلی است و وقتی روزه گرفت، از روزه روزهای بعد عاجز می شود، اما نمی تواند روز اول ترک روزه کند.

اما در محاضرات به شکل دیگری تفصیل داده اند.

# جلسه 22 = 4/ 8/ 92

نقد ترجیح به سبق زمانی در ما نحن فیه

اگر مقصود از مرجحیت سبق زمانی، سبق تشریع است که این ناتمام است، و این از مرجحات باب تزاحم نیست، علاوه بر این که معلوم نیست که وجوب ستر در نماز قبل از وجوب کشف وجه در حال احرام بر زن تشریع شده باشد.

و اگر مراد سبق زمانی فعلیت تکلیف است و آن را باعث ترجیح می دانید، این نیز در ما نحن فیه نا تمام است، زیرا مرجح، سبق زمان امتثال واجب است و نه سبق زمان وجوب فعلی، و در ما نحن فیه، در زمان واحد برای زن محرمه تزاحم شده بین ستر صلاتی و کشف احرامی و این دو در یک زمان است و نه این که امتثال احد الواجبین بر دیگری سابق زمانی باشد، علاوه بر این که کسی که قبل از وقت دخول نماز محرم می شود، حتی وجوب نماز بعد از احرام هم در حق او اسبق نیست.

و لذا برخی قائل به تخییر شده اند، البته در ادامه به نقد قول به تخییر در ما نحن فیه و بیان مختار خویش خواهیم پرداخت.

بررسی بحث مذکور

اولا: ما مطمئنیم حکم نماز محرمه با غیر محرمه فرقی نمی کند و اگر فرقی می بود، هویدا می گشت، زیرا مساله مبتلی به بوده است و شاهدش این که در باب تزاحم گفته شده که تزاحم بین واجبات متصور است و نه واجب و مستحب و لذا لازمه تقدم نماز در مقام تزاحم، این است که نماز مستحبی بر محرمه نباید جایز باشد، بلکه حتی باید لازم باشد که به اقل الواجبات در نماز اکتفاء کند، زیرا در مقام تزاحم بایستی به قدر ضرورت اکتفاء شود، در حالی که چنین چیزی خلاف سیره معهود متشرعه است و اگر چنین چیزی می بود، بر ما مخفی نمی ماند.

اگر این مطلب پذیرفته شود، مطلب تمام می شود و گرنه مطالبی داریم که در ادامه بیان می کنیم.

ثانیا: مقتضای قاعده در باب تزاحم به نظر مشهور، ترجیح حرمت ستر بعضر الراس بر وجوب ستر صلاتی است، زیرا در مرجحات باب تزاحم، قریب به اتفاق گفته اند که اگر خطابی مطلق بود و مشروط به قدرت نبود، و دیگری مشروط به قدرت بود، خطاب مطلق عرفا رافع موضوع خطاب مشروط به قدرت است، زیرا خطاب مطلق، قدرت را شرعا سلب می کند و معجّز مولوی نسبت به خطاب مشروط به قدرت است.

البته ما این نظریه را اشکال کرده ایم، اما نظر مشهور این است و من جمله محقق خوئی و در ما نحن فیه هم دلیل احرام المراة فی وجهها مطلق است و مشروط به قدرت نیست و معجز مولوی نسبت به ستر صلاتی است، زیرا شارع برای نماز اختیاری و ذو قدرت، شرط ستر کرده است و گرنه اگر قدرت بر ستر نباشد، نماز ساقط نمی شود و همین که بدل برای ستر قرار داده شده است، معلوم می شود که فرموده ان قدرت فاستری و الّا صلّی مکشوفة.

ثالثا: فقهاء گفته اند این زن در نماز به خاطر وجوب ستر تمام راس باید بعض راس را از باب مقدمه علمیه ستر کند و از آن طرف مقدمه علمیه این است که بعض راس را در حال احرام کشف کند، حال اگر واقع امتثالین با هم تزاحم ندارند و صرفا مقدمه علمیه ها با هم تزاحم دارند، ربطی به تزاحم واجبین در مقام امتثال ندارد، مثل این که یکی از اکرام زید و عمرو واجب و دیگری حرام باشد که در این جا تزاحم امتثالی نیست و عاجز از جمع بین دو امتثال نیستیم و صرفا نمی توانیم احراز امتثال این دو تکلیف را کنیم و این تزاحم احرازی است و مرجحات باب تزاحم مربوط به این جا نیست و حتی برخی مثل محقق خوئی در مقام تزاحم احرازی قائلند که عقل حکم به حرمت مخالفت قطیه و وجوب موافقت احتمالیه می کند و اهمّ بودن در آن تاثیری ندارد.

رابعا: مقدمه علمیه در جایی است که حد واجب مشخص باشد و مردد بین اقل و اکثر نباشد، مثلا می دانم حد وجه از منبت شعر است، در این جا باید مقداری بالاتر از آن را آب بریزم تا احراز کنم که پایین منبت شعر شسته شده است، اما اگر حد وجه و راس نامشخص باشد، ربطی به مقدمه علمیه پیدا نمی کند و در بحث ما، ما دارت علیه الابهام او الوسطی و وجب ها مختلف است، در حالی که این ها همه معرّف حد وجه است و نمی شود دقیقا حد وجه را مشخص نمود، لذا نسبت به ستر صلاتی شک می کنیم که آیا بر زن واجب است که محل مشکوک را بپوشاند، در نتیجه برائت از وجوب آن جاری می شود، کما این که اصل برائت، نفی حرمت ستر مقدار مشکوک را می کند و نهایتا دوران بین محذورین می شود و ربطی به بحث مقدمه علمیه ندارد.

نظیر این مطلب در بحث صوم است که گاهی نمی دانیم که اذان صبح، ساعت پنج است و یا بعد از آن، در این جا شخص آزاد است و مقدمه علمیه مطرح نیست، زیرا مقتضای استصحاب آزاد بودن تا زمان دوم است، اما اگر بداند ساعت پنج اذان است، باید از لحظاتی قبل از باب مقدمه عملیه امساک شود.

(البته به نظر ما عادتا امتثال هر دو تکلیف برای زن محرمه میسور نیست و مقدمه عادیه اقتضاء این را دارد و به این معنا می شود تزاحم امتثالی هم فرض کرد، اما مقدمه علمیه در جایی است که حد مشخص باشد.)

# جلسه 23 = 5/ 8/ 92

نقد ترجیح به سبق زمانی

ما سبق زمانی را به عنوان مرجح قبول نداریم، زیرا اگر عبدی به دو تکلیف مکلف شود، مثل: اشفع عند الامیر لانقاذ زید و بعد هم تکلیف شود به این که: اشفع عند الامیر لانقاذ عمرو و مکلف فقط یکی را می تواند انجام دهد که یا امروز شفاعت برای زید کند و یا فردا شفاعت برای عمرو کند، عقلاء تقبیح نمی کنند که تکلیف دوم را انجام دهد، و لو به خاطر بعضی دواعی نفسانی و نمی گویند باید اولی را انجام دهی.

مرحوم خوئی که این مرجح را پذیرفته در مصباح، در محاضرات تفصیل داده و کلام ما را در مثال مذکور پذیرفته، اما فرموده: اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت شرعی باشد، باید اسبق زمانا را انجام دهد.

ولی ما این را هم عرفی نمی دانیم و باز هم عرف ترجیح به اولی را که سبقت زمانی دارد لازم نمی داند، زیرا قدرت بر هر دو وجود دارد و صرفا قدرت بر جمع وجود ندارد و ترجیحی برای اولی از این حیث نیست.

بله، گاهی ظاهر خطاب چنین است که قدرت در هنگام امتثال شرط است، مثلا برای نماز ظهر و عصر برای هر کدام باید جداگانه طهارت حدثیه بگیرم و نمی توانم وضو را برای هر دو نماز حفظ کنم و آب هم به اندازه یک وضو بیشتر نیست، و برای دیگری باید تیمم کرد، در این جا شما چون واجد الماء هستی، تیمم برای نماز اول مشروع نیست، و بعد از وضو برای نماز اول، تازه موضوع تیمم تحقق می یابد.

یا کسی که فقط یکی از دو نیمه از ماه رمضان را می تواند روزه بگیرد، نمی تواند روزه نیمه اول ماه رمضان را ترک کند، زیرا هنوز موضوع رفع وجوب صوم که «مریضا» در آیه است، نشده است.

اما در موارد دیگری که از این قبیل نیست، چنین مرجحی قابل قبول نیست، مثل اکراه شدن بر افطار احد الیومین که ترک افطار هیچ کدام از این دو روز مرجح ندارد، لذا سبق زمانی بدون قرینه از داخل خطاب، مرجح نیست.

و شاهد بر کلام ما مثالی است که تزاحم هم نیست و لکن سبق زمانی رعایت می شود، به خاطر قرینیت خود خطاب، مثل این که در یک نماز دو رکعتی، مضطرم به جلوس در یکی از این دو رکعت، در این جا محقق خوئی فرموده در رکعت اول نباید بنشینی، چون هنوز عاجز از قیام نشده ای، با این که تزاحم هم نشده، زیرا تزاحم بین دو واجب نفسی است و نه دو جزء از یک واجب، و لکن «اذا قوی فلیقم» ارشاد به شرطیت قیام است و در رکعت اول هم این شرط ممکن است و هنوز عاجز از آن نشده است، این بدین جهت است که ظاهر خطاب چنین است که قدرت در ظرف امتثال شرط است.

ادامه بحث انتهایی جلسه گذشته

گفته شد در مواردی که حد مشکوک است، بحث مقدمه علمیه پیش نمی آید، بلکه اصل برائت وجود دارد، و البته در نماز، دوران بین محذورین می شود، زیرا علم اجمالی دارد که اگر محل مشکوک جزء راس باشد، ستر آن به خاطر لزوم ستر در نماز لازم است و اگر جزء وجه باشد، کشف آن بر زن محرمه لازم است.

محقق داماد گفته: مانعی از جریان هر دو برائت وجود ندارد، زیرا مخالفت قطعیه که لازم نمی آید.

نقد کلام محقق داماد

در وحدت واقعه غالبا همین طور است و مخالفت قطعیه ممکن نیست، زیرا یا فاعلم و یا تارک، گرچه در همین وحدت واقعه هم اگر دوران بین واجب تعبدی و حرام توصلی باشد، انجام فعل بدون قصد قربت، موجب مخالفت قطعیه است، زیرا یا حرام بوده که مرتکب حرام شده ام و یا واجب بوده که باز هم چون قصد قربت نشده، ترک واجب شده است.

اما در تعدد واقعه، مخالفت قطعیه ممکن است پیش آید، در ما نحن فیه هم زن محرمه در یک نماز جزء مشکوک را باز می گذارد و در یک نماز می پوشاند، که اگر ستر واجب بوده باشد، در نماز اول خلاف انجام داده و اگر کشف واجب بوده، در نماز دوم خلاف کرده است.

ان قلت: هر مخالفت قطعیه ای که قبیح نیست، زیرا در کنارش موافقت قطعیه هم هست، مثل این که اکرام زید و عمرو یکی حرام و دیگری واجب است، محقق خوئی گفته مخالفت قطعیه نباید بشود به این که هر دو اکرام یا ترک اکرام شوند، بلکه باید موافقت احتمالیه بشود و لکن ما می گوییم که این تعین ندارد، زیرا عقل و عقلاء منعی ندارند از این که در کنار مخالفت قطعیه، موافقت قطعیه هم بشود.

قلت: گرچه این مطلب صحیح است، و لکن مشکل این است که مخالفت قطعیه ای پیش می آید که نمی شود با این بیان تصحیحش کرد، مثل این که در یک نماز در یک آن کشف کند و در دیگر آنات ستر کند که ممکن است در همان یک آن نمازش باطل شده باشد، این مخالفت قطعیه ای است که دیگر در کنارش موافقت قطعیه وجود ندارد.

لذا در بحث ما نیز برائت از حرمت ستر این مشکوک با برائت از وجوب ستر مشکوک در نماز، مستلزم مخالفت قطعیه ای است که هیچ کس آن را قبول ندارد و لازمه جمع بین دو برائت، ترخیص در مخالفت قطعیه است و قطعا جایز نیست.

لذا نوبت به حکم عقل در دوران بین محذورین می رسد که اگر هر دو مساوی باشند، حکم عقل تخییر است، اما اگر یکی به لحاظ احتمال و یا محتمل اقوی باشد، مثل وجوب ستر در نماز، زیرا مساله نماز است، گفته شود که محتمل الاهمیة مقدم می شود، البته به نظر ما این هم در حکم عقل و عقلاء دخالتی ندارد و لذا حکم عقل به تخییر است، زیرا بیان بر اقوائیت تمام نگشته است.

(مسألة 267)

للمرأة المحرمة أن تتحجب من الاجنبي‌بأن تنزل ما على رأسها من الخمار أو نحوه إلى ما يحاذي أنفها أو ذقنها. و الاحوط أن تجعل القسم النازل بعيدا عن الوجه بواسطة اليد أو غيرها.[[136]](#footnote-136)

وقتی که زن در معرض رویت اجنبیه باشد، اسدال جایز است به خاطر روایات:

روایت اول: صحیحه عیص بن القاسم

وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ كُرِهَ النِّقَابُ يَعْنِي لِلْمَرْأَةِ الْمُحْرِمَةِ وَ قَالَ تَسْدُلُ الثَّوْبَ عَلَى وَجْهِهَا قُلْتُ حَدُّ ذَلِكَ إِلَى أَيْنَ قَالَ إِلَى طَرَفِ الْأَنْفِ قَدْرَ مَا تُبْصِرُ.[[137]](#footnote-137)

روایت دوم: صحیحه حریز

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُحْرِمَةُ تَسْدُلُ الثَّوْبَ عَلَى وَجْهِهَا إِلَى الذَّقَنِ.[[138]](#footnote-138)

روایت سوم: صحیحه زراره

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمُحْرِمَةَ تَسْدُلُ ثَوْبَهَا إِلَى نَحْرِهَا.[[139]](#footnote-139)

روایت چهارم: صحیحه معاویة بن عمار

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: تَسْدُلُ الْمَرْأَةُ الثَّوْبَ عَلَى وَجْهِهَا مِنْ أَعْلَاهَا إِلَى النَّحْرِ إِذَا كَانَتْ رَاكِبَة.[[140]](#footnote-140)

روایت پنجم: موثقه سماعة

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمَةِ فَقَالَ إِنْ مَرَّ بِهَا رَجُلٌ اسْتَتَرَتْ مِنْهُ بِثَوْبِهَا وَ لَا تَسْتَتِرْ بِيَدِهَا مِنَ الشَّمْسِ الْحَدِيثَ.[[141]](#footnote-141)

روایت ششم: صحیحه حلبی

وَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ ع بِامْرَأَةٍ مُتَنَقِّبَةٍ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ فَقَالَ أَحْرِمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكِ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكِ فَإِنَّكِ إِنْ تَنَقَّبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْنُكِ فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى أَيْنَ تُرْخِيهِ قَالَ تُغَطِّي عَيْنَيْهَا قَالَ قُلْتُ: تَبْلُغُ فَمَهَا قَالَ نَعَمْ.[[142]](#footnote-142)

کلام محقق خوئی در مقتضای روایات

ایشان فرموده: روایات متعارض است و لکن همه روایات مذکور در اصل اسدال الثوب الی طرف الانف مشترک است و می تواند روی پیشانی را بپوشاند و لکن در ما بقی دلیل بر جواز وجود ندارد و بایستی به عمومات نهی از ستر وجه رجوع شود.

بله اگر در معرض دید اجنبی باشد، تا نحر هم می تواند بپوشاند، به خاطر روایت چهارم که فرمود در حال سواره، زن تا نحر را می تواند بپوشاند، زیرا سواره بودن زن این خصوصیت را دارد که مردهای پیاده از زیر دید می زنند.

نقد کلام محقق خوئی

ظاهر روایت اول که بعد از «کره النقاب» به کیفیت جواز اسدال پرداخته این است که در مقام بیان جایگزین نقاب است که از پایین تا بالای بینی بسته می شود و نه از بالا که محقق خوئی استفاده کرده که از بالا تا پایین بینی باشد، کما این که اسدال من الیمین الی الیسار داریم، اسدال از پایین به بالا هم ممکن است.

# جلسه 24 = 6/ 8/ 92

روایات اختلاف داشت در حد جواز اسدال، در صحیحه عیص حد اسدال، طرف انف بود که محقق خوئی فرموده از بالای پیشانی تا طرف انف مقصود است و روایات دیگری هم بود که ایشان فرمود متعارض است و لکن قدر متیقن از آن ها گرفت و آن هم اسدال از پیشانی تا طرف انف است.

فقط از صحیحه معاویه استفاده کرد که اگر محرمه در معرض رویت اجنبی باشد، اسدال تا نحر جایز است.

بررسی مفاد روایات

اولا: در صحیحه معاویه کلام از محرمه نیست و لکن اصحاب این را در باب احرام حج مطرح کرده اند و بعید هم نیست که در رابطه با محرمه باشد و گرنه چرا نگفت نقاب بزند و فرمود اسدال کند، لذا بعید نیست که موضوع آن زن محرمه باشد.

ثانیا: محقق خوئی از صحیحه عیص استفاده کرد که اسدال از پیشانی تا بالای بینی جایز است، ولی ما آن را اسدال از بالا نمی دانستیم، بلکه به معنای اسدال صورت از پایین تا زیر بینی معنا کردیم.

اما بعد از تامل در لغت معلوم گردید که مقصود از اسدال، ارخاء الثوب از بالا به پایین است، مثلا در روایت هست که پیامبر از اسدال ثوب در نماز نهی کرد، یعنی این که لباس را نپوشد و به جای آن بر روی دوش بیندازد و آویزان کند، در همه این موارد به معنای ارخاء است و ظاهر آن هم از بالا به پایین آویزان کردن است.

لذا در روایت می گوید محرمه نقاب نزند، ولی می تواند از پیشانی تا بالای انف اسدال کند.

اما اشکال ما به ایشان این است که چرا باید تا بالای انف باشد، بلکه می تواند تا پایین بینی باشد و قدر ما تبصر هم صدق می کند.

ثالثا: ایشان فرمود جمع عرفی بین روایات نیست، و لکن به نظر ما می شود حمل بر کراهت کرد، یعنی اسدال الی الانف مباح و بیشتر از آن مکروه است، به قرینه روایاتی که اسدال تا ذقن و نحر را اجازه داده است، محقق خوئی فرموده اگر در کلام متصل امام می فرمود محرمه تسدل الثوب الی زقنها و نحرها و طرف انفها، عرف این ها را متعارض می شمرد. که این مطلب را محقق نائینی هم فرموده است.

و لکن به نظر ما این مطلب نادرست است، و خود محقق خوئی هم همه جا به این مطلب ملتزم نیست، مثل روایاتی که در رابطه با تطهیر ظرفی که از آن شرب خمر شده، وارد شده است که در برخی آمده تغسله ثلاث مرات و در بعضی تغسله سبع مرات و ایشان فرموده سبع مرات را بر استحباب حمل می کنیم، در حالی که اگر در کلام واحد این دو گفته شود، عرف آن را متهافت می بیند.

حل مطلب نیز چنین است که گاهی جمع عرفی بین دو روایت به حمل بر تعدد موقف است، مثلا اگر از عالمی که هم فقیه است و هم استاد اخلاق نقل شود که در درس فقه فرموده نماز شب بر هیچ کس غیر از نفس نبوی صلی الله علیه و آله واجب نیست و لکن در درس اخلاق فرمود نماز شب بر طلبه ها واجب است، این جمع عرفی دارد، زیرا تعدد موقف است، در حالی که اگر در مجلس واحد که یک موقف است این دو کلام گفته می شد، تعارض می داشت.

علاوه بر این که اصل این که ذکر این موارد در کلام واحد هم جمع عرفی ندارد نیز مشخص نیست، مثل این که وقتی در صحیحه حلبی امام علیه السلام اسدال جایز است، شخص پرسید تا کجا؟ امام فرمود چشمانش را نامحرم نبیند، بعد پرسید: تبلغ فمها قال نعم، در این روایت اول فرمود اسدال تا چشمان جایز است و بعد می فرماید به دهان هم برسد مانعی ندارد و لذا حتی اگر در کلام واحد هم باشد نمی توان آن را متهافت و غیر عرفی دانست.

رابعا: اگر روایات با یکدیگر متعارضند، اخذ به قدر متیقن که مدلول تضمنی است با مبانی محقق خوئی نمی سازد، مثل این که یک روایت می گوید کر 600 رطل و دیگری می گوید 1200 رطل است و ایشان می فرماید شاید هیچ کدام درست نباشد و نمی توان گفت قدر متیقن از هر دو دلیل این است که 1200 رطل، حتما به مقدار کر است.

خامسا: این که محقق خوئی فرموده این روایات مطلق است چه در معرض رویت اجنبی باشد و چه نباشد، محل کلام است و در عین حال با مناسک ایشان جور در نمی آید که فرموده: للمرأة المحرمة أن تتحجب من الأجنبي‌.

کما این که مشهور روایات را مختص به زنی که در معرض دید اجنبی هست کرده اند.

وجوه اختصاص روایات به فرض معرضیت دید اجنبی

وجه اول

برخی به خاطر روایت «اذا کانت راکبة» مطلقات را تخصیص زده اند.

نقد وجه اول

محقق خوئی جواب داده که فقط جواز اسدال الی النحر قید می خورد به موارد معرضیت رویت اجنبی و نمی توان صحیحه عیص را با آن تقیید زد، زیرا در این صحیحه که اسدال الی النحر مطرح نیست.

وجه دوم

محقق داماد فرمود: اسدال، داعی عرفی به غیر از احتجاب از اجنبی ندارد، اصلا اسدال و تنقب برای تحجب از اجنبی است.

نقد وجه دوم

این وجه هم ناتمام است، زیرا دواعی دیگری هم برای احتجاب هست، مثل حفظ از گرد و غبار و آفتاب، کما این که ممکن است داعی، تحجب از اجنبی باشد، و لکن ممکن است که بین رفت و آمد اجنبی ها حوصله نکند که اسدال را برطرف کند و آن را بردارد و همین داعی شود که اسدال را ادامه دهد، با این که الان در معرض دید اجنبی نیست و روایت از این فرض که انصراف ندارد.

لذا اگر خوف از مخالفت با مشهور نباشد، استبعادی ندارد که بگوییم جواز استدلال اختصاص به فرض معرضیت دید اجنبی ندارد، مگر اسدال تا نحر که مقید به معرضیت دید اجنبی است.

باقی می ماند برخی روایات که از آن استفاده لزوم رفع اسدال می شود؛ یکی روایت مسلم که از عایشه نقل می کند که در حجة الوداع كان الركبان يمرّون بنا و نحن محرمات مع رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فإذا جاوزنا سدلت إحدانا جلبابها على وجهها، فإذا جاوزنا كشفناه.[[143]](#footnote-143)

و لکن اولا: این روایت مرسله است و ثانیا: شاید رفع اسدال واجب نبوده و لذا بعد از رفتن اجنبی، کشف از وجه می کرده اند و دلالت بر وجوب رفع اسدال ندارد.

روایت دیگر، موثقه سماعه است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمَةِ فَقَالَ إِنْ مَرَّ بِهَا رَجُلٌ اسْتَتَرَتْ مِنْهُ بِثَوْبِهَا وَ لَا تَسْتَتِرْ بِيَدِهَا مِنَ الشَّمْسِ الْحَدِيثَ.[[144]](#footnote-144)

و لکن این موثقه هم دلالت ندارد که اگر مردی مرور نکرد، حرام است استتار، مفهوم امر، عدم الامر است و نه این که نهی باشد.

خلاصه بحث

به نظر ما صحیحه عیص مطلق است و اسدال الی طرف الانف را مطلق تجویز می کند، حتی اگر در معرض رویت اجنبی نباشد، بر خلاف مشهور و همچنین مرحوم امام و آیة الله سیستانی که آن را مقید به فرض معرضیت دید اجنبی کرده اند.

# جلسه 25 = 7/ 8/ 92

آیا لازم است زن محرمه در حال اسدال، ثوب را از صورت جدا کند؟

عده ای مثل شیخ در مبسوط گفته اند که اگر ثوب به صورت بچسبد، تغطیه می شود و تغطیه جایز نیست، بلکه اسدال جایز است و لذا محقق خوئی هم احتیاط کرده و فرموده باید بین ثوب و صورت فاصله بیفتد و لکن در مقام استدلال خلاف این را فرموده و آیة الله سیستانی هم فتوی به جواز داده، زیرا خود اسدال هم مصداق تغطیه است و لکن استثناء از حرمت شده و در صدق تغطیه، الصاق ثوب به صورت لازم نیست و هیچ روایتی هم در اسدال نیامده بر مبنی بر حرمت الصاق ثوب و چادر به صورت و گرنه بیان می شد، و لذا اسدال مطلقا جایز است.

البته محقق خوئی فرموده می تواند پوشیه بزند و لکن به نظر ما پوشیه زدن مصداق اسدال نیست، زیرا روایت می گوید همان لباس خودش را آویزان کند، در حالی که پوشیه غیر از لباس محرمه است که با آن اسدال می کند، بلکه چیزی شبیه نقاب است که مورد منع قرار گرفته و اصلا مقصود از روایت اسدال، اسدال جزئی از ثوب است.

ان قلت: پوشیه را به لباس می دوزیم تا جزء بشود.

قلت: صدق جزئیت با دوختن مشکل است و نمی شود با دوختن پوشیه را جزئی از چادر نمود، مگر این که کاری کنند که عرفا جزء بشود، مثل این که دو متر پوشیه درست کنند و از پایین به آن بدوزند و یا قسمتی از چادر را ببُرند و در آن جا پوشیه در بیارند که بعید نیست صدق جزئیت بکند.

مطلب دیگر: روایت گفته نباید زن محرمه جلوی صورتش را از آفتاب بگیرد و این عجیب است، زیرا در مرد محرم که استظلال بر او حرام است، جایز است که استتار به ید کند.

روایت این چنین است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمَةِ فَقَالَ إِنْ مَرَّ بِهَا رَجُلٌ اسْتَتَرَتْ مِنْهُ بِثَوْبِهَا وَ لَا تَسْتَتِرْ بِيَدِهَا مِنَ الشَّمْسِ الْحَدِيثَ.[[145]](#footnote-145)

و این عرفی نیست و لذا نهی از استتار ید از شمس به وسیله ید، حمل بر کراهت می شود، کما این که احتمال ارتکاز متشرعی بر عدم حرمت در زمان صدور می رود و احتمال قرینه لبیه متصله بر عدم حرمت استتار زن به ید خویش، مانع از احراز ظهور فعلی در حرمت می شود.

اما محقق داماد ملتزم به حرمت شده و فرموده: زن نمی تواند با دستش از شعاع آفتاب جلوگیری کند و لکن به نظر ما این فرمایش غیر عرفی است.

**(مسألة 268)**

**كفارة ستر الوجه شاة على الأحوط.[[146]](#footnote-146)**

به مشهور منسوب است که کفاره ستر وجه زن محرمه، شاة است.

ما شهرت را احراز نکردیم و لکن شهید از شیخ طوسی در مبسوط همین حکم را نقل می کند و علامه هم از حلبی نقل می کند که اگر ستر وجه، اضطرارا باشد، یک شاة و گرنه هر روز یک شاة دارد.

وجه کلام حلبی را که متوجه نمی شویم و لکن مبسوط در ستر وجه به ثوب به نحو الصاق و عمدی، حکم به وجوب شاة کرده است و نگفته ستر الوجه مطلقا شاة دارد و شاید در آن مورد که ثوب باشد به صحیحه زرارة استدلال کرده باشد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لَبِسَ ثَوْباً لَا يَنْبَغِي لَهُ لُبْسُهُ أَوْ أَكَلَ طَعَاماً لَا يَنْبَغِي لَهُ أَكْلُهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَفَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[147]](#footnote-147)

اما نمی توان از این روایت، حکم ستر به مثل مقوا و غیر ثوب را به دست آورد.

البته استدلال به این روایت را هم ما قبول نداریم، بلکه ممکن است مقصود از روایت لباسی باشد که کلا نباید پوشیده شود مثل حریر برای مرد، نه چادری که با آن ستر وجه شده باشد که برای زن پوشیدن آن منعی ندارد

لذا دلیلی بر وجوب کفاره در ستر وجه نداریم و نهایت می توان حکم به احتیاط داد.

بله اگر روایت علی بن جعفر پذیرفته شود که لکل شیء جرحت من حجک فعلیک فیه دم، از آن می توان استفاده وجوب شاة کرد، و لکن قبلا گفته ایم که اضطراب متن دارد و علماء هم به عموم آن متلزم نشده اند.

21- التظليل للرجال‌

(مسألة 269)

**لا يجوز للرجل المحرم التظليل حال مسيره بمظلة أو غيرها‌و لو كان بسقف المحمل أو السيارة أو الطائرة و نحوها، و لا فرق في حرمة التظليل بين الراكب و الراجل على الاحوط. و الاحوط‌ ‌بل الاظهر حرمة التظليل بما لا يكون فوق رأس المحرم بان يكون ما يتظلل به على أحد جوانبه نعم يجوز للمحرم ان يتستر من الشمس بيديه و لا بأس بالاستظلال بظل المحمل حال المسير و كذلك لا بأس بالاحرام في القسم المسقوف من مسجد الشجرة.[[148]](#footnote-148)**

استظلال بر مرد محرم حرام است، اما بر زن و طفل حرام است.

علامه: این قول همه علماء ماست و قال به ابن عمر و مالک و سفیان بن عیینه و اهل مدینه و ابو حنیفه و احمد.

علامه از ابن جنید در مختلف نقل می کند که مستحب است زیرا سنت بر این بوده است و لکن فان لحقه عنت او خاف من ذلک فقد روی عن اهل البیت جوازه، یعنی در صورت اضطرار جایز است و شاید این قرینه شود که مقصودش از استحباب، اصل مطلوبیت باشد که با وجوب هم می سازد، زیرا بیان جواز بعد از حکم به استحباب تهافت دارد، زیرا حکم به جواز بعد از حکم به حرمت است.

آیة الله زنجانی احتمال تصحیف هم داده است که یجب، یستحب نوشته شود و لکن چون دارد یستحب له، نمی شود گفت که یجب له بوده است.

مرحوم سبزواری: عندی فیه اشکال، زیرا مفاد برخی روایات کراهت تظلیل است.

در مرتقی همین مطلب را تطویر کرده و همه روایات دال بر حرمت تظلیل را خدشه می کند و حتی تظلیل در روز را حرام نمی داند و صرفا مکروه می داند.

بررسی طوائف روایات

طائفه اولی: روایات نهی از رکوب قبه و کنیسه

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَرْكَبُ فِي الْكَنِيسَةِ فَقَالَ لَا وَ هُوَ لِلنِّسَاءِ جَائِزٌ.[[149]](#footnote-149)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَرْكَبُ الْقُبَّةَ فَقَالَ لا ...[[150]](#footnote-150)

قبه و کنیسه محمل بوده اند که بر شتر بسته می شده است.

نقد مرتقی بر دلالت طائفه اولی

اولا: شاید نهی از رکوب این دو از این جهت باشد که خدا می خواهد مردم در حال احرام از مظاهر جمال و عظمت و جلال و ترفه احتراز کنند.

ثانیا: صحیحه حلبی می گوید مایعجبنی و این نشان از حرام نبودن دارد، و گرنه معنا ندارد که در مقام بیان حکم شرعی تحریمی گفته شود من خوشم نمی آید، وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَرْكَبُ فِي الْقُبَّةِ قَالَ مَا يُعْجِبُنِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً قُلْتُ فَالنِّسَاءُ قَالَ نَعَمْ.[[151]](#footnote-151)

مناقشه در اشکالات مرتقی

اولا: احتمالاتی که ایشان داده عرفی نیست که از باب احتراز از مظاهر جلال و ترفه نهی از رکوب قبه و کنیسه شده باشد، در حالی که در اکثر روایات سخن از ستر از خورشید و اذیت آن است و لذا اگر این مطلب عرفی می بود، به ذهن کس دیگری هم می آمد، علاوه بر این که چنین نیست که مظهر جلال و جمال بوده است، مثل این که هم اکنون رکوب سیاره مسقّف از مظاهر جلال نیست.

ثانیا: صحیحه حلبی و کلمه «ما یعجبنی» نیز چنین اشکالی به آن در خصوص مقام وارد نیست.

کلام محقق داماد

البته محقق داماد می گوید مبتدا محذوف است و «ما» هم موصوله است، یعنی رکوب القبة هو الذی یعجبنی، یعنی این تعجب دارد که چه طور یک انسان حرام خدا را مرتکب می شود، زیرا احتمال دیگر روایت از این معنا بدتر است، چون اگر «ما» نافیه باشد، یعنی من خوشم نمی آید از رکوب قبه مگر مریض باشد، و این یعنی اگر مریض باشد، از رکوب قبه خوشم می آید و مستحب است که سوار شود، در حالی که این لازمه، باطل است و مریض صرفا معذور است، نه این که مستحب باشد رکوب قبه کند.

نقد کلام محقق داماد

این که «ما» موصوله گرفته شود و «یعجبنی» به معنای تعجب باشد، خیلی عجیب و خلاف ظاهر است و این که ایشان بر «ما» نافیه اشکال کرد هم ناتمام است، زیرا مایعجبنی یعنی خوشم نمی آید و این عرفا به این معناست که بدم می آید، و نه این که صرفا مطلوب و محبوب من نیست و من بی تفاوتم، لذا معنا چنین می شود که من دوست دارم که ترک رکوب قبه شود، مگر در مریض که دیگر اراده ترک در او نیست و نه این که به معنای استحباب رکوب قبه برای مریض باشد.

جواب مختار از اشکال مرتقی

البته این صحیح است که ما یعجبنی مناسب با مقام بیان حکم الزامی نیست و لکن این در غیر از موارد تقیه است، زیرا کسی که در این مقام بگوید من دوست ندارم، معنایش این نیست که به معنای جواز است، بلکه در مقام تقیه، حداکثر مخالفت ممکن را انجام می دهند و امام علیه السلام هم در این روایت بر خلاف عامه فرمود من دوست ندارم تظلیل را، و چون مقام تقیه است، ظهور در نفی حرمت پیدا نمی کند و لذا ادله دیگر که ظهور در حرمت تظلیل دارد، منافات با این روایت ندارد.

خلاصه این که بر دلالت طائفه اولی بر حرمت تظلیل خدشه ای وارد نیست.

# جلسه 26 = 8/ 8/ 92

طائفه دوم: روایاتی که نهی از تستر من الشمس و عنوان تظلیل می کند

موثقه اسحاق بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُظَلِّلُ عَلَيْهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ لَا إِلَّا مَرِيضٌ أَوْ مَنْ بِهِ عِلَّةٌ وَ الَّذِي لَا يُطِيقُ الشَّمْسَ.[[152]](#footnote-152)

معتبره اسماعیل بن خالق: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِق‏ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ يَسْتَتِرُ الْمُحْرِمُ مِنَ الشَّمْسِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْخاً كَبِيراً أَوْ قَالَ ذَا عِلَّةٍ.[[153]](#footnote-153)

اشکال مرتقی بر دلالت این روایات

در مرتقی اشکال کرده که معلوم نیست مراد از تظلیل، ایجاد ظل باشد که شامل هرگونه سایه ایجاد کردنی بشود، بلکه شاید مقصود اخذ ظلال و سایه بان قرار دادن باشد و از این باب نهی شده که از مظاهر تشریفات است و خدا نمی خواهد که محرم تشریفات داشته باشد.

نقد کلام مرتقی

عرفی نیست که این ها را بر مظاهر تشریفات حمل کنیم، مخصوصا در روایت عبد الخالق که اصلا کلامی از ظلال نیست و لذا اطلاق دارد.

علاوه بر این که نهایت این است که روایت نهی از استظلال می کند و لکن قرائنی داریم که باید این روایات را حمل بر کراهت کنیم؛

قرینه اول: صحیحه عبد الله بن مغیرة

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع أُظَلِّلُ وَ أَنَا مُحْرِمٌ قَالَ لَا قُلْتُ أَ فَأُظَلِّلُ وَ أُكَفِّرُ قَالَ لَا قُلْتُ فَإِنْ مَرِضْتُ قَالَ ظَلِّلْ وَ كَفِّرْ ثُمَّ قَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مَا مِنْ حَاجٍّ يَضْحَى مُلَبِّياً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ إِلَّا غَابَتْ ذُنُوبُهُ مَعَهَا.[[154]](#footnote-154)

تعلیل مذکور در ذیل روایت با بیان حکم الزامی نمی سازد که گفته شود ترک تظلیل سبب بخشیده شدن گناهان است، بلکه این لسان ترغیب به مستحبات است.

و همچنین صحیحه دیگر او: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ فَقَالَ اضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ قُلْتُ إِنِّي مَحْرُورٌ وَ إِنَّ الْحَرَّ يَشْتَدُّ عَلَيَّ فَقَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ بِذُنُوبِ الْمُجرِمِينَ.[[155]](#footnote-155)

نقد قرینه اول

اولا: بر فرض که چنین لسانی باشد، باز هم ظهور در استحباب نمی آورد و لکن روایات دیگری داریم که مفاد آن ها حکم الزامی است و این خطاب منفصل که ما یصلح للقرینیة دارد، خودش مجمل می شود و نمی تواند مانع از ظهور دیگر خطابات شود، مخصوصا که در برخی روایات تعبیر به «لایجوز» دارد.

ثانیا: این لسان، منافاتی با بیان حکم الزامی ندارد، و اشکال ندارد برای این که او را ترغیب در انجام واجب کنند و سختی این کار را برای او تسهیل کنند، از آثار مثبت آن بفرمایند.

قرینه دوم: صحیحه جمیل

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالظِّلَالِ لِلنِّسَاءِ وَ قَدْ رُخِّصَ فِيهِ لِلرِّجَالِ.[[156]](#footnote-156)

قد به معنای تحقیق است و ظهور این کلام این است که به تحقیق ظلال برای مردان ترخیص داده شده است.

ان قلت: به قرینه مقابله معلوم می شود که ظلال برای رجال فی الجملة حلال است، پس قد برای تقلیل است، یعنی گاهی برای مردها هم حلال می شود که حمل بر فرض اضطرار می شود و نه ترخیص مطلق برای مردان.

قلت: قرینه مقابله می گوید برای زن ها مقتضی حرمت هم نیست و لکن برای مرد ها مقتضی هست و لکن بالجمله، ترخیصا برای آن ها هم حلالش کردیم و اطلاق هم دارد و به وسیله این از ظهور دیگر روایات در حرمت تظلیل رفع ید می کنیم.

قرینه سوم: روایت قاسم بن صیقل

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ قَاسِمِ بْنِ الصَّيْقَلِ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَداً كَانَ أَشَدَّ تَشْدِيداً فِي الظِّلِّ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع- كَانَ يَأْمُرُ بِقَلْعِ الْقُبَّةِ وَ الْحَاجِبَيْنِ إِذَا احرم.[[157]](#footnote-157)

از این روایت معلوم می شود که استظلال بر مردان حرام نبوده و امام علیه السلام بوده اند که خیلی دقت داشته اند، و گرنه اگر حرام می بود که عرفی نیست گفته شود امام شدت به خرج می داد.

قرینه چهارم: روایت احتجاج

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْإِحْتِجَاجِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع يَسْأَلُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَرْفَعُ الظِّلَالَ هَلْ يَرْفَعُ خَشَبَ الْعَمَّارِيَّةِ أَوِ الْكَنِيسَةِ وَ يَرْفَعُ الْجَنَاحَيْنِ أَمْ لَا فَكَتَبَ إِلَيْهِ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ فِي تَرْكِهِ رَفْعَ الْخَشَبِ.[[158]](#footnote-158)

بنابر این که خشب عماریه خشب عریضی بوده باشد، مانعی از رسیدن تابش آفتاب می شود و این دلیل بر تجویز ظلال بر مردان است.

قرینه پنجم: صحیحه عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِأَبِي وَ شَكَا إِلَيْهِ حَرَّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ يَتَأَذَّى بِهِ فَقَالَ تَرَى أَنْ أَسْتَتِرَ بِطَرَفِ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يُصِبْكَ رَأْسَكَ.[[159]](#footnote-159)

به این تقریب که اگر استتار از شمس حرام بود، به صرف اذیت شدن از آفتاب، امام علیه السلام حکم به جواز نمی کردند و معلوم می شود که مکروه بوده است.

نقد قرینه دوم

انصافا اگر بگویند استظلال برای زنان جایز است و برای مردان رخصت داده شده است، قرینه مقابله ما یصلح للقرینیه است بر این که در مقام اهمال است، یعنی فی الجملة قد رخص فیه للرجال و نه این که مطلقا چنین باشد، و گرنه چرا تفنن در تعبیر شده است و باید گفته می شد که لاباس بالظلال للنساء و للرجال و یا لاباس بالظلال و حداقل این احتمال که می رود و این ما یصلح للقرینیة است.

ما مثل محقق خوئی نمی گوییم که ظهور در تجویز استظلال برای مردان در حال اضطرار دارد و لکن به نظر ما مهمل است و قدر متیقن از آن فرد ضرورت است.

کلام محقق داماد در معنای روایت

ایشان فرموده: حمل این روایت بر اضطرار، حمل بر فرد غیر متعارف است و لکن ما بر اعم از ضرورت و مشقت بیش از متعارف این روایت را حمل می کنیم.

نقد کلام محقق داماد

اولا: وقتی این روایت مهمل است و اطلاق ندارد، مانعی ندارد که از آن فرد نادر اراده شود، زیرا حمل مطلق بر فرد نادر مستهجن است و نه حمل مهمل بر فرد نادر.

ثانیا: لازم نیست این روایت فقط حمل بر ضرورت شود که فرد نادر باشد، بلکه بر ضرورت و ضرر و حرج می شود حمل شود که دیگر فرد نادر هم نخواهد بود.

اگر به مطالب ما اشکال شود و گفته شود که کلام مرتقی عرفی است که بر مردها علی کراهیة استظلال جایز است، خواهیم گفت که این قابل جمع با روایات مانعه نیست که آبی از تخصیص است و فرموده «لایجوز» و عرفا کالنص است و اگر هم تعارض شود، از باب مخالفت با عامه، به روایات مانعه باید اخذ شود.

البته ما در این مطلب اشکال صغروی داریم و معلوم نیست که غالب عامه تظلیل را جایز دانسته باشند، زیرا علامه در تذکره از ابن عمر و مالک و سفیان بن عیینه و اهل مدینه و برخی دیگر نقل می کند که قائل به حرمت تظلیل بوده اند و مغنی ابن قدامه هم همین را از عامه نقل کرده است و فقط از ابو حنیفه و قاضی ابو یوسف نقل شده که قائل به جواز بوده اند و معلوم نیست که ما خالف العامة به همین مقدار صدق کند، در حالی که مشهور عامه موافق با شیعه در این حکم هستند.

لذا بهتر این است که همان جواب اول را بدهیم که صحیحه جمیل مهمل است و از این جهت اطلاقی ندارد و حتی می توان گفت «قد» مذکور در این روایت، تحقیقیه است و لکن می گوییم فی الجملة، تحقیقا برای رجال ترخیص در تظلیل داده شده است.

نقد قرینه سوم

شاید به خاطر قلع حاجبین بوده که امام چنین تشدید می فرموده، یعنی نه تنها ظل فوقانی را بر می داشت که ظل جانبی را هم بر می داشت، پس قرینه بر عدم حرمت تظلیل فوقانی نمی شود، علاوه بر این که سند آن هم معتبر نیست.

نقد قرینه چهارم

خشب عماریه شاید عریض نبوده و یا شاید بالای سر نبوده و در جانب بوده است و از این جهت تجویز شده است.

نقد قرینه پنجم

در این روایت، عبد الله بن سنان می گوید پدرم از حر شمس شکایت کرد، ولی نگفته پدرم چه شکایتی کرده، و شاید جوری برای امام بیان کرده که امام مورد او را از مصادیق حرج دیده و نهایت این است که ظاهرش تاذی زائد بر متعارف است و دلیل بر صحت کلام محقق داماد می شود که فرمود مشقت عرفیه هم کافی در رفع حرمت است، نه این که دلیل بر عدم حرمت مطلق تظلیل شود.

# جلسه 27 = 28/ 8/ 92

طائفه سوم: روایاتی که در مناظره با ابویوسف و ابوحنیفه بوده است

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمُثَنَّى الْخَطِيبِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ وَ بَشِيرِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: قَالَ لِي مُحَمَّدٌ أَ لَا أَسُرُّكَ يَا ابْنَ مُثَنًّى فَقُلْتُ بَلَى فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ لِي دَخَلَ هَذَا الْفَاسِقُ آنِفاً فَجَلَسَ قُبَالَةَ أَبِي الْحَسَنِ ع‏ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي الْمُحْرِمِ يَسْتَظِلُّ عَلَى الْمَحْمِلِ فَقَالَ لَهُ لَا قَالَ فَيَسْتَظِلُّ فِي الْخِبَاءِ فَقَالَ لَهُ نَعَمْ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْقَوْلَ شِبْهَ الْمُسْتَهْزِئِ يَضْحَكُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَمَا فَرْقٌ بَيْنَ هَذَا فَقَالَ يَا أَبَا يُوسُفَ إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ يُقَاسُ كَقِيَاسِكُمْ أَنْتُمْ تَلْعَبُونَ إِنَّا صَنَعْنَا كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ قُلْنَا كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَرْكَبُ رَاحِلَتَهُ فَلَا يَسْتَظِلُّ عَلَيْهَا وَ تُؤْذِيهِ الشَّمْسُ فَيَسْتُرُ بَعْضَ جَسَدِهِ بِبَعْضٍ وَ رُبَّمَا يَسْتُرُ وَجْهَهُ بِيَدِهِ وَ إِذَا نَزَلَ اسْتَظَلَّ بِالْخِبَاءِ وَ فِي الْبَيْتِ وَ بِالْجِدَارِ.[[160]](#footnote-160)

اشکال مرتقی بر دلالت این روایات

از این روایات استفاده حرمت استظلال در محمل نمی شود، زیرا حضرت بر فعل پیامبر استشهاد کرده و فعل پیامبر که دلالت بر حرمت استظلال نمی کند و امام علیه السلام با این کلام، در مقام بیان اصل فرق بین استظلال در محمل و منزل است و شاید فرق آن دو به کراهت باشد و نه حرمت و حلیت.

نقد کلام مرتقی

در این روایت نهی از استظلال شده است و در برخی روایات تعبیر به لایجوز شده است، و نمی توان این تعبیر را حمل برکراهت نمود و فقط می ماند این اشکال که فعل پیامبر دلیل برحرمت نیست، و استشهاد امام علیه السلام به فعل پیامبر، دلیل بر این است که حضرت فقط اصل فرق را بیان می کنند.

و لکن جواب این است که با کلمه لا، قبلا امام علیه السلام حکم به حرمت را بیان کرد و استشهاد امام به فعل پیامبر به این جهت بود که او با تمسخر می گفت چه فرقی بین این دو است و امام برای این که بفرماید فرق می کند، فرمود پیامبر چنین عمل می کرد، و گرنه اصل حرمت قبل از استشهاد بیان شده بود. و امام هم نفرمود که لایستظل لان النبی چنین عمل فرموده، بلکه امام حرمت را فرمود و وقتی ابویوسف مسخره کرد، به فعل پیامبر استشهاد فرمود.

طائفه چهارم: که مفادش ثبوت کفاره در صورت تظلیل است و دلالت بر حرمت تظلیل دارد

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَخِي ع أُظَلِّلُ وَ أَنَا مُحْرِمٌ فَقَالَ نَعَمْ وَ عَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ قَالَ فَرَأَيْتُ عَلِيّاً إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ يَنْحَرُ بَدَنَةً لِكَفَّارَةِ الظِّلِّ.[[161]](#footnote-161)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ الْمُحْرِمُ هَلْ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ إِذَا آذَتْهُ الشَّمْسُ أَوِ الْمَطَرُ أَوْ كَانَ مَرِيضاً أَمْ لَا فَإِنْ ظَلَّلَ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدَاءُ أَمْ لَا فَكَتَبَ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ وَ يُهَرِيقُ دَماً إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[[162]](#footnote-162)

اشکال صاحب مرتقی بر دلالت طائفه چهارم

صاحب مرتقی گفته ثبوت کفاره که دلیل برحرمت نیست، مخصوصا که در این روایات، در فرض اضطرار به استظلال، حکم به ثبوت کفاره شده است و معلوم است که در مواردی که حکم به وجوب کفاره بر معذور شده است، نمی توان استظهار حرمت فعل بر مکلف نمود.

نقد کلام صاحب مرتقی

مدعی این است که ثبوت کفاره با حرمت فعل در حال اختیار و عمد ملازمه دارد، نه در حال اضطرار و مشهور این ملازمه را در مطلق موارد کفاره گفته اند و لکن ما این را در غیر از تروک احرام قبول نداریم و گفته ایم در دیگر موارد شاید بیان کفاره از باب جبران نقص باشد و نه کفاره ارتکاب حرام.

اما در تروک احرام ارتکاز متشرعی داریم که بعید نیست متصل به زمان معصوم علیه السلام باشد و این ارتکاز این است که امری که حرام نباشد، برای آن کفاره قرار نمی دهند و لذا اشکال مرتقی به این طائفه ناصواب است.

بر فرض هم که ملازمه مذکور پذیرفته نشود، این طائفه از قابلیت استدلال ساقط می شود و لکن طوائف دیگر روایات، دلالت بر حرمت تظلیل دارند.

مرحوم سبزواری به صحیحه علی بن جعفر استدلال کرده بر اثبات حلیت تظلیل به این بیان که امام علیه السلام در جواب سائل که گفت آیا می توانم تظلیل کنم، فرمود نعم و نفرمود لا الا اذا کنت مریضا و معلوم می شود که استظلال حلال است، و گرنه بایستی امام علیه السلام تفصیل می داد.

و لکن این استدلال صحیح نیست، زیرا شاید امام می دانست که برادر او مریضی و عذری دارد و لذا برای او استظلال را تجویز کرد و نیازی نبوده که امام علیه السلام قید بزنند، زیرا قضیه خارجیه است و نه قضیه حقیقیه و شاید امام علیه السلام شرایط او را در نظر گرفته است.

طائفه پنجم: روایات اضح لمن احرمت له

معتبره عبد الله بن المغیرة: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ فَقَالَ اضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ قُلْتُ إِنِّي مَحْرُورٌ وَ إِنَّ الْحَرَّ يَشْتَدُّ عَلَيَّ فَقَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ بِذُنُوبِ الْمُحْرِمِينَ.[[163]](#footnote-163)

معتبره کلابی: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى الْكِلَابِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع إِنَّ عَلِيَّ بْنَ شِهَابٍ- يَشْكُو رَأْسَهُ وَ الْبَرْدُ شَدِيدٌ وَ يُرِيدُ أَنْ يُحْرِمَ فَقَالَ إِنْ كَانَ كَمَا زَعَمَ فَلْيُظَلِّلْ وَ أَمَّا أَنْتَ فَاضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ.[[164]](#footnote-164)

به این تقریب که مقصود از ضحی، یا بروز للشمس است و یا بروز للسماء و علی ای حال، وجوب بروز با جواز تظلیل منافات دارد.

نقد مرتقی بر دلالت این روایات

در معتبره مغیره کلمه ظلال آمده که سایبان است و رفتن به زیر سایبان، یعنی التجاء به مظاهر جلال و رفاه طلبی، و شاید از این باب نهی شده باشد، کما این که حکم به حرمت تظلیل، با تعلیل مذکور در ذیل روایت مناسبت ندارد که مگر نمی دانی که به هنگام غروب، گناهان بخشیده می شود، زیرا این تعبیر مناسب با بیان حکم استحبابی است و نه لزومی.

در معتبره کلابی هم اشکال واضحتر است که شاید چون از مظاهر رفاه و جلال بوده مورد نهی قرار گرفته است، زیرا شاید نسبت به معتبره مغیره بگوید ظلال به معنای سایه است و نه سایبان و لکن چون احتمال می دادیم که به معنای سایبان باشد، نمی توانیم به آن استدلال بر حرمت کنیم، اما معتبره کلابی قطعا به معنای سایه نیست، زیرا به هنگام سرمای شدید که مانعیت خورشید در کار نیست و یقینا این ظلال به معنای سایبان است و نه سایه، و سایبان هم شاید به خاطر این که از مظاهر رفاه و جلال است حرام شده باشد.

البته ما این را هم نمی پذیریم که رفتن به سایبان از جهت مظهر رفاه بودن حرام باشد، زیرا ذیل روایت معتبره مغیره نمی گذارد که دیگر روایات هم ظهور در وجوب ضحی پیدا کند.

نقد کلام مرتقی

ظاهر اضح لمن احرمت له، ابرز لمن احرمت له است و منع می کند از هر ساتری، ولو ساتری که مظهر جلال نباشد.

تعلیل در ذیل روایت مغیره هم فوقش این است که ما یصلح للقرینیة برای معتبره مغیره است و چرا ظهور در وجوب ضحی در معتبره کلابی را مرتفع کند و نسبت به این روایت، خطاب منفصل است، زیرا خود این ذیل در روایت مغیره هم ظهور در نفی حکم الزامی ندارد، و ممکن است فی علم الله، بروز واجب باشد، ولی چون سائل می گفت زیر آفتاب بودن سخت است، امام خواسته او را دلداری دهد که تحمل کن و ثواب به تو خواهد رسید و نهایتا این است که مجمل شود و با خطابی که خودش مجمل است که نمی توان دلیل دیگری را تقیید زد.

# جلسه 28 = 29/ 8/ 92

به نظر ما روایاتی که از آن ها استظهار عدم حرمت تظلیل شده است مثل لاباس للظلال للنساء و قد رخص فیه للرجال و صحیحه علی بن جعفر، دلالت بر حلیت استظلال ندارند.

ولی اگر کسی اصرار کند که مفاد این روایات جواز تظلیل است، بیان دیگری ارائه می دهیم برای اثبات حرمت تظلیل.

توضیح این که؛ روایات ناهیه دو طائفه هستند، برخی ظاهر در حرمت هستند مثل لایستتر من الشمس بثوب و یک طائفه نص است مثل روایات احتجاج امام صادق و امام کاظم علیهما السلام با مخالفین که تعبیر شده در برخی به لایجوز و اصل شدت برخورد امام علیه السلام در این مساله، شاهد بر این است که حکم تنزیهی نیست، بلکه تحریمی است و قابل حمل عرفی بر کراهت نیست. و محقق خوئی هم این مطلب را فرموده است و همچنین محقق داماد هم روایات مناظره را آبی از حمل بر کراهت دانسته است.

ما نحن فیه هم می شود صغرای این کبری که اگر ما دو نص داشتیم مثل یجب اکرام العالم و لایجب اکرام العالم و بعد یک خطاب ظاهر در وجوب پیدا کردیم مثل اکرم العالم که طرف معارضه با لایجب اکرام العالم نیست، بعد از تعارض نصین، مرجع این ظاهر است، زیرا این ظاهر با یجب اکرام العالم که موافق است و تعارض ندارد و با لایجب هم تعارض ندارد، زیرا قرینه و ذوالقرینه که تعارض ندارند و حجیت خطاب ذوالقرینة به شرط عدم وصول خطاب قرینه است، و گرنه ظاهر حجت نخواهد بود، زیرا مقتضی حجیت آن که عدم وصول نص بر خلاف است، از بین رفته است، پس دلیل ظاهر، تمانعی در مقام حجیت با دلیل نص ندارد.

لذا تعارض ثلاثی نمی شود و دو نص هم که با یکدیگر تعارض کرده و ساقط می شوند و لذا اکرم العالم که ظاهر در وجوب است، مرجع بعد از تساقط نصین خواهد بود و دلیل معتبری هم بر معارضه با این ظاهر وجود ندارد.

در ما نحن فیه نیز بر فرض تعارض طائفه روایاتی که نص در حرمت تظلیل است با طائفه ای که نص در جواز تظلیل است، رجوع می کنیم به طائفه ای که ظاهر در حرمت تظلیل است. (و گرنه اگر روایات دال بر جواز تظلیل نص نباشد، طبعا باید به طائفه نص در حرمت تظلیل رجوع کنیم.)

جهت دوم بحث

آیا حرمت تظلیل در حال سیر مختص به تستر از شمس است کما هو المشهور بین المتاخرین کالسید الامام و لذا وقتی آفتاب نباشد، می توان سوار مرکب مسقف شد و یا این که تظلیل مطلقا حرام است به هر نحوه تستری چه تستر از شمس و یا باران و باد و سرما، البته برخی از قائلین به این قول مثل محقق خوئی شرط گذاشته اند که حرمت مطلق تظلیل در صورتی است که وجود و عدم ساتر مساوی نباشد و یا نبود ساتر بهتر از وجود ساتر نباشد، بلکه ساتر اثری داشته باشد، و گرنه تظلیل به ساتری که وجود آن اثری ندارد، جایز است، مثل چتر به دست گرفتن در شبی که بارانی هم نیست.

اما یک نظر هم این است که استتار از دو چیز حرام است یکی شمس و دیگری باران کما عن السید السیستانی و البته ایشان نسبت به حرمت استتار از باران در شب، احتیاط وجوبی کرده اند و نسبت به کفاره آن فتوی داده اند و فرموده اصل اولی در ستر، ستر از شمس است و لکن چون در روایت آمده من اذی مطر او شمس و وقتی باران بیاید، شمس نیست، خود باران و مطر هم عنوان مستقلی خواهد بود و لکن روایت در مقام بیان وجوب کفاره است و اما حرمت آن از باب قول مشهور به ملازمه بین کفاره و حرمت است و گرنه خود ایشان قائل به ملازمه نیست.

ادله اقوال مذکور

دلیل محقق خوئی بر این که تستری که موجب حفظ از چیزی بشود، حرام است:

در لغت تظلیل به معنای اخذ المظلة و سایبان است و به معنای احداث الظل نیست، و اخذ سایبان هم که اختصاص به روز ندارد و سایبان در شب هم سایبان است.

نهی از استظلال هم از همین باب است، زیرا استظلال به معنای طلب المظلة است و به دنبال سایبان رفتن و اعم از این است که شمس باشد و یا نباشد و لذا وقتی شمس پشت آفتاب می رود، می گویند الشمس مستظلة.

و مؤکّد مطلب ما، روایاتی است که می گوید محرم رکوب قبه و کنیسه نباید بکند و این ها مطلق است، زیرا اکثر سفرهای قدیم در شب بوده و با این حال نهی از رکوب این ها شده و مقید نشده به این که در روز سوار بر مرکب ذوقبة نشوید و خصوصا که شب از عرفات به مشعر می رفته اند.

و من نظر فی الروایات یجد بوضوح صحة ما ذکرنا فلامجال للمناقشة اصلا.

بله، اگر فرض نادری بکنید که رفتن زیر سایبان وجودش کالعدم است و هیچ اثری ندارد، در این جا حلال است، زیرا استظلال و تظلیل عرفا صدق نمی کند و چیزی نیست که از آن استتار بشود.

لایرکب القبة هم مطلق نیست، زیرا در رکوب قبه همیشه تستری وجود دارد، ولو تستر از باد.

نقد کلام اخیر محقق خوئی

اگر تظلیل و رکوب قبه مطلقا حرام باشد، چه انصرافی دارد از مواردی که وجود و عدم سایه بان مساوی باشد و دلیلی بر انصراف وجود ندارد.

دیدگاه محقق داماد

ایشان استتار از شمس و رکوب قبه را حرام می داند و معلوم می شود که ایشان احتمال می دهد، تظلیل به معنای احداث الظل و در سایه رفتن باشد و نه اخذ سایبان و ایشان فقط ادله نهی از رکوب قبه را مطلق می داند و فرموده این هم شاید از باب این باشد که از مظاهر رفاه است.

دیدگاه آیة الله زنجانی

در تقریر بحث ایشان آمده: ما بین تظلیل و استظلال فرق می گذاریم، استظلال طلب ظل است و همیشه از شمس است، ولی تظلیل، اتخاذ الظلال است لغتا و این اختصاص به روز ندارد و شب را هم شامل می شود.

کما این که رکوب قبه هم حرام است و البته آن هم عرفا به خاطر حصول استتار است و لکن مطلق است و در شب هم حرام است و لکن اگر هیچ ستری برای او نداشته باشد و سر و سینه خود را بیرون از قبه کند، دیگر حرام نیست، زیرا استتار صدق نمی کند، ولی مراد از قبه، استتار به چیزی است که دیواره و سقف داشته باشد و حالت اطاق مانند داشته باشد و شامل مثل چتر نمی شود.

اما نهی از تظلیل شامل مثل چتر می شود، و شاهد آن روایاتی است که نهی از مانع شدن از مطر کرده است، پس معلوم می شود که تظلیل اختصاص به ستر از شمس ندارد.

اضح لمن احرمت له نیز مختص به روز است، زیرا ضحی، ای دخل فی ضوء الشمس و استظلال هم که همین طور بود.

اما تظلیل و عنوان رکوب مطلق است.

# جلسه 29 = 2/ 9/ 92

گفته شد که مشهور بین متاخرین این است که خصوص تستر از شمس واجب است و برخی مثل آیة الله سیستانی به خاطر صحیحه بزیع، تستر از مطر را هم اضافه کرده اند، زیرا در روایت مذکور، مطر به شمس اضافه شده و در هنگام باران، شمس نیست، و معلوم می شود که خود تظلیل از مطر هم عنوان مستقلی در روایات است و گرچه ایشان تلازم قائل نیست بین وجوب کفاره و حرمت و لکن از باب موافقت با مشهور که تلازم قائلند، احتیاط واجب داده اند، ولی کفاره را واجب می دانند.

وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَذَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَفْدِيَ شَاةً وَ يَذْبَحَهَا بِمِنًى.[[165]](#footnote-165)

ایشان ادله حرمت رکوب قبه را هم منصرف به تستر از شمس می داند و شامل تستر در شب نمی داند.

ولی محقق خوئی فرموده: هیچ یک از عناوین وارده در روایات، مختص به تستر عن الشمس نیست، بلکه مقصود سایه بر خود قرار دادن است و نه صرف زیر سایه رفتن و ادله حرمت رکوب قبه هم اطلاق دارد نسبت به شب و روز.

آیة الله زنجانی در تقریرات بحثشان آمده: اضح لمن احرمت له را مختص به تستر از شمس است، زیرا ضحی، مربوط به شمس است و این یعنی ابرز للشمس.

(لام لمن احرمت له نیز یا لام تعلیل است و به این معناست که به خاطر خدا ضحی کن و یا لام تعدیه است و به این معنا خواهد بود که بروز در مقابل شمس بکن و چون خدا آشکار است، بروز للسماء هم بروز در مقابل خدا خواهد بود، یعنی در مقابل خورشید برو که برای خدا هم آشکار بشوی.)

استظلال هم ظهور در احداث الظل دارد و ظل هم ظهور در ظل من الشمس دارد، اما روایاتی داریم که مفاد آن ها تظلیل از مطر است و قرینه می شود که در تظلیل، ایجاد سایه در مقابل خورشید شرط نیست، بلکه اخذ الظلال است و چتر هم کسی بر سرش بگیرد، حرام خواهد بود، حتی در مقابل باران در شب.

عنوان قبه هم اطلاقش شامل شب می شود و در مسیر عرفات تا مشعر که شبانه حرکت می کرده اند، حتما اطلاق قبه شامل این مسیر می شود، البته شامل چیزهایی که شکل اطاق مانند نداشته باشد، نمی شود و همچنین باید در حال حرکت باشد و شامل غیر موارد حرکت نمی شود.

اما محقق داماد می گوید: قبه شاید خصوصیت داشته باشد و شاید به خاطر این نهی شده باشد که از مظاهر جلال و رفاه است، اما آیة الله زنجانی این را عرفی نمی داند.

اما آیة الله زنجانی از این نظریه برگشته و فرموده: معلوم نیست که تظلیل ظهور داشته باشد در اخذ الظلال فقط، بله در اخذ الظلال بکار رفته است، اما به حدی نیست که موجب وثوق به ظهور آن در این معنا شود و لذا معلوم نیست که شامل غیر تستر از شمس بشود و در مقام فتوی احتیاط مطلق کرده اند که می شود در آن رجوع به غیر کرد.

اما گفته اند که اگر بتواند ماشین را در شب بارانی متوقف کند، واجب است این کار را بکند.

دلیل اطلاق حرمت تظلیل

عمده دلیل این قول، تمسک به اطلاق نهی از رکوب قبه و کنیسه است و لکن استدلال به اضح لمن احرمت له و ادله حرمت تظلیل و استظلال، ناصواب است، زیرا ظهور این ها در اطلاقی که شامل تستر در شب هم بشود، معلوم نیست.

ادله اختصاص به حرمت تظلیل به تستر از شمس

روایت نهی از رکوب قبه، اطلاق ندارد، نه از این جهت که مشکل ذاتی داشته باشد، بلکه به خاطر سه وجه اطلاق ندارد:

وجه اول: آیة الله سیستانی

ما در فهم روایات، باید به جو فقهی زمان صدور روایات توجه کنیم، و این در فهم روایات بسیار موثر است.

(لذا ما در بحث خمس که مشهور گفته اند اگر ذمی از مسلمان زمین بخرد باید خمس بدهد، زیرا روایت فرموده: علیه الخمس، ما گفته ایم که در آن زمان اختلاف بین عامه بوده که جزیه محصولات زمینی که ذمی از مسلمان بخرد، آیا یک دهم است و یا یک پنجم، امام که فرموده اند علیه الخمس، ظاهرش این است که یک پنجم به عنوان جزیه بدهد، نه این که خمس زمین واجب باشد.)

ایشان در رابطه با ادله تظلیل هم فرموده: جو فقهی آن زمان، درباره تظلیل من الشمس بوده است، زیرا نزاع بوده بین فقهاء در جواز استتار از شمس به هنگام سیر بعد از معلومیت جواز در منزل، عده ای از عامه نهی می کرده اند و فقهاء کوفه مثل ابو حنیفه و ابویوسف نهی می کرده اند و لذا در صحیحه بزنطی ابو حنیفه سوال می کند که چه فرقی بین سایه محمل و سایه خیمه است و امام فرمود قیاس نکن و این عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است.

و حتی این اختلاف در عصر صحابه هم بوده و عثمان طرفدار جواز تظلیل بوده و ابن عمر طرفدار حرمت بوده است و نافع نقل می کند که ابن عمر دید شخصی تستر از شمس می کند و ابن عمر به او گفت: اضح لمن احرمت له و این طور معنا کرده اند که یعنی ابرز، این مطلب در مغنی ابن قدامه نقل شده است.

سید مرتضی هم در انتصار گفته این از مفردات امامیه است که تظلیل از شمس حرام است و مالک هم فقط کراهت را پذیرفته و دیگران جایز می دانند.

یحیی بن حسین گفته: جایز است محرم استتار از شمس کند.

در شرح مغنی آمده است: یکره احمد عن الاستظلال فی المحمل و دیگران جایز می دانسته اند و شخصی در روز شدید الحر تظلیل نمی کرد و گفتند به او که فتاوی مختلف است و به کسی رجوع کن که جایز بداند و او گفت من امروز به خاطر خدا زیر خورشید آمده ام تا در قیامت در ظل خدا باشم.

در اکثر این کلمات یا تصریح به استتار از شمس شده و یا تعبیر به استظلال شده است و شیخ طوسی هم تعبیر به استظلال بکار برده است و ظاهر استظلال هم اتخاذ الظل و زیر سایه رفتن است.

لذا معلوم می شود که محور اختلاف بین مسلمین، استظلال از شمس بوده و این جو فقهی - که اصلا استتار در شب محل بحث نبوده، و گرنه در کلمات مطرح می شد، - یا قرینه حالیه است بر این که نهی از رکوب قبه به این جهت است که مبتلی به تستر از شمس نشود و یا اقلا ما یصلح للقرینیة است.

# جلسه 30 = 3/ 9/ 92

خلاصه نظریه آیة الله سیستانی این شد که فقط بحث تظلیل از شمس در زمان طرح روایات نهی از رکوب قبه مطرح بوده است و بحث تظلیل از مطر، تا زمان امام رضا علیه السلام مطرح نبوده است.

لذا سوال این سائلین هم از استظلال من الشمس بوده، زیرا سائلین این اسئله، از فقهاء اصحاب بوده اند و اطلاع از نظریه عامه داشته اند و معلوم می شود که سوالشان هم مربوط به همان جو فقهی بوده است و لذا هم سوال و هم جواب، منصرف به همان استظلال من الشمس است.

وجه دوم

عرف در استظهارات، فقط به یک حدیث اکتفاء نمی کند، بلکه اگر در یک مساله ای احادیث متعددی وارد شده، همه را لحاظ می کند، زیرا مجموع این روایات گاهی یک ظهوری درست می کند و منشا انصراف می شود.

مثلا مولایی که در رابطه با یک مطلبی، کلمات متعددی دارد، این جا نمی توان صرفا به اطلاق یک کلام از کلمات او اخذ نمود، بلکه در فهم این کلام مولی، عرفی است که از دیگر کلمات او استفاده شود.

در بحث تظلیل هم کلمات متعددی وارد شده، لایستتر من الشمس، لایستظل، اضح لمن احرمت له اما علمت ان الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمین یا ... الا غربت ذنوبه معها، کان رسول الله صلی الله علیه و آله لایستظل فی المحمل و کانت الشمس تؤذیه فیستتر منها ببعض جسده و اذا نزل استظل بالخباء و فی البیت و بالجدار.

این ها همه ظهور در استتار از شمس دارد و در مقابل همه این کلمات، یک عبارت دیگر از همین مولی وارد شده که نهی از رکوب قبه کرده و به ظاهرش مطلق است و مختص به استظلال از شمس نیست، در این جا عرف این کلام را جدا از آن کلمات حساب نمی کند و وثوق پیدا نمی کند که مقصود از نهی از رکوب قبه، مازاد از حرمت تظلیل در روز از خورشید باشد.

وجه سوم

این وجه مستند به مبنای اصولی ما به تبع مرحوم صدر است که احتمال ارتکاز متشرعی و قرینه لبیه متصله بر خلاف اطلاق، کافی در عدم احراز ظهور در اطلاق است.

بله، قرینه لفظیه را راوی ثقه باید نقل کند، اما اگر قرینه حالیه نوعیه باشد، وثاقت راوی مستلزم نقل آن نیست، زیرا راوی نیازی به بیان آن نمی بیند، چرا که مستمع هم همین ارتکاز را دارد.

در ما نحن فیه نیز احتمال عرفی عقلائی می رود که ارتکاز متشرعه بر این بوده که تظلیل در شب حرام نیست.

دفاع از وجه اول و کلام آیة الله سیستانی

دیگر روایات به غیر از نهی از رکوب قبه، برخی موردش استتار از شمس است و روایات وجوب ضحی و اضح لمن احرمت له نیز به معنای بروز للشمس است، خصوصا که بعد از اضح، کلماتی آمده که ظاهرش بروز للشمس است، مثل اما علمت ان الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمین.

ان قلت: در موثقه عثمان بی عیسی که اضح لمن احرمت له آمده؛ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى الْكِلَابِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع إِنَّ عَلِيَّ بْنَ شِهَابٍ- يَشْكُو رَأْسَهُ وَ الْبَرْدُ شَدِيدٌ وَ يُرِيدُ أَنْ يُحْرِمَ فَقَالَ إِنْ كَانَ كَمَا زَعَمَ فَلْيُظَلِّلْ وَ أَمَّا أَنْتَ فَاضْحَ لِمَنْ أَحْرَمْتَ لَهُ.[[166]](#footnote-166) قرینه داریم که مقصود، استظلال من الشمس نیست، زیرا در صدر این روایت آمده: و البرد شدید و جواب امام علیه السلام قرینه بر خلاف می شود، زیرا مورد روایت، تظلیل از برد است و به قرینه تقابل، معلوم می شود که اضح در این جا، به معنای وجوب بروز للسماء است.

قلت: منافاتی وجود ندارد که خورشید در آسمان باشد و هوا هم سرد باشد و این شخص هم به خاطر سرما می خواهد داخل ستر بشود و امام می فرماید او معذور است، اما تو نباید تظلیل کنی، زیرا مستور از شمس می شوی و لذا شاید این ذیل قرینه باشد بر این که سوال در زمانی بوده که خورشید در آسمان بوده و سرمای شدید در روز آفتابی بوده است.

ان قلت: عنوان تظلیل در برخی روایات، در تظلیل از مطر استفاده شده است: مثل معتبره ابراهیم بن ابی محمود: وَ عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْمُحْرِمُ يُظَلِّلُ عَلَى مَحْمِلِهِ وَ يَفْدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْمَطَرُ يُضِرَّانِ بِهِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَمِ الْفِدَاءُ قَالَ شَاةٌ.[[167]](#footnote-167)

در زمانی که باران می آید، عادتا خورشید پنهان است، با این حال تعبیر به تظلیل شده و این قرینه است بر این که تظلیل اعم از استتار من الشمس است.

روایت علی بن محمد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ الْمُحْرِمُ هَلْ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ إِذَا آذَتْهُ الشَّمْسُ أَوِ الْمَطَرُ أَوْ كَانَ مَرِيضاً أَمْ لَا فَإِنْ ظَلَّلَ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدَاءُ أَمْ لَا فَكَتَبَ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ وَ يُهَرِيقُ دَماً إِنْ شَاءَ اللَّهُ.[[168]](#footnote-168)

از عطف مطر بر شمس به واسطه «او» معلوم می شود که در فرض وجود مطر، شمس نبوده است و با این حال از تظلیل به هنگام اذیت از مطر سوال پرسیده است.

صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَذَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَفْدِيَ شَاةً وَ يَذْبَحَهَا بِمِنًى.[[169]](#footnote-169)

صحیحه سعد بن سعد اشعری: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَن‏ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ فَقَالَ أَ مِنْ عِلَّةٍ فَقُلْتُ يُؤْذِيهِ حَرُّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ هِيَ عِلَّةٌ يُظَلِّلُ وَ يَفْدِي.[[170]](#footnote-170)

از این روایت معلوم می شود که ایذاء از حر شمس فقط یکی از علل جواز تظلیل است، ولی علت منحصره نیست و تظلیل از غیر شمس هم حرام است.

قلت: این استشهادات ناصواب است، زیرا ظهور اولیه تظلیل، اتخاذ الظل من الشمس است و جوهری می گوید الظل معروف و خلیل می گوید ما یستظل به من الشمس.

این روایات هم همه با قرینه بکار رفته است، مثل روایت اخیر که نمی گوید استظلال، به استظلال از شمس اختصاص ندارد، بلکه می گوید استظلال از شمس حرام است، برای حلال شدن تظلیل من الشمس، یکی از عوامل، ایذاء حر شمس است، ولی یکی از عوامل حلیت تظلیل من الشمس هم سرمای هوا و یا وجود پشه در جو است، ولی معنایش این نیست که تظلیل مختص به تظلیل از شمس نباشد.

# جلسه 31 = 4/ 9/ 92

روایت ابراهیم بن محمود قرینه دارد که مقصود زیر سایبان رفتن است.

روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع و صحیحه سعد اشعری هم همین قرینه را دارد.

مکاتبه حمیری: وَ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَظِلُّ مِنَ الْمَطَرِ بِنَطْعٍ أَوْ غَيْرِهِ حَذَراً عَلَى ثِيَابِهِ وَ مَا فِي مَحْمِلِهِ أَنْ يَبْتَلَّ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ الْجَوَابُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي الْمَحْمِلِ فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[171]](#footnote-171)

در این جا هم صرف این که استظلال در استظلال از مطر بکار رفته است، دلیل نمی شود که معنای اعم داشته باشد، بله این جا با قرینه بکار رفته است.

خلاصه این که صرف استعمال در اعم به معنای این نیست که معنای استظلال اعم از استظلال از شمس باشد.

صرف این که استظلال در لغت به معنای اعم آمده نیز کافی در استفاده معنای اعم برای لفظ استظلال نیست، زیرا در بسیاری موارد هم در معنای اخص بکار رفته است و شاید آن جا که در اعم استعمال شده، از باب استعمال در اعم باشد و نه این که موضوع له آن معنای اعم باشد.

لذا ادعاء مثل محقق خوئی که استظلال به معنای اخذ الظلال است، ناصواب است، درست است که در لغت آمده: الظلة هو ما یستتر به، اما این بیش از این که در این معنا استعمال شده را نمی فهماند، اما در قرآن به معنای سایه هم بکار رفته است و از صرف استعمال نمی شود کشف ظهور انصرافی در معنای اعم نمود و نهایت این است که مجمل است و قدر متیقن از آن استظلال من الشمس است.

خلاصه این که استظلال و تظلیل هیچ یک اطلاق ندارد و صرفا حرمت استظلال از مطر هم به حرمت استظلال از شمس ضمیمه می شود به خاطر روایاتی که در مورد حرمت آن وارد شده است.

بله به مثل مرحوم امام این اشکال وارد است که حرمت استظلال از مطر را مطرح نموده اند و لکن این شاید از باب اهمال در ذکر است، و گرنه روایات استظلال از مطر اثبات کفاره می کند و بعید نیست که اثبات حرمت هم از باب ملازمه بکند.

اما اطلاقی در ادله استظلال و تظلیل وجود ندارد و صرفا استظلال من الشمس و تستر از مطر به سبب روایات خاصه ممنوع است.

اما بر فرض قبول اطلاق، تخصیص محقق خوئی حرمت را به مواردی که استظلال اثری داشته باشد، از این باب که استظلال صدق نمی کند وجهی ندارد، زیرا اطلاق می گوید اخذ الظلال نکن، حتی اگر تستر از شمس و باران و هوا و سرما و پشه و ... هم نشود و اگر بگویید حرمت استظلال در چنین فرضی لغو است نیز ناصحیح است، زیرا دواعی بر استظلال زیاد است و ممکن است می خواهد پیش همسرش باشد و یا حوصله ندارد که سایبان را بردارد و بگذارد و اگر بگویید استظلال صدق نمی کند، این هم ناصواب است و اثر داشتن استظلال در صدق عنوان استظلال نخوابیده است.

لذا تنها مشکل ما در بحث استظلال، اطلاق المحرم لایرکب القبة است و گفتیم که سه وجه اشکال مطرح شد، اولی از آیة الله سیستانی نقل شد که فرموده ما احراز جو متشرعی کردیم بر این که استظلال از شمس محل کلام بوده است.

وجه دوم را نیز ما مطرح کردیم که با لحاظ مجموع روایات وثوقی به اطلاق نهی از رکوب قبه باقی نمی ماند.

وجه سوم هم که ما مطرح کردیم، احتمال ارتکاز متشرعی بر جواز استظلال در شب بود.

بررسی وجوه سه گانه مانع از اطلاق نهی از رکوب قبه

نقد وجه اول

احراز جو متشرعی بر اختصاص حرمت تظلیل به استتار از شمس ممکن نیست، زیرا؛

اولا: در عبارات کلمه استظلال آمده که این کلمه هم مجمل است فقط سید مرتضی و یحیی زیدی تعبیر به استظلال من الشمس کرده بودند و با این دو عبارت که احراز جو متشرعی نمی شود و خود این دو نفر هم شاید چون اثر ظاهر اجتناب از تظلیلی که موجب ایذاء مردم است، استتار از شمس بوده، این گونه تعبیر کرده اند.

ثانیا: بر فرض که نزاع در آن زمان بین فقهاء عامه و خاصه در بحث استظلال از شمس بوده باشد، لکن تا ارتکاز متشرعه بر جواز استظلال در شب ثابت نشود، صرف آن چه ذکر شد مانع از اطلاق نمی شود و دلیل نمی شود که اگر امام علیه السلام فرمود المحرم لایرکب القبة حمل بر اطلاق نشود و فرق می کند با بحث خمس زمین ذمی که مردد بین دو معنای استعمالی متباین است، اما در المحرم لایرکب القبة، مدلول استعمالی واحد است و دلیل ندارد که آن را به ملاک حرمت استظلال من الشمس بدانیم.

نقد وجه دوم

حجیت ظهور دائر مدار حصول وثوق نیست و عقلاء احتجاج می کنند که مولی گفت محرم سوار قبه و کنیسه نشود و صرف این که وثوق حاصل نمی شود، کافی نیست، مخصوصا که بخش مهمی از سیرها در شب بوده است و این موید اطلاق است.

# جلسه 32 = 5/ 9/ 92

نقد وجه دوم

به قول مرحوم امام، اطلاق حجت عقلائیه است و منوط به حصول وثوق نیست و بدون حصول وثوق هم حجت است.

وجه سوم

وجه سوم این بود که احتمال قرینه عقلائیه متصله به خطاب، مانع از اخذ به ظهور می شود.

مرحوم شیخ فرموده اول عقلاء بناء بر عدم قرینه می گذارند و اثبات ظهور فعلی می کنند و بعد به ظهور عملی می کنند، اما آخوند فرموده از همان اول عقلاء به ظهور لولایی (لولا القرینة) عمل می کنند.

انصاف این است که این اشکال وجود دارد که این دو بزرگوار و مشهور که تفصیل داده اند بین شک در قرینیت موجود در قرینه متصله که گفته اند نمی شود به ظهور عمل کرد و شک در وجود قرینه متصله که گفته اند مانع از عمل به ظهور نیست، نادرست است و به نظر ما در این فرض هم عقلاء عمل به ظواهر نمی کنند و لا اقل من الشک.

بله در غالب روایات، وثاقت راوی چنین اقتضاء می کند که سکوت از وجود قرینه نکند، اما در دو جا این حرف نمی آید، یکی قرائنی که جز با دقت معلوم نمی شود، زیرا رواة معمولی بوده اند و چنین نبوده اند که به دقائق پی ببرند، در این موارد اگر احتمال قرینه متصله ای بدهیم که به ذهن راوی نمی رسد، عمل به اطلاق مشکل می شود و با اصالة عدم القرینة واصالة الظهور قابل نفی نیست.

دیگری نیز در مواردی که قرینه حالیه نوعیه لبیه بوده باشد که راوی دلیلی بر نقل آن نمی دیده و خود را ملزم به نقل آن نمی دیده است، زیرا ارتکاز همه در عصر صدور خطاب بر آن قرینه لبیه بوده است، در این جا هم نمی شود به اطلاق عمل کرد.

البته همه جا این احتمال نمی آید، بلکه مربوط به مواردی است که منشأ عقلائی داشته باشد و در ما نحن فیه نیز منشأ عقلائی بر این احتمال وجود دارد که قرینه نوعیه بر جواز استظلال در شب در غیر حال مطر بوده است.

نقد وجه سوم

دو نقد مطرح بر این وجه، منشأ احتیاط و مانع از فتوای به جواز تظلیل در شب می شود، زیرا به نحو محکم نمی توان این وجه را رد نمود.

اولا: مرحوم صدر که تظلیل در شب و روز و حتی سوار شدن به آسانسور را در مکه چون ظل سائر است، حرام می داند، (زیرا در روایات تجویز ظل ثابت مثل خباء و بیت و جدار شده است و نه مثل آسانسور که ظل سائر است) فرموده: گر چه احتمال قرینه نوعیه مانع از تمسک به ظهور می شود، اما اگر فهم امروز عرف بر اطلاق باشد، از این باب که ارتکاز متشرعی در امروز بر جواز تظلیل در شب نیست، و ما شک کنیم که این استظهار اطلاق که امروز است، آیا در عصر صدور خطاب هم بوده است یا نه؟ اصل عقلائی ثبات در ظهورات جاری می کنیم. (که همان استصحاب قهقرایی است که مشهور آن را در معانی لغات استفاده می کنند، اما مرحوم صدر توسعه می دهد به مورد مذکور)

نقد کلام مرحوم صدر و مشهور

استصحاب قهقرایی عقلایی نادرست است، و عقلاء چنین اصلی ندارند و اگر بنا بر عدم تغییر در ظهور لفظ می گذارد، از این باب است که اطمینان به عدم تغییر دارند، و گرنه چنین اصلی ندارند و در وقف نامه های قدیمی و امثال آن هم عرفا احتمال تغییر معنا نمی دهیم و گرنه به آن ها نیز نمی شود عمل کرد.

و بر فرض هم که کلام مشهور صحیح باشد، کلام مرحوم صدر اصلا قابل قبول نیست که بنا بر ظاهر فعلی عمل بگذاریم با این که احتمال عقلائی ارتکاز متشرعی بر خلاف ظهور در زمان صدور خطاب بدهیم.

ثانیا: انصافا با رجوع به روایات معلوم می شود که ارتکازی بر جواز تظلیل در شب وجود نداشته است، بلکه از غیر از استظلال از شمس و مطر سوال نکرده اند، نه این که ارتکازی بر عدم وجوب در شب بوده باشد، و گرنه از مثل مطر سوال نمی کرده اند و نمی شود پذیرفت که ارتکاز بر جواز تظلیل از مطر نبوده و لذا سوال کرده اند، ولی ارتکاز از جواز تظلیل در شب بوده و لذا سوال نکرده اند.

نکته

این که محقق خوئی تقیید زد که در مواردی که وجود و عدم استظلال مساوی است، اخذ المظلة اشکال ندارد نیز قبلا مورد مناقشه قرار گرفت و این که ایشان گفته نهی از قبه به این جهت است که همیشه جلوی باد را می گیرد و لذا جهتی برای منع از آن بوده است، این هم ناصواب است، زیرا حرکت شتر به شکل عادی، به مقداری نیست که تولید باد کند و قبه عادتا مانع از آن باد شود.

نکته

این که آیة الله زنجانی فرمودند: نهی از رکوب قبه شامل مثل استظلال به چتر در جایی که مطر و خورشیدی نیست، نمی شود، کلام بجایی است.

# جلسه 33 = 6/ 9/ 92

جهت سوم: آیا بر ماشی هم تظلیل حرام است؟

شیخ طوسی عبارتی در مبسوط دارد که از آن استفاده اختصاص حرمت تظلیل به راکب کرده اند؛ یجوز للمحرم ان یمشی تحت الظلال.

شهید ثانی هم در مسالک گفته: انما یحرم - ای التظلیل - حال الرکوب فلو مشی تحت الظل کما لو مر تحت الحمل و المحمل جاز.

مدارک هم این را قریب شمرده است.

مرحوم نراقی هم همین نظریه را اختیار کرده و فرموده شهید اول و شیخ طوسی هم همین نظر را دارند.

از ابن ادریس و ابن حمزه و یحیی بن سعید حلی هم همین نظریه نقل شده است.

اما به نظر ما اطلاقات شامل ماشی هم می شود، گرچه نهی از رکوب قبه شامل ماشی نشود، اما روایت لایستتر المحرم من الشمس که فرض رکوب محرم را نکرده است و بسیاری از محرمین در حجة الوداع مشاة بوده اند. و همچنین روایات نهی از تظلیل هم مطلق است.

روایت ... سالته عن الظلال للمحرم ... این هم مطلق است و دلیلی بر اختصاص مذکور در کلمات مذکور وجود ندارد.

ظاهرا این بزرگواران صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع را چنین معنا کرده اند که مشی تحت ظل محمل جایز است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا ع هَلْ يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَمْشِيَ تَحْتَ ظِلِّ الْمَحْمِلِ فَكَتَبَ نَعَمْ الْحَدِيثَ.[[172]](#footnote-172)

مرحوم سبزواری در ذخیره فرموده گرچه این حدیث مطلق است، اما متعارف از مشی تحت محمل، این نیست که زیر محمل برود، بلکه در جانب محمل راه می رود و تظلیل جانبی می شود و نه فوقانی، پس دلیل بر جواز تظلیل فوقانی نمی شود.

و این که علامه فرموده محرم می تواند تحت ظلال راه برود و استظلال کند به لباس در حال سیر و لکن فوق راس قرار ندهد (... و أن يستظلّ بثوب ينصبه إذا كان سائرا و نازلا، لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصّة لضرورة و غير ضرورة عند جميع أهل العلم[[173]](#footnote-173)) نه به این معناست که محرم می تواند در حال مشی تظلیل کند، بلکه شاید به این معنا باشد که شخص ماشی مراقب باشد ظلال را فوق راس قرار ندهد و نه این که تظلیل فوقانی هم جایز باشد.

مرحوم نراقی در مستند اشکال کرده به مرحوم سبزواری به این که انصراف به متعارف نادرست است، زیرا انصراف مربوط به مطلق است و نه خاص، خود روایت می گوید تحت المحمل مشی جایز است، و تحت یعنی تظلیل فوقانی.

نقل شما از علامه هم خلاف ظاهر است، بلکه علامه دو مطلب مستقل گفته، یکی این که می شود در حال مشی تحت الظلال رفت، و جمله بعد مستقله است یعنی محرم می تواند به ثوبی که بالای سرش در غیر حال سیر می گیرد استظلال کند، نه این که این حکم ماشی باشد، بلکه حکم محرم است و مستقل از جمله اول است.

بررسی کلام محقق نراقی

خود ایشان روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع را تحت ظل محمل معنا کرده و در هیچ روایتی هم تحت المحمل ندارد، بلکه تحت ظل المحمل است، علاوه که قرینه عرفیه است که مقصود راه رفتن کنار محمل است، حتی اگر تحت المحمل گفته شده بود، زیرا کسی تحت محمل نمی رود و غالبا ارتفاعی ندارد که کسی زیر آن قرار بگیرد.

علاوه که این روایت در مقام بیان امر دیگری است و می گوید استظلال به ظل جانبی که خود محرم آن را اتخاذ نکرده است، جایز است، یعنی مواردی که انسان در حال سیر خود را در ظل محمل دیگران قرار بدهد، این مقدار اشکال ندارد، جایی حرام است که خود محرم اتخاذ الظل کند.

استثناء این مورد، سبب نمی شود که در دیگر موارد تظلیل ماشی نیز از اطلاقات حرمت تظلیل رفع ید کنیم و مثلا بگوییم ماشی حق دارد چتر هم بر سر بگیرد.

بلکه سیره قطعیه بر این مطلب بوده که تظلیل جانبی به محمل می شده است و حتی در حال رکوب هم گاهی یک محمل، سایه بر راکب محمل دیگر می انداخته است و هیچ جا نقل نشده است که اصحاب در این موارد از تظلیل فرار می کردند و یا این که نهیی از این کار شده باشد.

روایت دیگری هم وجود دارد که در مکاتبه حمیری فرموده: أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَظِلُّ مِنَ الْمَطَرِ بِنَطْعٍ أَوْ غَيْرِهِ حَذَراً عَلَى ثِيَابِهِ وَ مَا فِي مَحْمِلِهِ أَنْ يَبْتَلَّ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ الْجَوَابُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي الْمَحْمِلِ فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[174]](#footnote-174)

گفته می شود که قید فی المحمل به این جهت بوده که بفرماید لا فی حال المشی، بلکه در حال مشی جایز است و کفاره هم ندارد و طبعا این قید، احتراز از منزل نمی کند و بدین معنا نیست که لا فی المنزل، زیرا فی طریقه گفته شده است که خود قرینه بر این است که احتراز از منزل نیست.

بررسی سندی مکاتبه

محقق خوئی فرموده: این روایت، مرسله احتجاج است و معتبر نیست.

ولی این روایت در غیبت شیخ طوسی با سند صحیح آمده است، سند این است: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ قَالَ وَجَدْتُ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ إِمْلَاءِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى ظَهْرِ كِتَابٍ فِيهِ جَوَابَاتٌ وَ مَسَائِلُ أُنْفِذَتْ مِنْ قُمَّ يَسْأَلُ عَنْهَا هَلْ هِيَ جَوَابَاتُ الْفَقِيهِ ع أَوْ جَوَابَاتُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّلْمَغَانِيِّ لِأَنَّهُ حُكِيَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَسَائِلُ أَنَا أَجَبْتُ عَنْهَا فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ عَلَى ظَهْرِ كِتَابِهِمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ قَدْ وَقَفْنَا عَلَى هَذِهِ الرُّقْعَةِ وَ مَا تَضَمَّنَتْهُ فَجَمِيعُهُ جَوَابُنَا [عَنِ الْمَسَائِلِ‏] وَ لَا مَدْخَلَ لِلْمَخْذُولِ الضَّالِّ الْمُضِلِّ الْمَعْرُوفِ بِالْعَزَاقِرِيِّ لَعَنَهُ اللَّهُ فِي حَرْفٍ مِنْهُ‏[[175]](#footnote-175)

ظاهرا مقصود از «جماعة»، همان است که شیخ در فهرست در ترجمه «محمد بن احمد بن داوود» ذکر کرده است: اخبرنا بکتبه و روایاته جماعة منهم الشیخ المفید و الحسین بن عبید الله و احمد بن عبدون عنه.

کما این که به حساب احتمالات جزم پیدا می شود که همه مشایخ شیخ طوسی که در تعبیر جماعة به آن اشاره شده است، ضعیف نبوده اند، پس «روی جماعة» مشکلی ندارد.

«محمد بن احمد بن داوود القمی» هم که از اجلاء اصحاب و ثقه است.

احمد بن ابراهیم بن نوبختی توثیق ندارد و همو نوشته هذا املاء حسین بن روح و اشکال شده است که این شخص توثیق ندارد و جناب قمی به اعتماد یک انسان مجهول، اعتماد کرده به خط حسین بن روح و خودش که این خط را ندیده است، پس دلیلی بر اعتبار روایت وجود ندارد.

و لکن جواب این اشکال این است که محمد بن احمد بن داوود قمی شهادت داده که این املاء حسین بن روح است و احتمال وجود مقدمات حسیه هم وجود دارد، و شاید این شخص کاتب رسمی حسین بن روح بوده است و چه بسا هر کسی جای او می بود، یقین پیدا می کرد که این املاء حسین بن روح است و لذا قابل اعتماد است.

خود حسین بن روح سیرافی هم ثقه است.

و بعد شیخ طوسی می گوید: وَ قَالَ ابْنُ نُوحٍ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِيعِ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ تَمَّامٍ [وَ] ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرْجِ الَّذِي عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرْجَ بِعَيْنِهِ كَتَبَ بِهِ أَهْلُ قُمَّ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ فِيهِ مَسَائِلُ فَأَجَابَهُمْ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ حَصَلَ الدَّرْجُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ.

و بعد شیخ نسخه درج را نقل می کند و بعد توقیعات دیگری از کتاب دیگر نقل می کند که این توقیع، اولین توقیع از آن کتاب است و بعد از این توقیعات، حمیری می نویسد: فَإِنْ رَأَيْتَ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ أَنْ تَسْأَلَ لِي عَنْ ذَلِكَ وَ تَشْرَحَهُ لِي وَ تُجِيبَ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ بِمَا الْعَمَلُ بِهِ وَ تُقَلِّدَنِي الْمِنَّةَ فِي ذَلِكَ جَعَلَكَ اللَّهُ السَّبَبَ فِي كُلِّ خَيْرٍ وَ أَجْرَاهُ عَلَى يَدِكَ فَعَلْتَ مُثَاباً إِنْ شَاءَ اللَّه‏.

لذا معلوم می شود که حمیری توقیعات را جمع کرده و به حسین بن روح ارسال کرده تا مطمئن شود که همه اجوبه از امام علیه السلام است و در جواب آمد که همه جواب ماست.

و محمد بن احمد بن داوود نیز به صدور این جواب به املاء حسین بن روح شهادت داده: وَ قَالَ ابْنُ نُوحٍ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهَذَا التَّوْقِيعِ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ تَمَّامٍ [وَ] ذَكَرَ أَنَّهُ كَتَبَهُ مِنْ ظَهْرِ الدَّرْجِ الَّذِي عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ فَلَمَّا قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ دَاوُدَ وَ قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا الدَّرْجَ بِعَيْنِهِ كَتَبَ بِهِ أَهْلُ قُمَّ إِلَى الشَّيْخِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ فِيهِ مَسَائِلُ فَأَجَابَهُمْ عَلَى ظَهْرِهِ بِخَطِّ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّوْبَخْتِيِّ وَ حَصَلَ الدَّرْجُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ دَاوُدَ.

لذا سند مشکلی ندارد.

بررسی دلالی مکاتبه

این روایت دلالت بر جواز تظلیل ماشی ندارد، زیرا در همه طریق که انسان سیر نمی کند، بلکه در طریق منازلی هم هست و مقصود از طریق این است که هنوز به مکه نرسیده است و قیده «فی المحمل» هم نمی گوید در حال سیر ماشیا، تظلیل اشکال ندارد، بلکه می گوید اگر در طریق منزل کردید، تظلیل اشکال ندارد.

لذا ممکن است که روایت، احتراز از منزل در طریق بکند و راه توجیه روایت منحصر نیست در این که احتراز از ماشی در طریق باشد.

و گرچه دلیل بر حرمت تظلیل در حال مشی در طریق نیست، و لکن دلیل بر جواز هم نیست و معلوم نیست که فی طریقه احتزار از چه چیزی است.

خلاصه این که تظلیل برای ماشی و راکب، هر دو حرام است.

# جلسه 34 = 9/ 9/ 92

تقریب جدید برای دلالت مکاتبه حمیری

در تقریب قبل به مفهوم وصف تمسک شد و ما هم از آن جواب دادیم، اما تقریب دیگری هم می توان کرد مبنی بر این که در مکاتبه حمیری لازم نیست تمسک به مفهوم وصف شود، بلکه مفهوم شرط دارد، (اذا فعل ذلک فی المحمل فی طریقه فعلیه دم)، و اگر مفهوم مطلق هم برای جمله شرطیه قائل نشویم، مفهوم فی الجملة که دارد، زیرا در این جا قرینه است که امام علیه السلام می خواهد همه سوال سائل را جواب دهد، و ظاهرش این است که اگر این کار را در محمل نکند، لازم نیست کفاره بدهد و این یعنی حلال بوده و حرام نیست.

نقد تقریب جدید

در سوال فرض شده که چرم می اندازد تا لباس و ما فی المحمل خیس نشود و ظاهرش این است که یک چرم می اندازد روی خودش و روی محمل تا اثاثیه هم پوشیده شود، ظاهر عرفی این سوال این است که اصلا فرض شده محرم به هنگام بارش باران، خودش هم در محمل است و خودش هم می خواهد استظلال کند، پس مفروض سوال این است که این شخص در حال رکوب است و امام علیه السلام در جواب می فرماید که تظلیل در حال رکوب اگر در حال سیر باشد کفاره دارد، ولی اگر در حال سیر نباشد، و مرکب متوقف شده است و یا وارد مکه شده - بنابر جواز استظلال در شهر مکه -، در این صورت استظلال جایز است، لذا قید فی المحمل مقسم است و در جواب فرموده در حالی که در محمل است اگر در حال سیر باشد، تظلیل حرام و گرنه جایز است.

لذا بیان قید «فی المحل» در جواب، از باب تاکید بر سوال سائل است و مفهوم ندارد.

جهت چهارم: استظلال به ظل سائر جانبی

منسوب به مشهور، عدم حرمت تظلیل جانبی حتی در روز است، گرچه جلوی تابش آفتاب را بگیرد و مرحوم شیخ نفی خلاف در این مساله کرده و فرموده مهم این است که فوق پوشیده نباشد، ولی پوشیده بودن اطراف مهم نیست.

علامه حلی هم فرموده جمیع اهل علم همین نظریه را دارند: ... و أن يستظلّ بثوب ينصبه إذا كان سائرا و نازلا، لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصّة لضرورة و غير ضرورة عند جميع أهل العلم.[[176]](#footnote-176)

محقق نائینی در مناسک هم همین را فرموده است.

اما در مقابل محقق خوئی می گوید: تظلیل به ظل جانبی حتی در شب هم اگر مانع از چیزی بشود، چه نور آفتاب و چه چیز دیگر، حرام است، لذا رکوب سیاره بدون سقف در شب حتی اگر پنجره را باز بگذارد، حرام است، چون مقداری مانع از برخورد باد با محرم می شود.

دیدگاه برگزیده

تظلیل جانبی که مانع از اشراق شمس یا مطر شود حرام و غیر از آن حلال است.

بررسی ادله قائلین به جواز تظلیل به ظل جانبی

دلیل اول: اجماع و عدم الخلاف در کلام شیخ و علامه

دلیل دوم: مورد روایات نهی از تظلیل، تظلیل به ظل فوقانی است، دلیل نهی از رکوب قبه که معلوم است، زیرا ظل فوقانی دارد و روایات لایستظل نیز چنین است، زیرا متعارف در استظلال، اخذ الظلال من فوق است و تظلیل جانبی غیر متعارف است و لذا خطابات منصرف از تظلیل جانبی است.

روایت سوم: معتبره قاسم بن صیقل

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ عَنْ قَاسِمِ بْنِ الصَّيْقَلِ قَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَداً كَانَ أَشَدَّ تَشْدِيداً فِي الظِّلِّ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع- كَانَ يَأْمُرُ بِقَلْعِ الْقُبَّةِ وَ الْحَاجِبَيْنِ إِذَا احرم.[[177]](#footnote-177)

اگر یکی از محرمات احرام تظلیل جانبی بود، همه باید از آن اجتناب کنند و دلیلی نداشت که امام علیه السلام فقط اجتناب کرده و در آن سخت گیری کند، لذا معلوم می شود که اجتناب از تظلیل جانبی مستحب بوده است.

دلیل چهارم: صحیحه عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِأَبِي وَ شَكَا إِلَيْهِ حَرَّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ يَتَأَذَّى بِهِ فَقَالَ تَرَى أَنْ أَسْتَتِرَ بِطَرَفِ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يُصِبْكَ رَأْسَكَ.[[178]](#footnote-178)

گرفتن گوشه لباس در مقابل تابش آفتاب، به معنای تظلیل جانبی است که در این روایت تجویز شده است.

نقد ادله جواز تظلیل جانبی

نقد دلیل اول

اولا: تعبیر به لاخلاف در کلام شیخ طوسی اعم از اجماع است، زیرا ممکن است عده ای متعرض فرع شده اند و حکم واحد داده اند، ولی عده ای هم متعرض فرع فقهی نشده باشند و لذا می گوید لا خلاف فیه، بله در کلام متاخرین اگر بگوید علیه الاجماع بل لا خلاف علیه، این بهتر از اجماع است، زیرا اجماع یک اصطلاحی است که گاهی وجود مخالف، مضر به آن نیست و لی لا خلاف یعنی مخالفی هم نیست.

ادعاء اجماع در کلام علامه هم - به قول صاحب حدائق – شاید ناظر به حکم ماشی باشد و نه راکب، یعنی جمله اخیره در کلام علامه شاید به این معنا باشد که استظلال در حال مشی به این نحو که لباسی بر سرش در حال سیر قرار دهد، حرام است و این حکم اجماعی است.

ثانیا: این اجماع مدرکی است و معتبر نیست، اجماعی کاشف از قول معصوم است که هیچ مدرکی نداشته باشد و تنها توجیه آن کشف از ارتکاز متشرعی باشد تا کشف از نظر امام علیه السلام بکند.

نقد دلیل دوم

گرچه مورد المحرم لایرکب القبة، تظلیل فوقانی است، ولی دیگر روایات که چنین نیست، ادله اضح لمن احرمت له که به معنای ابرز للشمس است، (نه ابرز للسماء، و شاهدش این که بعد از این تعبیر گفته شده: اما علمت ان الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمین) نفی جواز تظلیل جانبی از شمس می کند، صحیحه عبد الله بن مغیره هم می گوید اظلل و انا محرم قال: لا ... اما علمت ان رسول الله قال ما من حاج یضحی ملبیا حتی تغیب الشمس الا غابت ذنوبه معها.

روایت هل یستتر المحرم من الشمس قال: لا، این هم اطلاق دارد.

لذا انصافا تظلیل، انصراف به تظلیل فوقانی ندارد.

بله در برخی روایات، یظلل علیه دارد که تعبیر «علیه» شاید به معنای تظلیل بر فوق باشد و لکن ما به این ها تمسک نمی کنیم، بلکه به مطلقاتی که در بالا اشاره شد تمسک می کنیم.

و اصلا ظاهر «ما من حاج یضحی ملبیا حتی تغیب الشمس» هم حرمت تظلیل جانبی است، زیرا نزدیک به غروب شمس که آفتاب در بالای رأس قرار ندارد، بلکه از جانب می تابد.

در روایت احتجاج امام کاظم علیه السلام با قاضی ابویوسف هم ذکره شده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از نزول، استظلال به جدار می کردند و جدار هم ظل جانبی است، مفهومش این است که قبل از نزول، تظلیل به جدار و امثال آن که ظل جانبی است حرام است.

ظاهر احتجاج امام علیه السلام هم این است که حکم لزومی را بیان می فرماید، نه این که آداب استحبابی که پیامبر اکرم رعایت می کرده اند را بیان بفرمایند.

البته سند این روایت تام نیست و لی دلالت آن مورد قبول است.

# جلسه 35 = 10/ 9/ 92

نقد دلیل سوم

اولا: سند روایت ضعیف است به سبب عدم توثیق قاسم بن صیقل.

ثانیا: شاید راوی امام علیه السلام را با رووساء عامه مقایسه کرده و نه اتباع خود حضرت، بلکه می گوید در میان رووساء مذاهب و فقهاء، فقط امام باقر علیه السلام نسبت به تظلیل جانبی سخت می گرفت و نه دیگران و لذا منافاتی با حرمت تظلیل جانبی ندارد.

ثالثا: معلوم نیست که حاجبین ظل جانبی بوده باشد، بلکه شاید دو چوب بوده که بالای سقف قبه و کنیسه قرار می گرفته است، شاید حضرت قبه را که برمی داشت، این چوب ها را هم برمی داشت تا این که به مقدار چوب ها نیز مانع از اشراق شمس به وجود نیاید.

معلوم است که رفع حاجبین به این معنا و این مقدار از اجتناب از تظلیل، واجب نیست و صرفا استحباب داشته است و در عین حال، دلالت بر جواز تظلیل جانبی هم نمی کند.

نقد دلیل چهارم

امام علیه السلام در این روایت تجویز تظلیل در صورت اضطرار کرده است و ما لم یصب راسک هم نمی گوید تا تظلیل فوقانی نشود، مانعی از آن نیست، بلکه اصابه به معنای تغطیه راس است که خودش حرام مستقلی است، و حتی ممکن است که در وسط روز استتار کرده و طبعا لباس احرام را فوق راس می گیرد و این تظلیل فوقانی است که تجویز شده و معلوم می شود به خاطر اضطرار است، و خلاصه این که امام علیه السلام حتی تظلیل فوقانی را تجویز کرده، به شرط این که تغطیه نشود واین تجویز هم در فرض اضطرار است و نمی شود از آن، حکم جواز تظلیل جانبی را استفاده نمود.

لذا این ادله همگی مخدوش است و باید رجوع کنیم به اطلاقات تحریم تظلیل از شمس و مطر، اما در شب غیر بارانی دلیل بر حرمت تظلیل جانبی وجود ندارد، حتی در روز هم اگر خورشید از فوق می تابد، تظلیل جانبی مانعی ندارد، اما اگر از جانب بتابد، باید از تظلیل جانبی احتراز شود.

ادله تجویز تظلیل به ظل محمل هم در مواردی است که ظل سائر در کنار انسان حرکت می کند بدون این که خود انسان اتخاذ ظل کند و این دلیل بر تجویز مطلق تظلیل جانبی نمی شود و شاید چون اجتناب از ظل محمل، مشقت نوعیه دارد، این فرض از تظلیل جانبی تجویز شده است، ولی دلیل بر جواز مطلق تظلیل جانبی نمی شود.

آیة الله زنجانی در مناسک فرموده اند:

(المسألة 225) الأظهر عدم اختصاص حرمة التظليل بما يكون فوق رأس المحرم، بل لا يجوز له التظليل على ما عدا رأسه من بقيّة جسده، كما لا يجوز التظليل بما يكون من أحد جانبيه؛ نعم يجوز للمحرم أن يسير في جنب السيّارة و يستظلّ بظلّها، كما يجوز له أن يستظلّ بظلّ رفاقه و جدار السيّارة التي ركبها أو كراسيها.[[179]](#footnote-179)

بعید است که ایشان کلام محقق خوئی را قائل باشند و با مبانی ایشان نمی سازد و لذا خوب بود بر این مطلب تاکید شود که حرمت تظلیل جانبی مربوط به مواردی است که سبب تظلیل از شمس و مطر شود.

اما این که ایشان فرموده تظلیل غیر راس هم حرام است، حتی اگر از سینه به پایین تظلیل شود، مطلب ناصوابی است، زیرا دلیلی بر حرمت در این فرض وجود ندارد، و ظاهر تظلیل هم انصراف دارد به تظلیل از سینه به پایین که عادتا هم پوشیده است.

اضح لمن احرمت له هم عرفا ظهور ندارد در این که اگر پا هم مستور است، باید بروز شود و لااقل من الاجمال و رجوع به اصل برائت می شود، کما این که نهی از رکوب قبه هم شامل این موارد نمی شود.

خلاصه این که وقتی آفتاب به سر و صورت و سینه می خورد و صرفا پایین تر از سینه در سایه قرار دارد، نمی گویند استتار از شمس و تظلیل شده است و اگر هم شک شود، رجوع به اصل برائت می شود.

**(مسألة 271)**

***لا بأس بالتظليل تحت السقوف للمحرم بعد وصوله إلى مكة‌و ان كان بعد لم يتخذ بيتا كما لا بأس به حال الذهاب و الاياب في المكان الذي ينزل فيه المحرم و كذلك فيما إذا نزل في الطريق للجلوس أو لملاقاة الاصدقاء أو لغير ذلك و الأظهر جواز الاستظلال في هذه الموارد بمظلة و نحوها أيضا و ان كان الأحوط الاجتناب عنه***.[[180]](#footnote-180)

حکم تظلیل به ظل سائر بعد از نزول به مکه

مشهور و مرحوم امام و آیة الله وحید، حکم به جواز تظلیل کرده اند و محقق خوئی در مکه جدید فقط شبهه ای کرده است، در عین حال که تظلیل در مکه قدیمه و مناطق عرفات و مشعر و منی را جایز می داند، و آن شبهه این است که از روایات استفاده می شود مقصود از مکه، همان مکه قدیمه است، زیرا فرموده: و حد مکة عقبة المدنیین و لذا در مکه قدیمه و همچنین در هتل که منزل کرده است، قطعا تظلیل جایز است، اما در بین راه اگر فاصله ای بین هتل تا مکه قدیمه باشد، احتیاط واجب در ترک تظلیل است.

نقد کلام محقق خوئی

روایات تحدید مکه قدیمه، در رابطه با قطع تلبیه متمتع است به هنگامی که به مکه می رسد و دلیلی ندارد که در همه احکام مکه، مقصود مکه قدیمه باشد و بر فرض هم که الغاء خصوصیت به همه احکام مکه شود و یا خود روایت تحدید اطلاق داشته باشد، باز هم جواز تظلیل که از احکام مکه نیست، بلکه از احکام نزول است و لذا اگر کسی در مکه قصد عشره کند، می گویید ببیند در مکه قدیمه قصد کرده یا جدیده؟ این طور که نیست، بلکه همه بلد مقصود است و در همه قصد عشره می شود و وجهی ندارد که در این جا احتیاط شود، بلکه در مطلق مکه تظلیل جایز است، زیرا نزول به مکه شده است.

# جلسه 36 = 11/ 9/ 92

محقق خوئی فرموده: ادله جواز تظلیل عند النزول، شامل ظل ثابت و متحرک، هر دو می شود.

اشکال ما این است که مورد ادله جواز تظلیل در منزل، همه استظلال به خباء و بیت و جدار است که همگی ظل ثابت است و جایی نیامده که اذا نزل استظل تا ما اطلاق گیری کنیم.

ان قلت: جو متشرعی در آن زمان، نزاع در جواز تظلیل در حال سیر در بین راه بوده است و اصلا تظلیل در منزل محل نزاع نبوده است تا اطلاقات حرمت تظلیل را شامل آن بدانیم.

قلت: التزام به این مطلب مشکل است و ادله اطلاق دارد و خود آیة الله سیستانی هم که به جو متشرعی عنایت دارد، به این مطلب ملتزم نشده و احتیاط در ترک داده است.

شاید مکاتبه حمیری هم به این جهت گفته «فی طریقه» تا احتراز از حرمت در صورتی باشد که در حال حرکت نباشد، ولی ممکن است در حال سیر در شهر مکه هم کسی به استناد روایت حکم به حرمت تظلیل کند و «فی طریقه» ظهور در خارج شهر ندارد.

لذا روایت چنین مفهومی ندارد که اگر در طریق نبود و در مکه بود، تظلیل جایز است، زیرا شاید «فی طریقه» در مقابل فی المنزل فی طریقه باشد، یعنی در طریق گاهی متوقف است و گاهی در حال حرکت، اگر در حال حرکت باشد، تظلیل جایز نیست، ولی اگر در حال توقف و نزول باشد، تظلیل جایز است.

پس معلوم نیست مقصود از «فی طریقه» طریق در غیر شهر مکه باشد.

لذا آیة الله زنجانی تظلیل در شهر مکه را هم حرام می داند، مرحوم صدر حتی تظلیل به مثل آسانسور که ظل سائر است را در شهر مکه حرام می دانست.

ولی انصافا ظاهر این روایات این است که حرمت احداث تظلیل من الشمس او المطر را می گوید، نه این که داخل در محدوده مسقف، ظل دیگری را ایجاد کند، مثل آسانسور، مگر این که آسانسور خارج از ساختمان باشد و فوق آسانسور اصلا سقفی نباشد.

حکم تظلیل به ظل ثابت در شهر مکه در غیر منزل و هتل

مثل تونل های طویلی که در شهر مکه است، آیة الله زنجانی فرموده: احتیاطا نباید در زیر تونل های بزرگ و طولانی قرار بگیرد، و لابد وجهش این است که روایات می گوید اضح لمن احرمت له، یعنی نه تنها اجتناب از تظلیل و رکوب قبه واجب است، بلکه اضحاء للشمس نیز لازم است، سیره ای هم نبوده بر رد شدن از زیر این گونه تونل ها، زیرا چنین چیزهایی حادث است وصرفا تظلیل از مثل کوه را اجتناب نمی کرده اند که آن هم ظل جانبی است و نمی شود از آن به ظل فوقانی طویل تعدی نمود.

البته این احتیاط خالی از وجه نیست، گرچه شبهه انصراف ادله به ظل سائر وجود دارد.

آیة الله زنجانی استثنائی هم کرده و فرموده: اگر اجتناب از تظلیل به تونل های مذکور به حد حرج برسد، و لو حرج نوعی باشد، حرمت رفع می شود و طبعا بر همه حلال می شود و کفاره هم ندارد، مثلا در عمره مفرده تقریبا غیر ممکن است استفاده از سیاره مکشوفه و اجتناب از رکوب سیاره مسقفه هم حرج نوعی است، لذا بر همه در موسم عمره مفرده، تظلیل به سیاره مسقفه حلال می شود و کفاره هم ندارد.

نقد کلام اخیر آیة الله زنجانی

گرچه این که اگر حرج نوعی باشد، کفاره ندارد، خالی از وجه نیست، زیرا روایات وجوب کفاره مربوط به موارد حرج نوعی نیست و اطلاقی هم نداریم که من ظلل تجب علیه الکفارة، بلکه موارد خاصی داریم که شخص مریض یا مضطر بوده و تظلیل برایش حرج شخصی داشته و در آن ها حکم به لزوم کفاره شده است، اما اطلاقی نداریم که در مورد حرج نوعی هم دلالت بر وجوب کفاره بکند.

ولی اگر فقط حرج نوعی باشد و حرج شخصی نیاشد، دلیلی بر جواز تظلیل و همچنین عدم وجوب کفاره بر کسی که بر او حرجی نیست، وجود ندارد، زیرا ظهور ما جعل علیکم فی الدین من حرج انحلالی است و هر کس که حکم برایش حرجی است، رفع حکم از او می شود، دلیلی هم نداریم که مذاق شریعت بر این است که احکامی که حرج نوعی دارد، از همه برداشته می شود، حتی کسی که حکم برای او حرجی نباشد.

# جلسه 37 = 12/ 9/ 92

آن چه از مناسک آیة الله زنجانی نقل شد مبنی بر این که اگر اجتناب از رکوب سیارات مسقفه موجب حرج نوعی شود، حرام نیست حتی بر کسی که برایش حرجی نیست و کفاره هم ندارد، مبتلی به اشکال است، زیرا ایشان لاحرج را رافع محرمات نمی داند و صرفا رافع واجبات می داند، ایشان لاحرج را بر دلیل حرمت محرمات حاکم نمی داند، و محرمات فقط با من شیء محرم الا و احله الله لمن اضطر الیه رفع می شود و وقتی حرج شخصی رافع حرمت محرمات نیست، حرج نوعی هم رافع نخواهد بود، البته در باب استظلال، نسبت به موارد وجود حرج شخصی، دلیل خاص بر جواز تظلیل داریم و نیازی به قاعده لاحرج نیست، اما این روایات که شامل حرج نوعی نمی شود و لذا دلیلی بر رفع محرمات احرام در صورت حرج نوعی وجود ندارد.

اما گفته شده که ایشان از این مطلب مناسک عدول کرده اند و دیگر حرج نوعی را رافع حرمت در تظلیل نمی دانند و شاید سرّش همین اشکال باشد، گرچه در واجبات قائل به رافعیت حرج نوعی هستند.

تظلیل در هنگام توقف در اثناء سیر

گاهی انسان در اثناء سیر توقف می کند، آیا اذا نزل استظل صدق می کند؟ یا گاهی سیاره متوقف می شود و شخص به قسمت مسقف از سیاره می رود و یا در ترافیک به هنگام توقف، به زیر قسمت مسقف می رود، آیا این جایز است و مشمول روایت اذا نزل استظل می شود؟

متفاهم عرفی این است که به هنگام توقف، استظلال جایز است و بعید نیست که تظلیل در حال سیر ممنوع باشد، ولی در حال توقف مانعی نداشته باشد و گر چه اذا نزل استظل صدق نکند، اما عرف از مجموع روایات می فهمد که به هنگام توقف تظلیل جایز است و اصلا مصب روایات حرمت تظلیل، تظلیل در حال سیر است.

دو نکته درباره منزل

نکته اول: تظلیل در کشتی

محقق نائینی فرموده: رکوب کشتی، مثل قرار گرفتن در منزل است و لذا تظلیل در آن حرام نیست، بر خلاف رکوب سیاره و طیاره مسقفه.

نقد کلام محقق نائینی

نزول بر رکوب کشتی صدق نمی کند، کما این که خباء هم نیست تا مشمول ادله جواز استظلال به خباء شود.

نکته دوم: تظلیل در شهر مکه و عرفات

مرحوم امام و محقق خوئی فرموده اند: وارد شهر مکه که بشوی، نزول صدق می کند و یا اگر وارد عرفات شوی، از همان ابتداء، نزول صدق می کند و می شود سوار سیاره مسقف شد.

نقد کلام مرحوم امام و محقق خوئی

تا به جایی که قصد نزول و رحل افکندن ندارد نرسد، نزول صدق نمی کند، مثلا باید به هتل اقامت برسد و بعد از آن اگر به مسجد برود، دیگر تظلیل اشکال ندارد، ولی قبل از رسیدن به منزل اصلی، صدق نزول نمی کند.

گذشته از این که همین هم خیلی واضح نیست، و لکن این که ما اول شهر را منزل بدانیم، قابل قبول نیست.

تظلیل به بعض جسد

در صحیحه سعید اعرج دارد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَتِرُ مِنَ الشَّمْسِ بِعُودٍ وَ بِيَدِهِ قَالَ لَا إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ.[[181]](#footnote-181)

در حالی که صحیحه معاویه بن عمار و امثال آن ستر به بعض جسد را تجویز کرده است.

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِق‏ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ يَسْتَتِرُ الْمُحْرِمُ مِنَ الشَّمْسِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْخاً كَبِيراً أَوْ قَالَ ذَا عِلَّةٍ.[[182]](#footnote-182)

یک توجیه این است که مقصود از روایت اعرج این باشد که تظلیل به دست و عود با هم دیگر به نحوی که هر دو ساتر باشد، این تحریم شده است، ولی اگر فقط به بعض جسد باشد، حرام نیست.

توجیه دیگر این است که روایت اعرج حمل بر کراهت شود و فعل پیامبر هم –که در روایت دارد با دست خود تظلیل می کرده اند و اشکال می شود که چگونه آن حضرت فعل مکروه انجام می داده اند- روایتش سند معتبر ندارد.

**(مسألة 270)**

***المراد من الاستظلال التستر من الشمس أو البرد أو الحر أو المطر أو الريح و نحو ذلك‌فاذا لم يكن شي‌ء من ذلك بحيث كان وجود المظلة كعدمها فلا بأس بها و لا فرق فيما ذكر بين الليل و النهار***.[[183]](#footnote-183)

توضیح این مساله و بررسی آن قبلا گذشت.

**(مسألة 272)**

***لا بأس بالتظليل للنساء و الاطفال‌و كذلك للرجال عند الضرورة و الخوف من الحر أو البرد***.[[184]](#footnote-184)

جواز تظلیل بر نساء و اطفال

بر نساء و اطفال تظلیل جایز است و متسالم علیه است و روایت هم دارد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْقُبَّةِ عَلَى النِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ وَ هُمْ مُحْرِمُون‏.[[185]](#footnote-185)

محقق خوئی فرموده: برای اطفال دلیل خاص هم لازم نیست و رفع القلم عن الصبی در نفی حرمت همه محرمات احرام کفایت می کند و هیچ یک از محرمات احرام بر صبی حرام نیست و حتی بر ولی هم ردع صبی لازم نیست.

حتی ایشان در جاهای دیگر گفته است که تسبیب هم نسبت به صبی جایز است، زیرا بر صبی که تروک احرام و یا دیگر محرمات حرام نیست و لذا تسبیب به حرام صدق نمی کند.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: بیش از رفع قلم نفی مواخذه چیزی از روایت رفع القلم فهمیده نمی شود و لذا این افعال بر صبی هم حرام است و در نتیجه تسبیب به آن هم حرام است.

ثانیا: صحیحه زرارة می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيهِ.[[186]](#footnote-186)

ظاهر صحیحه این است که بر ولی لازم است که صبی را از محرمات احرام نگاه دارد و ذکر ثیاب و طیب، عرفا خصوصیت ندارد. و همچنین روایت عبد الله بن الحسن:

وَ رَوَاهُ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع مِثْلَهُ وَ زَادَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصِّبْيَانِ هَلْ عَلَيْهِمْ إِحْرَامٌ وَ هَلْ يَتَّقُونَ مَا يَتَّقِي الرِّجَال‏ قَالَ يُحْرِمُونَ وَ يُنْهَوْنَ عَنِ الشَّيْ‏ءِ يَصْنَعُونَهُ مِمَّا لَا يَصْلُحُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَصْنَعَهُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ فِيهِ شَيْ‏ءٌ.[[187]](#footnote-187)

البته عبد الله بن الحسن توثیق نشده است، ولی حدود 100 حدیث از این شخص در قرب الاسناد نقل شده و بعید است که حمیری کتاب خود را به نقل مکرر از شخص ضعیف بد نام کند، لذا یا او را ثقه می دانسته و یا سند صحیح دیگری داشته و از باب قرب سند، این سند را نقل کرده است.

جواز تظلیل بر مردان در صورت ضرورت

این مطلب مسلم است، ولی در روایات ضرورت ذکر نشده و ایذاء به عنوان مانع از حرمت ذکر شده است و لذا محقق داماد فرموده ایذاء زائد بر مقدار متعارف هم که به حد ضرورت نرسیده، رافع حرمت است، ایشان به روایات هم استدلال نموده، مثل:

وَ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَظِلُّ مِنَ الْمَطَرِ بِنَطْعٍ أَوْ غَيْرِهِ حَذَراً عَلَى ثِيَابِهِ وَ مَا فِي مَحْمِلِهِ أَنْ يَبْتَلَّ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ الْجَوَابُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي الْمَحْمِلِ فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهِ دَمٌ.[[188]](#footnote-188)

ظاهر روایت این است که تظلیل در فرض سوال جایز است و صرفا کفاره دارد، با این که ضرورت هم نبوده و صرفا تاذی بوده است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِأَبِي وَ شَكَا إِلَيْهِ حَرَّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ يَتَأَذَّى بِهِ فَقَالَ تَرَى أَنْ أَسْتَتِرَ بِطَرَفِ ثَوْبِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يُصِبْكَ رَأْسَكَ.[[189]](#footnote-189)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَن‏ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُظَلِّلُ عَلَى نَفْسِهِ فَقَالَ أَ مِنْ عِلَّةٍ فَقُلْتُ يُؤْذِيهِ حَرُّ الشَّمْسِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ هِيَ عِلَّةٌ يُظَلِّلُ وَ يَفْدِي.[[190]](#footnote-190)

من علة، یعنی ناچاری ولی نه به معنای ضرورت.

نقد کلام محقق داماد

مقداری از مشقت که همیشه همراه با تظلیل وجود دارد و اصلا حج، واجبی ذو مشقة است و ما نمی فهمیم که مشقت زائد بر این چیست، طبعا همان مشقت به معنای ضرورت و حرج می شود.

یعنی این روایات ناظر به موارد مشقت شدیده است و در این موارد تجویز تظلیل کرده است.

# جلسه 38 = 13/ 9/ 92

روایتی هست که تقویت اشکال بر محقق داماد می کند: وَ عَنْهُ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ الْمُحْرِمِ وَ كَانَ إِذَا أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ شَقَّ عَلَيْهِ وَ صُدِّعَ فَيَسْتَتِرُ مِنْهَا فَقَالَ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ تُصِيبَهُ الشَّمْسُ فَلْيَسْتَظِلَّ مِنْهَا.[[191]](#footnote-191)

در این روایت، شرط جواز استظلال، علم به عدم توان مقابله با شمس قرار داده شده است و معلوم می شود مطلق تاذی که به حد ضرورت و حرج نرسد، برای رفع حرمت کافی نیست.

سند حدیث

نخعی، ایوب بن نوح بن الدراج و از مشایخ موسی بن قاسم و ثقه است و رجالیون همه او را توثیق کرده اند و دیگر رواة نیز همگی معتبر هستند.

توجیه کلام آیة الله زنجانی در جریان لاحرج نسبت به محرمات احرام و تظلیل

ایشان گرچه لاحرج را نسبت به محرمات جاری نمی دانند، اما معتقدند از صحیحه هیثم که در مورد اسباغ وضوء محرم و سببیت آن برای قطع مو است، لاحرج را در محرمات جریان داده، استفاده می شود در محرماتی که در طریق امتثال واجب است، لاحرج جاری می شود، در ما نحن فیه هم محرم به خاطر امتثال تکلیف به حج می رود و در طریق امتثال تکلیف به حج، با ترک محرمات مثل تظلیل به حرج می افتد و بعدا معلوم شد که ایشان نیز همین وجه را در ما نحن فیه قبول دارند.

**(مسألة 273)**

*كفارة التظليل شاة‌و لا فرق في ذلك بين حالتي الاختيار و الاضطرار و إذا تكرر التظليل فالاحوط التكفير عن كل يوم و ان كان الأظهر كفاية كفارة واحدة في كل إحرام*.[[192]](#footnote-192)

جهت اول: کفاره تظلیل

مشهور کفاره تظلیل را شاة می دانند.

روایات باب مختلف است، برخی فقط فرموده کفاره بدهد و برخی فرموده علیه دم و برخی هم شاة را واجب کرده است.

اما طائفه دیگری، تصدق به یک مد طعام را کفاره قرار داده: وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي‏ نَصْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يُضْرَبُ عَلَيْهَا الظِّلَالُ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَالرَّجُلُ يُضْرَبُ عَلَيْهِ الظِّلَالُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَتْ بِهِ شَقِيقَةٌ وَ يَتَصَدَّقُ بِمُدٍّ لِكُلِّ يَوْمٍ.[[193]](#footnote-193)

البته در سند، سهل بن زیاد است که وثاقت او برای ما ثابت نیست، زیرا تضعیفاتی دارد که در مقابل کثرت نقل کافی از او ایستادگی می کند و همچنین علی بن ابی حمزة بطائنی در سند این روایت است که به نظر ما با استصحاب، اثبات وثاقت وی می شود، البته آیة الله زنجانی وثاقت هر دو را قبول دارند.

ولی در فقیه همین روایت بدون وجود سهل بن زیاد در سند ذکر شده است و لذا به نظر ما از جهت سند این روایت معتبر است.

مرحوم صدوق فرموده: *لا يجوز للمحرم أن يركب في القبة، إلا أن يكون مريضا، (و أما النساء فلا بأس). (و لا بأس) أن تستظل المرأة و هي محرمة، و لا بأس أن يضرب على المحرم الظلال، و يتصدق بمد لكل يوم*.[[194]](#footnote-194)

یعنی رکوب قبه حرام است ولی ظلال بر محرم زده می شود و در عوض برای هر روزی تصدق به یک مد طعام می کند و فرض اضطرار را هم مطرح نکرده، در حالی که این عجیب است، زیرا روایت گفته اذا کانت به شقیقة جایز است و نه مطلقا و بعد هم ضرب ظلال مثل رکوب قبه است و چه فرقی با هم می کند؟!

مرحوم شهید در دروس فرموده: اختلف في كفّارة التظليل، فقال الحسن: فدية من صيام أو صدقة أو نسك كالحلق لأذى، و قال الصدوق: لا بأس بالظلّ و يتصدّق لكلّ يوم بمدّ، و قال الحلبيّ: على المختار لكلّ يوم شاة و على المضطرّ لجملة المدّة شاة.[[195]](#footnote-195)

در حالی که کلام ابن عقیل دلیلی ندارد، زیرا کفاره مذکور در کلام وی، مربوط به حلق راس است که در قرآن بیان شده است.

و دیگر اقوال نیز مستندی ندارد.

دیدگاه برگزیده

اگر به خاطر ضعف سند روایت اخیره را کنار بگذاریم، ذبح شاة کفاره تظلیل خواهد بود کما عن المشهور.

فقط یک مطلب وجود دارد و آن این که اگر کسی نحر بدنه یا بقرة بکند، محقق خوئی گفته کافی نیست.

ان قلت: علی بن جعفر نحر بدنه به عنوان کفاره تظلیل کرده است.

قلت: ما که مقلد علی بن جعفر نیستیم، وی حدیث که نقل نکرده و عمل او هم برای ما اعتبار ندارد.

اما به نظر ما فعل این شخص موید خوبی است، کما این که علیه شاة ظهور در نفی کفاره اشد ندارد و وقتی روایت می گوید علیه دم و بعد می گوید یفدی علیه شاة، این صلاحیت تقیید علیه دم را ندارد، بلکه عرف بین این دو جمع می کند و می گوید از باب اخف افراد شاة گفته شده است و علی بن جعفر هم از این که به او گفته شد باید کفاره بدهد، تعین شاة نفهمیده و همین فهم نیز تایید کفایت کفاره اشد است.

اما بنا بر قبول سند این روایت اخیر کما عنا و عن السید الزنجانی، مقتضای قاعده حمل بر تخییر است بین ذبح شاة و تصدق، مگر گفته شود که مشهور از این تخییر اعراض کرده اند و شاید از این باب هم حکم به تخییر نکرده اند.

نکته

تملیک شاة به فقیر کافی نیست، بلکه باید ذبح کند و به فقراء بدهد، و این کافی نیست که پول به فقیر بدهد و بگوید ذبح کن، زیرا فقیر غالبا متوجه نیست و به عنوان مال خودش شاة می خرد، در حالی که از مال شما باید ذبح شود و تا مال شماست باید ذبح شود و بعد به فقیر تملیک شود، مگر این که فقیر به وکالت از شما با پول گوسفند بخرد و به وکالت شما ذبح کند و به وکالت از شما به خودش تملیک کند.

جهت دوم: کفاره تظلیل عمدی

در روایات سخنی از متعمد نیست و درباره مضطر حکم به کفاره شده است، و ممکن است کسی بگوید من ظلل متعمدا فینتقم الله منه و لکن این غیر عرفی است، لذا در جماع عمدی کفاره باید بدهد و نمی گویند فینتقم الله منه و تسالم هم بر وجوب کفاره در متعمد است.

کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: صحیحه علی بن جعفر مطلق است و شامل متعمد هم می شود، چون از امام علیه السلام می پرسد اظلل و اکفر؟ امام هم فرمودند: نعم و علیک الکفارة و امام مقید به فرض اضطرار نکردند، پس روایت شامل متعمد هم می شود.

نقد

وقتی امام به او اجازه تظلیل می دهند، معلوم می شود که متعمد نبوده است.

نکته

ما دلیلی بر وجوب کفاره در رکوب قبه در شب و سوار بر ماشین مسقف شدن در شب نداریم.

# جلسه 39 = 16/ 9/ 92

جهت سوم: بررسی وجوب کفاره بر جاهل، مضطر، مکره، متقی

در مواردی که الجاء به تظلیل از سوی غیر است، دلیلی بر وجوب کفاره نداریم، مثلا اگر مجبور به تظلیل در شب از باراش باران شویم به این معنا که مثلا راننده سیاره، به هنگام بارش باران توقف نمی کند، در این جا کفاره واجب نیست، زیرا تظلیل مستند به ما نیست، بلکه مستند به راننده است.

و همچنین مواردی که محرم از روی جهل یا نسیان تظلیل کند، مثلا نمی دانسته که باران می آید و یا فراموش کرده که باران می آید، در این موارد به دلیل صحیحه عبد الصمد بن بشیر «ای رجل ارتکب امرا بجهالة فلاشیء علیه» کفاره بر او واجب نیست و حتی بر جاهل مقصر هم کفاره واجب نیست، زیرا صحیحه در رابطه با جاهل مقصر و کسی است که به حج آمده، در حالی که از هیچ کس سوالی از احکام حج نکرده است.

اجماعی هم مبنی بر این که جاهل مقصر مثل عامد است وجود ندارد تا گفته شود کفاره بر او هم واجب است، و نهایتا اگر هم اجماعی باشد، دلیل لبی است و قدر متیقن از آن، مثلیت جاهل مقصر و عامد در عقاب است و نه وجوب کفاره.

بله، اگر کسی هم مضطر باشد و هم جاهل، یعنی اگر عالم هم بود، باز مضطر به رکوب سیاره مسقف بود، ولی فعلا جاهل هم هست، مرحوم آیة الله تبریزی می فرمود: کفاره بر او واجب نیست، زیرا بالاخره جاهل هم بوده و مشمول «من ارتکب امرا بجهالة فلا شیء علیه» است.

ولی به نظر ما ظاهر صحیحه عبد الصمد این است که چون این شخص جاهل است، اجتناب نکرده است و به همین دلیل هم معذور دانسته شده، و اگر جاهل نمی بود، اجتناب از تظلیل می کرد، در حالی که مضطر چنین نیست و اگر جاهل نمی بود، باز هم اجتناب از تظلیل نمی کرد و لذا نمی توان نفی وجوب کفاره از جاهل مضطر به تظلیل نمود.

ان قلت: اگر محرم هم جاهل و هم مضطر باشد و باز هم کفاره بر او واجب باشد، لازمه اش این است که اسوء حالا از کسی باشد که فقط جاهل بوده است، زیرا کسی که فقط جاهل بوده معذور در تظلیل است و کفاره بر او واجب نیست، اما کسی که هم جاهل بوده و هم مضطر، کفاره بر او واجب است؛

قلت: این دلیل نمی شود که از آن مبنا دست بر داریم و وجوب کفاره به جاهل مضطر، خلاف ارتکاز عقلائی هم نیست.

اما نسبت به وجوب کفاره بر مکرَه و یا شخصی که در حال تقیه است، دلیلی نداریم، و هیچ یک از روایات باب شامل آن نمی شود و لذا ما بین مضطر به سبب مشاکل شخصی و بین مکره و متقی، فرق می گذاریم به وجوب کفاره بر مضطر و عدم وجوب آن بر مکره و متقی.

جهت چهارم: بررسی وجوب کفاره نسبت به تظلیل در شب غیر بارانی

دلیلی بر وجوب کفاره به سبب رکوب سیاره مسقف در شب غیر بارانی وجود ندارد، بر خلاف شب بارانی که بر اساس صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع کفاره دارد.

لذا اگر شب بارانی نباشد، صرفا رکوب قبه خواهد بود که دلیلی بر وجوب کفاره در آن نداریم، بله، مثل محقق خوئی که مطلق تظلیل را حرام دانسته و مقصود از آن را مطلق اخذ المظلة می داند، طبعا کفاره را نیز مطلقا واجب می داند.

جهت پنجم: آیا کفاره به تعدد تظلیل متعدد می شود؟

قدر متیقن این است که هر احرامی، یک کفاره را دارد، اما اگر در یک احرام چند مرتبه تظلیل شود، آیا به عدد هر تظلیل، کفاره مجزی واجب است؟ مثل این که چند مرتبه سوار سیاره شده و پیاده شود؟

ظاهرا اختلافی نیست در این که اگر به کرات مرتکب سبب واحد باشد، کفاره تظلیل در یک احرام متعدد نمی شود، مثل این که در همه موارد تظلیل از شمس بوده باشد، اما اگر سبب متعدد باشد، مثلا یک بار تظلیل از شمس و یک بار تظلیل از مطر کند، شبهه تعدد کفاره قوی است و لذا آیة الله وحید خراسانی احتیاط کرده اند.

محقق خوئی فرموده: تسالم بین اصحاب است که کفاره به تعدد تظلیل متعدد نمی شود، کما این که روایت «... فان مرضت؟ قال ظلل و کفر» اطلاق مقامی دارد، چرا که امام علیه السلام نفرمود باید چند مرتبه کفاره دهید، در حالی که در طول سفر موارد متعددی از تظلیل پیشامد می کند و یک سبب هم نبوده که بگویید دلیل بر تعدد کفاره در موارد تعدد سبب نمی شود، بلکه گاهی تظلیل از شمس و گاهی از مطر و گاهی از سرما و گاهی از گرما و گاهی از باد و ... می کرده اند.

اما به نظر ما که فقط تظلیل از شمس و مطر حرام است، نمی توان به بیان محقق خوئی پناه برد، زیرا در همه این روایات فرض سبب واحد شده است و در روایاتی که هر دو ذکر شده نیز با «او» عطف گرفته شده «من اذی مطر او شمس» و فرض تعدد سبب در یک شخص نشده است.

لذا بنا بر مبنای ما، مجالی برای پناه بردن به اطلاق مقامی نیست.

محقق خوئی به این روایت هم استدلال کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُ يَشْتَدُّ عَلَيَّ كَشْفُ الظِّلَالِ فِي الْإِحْرَامِ لِأَنِّي مَحْرُورٌ يَشْتَدُّ عَلَيَّ حَرُّ الشَّمْسِ فَقَالَ ظَلِّلْ وَ أَرِقْ دَماً فَقُلْتُ لَهُ دَماً أَوْ دَمَيْنِ قَالَ لِلْعُمْرَةِ قُلْتُ إِنَّا نُحْرِمُ بِالْعُمْرَةِ وَ نَدْخُلُ مَكَّةَ- فَنُحِلُّ وَ نُحْرِمُ بِالْحَجِّ قَالَ فَأَرِقْ دَمَيْنِ.[[196]](#footnote-196)

مستفاد از روایت این است که برای هر احرامی بیش از یک کفاره واجب نیست.

و لکن این استدلال هم ناصحیح است، زیرا مورد روایت، حصول سبب واحد است و از آن به موارد تعدد سبب نمی توان تعدی نمود.

لذا کسانی مثل محقق خوئی و آیة الله وحید که قائل به عدم تداخل اسباب و مسببات هستند، باید قائل به تعدد کفاره شوند و لذا آیة الله وحید احتیاط واجب داده اند.

اما اصل قاعده عدم تداخل اسباب و مسببات برای ما واضح نیست، به نظر ما وقتی روایت می گوید ظلل و کفر، این ظهور ندارد در این که اگر دو فرد از تظلیل تحقق یافت، هر دو فرد، سبب برای حدوث تکلیف جدید هستند، تا این که لازم باشد به سبب دو وجوب، دو کفاره بدهد، حتی اگر جمله شرطیه هم بود، ظهور نداشت در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بلکه می گوید جزاء عند حدوث الشرط موجود است، اگر شرط از قبل موجود بوده پس جزاء آمده، و گرنه الان سبب حدوث جزاء حادث می شود و جزاء می آید.

بله، در برخی احکام مجازاتیه، عرفا تکرار کفاره باید بشود، اما این در همه ادله کفارات نیست، مثلا عرفی نیست که «من جامع امراته فعلیه بدنة» به این معنا باشد که اگر کسی طواف نساء نکرد و بعد از بیست سال می خواهد توبه کند و کفاره بدهد، بگوییم باید به تعداد همه جماعاتی که کرده، کفاره بدنه بدهد و لذا مثل مرحوم امام در مناسک ملتزم به تعدد کفاره نشده اند.

لذا به نظر ما برائت از وجوب بیش از یک کفاره جاری می شود.

جهت ششم: محل ذبح کفاره تظلیل

محل ذبح شاة یا غیر آن در منی است، به دلیل روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَذَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَفْدِيَ شَاةً وَ يَذْبَحَهَا بِمِنًى.[[197]](#footnote-197)

# جلسه 40 = 17/ 9/ 92

**22- اخراج الدم من البدن**

***لا يجوز للمحرم اخراج الدم من جسده و ان كان ذلك بحك بل بالسواك على الاحوط و لا بأس به مع الضرورة أو دفع الأذى و كفارته شاة على الأحوط الأولى‌***.[[198]](#footnote-198)

بررسی حکم ادماء در حال احرام

تارة بحث در ادماء به روش حجامت است و اخری ادماء به روش های دیگر.

ادله حرمت ادماء به روش حجامت در حال احرام

1. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَحْتَجِمُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ لَا يَجِدَ بُدّاً فَلْيَحْتَجِمْ وَ لَا يَحْلِقُ مَكَانَ الْمَحَاجِمِ.[[199]](#footnote-199)
2. وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَن‏ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُثَنَّى بْنِ عَبْدِ السَّلَامِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا يَحْتَجِمُ الْمُحْرِمُ إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ لَا يَسْتَطِيعَ الصَّلَاةَ.[[200]](#footnote-200)

در مقابل این روایات، دو روایت است که به این ها بر جواز حجامت در حال احرام استدلال شده است:

ادله جواز احتجام در حال احرام

1. صحیحه حریز: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَحْتَجِمَ الْمُحْرِمُ مَا لَمْ يَحْلِقْ أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ.[[201]](#footnote-201)
2. وَ عَنْهُ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَحْتَجِمُ قَالَ لَا أُحِبُّهُ.[[202]](#footnote-202)

تعبیر به دوست ندارم و لا احبه تناسب با حرمت ندارد و این نشان از این دارد که احتجام بر محرم مکروه است.

موید آن نیز روایاتی است که می گوید پیامبر صلی الله علیه و آله در حال احرام حجامت فرموده: وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ نُعَيْمِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص احْتَجَمَ وَ هُوَ صَائِمٌ مُحْرِمٌ.[[203]](#footnote-203)

درباره امام حسن (یا امام حسین علیهما السلام در برخی نسخ) آمده که احتجام کرده است.

و همچنین درباره امام کاظم علیه السلام نقل شده که در حال احرام حجامت فرموده: فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ مُقَاتِلٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ- فِي وَقْتِ الزَّوَالِ عَلَى ظَهْرِ الطَّرِيقِ يَحْتَجِمُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ.[[204]](#footnote-204)

البته این روایات موید است، زیرا فعل معصوم علیه السلام لسان ندارد و شاید در این موارد ضرورت بوده و لذا مرتکب حجامت شده اند.

نقد محقق خوئی بر ادله جواز احتجام بر محرم

لااحبه در محرمات هم زیاد بکار رفته است مثل ان الله لایحب الفساد و لذا ظهور در عدم حرمت ندارد.

«لا باس ان یحتجم المحرم» در صحیحه حریز هم تقیید می خورد به فرض ضرورت که در روایات دیگری این قید آمده است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: اگر خداوند بگوید لااحب و ان الله لایحب الفساد، چون مقام مولویت و اعمال ولایت دارد، ظهور در حرمت پیدا می کند.

اما اگر امام معصوم علیه السلام بگوید لا احبه، فهم عرفی این است که بیان احکام الهی می کند و نه این که اعمال ولایت کند و لذا اگر بگوید خوشم نمی آید، ظهور در حرمت پیدا نمی کند، مگر در مقام تقیه باشد که ظهور عرفی در نهی حرمت پیدا نمی کند.

ثانیا: حمل صحیحه حریز بر فرض ضرورت جمع عرفی نیست، مخصوصا که غایت آن «ما لم یحلق او یقطع الشعر» است، چون اگر مربوط به فرض ضرورت بود، اولی این بود که غایت را این قرار دهد که «ما لم یکن اختیاریا» تا این غایات مذکور در روایات را بیان کند، زیرا این از قیود داخلی است و نسبت به قیود خارجی اولویت دارد.

دیدگاه برگزیده

حجامت در حال احرام و اختیار، به قرینه صحیحه حریز مکروه است و اجماعی هم بر حرمت وجود ندارد، محقق نراقی هم در مستند الشیعة فرموده حجامت در حال احرام مکروه است و ظاهر کلامشان این است که حتی مشهور هم آن را حلال می دانند.

عبارت مرحوم نراقی از این قرار است:

*إخراج الدم بفصد أو حجامة أو سواك و حكّ و غيرها.فإنّه مكروه وفاقا للخلاف و المبسوط و ابن حمزة و الشرائع، و نسبه‌ في الدروس إلى الصدوق، و في المدارك إلى جمع من الأصحاب، و هو مختار المدارك و الذخيرة و المفاتيح و شرحه.أمّا الجواز: فللأصل، و صحيحة حريز ... و أمّا المرجوحيّة فلموثّقة يونس: عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا أحبّه».و للأخبار المستفيضة المانعة عن الاحتجام مطلقا أو بدون الضرورة أو الحكّ المدمي أو السواك كذلك، بالجمل الخبريّة الغير الناهضة لإثبات‌ الزائد عن المرجوحيّة.خلافا للمفيد و السيّد و النهاية و الديلمي و القاضي و الحلبي و الحلّي، و نسب إلى ظاهر الإسكافي و إلى ظاهر الصدوق أيضا، فحرّموه، للأخبار المانعة المذكورة بجوابها*.[[205]](#footnote-205)

نکته از محقق خوئی

نمی شود به روایات احتجام ائمه استدلال کنیم بر جواز به نحو کراهت حجامت در حال احرام، زیرا بر فرض جواز، باز ائمه که مکروه انجام نمی داده اند، آن هم به شکل مکرر، پس حمل بر ضرورت می شود و لقد اجاد فی ما افاد.

آیة الله زنجانی فرموده: حجامت و حتی تبرع به دم در حال اختیار مکروه است، و شاید به این جهت باشد که بعید است حجامت مکروه باشد، اما تبرع به دم مکروه نباشد و احتمال فرق بین این دو عرفی نیست.

کلام محقق داماد

اگر ذیل صحیحه حریز نبود «ما لم یقطع الشعر»، می گفتیم ادله جواز حجامت مربوط به فرض مشقت است، گرچه به حد ضرورت و عجز عرفی هم نرسد، کما این که در بحث تظلیل هم گذشت که با مشقت، تظلیل جایز می شود و لازم نیست که به حد ضرورت برسد، و اذا علم انه لایستطیع ان تصیبه حر الشمس هم به معنای عدم توان نیست، بلکه به معنای مشقت است و در برخی روایات باب که سخن از عدم استطاعت آمده نیز بر معنای مشقت حمل می شود، و لذا قرآن که می گوید انک لا تستطیع معی صبرا نه به معنای عدم امکان صبر است، بلکه به این معناست که سخت است که صبر کنی.

و اصلا حمل ادله جواز حجامت بر ضرورت رافع تکلیف، مستلزم حمل مطلق بر فرد نادر است، چون وجهی ندارد که در جواب از جواز احتجام محرم، مطلقا «نعم» گفته شود، در حالی که فقط نظر به فرض ضرورت بوده باشد.

ولی «ما لم یقطع الشعر» در ذیل روایت می فهماند که حتی اگر اجتناب از احتجام، مشقتی هم نداشته باشد، باز هم حجامت جایز است، زیرا اگر عند المشقة فقط حرام نبود، چرا این ذیل را فرمود و چرا به جای آن نفرمود ما لم تکن فیه مشقة، این قید داخلی که مهم تر است، لذا معلوم می شود که خود حجامت قیدی حتی قید مشقت ندارد که امام علیه السلام قیدهای حاشیه ای زده است و در نتیجه فقط حجامتی که ملازم با قطع شعر باشد حرام است.

لذا روایاتی که نهی از حجامت «ما لم یخف علی نفسه» کرده، حمل بر کراهت می شود.

نقد کلام محقق داماد

گرچه اصل تقریب قول به کراهت متین است، و لکن اشکالاتی به کلام ایشان وارد است، زیرا:

اولا: معنای انک لا تسطیع معی صبرا به معنای مشقت هم نیست، بلکه می گوید تو نمی توانی حرف نزنی، یعنی امساک بر نفس نداری، نه این که حرف نزدن مشقت داشته باشد.

ثانیا: بر فرض هم که بگوییم به همان معنای عدم توان است، شاید به معنای عجز عرفی باشد و دلیل ندارد که بر مشقت و سختی حمل شود.

ثالثا: بر فرض که در آیه به معنای مشقت باشد، اما این با قرینه است و نمی توان همه جا این گونه معنا نمود.

در روایت بحث ما هم تعابیر «لایستطیع الصلاة» یا «یخاف من التلف» به همان معنای حرج و عجز عرفی است و شاهدی ندارد که بر مشقت حمل شود.

لذا حتی اگر ما لم یقطع الشعر نبود، باز هم حمل لا باس بر فرض مطلق مشقت عرفی نیست و اگر مقصود، مشقت زائده از مقدار متعارف باشد، همان حرج می شود و حمل لا باس بر عناوین ثانویه هم عرفی نیست.

بررسی حکم ادماء به غیر حجامت

ادله حرمت

1. صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ كَيْفَ يَحُكُّ رَأْسَهُ قَالَ بِأَظَافِيرِهِ مَا لَمْ يُدْمِ أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ.[[206]](#footnote-206)
2. روایت عمر بن یزید: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِحَكِّ الرَّأْسِ وَ اللِّحْيَةِ مَا لَمْ يُلْقِ الشَّعْرَ وَ بِحَكِّ الْجَسَدِ مَا لَمْ يُدْمِهِ.[[207]](#footnote-207)

البته عمر بن یزید توثیق ندارد.

نقد دلالت روایات مذکور بر حرمت

این روایات اطلاق ندارد، صرفا ادماء ناشی از حک راس را تحریم کرده است و بیش از آن دلالت ندارد، لذا اگر کسی خون می دهد برای مریضان نیازمند به خون، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد.

1. صحیحه علی بن جعفر: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَن‏ الْمُحْرِمِ يُصَارِعُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ.[[208]](#footnote-208)

استدلال شده به این صحیحه بر حرمت ادماء به این تقریب که امام علیه السلام از کشتی گرفتن نهی فرموده از خوف این که منجر به جراحت شود و معلوم است که نفس مجروح شدن مهم نیست، این غیر عرفی است که خود جراحت سبب حرمت شود، بلکه ظاهرش و لو به ضمیمه روایات ادماء این است که چون منجر به ادماء می شود مشکل دارد.

نقد دلالت صحیحه

صحیحه مذکور اطلاق ندارد، زیرا ما عموم این گونه تعلیل ها را قبول نداریم و قبلا هم بحث آن گذشته است، و لذا این صحیحه ظهور در شمول نسبت به مثل ادماء تبرعی را ندارد.

# جلسه 41 = 18/ 9/ 92

استدراکی از بحث کفاره تظلیل

آیة الله وحید احتیاط واجب کردند که اگر از شمس و مطر تظلیل شود، به خاطر اختلاف سبب دو کفاره بدهد.

اشکال شده که در روایت آمده: وَ عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع الْمُحْرِمُ يُظَلِّلُ عَلَى مَحْمِلِهِ وَ يَفْدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْمَطَرُ يُضِرَّانِ بِهِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَمِ الْفِدَاءُ قَالَ شَاةٌ.[[209]](#footnote-209)

در این روایت فرض تعدد سبب شده و با این حال امام علیه السلام حکم به تعدد کفاره نکرده اند، پس وجهی برای احتیاط مذکور باقی نمی ماند.

نقد

در روایت فرض نشده که محرم از هر دو تظلیل کرده و نگفته المحرم یظلل من الشمس و المطر که فرض تعدد و تجمیع دو سبب در یک نفر باشد، بلکه سوال شده که اگر باران و شمس مضر به حال محرم و وسائل اوست، چه باید بکند، و تصریح نشده به جمع هر دو در یک شخص و گرچه نسبت به جمع سبب اطلاق دارد، اما مشهور می گویند مقتضی تعدد سبب، تعدد مسبب و جزاء است.

ادامه ادله حرمت ادماء

1. صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَاكُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُدْمِي.[[210]](#footnote-210)

نقد دلالت صحیحه

این روایت اطلاق ندارد و صرفا ادماء به خاطر مسواک زدن را تحریم کرده است و نمی توان از آن به دیگر موارد ادماء الغاء خصوصیت کرد.

1. صحیحه علی بن جعفر: عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَسْتَاكَ قَالَ لَا بَأْسَ وَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُدْمِيَ فَمَهُ.[[211]](#footnote-211)

لاینبغی به نظر ما ظهور در حرمت دارد، ولی اگر ظهور در حرمت نداشته باشد، ظهور در کراهت هم ندارد و نهایتا مجمل است.

کما این که این روایت هم اطلاق ندارد و نمی توان به استناد این روایت، مطلقا حکم به حرمت ادماء در حال احرام نمود.

کلام محقق داماد

مرحوم داماد فرموده: این «لاینبغی» ظهور در کراهت دارد، زیرا وقتی در ابتداء گفته شده مسواک زدن اشکال ندارد، و در حالی که غالبا ملازم با خون بیرون آمدن است، مقید می شود جواز مسواک زدن به این که خون نیاید، معلوم می شود که مکروه است.

نقد کلام محقق داماد

غالبا چنین نیست که مسواک کردن ملازم با اخراج خون باشد.

ادله جواز ادماء

1. صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ الْمُحْرِمُ يَسْتَاكُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِنْ أَدْمَى يَسْتَاكُ قَالَ نَعَمْ هُوَ مِنَ السُّنَّةِ.[[212]](#footnote-212)

ظاهر روایت این است که ولو مسواک کردن موجب ادماء شود، باز هم اشکال ندارد، زیرا مسواک کردن سنت است.

نقد دلالت صحیحه

اگر این روایت قرینه بشود بر جواز مسواک ولو ادماء شود، اطلاق ندارد و صرفا ادماء مسبب از مسواک کردن را تجویز کرده است.

ولی به نظر می رسد که این روایت با روایت قبلی جمع عرفی دارد، روایتی که می گوید و مسواک بزند و «لایدمی» یعنی سعی کند که خون بیرون نیاید، ولی این روایت شاید به این معنا باشد که شخص می خواهد خون نیاید اما گاهی نمی شود جلوی آن را گرفت و لازمه حرمت ادماء این است که ترک سنت شود، امام علیه السلام می فرماید ترک سنت نکن، اما روایات لایدمی حمل می شود بر این که وقتی می توانی کاری کنی خون نیاید، دقت کن که خون نیاید، اما اگر ملازم عادی شد با خروج دم و لازمه اجتناب از ادماء این است که سنت مسواک را کنار بگذاری، در این صورت ترک مسواک نکن، گرچه منجر به ادماء شود.

اشکال دلالی صاحب جواهر بر صحیحه معاویة بن عمار

صاحب جواهر فرموده: ظاهر صحیحه این است که اصلا خروج دم مکروه هم نیست، زیرا فرموده مسواک زدن سنت است، در حالی که اجماع داریم که یا ادماء حرام است و یا مکروه و لذا یا باید طرح روایت کنیم و یا تاویل به جایی که علم به خروج دم ندارد بشود.

نقد کلام جواهر

اولا: چنین اجماع تعبدی نیست که حتی اگر ادماء مسبب از مسواک زدن باشد، باز هم یا مکروه است و یا حرام.

ثانیا: سلمنا؛ و لکن روایت قابل توجیه است و نباید طرح شود، روایت می گوید سنتی داریم به نام مسواک زدن و یک مکروهی به نام ادماء داریم و چون استحباب مسواک زدن اشد است، در تزاحم بر مکروه مقدم می شود، حرام که نیست که در تزاحم با استحباب، نتوان استحباب را مقدم نمود.

1. موثقه عمار: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَكُونُ بِهِ الْجَرَبُ فَيُؤْذِيهِ قَالَ يَحُكُّهُ فَإِنْ سَالَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ.[[213]](#footnote-213)

از این روایت استفاده شده که ادماء جایز است، و گرنه به صرف ایذاء در ترک حک بدن، تجویز ادماء نمی شد، بلکه باید گفته می شد که اگر حرجی است، می تواند حک بدن کند.

نقد دلالت موثقه

اولا: انصراف تاذی به تاذی زائد بر مقدار متعارف است که به حد حرج می رسد.

ثانیا: سلمنا، اما حکمی است که مختص به این مورد است، یعنی شخص مجربی که اذیت می شود از ترک حک، جایز است حک کند، اما اطلاق ندارد.

1. روایت حسن صیقل: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ تُؤْذِيهِ ضِرْسُهُ أَ يَقْلَعُهُ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.

قلع الضرس غالبا ملازم با اخراج خون است و لذا از روایت استفاده می شود که ادماء حرام نیست، و گرنه جواز قلع الضرس مقید می شد به فرضی که حرجی و ضروری است.

نقد

اولا: حسن صیقل مجهول است و گرچه برخی اصحاب اجماع از او نقل دارند، ولی ما این را از توثیقات عام نمی دانیم.

ثانیا: این روایت، خاص به مورد خودش است که در اذیت از دندان درد، جایز است آن را بکشد حتی اگر منجر به ادماء شود، ولی این دلیل بر جواز مطلق ادماء نمی شود.

البته ما اطلاقی هم بر حرمت ادماء پیدا نکرده ایم که مثلا اهداء خون هم حرام باشد و خلاصه این که دلیل مطلق بر جواز یا حرمت ادماء نداریم، بلکه صرفا در مواردی تجویز و در مواردی تحریم شده است و در غیر این موارد حکم به کراهت می شود، زیرا بعید است که حجامت مکروه باشد، اما تبرع به دم و امثال آن مکروه نباشد و اگر این هم گفته نشود، دلیلی بر حرمت نداریم و برائت از حرمت آن جاری می شود.

بررسی کفاره ادماء

هیچ دلیلی بر وجوب کفاره نداریم و این که محقق خوئی احتیاط مستحب داده که کفاره شاة بدهد، به سبب روایت «لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ جَرَحْتَ مِنْ حَجِّكَ، فَعَلَيْكَ فِيهِ دَمٌ تُهَرِيقُهُ حَيْثُ شِئْتَ» است که سندا و دلالتا قبلا در آن اشکال کرده ایم.

**23- التقليم**

***لا يجوز للمحرم تقليم ظفره و لو بعضه إلا أن يتضرر المحرم ببقائه، كما إذا انفصل بعض ظفره‌ و تألم من بقاء الباقي فيجوز له حينئذ قطعه***.[[214]](#footnote-214)

بررسی حکم تقلیم اظفار در حال احرام

این عمل قطعا حرام است و تقلیم هم خصوصیت ندارد و اخذ الظفر یا سوهان کردن آن هم حرام است.

ادله حرمت تقلیم اظفار در حال احرام

1. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ‏ أَنْ‏ يُقَلِّمَ‏ أَظْفَارَهُ عِنْدَ إِحْرَامِهِ قَالَ يَدَعُهَا قُلْتُ فَإِنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا أَفْتَاهُ بِأَنْ يُقَلِّمَ أَظْفَارَهُ وَ يُعِيدَ إِحْرَامَهُ فَفَعَلَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ.[[215]](#footnote-215)
2. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الْمُحْرِمِ تَطُولُ أَظْفَارُهُ قَالَ لَا يَقُصَّ شَيْئاً مِنْهَا إِنِ اسْتَطَاعَ فَإِنْ كَانَتْ تُؤْذِيهِ فَلْيَقُصَّهَا وَ لْيُطْعِمْ مَكَانَ‏ كُلِ‏ ظُفُرٍ قَبْضَةً مِنْ طَعَامٍ.[[216]](#footnote-216)

استثنائی از حرمت تقلیم اظفار

کسی که متاذی می شود از ترک تقلیم اظفار استثناء شده است و دلیل این استثناء، ذیل صحیحه معاویة بن عمار است.

محقق خوئی فرموده: روایت مطلق تاذی را فرموده و گفته نیازی به رسیدن به حد ضرورت نیست، بلکه صرف حرج عرفی برای رفع حرمت کافی است..

ممکن است به ایشان اشکال شود که پس به حد حرج عرفی هم لازم نیست، بلکه صرف تحقق اذیت، کافی برای رفع حرمت است، زیرا بیش از این در صحیحه ذکر نشده است.

ولی جواب این است که روایت می گوید ان استطاع، ناخن را نچیند و اگر توذیها بچیند، لذا تؤذیها مقید می شود به فرض عدم استطاعت، یعنی اگر اذیتی که توان تحمل را از او می گیرد داشته باشد، تقلیم ظفر جایز می شود، پس همان حرج عرفی را می گوید.

ان قلت: چرا توذیه را قید می زنید به این که از حد استطاعت خارج شود و به حد حرج عرفی برسد، استطاع را چرا قید نمی زنید به نحوی که لاتوذیه؟

قلت: نهایت این است که روایت مذکور از این جهت مجمل می شود، اما معتبره اسحاق مطلق است و قدر متیقن از حرمت تقلیم اظفار که از این معتبره می فهمیم جایی است که ایذاء به حد حرج عرفی برسد.

کفاره تقلیم اظفار در صورت تاذی و حرج عرفی

کفاره کسی که به جهت تاذی، می تواند تقلیم اظفار کند، این است که به حکم صحیحه معاویة بن عمار یک مشت گندم به فقیر بدهد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الْمُحْرِمِ تَطُولُ أَظْفَارُهُ قَالَ لَا يَقُصَّ شَيْئاً مِنْهَا إِنِ اسْتَطَاعَ فَإِنْ كَانَتْ تُؤْذِيهِ فَلْيَقُصَّهَا وَ لْيُطْعِمْ مَكَانَ‏ كُلِ‏ ظُفُرٍ قَبْضَةً مِنْ طَعَامٍ.[[217]](#footnote-217)

# جلسه 42 = 20/ 9/ 92

**(مسألة 274)**

***كفارة تقليم كل ظفر مدّ من الطعام‌و كفارة تقليم أظافير اليد جميعها في مجلس واحد شاة، و كذلك الرجل. و إذا كان تقليم أظافير اليد و أظافير الرجل في مجلس واحد فالكفارة أيضا شاة، و اذا كان تقليم أظافير اليد في مجلس و تقليم أظافير الرجل في مجلس آخر فالكفارة شاتان‌***.[[218]](#footnote-218)

کفاره تقلیم بعض اظافر

کفاره تقلیم هر ناخنی مدی از طعام است، مگر این که به ده انگشت برسد و دلیل آن معتبره ابی بصیر است: رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَلَّمَ ظُفُراً مِنْ أَظَافِيرِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَلَيْهِ مُدٌّ مِنْ طَعَامٍ حَتَّى يَبْلُغَ عَشَرَةً فَإِنْ قَلَّمَ أَصَابِعَ يَدَيْهِ كُلَّهَا فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ قُلْتُ فَإِنْ قَلَّمَ أَظَافِيرَ يَدَيْهِ وَ رِجْلَيْهِ جَمِيعاً فَقَالَ إِنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَعَلَيْهِ دَمٌ وَ إِنْ كَانَ فَعَلَهُ مُتَفَرِّقاً فِي مَجْلِسَيْنِ فَعَلَيْهِ دَمَانِ.[[219]](#footnote-219)

اما در مقابل این روایت، صحیحه معاویة بن عمار است که کفاره تقلیم را قبضة من الطعام دانست: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الْمُحْرِمِ تَطُولُ أَظْفَارُهُ قَالَ لَا يَقُصَّ شَيْئاً مِنْهَا إِنِ اسْتَطَاعَ فَإِنْ كَانَتْ تُؤْذِيهِ فَلْيَقُصَّهَا وَ لْيُطْعِمْ مَكَانَ‏ كُلِ‏ ظُفُرٍ قَبْضَةً مِنْ طَعَامٍ.[[220]](#footnote-220)

اما صحیحه معاویة در مورد تقلیم اضطراری ظفر بود، ولی اگر عمدا باشد، کفاره آن مد از طعام است.

نکته

معتبره ابی بصیر در من لایحضره الفقیه به شکل بالا نقل شده، اما در تهذیب و استبصار آمده «قیمة مد من الطعام»، در حالی که فتوای فقهاء این است که خود طعام را باید به فقیر بدهد.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَلَّمَ ظُفُراً مِنْ أَظَافِيرِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَلَيْهِ فِي كُلِّ ظُفُرٍ قِيمَةُ مُدٍّ مِنْ طَعَامٍ حَتَّى يَبْلُغَ عَشَرَةً فَإِنْ قَلَّمَ أَصَابِعَ يَدَيْهِ كُلَّهَا فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ قُلْتُ فَإِنْ قَلَّمَ أَظَافِيرَ رِجْلَيْهِ وَ يَدَيْهِ جَمِيعاً فَقَالَ إِنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَعَلَيْهِ دَمٌ وَ إِنْ كَانَ فَعَلَهُ مُتَفَرِّقاً فِي مَجْلِسَيْنِ فَعَلَيْهِ دَمَانِ.[[221]](#footnote-221)

ولی ما مطمئنیم که نقل شیخ اشتباه است با تجمیع قرائنی:

اولا: شیخ طوسی کثیر الخطاء است و صاحب حدائق گفته کم است که حدیثی در تهذیب سندا و دلالتا در آن اشتباه نشده باشد.

ثانیا: شیخ مفید در مقنعه که متن تهذیب است، می گوید واجب است مدی از طعام بدهد و شیخ طوسی به دنبال آن می گوید و الدلیل علی ذلک، روایت ابی بصیر است، و نمی شود که قیمت مد از طعام که در نقل تهذیب است، دلیل بر وجوب خود مدی از طعام باشد و معلوم می شود که شیخ در نقل اشتباه کرده است.

ثالثا: سید مرتضی مضمون این روایت را در کتاب «جمل العلم و العمل» آورده و می گوید: «و قدره مدٌ من الطعام».

رابعا: شیخ در نهایه همین «مد من الطعام» را واجب می داند و در ادامه نیز همه مضمون روایت ابی بصیر را آورده است.

با تجمیع این قرائن، اطمینان به اشتباه نقل شیخ طوسی در تهذیب و استبصار حاصل می شود.

اما اگر بر فرض به اشتباه شیخ مطمئن نشویم، چون احتمال تعدد نقل نمی رود، حدیث مجمل می شود، لذا در این صورت روایت حلبی برای کسانی که محمد بن سنان را قبول دارند، مثل آیة الله زنجانی (و احتمالا مرحوم امام در کتاب البیع) رفع اجمال می کند، زیرا آن دو نقل تساقط می کنند و روایت حلبی بلامعارض می گوید مدی از طعام باید بدهد: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ مُحْرِمٍ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ قَالَ عَلَيْهِ مُدٌّ فِي كُلِّ إِصْبَعٍ فَإِنْ هُوَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ عَشَرَتَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ دَمَ شَاةٍ.[[222]](#footnote-222)

اما اگر وثاقت محمد بن سنان را قبول نکنیم کما هو الصحیح، دوران بین تعیین و تخییر می شود، زیرا وجوب اداء قیمت مد که قطعا تعیینی نیست و می شود خود مد را داد و بیان عرفی است برای این که می شود قیمت آن را هم بدهی، ولی خود مد من الطعام تعیینی است، مشهور در دوران بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط هستند، ولی ما قائل به برائت هستیم.

ولی اگر کسی قیمت مد طعام را مباین با خود مد از طعام بداند، علم اجمالی می شود و باید احتیاطا هم یک مد طعام و هم قیمت آن را بدهد.

کلام محقق خوئی

ایشان قرینه دیگری بر اشتباه نقل شیخ طوسی ذکر کرده و فرموده: نمی شود نقل لزوم اداء قیمت مد از طعام صحیح باشد، زیرا هر طعامی یک قیمتی دارد و معلوم نیست که کدام را باید بدهد.

تخییر بین اقل و اکثر هم در تکالیف محال است، مثل این که مخیر بین یک یا سه تسبیح اربعه باشیم، تخییر در جایی است که ترک اقل و اتیان به اکثر جایز باشد، اما نمی شود یک تسبیح را ترک کرد، جامع بین اقل و اکثر هم صحیح نیست، زیرا سه بار که بگویم، یک بار هم گفته ایم، مگر بشرط لا باشد که یا یکبار گفته شود و نه بیشتر و یا سه مرتبه و آن هم قرینه می خواهد.

نقد کلام محقق خوئی

لازمه کلام ایشان این است که اگر نقل من لایحضره فقیه هم لزوم اداء قیمت مد طعام می بود، باز هم قابل التزام نباشد و این کلام عجیب و غیر قابل التزام است، زیرا؛

اولا: گرچه تخییر بین اقل و اکثر ثبوتا محال است، اما اثباتا که عرفی است مثل این که در رابطه با حائض گفته شده تستظهر بیوم او یومین و در برخی روایات تا سه روز و برخی تا ده روز، این بیان عرفی است ولو تحلیلش به این باشد که اقل واجب و ما زاد مستحب است، لذا اگر روایت لزوم اداء قیمت مد صحیح باشد، معنایش این است که قیمت اقل واجب و مازاد مستحب است.

ثانیا: معلوم نیست که این جا تخییر بین اقل و اکثر باشد، زیرا شبهه ای است مبنی بر این که کسی که می خواهد قیمت گندم بدهد، باید قصد کند که این پول گندم است و بدون قصد صحیح نیست و لذا این که پولی که می دهد به قصد قیمت گندم باشد یا به قصد جو، سبب تباین می شود و دیگر اقل و اکثر نخواهد بود.

کفاره تقلیم همه اظفار دست یا پا

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَصَّ ظُفُراً مِنْ أَظَافِيرِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَلَيْهِ فِي كُلِّ ظُفُرٍ قِيمَةُ مُدٍّ مِنْ طَعَامٍ حَتَّى يَبْلُغَ عَشَرَةً فَإِنْ قَلَّمَ أَصَابِعَ يَدَيْهِ كُلَّهَا فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ فَإِنْ قَلَّمَ أَظَافِيرَ يَدَيْهِ وَ رِجْلَيْهِ جَمِيعاً فَقَالَ إِنْ كَانَ فَعَلَ ذَلِكَ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَعَلَيْهِ دَمٌ وَ إِنْ كَانَ فَعَلَهُ مُتَفَرِّقاً فِي مَجْلِسَيْنِ فَعَلَيْهِ دَمَانِ.[[223]](#footnote-223)

بر اساس این روایت، کفاره گرفتن ناخن هر ده انگشت، دم شاة است و اگر همه ناخن های دست و پا را در یک مجلس بگیرد، یک شاة و اگر در دو مجلس باشد دو شاة باید بدهد.

اما در مقابل آمده: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي مُحْرِمٍ قَلَّمَ ظُفُراً قَالَ يَتَصَدَّقُ بِكَفٍّ مِنْ طَعَامٍ قُلْتُ ظُفُرَيْنِ قَالَ كَفَّيْنِ قُلْتُ ثَلَاثَةً قَالَ ثَلَاثَةِ أَكُفٍّ قُلْتُ أَرْبَعَةً قَالَ أَرْبَعَةِ أَكُفٍّ قُلْتُ خَمْسَةً قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ فَإِنْ قَصَّ عَشَرَةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا دَمٌ يُهَرِيقُهُ.[[224]](#footnote-224)

بر اساس این روایت، گرفتن پنج ناخن سبب وجوب کفاره شاة می شود.

ولی این روایت مرسله است، گرچه شیخ طوسی با اختلاف مختصری این را از حریز از امام صادق علیه السلام نقل کرده ولی مورد آن ناسی است، ولی به اولویت شامل عالم عامد هم می شود و در نتیجه باید در تقلیم پنج ناخن شاه بدهد، نقل شیخ چنین است:

مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُحْرِمِ يَنْسَى فَيُقَلِّمُ ظُفُراً مِنْ أَظَافِيرِهِ فَقَالَ يَتَصَدَّقُ بِكَفٍّ مِنَ الطَّعَامِ قُلْتُ فَاثْنَيْنِ قَالَ كَفَّيْنِ قُلْتُ فَثَلَاثَةً قَالَ ثَلَاثَةِ أَكُفٍّ كُلُّ ظُفُرٍ كَفٌّ حَتَّى تَصِيرَ خَمْسَةً فَإِذَا قَلَّمَ خَمْسَةً فَعَلَيْهِ دَمٌ وَاحِدٌ خَمْسَةً كَانَ أَوْ عَشَرَةً أَوْ مَا كَانَ.[[225]](#footnote-225)

اما محرز نیست که این حدیث مرسله است و یا مسنده، زیرا بعید است که حریز یک حدیث را یک بار عمن اخبره و یکبار از خود امام علیه السلام بشنود و بعد روایتی که با واسطه از امام علیه السلام شنیده را برای حماد نقل کند و حماد آن را فقط برای ابراهیم بن هاشم نقل کند و آن روایت مسند را فقط برای عبد الرحمن بن الحجاج نقل کند، این عرفی نیست و وثوق عرفی به خلاف آن حاصل می شود.

اما بر فرض قبول روایت شیخ در تهذیب، مقتضی جمع عرفی این است که روایت حریز حمل بر استحباب شود، زیرا صریح معتبره ابی بصیر این است که تا ده ناخن را کوتاه نکند، دم شاة واجب نیست و لذا روایتی که در تقلیم پنج ظفر حکم به شاة کرده، حمل بر استحباب می شود.

کلام محقق خوئی

ایشان فرموده: اگر روایت حریز معتبر باشد، مجبوریم روایت ابی بصیر را بر آن ترجیح بدهیم، زیرا مفاد روایت حریز موافق با عامه و منقول از ابوحنیفه و اتباع وی است.

نقد کلام محقق خوئی

با وجود جمع عرفی نوبت به مرجحات نمی رسد، علاوه بر این که ابوحنیفه در زمان خودش فقیه مطرودی بوده و کسی نبوده که از باب تقیه، روایاتی موافق با فتوای او صادر شود و اصلا قول ابی حنیفه قول عامه نمی شود، بلکه قول برخی از عامه می شود، در حالی که آن چه در روایات باب ترجیح مطرح شده، مرجوحیت ما وافق العامة است و لذا موافقت روایت با مشهورِ قول عامه است که سبب طرح روایت می شود.

حکم ناسی

مقتضای صحیحه زراره عدم وجوب کفاره بر ناسی است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[226]](#footnote-226)

و همچنین روایت حسین بن سعید عن حماد عن ابی حمزة: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَصَّ أَظَافِيرَهُ إِلَّا إِصْبَعاً وَاحِداً قَالَ نَسِيَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ لَا بَأْسَ.[[227]](#footnote-227)

لذا روایت حریز بنابر صحت نقل شیخ طوسی که در تقلیم ظفر در حال نسیان حکم به وجوب کفاره شاة کرد، حمل بر استحباب کفاره شاة در تقلیم پنج ناخن می شود.

فرع

برخی یک انگشتشان قطع شده و برخی ناخن و انگشت زائد دارند، آیا عشره موضوعیت دارد؟ که یازده انگشتی تا ناخن ده انگشت را گرفت، واجب باشد کفاره شاة بدهد و یا نه انگشتی با گرفتن همه انگشتان نیز لازم نباشد که کفاره شاة بدهد، چون تقلیم عشرة نکرده است؟

به نظر می رسد که از باب متعارف، عشره گفته شده است و خصوصیتی ندارد و لذا اطلاق صحیحه زراره که می گوید من قلم اظافیره فعلیه دم شاة، شامل این شخص می شود.

# جلسه 43 = 23/ 9/ 92

**(مسألة 275)**

***إذا قلم المحرم اظافيره فأدمى اعتمادا على فتوى من جوّزه‌وجبت الكفارة على المفتي على الأحوط***.[[228]](#footnote-228)

آیا مفتی و مساله گو نسبت به خساراتی که بر دیگران به سبب فتوای نادرست وارد کرده اند، ضامن هستند؟

مثلا در خمس اگر مساله گو گفت باید خمس بدهید و بعد معلوم شد که اشتباه گفته، آیا ضامن است؟

برخی مطلقا گفته اند ضامن است، از برخی استفتائات مرحوم امام هم این مطلب استفاده می شود، اما مشهور قائل به ضمان نیستند، چون اتلاف، استناد عرفی به مفتی و مساله گو پیدا نمی کند، و لااقل من الشک.

برخی به این روایت بر ثبوت ضمان استدلال کرده اند: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَاعِداً فِي حَلْقَةِ رَبِيعَةِ الرَّأْيِ- فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَسَأَلَ رَبِيعَةَ الرَّأْيِ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَهُ فَلَمَّا سَكَتَ قَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِي عُنُقِكَ فَسَكَتَ عَنْهُ رَبِيعَةُ- وَ لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئاً فَأَعَادَ الْمَسْأَلَةَ عَلَيْهِ فَأَجَابَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِي عُنُقِكَ فَسَكَتَ رَبِيعَةُ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هُوَ فِي عُنُقِهِ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ وَ كُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ.[[229]](#footnote-229)

اما به نظر ما از این روایت بیش از ضمان معنوی و ضمان مسئولیت فهمیده نمی شود، نه این که در این دنیا به دادگاه کشیده شود.

اما در برخی موارد نص خاص داریم و آن موردی است که شخصی فتوا به جواز ناخن گرفتن برای محرم بدهد و محرم هم این کار را به استناد فتوای این شخص بکند، روایت می گوید مفتی باید کفاره بدهد که البته ربطی به بحث فوق الذکر و ضمان ندارد، بلکه صرفا وجوب کفاره بر عهده او می آید:

روایت اسحاق صیرفی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّد الْبَزَّازِ عَنْ زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ ع إِنَّ رَجُلًا أَحْرَمَ فَقَلَّمَ أَظْفَارَهُ فَكَانَتْ لَهُ إِصْبَعٌ عَلِيلَةٌ فَتَرَكَ ظُفُرَهَا لَمْ يَقُصَّهُ فَأَفْتَاهُ رَجُلٌ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ فَقَصَّهُ فَأَدْمَاهُ فَقَالَ عَلَى الَّذِي أَفْتَى شَاةٌ.[[230]](#footnote-230)

در معتبره اسحاق بن عمار هم آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْكِنَانِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَحْرَمَ فَنَسِيَ أَنْ يُقَلِّمَ أَظْفَارَهُ قَالَ فَقَالَ يَدَعُهَا قَالَ قُلْتُ: إِنَّهَا طِوَالٌ قَالَ وَ إِنْ كَانَتْ قُلْتُ فَإِنَّ رَجُلًا أَفْتَاهُ أَنْ يُقَلِّمَهَا وَ يَغْتَسِلَ وَ يُعِيدَ إِحْرَامَهُ فَفَعَلَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ.[[231]](#footnote-231)

به این تقریب که ضمیر در «علیه دم» به مفتی بر می گردد.

بررسی سند روایت اسحاق صیرفی

سند روایت اول معتبر نیست، زکریای مومن و محمد بزاز مجهول هستند و توثیقی ندارند، و معلوم نیست که مشهور به این روایت استناد کرده باشند تا سبب جبر ضعف سند شود، بلکه ممکن است به معتبره اسحاق بن عمار استناد کرده باشند، گرچه ما کبرای جبر ضعف سند روایت به سبب عمل مشهور را نیز قبول نداریم.

بررسی دلالت معتبره اسحاق بن عمار

یک احتمال این است که در تقریب استدلال بیان شده که ضمیر به مفتی برگردد، اما شاید هم ضمیر به مستفتی بر گردد و لذا روایت مجمل می شود.

برخی مثل محقق خوئی گفته اند ظهور روایت در این است که ضمیر به مستفتی بر می گردد، و لکن به نظر ما هیچ طرف ظاهر نیست و مجمل است و لذا صحیحه زراره حکما رفع اجمال می کند و می فرماید اگر محرم جاهل بود و تقلیم ظفر کرد، چیزی بر عهده او نیست، و با این بیان دلیل وجوب کفاره بر مفتی تمام می شود، زیرا بعد از این که صحیحه زرارة حکم به عدم وجوب کفاره بر جاهل کرد، معلوم می شود ضمیر علیه دم در معتبره اسحاق بن عمار به مفتی برمی گردد و نه مستفتی.

البته ما مناقشه ای داریم که در مباحث اصول مطرح کرده ایم و خلاصه آن چنین است که مثلا اگر بینه قائم شود بر نجاست احد الاناءین و بینه دوم بگوید اناء الف نجس نیست، جمع بین دو بینه اقتضاء می کند که نجس، اناء ب باشد، اما اگر بینه اولی بگوید آن نجس است و اشاره کند و نفهمیم که مشار الیه، اناء الف است یا ب، در این جا اخبار مجمل است و لکن آیا با بینه ثانیه که نجس را آب ب معرفی کرد، اجمالش بر طرف می شود؟

به نظر ما نمی توان اجمال بینه اولی را به وسیله بینه ثانیه برطرف نمود، زیرا شاید مشار الیه بینه اولی، اناء الف باشد و بینه دوم هم که می گوید الف نجس نیست، بلکه ب نجس است و در نتیجه می شود تعارض بینه ها.

حجیت هم فرع بر ظهور است، اول باید ظهور ثابت شود و بعد اثبات حجیت شود و در دوران امر بین این که مراد استعمالی، معنای باطلی باشد و یا یک معنای صحیح، هیچ عرفی صونا لکلام الثقة عن الخطاء و الکذب نمی گوید مرادش معنای صحیح است، بلکه شاید مقصودش همان معنای غلط باشد گرچه شاید اشتباه کرده باشد.

مثل این که امام علیه السلام بگوید هشام نعم الرجل، نمی دانیم که مقصود، هشام بن عبد الملک است یا هشام بن سالم، این جا اصل عقلائی نداریم که در دوران بین دو معنای صحیح و باطل، باید حمل بر معنای صحیح کنیم، بلکه شاید هشام بن عبد الملک مقصود باشد، و لکن از باب تقیه این کلام صادر شده باشد.

**24- قلع الضرس‌**

**(مسألة 276)**

***ذهب جمع من الفقهاء الى حرمة قلع الضرس على المحرم‌و ان لم يخرج به الدم و أوجبوا له كفارة شاة. و لكن في دليله تأملا بل لا يبعد جوازه***.[[232]](#footnote-232)

بررسی حکم کشیدن دندان در حال احرام

دلیل بر حرمت، روایت مرسله ای است که حکم به کفاره کرده و از باب ملازمه وجوب کفاره مطلقا یا در تروک احرام، اثبات حرمت آن هم می شود: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ أَنَّ مَسْأَلَةً وَقَعَتْ فِي الْمَوْسِمِ لَمْ يَكُنْ عِنْدَ مَوَالِيهِ فِيهَا شَيْ‏ءٌ مُحْرِمٌ قَلَعَ ضِرْسَهُ فَكَتَبَ ع يُهَرِيقُ دَماً.[[233]](#footnote-233)

البته برخی گفته اند این روایت حمل بر فرض متعارف می شود که موجب ادماء شود، و لذا حکم مستقلی نیست و کشیدن دندان در صورت ادماء حرام است.

اما ما قبول نداریم، زیرا اطلاق روایت شامل فرد نادر هم می شود و ندرت آن نیز به اندازه ای نیست که سبب انصراف شود، زیرا مواردی وجود دارد که دندان لق گشته و کشیدن ناخن سبب ادماء نمی شود.

لذا اشکال اصلی این است که روایت مرسله است و در نتیجه دلیلی بر حرمت کشیدن دندان در حال احرام وجود ندارد.

**5- حمل السلاح**

**(مسألة 277)**

***لا يجوز للمحرم حمل السلاح كالسيف و الرمح و غيرهما مما يصدق عليه السلاح عرفا.و ذهب بعض الفقهاء إلى عموم الحكم لآلات التحفظ أيضا كالدرع و المغفر و هذا القول أحوط***.[[234]](#footnote-234)

**(مسألة 278)**

*لا بأس بوجود السلاح عند المحرم اذا لم يكن حاملا له.و مع ذلك فالترك أحوط*.[[235]](#footnote-235)

**(مسألة 279)**

***تختص حرمة حمل السلاح بحال الاختيار‌و لا بأس به عند الاضطرار***.[[236]](#footnote-236)

**(مسألة 280)**

***كفارة حمل السلاح شاة على الاحوط‌***.[[237]](#footnote-237)

بررسی حکم حمل سلاح در حال احرام بدون ضرورت

دلیل آن، صحیحه حلبی است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا خَافَ الْعَدُوَّ يَلْبَسُ السِّلَاحَ فَلَا كَفَّارَةَ عَلَيْهِ.[[238]](#footnote-238)

مفهوم روایت این است که در صورت عدم خوف از عدو، حمل سلاح جایز نیست و باید کفاره بدهد.

البته روایت نگفته چه کفاره ای باید بدهد، و این که مشهور گفته اند دم شاة باید بدهد، دلیلی ندارد و لذا رجوع به اصل عملی در دوران بین تعیین و تخییر می کنیم و در نتیجه اقل الکفارات که تصدق به مقداری از طعام است، واجب خواهد بود.

تا به این جا بحث از محرمات احرام به اتمام رسید.

**الصيد في الحرم و قلع شجره و نبته**

***و هناك ما تعم حرمته المحرم و المحل و هو امران: «أحدهما» الصيد في الحرم فانه يحرم على المحل‌ و المحرم كما تقدم. «ثانيهما» قلع كل شي‌ء نبت في الحرم أو قطعه من شجر و غيره و لا بأس بما يقطع عند المشي على النحو المتعارف كما لا بأس بأن تترك الدواب في الحرم لتأكل من حشيشه و يستثنى من حرمة القلع أو القطع موارد: (1) الاذخر و هو نبت معروف (2) النخل و شجر الفاكهة (3)*** ***الاعشاب التي تجعل علوفة للابل (4) الاشجار أو الاعشاب التي تنمو في دار نفس الشخص أو في ملكه أو يكون الشخص هو الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب. و أما الشجرة التي كانت موجودة في الدار قبل تملكها فحكمها حكم سائر الاشجار*.[[239]](#footnote-239)**

**(مسألة 281)**

***الشجرة التي يكون أصلها في الحرم و فرعها في خارجه أو بالعكس‌حكمها حكم الشجرة التي يكون جميعها في الحرم.[[240]](#footnote-240)***

**(مسألة 282)**

***كفارة قلع الشجرة قيمة تلك الشجرة‌ و في القطع منها قيمة المقطوع، و لا كفارة في قلع الاعشاب و قطعها‌.[[241]](#footnote-241)***

صید در حرم

صید در حرم در حال احرام و احلال حرام است.

یکی از آداب حرم این است که هر گیاهی که در حرم روییده است، قطع آن حرام است.

البته استثنائاتی شده مثل این که به خانه ای بروی که صاحبخانه بگوید این درخت را خودم کاشته ام، چون روایت گفته اشکال ندارد صاحبخانه درختی که خودش کاشته بکند، ظاهرا کسی دیگری هم آن را بکند اشکال ندارد، اما دیگر درخت های موجود در حرم را نمی شود قطع کند.

معتبره اسحاق بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَزِيدَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ يَدْخُلُ مَكَّةَ- فَيَقْطَعُ مِنْ شَجَرِهَا قَالَ اقْطَعْ مَا كَانَ دَاخِلًا عَلَيْكَ وَ لَا تَقْطَعْ مَا لَمْ يَدْخُلْ مَنْزِلَكَ عَلَيْكَ.[[242]](#footnote-242)

**أين تذبح الكفارة؟ و ما مصرفها‌**

**(مسألة 283)**

***إذا وجبت على المحرم كفارة لاجل الصيد في العمرة فمحل ذبحها مكة المكرمة‌و إذا كان الصيد في احرام الحج فمحل ذبح الكفارة منى*.[[243]](#footnote-243)**

**(مسألة 284)**

***إذا وجبت الكفارة على المحرم بسبب غير الصيد‌فالأظهر جواز تأخيرها الى عودته من الحج فيذبحها أين شاء، و الافضل انجاز ذلك في حجه و مصرفها الفقراء و لا بأس بالأكل منها قليلا مع الضمان*.[[244]](#footnote-244)**

محل ذبح کفاره

مشهور گفته اند کفاراتی که ذبح می شود، در حج باید در منی و در عمره در مکه ذبح شود.

این مطلب در مورد صید مسلم است و روایاتی هم دارد و آیه هم اجمالا فرموده هدیا بالغ الکعبة، اما مهم کفارات غیر صید مثل کفاره تظلیل است.

محقق خوئی فرموده: دو روایت داریم یکی صحیحه اسماعیل بن بزیع که درباره کفاره تظلیل گفته باید در منی ذبح شود: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الظِّلَالِ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَذَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَفْدِيَ شَاةً وَ يَذْبَحَهَا بِمِنًى.[[245]](#footnote-245)

اما در مقابل معتبره اسحاق بن عمار گفته: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُخْرِجُ مِنْ حَجَّتِهِ شَيْئاً يَلْزَمُهُ مِنْهُ دَمٌ يُجْزِيهِ أَنْ يَذْبَحَهُ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَقَالَ نَعَمْ وَ قَالَ فِيمَا أَعْلَمُ يَتَصَدَّقُ بِهِ قَالَ إِسْحَاقُ وَ قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ ع الرَّجُلُ يُخْرِجُ مِنْ حَجَّتِهِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ الدَّمُ وَ لَا يُهَرِيقُهُ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُهَرِيقُهُ فِي أَهْلِهِ وَ يَأْكُلُ مِنْهُ الشَّيْ‏ءَ.[[246]](#footnote-246)

از این معتبره استفاده می شود که کسی که در حجش مرتکب محرمات احرام بشود، می تواند اداء کفاره را تا رجوع به بلد تاخیر بیندازد.

صحیحه ابن بزیع اعم از حج و عمره است، اما در خصوص کفاره تظلیل است، اما معتبره اسحاق بن عمار مختص به کفاره تظلیل نیست، اما مخصوص به حج است، لذا در محل اجتماع که کفاره تظلیل در حج باشد، تعارض می کنند.

محقق خوئی فرموده: بعد از تساقط به اصل برائت رجوع می شود و می گوید لازم نیست که کفاره تظلیل در منی ذبح شود.

# جلسه 44 = 24/ 9/ 92

مشهور در مطلق کفارات گفته اند باید در منی ذبح کفاره شود، ولی این نظریه دلیلی ندارد مگر صحیحه اسماعیل بن بزیع که آن هم در رابطه با کفاره تظلیل است.

کلام محقق خوئی

اما محقق خوئی حتی در کفاره تظلیل هم لزوم ذبح به منی را قبول ندارد، به سبب معارضه صحیحه اسماعیل بن بزیع با معتبره اسحاق بن عمار، البته نسبت بین این دو عموم من وجه است، کما مر.

لذا دوران بین تعیین و تخییر می شود که آیا ذبح کفاره در خصوص منی باید باشد یا مخیریم، برائت از تعیین جاری می شود.

اما در کفاره غیر تظلیل که هیچ دلیلی بر وجوب ذبح آن در منی وجود ندارد، مگر در کفاره صید که دلیل خاص داشتیم.

نقد کلام محقق خوئی

ظاهرا صحیحه اسماعیل بن بزیع مختص به حج است و لااقل قدر متیقن از آن حج است، چون روایت می گوید و یذبحها بمنی، مناسبت منی نیز با حج است، و گرنه در عمره مفرده که به منی نمی روند و اساسا تناسب ندارد منی مگر با موسم حج، در حالی که منی در ارتکاز متشرعی خصوصیت ندارد، بلکه ارتکاز این است که منی در زمان حج مقصود است و نمی توان گفت که تعبدا در عمره هم باید کفاره را در منی ذبح کند.

به ضمیمه این مطلب که محل قربانی در عمره مفرده، مکه بوده است، مثل آن چه درباره کفاره صید در عمره مفرده و یا قربانی عمره مفرده وارد شده است.

لذا نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه نیست و اگر هم صحیحه اسماعیل بن بزیع اطلاق داشته باشد و از موارد عام و خاص من وجه باشد، حج را نمی توان از آن خارج کرد و باید عام من وجه دیگر را تخصیص زد از و لذا باید ملتزم شویم که محل ذبح کفاره تظلیل در حج، منی است.

البته این تفصیل در کلمات قدماء نیست، اما اجماع مرکب است، زیرا ایشان در همه کفارات حج گفته اند باید در منی ذبح شود و در کفارات عمره گفته اند در مکه باید ذبح شود، ولی این اجماع مرکب که ارزشی ندارد و این ها کاشف از ارتکاز متشرعه یا نص معتبر نیست.

مرحوم صدر هم در مناسک احتیاط واجب کرده که کفاره تظلیل حج در منی ذبح شود و کفاره تظلیل در عمره مفرده در مکه ذبح شود.

ولی مما یسهل الخطب، این است که انصراف کفاره ذبح به این است که باید به فقیر مومن تصدق داده شود که ظهور آن تصدقی است که در معرض استیلاء فقیر بر آن باشد و در منی عادتا نه ذبح ممکن است و نه فقیر مومن پیدا می شود.

در مورد قربانی حج هم دلیل داریم که اگر در منی نشد، ثم محلها الی البیت العتیق، اما در مورد قربانی در کفارات دلیل نداریم که اگر در منی نشد، در اطراف مکه و کعبه باید ذبح شود.

فالاحوط وجوبا این است که کفاره تظلیل در حج، در منی و در عمره، در مکه ذبح شود.

کلام محقق خوئی

ایشان فرموده: این دو روایت تعارض و تساقط می کنند، ولی در صحیحه علی بن جعفر ذکر شده که علی بن جعفر کفاره تظلیل را در مکه ذبح کرده است، ولی فعل او برای ما حجت نیست و لذا نمی تواند با صحیحه ابن بزیع که می گوید در منی باید ذبح شود، معارضه کند.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: اشکال ما این است که وجهی برای معارضه نیست، چون ایشان صحیحه ابن بزیع را اعم از حج و عمره می داند، و گرنه اگر مختص باشد به حج، شاید مورد علی بن جعفر هم عمره مفرده بوده باشد و لذا اصلا تعارضی پیش نمی آید.

ثانیا: ایشان بعدا می گوید معتبره اسحاق بن عمار اعم از حج و عمره است، با به این بیان که «یخرج من حجه»، یعنی من نسکه و بعید نیست که بگوییم ظهور من حجه، اعم از عمره است، و یا الغاء خصوصیت می شود و وقتی در حج چنین باشد، به طریق اولی عمره چنین خواهد بود و یا به این بیان که اطلاق حج، شامل عمره هم می شود (گرچه در این بحث گفته مختص به حج است) اگر چنین است، نسبت عام و خاص مطلق می شود، زیرا گرچه هر دو روایت اعم از حج و عمره است، اما چون صحیحه اسماعیل بن بزیع مختص به کفاره تظلیل است، اخص مطلق می شود و لذا دیگر معارضه و تساقطی نخواهد بود و نسبت هم عموم و خصوص من وجه نخواهد بود، لذا مطلب ایشان با مطلبی که یک صفحه بعد می فرماید، تنافی دارد.

البته ایشان بعدا گفته معتبره اسحاق بن عمار حاکم است، زیرا فرض کرده که محلی برای کفاره معین شده، راوی سوال می کند که آیا می شود تاخیر از آن مکان بیندازیم یا نه؟

این بیان بعدا مورد بحث قرار خواهد گرفت و اگر حاکم باشد، اصلا تعارضی نمی کنند.

عرض ما این است که صحیحه علی بن جعفر شاید در مورد عمره مفرده بوده باشد و تعارضی با صحیحه اسماعیل بن بزیع در صورت اعمیت از حج و عمره ندارد.

البته به نظر می رسد عبارت محقق خوئی قاصر است و در واقع شاید ایشان می خواسته بگوید که به ما اشکال نکنید که عامین من وجه اگر مورد افتراقش توسط خطاب ثالثی تخصیص بخورد، مثلا دلیلی بگوید اکرم کل عالم و دیگری بگوید یحرم اکرام ای فاسق که مورد افتراق دلیل دوم، فاسق جاهل است، حال اگر دلیل ثالثی گفت یکره اکرام الفاسق الجاهل، فقط مورد اجتماع در عام من وجه می ماند و آن دلیل دوم اخص مطلق از اکرم کل عالم به لحاظ حجیتش می شود و انقلاب نسبت می شود.

در ما نحن فیه هم صحیحه اسماعیل بن بزیع اگر مطلق باشد، ایشان می خواهد بگوید که نگویید صحیحه علی بن جعفر مورد افتراق که عمره باشد را از صحیحه ابن بزیع گرفت و مورد صحیحه ابن بزیع حج می شود و اخص مطلق از معتبره اسحاق بن عمار می شود.

البته این مطلب علمی با این بیان قاصر، سازگاری ندارد و اگر مقصودشان این بوده باشد، اصلا عبارت رسا نیست.

محل ذبح کفارات در عمره مفرده و عمره تمتع

کلام محقق خوئی

ما دو صحیحه داریم، یکی صحیحه منصور بن حازم که در عمره مفرده گفته مخیر است نسبت به ذبح کفاره بین مکه و منی ولی مکه افضل است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ كَفَّارَةِ الْعُمْرَةِ الْمُفْرَدَةِ أَيْنَ تَكُونُ فَقَالَ بِمَكَّةَ- إِلَّا أَنْ يَشَاءَ صَاحِبُهَا أَنْ يُؤَخِّرَهَا إِلَى مِنًى- وَ يَجْعَلُهَا بِمَكَّةَ أَحَبُّ إِلَيَّ وَ أَفْضَلُ.[[247]](#footnote-247)

دیگری صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ كَفَّارَةِ الْمُعْتَمِرِ أَيْنَ تَكُونُ قَالَ بِمَكَّةَ إِلَّا أَنْ يُؤَخِّرَهَا إِلَى الْحَجِّ فَتَكُونُ بِمِنًى- وَ تَعْجِيلُهَا أَفْضَلُ وَ أَحَبُّ إِلَيَّ.[[248]](#footnote-248)

این صحیحه درباره عمره تمتع است و فرق دو صحیحه این است که در صحیحه اول، قید عمره مفرده داشت و قابل توجیه نیست، اما در صحیحه معاویة بن عمار گرچه «عن المعتمر» دارد، ولی جواب امام علیه السلام قرینه می شود که عمره تمتع مقصود است، زیرا امام علیه السلام فرمود در مکه کفاره بدهد مگر تا حج به تاخیر بیندازد که باید در منی ذبح کند، و معلوم است که عمره ای که بعد از آن حج انجام می شود، عمره تمتع است.

لذا مفاد هر دو صحیحه، تخییر در ذبح بین مکه و منی است، چه در عمره مفرده و چه در عمره تمتع.

ولی با این حال واجب نیست که فقط در یکی از این دو جا ذبح شود، بلکه هر جا که بخواهد، می شود ذبح کند، به سبب معتبره اسحاق بن عمار که در حج و عمره حکم به جواز تاخیر تا بلد کرد.

ان قلت: معتبره اسحاق بن عمار مربوط به حج است، زیرا تعبیر به «یخرج من حجه» در آن آمده و ربطی به عمره ندارد.

قلت: «یخرج من حجه» یعنی یخرج من نسکه و این مثال است برای این که چرا کفاره به عهده اش آمده و گرنه سوال از کفاره در نسک است و لذا شامل عمره هم می شود.

ان قلت: اگر معتبره اسحاق بن عمار، اعم از حج و عمره است، پس اعم مطلق از صحیحه منصور بن حازم و معاویة بن عمار می شود که در خصوص عمره تمتع و عمره مفرده گفته اند مخیر بین مکه و منی است، یعنی جای دیگر جایز نیست، پس نتیجه این می شود که در عمره باید در مکه یا منی ذبح کفاره شود، اما در حج می شود به تاخیر بیفتد.

قلت: معتبره اسحاق بن عمار گرچه اعم مطلق است، ولی بر خاص حاکم است، زیرا سوال در معتبره این است که می شود کفاره حج و عمره را تا رجوع به بلد تاخیر بیندازیم یا نه، یعنی می شود از محل مقرری که شما معین کرده اید تاخیر بندازیم و امام علیه السلام می فرماید می شود، پس معلوم می شود محل مقرری برای ذبح فرض شده و این روایت ناظر به روایاتی می شود که حد معین کرده برای ذبح کردن و لذا به خاطر این حکومت، ما از ظهور صحیحه منصور بن حازم و معاویة بن عمار در وجوب ذبح در مکه یا منی رفع ید می کنیم و آن را حمل بر استحباب ذبح در این دو مکان می کنیم.

البته این ها همه در صورتی است که نسخه تهذیب درست باشد که «یخرج من حجه و علیه دم»، اما بنابر نقل وافی از کافی که «یجرح من حجه» دارد - یعنی ارتکاب محرمات احرام در حج - ،این اشکال به ما می شود که این مختص به حج می شود و دیگر اعم از عمره نیست.

# جلسه 45 = 25/ 9/ 92

گفته شد که محقق خوئی فرمود معتبره اسحاق بن عمار گرچه اعم مطلق است و لکن حاکم بر دو صحیحه منصور بن حازم و معاویة بن عمار است.

ان قلت: معتبره اسحاق در حج وارد شده و عبارت «یخرج من حجه» در این معتبره شامل عمره نمی شود تا اعم باشد و یا بر این دو صحیحه حکومت و نظارت داشته باشد.

قلت: «یخرج من حجه» یعنی از حج خارج می شود، ولی ممکن است انسان قبل از حج، عمره بجا آورد و روایت نگفت علیه کفارة به سبب حرامی که در حج انجام داده است، بلکه شاید کفاره به سبب تظلیلی باشد که در عمره قبل از حج انجام داده است.

البته این کلام بر نقل تهذیب صحیح است، اما طبق نقل وافی از کافی[[249]](#footnote-249) این بیان درست نیست، زیرا در این نسخه عبارت «یجرح من حجته» آمده، یعنی در حج، سبب کفاره را مرتکب می شود و نه این که از حج خارج می شود تا شامل سببی که در عمره قبل از حج انجام شده هم بشود، بلکه سبب کفاره در حج انجام شده است: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيى‏، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَجْرَحُ مِنْ حَجَّتِهِ شَيْئا يَلْزَمُهُ مِنْهُ دَمٌ يُجْزِئُهُ أَنْ يَذْبَحَهُ إِذَا رَجَعَ إِلى‏ أَهْلِهِ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ»[[250]](#footnote-250)

ولی این نقل درست نیست، زیرا خود مرحوم فیض می گوید من نظرم این است که یجرح باشد و بعض النساخ این لفظ را تحریف کرده است و خود فیض پذیرفته که نسخه اصلی یجرح نیست و یخرج است و لکن می گوید نساخ اشتباه کرده اند، ولی اتفاقا یجرح ناصواب است، زیرا یجرح به معنای یرتکب نیست، بله، گاهی بالعنایة و المجاز در اموری که منقصت در آن است بکار می رود مثل «و یعلم ما جرحتم بالنهار»، ولی شاید تظلیل از روی عذر بوده باشد که اصلا در این صورت منقصتی هم نیست.

کما این که یجرح با «فی» می آید و نه با «من»، لذا نسخه یجرح من حجته قطعا غلط است و در نتیجه نقل تهذیب بلامعارض باقی می ماند.

و بر فرض هم که مفاد روایت ارتکاب سبب کفاره در خود حج باشد، باز هم، اولا: حج اعم از عمره است و ثانیا: الغاء خصوصیت می شود، زیرا وقتی در حج تاخیر انداختن کفاره به بلد جایز است، در عمره که اسهل و اخف است نیز تاخیر جایز خواهد بود و عرفی نیست که بگویند متعین است که کفاره عمره در منی یا مکه ذبح شود، با این که در حج می توان آن را تاخیر انداخت.

موید آن نیز روایت مرسله ای است که در عمره هم فرموده تاخیر ذبح جایز است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ هَدْيٌ فِي إِحْرَامِهِ فَلَهُ أَنْ يَنْحَرَهُ حَيْثُ شَاءَ إِلَّا فِدَاءَ الصَّيْدِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ.[[251]](#footnote-251)

در این روایت سخن از احرام است که اعم از عمره است و لکن به خاطر ارسال و اشتمال بر «سهل بن زیاد» نمی توان به این روایت اعتماد نمود.

و درست است که ما اعراض مشهور را موهن نمی دانیم، اما بر فرض قبول این نظریه، این اشکال نیز وجود دارد که مشهور از صحیحه منصور بن حازم و معاویة بن عمار اعراض کرده اند و گفته اند ذبح کفاره در عمره، باید در مکه و در حج، باید در منی باشد و مشهور قائل به تخییر مذکور در صحیحه نشده و از آن اعراض کرده اند.

نقد کلمات محقق خوئی

اولا: معتبره اسحاق بن عمار، حاکم بر صحیحه منصور بن حازم و صحیحه معاویة بن عمار نیست، و این که شما گفتید این معتبره فرض کرده محل مقرری برای ذبح کفاره وجود دارد، ما چنین عبارتی که ظهور این چنینی داشته باشد در معتبره نمی یابیم، بلکه شاید شبهه ای در ذهن سائل بوده و امام علیه السلام هم فرموده تاخیر تا بلد جایز است بعد از این که مسلما ذبح به منی جایز است نه این که منی محل مقرر آن باشد، بلکه صرفا یکی از امکنه ای است که در آن می شود ذبح کرد، منی است از باب این که قدر متیقن از آن است و لذا سائل پرسیده آیا در غیر منی که مسلما ذبح در آن مشروع است، در بلد هم ذبح جایز است و امام علیه السلام هم پاسخ مثبت دادند، نه این که دلیلی بر لزوم ذبح به منی بوده باشد تا معتبره ناظر به آن باشد.

ثانیا: ایشان استشهاد کرده به ذیل معتبره در نقل کافی که اسحاق گفت من از امام کاظم علیه السلام هم همین سوال را کردم، ولی نحوه سوال در آن فرق می کند: قَالَ إِسْحَاقُ: وَ قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام: الرَّجُلُ يَجْرَحُ مِنْ حَجَّتِهِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ الدَّمُ، وَ لَايُهَرِيقُهُ حَتّى‏ يَرْجِعَ إِلى‏ أَهْلِهِ؟ فَقَالَ: يُهَرِيقُهُ فِي أَهْلِهِ، وَ يَأْكُلُ مِنْهُ الشَّيْ‏ء[[252]](#footnote-252)

ظاهر سوال این است که امر به اراقه دم در مکه وجود داشته و مفروض بوده و سوال از این است که محرمی که این کار را در محل مقرر نکرده، آیا می تواند در بلد آن را ذبح کند؟ و امام علیه السلام هم در جواب تاخیر به بلد را تجویز کردند

ولی این استشهاد نادرست است، زیرا از این ذیل، اجزاء تکلیفی برداشت نمی شود، بلکه اجزاء وضعی از آن استفاده می شود کما عن المشهور که گفته اند اگر به وظیفه عمل نکرد و در آن جا ذبح نکرد، ذبح آن در بلد مجزی است و امام علیه السلام هم نفرموده این محرم کار خوبی کرده، بلکه می گوید حال که در آن جا ذبح نکرده، ذبح در بلد مجزی است، ولی از این عبارت استفاده جواز تکلیفی نمی شود.

و به بیان دیگر مفاد صدر معتبره این است که شخصی از حج خارج شده و کفاره شاة بر عهده اوست؟ آیا کافی است که تا بلد تاخیر بیندازد؟ جواب امام علیه السلام در این جا ظهور دارد در کفایت تکلیفی، اما در ذیل می گوید کسی که در مکه و منی ذبح نکرده و به بلد رفته، آیا مجزی است که در بلد ذبح کند یا نه؟ این ظهور در اجزاء تکلیفی ندارد و صرفا از آن اجزاء وضعی استفاده می شود.

ثالثا: نقل تهذیب، با همه نسخه های کافی معارض است و نه فقط با نقل وافی از کافی که در آن «یجرح من حجته شیئا» آمده، زیرا نسخ دیگر کافی دارد «یخرج من حجته شیئا» مثل نقل وسائل از کافی و این متفاوت است با نقل تهذیب که «یخرج من حجته» در آن آمده، چه نقل کافی یجرح باشد و چه یخرج، علی ای حال در همه نسخ کافی «شیئا» دارد، ولی در تهذیب «شیئا» ندارد، وقتی شیئا دارد یعنی اخراج می کند از حجش شیئی را و این یعنی مرتکب کاری می شود کما این که یجرح شیئا به همین معناست و لذا وافی گفته تعبیر به «یخرج شیئا» برای رساندن این معنا، عرفی نیست و لذا نسخه «یجرح شیئا» درست است، و این فرق می کند با نسخه تهذیب که «شیئا» ندارد، لذا نقل تهذیب با همه نسخ کافی در تعارض است.

رابعا: این که ایشان فرمود «یجرح» در مواردی که ارتکاب منقصت شود بکار می رود، در حالی که در کفاره تظلیل در خیلی موارد منقصتی در کار نیست، زیرا این شخص از روی عذر و با مجوز تظلیل می کند، پس این نسخه غلط است، این فرمایش نیز ناتمام است، زیرا کفاره برای جبران نقص است و منقصت موجود را برطرف می کند، حتی در تظلیل غیر اختیاری و با عذر نیز این چنین است.

علاوه بر این که غالب کفارات احرام به سبب حرمت سبب کفاره و منقصتی است که از آن حاصل می شود، گرچه در برخی موارد این چنین نباشد و شاید «یجرح» به جهت غالب موارد گفته شده باشد و ناظر به مثل تظلیل غیر اختیاری و عن عذرٍ نباشد.

بله این اشکال که یجرح با «من» استعمال نمی شود درست است و لکن این مرجح صحت نقل تهذیب نیست و شاید واقعا «فی» بوده و بعدا تصحیف به «من» شده، زیرا در خط عربی قدیم این دو شبیه هم نوشته می شده و لذا شاید اشتباه در کتابت شده باشد.

چون علی ای حال نمی توان «شیئا» را کاری کرد، زیرا در همه نسخ کافی «شیئا» آمده و این نشان می دهد که نقل کافی با نقل تهذیب معارض است و مرجحی هم برای نقل تهذیب وجود ندارد.

خامسا: غیر عرفی است که نقل تهذیب که در آن آمده «یخرج من حجته و علیه شیء یلزمه فیه دم»، شامل کفاره عملی شود که در عمره مفرده قبل از حج انجام داده، بلکه ظهورش این است که سبب کفاره در حج به وجود آمده است.

و این که گاهی حج در اعم از عمره مفرده هم بکار می رود، اولا که ما چنین چیزی ندیده ایم و بر فرض هم چنین استعمالی باشد، استعمال اعم از حقیقت است.

بله اولویت عرفیه که ایشان فرمود قابل قبول است و عرفا بعید است که بگویند کفاره حج را می شود تا بلد تاخیر انداخت، اما ذبح کفاره عمره را نمی توان تا بلد تاخیر انداخت، بلکه اجزاء مفروض در حج، به طریق اولی در عمره مفرده هم هست.

ولی کفاره تظلیل و صید در حج دلیل خاص دارد که باید در منی ذبح شود و مدلول التزامی آن نیز این است که اگر در عمره تظلیل و صید شود، در خود مکه باید ذبح گردد و لذا مخصص معتبره اسحاق بن عمار می شود.

نسبت به کفاره جماع هم همچنان که آیة الله زنجانی فرموده اند، همچون کفاره صید باید در منی ذبح شود، زیرا در کفارات جماع تعبیر شده به «علیه ان یسوق الهدی» و ظاهرش این است که با خود باید به مکه بیاورد و یا بعد از این که گفته «علیه بدنة» گفته شده «و یفرق بینهما حتی یبلغ الهدی محله» و ظاهر «محله» همان منی یا مکه است، و گرنه اگر مکان خاصی نداشت که «یبلغ الهدی محله» گفته نمی شد.

خلاصه این که کفاره تظلیل و صید و جماع باید در منی و مکه ذبح شود، اما دیگر تاخیر ذبح دیگر کفارات تا بلد جایز است.

# جلسه 46 = 26/ 9/ 92

ادامه کلام محقق خوئی

می توان به مفهوم روایات صید استدلال کرد که در آن ها آمده: اذا اصاب المحرم صیدا فان کان فی الحج فیذبح بمنی.

ایشان فرموده مفهوم شرط این است که المحرم اذا لم یصب صیدا فلیس له هذا الحکم و با این مفهوم، تعین منی یا مکه را در کفارات غیر صید نفی می کنیم.

نقد کلام محقق خوئی

ما دو صحیحه در این زمینه داریم که هیچ یک مفهوم شرط ندارد، یکی صحیحه زراره: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَن‏ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: فِي الْمُحْرِمِ إِذَا أَصَابَ صَيْداً فَوَجَبَ عَلَيْهِ الْفِدَاءُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَنْحَرَهُ إِنْ كَانَ فِي الْحَجِّ بِمِنًى- حَيْثُ يَنْحَرُ النَّاسُ فَإِنْ كَانَ فِي عُمْرَةٍ نَحَرَهُ بِمَكَّةَ الْحَدِيثَ.[[253]](#footnote-253)

شرط مذکور در صحیحه فوق، شرط محقق موضوع است، زیرا فرض نشده محرم اگر صید نکند، مرتکب سبب دیگری برای کفاره شده است تا این که ذبح در منی و مکه واجب باشد یا نباشد.

علاوه بر این که تعبیر روایت این است که «فی المحرم اذا اصاب صیدا» و معلوم نیست که این کلام امام باشد و شاید زرارة خدمت امام رسیده و گفته جعلت فداک ما حکم من اصاب صیدا فوجب علیه الفداء؟ امام هم فرموده باشد ان کان فی الحج ینحره بمنی و ان کان فی العمره ینحره بمکة و معلوم است که این جمله مفهوم ندارد و حتی اگر امام علیه السلام هم فرض سائل را تکرار کند، باز هم چون تکرار فرض سائل است، مفهوم ندارد چه رسد که احتمال دارد اصلا این کلام امام علیه السلام نباشد.

خلاصه این که فرق است بین این که گفته شود «قال فی المحرم اذا اصاب صیدا ...» یا گفته شود «قال الامام علیه السلام المحرم اذا اصاب صیدا ...»

و یخطر بالبال که خود محقق خوئی هم به این مطلب در کتاب الصلاة تصریح کرده است.

روایت دوم نیز صحیحه عبد الله بن سنان است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ فِدَاءُ صَيْدٍ أَصَابَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَإِنْ كَانَ حَاجّاً نَحَرَ هَدْيَهُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِ بِمِنًى- وَ إِنْ كَانَ مُعْتَمِراً نَحَرَهُ بِمَكَّةَ قُبَالَةَ الْكَعْبَةِ.[[254]](#footnote-254)

احتمال مفهوم داشتن شرط در این صحیحه نیز خلاف صناعت اصولی است ومثل این است که گفته شود «من کان عالما فاکرمه» در این که قطعا مفهوم شرط ندارد، زیرا این «من» مفهوم اسمی است و اداة شرط نیست، شرط اصولی این است که حکمی که برای موضوعی ثابت می شود، معلق بر یک شرط شود با اداء تعلیق مثل اذا و ان، اما «من» بیان موضوع حکم می کند و از اداة تعلیق اصولی نیست و افاده «اگر» و تعلیق نمی کند، بلکه موضوع حکم است.

و به بیان دیگر، مفعول اکرمه، همان من کان عالما است و محقق موضوع می شود، زیرا انتفاء جزاء به انتفاء آن، از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

ان قلت: چرا در مثل «ان کان العالم عادلا فاکرمه» این را نمی گویید که محقق موضوع شود و ضمیر به همان شخص عالم عادل برگردد؟!

قلت: از نظر استعمال عرفی، اکرمه به ذات عالم بر می گردد و مفهومش می شود العالم اذا کان عادلا یجب اکرامه و به عالم عادل بر نمی گردد.

در ما نحن فیه نیز همین گونه است.

خلاصه دیدگاه برگزیده

احتیاطا کفاره تظلیل در حج باید در منی ذبح شود و در عمره مفرده باید در مکه ذبح شود.

صید هم همین طور است که در حج در منی و در عمره مفرده در مکه ذبح می شود.

محل ذبح کفاره در عمره تمتع

کلام آیة الله زنجانی

ایشان فرموده اند: بین این دو مکان مخیر است، وجه این فرمایش یا این است که اگر بگوییم مکان سومی باید ذبح شود که محتمل نیست، پس مسلما باید در یکی از این دو مکان ذبح شود و شک می کنیم که در کدام باید ذبح گردد، مقتضای اصل عملی تخییر است، البته این وجه با مبنای ایشان نمی سازد که در دوران بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط است.

وجه دیگر که با مبانی ایشان سازگار است، این است که بر عمره تمتع هم اطلاق حج می شود و هم اطلاق عمره و لذا مخیر است، زیرا در عمره در مکه و در حج در منی ذبح می شود و جمع عرفی این است که مخیر است بین ذبح در این دو مکان. (بعد از این که وجوب جمع ذبح در هر دو مکان محتمل نیست.)

نقد کلام آیة الله زنجانی

ما این وجه اخیر را قبول نداریم، زیرا در عامین من وجه حمل بر تخییر عرفی نیست، تخییر در متساویین است، نه در عامین من وجه، و عرف حمل بر تخییر را استظهار نمی کند.

نظر ما این است که «ان کان فی عمرة فیذبح فی مکة»، شامل عمره تمتع هم می شود و تعبیر به حج در مقابل عمره در این روایت، حج خاص در مقابل عمره تمتع می شود، زیرا گرچه تعبیر به حج بقول مطلق، شامل عمره تمتع هم می شود، اما وقتی حج در مقابل عمره در روایات بکار می رود، دیگر شامل عمره تمتع نمی شود، بلکه تعبیر به عمره شامل آن می شود و لذا گفته می شود لبیک بعمرة و حجة لبیک و حج از عمره تمتع جدا شده و لذا کفاره تظلیل در عمره تمتع را باید در مکه ذبح کند.

مسائل

مساله اول

مشهور: همین که صدق کند که حیوانی که ذبح یا نحر می شود، شاة و بدنه و بقرة است کافی است و لازم نیست که به سن و سلامت و چاقی و غیر این ها دقت شود، و گرچه در قربانی حج این موارد شرط هست، ولی در کفارات چنین اموری شرط نیست و لذا گوسفند شاخ بریده و خصی و لاغر و مریض و امثال این ها نیز برای اداء کفاره مجزی است.

ولی آیة الله زنجانی بر خلاف مشهور فرموده همه این جهات در کفارات هم باید مراعات شود، زیرا در روایات هدی را مشروط به شرائطی کرده اند و این شرایط مذکور به عنوان شرایط هدی مطرح شده و از روایات استفاده می شود که مطلق کفاره هم مصداق هدی است، کما این که قربانی حج مصداق هدی است، لذا باید در هدی کفاره نیز این شرایط بایستی رعایت گردد.

پس دو مقدمه برای این نتیجه وجود دارد، یکی این که هدی بر کفاره هم اطلاق می شود و دیگری این که در هدی آن چه گذشت شرط است.

شواهد بر مقدمه اول

شاهد اول: آیه شریفه «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعامُ مَساكينَ أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صِياماً لِيَذُوقَ وَبالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَ مَنْ عادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزيزٌ ذُو انْتِقام‏[[255]](#footnote-255)»

شاهد دوم: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صِياماً- قَالَ يُثَمِّنُ قِيمَةَ الْهَدْيِ طَعَاماً ثُمَّ يَصُومُ لِكُلِّ مُدٍّ يَوْماً فَإِذَا زَادَتِ الْأَمْدَادُ عَلَى شَهْرَيْنِ فَلَيْسَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْهُ.[[256]](#footnote-256)

شاهد سوم: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَ رَأَيْتَ مَنِ ابْتُلِيَ بِالرَّفَثِ وَ الرَّفَثُ هُوَ الْجِمَاعُ مَا عَلَيْهِ قَالَ يَسُوقُ الْهَدْي.‏[[257]](#footnote-257)

شاهد چهارم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُل‏ بَاشَرَ امْرَأَتَهُ وَ هُمَا مُحْرِمَانِ مَا عَلَيْهِمَا فَقَالَ إِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ أَعَانَتْ بِشَهْوَةٍ مَعَ شَهْوَةِ الرَّجُلِ فَعَلَيْهِمَا الْهَدْيُ جَمِيعاً.[[258]](#footnote-258)

شاهد پنجم: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع‏ ... قُلْتُ كَيْفَ لَمْ تَجْعَلْ عَلَيْهِ حِينَ غَشِيَ أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ سَعْيِهِ كَمَا جَعَلْتَ عَلَيْهِ هَدْياً حِينَ غَشِيَ أَهْلَهُ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ طَوَافِهِ.[[259]](#footnote-259)

شاهد ششم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْهَدْيِ مَا يُؤْكَلُ مِنْهُ (أَ شَيْ‏ءٌ يُهْدِيهِ فِي‏ الْمُتْعَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ) قَالَ كُلُّ هَدْيٍ مِنْ نُقْصَانِ الْحَجِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهُ وَ كُلُّ هَدْيٍ مِنْ تَمَامِ الْحَجِّ فَكُلْ.[[260]](#footnote-260)

شاهد هفتم: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ جَمِيعاً عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي لَيْثَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَهْدَى هَدْياً فَانْكَسَرَ فَقَالَ إِنْ كَانَ مَضْمُوناً وَ الْمَضْمُونُ مَا كَانَ فِي يَمِينٍ يَعْنِي نَذْراً أَوْ جَزَاءً فَعَلَيْهِ فِدَاؤُهُ قُلْتُ أَ يَأْكُلُ مِنْهُ فَقَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ لِلْمَسَاكِينِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَضْمُوناً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ قُلْتُ أَ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ يَأْكُلُ مِنْهُ.[[261]](#footnote-261)

شواهد بر مقدمه دوم

شاهد اول: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَدْنَى مَا يُجْزِي مِنْ أَسْنَانِ الْغَنَمِ فِي الْهَدْيِ فَقَالَ الْجَذَعُ مِنَ الضَّأْنِ قُلْتُ فَالْمَعْزُ قَالَ لَا يَجُوزُ الْجَذَعُ مِنَ الْمَعْزِ قُلْتُ وَ لِمَ قَال‏ لِأَنَّ الْجَذَعَ مِنَ الضَّأْنِ يَلْقَحُ وَ الْجَذَعَ مِنَ الْمَعْزِ لَا يَلْقَحُ.[[262]](#footnote-262)

شاهد دوم: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَال‏ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْهَدْيَ فَلَمَّا ذَبَحَهُ إِذَا هُوَ خَصِيٌّ مَجْبُوبٌ وَ لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ أَنَّ الْخَصِيِّ لَا يُجْزِي فِي الْهَدْيِ هَلْ يُجْزِيهِ أَمْ يُعِيدُهُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَا قُوَّةَ بِهِ عَلَيْهِ.[[263]](#footnote-263)

شاهد سوم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ سَيْفٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَ إِنِ اشْتَرَى الرَّجُلُ هَدْياً وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ سَمِينٌ أَجْزَأَ عَنْهُ وَ إِنْ لَمْ يَجِدْهُ سَمِيناً وَ مَنِ اشْتَرَى هَدْياً وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ مَهْزُولٌ فَوَجَدَهُ سَمِيناً أَجْزَأَ عَنْهُ وَ إِنِ اشْتَرَاهُ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ مَهْزُولٌ لَمْ يُجْزِ عَنْهُ.[[264]](#footnote-264)

شاهد چهارم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْأُضْحِيَّةَ عَوْرَاءَ فَلَا يَعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ شِرَائِهَا هَلْ تُجْزِئُ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ هَدْياً فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَاقِصاً.[[265]](#footnote-265)

لذا اقوی این است که شرایط قربانی حج در کفارات حج و عمره نیز باید رعایت شود.

مساله دوم

کفارات حج را باید به فقیر تصدق داد زیرا «یتصدق» انصراف به صدقه به فقیر دارد، کما این که همین مطلب در مرسله موسی بن القاسم ذکر شده است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ رَوَى أَصْحَابُنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ فِي دَارِ الرَّجُلِ شَجَرَةٌ مِنْ شَجَرِ الْحَرَمِ لَمْ تُنْزَعْ فَإِنْ أَرَادَ نَزْعَهَا كَفَّرَ بِذَبْحِ بَقَرَةٍ يَتَصَدَّقُ بِلَحْمِهَا عَلَى الْمَسَاكِينِ.[[266]](#footnote-266)

حال آیا فقیر باید مسلم شیعی باشد کما عن المشهور؟ محقق خوئی و تبریزی نیز احوط را اعتبار ایمان می دانند.

امام فرموده: اشتراط اسلام و ایمان علی الاحوط است گرچه لایخلو من قوة که بشود به سنّی مستضعفی که ناصبی نیست و حتی عدو شیعه نیست (زیرا عدو شیعه مستضعف نیست) نیز تصدق کرد، ولی عدالت شرط نیست، ولی به متجاهر به فسقی که القی جلباب الحیاء، بنابر فتوا نباید تصدق کفاره شود.

به نظر ما نیز حق با مرحوم امام است و آیة الله سیستانی نیز شبیه همین را دارند به سبب معتبره اسحاق بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنْ إِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ إِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِيناً إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ فَيُعْطِيهِ الضُّعَفَاءَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْوَلَايَةِ قَالَ نَعَمْ وَ أَهْلُ الْوَلَايَةِ أَحَبُّ إِلَيَّ.[[267]](#footnote-267)

لذا در زکات به غیر مومن اثنی عشری زکات بدهیم باطل است، زیرا روایت فرموده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ عَمَلٍ عَمِلَهُ وَ هُوَ فِي حَالِ نَصْبِهِ وَ ضَلَالَتِهِ ثُمَّ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَرَّفَهُ الْوَلَايَةَ فَإِنَّهُ يُؤْجَرُ عَلَيْهِ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يُعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا لِأَنَّهَا لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ- وَ أَمَّا الصَّلَاةُ وَ الْحَجُّ وَ الصِّيَامُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ.[[268]](#footnote-268)

اما در کفارات چنین دلیلی نداریم و لذا به مستضعفین از عامه هم می شود تصدق شود و شاید بتوان گفت به مستضعفین از کفار هم می شود داد، زیرا سائل گفت به ضعفاء اهل ولایت بدهد و امام هم جواب مثبت داد، ولی کلام امام علیه السلام که مفهوم بر عدم جواز در غیر مورد سوال نداشت و چون دلیلی بر عدم جواز اعطاء کفاره به کافر نداریم منعی از آن وجود ندارد، البته از کافر غیر مستعضف انصراف دارد، لذا اگر تسالمی بر خلاف آن چه ذکر شد نباشد، بعید نیست تصدق به کافر مستضعف هم مجزی باشد.

# جلسه 47 = 27/ 9/ 92

آیا به فقراء اهل سنت می توان کفاره را پرداخت کرد؟

دلیل بر وجوب اعطاء آن به اهل ولایت، روایت صحیحه علی بن بلال است که شیخ وی را در رجال خود توثیق کرده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ أَدْفَعَ زَكَاةَ الْمَالِ وَ الصَّدَقَةَ إِلَى مُحْتَاجٍ غَيْرِ أَصْحَابِي فَكَتَبَ لَا تُعْطِ الصَّدَقَةَ وَ الزَّكَاةَ إِلَّا لِأَصْحَابِكَ.[[269]](#footnote-269)

صدقه اختصاص به زکات ندارد و بلا اشکال کفاره هم از انحاء صدقه است و لذا احکام صدقه بر آن بار می شود که باید به مومن داده شود و باید قصد قربت شود.

لذا این که مرحوم امام فرموده اند که می توان کفاره را به ضعفاء از اهل سنت داد، خلاف این صحیحه است، اما چون مستندشان معتبره اسحاق بن عمار است، بر اطلاق صحیحه علی بن بلال مقدم می شود و آن را تقیید می زند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنْ إِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ إِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِيناً إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ فَيُعْطِيهِ الضُّعَفَاءَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْوَلَايَةِ قَالَ نَعَمْ وَ أَهْلُ الْوَلَايَةِ أَحَبُّ إِلَيَّ.[[270]](#footnote-270)

لذا صحیح، قول مرحوم امام است که به کفار نمی توانیم صدقه بدهیم و به عامی غیر مستضعف نیز حتی اگر محب اهل بیت باشد، نمی توانیم بدهیم، اما به عامی مستضعف می توان اعطاء نمود.

بله؛ در زکات استثنائاتی وجود دارد نسبت به پرداخت آن به عامه، ولی شاید چنین باشد که امام معصوم می تواند این کار را بکند، کما این که از برخی روایات نیز استفاده می شود، اما ما چنین حقی نداریم.

لذا به غیر از فقراء شیعه نمی شود زکات و صدقه داد، مگر ضعفاء از اهل سنت که به وسیله معتبره اسحاق بن عمار استثناء شده است.

مساله سوم

همه اجزاء قربانی و مذبوح باید به فقیر داده شود، اما آیا پوست آن هم باید به فقیر داده شود؟

آیة الله سیستانی وجوب اعطاء پوست به فقیر را استثناء کرده و شاید از این باب باشد که تصدق، به تصدق لحم انصراف دارد و یا سیره متشرعه این نبوده که پوست آن را هم به فقیر بدهند و این مساله محل ابتلاء نیز بوده و لو کان واجبا لبان، اما آیة الله زنجانی این را نپذیرفته و فرموده اگر قصاب هم می خواهد پوست را ببرد اگر فقیر است، باید قصد شود و به عنوان فقیر به او داده شود و اگر فقیر نیست، باید وکالت از فقیر بگیرد و پوست را به قصاب بدهد و بعد ثمن آن را به فقیر بدهد.

ادله وجوب اعطاء پوست به فقیر

1. اطلاقات امر به تصدق کفاره به فقراء.
2. صحیحه حفص بن البختری: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يُعْطَى الْجَزَّارُ مِنْ جُلُودِ الْهَدْيِ وَ جِلَالِهَا شَيْئاً.[[271]](#footnote-271)

و ظاهرا جهت نیز فقیر نبوده قصاب است.

1. صحیحه معاویة بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ‏ الْإِهَابِ‏ فَقَالَ تَصَدَّقُ بِهِ أَوْ تَجْعَلُهُ مُصَلًّى يُنْتَفَعُ بِهِ فِي الْبَيْتِ وَ لَا تُعْطِهِ الْجَزَّارِينَ وَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ يُعْطَى جِلَالُهَا وَ جُلُودُهَا وَ قَلَائِدُهَا الْجَزَّارِينَ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِهَا.[[272]](#footnote-272)
2. مرسله صدوق: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ النَّبِيِّ ص وَ الْأَئِمَّةِ ع أَنَّهُ إِنَّمَا يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَدْفَعَ الْأُضْحِيَّةَ إِلَى مَنْ يَسْلَخُهَا بِجِلْدِهَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فَكُلُوا مِنْها وَ أَطْعِمُوا- وَ الْجِلْدُ لَا يُؤْكَلُ وَ لَا يُطْعَمُ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي الْهَدْيِ.[[273]](#footnote-273)

انصافا روایتی که می گوید به جزار نمی شود پوست هدی را داد، معنایش این نیست که باید صدقه داده شود، زیرا روایت گفت یا تصدق شود و یا آن را مصلی قرار دهد و بعدش دارد که امره ان یتصدق بها، ولی در اول روایت «او» آورده شده، لذا از این روایات فقط استفاده می شود که به قصاب نباید پوست کفاره را داد، ولی نمی شود استفاده لزوم تصدق هم کرد، بلکه می شود خودمان هم پوست هدی را استفاده کنیم و لذا اگر مقصود آیة الله سیستانی این باشد که به خود قصاب هم می شود پوست را داد، این نادرست است و از این جهت حق با آیة الله زنجانی است، اما روایات مذکور دلالتی بر لزوم تصدق به پوست هدی ندارند.

مساله چهارم

آیا مکلف می تواند از گوشت کفاره بخورد؟

در عده ای روایات از این کار نهی شده است:

1. صحیحه عبد الرحمن: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْهَدْيِ مَا يُؤْكَلُ مِنْهُ (أَ شَيْ‏ءٌ يُهْدِيهِ فِي‏ الْمُتْعَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ) قَالَ كُلُّ هَدْيٍ مِنْ نُقْصَانِ الْحَجِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهُ وَ كُلُّ هَدْيٍ مِنْ تَمَامِ الْحَجِّ فَكُلْ.[[274]](#footnote-274)
2. صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ فِدَاءِ الصَّيْدِ يَأْكُلُ مِنْ لَحْمِهِ فَقَالَ يَأْكُلُ مِنْ أُضْحِيَّتِهِ وَ يَتَصَدَّقُ بِالْفِدَاءِ.[[275]](#footnote-275)
3. معتبره ابا بصیر: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ جَمِيعاً عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي لَيْثَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَهْدَى هَدْياً فَانْكَسَرَ فَقَالَ إِنْ كَانَ مَضْمُوناً وَ الْمَضْمُونُ مَا كَانَ فِي يَمِينٍ يَعْنِي نَذْراً أَوْ جَزَاءً فَعَلَيْهِ فِدَاؤُهُ قُلْتُ أَ يَأْكُلُ مِنْهُ فَقَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ لِلْمَسَاكِينِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَضْمُوناً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ قُلْتُ أَ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ يَأْكُلُ مِنْهُ.[[276]](#footnote-276)

اما در مقابل، برخی روایات تجویز کرده است:

1. معتبره عبد الله بن یحیی الکاهلی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُؤْكَلُ مِنَ الْهَدْيِ كُلِّهِ مَضْمُوناً كَانَ أَوْ غَيْرَ مَضْمُونٍ.[[277]](#footnote-277)
2. صحیحه جعفر بن بشیر: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبُدْنِ الَّتِي تَكُونُ جَزَاءَ الْأَيْمَانِ وَ النِّسَاءِ وَ لِغَيْرِهِ يُؤْكَلُ مِنْهَا قَالَ نَعَمْ يُؤْكَلُ مِنْ كُلِّ الْبُدْنِ.[[278]](#footnote-278)

گرچه ظاهر این دو دسته روایات تعارض است، اما شاهد جمعی مشکل این دو طائفه روایت را برطرف کرده است و آن معتبره اسحاق بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُخْرِجُ مِنْ حَجَّتِهِ شَيْئاً يَلْزَمُهُ مِنْهُ دَمٌ يُجْزِيهِ أَنْ يَذْبَحَهُ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَقَالَ نَعَمْ وَ قَالَ فِيمَا أَعْلَمُ يَتَصَدَّقُ بِهِ قَالَ إِسْحَاقُ وَ قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ ع الرَّجُلُ يُخْرِجُ مِنْ حَجَّتِهِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ الدَّمُ وَ لَا يُهَرِيقُهُ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُهَرِيقُهُ فِي أَهْلِهِ وَ يَأْكُلُ مِنْهُ الشَّيْ‏ءَ.[[279]](#footnote-279)

ظاهر روایت این است که از کفاره زیاد نخورد، اما کمی از آن می تواند بخورد و لذا به همین مطلب محقق خوئی فتوا داده، البته هم چنان که محقق خوئی نیز فرموده، مع الضمان می تواند بخورد، یعنی آن مقدار یسیر را حساب کند و قیمتش را به فقیر بدهد و دلیل بر ضمان، موثقه سکونی است: وَ عَنْهُ عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: إِذَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنَ الْهَدْيِ تَطَوُّعاً فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ وَاجِباً فَعَلَيْهِ قِيمَةُ مَا أَكَلَ.[[280]](#footnote-280)

نکته آخر نیز این که اگر کسی زیادتر هم بخورد و به طور کلی در مواردی که جواز اکل نبوده، اکل از هدی کند، کفاره او انجام می شود و اطلاق این روایت می گوید کفاره باطل نمی شود و قیمت آن را فقط ضامن است و باید بدهد، گرچه کار حرامی کرده است.

استدراک از بحث احکام حرم

1. چیدن برگ درخت به نظر ما حرام نیست، آن چه حرام است قطع شاخه است، زیرا در صحیحه زرارة آمده: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ حَرَّمَ اللَّهُ حَرَمَهُ أَنْ يُخْتَلَى خَلَاهُ أَوْ يُعْضَدَ شَجَرُهُ إِلَّا الْإِذْخِرَ أَوْ يُصَادَ طَيْرُهُ.[[281]](#footnote-281)

ولی کندن برگ درخت دلیلی بر حرمتش نیست، و اما این که در صحیحه حریز آمده: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْ‏ءٍ يَنْبُتُ فِي الْحَرَمِ- فَهُوَ حَرَامٌ عَلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ إِلَّا مَا أَنْبَتَّهُ أَنْتَ وَ غَرَسْتَهُ.[[282]](#footnote-282)

این صحیحه اطلاق ندارد، زیرا حذف متعلق مفید عموم نیست، نگفته چه چیزی از آن حرام است و برگ هم شیء نبت نیست، بلکه شجر، شیء نبت است و روایات دیگر نسبت به قطع شاخه ها نهی کرده است، اما بیش از این دلیلی نداریم.

اگر هم حذف متعلق مفید عموم باشد، منصرف به اثر ظاهر است و اثر ظاهر نیز کندن و شکاندن شاخه شجر است و نه کندن برگ درخت.

1. استثنائات حرمت قطع شجر حرم
2. قطع درخت نخل و میوه که در صحیحه سلیمان بن خالد آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْهُمَا يَعْنِي عَنْ دُرُسْتَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يُنْزَعُ مِنْ شَجَرِ مَكَّةَ شَيْ‏ءٌ إِلَّا النَّخْلُ وَ شَجَرُ الْفَاكِهَةِ.[[283]](#footnote-283)

البته اشکال شده که نسبت این صحیحه با صحیحه حریز: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُلُّ شَيْ‏ءٍ يَنْبُتُ فِي الْحَرَمِ- فَهُوَ حَرَامٌ عَلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ إِلَّا مَا أَنْبَتَّهُ أَنْتَ وَ غَرَسْتَهُ.[[284]](#footnote-284)، عموم و خصوص من وجه است و مورد تعارض، شجری است که مکلف انبات کرده و شجر فاکهه هم نیست و همچنین شجر میوه ای که که مکلف خودش آن را انبات نکرده است، صحیحه حریز بر جواز قطع اولی و حرمت قطع دومی دلالت دارد، در حالی که صحیحه سلیمان بن خالد بر حرمت قطع اولی و جواز قطع دومی دلالت دارد.

مثل این که مولی در خطابی بگوید: لاتکرم من العلماء الا من کان هاشمیا و در خطاب دیگری بگوید: لاتکرم من العلماء الا من کان عادلا، در این جا آیا جمع عرفی جمع «اوی» است و یا جمع «واوی» است که تعارض بکنند نسبت به عالم سید که عادل نیست و دیگری عالم عادلی که سید نیست و تساقط کنند.

در مانحن فیه هم اگر تسالم نباشد بر این که جمع «اوی» در مقام می شود، احتمال جمع واوی می رود و نسبت به درخت میوه ای که شما نکاشته ای یا آن چه شما کاشته ای ولی درخت میوه نیست، تعارض و تساقط می کنند و عام فوقانی می گوید قطع آن حرام است و قدر متیقن از جواز، فرض جمع هر دو خصوصیت است، یعنی درخت فاکهه ای باشد که خود شخص کاشته است.

1. تسبب به تعلف حیوان از گیاه و نبات حرم

دلیل این استثناء، این است که نزع در این موارد صدق نمی کند و آن چه شتر می خورد هم روایت بالخصوصو می گوید اشکالی ندارد و سیره هم بر آن بوده است، صحیحه حریز: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تُخَلَّى عَنِ الْبَعِيرِ فِي الْحَرَمِ يَأْكُلُ مَا شَاءَ.[[285]](#footnote-285)

1. قطع شجر به سبب وطی انسان یا دابه او

دلیل این استثناء، انصراف ادله از آن است، کما این که محل ابتلاء بوده و اگر حرام می بود، لبان و اشتهر.

# جلسه 48 = 16/ 10/ 92

## الثاني من واجبات عمرة التمتع: الطواف

## شرائط الطواف

***الطواف هو الواجب الثاني في عمرة التمتع و يفسد الحج بتركه عمدا سواء أ كان عالما بالحكم أم كان جاهلا به أو بالموضوع و يتحقق الترك بالتأخير الى زمان لا يمكنه ادراك الركن من الوقوف بعرفات‌ ثمّ انه إذا بطلت العمرة بطل احرامه أيضا على الأظهر و الاحوط الاولى حينئذ العدول إلى حج الافراد و على التقديرين تجب اعادة الحج في العام القابل.*** [[286]](#footnote-286)

### حکم ترک طواف

اگر کسی نسیانا ترک طواف کند، دلیل بر عدم بطلان حجش داریم و آن صحیحه علی بن جعفر است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه‏ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ حَتَّى قَدِمَ بِلَادَهُ وَ وَاقَعَ النِّسَاءَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَبْعَثُ بِهَدْيٍ إِنْ كَانَ تَرَكَهُ فِي حَجٍّ بَعَثَ بِهِ فِي حَجٍّ وَ إِنْ كَانَ تَرَكَهُ فِي عُمْرَةٍ بَعَثَ بِهِ فِي عُمْرَةٍ وَ وَكَّلَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ مَا تَرَكَهُ مِنْ طَوَافِهِ.[[287]](#footnote-287)

اما اگر نسیانا نباشد، محقق خوئی فرموده مقتضای قاعده بطلان حج است، زیرا طواف جزء و از ارکان حج است و آیه قرآن نیز دلالت بر آن دارد: وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتيق‏[[288]](#footnote-288) و اصل اولی در اجزاء مرکب این است که مرکب به انتفاء جزء منتفی می شود و لذا اگر کسی لا عن نسیان ترک طواف کند تا روز عرفه به نحوی که فرصت برای تدارک نباشد، عمره اش باطل شده و قهرا از احرام خارج می شود.

اگر ترک طواف عمدا باشد که بطلان عمره واضح است و خروج قهری از عمره تمتع هم به نظر ایشان حاصل است، گرچه مشهور می گویند از احرام خارج نشده و احرام او تبدیل به احرام عمره مفرده می شود.

اگر از روی جهل به حکم هم ترک طواف کند، باز عمره تمتع به مقتضای قاعده باطل است و نسبت به حج (نه عمره) هم دلیل خاص بر بطلان داریم و آن صحیحه علی بن یقطین است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ- طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ جَهَالَةٍ فِي الْحَجِّ أَعَادَ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[289]](#footnote-289)

ان قلت: «اعاد» مجمل است و شاید مقصود اعاد الطواف باشد و نه اعاد الحج تا دال بر بطلان حج باشد (و نگویید این شخص که طواف را انجام نداده که گفته شود اعاده کند، زیرا در مواردی که شخص عمل را انجام نداده و یا شک در انجام آن دارد نیز تعبیر به اعاد و اعد شده است، یعنی تدارک کن و انجامش بده، نه این که دو مرتبه انجام بده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوئِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا وَ عَلَى جَمِيعِ مَا شَكَكْتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمْسَحْهُ مِمَّا سَمَّى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوء[[290]](#footnote-290))

قلت: این احتمال که مقصود از اعاد، اعاد الطواف باشد، خلاف ظاهر است و ظاهر اعاد در صورت عدم قرینه بر خلاف، تکرار عمل فاسد است و آن چه فاسدا انجام شده، حج است، و گرنه طواف که اصلا انجام نشده است و بر فرض هم گفته شود مجمل است، باز هم مقتضای قواعد اولیه بطلان حج است.

در موارد مذکور اتفاقا حج باطل است.

اما مواردی نیز مورد اختلاف است، مثل ترک طواف از روی جهل به موضوع، مثلا برخی فقهاء معتقدند مکان و موقف طائف نباید اعلی از کعبه باشد، بلکه باید از دیوار کعبه پایین تر باشد، حال اگر مثلا به محرم گفته شده باشد مطاف معلقی که در زمان حاضر در حیاط مسجد الحرام واقع شده، پایین تر از دیوار کعبه است و او طواف کند و بعد معلوم شود که پایین تر نبوده، بلکه یا بالاتر بوده و یا مساوی با دیوار کعبه بوده و لذا طواف بالبیت صدق نکرده، در این جا محرم از روی جهل به موضوع ترک طواف کرده است.

مثال دیگر؛ کسی که در اثناء سعی شک می کند که آیا طواف کرده یا نه و قاعده تجاوز جاری کرد و وقتی که وقت عمره تمتع گذشت، مطمئن شد که به سبب جهل به موضوع، ترک طواف کرده است.

مثال سوم؛ زن هایی هستند که بعد از احرام، خون می بینند و در ایام عادتشان نیز بوده و لذا بنابر حیض بودن می گذارند و طواف را ترک می کنند، چه این که عدول به افراد کند و یا بر عمره تمتع باقی بمانند و سعی و تقصیر کنند و بعد از برگشت از منی، طواف عمره تمتع را قضاء کنند. (بنا بر دو دو نظریه که در مساله موجود است)

حال اگر این زن در عرفات پاک شود قبل از این که سه روزش تمام شود و معلوم شود که حیض نبوده است، معلوم می شود که از روی جهل به موضوع ترک طواف عمره تمتع کرده است.

مورد دیگر این است که گاهی ترک طواف نمی شود، بلکه طواف فاسدا انجام می شود، زیرا به شرایط شرعی آن مثلا از روی جهل به موضوع اخلال وارد شده است.

محقق خوئی

ایشان در مواردی که اخلال به طواف وارد شده باشد، فرموده: اصل اولی بطلان حج به ترک طواف صحیح است مگر استثنائی که در نص آمده که درباره ناسی اصل طواف فریضه است، اما کسی که اخلال به شرایط طواف وارد کرده، حتی اگر نسیانا باشد، حجش باطل است، لذا ناسی اصل طواف حجش صحیح است، اما مخل به شرایط حتی اگر نسیانا باشد، حجش باطل است و همچنین کسی که از روی جهل مخل به طواف شده باشد.

نقد کلام محقق خوئی

این خلاف فهم عرفی است که ناسی جزء طواف، اسوء حالا از ناسی اصل طواف باشد و ظهور من نسی طواف الفریضة نیز نسیان طواف صحیح است و نه صرفا ناسی اصل اتیان به طواف و آیة الله سیستانی هم همین را پذیرفته است.

کلام آیة الله سیستانی

اما ایشان در مورد جاهل مطلب دیگری فرموده مبنی بر این که اخلال از روی جهل به طواف، موجب بطلان حج است، مثلا محرم بعد از این که به عرفات رفت، دید در اعضاء وضویش مانعی بوده و وضویش برای طواف صحیح نبوده است، این شخص حجش باطل است.

نقد کلام آیة الله سیستانی

این هم غیر عرفی است که وقتی می دانستی مانعی هست و بعد فراموش کردی گفته شود حجت صحیح است، اما اگر اصلا نمی دانستی مانعی وجود دارد، حجت باطل باشد.

دیدگاه برگزیده

انصاف این است که جاهل به موضوع هم اگر اخلال به شرایط طواف وارد سازد، مثل ناسی است و حجش صحیح است.

خصوصا در مواردی که شارع حکم کرده که تو وضو داری و مثلا فرموده فامضه کما هو، در این گونه موارد غیر عرفی است که حجش باطل باشد.

اما مشکل اصلی در دوجاست که باید مورد بررسی قرار گیرد؛

### مورد اول: اخلال به شرایط طواف از روی جهل به حکم

مثل کسی که وضویش باطل است و از روی جهل به مساله موانع را برطرف نمی کند و یا این که در حال طواف پشت به کعبه می کند، محقق خوئی و آیة الله سیستانی و مرحوم تبریزی حج را در این صورت باطل می دانند و می گویند از احرام هم خارج شده است.

در مقابل این نظر و لعله المشهور فرموده اند: طواف باطل است، ولی حج باطل نیست و باید طواف را قضاء کند، مثل مرحوم امام که فرموده اگر با اعتقاد به صحت، طواف را انجام داده و وارد اعمال بعدی شده، حجش صحیح است و فقط باید طواف را قضاء کند.

آیة الله زنجانی فرموده: اگر محل تدارک گذشته و یا به وطن برگشته است و فهمیده طوافش ایراد داشته است، در این صورت باید قضاء طواف کند، ولی هیچ تکلیف دیگری ندارد، اما اگر در مکه است و محل تدارک باقی است، مثلا عمره مفرده بوده، در این جا احتیاط واجب این است که بعد از قضاء طواف، اعمال بعد از طواف را هم تکرار کند.

و اگر در اثناء سعی و قبل تقصیر باشد، واجب است همه اعمال را اعاده کند و بعد از تقصیر احتیاط واجب است که همه اعمال را اعاده کند.

### مورد دوم: ترک اصل طواف از روی جهل به موضوع

مثل کسی که از روی جهل به موضوع، اصل طواف را ترک می کند، یا طوافی کرده که صدق عرفی طواف بالبیت نمی کند، مثل طواف در مطاف معلق، این جا هم ذو اشکال است و باید بحث شود.

### بررسی مورد اول: اتیان طواف فاسدا به سبب جهل به خصوصیات حکم

### ادله صحت حج

### دلیل اول: حدیث رفع و لعله مستند السید الامام

مرحوم امام در کتاب الخلل فی الصلاة فرموده: حدیث رفع دلیل بر اجزاء است و جزئیت جزء مجهول را رفع می کند و فرقی هم بین جاهل قاصر و مقصر نگذاشته است، کما این که صاحب کفایه هم حدیث رفع را دلیل بر اجزاء می داند و ظاهرا نظر ایشان مخصوص به جاهل قاصر است.

### دلیل دوم: صحیحه عبد الصمد بن بشیر

وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيّاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي‏ وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحُجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَداً عَنْ شَيْ‏ءٍ وَ أَفْتَوْنِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيَّ وَ أَنَّ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنَّ عَلَيَّ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَ بَعْدَ مَا لَبَّيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أُلَبِّيَ قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ.[[291]](#footnote-291)

به این تقریب که ظاهر صحیحه چنین است که هر کس اخلال به واجبات حج و امثال آن وارد کند، اعاده و قضاء و کفاره ندارد، و اگر بگوییم باید حج را اعاده کند، خلاف «فلا شیء علیه» است.

### دلیل سوم: روایات من اختصر فی الحجر

آیة الله زنجانی فرموده: روایاتی درباره کسی که اختصر فی الحجر داریم که امام علیه السلام فرموده یعید الشوط، یعنی کسی که داخل در حجر اسماعیل طواف کرده است صرفا تدارک شوط می کند و امام علیه السلام نفرموده که اگر موسم عمره تمتع بگذرد، اعاده حج باید بکند، بلکه اطلاق این روایات مقتضی کفایت اعاده شوطی است که مورد اختصار قرار گرفته، حتی اگر ارتفاع جهلش بعد از انقضاء وقت طواف باشد:

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- فَاخْتَصَرَ شَوْطاً وَاحِداً فِي الْحِجْرِ- قَالَ يُعِيدُ ذَلِكَ الشَّوْطَ.[[292]](#footnote-292)

صحیحه حفص بن بختری: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ (فَيَخْتَصِرُ فِي الْحِجْرِ-) قَالَ يَقْضِي مَا اخْتَصَرَ مِنْ طَوَافِهِ.[[293]](#footnote-293)

روایت ابراهیم بن سفیان: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سُفْيَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع امْرَأَةٌ طَافَتْ طَوَافَ الْحَجِّ فَلَمَّا كَانَتْ فِي الشَّوْطِ السَّابِعِ اخْتَصَرَتْ وَ طَافَتْ فِي الْحِجْرِ- وَ صَلَّتْ رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ وَ سَعَتْ وَ طَافَتْ طَوَافَ النِّسَاءِ ثُمَّ أَتَتْ مِنًى فَكَتَبَ ع تُعِيدُ.[[294]](#footnote-294)

# جلسه 49 = 17/ 10/ 92

### دلیل چهارم: بیان ذوقی

اکثر مردم مبتلی به اخلال در واجبات حج هستند و اگر بنا بر بطلان حج همه این ها باشد، با روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام جور در نمی آید و نقل نشده که به کسی گفته باشند بطل حجک، بلکه لا حرج لا حرج گفته شده است:

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْن‏ اللَّهِ ص (لَمَّا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ)- أَتَاهُ طَوَائِفُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ- فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ نَرْمِيَ وَ حَلَقْنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذْبَحَ فَلَمْ يَبْقَ شَيْ‏ءٌ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُقَدِّمُوهُ إِلَّا أَخَّرُوهُ وَ لَا شَيْ‏ءٌ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا حَرَجَ لَا حَرَجَ.[[295]](#footnote-295)

### نقد دلیل اول (حدیث رفع)

اولا: حدیث رفع ظاهرش رفع مذکورات از عالم مسئولیت و تبعه است، یعنی کارهایی که از روی جهل یا خطا یا اکراه و امثال آن می کنید، از دوش شما برداشته شده و برای شما مسئولیت آور و مواخذه آور نیست، ولی دلیل بر اجزاء نیست.

و به بیان دیگر بیش از رفع ظاهری از حدیث رفع استفاده نمی شود و فرض در حدیث این است که تکلیف واقعی هست که شما نمی دانی و می گویند از شما برداشتیم، یعنی احتیاط بر شما واجب نیست و از آن بیشتر استفاده نمی شود.

ثانیا: نمی شود حدیث رفع جزئیت طواف را در این حال رفع کند، زیرا جزئیت امر ثقیلی نیست، بلکه آن چه ثقیل است تکلیف می باشد، و رفع تکلیف مادام الجهل هم مقتضی اجزاء نیست، زیرا برای تصحیح عمل، باید جزئیت رفع شود و آن هم که امر ثقیل نیست تا مرفوع به حدیث رفع گردد.

ثالثا: ذیل حدیث لاتعاد حدیث رفع را تخصیص می زند که السنة لاتنقض الفریضة و این یک ضابطه است که اگر مرکبی داشتیم و بخشی از آن فرض و بخشی از آن سنت بود، آن مقدار که فرض است، اخلال به آن موجب اخلال به مرکب می شود و مشکل درست می کند و این علت معمم است و اختصاص به باب صلاة ندارد و محقق خوئی هم این مطلب را دارند و مرحوم امام در الخلل فی الصلاة فرموده این تعمیم خالی از وجه نیست.

البته مرحوم امام اشکال فرموده که مفهوم ندارد و نفرموده که الفریضة تنقض الفریضة و لکن این خلاف ظاهر عرفی آن است.

فریضه هم مقصود از آن معلوم نیست این باشد که در قرآن بیان شده باشد، بلکه شاید این باشد که آن چه خدا آن را فرض کرده است فریضه است در مقابل ما فرض النبی صلی الله علیه و آله و دلیل نداریم که فریضه آن است که در کتاب بیان شده باشد و هر جا این عام را تطبیق کنیم، شبهه مصداقیه می شود مگر این که خود ائمه بیان کرده باشند، و گرنه ما اطلاع نداریم که چه چیزهایی فرض الله است.

طواف هم یقینا فریضه است، زیرا ائمه علیهم السلام فریضه بودن آن را بیان فرموده اند و لذا اخلال به آن، اخلال به فریضه حج است:

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع‏ ... إِنَّ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ وَ فِيهِ صَلَاةٌ وَ السَّعْيَ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص‏ ...[[296]](#footnote-296)

ان قلت: تخصیص حدیث رفع به ذیل حدیث لاتعاد، در ما نحن فیه تطبیق نمی شود، زیرا اخلال به شرایط طواف شده و نه خود طواف.

قلت: برخی شرایط طواف خودش فریضه است، مثل آن چه عرفا مقوم صدق طواف است، مثل پشت به کعبه نکردن و این اخلال، در واقع اخلال به خود طواف است.

همچنین ظاهر ادله این است که وضو در نماز و طواف، فرض الله است.

### نقد دلیل دوم (صحیحه عبد الصمد بن بشیر)

اولا: ما از این روایت نفی اعاده و قضاء نمی فهمیم، زیرا وجوب اعاده از آثار ارتکاب نیست، در حالی که صحیحه می گوید به سبب ارتکاب از روی جهالت، چیزی بر شخص نیست، اما سبب اعاده و قضاء، عدم امتثال است و آن هم نه به عنوان فعل مستند به مکلف، بلکه از این باب که حج صحیح از مکلف صادر نشده است، پس باید انجام گیرد.

خصوصا که شما در جهل تقصیری هم می گویید طواف او صحیح است و بعد تمسک به حدیث رفع و عبد الصمد می کنید که این خلاف ظاهر ادله برائت است، زیرا این ادله شامل جهل تقصیری نمی شود.

ثانیا: ذیل حدیث لاتعاد این حدیث را هم می تواند تخصیص بزند.

### نقد دلیل سوم (روایات اختصار فی الحجر)

ظاهر یعید ذلک الشوط این است که آن شوط فاسد است و باید تدارک شود، اما باید تدارک شود با دیگر شرایط، لذا اگر در روایت فرض می شد که موالات فوت شده و یا وقت تدارک گذشته، شاید امام علیه السلام حکم به اعاده حج می فرمود، بلکه امام می فرماید خود ترک شوط مشکلی درست نمی کند و باید تدارک شود، اما به شرط این که قابل تدارک باشد و اگر شرایط دیگر مفقود باشد، روایت در مقام این نیست که بگوید از جهات دیگر هم اشکالی وارد نیست.

شاهدش هم این است که خود آیة الله زنجانی فرموده: کسی که در مکه است باید همه اعمال را تدارک کند، و به ایشان اشکال می شود که روایت گفت یعید ذلک الشوط و نگفته همه اعمال بعد از طواف باید تدارک شود.

### نقد دلیل چهارم (دلیل ذوقی)

این دلیل قریب به ذهن است و لکن جزم نمی آورد.

### دیدگاه برگزیده

احتیاط این است که حج این شخص باطل است و لکن معنای احتیاط این است که هم طواف را احتیاطا قضاء کند و هم سال دیگر حج بجا آورد.

بله، اگر اخلال به سنن طواف وارد کند، مصداق السنة لاتنقض الفریضة می شود، مثل طهارت از خبث و ختان و لذا طواف هم باطل نمی شود.

# جلسه 50 = 18/ 10/ 92

### آخرین زمان جواز اتمام عمره تمتع

محقق خوئی: مهم این است که ولو یک دقیقه قبل از غروب آفتاب عرفه به عرفات برسد.

آیة الله سیستانی و مختار: باید تا ظهر عرفه اعمال عمره تمتع تمام شود و همین نیز صحیح است، به خاطر صحیحه جمیل: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُتَمَتِّعُ لَهُ الْمُتْعَةُ إِلَى زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ- وَ لَهُ الْحَجُّ إِلَى زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ.[[297]](#footnote-297)

محقق خوئی این صحیحه را حمل کرده بر این که تا ظهر اعمال را انجام دهد که مسمی وقوف را درک کند، و گرنه اگر از ظهر بگذرد دیگر مسمی را درک نمی کند، ولی این خلاف اطلاق صحیحه است و گاهی روزها بلند بوده و خیلی قبل از غروب هم می رسیده، ظاهر صحیحه این است که در مقام بیان حد شرعی برای اعمال عمره تمتع است.

لذا یک حد این است و یک حد هم این است که مسمی وقوف اختیاری به عرفات را درک کند.

### بررسی صحت و بطلان احرام بعد از بطلان طواف و عمره تمتع

محقق خوئی فرمود با ترک طواف عمدا یا سهوا، عمره تمتع باطل می شود و اصل احرام هم باطل می شود.

در مقابل مشهور گفته اند اصل احرام باطل نمی شود و فقط عمره تمتع باطل می شود و اما این که برای خروج از احرام چه باید بکند؟ باید بحث شود.

مرحوم امام فرموده: اعمال عمره مفرده را باید انجام دهد و شاید مشهور هم همین را بگویند.

### دلیل بطلان احرام

محقق خوئی فرموده: نسبت احرام به باقی اعمال حج و عمره، نسبت تکبیرة الاحرام به نماز است و نه نسبت وضو به نماز، شرط نیست، بلکه جزء است و تلبیه شروع اولین جزء حج است و نه این که شرط باشد که با نماز نخواندن، وضو باطل نشود، بلکه اگر کسی ادامه نماز را نخواند، تکبیرة الاحرامش باطل خواهد بود، زیرا مرکب ارتباطی است و تکبیری امر دارد که سائر اجزاء نماز به آن ملحق شود.

تلبیه هم چنین است و تلبیه صحیح آن است که بعد از آن، باقی اعمال نیز بیاید و گرنه کشف می شود که تلبیه صحیح نبوده و سبب احرام نشده است.

### نقد دلیل بطلان احرام

اولا: این سوال وجود دارد که آیا ایشان در عمره مفرده هم همین را می گوید و اگر چنین است، چرا این راه حل را مطرح نمی کنند که در موارد حرجی بودن امتثال حکم تکلیفی لزوم اتمام اعمال، شخص بنا بگذارد بر این که دیگر اعمال عمره مفرده را ابدا انجام ندهد تا کشف شود از این که احرامش از اول باطل بوده است، در حالی که بعید است ایشان در عمره مفرده ملتزم شود.

کما این که باید ملتزم شود اگر سائر اجزاء در عمره ملحق نشود، اگر در این مدت عملی از تروک احرام را انجام داده باشد، کشف می شود که محرم نشده و لذا اصلا محرمات احرام بر او حرام نبوده است و در نتیجه کفاره هم لازم نیست و بعید است که ایشان ملتزم به این موارد شود.

ثانیا: ظاهر روایات این است که اشعار و تقلید و تلبیه، سبب احرام است، و اطلاق دارد نسبت به این که باقی اعمال را بیاورد و یا نیاورد، یعنی حدوث احرام به تلبیه است.

### ادله صحت و بقاء احرام

#### دلیل اول

در محصور و مصدود که متمکن از اتمام نسک نیستند، روایت گفته باید ذبح هدی کنند و با تقصیر خارج از احرام شوند، با این که قادر بر اتمام هم نیستند، ولی گفته شده احرام باقی است.

همچنین کسی که محرم شد برای حج، اما وقتی رسید که امکان درک وقوفین نیست، امام فرموده تبدیل به عمره مفرده می شود و باید آن را تمام کند.

#### نقد دلیل اول

در این موارد احتمال خصوصیت وجود دارد و نمی شود به ما نحن فیه تعدی نمود.

#### دلیل دوم

اطلاق صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُوجِبُ الْإِحْرَامَ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ التَّلْبِيَةُ وَ الْإِشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَإِذَا فَعَلَ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَقَدْ أَحْرَمَ.[[298]](#footnote-298)

و صحیحه عمر بن یزید: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَشْعَرَ بَدَنَتَهُ فَقَدْ أَحْرَمَ وَ إِنْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَلِيلٍ وَ لَا كَثِيرٍ.[[299]](#footnote-299)

#### نقد دلیل دوم

ظاهر این روایات حدوث احرام است و نه بقاء و در مقام بیان استمرار احرام حتی بعد از انقضاء وقت عمره تمتع نیست.

#### دلیل سوم

تمسک به اطلاق مفهوم شرط معاویه بن عمار: محَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ إِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.[[300]](#footnote-300)

مفهومش این است که اگر ذبح و حلق نکند، محل نمی شود و اطلاق دارد حتی نسبت به صورتی که محرم تا آخر وقت ذبح، عمدا ذبح نکند.

#### نقد دلیل سوم

اولا: این روایت می گوید احل من کل شیء احرم منه، اما قائلین به بطلان می گویند کشف می شود از اول محرم نبوده است و کل شیء احرم منه وجود نداشته و سالبه به انتفاء موضوع است.

البته ما کشف بطلان احرام از ابتداء را نپذیرفتیم.

ثانیا: این گونه جملات شرط مفهوم ندارد، مثل این که گفته شود هر گاه زلزله شود، نماز آیات واجب است، مفهوم ندارد که اگر زلزله نشد، مطلقا نماز آیات واجب نیست، حتی اگر خسوف و کسوف شده باشد.

این گونه جملات شرط مفهوم ندارد و صرفا در مقام بیان برخی اسباب نماز آیات است و در ما نحن فیه نیز صحیحه معاویة بن عمار می گوید ذبح و حلق سبب خروج از احرام است، ولی مفهوم ندارد که چیز دیگری نمی تواند سبب خروج احرام باشد.

#### دلیل چهارم

کسی که اصل حدوث احرام را قبول کند، و با بطلان عمره تمتع، کشف نکند که از اول احرامی نبوده است، عند الشک در بقاء احرام، می تواند استصحاب بقاء احرام کند.

#### نقد دلیل چهارم

ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم، زیرا استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد معارضه می کند.

البته نفی اعتبار این گونه استصحابات مشکلاتی را درست می کند، مثل کسی که می خواهد بعد از این عمره ناتمام با طواف باطل ازدواج کند، استصحاب بقاء احرام معارضه با استصحاب عدم جعل زائد می کند و لکن شبهه مصداقیه مخصص منفصل نسبت به عمومات نکاح می شود، مخصص منفصل روایت المحرم لایتزوج و لایزوج است و نمی شود به به عمومات جواز نکاح رجوع کرد و در نتیجه اصل فساد نسبت به عقد زواج جاری می شود.

و فقط دو راه حل برای تصحیح ازدواج وجود دارد که هر دو علی المبنی است و ما هیچیک را قبول نداریم:

یکی نظر اخیر محقق خوئی که استصحاب عدم جعل زائد حاکم است و نه معارض بر استصحاب بقاء مجعول که شک در آن به سبب شک در سعه جعل است و استصحاب عدم جعل زائد بر آن حاکم است و لذا کشف می شود که بر این شخص دیگر در زمان فعلی احرام جعل نشده است.

راه حل دوم، قبول مبنای مرحوم صدر است، ایشان فرموده: در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، گاهی خود این شبهه فی حد ذاته شبهه حکمیه است و در این صورت به عموم عام می شود رجوع نمود، مثل این که یک دلیل می گوید کل بیع صحیح به نحو عموم و نه اطلاق و مخصص منفصل می گوید البیع وقت النداء الی اقامة الجمعة الواجبة باطل و ما شک می کنیم که در عصر غیبت نماز جمعه واجب است و می شود شبهه مصداقیه مخصص منفصل، در این جا به عام رجوع می شود، زیرا ظاهر عام این است که متکفل بیان حکم افراد است و مطابق با شان مولی هم همین است.

در ما نحن فیه هم می شود به عمومات نکاح رجوع شود، زیرا این که بعد از انقضاء وقت عمره تمتع، این شخص هنوز محرم است، شبهه حکمیه است.

ولی ما به این بیان اشکال داریم، زیرا کل بیع صحیح گرچه متکفل بیان حکم افراد است، اما از مخصص فهمیدیم که مولی مسئولیت را از دوش خود برداشته و می شود کل بیع صحیح الا فی وقت صلاة الجمعة الواجبة و مولی می گوید تشخیص مصداق با خودت است و من دیگر با کل بیع صحیح متکفل تطبیق نیستم، گرچه شبهه حکمیه است و باز هم به مولی باید رجوع شود، اما به کل بیع صحیح نمی شود رجوع نمود.

لذا ما استصحاب بقاء احرام را قبول نداریم و مشکل صحت ازدواج مذکور باقی می ماند.

# جلسه 51 = 21/ 10/ 92

### بررسی جواز عدول از تمتع به افراد نسبت به متاخر عمدی از وقت عمره تمتع

قول به بطلان احرام را از محقق خوئی نقل کردیم و در مساله 151 که مطرح کرده اند که احوط این است که اعمال را به قصد اعم از حج افراد و عمره مفرده بجا بیاورد، ولی در ما نحن فیه فرموده: احتیاط مستحب این است که به قصد حج افراد بجا بیاورد، مشهور هم همین را به نحو فتوی گفته اند و یا مثل مرحوم امام احتیاط واجب کرده اند.

#### دلیل کلام مشهور و جواز عدول

روایاتی در باب عدول از تمتع به افراد داریم که مشهور گفته اند شامل تاخیر عمدی عمره تمتع هم می شود، محقق خوئی در آن مساله احتیاط استحبابی نفرموده، اما به قرینه این مساله آن هم حمل بر احتیاط مستحب می شود.

صحیحه ابان بن تغلب: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَضْمِرْ فِي نَفْسِكَ الْمُتْعَةَ فَإِنْ أَدْرَكْتَ مُتَمَتِّعاً وَ إِلَّا كُنْتَ حَاجّاً.[[301]](#footnote-301)

اگر کسی عمدا بعد از احرام تمتع به اعمال عمره نرسد، باز هم عدم ادراک صدق می کند و لذا باید حج افراد انجام دهد، لذا این روایت به موارد ضیق غیر اختیاری از انجام عمره تمتع اختصاص ندارد.

لذا برخی مثل آیة الله زنجانی فتوی داده اند که اگر کسی عمدا هم تا ضیق وقت، اعمال عمره تمتع را تاخیر بیندازد، مبدل به حج افراد می شود.

#### نقد

اولا: متعلق ادرکت ذکر نشده است، اگر متعلق آن مکه باشد، ممکن است گفته شود که این شخص در سعه وقت مکه را درک نکرده، ولی شاید متعلق آن، ادرکت زمان عمرة التمتع باشد و کسی که عمدا تاخیر انداخته، عرفا نمی گویند به زمان عمره تمتع نرسید و از متاخر عمدی انصراف دارد.

ثانیا: بر فرض که ظهور ادرکت، ادرکت مکة باشد، از نظر لغوی گرچه صدق می کند که این شخص به مکه در زمان عمره تمتع نرسیده است، مثل کسی که بیرون مسجد ایستاده و عمدا تاخیر انداخته تا امام به رکوع برود، صدق می کند که به قرائت نرسید، اما یک فرقی بین این دو وجود دارد، زیرا اصل نماز جماعت مستحب است، اما در بحث ما این شخص واجب بوده قبل از عرفه اعمال عمره تمتع را انجام دهد و ان ادرکت مکة انصراف دارد از این شخصی که عمدا وارد مکه تا روز عرفه نمی شود، زیرا متوقع این است که انسان در اداء واجب سعی کند و لم یدرک ظهورش این است که می خواست درک کند و لکن موفق به درک نشد.

البته اگر حکم نسبت به خارج مکه اثبات شود، خواهیم گفت که الغاء خصوصیت می شود به کسی که در مکه است و به اعمال نمی پردازد، ولی مساله این است که ما اصلا منصرف می دانیم لم یدرک را از تاخیر عمدی.

خلاصه این که به نظر ما این شخص حدوثا محرم است و اما بقاء استصحاب بقاء احرام می شود بنابر نظر کسانی که این استصحاب را قبول دارند و برای خروج از احرام باید احتیاط کند و باید به نیت آن چه وظیفه اش است اعمال را انجام دهد اعم از عمره مفرده و حج افراد.

#### نکته: بررسی شمول ادرکت نسبت به تاخیر عمدی

برخی ادرک را شامل موارد تاخیر عمدی نمی دانند و لکن ما این نظریه را قبول نداریم، لذا کسی که بیرون مسجد است و به هنگام رکوع می رسد صدق می کند که ادرک الامام فی الرکوع با این که تاخیرش عمدی بوده است.

آن چه ما گفتیم، انصراف ادراک در واجبات از تاخیر عمدی است و نه عدم صدق ادراک نسبت به موارد تاخیر عمدی و اختصاص آن به تاخیر اضطراری و عن عذر.

## شرایط طواف

***و يعتبر في الطواف أمور:***

***(الاول) النية،فيبطل الطواف إذا لم يقترن بقصد القربة.*** [[302]](#footnote-302)

## شرط اول: نیت

نیت به دو معنا مطرح می شود، یکی قصد عنوان و دیگری قصد قربت و نسبت این دو عموم من وجه است، مثلا اداء دین از عناوین قصدیه است و قصد قربت در آن شرط نیست و همچنین عنوان دفن میت از عناوین تکوینی است و از عناوین قصدیه نیست، حتی اگر کسی قصد قربت را در آن شرط بداند.

در طواف نیز هم قصد عنوان و هم قصد قربت شرط است.

محقق خوئی فرموده: ما در طواف و هر واجبی که عبادی است، هم قصد قربت لازم داریم و هم قصد فعل یعنی ان یصدر الفعل باختیاره فلو صدر الفعل بغیر قصده و اختیاره لم یات بالماموربه، مثل این که مولی به عبد بگوید اغسل ثوبی و عبد هم لباس مولی دستش بود و ناگهان لیز خورد و در حوض افتاد و لباس شسته شد، در این جا گفته نمی شود که غسل لبس مولی شد، اما چون ملاک تنظیف است می گویند امر ساقط شد.

این کلام اشتباه است، زیرا بحث ما در این جا در عناوین قصدیه است و غسل ثوب از عناوین قصدی نیست، بله، بحث دیگری وجود دارد مبنی بر این که آیا فعل باید از اختیار مکلف واقع شود یا نه و اتفاقا ایشان در آن بحث می گوید چنین چیزی دلیل ندارد (در مباحث تعبدی و توصلی اصول فقه).

حتی گاهی استناد هست و اختیار نیست، مثل این که عبد در خواب لباس مولی را شست، و لذا اگر کسی در خواب شیشه مردم را بشکند، ضامن است، زیرا استناد وجود دارد، محقق خوئی فرموده در امتثال واجب استناد فعل به مکلف لازم است و نه صدور از روی اختیار.

و این بحث هم بعدا مطرح خواهد شد که اگر کسی عرفا از روی اختیار طواف نمی کند، بلکه جمعیت او را حرکت می دهد، آیا طوافش مجزی است یا نه که دو فرض دارد گاهی استناد به او هم دارد، مثل کسی که لیز می خورد، و گاهی هم دیگران فشار می دهند و بر اثر فشار جمعیت حرکت می کند که مستند به او نیست که مرحوم امام و آیة الله سیستانی می گویند این طواف کافی نیست، زیرا خود این شخص طواف نکرده است و برخی مثل محقق خوئی و مرحوم تبریزی می گویند همین که این شخص به اختیار خودش وارد جمعیت شده، عرفا طائف است و لکن بحثش بعدا می آید و جای این بحث در این جا نیست و لذا کلام محقق خوئی در این جا ناصحیح است.

### بررسی شرطیت قصد عنوان در طواف

طواف لغتا، گردش در حول یک چیزی است و قصد عنوان در آن وجود ندارد، ولی در ارتکاز متشرعه صرف چرخیدن دور کعبه کافی نیست و صدق طواف بالبیت نمی کند، لذا می گویند من زاد فی طوافه فعلیه الاعادة، در حالی که اگر طواف قصدی نباشد، ما همیشه زیاده می آوریم، زیرا از باب مقدمه علمیه قبل از شروع اشواط و بعد از اتمام آن مقداری طواف می کنیم، ولی بر این کار، طواف حول البیت صدق نمی کند، زیرا قصد عنوان طواف نشده است.

لذا اصل عنوان طواف، عنوان قصدی است، مثل رکوع که در نماز صبح دو تابجا آورده می شود، چون عنوان قصدی است، و گرنه به هنگام رفتن به سجده وقتی به حد انحناء می رسیم، رکوع صدق می کرد و این که صدق نمی کند، به این جهت است که رکوع از عناوین قصدیه است، زیرا رکوع به معنای خمیدگی است مثل شیوخ رکّع.

بسیاری از واجبات هم از همین قبیل است، یعنی به ارتکاز متشرعی از عناوین قصدیه است و لذا کسی که قصد غسل نکند و به قصد قربت زیر دوش برود، صدق اغتسال نمی کند.

# جلسه 52 = 22/ 10/ 92

### استدراک

### کلام صاحب جواهر در بطلان احرام به بطلان حج و عمره

نسبت به کسی که طواف در حج را ترک کند تا ذی الحجة تمام شود و حج فاسد شود، صاحب جواهر گفته بعد از بطلان حج، ظاهرا احرام هم باطل می شود، به دو دلیل:

یکی این که وقتی مرکب باطل شد، جزء هم باطل می شود و وقتی حج باطل است، احرام هم که جزء آن است، بقاءً باطل می شود (بر خلاف محقق خوئی که فرمود کشف می شود که حدوثا احرامی منعقد نشده است)

و دیگری خلو روایات از این مطلب که برای خروج از احرام این شخص باید اتیان به اعمال عمره مفرده بکند و نظر ایشان به صحیحه علی بن یقطین است که امام در آن نفرمود احرام بعد از بطلان حج باقی است و باید از احرام خارج شوی و سکوت از بیان این مطلب با توجه به غفلت نوعیه ای که هست، کشف می کند که دیگر این شخص محرم نیست:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ- طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ جَهَالَةٍ فِي الْحَجِّ أَعَادَ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[303]](#footnote-303)

### کلام محقق داماد

ایشان فرموده: دلیل اول صاحب جواهر صحیح نیست و اشکال ندارد که شارع در حج فاسد بگوید احرام قبلی تعبدا باقی است و نگویید که دلیل بر این مطلب نداریم، زیرا استصحاب بقاء احرام وجود دارد و اگر در برخی موارد این استصحاب جاری نباشد، استصحاب بقاء محرمات احرام می شود.(چون در حج، مکلف تقصیر یا حلق کرده و طواف و سعی بعد از تقصیر است و لذا از احرام خارج شده و نمی شود بقاء احرام استصحاب شود و لذا صرفا استصحاب بقاء حرمت طیب و نساء بر شخص می شود، اما در عمره، استصحاب بقاء احرام می شود)

اما دلیل دوم، وجه خوب و پذیرفتنی است و اطلاق مقامی روایت اقتضاء می کند که این شخص از احرام خارج شده باشد.

و بهتر از این، معتبره اسحاق بن عمار است که در رابطه با دختری که کوچک بود و حیض نمی دید و با خانواده اش به مکه آمد و حیض شد و به کسی چیزی نگفت و با حال حیض طواف کرد و اعمال را تمام کرد و برگشت به کوفه و در آن جا به شوهرش گفت که من حیض شده بودم، امام علیه السلام فرموده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ جَارِيَةٍ لَمْ تَحِضْ خَرَجَتْ مَعَ زَوْجِهَا وَ أَهْلِهَا فَحَاضَتْ وَ اسْتَحْيَتْ أَنْ تُعْلِمَ أَهْلَهَا وَ زَوْجَهَا حَتَّى قَضَتِ الْمَنَاسِكَ وَ هِيَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ فَوَاقَعَهَا زَوْجُهَا ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى الْكُوفَةِ فَقَالَتْ لِأَهْلِهَا قَدْ كَانَ مِنَ الْأَمْرِ كَذَا وَ كَذَا قَالَ عَلَيْهَا سَوْقُ بَدَنَةٍ وَ عَلَيْهَا الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ وَ لَيْسَ عَلَى زَوْجِهَا شَيْ‏ءٌ.[[304]](#footnote-304)

در حالی که اگر استمتاعات و طیب بر او حرام می بود، چگونه امام علیه السلام فقط فرمود علیها سوق بدنة، گرچه احتمال دارد در این مقام باشد که بگوید به شوهرش ربطی ندارد و فقط بر خودش می آید و لکن اطلاق دارد و نه به خاطر جماع باید کفاره بدهد و نه این که استمتاع از او جایز نباشد و امام علیه السلام هیچیک را نفرموده است.

### دیدگاه برگزیده

تمسک به اطلاق مقامی گرچه تمام است و لکن مورد روایت مذکور حج است، مگر این که گفته شود اعم از حج تمتع است و شامل عمره تمتع هم می شود، ولی این تعمیم بعید است، زیرا در آن زمان اگر زنی حیض می شد، این که هم حیضش در زمان عمره تمتع باشد و بعد از چند روز در زمان طواف حج هم باقی بوده باشد، بعید است.

پس مختص به طواف حج می شود و این که لیس علی زوجها شیء شاید از این باب باشد که بر شوهرش چیزی به عنوان ترک استمتاع نیست، زیرا شوهر که محرم نیست.

پس مهم در استدلال این است که امام علیه السلام به زن هم نفرمود استمتاعات بر تو حرام است و این تمسک به اطلاق مقامی می شود، و گرنه تمسک به اطلاق لفظی لیس علی زوجها شیء صحیح نیست و شاید شرع به زوج ارفاق کرده باشد.

لذا تمسک به اطلاق مقامی در مورد طواف حج قابل قبول است، اما نسبت به ترک طواف عمره تمتع، شاید احرام مبدل شود به احرام حج افراد، و نمی شود الغاء خصوصیت کرد، اما در حج چون ذی الحجة گذشته، معنا نداشته که تبدیل به حج افراد شود و به عمره مفرده هم تبدیل نشده به سبب روایت مذکور، اما دلیل نمی شود که در عمره تمتع هم همین مطلب را بگوییم.

و چون صاحب جواهر و محقق داماد هم این بحث را در حج مطرح کرده اند، اشکالی بر ایشان وارد نیست، اما این حکم را به عمره تمتع نمی توان تسری داد.

### ادامه بحث شرطیت قصد عنوان در طواف

گفته شد این که محقق خوئی بحث اختیاری بودن طواف را مطرح کرده نابجاست و این ربطی به بحث قصدی بودن عناوین ندارد، و حتی خود ایشان اختیاری بودن را شرط نمی داند و مهم استناد است و لذا اگر کسی در خواب مال کسی را تلف کند، به نظر ایشان استناد وجود دارد و اتلاف صدق می کند و ضامن است، و لو از روی اختیار نبوده باشد، زیرا مهم استناد است و در اتیان واجبات هم بیش از استناد واجب نیست.

اما محقق خوئی در بحث اجاره ضمن کلام صاحب عروه در این مساله که اگر کسی را اجیر کرده اند که ظرفی را ببرد و او بر روی سر گذاشت و در بین راه پایش لغزید و ظرف شکست، بعد از کلام صاحب عروه که گفته ضامن است از باب اتلاف، فرموده: این شخص ضامن نیست، زیرا به او استناد ندارد، و لغزش پا مثل این است که زلزله و طوفان شخص را به زمین بیندازد که صدق استناد نمی کند.

البته به نظر ما در مثال طوفان و زلزله مساله از همین قبیل است، اما در لغزش پا عرفا استناد به این شخص وجود دارد و عرف می گوید تو ظرف را شکستی، مثل این که ماشین در برف لیز بخورد و به ماشین بعدی بخورد که عرفا مستند به این شخص است، گرچه اختیار نداشته است.

اما مشروح این مباحث بعدا مطرح خواهد گشت.

ما که گفتیم طواف از عناوین قصدیه است، سبب طرح بحثی می شود و آن بحث از صحت تعلیق در عناوین قصدیه است.

#### تعلیق در عناوین قصدیه

مرحوم حکیم مطرح کرده که شخصی در حال هوی الی السجود شک می کند که آیا رکوع کرده یا نه، برخی فرموده اند بلی قد رکعت، مثل صاحب عروه و آیة الله سیستانی و برخی می گویند رکوع نکرده ای، زیرا در جزء بعد داخل نشده ای که قاعده تجاوز جاری شود، اگر تدارک رکوع شود به نظر نظریه اول نماز باطل می شود و اگر تدارک نشود عده دیگری باطل می دانند، مرحوم حکیم گفته بلند شو و نیت کن که اگر رکوع نکرده ام این انحناء رکوع باشد و اگر رکوع نکرده ام، این انحناء رکوع نباشد، و خم می شود و ذکر در نماز هم که اشکال ندارد و دوباره به قیام برمی گردد و چون از باب احتیاط است اشکال ندارد، و لذا چون رکوع از عناوین قصدیه است، تعلیقی قصد آن را می کند.

لایقال: راه دیگر این است که قصد جزمی رکوع کنیم به رجاء و صرفا قصد جزئیت معلق شود و بگوییم که اگر رکوع نکرده ام این جزء باشد و گرنه جزء نباشد.

فانه یقال: زیاده رکوع و سجده متوقف بر قصد جزئیت نیست و صرف زیاده این دو مبطل است، حتی اگر قصد جزئیت نشود، زیرا امام علیه السلام در روایت فرموده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَقْرَأْ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِشَيْ‏ءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ- فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ.[[305]](#footnote-305)

یعنی سجود تلاوت زیادت در فریضه است در حالی که وقتی آیه سجده می خوانند و من به سجده افتاده ام، قصد جزئیت که نکرده ام، ولی با این حال گفته شده که زیادت در مکتوبه است و لذا معلوم می شود که سجود متقوم به قصد جزئیت نیست و به طریق اولی رکوع هم متقوم به قصد جزئیت نیست.

#### کلام آیة الله زنجانی

آیة الله زنجانی می فرمودند: عرفا همین قصد تعلیقی، کافی برای صدق عرفی رکوع بقول مطلق است و عرفا می گویند رکوع کرده ای، چه معلق علیه حاصل باشد و چه نباشد، مثل قصد تعظیم، مثلا کسی در تاریکی وارد می شود و قصد می کنیم که اگر زید باشد، قصد من از قیام تعظیم است و گرنه قیام من لغو باشد، این جا عرف می گوید تو تعظیم کرده ای حتی اگر آن شخص زید نباشد.

# جلسه 53 = 23/ 10/ 92

طواف عنوان قصدی است و مثلا اگر بی اختیار شخص را چند قدم حرکت دادند، برخی می گویند هیچ مشکلی ندارد و چون با اختیار وارد مطاف شده، عرف می گوید در حال طواف است.

اما برخی گفته اند چون معمولا نمی شود برگشته و تدارک کند، بایستی بدون نیت تا حجر الاسود بیاید و نیم شوط قبلی تا محل قطع طواف هم الغاء می شود و دوباره شوط جدید شروع کند کما عن السید السیستانی.

بعضی هم مثل مرحوم امام فرموده اند باید تا همان جایی که او را بی اختیار حرکت داده اند بدون نیت طواف بیاید و از آن جا قصد اتمام و تکمیل همان شوط را بکند.

#### راه احتیاط در مواردی که شخص بی اختیار در حال طواف حرکت کند و نتواند برگردد

#### راه اول: تعلیق در قصد عنوان

ما برای این که احتیاط بین اقوال مذکور کنیم، این راه حل را مطرح کردیم که شخص بدون نیت تا حجر الاسود بیاید و از حجر الاسود قصد تعلیقی بکند که اگر وظیفه من این است که از حجر این شوط را از نو شروع کنم، قصد من طواف از حجر است و اگر وظیفه ام اتمام شوط است، از همان جایی که در طواف اخلال ایجاد شد، قصد طواف می کنم و این قصد تعلیقی طواف است و به نظر همه این طواف صحیح می شود و زیاده در طواف هم لازم نمی آید، در حالی که اگر چنین نشود و نظر امام درست باشد، در صورتی که از حجر الاسود قصد طواف کنم، زیاده در طواف پیش آمده و مبطل طواف می شود.

شبیه این مطلب را محقق خوئی در مساله دیگری مطرح کرده، شخصی بعد از شوط چهارم حدثی از او صادر شد و شک می کند که آیا وظیفه اش این است که وضو بگیرد و سه شوط دیگر انجام دهد و تکمیل طواف کند و یا این که وظیفه اش استیناف طواف جدید است، ایشان و مرحوم تبریزی فرموده اند: یک طواف کامل به نیت اعم از اتمام و تمام بیاورد، یعنی لازم نیست اول سه شوط بیاورد و نماز طواف بخواند و بعد احتیاطا هفت شوط جدید انجام دهد و نماز طواف بخواند، بلکه یک هفت شوط انجام می دهد و می گوید اگر وظیفه من تکمیل طواف قبلی است، سه تای اول مکمل طواف و باقی لغو باشد و اگر وظیفه ام تمام است و این که استیناف طواف کنم، همه این اشواط، به عنوان طواف باشد.

#### کلام آیة الله زنجانی

آیة الله زنجانی می فرمودند: عرفا همین قصد تعلیقی، کافی برای صدق عرفی طواف یا رکوع بقول مطلق است و عرفا می گویند رکوع کرده ای، چه معلق علیه حاصل باشد و چه نباشد و لذا اگر قبلا رکوع کرده باشی، زیاده رکن شده و نماز باطل می شود، مثل قصد تعظیم، مثلا کسی در تاریکی وارد می شود و قصد می کنیم که اگر زید باشد، قصد من از قیام تعظیم است و گرنه قیام من لغو باشد، این جا عرف می گوید تو تعظیم کرده ای حتی اگر آن شخص زید نباشد.

لذا قصد تعلیقی در این موارد، به نظر عرف تنجیزی واقع می شود.

#### نقد اطلاق کلام محقق زنجانی

مثال تعظیم عرفا همین طور است که ایشان فرمود، اما همه جا این طور نیست، مثل کسی که اداء دین می کند و می گوید اگر دین من حالّ است، من اداء دین می کنم و گرنه قصد اداء دین نمی کنم، حال اگر بعدا معلوم شد که واقعا زمان اداء دین نرسیده است، می شود بگوید من قصد تعلیقی کرده ام و لذا دین خود را به تو اداء نکرده ام و باید پول مرا برگردانی و عرف نمی گوید که اداء دین به صورت تنجیزی واقع شد.

یا مثلا شما نمی دانی که نماز پدرت قضاء شده یا مادر، می گویی اگر نماز پدر قضاء شده، نماز قضاء از سوی پدرم باشد و گرنه قضاء نماز مادرم باشد، تعلیق در این جا کارساز است و گرنه اگر تعلیق در این جا کار ساز نباشد، این نماز از چه کسی واقع می شود؟

البته ما شبهه ای داریم در خصوص طواف که شاید نتوانیم کلام ایشان را نسبت به ما نحن فیه رد کنیم، آن شبهه این است که معلوم نیست طواف مثل صلاة عن المیت و اداء دین باشد، زیرا شاید طواف عنوان قصدی انشائی نباشد، زیرا گاهی ما انشاء عنوان می کنیم و این در عناوین قصدی انشائی است، برخی عناوین قصدی هم داریم که متقوم به داعی است، مثلا قیام به داعی تعظیم، عنوان قصدی است و لازم نیست که عنوان تعظیم انشاء شود، بلکه به داعی تعظیم است و چون قیام ناشی از داعی تعظیم است، در این جا منجزا واقع می شود عرفا، و عرف می گوید چون به داعی تعظیم است، تعظیم واقع می شود منجزا، و اگر می فهیدیم که این شخص زید است، دیگر بلند نمی شدیم، چون داعی از قیام، تعظیم بوده است.

طواف نیز اگر متقوم به داعی باشد، دیگر تعلیق بردار نیست، و باید بحث شود که آیا قصدی بودن طواف از قبیل قصدی بودن عقود و ایقاعات است که عنوان قصدی انشائی است و لذا اگر معلقا انشاء کنیم، یا باطل است و یا به همان نحو تعلیق واقع می شود و یا این که طواف از قبیل تعظیم است که متقوم به داعی است که قیام به داعی تعظیم، مصداق تعظیم است، در این جا بالاخره داعی بر تعظیم محقق بوده و تعلیق بردار نیست.

لذا ما در طواف دلیل نداریم که از عناوین قصدیه انشائیه باشد و همچنین رکوع و سجده، زیرا سجود، افتادن بر زمین به قصد خشوع و به داعی خشوع و تذلل است و رکوع نیز انحناء به داعی تعظیم و تذلل است و نیازی به انشاء عنوان رکوع و سجود نیست و لذا شاید در خصوص طواف کلام محقق زنجانی صحیح باشد، گرچه در مطلق عناوین قصدیه ما کلام آیة الله زنجانی را قبول نداریم، زیرا در انشائیات تعلیق عرفا صحیح است.

#### راه دوم: قصد اجمالی

می شود قصد اجمالی کرد و نه قصد تعلیقی به این که قصد کند شروع در شوط سوم را از مکانی که وظیفه من شروع از آن مکان است و دیگر تعلیقی هم در کار نیست، بلکه قصد اجمالی کرده است، و اگر این را نپذیرید، خلاف ضرورت فقه است، زیرا در اول طواف چند متر انسان می آید و قصد می کند که از ابتداء حجر الاسود طواف را شروع می کنم و همچنین در انتهاء طواف و یا روایتی که می گوید اگر کاری پیش آمد بیرون برو و برگرد از همان جا طواف را ادامه بده و معلوم است که به نحو دقی نمی شود محل قطع طواف را نشانه گذاری کرد و لذا چند قدم قبل از آن جا شروع می کند و قصد اجمالی می کند که از شروع طواف از محل قطع طواف باشد.

در مثال کسی که بی اختیار در حال طواف راه رفته نیز آن شخص می تواند نیت اتمام از هر جایی که نقص منه الطواف بکند به نحو اجمالی.

مثلا شما در یوم الشک از ماه رمضان، گاهی قصد امر فعلی به نحو اجمالی می کنی و این صحیح است، اما اگر قصد کند که اگر ماه رمضان باشد، نیت رمضان می کنم، غالبا مثل محقق خوئی گفته اند باطل است و مصداق روایاتی است که گفته و لاتصومن للرمضان و صدق می کند که شما در یوم الشک قصد رمضان کرده ای.

آیة الله زنجانی بعد از نقض هایی که مطرح شد، فرموده اند: اگر چند قدم مختصر را احتیاطا برود، مثل کسی که می خواهد شروع طواف از حجر کند که چند قدم جلوتر شروع می کند، این مانعی ندارد، اما اگر زیاد باشد و مثلا یک شوط کامل باشد و یا یک طواف کامل به نیت اعم از تمام و اتمام انجام دهد، در این صورت دلیلی بر کفایت قصد اجمالی نداریم و حتی مبطل هم هست، زیرا هم زیاده در طواف صدق می کند (ان زدت فی طوافک فعلیک الاعاده) و هم در روایت آمده من شک ستا طاف او سبعا اعاد، اگر قصد تعلیقی یا اجمالی طواف کافی باشد، چرا باید اعاده طواف کند، بلکه می توانست یک شوط دیگر برود با قصد اجمالی یا تعلیقی.

محقق خوئی مطلبی دارد که جواب آیة الله زنجانی است، ایشان فرموده: شک در طواف فی حد ذاته مبطل است و اگر رجاء هم کسی طواف را ادامه دهد و شک کند که شوط ششم است و یا هفتم و چند قدم برود و فکر کند، این طواف باطل نفسی است، نه به سبب زیاده، بلکه به سبب اطلاق روایت من شک ستا طواف او سبعا اعاد، البته اگر توقف کند و فکر کند، مانعی ندارد، اما اگر در حال حرکت به قصد طواف برود و فکر کند، طواف باطل است.

اما آیة الله زنجانی این کلام محقق خوئی را قبول ندارد، زیرا روایت داریم می شود محرم بر احصاء غیر اعتماد کند، حتی اگر طائف شاک در عدد اشواط باشد، پس معلوم می شود که شک مانعیت نفسیه ندارد و این شخص با حال شک طواف می کند و بعدا با طواف غیر احصاء عدد اشواط می کند.

# جلسه 54 = 24/ 10/ 92

### بررسی دو نوع عنوان قصدی

گفته شد که آیة الله زنجانی فرمود با نفس قصد تعلیقی، عنوان قصدی تحقق می یابد و ما گفتیم که عناوین قصدیه دو گونه هستند، برخی به اعتبار عنوان نیاز دارند و در برخی فقط محرک و داعی باید باشد، مثلا در تعظیم لازم نیست شخص اعتبار تعظیم کند و قیام به داعی تعظیم، مصداق تعظیم است، این جا فرمایش ایشان بجاست و حتی اگر قصد تعلیقی کند، منجزا واقع می شود، اما در جایی که عنوان نیاز به اعتبار دارد، وجهی ندارد که گفته شود اعتبار معلق عنوان به طور منجز واقع می شود.

توضیح و مثال: در صلاة مسافر روایتی است که سوال می کند ما قبل از یوم الترویة سه روز جلوتر وارد مکه می شویم، یعنی بعد از سه روز به عرفات می رویم برای انجام اعمال حج، نماز را در این سه روز چگونه بخوانیم، قصر یا تمام، چگونه بخوانیم و امام علیه السلام فرمود قصد اقامه ده روز کن و نماز را تمام بخوان (با این که واقعا تصمیم به ماندن بیش از سه روز ندارد): وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْحُصَيْنِيِّ قَالَ: اسْتَأْمَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ فِي الْإِتْمَامِ وَ التَّقْصِيرِ قَالَ إِذَا دَخَلْتَ الْحَرَمَيْنِ- فَانْوِ عَشَرَةَ أَيَّامٍ وَ أَتِمَّ الصَّلَاةَ فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي أَقْدَمُ مَكَّةَ- قَبْلَ التَّرْوِيَةِ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ قَالَ انْوِ مُقَامَ عَشَرَةِ أَيَّامٍ وَ أَتِمَّ الصَّلَاةَ.[[306]](#footnote-306)

توجیه این روایت مشکل است، و آیة الله زنجانی فرموده قصد در این جا به معنای اراده نیست بلکه به معنای اعتبار ماندن ده روز است و اعتبار هم سهل الموونه است.

مثال دیگر: در روایات آمده کسی که حج می رود، قصد حج افراد کند، گرچه می خواهد بعدا عدول به حج تمتع کند و این به اعتبار است، یعنی اعتبار حج افراد می کند، و لو قصد فسخ آن و عدول به حج تمتع دارد.

محرکیت امر تکوینی است و نمی شود بگوید تصمیم عدول دارم، اما اگر اعتباری باشد می شود عدول کند.

مثال سوم: کسانی که انشاء ازدواج دائم می کنند ولی تصمیم دارند نکاح دائم را با طلاق و یا مجوزات فسخ در نکاح فسخ کنند، این دو با یکدیگر منافاتی ندارد، زیرا اعتبار ازدواج دائم می کند، گرچه یقین دارد فردا از این زن جدا می شود، ولی نمی شود دوام ازدواج، محرک به این عقد باشد بر خلاف اعتبار که قصد جدی به اعتبار و انشاء در آن کافی است.

توضیح بیشتر: محقق خوئی و مرحوم صدر قصد قربت را داعویت امر مولی می دانند و در نتیجه اگر شما فکر می کردی که اجیر از طرف زید برای انجام حج هستی و حج رفتی و محرم شدی و بعد از حج که برگشتی، گفتند ما کسی را اجیر نکردیم و شما اشتباه کردی و از طرف زید اجیر نبودی و لذا پولی به او نمی دهند، محقق خوئی فرموده ذمه زید ساقط می شود، اگر مشغول به حج باشد و حج تبرعی می شود، با این که تقیید است و می گوید اگر از طرف زید نبود حج بجا نمی آوردم، و تقیید حرف صاحب عروه است و ما قبول نداریم و قصد قربت هم که کرده و همین تدین او محرک شد که از طرف زید انجام دهد و همین در قصد قربت کافی است و محرک قربی او نحو العمل شده است و لذا قصد قربت، همان محرکیت است.

البته ما هم قصد قربت را محرکیت می دانیم، اما به شرط این که اعتبار عدم و خلاف نکند، مثلا اگر از اول گفته باشد که اگر من از طرف زید اجیر هستم، از طرف او به خاطر خدا حج بجا می آورم و گر نه اصلا قصد قربت نمی کنم که از طرف زید حج بجا بیاورم و اعتبار می کند که اگر حج از طرف زید نباشد، به خاطر خدا انجام ندهد، قطعا این مضر است.

لذا برخی عناوین قصدیه نیاز به اعتبار و انشاء دارد، مثل اداء دین که محرکیت و داعی در تحقق آن کافی نیست، بلکه اعتبار هم لازم دارد، و گاهی محرک در پول دادن به زید، گمان به این است که بدهکار به زید است لذا می شود گفت که این پول را می دهم تا خیالم جمع باشد، اگر مدیونم که اداء دین باشد و گرنه هبه باشد، پس اعتبار اداء دین نمی کند با این که محرکیت رجاء اداء دین است، اما اگر از اول اعتبار اداء دین کند، اگر مدیون نباشد می تواند پول خود را پس بگیرد، اما در فرض اول با این که محرکیت ظن به مدیون بودن بوده، اما اعتبار اداء دین نشده است.

لذا تعلیق در امر اعتباری موجب می شود که اگر معلق علیه حاصل نبود، امر اعتباری هم حاصل نشود، ولی در محرکیت و داعی فرمایش آیة الله زنجانی صحیح است، زیرا اصلا تعظیم یعنی قیام به داعی تعظیم و این داعی هم بوده و لذا منجزا تعظیم واقع می شود.

به نظر ما طواف هم بعید نیست که مثل تعظیم باشد و دلیل نداریم که از عناوین قصدیه اعتباریه باشد.

#### مقتضای اصل عملی در شک در یک از دو نوع عنوان قصدی

در صورت شک نیز، اگر شک کنیم که آیا اعتبار عنوان لازم است و یا این که صرفا به داعی تعظیم باشد کافی است، می گوییم اعتبار عنوان لازم نیست و برائت جاری می شود.

اما در بحث ما می خواهیم ببینیم که شوط زائد که با قصد تعلیقی آوردیم، آیا زیاده در طواف و مبطل است و محقق صدق طواف است کما عن السید الزنجانی و یا این که چنین نیست کما عن المحقق الخوئی، در این جا اگر شک کنیم و نوبت به اصل عملی برسد، برائت از مانعیت زائده ای که آیة الله زنجانی فرمود جاری می شود چون می گوید این قصد تعلیقی هم مانعیت از طواف دارد.

بعد نتیجه این می شود که یک جا برائت جاری شد و نظر آیة الله زنجانی مقدم شد و در یک جا به خلاف نظر ایشان می رسیم، بلاخره علم اجمالی پیدا می شود که یکی از این دو برائت خلاف واقع است، یا حق با محقق خوئی است که اعتبار عنوان لازم نیست، پس چرا در فرض اول برائت از لزوم اعتبار عنوان جاری شد و یا حق با آیة الله زنجانی که می گوید قصد طواف به معنای داعویت طواف کافی است می باشد، پس در فرض دوم زیاده مبطل می شود، لذا بهتر این است که با استظهار مشکل حل شود و نوبت به اصل عملی نرسد.

#### ادامه بحث

محقق زنجانی نقضی می کرد بر کسانی که می گفتند قصد تعلیقی موجب زیادی نمی شود، ایشان نقض کرده که اگر این مشکل با قصد تعلیقی حل می شد، پس چرا امام علیه السلام در شک در عدد اشواط طواف این راه حل را ارائه نفرمود.

محقق خوئی فرموده اصلا خود این که با حال شک طواف را ادامه دهی مبطل است و لکن آیة الله زنجانی فرموده از روایت استفاده می شود که اگر با حال شک هم طواف را انجام دهد و بعد بفهمد که درست انجام داده کافی است و آن روایت احصاء غیر است.

ولی ظاهرا ایشان از این نظر برگشته اند و فرموده مضی با شک موجب بطلان است مگر این که مطمئن باشیم شکمان بعدا برطرف خواهد شد که مورد روایت احصاء غیر است و گرنه طواف در حال شک مبطل است.

#### دیدگاه برگزیده

از این روایت بیش از این استفاده نمی شود که قصد تعلیقی در مورد شک در عدد اشواط باطل است و این دلیل اخص از مدعای آیة الله زنجانی است، و در جایی که شک در عدد اشواط نداریم، دلیل نمی شود که قصد تعلیقی رافع مشکل نباشد.

اما انصاف این است که در شک در عدد اشواط حق همان است که مرحوم امام و آیة الله سیستانی و زنجانی قائلند که جنبه طریقیت دارد و اگر بعدا بفهمم که هفت شوط انجام داده ام مشکلی ندارد و ظاهر روایت این است که باید عدد اشواط حفظ شود، ولو این که در آخر شوط حفظ شود و من شک و لم یدر ستا طاف او سبعا اعاد ظهور ندارد که در همان حال طواف، مضی باید با یقین باشد، و گرنه اگر چنین ظهور عرفی می داشت، نقض آیة الله زنجانی به روایت احصاء غیر، درست نیست، زیرا نهیاتا تخصیص می شد و نه این که نقض باشد، مثل این که در باب نماز گفته اند که لایمضی علی الشک، مثل کسی که شک در عدد می کند در حال سجده، نمی تواند با مهر امین مثلا مشکل شک را حل کند و بگوید از سجده که بلند می شوم می فهمم چند رکعت خوانده ام، زیرا در باب روایات نماز فقط نیامده که من شک فی الاولیین اعاد، بلکه گفته شده و لایمضی علی الشک و ظاهرش این است که با حال شک نماز را ادامه نده و اگر مصلی شاک بخواهد در حال شک سجده را ادامه دهد و از سجده بلند شود، مضی علی الشک است و نماز باطل می شود و لذا ما در نماز، هم نظر با محقق خوئی هستیم و در بحث نماز گفته ایم که اگر شک کردی بین یک و دو، حتی ذکر هم نگو، البته شک امام با حفظ ماموم و بالعکس استثناء است مثل این که ماموم شاک است ولی به ذُکر امام اعتماد می کند، این گرچه مضی بر شک است، اما شارع آن را الغاء کرده است، اما در طواف ما چنین چیزی نداریم و لایمضی علی الشک نداریم و من شک اعاد نیز افاده بیش از طریقیت نمی کند.

لذا این که آیة الله زنجانی به روایات احصاء غیر استدلال کرده ناصحیح است و ما می گوییم من شک اعاد ظهور ندارد در بطلان طواف اگر در حال شک باشد، در صورتی که در انتهاء شک برطرف می شود.

لذا ما از ادله استظهار نمی کنیم که اگر طواف را با شک ادامه دهد و لو در آخر می فهمد که چند شوط انجام داده، طوافش باطل است، زیرا من شک اعاد ظهور در طریقیت برای حفظ دارد.

پس ما قصد تعلیقی در طواف را نه از باب نقض به شک در عدد اشواط که آیة الله زنجانی بیان فرمود اشکال می کنیم، بلکه از این جهت که احتمال می دهیم طواف هم مثل تعظیم باشد و منجزا واقع شود و صدق زیاده کند.

#### راه سوم

در طواف قصد تعلیقی نکند، بلکه در جزئیت این شوط تعلیق کند و بگوید یک شوط دیگر به قصد جزمی طواف می آورم و اگر شوط قبلی خلل دارد این جزء باشد و گرنه جزء آن طواف نباشد و این مبتنی بر این است که آیا صدق زیاده متوقف بر قصد جزئیت است که محقق خوئی فرموده و یا این که بدون قصد جزئیت هم عرفا زیاده صدق می کند که نظر آیة الله سیستانی است.

# جلسه 55 = 25/ 10/ 92

#### توضیح راه سوم

گاهی محرم بعد از چند شوط تصمیم به استیناف طواف می گیرد، شروع می کند و باقی اشواط را می آورد، مثلا بعد از چهار شوط، دوباره قصد استیناف طواف می کند، نوعا فقهاء این کار را ناصحیح می دانند، مثل مرحوم امام و آیة الله سیستانی.

ظاهر کلمات آیة الله سیستانی این است که برای حل مشکل، بعد از سه شوط از طواف مستانفه، به نماز طواف بپرداز، در حالی که این مشکل است، زیرا در سه شوط آخر قصد جزئیت برای طواف اول نشده است.

حال اگر طواف جدید را تا هفت شوط تمام کند، آیة الله سیستانی و مرحوم امام در غیر جاهل قاصر فرموده اشکال دارد، به نظر مرحوم امام حتی اگر طواف جدید کامل شود، فایده ای ندارد، بلکه باید آن چهار شوط اول را تکمیل کند و طواف جدید مفید نیست و طبق بیان آیة الله سیستانی باید از نو طواف جدید شروع شود و حتی تکمیل آن چهار شوط اول هم کافی نیست.

ریشه این اختلاف این است که آیة الله سیستانی فرموده: گرچه قصد استیناف شده، اما باز هم مکمل قبلی است و این گونه یازده شوط می شود و مبطل خواهد شد.

اما به نظر ما استیناف طواف جدید اشکال ندارد، اما اگر هم اشکال داشته باشد، حق با مرحوم امام است، زیرا قصد نشده که طواف جدید جزئی از طواف اول باشد و لذا مکمل آن محسوب نمی شود.

حال اگر در شوط هشتم هم قصد جزئیت کند، مبطل خواهد بود و زیاده در طواف محسوب خواهد شد، اما اگر هشتمی را به نیت استحباب بیاورد، عرفا نمی گویند زاد فی طوافه. لذا زیاده متقوم به قصد جزئیت است، خلافا للسید السیستانی، کما این که اگر قصد جزئیت را معلق بکند نیز اشکالی ندارد به این صورت که قصد کند اگر شوط هفتم اشکال داشت، شوط بعدی جزء طواف اول باشد.

### بررسی شرطیت قصد قربت در طواف

شکی در لزوم قصد قربت در طواف نیست و می توان به ارتکاز قطعی متشرعی و به اتموا الحج و العمرة لله استدلال کرد که شرط کرده عمره را به خاطر خدا تمام کنید و عمره هم همان طواف و سعی و تقصیر است و عرفی نیست که بگوییم اتمام آن به خاطر خدا باشد، اما طواف لازم نیست به خاطر خدا باشد و اصلا معنای آیه این است که ائتوا بعمرة تامة لله و لذا اگر کسی قصد عنوان کند، اما قصد قربت نکند، طوافش باطل است، گرچه صدق طواف بکند.

بله، اگر اصل طواف برای خدا باشد، اما مثلا به سبب غایات دیگر سریعتر به طواف مشغول می شود، این ریاء نیست و اشکال ندارد، زیرا صرف الوجود طواف به خاطر خدا انجام گرفته است، اما اگر خود نمایی و ریاء در خود طواف بکند، مبطل است.

#### دلیل محقق خوئی بر قربیت طواف

محقق خوئی اضافه بر سیره متشرعیه، به آیه و لله علی الناس حج البیت استدلال کرده و فرموده: از این آیه شریفه استفاده می شود که حج دین بر مکلف است و مدیون باید قصد اداء دین بکند برای خدا، و گرنه نمی گویند اداء دین کرده است.

#### نقد دلیل محقق خوئی

اولا: از این خطابات بیش از بعث و زجر استفاده نمی شود و عرفا مثل اذهب الی الحج است و استفاده نمی شود که ذمه مکلف به حج مشغول می شود و لذا از آیه استفاده نمی شود که حج دین است و از اصل ترکه برداشته می شود، گرچه این مطلب از روایات استفاده می شود، اما آیه دلالتی بر آن ندارد(کما این که در غیر از حج هم دلیل بر دین بودن نداریم، مگر موارد خاصی)

البته خود محقق خوئی هم در باب نذر فرموده لام در لله علیّ ان افعل کذا، لام تملیک نیست، بلکه لام نفع است بر خلاف مرحوم حکیم و آیة الله زنجانی، و ما لله علی الناس حج البیت را نیز از همین باب می دانیم، یعنی لام آن لام تملیک نیست، بلکه لام نفع است.

ثانیا: بر فرض که حج دین الله باشد، در تحقق اداء دین، قصد عنوان اداء دین معتبر است و نه قصد قربت و لذا این استدلال مخدوش است.

#### دلیل دوم محقق خوئی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَايَةِ الْحَدِيثَ.[[307]](#footnote-307)

به این تقریب که حج بدون قصد تقرب، نمی تواند آن چیزی باشد که اسلام بر آن بنا شده است، لذا از همین بیان، قربیت حج استفاده می شود.

#### نقد دلیل دوم محقق خوئی

گرچه این فرمایش ایشان قریب به ذهن است، اما ممکن است گفته شود این روایت در مقام بیان اهمیت این امور است، زیرا کسی که به حج نرود، بر اساس روایات به دین اسلام نمی میرد، علاوه بر اهمیت فردی، اهمیت اجتماعی هم دارد و شاید به سبب نقشی که از جهت اجتماعی دارد که خدا فرموده: جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاس‏[[308]](#footnote-308) به ضمیمه این که معمولا هم حج را به داعی قربی می آورند، این مجموعه سبب شده که حج مما بنی الاسلام علیه شده باشد و لذا در باب جهاد هم که واجب توصلی است، تعبیر شده که از دعائم دین است، با این که قصد قربت هم در آن شرط نیست و اگر کشته شود، احکام شهید را هم پیدا می کند، گرچه قصد قربت نکرده باشد و لذا تکفین نیاز ندارد.

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ السَّرَّاجِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ الْإِيمَانَ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَى الصَّبْرِ وَ الْيَقِينِ وَ الْعَدْلِ وَ الْجِهَاد ...[[309]](#footnote-309)

شاهد کلام ما این است که ولایت که یکی از ارکان خمسه مذکور در روایت است هم حتی اگر توصلی باشد، باز هم اهمیت دارد، مثل کسی که نه به خاطر خدا، بلکه به دواعی نفسانی ولایت اهل بیت را ملتزم است.

چون روایت ولایت را تفسیر کرده به معنای اتباع اهل بیت و التزام به امامت ایشان و نه حکومت: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَى الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ أَمَا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَ صَامَ نَهَارَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيُوَالِيَهُ وَ يَكُونَ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ.[[310]](#footnote-310)

#### نکته در ریاء مضر به طواف

در قصد قربت، صرف الوجود قصد قربت کافی است، اما ریاء مبطل است، مثلا کسی در حال طواف دعای کمیل می خواند، گاهی به این داعی است که بگویند عجب طوافی می کند، این مبطل است، اما گاهی به داعی ریاء در خود دعای کمیل است و نمی خواهد بفهماند که من چه طوافی می کنم، بلکه می خواهد بفهمند که من دعای کمیل را مثلا حفظم، این مبطل طواف نیست.

# جلسه 56 = 28/ 10/ 92

***(الثاني) الطهارة من الحدثين الاكبر و الاصغر‌فلو طاف المحدث عمدا أو جهلا أو نسيانا لم يصح طوافه***.[[311]](#footnote-311)

## شرط دوم: طهارت از حدثین

### بررسی شرطیت طهارت از حدث اصغر

این شرط مربوط به خصوص طواف واجب است و گرنه بر اساس روایات، طواف مستحب مشروط به طهارت از حدث اصغر نیست.

توضیح این که روایات واردهه در این مقام، پنج قسم است:

قسم اول: برخی روایات مطلق است و شامل طواف مستحب هم می شود، مثل صحیحه علی بن جعفر: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ هُوَ جُنُبٌ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ قَالَ يَقْطَعُ الطَّوَافَ وَ لَا يَعْتَدُّ بِشَيْ‏ءٍ مِمَّا طَافَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ قَالَ يَقْطَعُ طَوَافَهُ وَ لَا يَعْتَدُّ بِهِ.[[312]](#footnote-312)

مورد روایت نیز تذکر در اثناء طواف است، چون کلام در قطع طواف است و نهی از اعتداء به آن، کنایه از بطلان است،

ان قلت: یقطع طوافه و لا یعتد به، ظاهرش این است که واجب است این طواف را به حساب نیاورد و باید اعاده کند، در حالی که طواف مستحب که اعاده ندارد، بلکه اگر دوباره طواف کند، خودش موضوع امر استحبابی است، مثل این که کسی بفهمد نماز مستحبش باطل بوده و دوباره نماز بخواند، این که اعاده نیست، مگر در نوافل مرتبه که استحبابش انحلالی نیست، اما استحباب طواف، انحلالی است و در یک روز می شود صدها طواف انجام گیرد، لذا طواف دوم، اعاده طواف قبلی نیست، بلکه خود یک طواف مستحب مستقل است.

قلت: گرچه شرعا در مستحب انحلالی که در هر زمان تکرار آن مستحب است، تعبیر به اعاده معنا ندارد، اما چون نوعا غرض مکلف به مقداری از این مستحب تعلق می گیرد، مثل این که غرض مکلف این است که هر روز یک طواف مستحب بجا بیاورد و یا برای پدرش یک طواف مستحب بجا بیاورد، گرچه اگر دوباره طواف کند، طواف مستقلی است، اما عرف همین را کافی می داند در این که اگر خللی در طواف بود، بگویند آن را اعاده کن و لذا تعبیر به اعاده در طواف مستحب مانعی ندارد، مخصوصا اگر در اثناء طواف خلل احراز شود و در صحیحه مذکور هم همین است، زیرا فرموده یقطع الطواف و لایعتد به.

البته اگر بعد از طواف هم بفهمد به نظر ما باز هم همین طور است، مثل صحیحه زرارة: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُثَنًّى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ أَ يَعْتَدُّ بِذَلِكَ الطَّوَافِ قَالَ لَا.[[313]](#footnote-313)

قسم دوم: احادیثی که ظاهرش عدم اشتراط وضو در طواف است مطلقا، مثل ما رواه الشیخ باسناده الی زید الشحام: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ قَالَ لَا بَأْسَ.[[314]](#footnote-314)

البته در اسناد شیخ به زید شحام، ابی جمیله وجود دارد که ضعیف است، ولی با غمض عین از این جهت، با قسم اول از روایات تباین دارد.

قسم سوم: روایاتی که در طواف واجب، شرط طهارت از حدث اصغر کرده است، مثل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[315]](#footnote-315)

این روایت به قرینه «یقضی المناسک» در خصوص طواف فریضه وارد شده است، چه این که خود حج یا عمره واجب باشد و یا مستحب.

قسم چهارم: روایاتی که در طواف مندوب نفی اشتراط طهارت می کند، مثل صحیحه حریز: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ طَافَ تَطَوُّعاً وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ هُوَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَقَالَ يُعِيدُ الرَّكْعَتَيْنِ وَ لَا يُعِيدُ الطَّوَافَ.[[316]](#footnote-316)

قسم پنجم: روایاتی که صریح در تفصیل بین طواف واجب و مستحب است، مثل صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ هُوَ عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ- قَالَ يَتَوَضَّأُ وَ يُعِيدُ طَوَافَهُ وَ إِنْ كَانَ تَطَوُّعاً تَوَضَّأَ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ.[[317]](#footnote-317)

به قرینه مقابله، طواف فریضه در صحیحه فوق شامل طواف نساء هم می شود و لا اقل فقهیا احتمال فرق نمی رود، کما این که در کلمات اصحاب نیز احتمال فرق نمی رود.

کما این که به قرینه ذکر وضو می فهمیم که سخن از حدث اصغر است.

و همچنین مثل موثقه عبید بن زرارة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَطُوفَ الرَّجُلُ النَّافِلَةَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ ثُمَّ يَتَوَضَّأَ وَ يُصَلِّيَ فَإِنْ طَافَ مُتَعَمِّداً عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَلْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ وَ مَنْ طَافَ تَطَوُّعاً وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَلْيُعِدِ الرَّكْعَتَيْنِ وَ لَا يُعِدِ الطَّوَافَ.[[318]](#footnote-318)

مفهوم این روایت نیز دلالت بر تفصیل مذکور دارد و گرچه حکم بن مسکین در اسناد این روایت واقع شده است، اما چون ابن ابی عمیر و بزنطی از او روایت دارند، به شهادت شیخ طوسی ثقه است.

و همچنین موثقه عبد الله بن بکیر از عبید بن زرارة: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ طَافَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَقَالَ إِنْ كَانَ تَطَوُّعاً فَلْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ.[[319]](#footnote-319)

#### جمع بین روایات

اگر روایت زید شحام که قسم دوم از روایات بود را معتبر ندانیم که مشکلی نداریم، زیرا اطلاق قسم اول را تقیید می زنیم به قسم سوم و چهارم و پنجم که مفادش این است که فقط در طواف فریضه طهارت از حدث اصغر شرط است، یا بالنصوصیة و یا بالظهور.

البته بعید نیست که مورد برخی این روایات مثل قسم اول و چهارم، ناسی باشد، اما همه روایات مختص به این نیست و مثلا قسم پنجم مطلق است و شامل عالم عامد هم می شود، بلکه روایت حکم بن مسکین صریح در شمول است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَطُوفَ الرَّجُلُ النَّافِلَةَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ ثُمَّ يَتَوَضَّأَ وَ يُصَلِّيَ فَإِنْ طَافَ مُتَعَمِّداً عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَلْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ وَ مَنْ طَافَ تَطَوُّعاً وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَلْيُعِدِ الرَّكْعَتَيْنِ وَ لَا يُعِدِ الطَّوَافَ.[[320]](#footnote-320)

البته صحیحه حریز در قسم چهارم از روایات، مدلول مطابقی روایت قسم اول که موردش ناسی بود را تقیید می زند و دیگر نمی شود گفت که وقتی در قسم اول نسبت به ناسی حکم به وجوب اعاده شده، به طریق اولی متعمد باید اعاده کند، زیرا مدلول مطابقی روایت قسم اول تقیید خورده است.

اما اگر روایت شحام را نپذیریم، نوبت به انقلاب نسبت و شاهد جمع می رسد و فرقش این است که در انقلاب نسبت خطاب سوم، فقط خطاب اول را تخصیص می زند و بعد آن خطاب اول بعد از تخصیص، خطاب دوم را تخصیص می زند، زیرا مقدار حجیت آن اخص از خطاب دوم می شود، اما مسلک شاهد جمع این است که مثلا دو خطاب داریم یکی می گوید لاتکرم العالم الفاسق و دیگری می گوید اکرم العالم العادل و این ها شاهد جمع برای دلیل مطلق است و در ما نحن فیه نیز شاهد جمع داریم، چرا که قسم سه و چهار از روایات و همچنین قسم پنجم از روایات به تنهایی، شاهد جمع بین دو قسم اول از روایات است و قسم دوم حمل بر طواف مندوب و قسم اول بر طواف واجب حمل می شود.

بله، ما در این جا اشکالی را باید جواب بدهیم و آن اشکال این است که روایت زید شحام با صحیحه علی بن جعفر تباین ندارند، بلکه صحیحه مربوط به ناسی است بر خلاف روایت زید شحام که مطلق است و لذا حمل بر متعمد می شود، ولی ما جواب دادیم که وقتی صحیحه علی بن جعفر در مورد ناسی بگوید اعاده طواف لازم است، به طریق اولی طواف متعمد را باطل می داند و لذا عملا نسبت این دو روایت تباین می شود، مگر این که گفته شود صحیحه علی بن جعفر مختص به تذکر در اثناء طواف است و می گوید طواف را رها کرده و اعاده کند، و شامل کسی که لم یتذکر حتی فرغ من الطواف نمی شود، در حالی که روایت زید شحام شامل این فرض که بعد از طواف ملتفت به عدم وضوء شد هم می شود، مقضای قاعده این می شود که کسی که در اثناء طواف ملتفت به عدم وضوء شود، طوافش باطل است، اما اگر بعد از طواف ملتفت شد، اطلاق روایت زید شحام می گوید اعاده لازم نیست و لذا در نتیجه می شود تفصیل بین متعمد و همچنین متذکر در اثناء طواف که باید اعاده کند و بین ناسی تا آخر طواف که طوافش صحیح است و اعاده نمی خواهد.

لکن این مطلب ایراد دارد، زیرا:

اولا:گرچه تفصیل مذکور مشابهاتی هم دارد در مثل نماز، مثلا اگر کسی در اثناء نماز متلفت شود که لباسش نجس بوده، نمازش باطل است، اما اگر بعد از نماز بفهمد، نمازش صحیح است، اما این به سبب وجود نص خاص در رابطه با نماز است، اما اگر نص خاصی در بین نباشد، متفاهم عرفی از خطابی که می گوید تذکر فی اثناء الطواف انه علی غیر وضوء قال علیه السلام: لایعتد به، این است که اگر بعد از نماز هم متذکر شود، لایعتد به و ظهور درست می شود.

ثانیا: این اشکال نتیجه ای در بر ندارد، زیرا اگر مقصود این است که در طواف مندوب اگر در اثناء ملتفت شد باید اعاده کند، این برداشت خلاف صریح موثقه عبید بن زرارة است که می گوید در طواف مندوب عمدا هم اگر بی وضو طواف کند، مانعی ندارد و صحیح است و مفهوم موثقه این است که در طواف واجب بعد از طواف اگر متذکر شود، اعاده طواف واجب است.

خلاصه این که در تذکر بعد از طواف در طواف فریضه دلیل بر وجوب اعاده و در طواف مندوب، دلیل بر عدم وجوب اعاده داریم و این شاهد جمع دارد.

### بررسی شرطیت طهارت از حدث اکبر

ظاهر صدر صحیحه علی بن جعفر این است که حدث اکبر حتی در طواف مندوب هم مانع است و البته فقط در جنابت چنین حکمی کرده است: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ هُوَ جُنُبٌ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ قَالَ يَقْطَعُ الطَّوَافَ وَ لَا يَعْتَدُّ بِشَيْ‏ءٍ مِمَّا طَافَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ قَالَ يَقْطَعُ طَوَافَهُ وَ لَا يَعْتَدُّ بِهِ.[[321]](#footnote-321)

و اختصاص ذیل صحیحه به طواف فریضه به سبب وجود دلیل منفصل، دلیل نمی شود که صدر را هم اختصاص به طواف فریضه بدهیم و لذا به نظر ما طهارت از حدث اکبر حتی در طواف مندوب هم شرط است.

# جلسه 57 = 30/ 10/ 92

#### شبهه ای در جمع بین روایات شرطیت طهارت از حدث اصغر

شبهه ای شده بود در بحث جمع بین روایات در رابطه با شرطیت طهارت و آن این بود که روایت زید شحام به نحو مطلق نفی شرطیت طهارت در طواف کرد و شامل طواف واجب هم می شود، کسی که عمدا طواف واجب را بدون وضوء انجام بدهد دلیل خاص داریم که طوافش باطل است و کسی که در اثناء طواف واجب ملتفت بشود که وضو ندارد، طوافش باطل است به دلیل صحیحه علی بن جعفر که ظاهرش این بود که در اثناء ملتفت شده است، اما اگر بعد از طواف ملتفت به عدم طهارت شود، در طواف واجب دلیل بر بطلان نداریم و لذا اطلاق روایت زید شحام باقی است در طواف واجبی که تا آخر ملتفت به عدم طهارت نشود و حکم به عدم بطلان می کند.

#### جواب شبهه

1. صحیحه علی بن جعفر گرچه موردش التفات در اثناء طواف است، اما عرف الغاء خصوصیت می کند و می گوید وقتی که از روی نسیان بعض طواف را بدون وضو انجام دهی و باطل است، در کل عمل هم باطل است و این منافات ندارد که در مساله نجاست لباس در باب نماز، دلیل بر خلاف آن باشد، چرا که در باب نماز نص خاص داریم و با ظهور عرفی در موارد دیگر منافاتی ندارد.
2. قدر متیقن از معتبره عبید بن زرارة این است که طواف کرده و توجه نداشته که وضو ندارد و بعید است کسی که می داند وضو در طواف واجب شرط است، باز هم عمدا بدون وضو طواف بجا آورده و نماز بخواند و لذا ناسی را از این روایت خارج نمی توان کرد، در این جا امام علیه السلام تفصیل دادند که در طواف مندوب اشکالی ندارد و مفهومش این است که در طواف واجب باید اعاده شود:

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ طَافَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَقَالَ إِنْ كَانَ تَطَوُّعاً فَلْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ.[[322]](#footnote-322)

1. مستفاد از صحیحه معاویة بن عمار این است که چه در حال عمد و چه در حال التفات، وضو شرط است و با روایت زید شحام که مطلقا گفت در واجب و مستحب، وضو شرط نیست، نسبت عموم و خصوص مطلق است، زیرا صحیحه می گوید طواف واجب مشروط به طهارت است و اطلاق خاص بر عموم عام مقدم می شود و لذا روایت زید شحام به طواف مندوب مختص می شود و نوعا آن چه انجام می شود نیز طواف مندوب است و از طواف واجب بیشتر است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[323]](#footnote-323)

1. تسالم قطعی اصحاب وجود دارد که در طواف فریضه اگر کسی بعد از طواف ملتفت عدم طهارت شود، طواف باطل است و باید اعاده شود.

### بررسی شرطیت طهارت از حدث اکبر

ظاهر صدر صحیحه علی بن جعفر این است که حدث اکبر حتی در طواف مندوب هم مانع است و البته فقط در جنابت چنین حکمی کرده است: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ هُوَ جُنُبٌ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ قَالَ يَقْطَعُ الطَّوَافَ وَ لَا يَعْتَدُّ بِشَيْ‏ءٍ مِمَّا طَافَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ قَالَ يَقْطَعُ طَوَافَهُ وَ لَا يَعْتَدُّ بِهِ.[[324]](#footnote-324)

و اختصاص ذیل صحیحه به طواف فریضه به سبب وجود دلیل منفصل، دلیل نمی شود که صدر را هم اختصاص به طواف فریضه بدهیم و لذا به نظر ما طهارت از حدث اکبر حتی در طواف مندوب هم شرط است.

#### ثمره این بحث

جنب که نمی تواند وارد مسجد الحرام بشود و لذا این بحث چه فایده ای دارد؟

#### بیان ثمره در کلام صاحب جواهر

صاحب جواهر فرموده: الظاهر عدم اشتراطه بالطهارة من الأكبر الذي يحرم مطلقا الكون في المسجد معه فضلا عن اللبث، لكن لو طاف ناسيا مثلا صح طوافه للأصل بعد امتناع تكليف الغافل، و لعله المراد من محكي التهذيب «من طاف على غير وضوء أو طاف جنبا فان كان طوافه طواف الفريضة فليعده، و إن كان طواف السنة توضأ أو اغتسل فصلى ركعتين و ليس عليه إعادة الطواف»[[325]](#footnote-325)

#### نقد بر صاحب جواهر

شیخ طوسی طهارت از جنابت را شرط ندانسته و مقید به فرض نسیان هم نکرده و شما چرا کلام او را بر کلام خود حمل می کنید، ممکن است شیخ طوسی در جاهل ملتفت هم همین را بگوید، مثل این که استصحاب عدم جنابت می کند و طواف می کند و بعد می فهمد که واقعا جنب بوده است.

ان قلت: اجتماع امر و نهی ممتنع است و چون در مسجد رفتن جنب حرام است و از طرفی طواف واجب است، اجتماع امر و نهی می شود و این ممتنع است، پس مورد کلام شیخ طوسی هم باید نسیان باشد.

قلت: شاید شیخ طوسی قائل به جواز اجتماع باشد و برخی گفته اند که مشهور قائل به جواز هستند و کلینی هم که جواز اجتماع را از برخی نقل کرده، اعتراض نمی کند و ظاهرا قبول دارد.

و حتی قائلین به امتناع هم در این جا باید قائل به صحت شوند، زیرا ترکیب اتحادی است و نه انضمامی، بر خلاف غسل به ماء مغصوب که خودش مصداق تصرف در مال غیر بدون اذن است، اما طواف در مسجد الحرام جنبا، چنین نیست، و خود طواف مصداق حرام نیست، کون در مسجد الحرام، حرام است و طواف عنوان مشی است.

مثل این که زنی بدون اذن شوهر از خانه خارج شده، قطعا نمازش باطل نیست، زیرا ترکیب انضمامی است، و کون خارج البیت حرام است، ولی با رکوع و سجود ترکیب اتحادی ندارد و صرفا ترکیب انضمامی است.

ان قلت: چه اثری بر صحت و یا عدم صحت طواف مندوب بار می شود؟

قلت: گاهی نذر کرده و یا اجیر شده بر طواف مندوب و لذا ثمره پیدا می کند.

## مسألة 285

*إذا أحدث المحرم أثناء طوافه فللمسألة صور.الاولى- أن يكون ذلك قبل بلوغه النصف، ففي هذه الصورة يبطل طوافه و تلزمه اعادته بعد الطهارة‌الثانية- أن يكون الحدث بعد اتمامه الشوط الرابع و من دون اختياره، ففي هذه الصورة يقطع طوافه، و يتطهر، و يتمه من حيث قطعه.الثالثة- أن يكون الحدث بعد النصف و قبل‌ تمام الشوط الرابع، أو يكون بعد تمامه مع صدور الحدث عنه بالاختيار. و الأحوط في هذين الفرضين أن يتم طوافه بعد الطهارة من حيث قطع. ثمّ يعيده و يجزئ عن الاحتياط المذكور: أن يأتي بعد الطهارة بطواف كامل يقصد به الاعم من التمام و الاتمام.و معنى ذلك: أن يقصد الاتيان بما تعلق بذمته، سواء أ كان هو مجموع الطواف، أم هو الجزء المتمم للطواف الاول، و يكون الزائد لغوا.[[326]](#footnote-326)*

### بررسی حکم حدوث حدث در اثناء طواف

### حکم حدث قبل از نصف و بعد از شوط چهارم

مشهور گفته اند: اگر در اثناء طواف حدث اصغر سر بزند، قبلا از رسیدن به نصف، طواف باطل است و گرنه حدث مبطل نیست و وضو می گیرد و اتمام طواف می کند.

دلیل مشهور مرسله جمیل عن بعض اصحابنا است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ وَ قَدْ طَافَ بَعْضَهُ قَالَ يَخْرُجُ وَ يَتَوَضَّأُ فَإِنْ كَانَ جَازَ النِّصْفَ بَنَى عَلَى طَوَافِهِ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ أَعَادَ الطَّوَافَ.[[327]](#footnote-327)

البته این روایت مرسله است، بله علامه در منتهی فرموده این حکم مجمع علیه بین اصحاب است و در مدارک فرموده شاید همین اجماع حجت باشد، و گرنه روایت که مرسله است.

می ماند روایت مذکور به نقل کلینی در کافی: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ وَ قَدْ طَافَ بَعْضَهُ قَالَ يَخْرُجُ فَيَتَوَضَّأُ فَإِنْ كَانَ جَازَ النِّصْفَ بَنَى عَلَى طَوَافِهِ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ أَعَادَ الطَّوَافَ.[[328]](#footnote-328)

و این روایت هم گرچه مرسله است اما ما مرسلات ابن ابی عمیر را به شهادت شیخ طوسی که لایرسلون الا عن ثقة را قبول داریم، گرچه لایروون الا عن ثقة بعد از رویت موارد نقل وی از غیر ثقه، تخصیص خورده، اما دلیل بر تخصیص لایرسلون الا عن ثقة نداریم.

لکن ما به نقل کافی وثوق پیدا نمی کنیم، زیرا مطمئنیم یک روایت بیشتر نبوده و دو روایت نداریم و یا نقل شیخ صحیح است و یا نقل کلینی، و اضبط بودن کلینی هم مرجح در باب تعارض نیست، مگر سبب وثوق شود، و ما حدود بیست و اندی پیدا کردیم که ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا در کافی نقل می کند و انصافا احتمال سقط در نقل کافی می دهیم و برای ما وثوقی حاصل نمی شود.

جبر ضعف سند به عمل اصحاب نیز کبرویا نزد ما تمام نیست، گرچه اصحاب به این روایت عمل کرده باشند، زیرا شاید اصحاب وثوق نوعی پیدا می کرده اند.

البته گرچه ما ظن متاخم به علم داریم که بعض اصحابنا قصد جعل نداشته است، اما شاید دقیق نکرده باشد و و قیودی باشد که ذکر نکرده است.

#### دلیل محقق خوئی بر صحت طواف بعد از شوط چهارم

ایشان فرموده: اصل اولی این است که دلیلی که می گوید طواف مشروط به وضو است، شامل آنات متخلله نمی شود و لذا این شخص که در آن متخلل از او حدث صادر شده، بایستی برود وضو بگیرد و برگردد و طوافش به طور کامل مقرون به طهارت است وصرفا در آنِ متخلل در اثناء طواف طهارت نداشته است.

ان قلت: پس چرا در بین نماز می گویید اگر در بین نماز محدث به حدث اصغر شود، باید نماز را اعاده کند.

قلت: در باب نماز دلیل خاص بر لزوم اعاده داریم، و گرنه در نماز هم همین را می گفتیم، ولی در طواف که نص خاص نداریم و لذا اصل اولی در طواف این است که حدث قاطع نیست و صرفا رافع است، اما قبل از چهار شوط به سبب تسالم بر مبطلیت طواف به حدث اصغر، حکم به بطلان طواف می کنیم، در حالی که این مساله برای خصوصا پیران مبتلی به بوده و اگر باطل نمی شد، برای ما نقل می شد.

# جلسه 58 = 1/ 11/ 92

گرچه علامه ادعاء اجماع بر مساله مورد بحث کرده و در مدارک هم فرموده هذا الحکم مقطوع به فی کلام الاصحاب، ولی همه قدماء متعرض این مساله نشده اند، مثل مقنعه شیخ مفید و مقنع شیخ صدوق.

بعید نیست که ما به مرسله جمیل وثوق پیدا کنیم، زیرا در این حکم داعی بر کذب نیست، اما این یک بیان فنی نیست و تابع حصول وثوق شخصی است و لذا ما از این مرسله غمض عین کرده و به صورت فنی بحث را پی می گیریم.

#### دلیل محقق خوئی بر صحت طواف بعد از شوط چهارم

ایشان فرموده: اصل اولی این است که دلیلی که می گوید طواف مشروط به وضو است، شامل آنات متخلله نمی شود و لذا این شخص که در آن متخلل از او حدث صادر شده، بایستی برود وضو بگیرد و برگردد و طوافش به طور کامل مقرون به طهارت است وصرفا در آنِ متخلل در اثناء طواف طهارت نداشته است.

ان قلت: پس چرا در بین نماز می گویید اگر در بین نماز محدث به حدث اصغر شود، باید نماز را اعاده کند.

قلت: در باب نماز دلیل خاص بر لزوم اعاده داریم، و گرنه در نماز هم همین را می گفتیم، ولی در طواف که نص خاص نداریم و لذا اصل اولی در طواف این است که حدث قاطع نیست و صرفا رافع است، اما قبل از چهار شوط به سبب تسالم بر مبطلیت طواف به حدث اصغر، حکم به بطلان طواف می کنیم، در حالی که این مساله برای خصوصا پیران مبتلی به بوده و اگر باطل نمی شد، برای ما نقل می شد.

#### بررسی دلیل محقق خوئی

ظاهرا همین که محقق خوئی فرموده صحیح است و حدوث حدث در آنات متخلل، مبطل طواف نیست، زیرا آن متخلل که جزء طواف نیست.

اما اشکال به ایشان این است که در باب نماز فقط دلیل خاص بر قاطعیت حدث آمده، پس چرا در دیگر مواردی که نص نیست نیز حکم به بطلان کرده اید، مثل این که زنی در اثناء نماز متوجه شد که موی سرش بیرون است، گرچه گذشته با حدیث لاتعاد حل می شود، و برای آینده هم می پوشاند، اما ستر در آنِ متخللی که در آن مو بیرون است و ملتفت می شود تا زمانی که مو را بپوشاند، شرط نماز است و لذا شامل آنات متخلل هم می شود و ایشان تصریح به این جهت کرده است.

و واقعا چنین است که در نماز ارتکاز متشرعی بر این که نماز امر واحد مستمر است، وجود دارد، اما در طواف چنین نیست، و مثلا کسی اگر چند دقیقه در بین طواف استراحت کند، نمی گویند در حال طواف است و معلوم می شود که آنِ متخلل در طواف، عرفا مصداق طواف نیست و اگر هم شک کنیم و اصل لفظی بر صحت طواف نداشته باشیم، نوبت به اصل برائت از اکثر که مانعیت حدث در آنِ متخلل است می رسد و به تعبیر دقیق تر، برائت از قاطعیت حدث جاری می شود.

#### دلیل مرحوم تبریزی بر بطلان طواف به حدوث حدث اصغر

مرحوم آیة الله تبریزی در مقابل آیة الله خوئی این روایت را مطرح فرموده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَافُ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[329]](#footnote-329)

به این تقریب که ظاهر روایت این است که طواف، احکام نماز را دارد و لذا گفتیم که باید وضو داشته باشد و عرف می فهمد که همان احکام طهارت در نماز هم برای طواف ثابت می شود که یکی از آن احکام، قاطعیت حدث در طواف است.

#### نقد دلیل مرحوم تبریزی

تعلیل به فان فیه صلاة، حیثیت تعلیلیه است و ظهور ندارد که احکام نماز را هم بر طواف بار کرده و نفرموده که فانه صلاة.

بله، اگر روایتی که می گوید الطواف بالبیت صلاة، ثابت می بود، این کلام ایشان خوب بود، اما این روایت مرسله عامی است و در سنن بیهقی و دارمی از ابن عباس از پیامبر نقل شده است و گرچه شیخ طوسی در خلاف به این استدلال کرده، اما ظاهرا کما عن السید السیستانی، احادیثی که فقهاء در استدلال علیه عامه مطرح کرده اند، ظهور در قبول خودشان ندارد، بلکه در مقام مجادله به چیزی بوده که خودشان قبول دارند و اگر هم چنین نباشد، استدلال شیخ طوسی سبب ثبوت روایت نمی شود.

لذا کلام محقق خوئی صحیح است، ولی قبل از بلوغ نصف اگر حدث صادر شود، طواف باطل است اجماعا و اگر خلاف این می بود، حتما معلوم می گشت، در حالی که مبتلی بوده است.

تفصیل بین بلوغ نصف و عدم آن، موید هم دارد، چرا که در رابطه با حائض هم همین تفصیل آمده است:

روایتی است که مرحوم صدوق فرموده من به این فتوی نمی دهم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ وَ هِيَ مُعْتَمِرَةٌ ثُمَّ طَمِثَتْ قَالَ تُتِمُّ طَوَافَهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَ مُتْعَتُهَا تَامَّةٌ وَ لَهَا أَنْ تَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- لِأَنَّهَا زَادَتْ عَلَى النِّصْفِ وَ قَدْ قَضَتْ مُتْعَتَهَا فَلْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ وَ إِنْ هِيَ لَمْ تَطُفْ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ فَلْتَسْتَأْنِفِ الْحَجَّ فَإِنْ أَقَامَ بِهَا جَمَّالُهَا بَعْدَ الْحَجِّ فَلْتَخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ أَوْ إِلَى التَّنْعِيمِ فَلْتَعْتَمِرْ.[[330]](#footnote-330)

این روایت می گوید با طرو حیض قبل از بلوغ نصف، طواف باطل می شود، ولی این روایت مرسله است.

البته صحیحه محمد بن مسلم هم در مقابل قرار دارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ رَأَتْ دَماً قَالَ تَحْفَظُ مَكَانَهَا فَإِذَا طَهُرَتْ طَافَتْ وَ اعْتَدَّتْ بِمَا مَضَى.[[331]](#footnote-331)

و مرحوم صدوق هم به همین حدیث فتوی داده است، اما انصافا نمی شود به غیر حائض الغاء خصوصیت کرد، بعد از این که مورد روایت حائض است.

البته در حائض فوت موالات هم می شود، اما در حدث اصغر این مشکل نیست، اما این که محقق خوئی فرموده از این روایت نمی شود به غیر حائض تعدی کرد، از باب عدم امکان الغاء خصوصیت و وجود خصوصیت در حائض است و نه اشکالات دیگر.

خلاصه حدث قبل از بلوغ نصف موجب بطلان طواف است.

### بررسی حکم حدث بعد از سه و نیم شوط و قبل از اتمام شوط رابع

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: در این مساله، قاعده مقتضی احتیاط است، یعنی هم اتمام کند با تجدید وضو و هم دو مرتبه طواف کند، زیرا گرچه علی القاعده گفتیم حدث اصغر نسبت به طواف قاطعیت ندارد و لذا می توانیم فتوی به عدم بطلان بدهیم، اما احتیاط بجاست، زیرا مرسله جمیل که مفتی به مشهور است، حکم به بطلان کرده است، زیرا مرسله گفت اذا بلغ النصف و ظاهر نصف هم نصف صحیح است، یعنی اتیان به چهار شوط و نه نصف کسری که سه و شوط و نیم است و لذا ظاهر مرسله این است که قبل از اکمال چهار شوط باید طواف اعاده شود.

شاهدش این که در روایت ابراهیم بن اسحاق سخنی از نصف کسری نبود و گفت اگر چهار شوط بوده در حائض، صحیح است و اگر سه شوط باشد، باطل است و سخن از نصف کسری نیست.

البته این مساله دو صورت دارد، یکی صورت مذکور که احتیاطا باید طواف اتمام و بعد هم اعاده بشود و صورت دیگر این است که بعد از اکمال شوط رابع، عمدا خود را محدث کند که در این صورت هم مقتضای قاعده صحت است، اما منصرف الیه مرسله جمیل، حدث غیر اختیاری است و از حدث اختیاری انصراف دارد، زیرا برخی از اقسام حدث اختیاری موجب قتل و تعزیر است، مثل این که در مسجد الحرام بول کند، مگر این که کسی عمدا بخوابد و از او ریح اختیاری خارج شود، اما از این فروض هم انصراف دارد.

لذا به نظر ما باید احتیاط کند که با انجام یک طواف کامل به نیت اعم از تمام و اتمام هم تحقق می یابد.

#### بررسی کلام محقق خوئی

اولا: این که دو صورت درست کردید، ناصحیح است، زیرا در فرض سرزدن حدث قبل از اتمام شوط رابع، ظاهر عرفی نصف هفت شوط، همان نصف کسری است.

روایت ابراهیم بن اسحاق هم تاییدی بر مطلب ایشان ندارد، زیرا هم ضعیف است و هم دلالت ندارد، امام فرموده کسی که بعد از شوط چهارم حیض شود، حجش صحیح است، و این که یک طرف به عنوان چهار شوط در جواب امام علیه السلام مطرح شد، به این جهت است که سائل این گونه سوال کرده است که زنی بعد از شوط چهارم حیض شده و نه این که ابتداء در کلام امام علیه السلام بیان شده باشد، بلکه امام فرمود در فرض سوال متعه او تام است، زیرا به نصف رسیده و شاید مقصود این باشد که چون به سه شوط و نیم رسیده، و بعد امام علیه السلام فرمود که اگر در سه شوط حیض شود، باطل شده و تبدیل به افراد می شود و معلوم است که این هم شاهد بر کلام محقق خوئی نمی تواند باشد، زیرا قطعا خود محقق خوئی هم سه شوط را نصف نمی داند و لذا بیان سه شوط صرفا به عنوان تسهیل و مثال است.

ثانیا: ایشان نصف کسری را رسیدن به رکن ثالث و شامی بیان کرده است، در حالی که مطاف که مربع نیست، زیرا ضلع حجر اسماعیل بیضی است و حدودا سی متر از مطاف در طرف حجر اسماعیل است، اما اضلاع دیگر هر کدام حدودا ده متر است و لذا بلوغ نصف به این است که از رکن حجر الاسود حدودا 25 متر جلو بیاید، البته ممکن است اشکال شود این دقت ها عرفی نیست و عرف مسامحتا رکن ثالث را نصف می داند، اما خود محقق خوئی در صراط النجاة فرموده: المراد من تجاوز النصف الإتيان بأكثر من ثلاثة أشواط و نصف حول المطاف بما فيه حجر إسماعيل عليه السّلام.[[332]](#footnote-332)

خلاصه این که مرسله جمیل یا مجمل است و یا ظاهر در سه و شوط و نیم است و دیگر وجهی برای احتیاط نیست.

ثالثا: این که ایشان مرسله را منصرف دانست از خروج حدث اختیاری نیز ناصواب است، علی القاعده که ایشان مبطل نمی داند و مرسله جمیل هم که مفهوم ندارد و نهایتا در رابطه با حدث غیر اختیاری سخن می گوید و مفهوم ندارد که حدث اختیاری مطلقا مبطل است.

اضافه بر این که انصرافی هم ندارد، زیرا بعد از شوط رابع ممکن است امکان امساک وجود داشته باشد، اما به خودش فشار نمی آورد و گرچه اضطراری نیست، اما معنایش این نیست که هتک می کند، بلکه می رود اطراف مطاف به دستشویی یا اخراج ریح می کند و همان کنار مطاف وضو می گیرد.

خلاصه مطلقا بعد از رسیدن به نصف، حدث اختیاری و غیر اختیاری مبطل طواف نیست.

#### نکته دیگر از محقق خوئی

البته محقق خوئی مطلبی فرموده که وضو مستلزم خروج از مطاف است و خروج از مطاف یکی از مبطلات طواف است.

#### نقد

اولا: وضو گرفتن همیشه مستلزم خروج از مطاف نیست و می شود در خود مطاف وضو گرفت.

ثانیا: خود ایشان تصریح دارد در جای خودش که خروج از مطاف بعد از اکمال شوط رابع مانعی ندارد، حتی اگر ضرورتی نداشته باشد.

# جلسه 59 = 2/ 11/ 92

### حکم خروج از مطاف

#### کلام محقق خوئی

ایشان فرموده: وضو مستلزم خروج از مطاف است و خروج از مطاف یکی از مبطلات طواف است.

#### نقد

اولا: وضو گرفتن همیشه مستلزم خروج از مطاف نیست و می شود در خود مطاف هم وضو گرفت.

ثانیا: خود ایشان تصریح دارد در جای خودش که خروج از مطاف بعد از اکمال شوط رابع مانعی ندارد، حتی اگر ضرورتی نداشته باشد و در بحث های آینده خواهد آمد.

ثالثا: دلیلی بر بطلان طواف با خروج از مطاف نداریم، آن چه به عنوان دلیل مطرح می شود، صحیحه حلبی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ أَشْوَاطاً ثُمَّ اشْتَكَى أَعَادَ الطَّوَافَ يَعْنِي الْفَرِيضَةَ.[[333]](#footnote-333)

و لکن انصافا اشتکی ظاهرش خروج از مطاف است به نحوی که شخص انصراف از اتمام طواف پیدا کرده است و موالات عرفیه مختل می شود، نه این که صرفا برای چند دقیقه بیرون بیاید و وضو بگیرد و امثال آن از مواردی که موالات را بهم نمی زند.

در وسائل این روایت را به نحوی نقل کرده که ربطی به بعد از شوط چهارم ندارد، اما این نقل قطعا اشتباه است، و در همه نسخ دیگر کافی و کتب دیگری که از کافی نقل می کنند، همین نسخه مذکور در متن است و نه نسخه وسائل: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اشْتَكَى أَعَادَ الطَّوَافَ يَعْنِي الْفَرِيضَةَ.[[334]](#footnote-334)

مرحوم داماد فرموده: فوت موالات عرفیه مبطل نیست، اما خروج از مطاف مبطل است و به صحیحه حلبی هم استدلال نمی کند، زیرا صحیحه حلبی را به نقل وسائل مطرح می کند که دلالت بر مدعای مذکور ندارد، در حالی که بهترین دلیل، همین صحیحه حلبی است که آن هم تام نیست و هیچ روایت تام دیگری نیز بر اثبات این مدعی وجود ندارد و روایاتی که ایشان مطرح می کند نیز دلالت بر مطلب فوق الذکر ندارد، مثل این روایت: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ طَافَ شَوْطاً أَوْ شَوْطَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ مَعَ رَجُلٍ فِي حَاجَتِهِ قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ بَنَى عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ لَمْ يَبْنِ.[[335]](#footnote-335)

ولی به نظر ما در این روایت هم بهم خوردن موالات عرفیه فرض شده و از این باب باطل می شود، ولی ایشان بهم خوردن موالات عرفیه را مبطل نمی داند، مگر بخواهد در طول دو روز مثلا طواف را انجام دهد، و فرموده لزوم موالات دلیل ندارد، مثل این که بگوید از این غذا هفت لقمه بخور، بعد سه لقمه بخورد و با فاصله باقی را بخورد، هیچ کس اشکال نمی کند که تو امتثال امر به اکل هفت لقمه نکرده ای.

البته این بحث مفصلا در آینده مطرح خواهد گشت.

#### خلاصه دیدگاه برگزیده

علی القاعده صدور حدث در اثناء طواف مبطل نیست، مگر در سه شوط و نیم اول که ادعاء تسالم بین اصحاب بر مبطلیت حدث شده است و ما نیز به آن ملتزم هستیم.

### بررسی اتیان به یک طواف احتیاطا به قصد اعم از اتمام و تمام

محقق خوئی فرموده: در مقام احتیاط می شود یک طواف کامل، به نیت اعم از اتمام و تمام بجا آورد.

#### اشکالات بر احتیاط به شکل مذکور

#### اشکال اول: منسوب به مرحوم امام در استفتائات

این گونه احتیاط مستلزم تردید در نیت است و موید نسبت مذکور این که در تحریر در بحث یوم الشک فرموده اگر شخصی بگوید ان کان هذا الیوم من رمضان فاصوم رمضان و الا فاصوم صوما مندوبا صح التردید فی النیة فی المقام و ظاهرش این است که در این جا اشکال ندارد، اما در دیگر موارد، تردید در نیت است و اشکال دارد.

#### نقد اشکال اول

استفتائات را خود امام ننوشته و شاگردان ایشان جواب داده اند و گاهی اجتهادات شاگردان بیان می شده است و به نظر ما امام اصلا این را تردید در نیت نمی دانند و عبارت تحریر هم موید صدق نسبت مذکور نیست، زیرا مرحوم امام در حاشیه وسیلة النجاة که خودشان نوشته اند، بعد از متن وسیله که گفته: يوم الشكّ في أنّه من شعبان أو رمضان يبنى على أنّه من شعبان فلا يجب صومه، و لو صامه بنيّة أنّه من شعبان ندباً أجزأه عن رمضان لو بان بعد ذلك أنّه من رمضان، و كذا لو صامه بنيّة أنّه منه قضاءً أو نذراً أجزأه لو صادف، و لو صامه بنيّة أنّه من رمضان لم يقع لأحدهما، و كذا لو صامه على أنّه إن كان من شهر رمضان كان واجباً و إلّا كان مندوباً على وجه الترديد في النيّة.[[336]](#footnote-336)

در حاشیه بر این متن نوشته اند: لا تبعد الصحّة في هذا الفرع و لو على وجه الترديد في النيّة.[[337]](#footnote-337)

ایشان نمی خواهد بگوید که فقط در این جا تردید در نیت اشکالی ندارد، زیرا اولا این مساله خصوصیتی ندارد، بلکه بر عکس است، زیرا شاید کسی بگوید نسبت به یوم الشک، نهی از قصد رمضان وجود دارد، و ثانیا: در کتاب الزکاة فرعی است در رابطه با مالی که غائب است و مکلف می گوید اگر مال موجود است، نیت می کنم پولی که به فقیر می دهم زکات باشد و گرنه صدقه باشد و امام هم حاشیه نزده است و صاحب عروه هم اتفاقا می گوید این تردید در نیت نیست، این تردید در منوی است، بلکه تردید در نیت این است که خدایا نمی دانم این زکات باشد و یا صدقه.

ما نحن فیه هم همین طور است، مکلف می گوید اگر بر من اتمام واجب است، سه شوط از این ها طواف باشد، و گرنه همه این اشواط سبعه، طواف جدید باشد و وجهی ندارد که اشکال از جهت تردید در نیت شود.

شاهد دیگر بر این که می گوییم اشکال مذکور، نظر امام نیست، این است که بیان این اشکال در استفتائات در واقع بیان یک اشکال لفظی می شود، چون می شود بگویند که مکلف در فرض مساله، قصد اجمالی طواف و قصد امر فعلی کند که تردید در نیت هم نیست.

#### اشکال دوم: آیت الله زنجانی

این گونه قصد کردن، قصد تعلیقی می شود و قصد تعلیقی به نحو تنجیزی واقع می شود و در واقع می شود 11 شوط طواف و زیاده در طواف می شود.

#### نقد اشکال دوم

بجای تعلیق در قصد طواف، تعلیق در قصد جزئیت می کند و می گوید هر مقدار که لازم است، جزء طواف قبلی باشد و ما بقی جزء طواف قبلی نباشد.

#### اشکال سوم: آیت الله سیستانی

قصد جزئیت شرط صدق زیاده نیست، بلکه همین که هفت شوط بعد از چهار شوط آورد، اگر واقعا وظیفه اش اتمام باشد، زیاده در طواف صدق می کند و نقض هم نشود به مقداری که از باب مقدمه قبل از شروع طواف دور کعبه می چرخد، زیرا این مقدمه علمیه است و در این قسمت اصلا قصد طواف نمی شود.

#### نقد اشکال سوم

ما این مبنا را خلاف وجدان عرفی می دانیم و به نظر ما بدون قصد جزئیت صدق زیاده نمی کند و شاهدش این که اگر در طوافی که در آن شک هم نشده، بعد از طواف، یک شوط به قصد استحباب بیاورد و قصد جزئیت نکند، قطعا صدق زیاده نمی کند.

#### اشکال چهارم: اشکال مختار فی الجملة

اگر مثلا در شوط اول اشکال حاصل شود، و به نحو فوق احتیاط کند، مشکلی ندارد، اما اگر اول بیش از چهار شوط بجا آورده، در این صورت اگر واقعا وظیفه اش اتمام باشد، اکثر این طواف جدید لغو خواهد بود و در نتیجه سبب فوت موالات می شود و اگر می خواهد شوط اول را به قصد اتمام بیاورد، اشواط بین طواف و نماز مخل به موالات می شود و اگر طواف اول متم باشد، شش شوط بعد مخل به موالات می شود. بله، کسانی که موالات بین طواف و نماز را فقط واجب تکلیفی می دانند و نه شرط صحت، مشکلی پیش نمی آید اما به نظر ما شرط صحت هم هست.

# جلسه 60 = 5/ 11/ 92

## مسألة 286

***إذا شك في الطهارة قبل الشروع في الطواف أو في اثنائه،فان علم أن الحالة السابقة كانت هي الطهارة، و كان الشك في صدور الحدث بعدها لم يعتن بالشك و إلا وجبت عليه الطهارة و الطواف أو استينافه بعدها.[[338]](#footnote-338)***

### شک در اثناء طواف در وجود وضو

اگر حالت سابقه طائف وضو باشد، استصحاب بقاء وضو می شود و همچنین اگر حالت سابقه حدث باشد، استصحاب بقاء حدث می شود و اگر توارد حالتین باشد، قاعده اشتغال می گوید از باب شک در امتثال باید احتیاط کند، و استصحاب حدث و وضو تعارض می کنند، و لذا در حالت توارد می شود دست به قرآن زد و برائت از حرمت جاری نمود، اما در نماز چون قاعده اشتغال می آید، باید وضو بگیرد تا یقین به فراغ پیدا شود.

بلکه بعید نیست که استصحاب جاری بشود، زیرا بعد از شک در حال طواف، شک می شود که ماموربه که متقید مشروط به شرط و وضو است حاصل شده یا نه، استصحاب می شود که اقتران طواف به وضو حاصل نشده است.

به نظر ما اگر استصحاب در ذات شرط جاری نشد، نوبت به استصحاب نفی تقید مشروط به این شرط می رسد و این که طواف، مقترن به شرط وضو نشده است، زیرا در شرط، تقید ماموربه به شرط، متعلق امر است و نه نفس شرط. (بحث تفصیلی جریان استصحاب در مورد توارد حالتین، در اصول مطرح شده است.)

#### کلام مرحوم تبریزی

ولی محقق خوئی و مرحوم صدر جریان استصحاب را قبول ندارند و بنابر نظر ایشان، فقط قاعده اشتغال جاری است، بنابر این نظریه و عدم جریان استصحاب، مرحوم تبریزی می فرمود اصل برائت از امر به طواف بعد اتمام طواف مشکوک، ورود بر قاعده اشتغال دارد، زیرا قاعده اشتغال می گوید تا زمانی که ترخیص بر خلاف نیاید، باید احتیاط کند، و گرنه وقتی ترخیص شرعی آمده، موضوع قاعده اشتغال برداشته می شود.

#### نقد کلام مرحوم تبریزی

قاعده اشتغال قاعده تنجیزی عقلائی است و موجب انصراف دلیل برائت می شود و عرف می گوید شک در تکلیف ندارم، شک در امتثال دارم، گرچه به دقت عقلی کلام مرحوم تبریزی صحیح است، اما ارتکاز عقلاء به حدی است که خطاب حدیث رفع را از این مورد منصرف می بیند، علاوه بر این که استصحاب در حکم جزئی را ما پذیرفته ایم و استصحاب عدم تحقق طواف با وضو می شود.

#### کلام صاحب جواهر در رابطه با جریان قاعده فراغ

معمولا فقهاء در فرع مورد بحث فرموده اند اگر استصحاب بقاء وضو جاری نبود، باید طواف را از سر بگیرد، اما محقق خوئی از صاحب جواهر مطلبی نقل کرده و بعد بر آن اشکال کرده، صاحب جواهر گفته اگر حکم به وجوب اعاده طواف اجماعی نباشد، در حال شک در وضو در طواف، قاعده فراغ نسبت به اشواط سابقه جاری می شود و برای اشواط باقی مانده باید وضو بگیرد، کما این که قاعده فراغ نماز ظهر را تصحیح می کند و برای نماز عصر باید وضو بگیرد، زیرا قاعده فراغ اثبات ذات وضو نمی کند، بلکه صرفا اصل مصحح حیثی است و از حیث ما مضی تصحیح کرده و فقط تقید نماز به وضو را اثبات می کند، ولی نسبت به اصل وضو نسبت به نماز بعد، استصحاب عدم وضو جاری می شود، مگر کسی قاعده فراغ را از اماراتی بداند که لوازم آن حجت است، و لکن ما این را قبول نداریم.

#### نقد محقق خوئی بر صاحب جواهر

فرق است بین نماز ظهر و عصر و اشواط طواف، ترتیب بین نماز ظهر و عصری، ترتیب ذکری است و اگر واقعا نماز ظهر باطل باشد، و بعدا بفهمد، نماز عصر صحیح است، چون ترتیب بین این ها ذکری است، اما اگر اشواط قبلی طواف باطل باشد، اشواط بعدی واقعا باطل است.

#### نقد کلام محقق خوئی

شرط قاعده فراغ این نیست که ترتیب ذکری باشد و لذا در مساله بعد خود ایشان فرموده اگر کسی شک بعد از طواف کرد، طواف صحیح است، ولی برای نماز طواف باید وضو بگیرد، در حالی که ترتیب بین نماز طواف و خود طواف، ترتیب واقعی است و نه ترتیب ذکری.

تنها اشکالی که ممکن است پیش آید این است که اگر در آنِ متخلل که در اثناء اشواط شک در وضو می کنیم، طهارت شرط باشد، مشکل پیش می آید، زیرا اشواط قبلی با قاعده فراغ تصحیح می شود و ما بقی با وضو گرفتن حل می شود، اما آنات متخلل قابل حل نیست، اما محقق خوئی شرطیت طهارت را در آنِ متخلل شرط نمی داند و لذا از این جهت هم اشکالی وجود ندارد.

ان قلت: قاعده فراغ بعد از عمل جاری می شود، و در اثناء طواف محل جریان قاعده فراغ نیست.

قلت: هر شوط از اشواط طواف خودش یک عمل است و کل ما شککت مما قد مضی بر هر شوط صدق می کند و لذاست که در اثناء نماز هم قاعده فراغ جاری می شود.

ان قلت: من یا از اول وضو داشته ام که الان هم دارم و یا نداشته ام که طوافم باطل است، لذا این وضو قطعا دخلی در تصحیح واقعی این طواف ندارد.

قلت: لازم نیست عملی که ما انجام می دهیم در حکم واقعی موثر باشد، بلکه تاثیر در حکم ظاهری هم کافی است و با این کار عملا احراز ظاهری طواف صحیح می شود، زیرا چهار شوط اول بر طبق قاعده فراغ صحیح ظاهری است و برای چهار شوط بعدی هم که واقعا وضو گرفته و فقط احتمال می رود که واقعا وضو از اول نداشته باشد و به این سبب اشواط باقی هم باطل شده باشد که این مشکل هم با قاعده فراغ برطرف می شود.

لذا صحیح این است که بعد از نصف اشواط اگر شک شود در وضو، حکم به صحت اشواط سابقه می شود و برای ما بقی باید وضو گرفته شود و اجماع تعبدی مطلقی هم بر بطلان نداریم.

## مسألة 287

***إذا شك في الطهارة بعد الفراغ من الطواف‌لم يعتن بالشك، و إن كانت الاعادة أحوط و لكن تجب الطهارة لصلاة الطواف.[[339]](#footnote-339)***

توضیح این مساله گذشت، البته قاعده فراغ شرایطی دارد و باید در نظر گرفته شود، برخی فرموده اند تنها شرط آن عدم شک حال العمل است مثل محقق عراقی و آیة الله سیستانی، یعنی حتی این که علم داشته باشد به حال غفلت و یا جهل به احکام در حال عمل اهمیتی ندارد، مهم این است که الان شک می کند که آیا برای طواف وضو گرفته یا نه، حتی اگر فکر می کرده که غسل طواف مغنی از وضو است و الان فهمیده که چنین نیست، ولی احتمال بدهد که باز هم شاید وضو گرفته باشد، قاعده فراغ جاری می شود.

برخی دیگر شرط جریان قاعده فراغ را این دانسته اند که بدانیم خلل محتمل، ناشی از غفلت بوده است، و نقش قاعده فراغ همان نقش اصالة عدم الغفلة می شود کما عن الامام و السید الصدر، مثلا اگر بداند در هنگام طواف از وضو غافل بوده، ولی احتمال بدهد که قبلش وضو داشته و صرفا حین طواف غافل بوده، طبق این نظر قاعده فراغ جاری نیست، زیرا علم به غفلت حین العمل داشته است.

و یا اگر احتمال می دهد به سبب ندانستن مساله و جهل به حکم، وضو نگرفته باشد، قاعده فراغ در این جا هم جاری نیست.

گروه سوم مشیی بین این دو نظریه دارند، و قائل شده اند که در موارد علم به غفلت قاعده فراغ جاری نمی شود، زیرا از روایات استفاده می شود که نکته جریان قاعده فراغ اذکریت و احتمال غفلت است که در مورد علم به غفلت این نکته وجود ندارد.

اما مواردی که به احتمال جهل به حکم، احتمال خلل می رود، مجرای قاعده فراغ است و این نظیر اخیر محقق خوئی نیز هست.

# جلسه 61 = 6/ 11/ 92

### فرع: حکم صدور حدث اصغر قبل از نماز طواف و بعد از طواف مشکوک الطهارة از حدث اکبر

اگر حالت سابقه شخص جنابت باشد و بعد از طواف شک کند که غسل جنابت کرده یا نه؟ معمولا فرموده اند بنا می گذارد بر این که غسل جنابت کرده و طوافش صحیح است به سبب جریان قاعده فراغ، ولی برای نماز طواف باید غسل کند.

#### کلام محقق خوئی

ایشان فرموده: ما متوجه نکته ای شده ایم که ندیدیم کس دیگری متنبه آن شده باشد، البته ما دیدیم دیگرانی هم متعرض شده اند مثل مرحوم آیة الله سید عبد الهادی شیرازی در تعلیقه عروه در بحث غسل جنابت.

آن نکته این است که اگر محرم بعد از طواف و قبل از نماز طواف، محدث به حدث اصغر نشود، غسل جنابت می کند و نماز طواف می خواند و مشکلی هم نیست، اما اگر قبل از نماز، حدث اصغر از او صادر شود، علم اجمالی حاصل می شود که اگر من قبل از طواف غسل نکرده بودم، بر من واجب است اعاده طواف با غسل و اگر غسل کرده بودم قبل از طواف، الان بر من واجب است برای نماز وضو بگیرم و این غسلی که می گیرم واقعا غسل جنابت نیست و لذا مغنی از وضو نیست، پس یا قبل از طواف غسل نکرده ام، و طواف باطل است و یا غسل کرده ام که استصحاب بقاء جنابت که می گوید غسل کن و وضو نگیر، خلاف واقع است، زیرا باید وضو بگیرم و این غسل بعد طواف لغو بوده و مغنی از وضو نیست.

در نتیجه علم اجمالی حاصل می شود که با جریان قاعده فراغ و استصحاب بقاء جنابت که می گوید نیازی به ضمیمه وضو نیست، خلاف تکلیف واقعی رفتار می شود، لذا اصل فراغ و استصحاب تعارض و تساقط می کنند و احتیاطا باید غسل کند و طواف را اعاده کند، و برای نماز طواف، وضو هم باید بگیرد.

#### بررسی کلام محقق خوئی و اشکالات بر آن

#### اشکال اول: آیة الله سیستانی

این علم اجمالی برای مجتهد حاصل شده است، اما دیگران که چنین علم اجمالی ندارند و واجب نیست که این علم اجمالی را به مقلدین منتقل کنند و تا این علم اجمالی بیان نشود، مردم علم اجمالی ندارند تا لازم باشد احتیاط کنند، و لذا هر جا مجتهد بر اساس علم اجمالی خود فتوی به احتیاط بدهد، همین اشکال وجود دارد، مگر مجتهد کاری کند که برای مقلد علم اجمالی حاصل شود، و گرنه به صرف این که برای مجتهد علم اجمالی حاصل شده، نمی شود مجتهد برای مکلف که موضوع احتیاط برایش محقق نشده، حکم به وجوب احتیاط بدهد، زیرا این حکم برای مقلد، بدون موضوع است.

کما این که در واجدی المنی که مجتهد علم اجمالی دارد، حکم به وجوب احتیاط بر واجدی المنی نمی کند، زیرا هر کدام اصل برائت دارند.

مگر به مسلک نیابت قائل شویم و این که مجتهد نائب مقلد در همه امور است و علم اجمالی مجتهد، تنزیل شده به منزله تحقق علم اجمالی برای عوام و وجوب احتیاط برای آن ها، ولی این مبنا را غالبا قبول ندارند.

#### اشکال دوم: مرحوم آیة الله تبریزی

از جریان اصول در اطراف در این مساله، مخالفت قطعیه اجمالیه لازم نمی آید، بلکه مخالفت تفصیلیه لازم می آید، زیرا محرم اگر طوافش را اعاده نکند و وضو هم برای نماز نگیرد و فقط غسل برای نماز بگیرد، نمازش تفصیلا باطل است، زیرا یا طواف باطل بوده، اگر قبل از طواف غسل جنابت نکرده باشد و طبعا نماز طواف هم که مترتب بر طواف است باطل خواهد بود، و یا وظیفه اش این بوده که برای نماز وضو بگیرد، اگر برای طواف غسل گرفته باشد، پس تفصیلا نمازش باطل است و اصول عملیه که نمی تواند تصحیح کند چیزی را که علم تفصیلی به بطلان آن داریم و لذا اصلا اصل عملی نسبت به نماز نمی تواند جاری باشد تا تعارض کند، لذا قاعده فراغ در طواف بلامعارض خواهد بود و فقط لازم است که برای نماز طواف وضو بگیرد، اما بخواهد وضو نگیرد، علم تفصیلی به بطلان نماز دارد، لذا استصحاب قطعا جاری نمی شود، زیرا در دائره علم تفصیلی به بطلان است.

این اشکال به عبارت محقق خوئی وارد است، زیرا محقق خوئی فرموده در فرع مذکور، جریان دو اصل، موجب مخالفت قطعیه در نماز طواف می شود، و در بحث نماز ظهر و عصر هم تصریح کرده که اگر بعد از نماز ظهر شک کرد که غسل جنابت کرده بوده و بعد محدث به اصغر شود، فرموده قاعده فراغ با استصحاب تعارض می کنند، چون موجب مخالفت قطعیه می شود.

و حق دارد محقق تبریزی اشکال کند که معارضه اصول فرع وجود مقتضی برای جریان است، اما در این جاجمع بین دو اصل، مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه است و اصول در این موارد اصلا مقتضی ندارند، زیرا علم تفصیلی به بطلان نماز طواف داریم.

اما می توان اشکال محقق خوئی را تصحیح کرد به این بیان که می شود عمل دیگری غیر از نماز طواف که مترتب بر طواف نباشد را مطرح کنیم، به این که مثلا علم اجمالی داریم یا اعاده طواف واجب است و یا نماز قضاء و یا نماز مستحب و یا نماز واجب بعدی و یا مس خط قرآن بدون وضو باطل یا حرام است و لذا اشکال محقق خوئی زنده می شود و دیگر از جریان دو اصل، علم تفصیلی به بطلان نماز قضاء و یا نماز مستحب حاصل نمی شود.

در نتیجه استصحاب بقاء جنابت، نسبت به نماز طواف بلامعارض می شود، زیرا قاعده فراغ در طواف با استصحاب بقاء جنابت نسبت به نماز قضاء و امثال آن ساقط شد.

ممکن است اشکال شود که قاعده فراغ به معارضه با استصحاب بقاء جنابت نسبت به نماز قضاء و مستحبی و امثال آن ساقط می شود و باید طواف اعاده با غسل شود به مقتضای قاعده اشتغال، اما ثابت نمی کند که برای نماز طواف باید وضو بگیرد، و لذا استصحاب بقاء جنابت که می گوید لازم نیست وضو برای نماز طواف گرفته شود، معارض ندارد، و فرض این است که نماز طواف را هم که از طرف معارضه با قاعده فراغ خارج کردیم، و گفتیم نسبت به نماز طواف اصلا اصول مقتضی جریان ندارند و علم تفصیلی به بطلان آن وجود دارد، پس نماز طواف از طرفیت علم اجمالی خارج است.

خلاصه این که استصحاب بقاء جنابت نسبت به نماز طواف بلامعارض باقی می ماند و در نتیجه کفایت می کند که با غسل جنابت، طواف را اعاده کند و دیگر برای نماز طواف حاجتی به وضو گرفتن نیست.

اما این مطلب ناصحیح است، زیرا از جریان اصول در ما نحن فیه، ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال لازم می آید، مثل این که علم اجمالی داشته باشیم که یا ساعت ده حرام است که این جا باشیم یا در مکان دیگر، اصل برائت از حرمت هر کدام تعارض می کنند، نه از این جهت که ترخیص در مخالفت با علم اجمالی می شود، زیرا مخالفت علم اجمالی که ممکن نیست، بلکه اصل ترخیص در ارتکاب حرام واقعی معلوم بالاجمال اشکال دارد و این موجب تعارض اصول می شود.

# جلسه 62 = 7/ 11/ 92

محقق خوئی فرمود: از جریان قاعده طواف و استصحاب بقاء جنابت در فرض صدور حدث اصغر قبل از نماز طواف، علم تفصیلی به بطلان نماز طواف حاصل می شود.

#### بررسی اشکالات به محقق خوئی

#### اشکال اول: آیت الله تبریزی

ایشان فرمودند: گاهی علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می شود، مثلا شخصی بعد از نماز یقین پیدا می کند که یا مسح سر در وضو نکرده و یا در این نماز سجده نکرده، این جا علم تفصیلی پیدا می شود که نماز باطل است و نسبت به وضو قاعده فراغ بدون معارض جاری می شود.

در بحث ما هم نماز طواف تفصیلا باطل است و لذا در طواف اصل مصحح که قاعده فراغ است، بلامعارض جاری می شود.

#### جواب از اشکال اول

#### جواب اول

در جلسه گذشته جواب دادیم که نماز طواف چون مترتب بر طواف است، علم تفصیلی به بطلان پدید آمده، اما می توانیم به جای نماز طواف، اعمال دیگری که مشروط به وضو است و مترتب بر طواف هم نیست، به عنوان طرف دیگر علم اجمالی بگذاریم، مثل نماز قضاء و نماز بعدی یومیه و نماز مستحب که علم اجمالی حاصل می شود که یا طواف باطل است و یا نماز قضاء باطل خواهد بود و علم تفصیلی به بطلان نماز بعدی هم حاصل نمی شود.

#### جواب دوم

در مثال مذکور در کلام ایشان که شخص یقین دارد نمازی که خوانده، یا مسح در وضو نداشته و یا سجده نداشته، معلوم است که قاعده فراغ در نمازِ معلوم البطلان جاری نمی شود، لذا نسبت به وضو بدون معارض قاعده فراغ جاری می شود، اما در ما نحن فیه هنوز نماز طواف خوانده نشده و لذا سه گزینه در صورت جری بر طبق اصول و عدم عمل به احتیاط وجود دارد، یکی این که طواف اعاده نشود، بلکه غسل جنابت کند و بدون این که وضو بگیرد، مشغول نماز شود، در این جا علم تفصیلی به بطلان نماز طواف حاصل می شود، اما گزینه دوم این است که غسل کند و سپس وضو بگیرد و بعد نماز طواف بخواند، بدون این که اعاده طواف کند و دیگر علم به بطلان حاصل نمی شود و گزینه سوم نیز این است که غسل کند و بعد طواف را اعاده کند و بعد با همان غسل و بدون این که وضو بگیرد، مشغول نماز طواف شود، در این صورت نیز علم به بطلان حاصل نمی شود، زیرا شاید قبل از طواف، غسل نکرده بوده باشد، گرچه اگر غسل کرده بوده باشد، نماز طواف قطعا باطل خواهد بود، اما چون این مطلب مشکوک است، علم به بطلان نماز طواف حاصل نمی گردد.

گرچه هیچ یک از گزینه دوم و سوم معلوم البطلان نیست، اما علم اجمالی داریم که یکی از این دو گزینه قطعا باطل است، زیرا یا فی علم الله قبل از طواف غسل کرده است، پس گزینه سوم باطل بوده و خلاف شرع است، زیرا باید وضو می گرفته و اگر هم فی علم الله قبل از طواف غسل نکرده، پس گزینه دوم باطل است که اعاده طواف نکرده است، پس یکی از این دو قطعا خلاف شرع است، لذا علم اجمالی منحل نشده تا قاعده فراغ بلامعارض نسبت به طواف جاری گردد.

ان قلت: وقتی عملا اختیار هر دو گزینه ممکن نیست، چه اشکال دارد که یکی از این دو گزینه خلاف شرع باشد؟زیرا محرم مرتکب هر دو کار که نمی تواند بشود و مخالفت قطعیه علم اجمالی برای او امکان ندارد، لذا این علم اجمالی منجز نیست و اصول در اطراف آن معارضه نمی کنند و در نتیجه در ناحیه طواف، قاعده فراغ بدون معارض جاری می شود.

قلت: مشکل تعارض اصول در اطراف علم اجمالی، فقط مخالفت قطعیه اجمالیه نیست، بلکه دو محذور دیگر هم به غیر از مخالفت اجمالیه قطعیه علم اجمالی داریم، یکی از این دو محذور، ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال است، مثل این که یا حرام است در ساعت ده کون فی هذا المکان و یا فی ذاک المکان، جریان برائت از حرمت هر دو گرچه منجر به مخالفت قطعیه علم اجمالی نمی شود، اما ترخیص واقعی در ارتکاب حرام است و خود این یا قبیح است و یا نقض غرض است عند العقلاء، این که مولی بگوید اجمالا نباید یکی از این دو کار را انجام بدهی و در عین حال بگوید اگر دوست داری هر دو را مرتکب شو، این نزد عقلاء نقض غرض است و نظر محقق خوئی و مرحوم تبریزی و همچنین مرحوم صدر در شبهه محصوره نیز همین است.

در ما نحن فیه نیز ترخیص قطعی واجب معلوم بالاجمال لازم می آید، زیرا یا شارع گفته اعاده طواف با غسل کن و یا گفته وضو بگیر و نماز طواف بخوان، و لذا لازمه جریان اصول مصحح، ترخیص واقعی شارع در ترک واجب معلوم بالاجمال است.

محذور دیگر (سوم) هم این است که مناقضه در مؤدی می شود، مثل استصحاب بقاء طهارت و نجاست در توارد حالتین که اثر یکدیگر را خنثی می کنند، این مناقضه در مؤدی است که البته ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد، در ما نحن فیه فقط محذور دوم لازم می آید.

خلاصه این که در ما نحن فیه اصول نسبت به طواف و نماز طواف به ملاک قبح ترخیص در ترک واجب معلوم بالاجمال تعارض می کنند.

اما اگر به جای نماز طواف، نماز واجب دیگری بگذاریم، (در این فرض که حدث اصغر بعد از نماز طواف صادر شده باشد) لازمه جریان اصول در طرفین، مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال است، در صورتی که طواف و نمازش را به مقتضای قاعده فراغ اعاده نکند و برای نماز قضاء هم به استناد استصحاب بقاء جنابت، غسل کند، اما وضو نگیرد، این جا یا به خاطر عدم اعاده طواف و نماز طواف و یا به سبب وضو نگرفتن برای نماز بعدی، یقین به مخالفت با معلوم بالاجمال حاصل می شود، زیرا در این صورت یا طواف و نماز آن باطل است، و یا نماز قضاء واجب باطل است.

#### اشکال دوم: آیت الله سیستانی و زنجانی

اشکالی از آیت الله سیستانی و زنجانی مطرح شد مبنی بر این که علم اجمالی هایی که برای مجتهد حاصل می شود، تا وقتی که برای مقلدین هم این علم حاصل نشود، موجب فتوای به وجوب احتیاط نمی شود و خلاصه این که مورد احتیاط، موارد علم اجمالی است و وقتی برای مقلدین این علم حاصل نشده است، بر چه اساسی مجتهد حکم به وجوب احتیاط بر مقلدین می دهد؟!

#### جواب از اشکال دوم

#### جواب اول

آن چه بر عوام حجت است، نظر و رای مجتهد است و فتوا صرفا طریقی برای کشف رای مجتهد است، رای مجتهد هم اگر قابل وصول برای مکلفین باشد، منجز است، و لذا بر عوام واجب است از مجتهد سوال کنند که رای شما چیست، مگر این که از افتاء استنکاف کند که دیگر چون در معرض وصول نیست، بر مکلف منجز نخواهد بود.

محقق خوئی هم به عنوان یک مجتهد در مساله طواف رای داده و فرموده اگر طواف را اعاده نکنی و غسل احتیاطی بکنی و بدون وضو نماز طواف بخوانی، علم اجمالی هست که یکی از این دو عمل باطل است، این علم اجمالی بدین معناست که ایشان رای اجمالی دارد که یکی از این دو عمل باطل و اعاده یکی از این دو عمل واجب است، یعنی علم اجمالی ایشان، سبب تحقق رای ولو اجمالی می شود و می گوید حکم واقعی این است که بر این شخص یکی از این دو، واجب است یا اعاده طواف با غسل و یا وضو برای نماز طواف، و چون این رای اجمالی قابل وصول است، بر مقلدین منجز است و موضوع می شود برای حکم عقل به وجوب احتیاط بر مقلدین و لذا محقق خوئی فتوا به وجوب احتیاط داده و محذوری ندارد.

# جلسه 63 = 8/ 11/ 92

درباره فرعی که محقق خوئی مطرح کرد که محرم بعد از طواف شک می کند آیا غسل جنابت کرده یا نه، و فرمود بناء بر صحت طواف می گذارد، مگر این که محدث به حدث اصغر شود که باید احتیاط کند، اشکال قابل توجهی وجود دارد و بعد دیدیم مرحوم صدر هم این را در تعلیقه منهاج الصالحین در غسل جنابت اضافه کرده است.

فرع مطرح شده در منهاج این است که مکلف بعد از نماز شک می کند که آیا غسل جنابت قبل از نماز کرده یا با حال جنابت نماز خوانده؟ ایشان حاشیه زده که اگر الان محدث به حدث اصغر باشد، علم اجمالی تشکیل می شود که یا اعاده آن نماز واجب است اگر غسل نکرده باشد و یا واجب است برای نمازهای بعدی علاوه بر غسل احتیاطی، وضو هم بگیرد، اگر فی علم الله قبل از نماز قبلی غسل کرده باشد.

بعد ایشان در ادامه فرموده: حتی اگر محدث به حدث اصغر هم نشده باشد، باز به صرف امکان محدثیت به حدث اصغر این مشکل لازم می آید بنابر بعضی از مبانی ما در علم اجمالی.

توضیح ذلک؛

تقریب اول

دو نظر راجع به رابطه حدث اصغر با وضو و حدث اکبر با غسل وجود دارد، نظر اول مربوط به مشهور است که می گویند حدث اصغر موضوع برای وجوب وضو است و حدث اکبر موضوع برای وجوب غسل است، لذا مکلفین دو قسم هستند یک عده مکلف به نماز با وضو و یک عده مکلف به نماز با غسل هستند.

طبق این نظر مطلب همان است که محقق خوئی فرموده، ایشان گفته: اگر قبل از غسل احتیاطی تصمیم دارم که محدث به حدث اصغر نشوم، علم اجمالی به تکلیف فعلی پیدا نمی کنم و فقط شک بدوی می شود که آیا اعاده طواف واجب است یا نه، در این جا قاعده فراغ می گوید اعاده طواف واجب نیست و یقین به تکلیف فعلی به وضو هم ندارم، زیرا یا محدث به حدث اکبر هستم و یا متطهر هستم در صورتی که قبل از طواف غسل کرده باشم و قطعا محدث به اصغر نیستم.

بله، در صورتی که فی علم الله قبل از طواف غسل کرده باشم، شارع به نحو واجب مشروط گفته ان کنت محدثا بالاصغر فیجب علیک الوضوء للصلاة، پس اگر قبل از طواف غسل کرده باشم، این واجب مشروط صدق می کند، ولی تکلیف مشروطی که شرطش محقق نیست که منجز بر مکلف نیست، مثل این که علم اجمالی دارم که یا مولی گفته اعط زیدا درهما و یا گفته ان زرت عمروا فاعطه درهما، حال گاهی می دانم که به زیارت عمرو می روم که علم اجمالی به تکلیف فعلی می شود و لو به نحو تدریجی و این منجز است، اما اگر من بنا ندارم به زیارت عمرو بروم، دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارم و شاید معلوم بالاجمال همین ان زرت عمروا فاعطه درهما باشد که تکلیف به آن فعلی نیست، زیرا تحقق شرط آن مقطوع العدم و یا لا اقل مشکوک است و لذا علم به تکلیف فعلی ندارم.

اما نظر دوم این است که حدث اصغر و اکبر موضوع حکم نیستند، بلکه قید متعلق حکم هستند، به این معنا که همه مکلفین به هنگام دخول وقت، یک امر به جامع بین نماز با غسل در حال حدث اکبر و یا با وضو در حال حدث اصغر دارند، چه آن که جنب است و چه آن که محدث به حدث اصغر است، هر دو یکسان تکلیف دارند، نهایتا جنب باید این عدل را انجام دهد، یعنی نماز با غسل در حال حدث اکبر و کسی که جنب نیست، عدل دیگر، یعنی نماز با وضو در حال حدث اصغر باید انجام دهد.

این مبنا موافق با ظاهر مبانی مرحوم صدر و قریب به ذهن است و شواهدی هم بر صحت آن وجود دارد؛

شاهد اول: کسی که در وقت حالتش عوض می شود، اول محدث به حدث اصغر است و بعد محدث به حدث اکبر می شود، و یا بالعکس، این شخص موضوع چه تکلیفی است؟ اگر اول وقت مکلف به نماز با وضو بوده، پس چرا آن را نخوانده و الان هم می خواهد با غسل نماز بخواند؟ این چه واجب تعیینی است که می شود آن را ترک کرد و لذا ما می گوییم این شخص، مکلف به جامع تخییری طهور بوده است، و لذا می تواند نماز نخواند و بخوابد و وقتی محتلم شد، با غسل نماز بخواند.

این شاهد اول که نماز در وقت اداء بود و در وقت، فرض تبدل حالت شد.

شاهد دوم: نمازهای قضائی که به عهده شخص است و وقت آن موسع است و قطعا تغییر حالت در آن فراوان است، بلا اشکال گاهی مکلف محدث به حدث اصغر است و گاهی محدث به حدث اکبر، در حالی که سوال این است که تعیینا نماز با وضو واجب است و یا نماز با غسل؟ و لذا می گوییم با جامع طهور، نماز قضاء واجب است و این شخص مکلف به جامع است و بدون قبول این بیان، راه دیگری نداریم و لذا ملتزم به وجوب تخییری باید شد.

و وقتی در این دو مورد قائل به واجب تخییری شدیم، این که در موارد دیگر گفته شود کسی که از اول تا آخر وقت جنب نمی شود، مکلف به نماز با وضو است و کسی هم که غسل جنابت کرده و تا آخر وقت محدث به اصغر نمی شود، مکلف به نماز با غسل است، غیر عرفی است، بلکه ظاهر این است که همه، مکلف به نماز با جامع طهور هستند و این ها قید متعلق به نحو تخییر می شود و نه عنوان موضوع تکلیف که مکلفین را مثل نظریه اول به دو قسم تقسیم کند و بگوید بر هر گروه، نماز خاصی واجب است، یک گروه نماز با غسل و گروه دیگر نماز با وضو.

طبق این مبنا، مساله عوض می شود و در این جا گفته می شود این شخص که مکلف به نماز با جامع طهور است، کیفیت امتثال این واجب به چند شکل است، مثلا بعد از نماز شک کرده که جنب بوده یا نه؟ و غسل احتیاطی می کند و نماز صبح بعدی را می خواهد بخواند، بدون این که محدث به اصغر هم شده باشد، در این جا تکلیف به جامع دارد و هم چنان که مرحوم صدر فرموده، امتثال آن به چند صورت است، یکی این که بدون حدث اصغر غسل کند و نماز بخواند که امتثال یقینی می شود، راه دیگری هم هست که مکلف مجوز آن را دارد، حتی اگر نخواهد از این راه برود و این که نمی خواهد به سراغ این راه برود هم تاثیری در مساله ندارد، آن راه این است که خود را محدث به حدث اصغر کند و غسل کرده بدون وضو نماز صبح بخواند، اصل شرعی در این جا می گوید تو در انتخاب این کیفیت مجازی، اصل بقاء جنابت می گوید شما غسل کن و لازم نیست وضو بگیری و در انتخاب این کیفیت از امتثال مجاز هستی، و لذا در جایی که علم اجمالی بر نجاست یکی از دو اناء وجود دارد و شما نمی خواهی یکی را بخوری، باز هم اذن شارع به این که شما هر دو را بتوانی بخوری، ترخیص قبیح است.

در ما نحن فیه هم جمع اذن شارع در اختیار این کیفیت از امتثال، با قاعده فراغ که اذن در اکتفاء به طواف سابق داد، مخالف با واقع است، زیرا یا قبل از طواف غسل نکرده ام، پس اکتفاء به طواف سابق خلاف شرع است و یا غسل کرده ام که اذن در ترک وضو خلاف شرع است.

این یک تقریب بر این که حتی اگر محدث به اصغر نشود، امر مشکل می شود.

تقریب دوم

معمولا فقهاء فرموده اند ملاقی بعض اطراف وجوب اجتناب ندارد، اما مرحوم صدر فرموده: اجتناب لازم است به دو بیان، یک بیان این است که علم اجمالی داریم یا خوردن عدل الملاقی حرام است و یا خوردن ملاقی حرام است و بیان دیگر این است که بعضی از احکام تکلیفیه اند و برخی وضعیه، به عنوان مثال اگر یک سیب را به آب الف از دو آبی که علم اجمالی به نجاستشان هست بزنیم، این که یک سیب دومی هست که ممکن است با آب ب ملاقات کند، گرچه هنوز ملاقات نکرده است، محقق این حکم خواهد بود که اگر آب ب نجس باشد، سیب دوم، حرمت اکل خواهد داشت، و تا سیب را به آن آب نزند، علم اجمالی به حرمت اکل یکی از دو سیب پیدا نمی شود، چون به نظر ما فعلیت احکام تکلیفی به فعلیت موضوعشان است.

اما اگر مثال را عوض کنید، مثل این که یک سیب با آب الف ملاقات کرده و یک ثوب ممکن است ملاقات با آب ب پیدا کند، همین که امکان ملاقات وجود دارد، مشکل درست می کند.

مثلا اذان صبح گفته اند و تکلیف فعلی می شود که صل و لاتصل فی الثوب النجس و این تکلیف فعلی است و نهی از صلاة در ثوب نجس فعلی است، حتی اگر در خارج ثوب نجس نداشته باشیم، زیرا این به تقید واجب بر می گردد و اما این که شما لبس نجس نخواهی کرد و یا ثوب نجس بالفعل نداری، ربطی به قید واجب ندارد، و حال که اذان صبح گفته اند خطاب صل و لاتصل فی الثوب النجس انحلالی است و می گوید لاتصل فی ثوب ملاقٍ لهذا الماء ب، حتی اگر ثوبی که ملاقی ماء ب باشد نداشته باشیم و این نهی، به مجرد دخول وقت فعلی است.

در نتیجه علم اجمالی داریم که یا شارع گفته سیب ملاقی الف را نخور و یا گفته صل و لاتصل فی ثوب ملاقٍ للماء ب، اگر آب الف نجس باشد، پس نهی از سیب آب الف وجود دارد و اگر ب نجس باشد، پس امر به نمازی است که ملاقی ب نباشد و گرچه چنین لباس ملاقی وجود خارجی ندارد و نمی خواهی هم ملاقات را حاصل کنی، ولی این مهم نیست و برائت در هر کدام با دیگری معارض است و این برائت از مانعیت ثوب ملاقی با آب ب لغو هم نیست، زیرا خود امکان تحصیل ملاقات کافی برای عدم لغویت است و لذا دو برائت با هم تعارض می کنند و باید احتیاط کرد.

تطبیق بر ما نحن فیه نیز این است که گفته می شود شارع امر کرده به نماز با جامع طهور مشروط به این که بعد از طهور تا قبل از نماز خواندن، ایجاد حدث اصغر و همچنین حدث اکبر نکند، پس علم اجمالی حاصل می شود که اگر قبل از طواف غسل نشده، باید طواف اعاده شود و گرنه این حدث اصغر که ممکن است از شخص صادر شود، مانعیت پیدا می کند و علم اجمالی داریم که یا اعاده طواف واجب است و یا مانعیت نسبت به نماز بعدی وجود دارد و این حدث اصغر ممکن الصدور، مانعیت دارد، زیرا مانعیت حدث اصغر بالفعل است و برائت از مانعیت حدث اصغر ممکن الصدور با قاعده فراغ در طواف تعارض و تساقط می کند و لذا نوبت به قاعده اشتغال رسیده و باید احتیاط کرد.[[340]](#footnote-340)

# جلسه 64 = 9/ 11/ 92

بحث در این بود که اگر بعد از طواف شک کند که غسل جنابت کرده، حتی اگر حدث اصغر از او سر نزند، جریان قاعده فراغ نسبت به طواف گذشته مشکل می شود.

بنا بر نظر دوم که حدث اصغر و اکبر موضوع حکم نیستند، بلکه قید متعلق حکم هستند، به این معنا که همه مکلفین به هنگام دخول وقت، یک امر به جامع بین نماز با غسل در حال حدث اکبر و یا با وضو در حال حدث اصغر دارند، چه آن که جنب است و چه آن که محدث به حدث اصغر است، هر دو یکسان تکلیف دارند، نهایتا جنب باید این عدل را انجام دهد، یعنی نماز با غسل در حال حدث اکبر و کسی که جنب نیست، عدل دیگر، یعنی نماز با وضو در حال حدث اصغر باید انجام دهد.

بنا بر این نظر، دو تقریب برای کلام مرحوم صدر ممکن است؛

#### دو تقریب برای کلام مرحوم صدر

#### تقریب اول

حدث اصغر قید متعلق است و هر مکلفی واجب است نماز با وضو بخواند بعد از حدث اصغر و یا با غسل نماز بخواند بعد از حدث اکبر و در ما نحن فیه نیز قاعده فراغ می گوید طوافت صحیح است ولی استصحاب بقاء جنابت می گوید می توانی محدث به حدث اصغر شوی و غسل احتیاطی کنی و بدون وضو مشغول نماز شوی، حتی اگر شما قصد این کیفیت از امتثال را نداشته باشی و لذا علم اجمالی داریم که یکی از این دو کیفیت امتثال خلاف شرع است، یا طواف گذشته بدون غسل بوده و قاعده فراغ مرا به خلاف شرع می اندازد و یا استصحاب بقاء جنابت که می گوید می شود بدون وضو نماز بخوانی مرا به خلاف شرع می اندازد.

و اگر مقصود مرحوم صدر همین اشکال باشد، ما می پذیریم و لکن این مشکل برای کسانی که ملتفت به این علم اجمالی نیستند و مجتهد هم با فتوای خود ایشان را ملتفت نمی کند، لازم نمی آید.

البته اگر کسی حدث اصغر را موضوع برای وجوب وضو بداند و نه قید متعلق که نظر مشهور بود، این مشکل حل می شود، مویدش هم آیه شریفه و ان کنتم جنبا فاطهروا است، زیرا ظاهر آیه قیدیت برای موضوع است، یعنی من قام من النوم و کان جنبا یجب علیه الغسل و ان لم یکن جنبا یجب علیه الوضوء.

اما شواهدی که عرض کردیم، اگر برای احراز این که حدث اصغر و اکبر قید متعلقند کافی باشد، و لو ظاهر اولی آیه این است که قید موضوع است، دیگر از این اشکال جواب فنی نداریم.

#### تقریب دوم

بیانی از خود مرحوم صدر بود، مثلا دو آب داریم و یک سیب به آب اول خورد و علم اجمالی منجز حاصل می شود که یا خوردن سیب حرام است و یا نماز در لباسی که ملاقی آب دوم باشد باطل است، حتی اگر چنین لباسی بالفعل در خارج نباشد، زیرا مانعیت یک چیز در نماز، فرع وجود آن چیز نیست، زیرا مانعیت یعنی نماز مشروط به ترک آن مانع است و داشتن یا نداشتن لباس نجس تاثیری در حکم شرعی و مانعیت آن از نماز ندارد و چنین نیست که بعد از نجس شدن لباس، تازه حکم شرعی حادث شود، لذا این حکم شرعی فعلی است، زیرا فعلیت مانعیت به فعلیت حکم به وجوب صلاة است و علم اجمالی حاصل می شود که یا خوردن سیب ملاقی با آب اول حرام است و یا حرام است وضعا نماز خواندن در لباس ملاقی با آب دوم.

#### نقد تقریب دوم

اگر شارع می گفت لاتصل فی الثوب الملاقی للماء الثانی، حق با مرحوم صدر می بود و علم اجمالی تشکیل می شد، اما حکم شرعی این است که لاتصل فی الماء النجس و عرفی نیست که این عنوان را به یک عنوان انتزاعی منحلش کنیم، در حالی که عنوان الثوب الملاقی للماء الثانی یک عنوان انتزاعی است که در دلیل شرعی نیامده است، و به بیان دیگر انحلال یعنی طرفیت فرد در خارج، ولی وقتی در خارج ثوب نجس نداریم و می دانم که لباسم به آب دوم ملاقات نمی کند، چیزی طرف مانعیت نیست، بله اصل مانعیت وجود دارد، اما نمی شود گفت بر تو لبس این ثوب حرام است، زیرا هنوز این ثوب ملاقی تحقق نیافته است، لذا در این جا طرفیت این ثوب خارجی فرع بر وجود آن است، گرچه اصل مانعیت و این که لاتصل فی الثوب النجس فعلی است، اما نمی شود گفت در این لباس حرام است نماز خواندن، مگر این که ثوب نجس در خارج بر آن منطبق شود.

خلاصه این که در مثال مذکور دو اشکال وجود دارد، زیرا اولا: طرف علم خارجی بایستی فرد در خارج باشد و ثانیا: انحلال به یک عنوان انتزاعی غیر عرفی است.

#### نکته

ما در حرمت نفسیه هم معتقدیم که فرع بر وجود موضوع نیست، لاتشرب الخمر نه به این معناست که ان وجد الخمر فلاتشربه، بلکه قبل از وجود خمر هم شرب آن حرام است و لذا اگر کسی بداند این آب را نجس کند، مکرَه به خوردن آن می شود، حق ندارد این آب را نجس کند، زیرا لاتشرب النجس همین الان فعلی است و نمی شود بگوید الان که تکلیفی ندارم و وقتی موضوع محقق شد، قادر بر امتثال نیستم.

حال اگر اشکال مرحوم صدر در تقریب دوم صحیح باشد،بنا بر مبنای ما (گرچه مرحوم صدر فعلیت نواهی نفسی را متفرع بر فعلیت موضوع می داند) لازم نیست نواهی ضمنی را مطرح کنید، مثلا دو سیب داریم و سیب زرد را در ماء اول انداختیم و لازم نیست سیب قرمز را در آب دوم بیندازیم، حال من حرام است که یا سیب زرد را بخورم و یا حرام است که سیب ملاقی با آب دوم را بخورم، حتی اگر سیب ملاقی با آب دوم محقق نباشد و لازم نیست بجای حرمت اکل سیب ملاقی با آب دوم، ثوب ملاقی با آب دوم که نهی ضمنی از لبس آن در نماز داریم، قرار دهیم.

لذا جواب این است که شارع گفته لاتشرب النجس، اما انحلالیت لاتشرب النجس به عنوان انتزاعی سیب قرمز ملاقی با آب دوم اصلا عرفی نیست، مگر این که در خارج موجود شود و بر فرض هم که انحلال قبل از وجود افراد محقق شود، شرطش این است که انحلال به افراد باشد و نه انحلال به عنوان انتزاعی.

#### نکته دیگر در شک در جنابت بعد از طواف

گاهی انسان اول شک در غسل می کند و بعد علم اجمالی پیدا می کند، مثلا در هنگام شک در غسل بعد از طواف، محدث به حدث اصغر نبود و تصمیم به محدث شدن هم نداشت، اما نیم ساعت بعد محدث به حدث اصغر شد، ولی در همان آنِ اول که شک در غسل کرد، توجه نداشت به این که ممکن است علم اجمالی حاصل شود.

حال در آن نیم ساعت که هنوز علم اجمالی تشکیل نشده بود، بدون شک قاعده طواف جاری است، اما بعد از نیم ساعت که محدث به حدث اصغر می شود، بقاءً قاعده فراغ معارض پیدا می کند و علم اجمالی تشکیل می شود، حال اگر کسی استصحاب در شبهات حکمیه را قبول داشته باشد مثل مرحوم آیت الله سید عبد الهادی شیرازی، نباید مطلقا بگوید در این جا مکلف باید احتیاط کند، زیرا بقاءً اماره ای که دلیل بر قاعده فراغ است با اماره بر حکم ظاهری استصحاب مخالف آن نسبت به این که وضو لازم است یا نه معارضه می کند، و چون این دو اماره هر دو قابل حجیت نیستند، پس یکی قطعا جعل نشده است و می شود تکاذب الدلیلین و نه تعارض خود دو اصل، بلکه در واقع تکاذب دو اماره بر این دو اصل است و هر کدام از دو اماره می گوید ضد من جاری نمی شود و تعارض و تساقط می کنند، ولی بعد از کار افتادن دلیل اجتهادی، اصل عملی جاری می کنیم و می گوییم صحت ظاهری که در آن نیم ساعت بود هنوز باقی است، یعنی استصحاب بقاء صحت ظاهری می کنیم و گرچه بقاءً دلیل بر صحت به عنوان قاعده فراغ بعد از نیم ساعت نداریم، اما یقین به عدم صحت ظاهریه هم که نداریم و استصحاب می گوید صحت ظاهریه که در نیم ساعت اول بود، هنوز هم باقی است.

خلاصه این که دلیل استصحاب، اماره بر استصحاب بقاء جنابت اماره است، کما این دلیل قاعده فراغ، اماره بر صحت به هنگام شک بعد از فراغ است ، ولی استصحاب حکم ظاهریه اصل عملی است و طرف معارضه با اماره نیست، زیرا هم ربته با اماره نیست و بعد از تعارض اماره بر صحت ظاهریه با اماره بر استصحاب بقاء جنابت، استصحاب بقاء صحت ظاهریه بدون معارض جاری می شود.

مثل این می ماند که یک بینه می گوید این آب نجس است و بینه دیگری می گوید این آب پاک است، استصحاب هم می گوید این آب پاک است، این استصحاب بعد از تعارض آن دو اماره جاری می شود و طرف معارض با اماره نیست، زیرا در طول اماره جاری می شود و لذا معقول نیست که طرف معارضه با خود اماره قرار بگیرد و بعد از تعارض به همین استصحاب رجوع می شود.

لذا معارض با دلیل قاعده فراغ او را از حجیت انداخت، اما صحت ظاهریه در نیم ساعت اول که معارضی ندارد و شک در بقاء آن داریم و معارض با آن دو اماره هم نیست و لذا استصحاب بقاء صحت ظاهریه می شود.

و به بیان دیگر؛ لاتنقض می گوید من با دلیل قاعده فراغ ضدان لایجتمعان شدیم، لاتنقض اماره بر جعل استصحاب بقاء جنابت و عدم حاجت به وضو است و به التزام می گوید حکم ظاهری ضد من جعل نشده است که همان بقاء صحت ظاهریه در طواف است، لذا اگر دلیل استصحاب بدون معارض باشد، به التزام اماره بر نفی صحت ظاهریه است و این اماره با اماره بر بقاء صحت ظاهریه و قاعده فراغ تعارض و تساقط می کنند، ولی استصحاب صحت ظاهریه در طول اماره است و چون خودش اصل است معارضه ای با اماره ندارد و طبعا جاری می شود.

# جلسه 65 = 12/ 11/ 92

## مسألة 288

***اذا لم يتمكن المكلف من الوضوء يتيمم و يأتي بالطواف، و إذا لم يتمكن من التيمم أيضا جرى عليه حكم من لم يتمكن من أصل الطواف. فاذا حصل له اليأس من التمكن لزمته الاستنابة للطواف و الاحوط الأولى أن يأتي هو أيضا بالطواف من غير طهارة.[[341]](#footnote-341)***

### بررسی حکم فاقد الماء و فاقد الطهورین برای طواف

#### حکم غیر متمکن از وضو برای طواف

#### آیا وضو و غسل طهور است تا تیمم نیز جایگزین آن شود؟

اگر عذر مستوعب از استعمال آب برای وضو تا غسل تا آخر زمان عمره تمتع مستمر باشد، نوبت به تیمم می رسد، ظاهر شرطیت وضو برای طواف نیز این است که وضو، به عنوان طهور شرط طواف است و نه به عنوان فعل خارجی.

استظهار ما این است که وضو به عنوان طهور شرط است و نه به عنوان یک فعل تکوینی خارجی، موید آن در ما نحن فیه نیز سوال سائل در صحیحه محمد بن مسلم است که پرسید رجل طاف بغیر طهور، و گرچه در سوال سائل است، اما فهم سائل در حد موید کارآمدی دارد و می فهماند که آن ها نیز وضو را به عنوان طهور شرط می دانسته اند.

محقق خوئی در برخی فروعات فقهی خلاف این را فرموده، ایشان می گوید: روایت گفته تا جنب غسل نکند، حق ورود به مسجد و مس خط قرآن و امثال این ها را ندارد، زیرا شاید موضوع جواز مس کتابت قرآن، خود غسل خارجی باشد و در نتیجه اگر کسی عاجز از غسل شد و مضطر به مس قرآن است، تیمم بر او لازم نیست، زیرا ما من شیء محرم و الا و قد احله الله لمن اضطر الیه و عاجز از اغتسال و مضطر به مس، لزوم تیمم برایش دلیل ندارد و اگر هم تیمم بگیرد، دلیلی بر کفایت آن وجود ندارد.

محقق خوئی سابقا حتی در صوم هم مناقشه داشت و می فرمود: در روایات بقاء بر جنابت تا اذان صبح در ماه رمضان آمده که مکلف قبل از اذان صبح باید غسل کند و اگر نمی تواند غسل کند، دلیلی بر وجوب تیمم نداریم، زیرا تیمم رافع حدث جنابت است و نه خود جنابت و تیمم بدل از غسل سبب می شود که شخص بشود جنب متطهر، در حالی که گفته شده بقاء بر جنابت روزه را باطل می کند و این شخص متیمم هم هنوز جنب است و شاهد آن برخی روایات است که سخن از جواز امامت شخص جنب متیمم در نماز جماعت دارد، یعنی فرض کرده که شخصی در عین حالی که متیمم و دارای طهور است، جنب هم هست، و شاهد می شود بر این که گرچه تیمم طهور است، اما اگر جنابت مانعیت داشته باشد، تیمم آن را رفع نمی کند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ أَمَّ قَوْماً وَ هُوَ جُنُبٌ وَ قَدْ تَيَمَّمَ وَ هُمْ عَلَى طَهُورٍ قَالَ لَا بَأْسَ ...[[342]](#footnote-342)

در نتیجه کسی که قادر از غسل جنابت در ماه رمضان نیست، دلیلی بر وجوب تیمم بر او و همچنین کفایت آن نداریم، و لذا در صورتی که خود را عمدا جنب کند و یا غسل نکند تا ضیق وقت شود، تیمم روزه او را تصحیح نمی کند، بر خلاف مشهور که می گویند در ضیق وقت تیمم کند و روزه اش صحیح است.

البته ایشان بعدا استظهار کرده که ظاهر روایاتی که می گوید بقاء بر جنابت مبطل است، بقاء بر حدث جنابت است و نه خود جنابت و متیمم هم حدث جنابت ندارد، زیرا گفته شده التراب یجزیک عشر سنین و َإِنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ التُّرَابِ.[[343]](#footnote-343)

البته محقق خوئی اضافه کرده که اگر بعد از تیمم بخوابد، اثر تیمم که طهارت است مرتفع می شود، زیرا روایت تیمم می گوید ما لم یحدث او یصب ماء تیمم باقی است و با نوم، طهارت نقض می شود و جنابت هم که وجود دارد، لذا می شود جنب غیر متطهر و باقی بر جنابت متعمدا.

مثال دیگر: محقق خوئی فرموده غسل میت به عنوان یک فعل مخصوص احکامی دارد و این که گفته شده اگر تمکن از سه غسل نبود، میت تیمم داده می شود، واجب تکلیفی محض است، و گرنه نجاست میت از بین نمی رود و بعد از تیمم باز هم مس میت موجب غسل مس میت می شود، زیرا این ها از احکام فعل خارجی غسل است و نه فعل رافع حدث و لذا چون فعل مخصوص غسل انجام نگرفته، این آثار بار نمی شود.

و لکن روایت می گوید تا میت را غسل ندهید بدنش نجس است و دست زدن به آن بعد از سرد شدن غسل مس میت واجب است و لذا ظاهرش این است که خود عنوان غسل که در دلیل اخذ شده، موضوعیت دارد و نه این که طریق به رافعیت حدث باشد.

لذا ما در هر بحثی این مشکل را داریم، مثلا روایت می گوید برای طواف وضو لازم است، باید ببینیم ظاهر وضو مثال برای طهور است و یا مقصود از آن همان فعل مخصوص است.

#### دیدگاه برگزیده

به نظر ما در همه این موارد، ظاهر ادله این است که وضو و غسل به عنوان مثال برای طهور از حدث اخذ شده است و در همه موارد تعذر وضو و غسل، با تیمم بدل از این ها، آثار رفع حدث اصغر و اکبر مترتب می شود.

لذا مثلا در مساله روزه ظاهر ادله این است که بقاء جنابت که مبطل صوم است، مقصود از آن بقاء بر حدث جنابت است و برای غیر متمکن از غسل، تیم رافع حدث اوست و لذا می تواند بعد از تیمم بخوابد و دلیلی نداریم بر این که نوم، رافع آثار تیمم بدل از غسل جنابت باشد و اطلاق بدلیت می گوید ما لم یصب الماء، تیمم کفایت می کند.

و حتی به نظر ما تا وقتی که متیمم است، جنب نیست و جنب متطهر غیر عرفی است و این که در روایت گفت امام ام قوما و هو جنب، یعنی با قطع نظر از تیمم، جنب است.

لذا استظهار ما از نصوص این است که هر کجا لفظ وضو و غسل بیاید، مثال عرفی برای طهور است و لذا برای معذور از ماء، تیمم همه آثار طهور را بار می کند.

در ما نحن فیه هم کسی که عاجز از وضو است، اطلاق دلیل تیمم می گوید، تیمم بدل طهوریت وضو است.

و این شبهه که گفته شود شرط طواف، خود وضو است و نه طهور و عاجز از وضو، عاجز از طواف صحیح است و باید نائب بگیرد، صحیح نیست.

#### آیا بدار به تیمم در سعه وقت جایز است؟

اگر عذر نسبت به طواف مستوعب نباشد، ولی به سبب مشکلی برای نماز ها نتواند وضو بگیرد، باید برای نماز ها تیمم کند، اما نسبت به طواف که واجب موسع است، آیا باید صبر کند و بعد با وضو طواف کند و یا می تواند مبادرت به تیمم و طواف کند؟

#### اقوال در مساله

#### قول اول: عدم جواز بدار مطلقا

محقق خوئی فرموده: باید صبر کند، حتی اگر برای نماز واجب به سبب ضیق وقت تیمم می کند، حق ندارد طواف کند و باید صبر کند تا تمکن از وضو حاصل شود و با وضو طواف کند، زیرا وضو شرط طواف بیان شده است و این شخص هم متمکن از طواف با وضو هست و وجهی ندارد که با تیمم طواف کند.

#### قول دوم: جواز بدار مطلقا

اطلاق دلیل می گوید تیمم بدل از وضو است اذا کنت مریضا و اذا لم تجد الماء، در این عناوین قید استیعاب عذر اخذ نشده است، کما این که فلم تجدوا ماء فتیمموا و یا و ان کنتم مرضی ... فتیمموا بر این شخص صادق است.

بله، گاهی دلیل خاص خلاف این را می گوید، مثلا درباره مسافری که آب پیدا نمی کند گفته شده و اذا خاف الفوت فلیتیمم، در این موارد خاص متلزم می شویم که کسی که آب ندارد، برای احداث تیمم باید تا آخر وقت صبر کند، اما درباره مثل مریض که چنین چیزی گفته نشده است.

#### قول سوم: تفصیل بین تیمم مشروع و غیر آن

محقق همدانی فرموده: اگر محرم تیمم مشروع بکند، مثلا تیمم کند برای نماز واجب به سبب عدم وجدان ماء که قطعا تیمم در این مورد مشروع است، این تیمم طهور است و تا عذر برطرف نشود این شخص متطهر است و طبعا اعمال مشروط به طهارت را می تواند انجام دهد و من جمله طواف، اما اگر برای خصوص طواف و یا خصوص نماز قضاء تیمم کند که از واجبات موسع است، دلیلی ندارد که تیمم مشروع و بالتبع طهور باشد.

#### نقد محقق خوئی بر قول سوم

گرچه تیمم مشروع طهور می آورد، اما اطلاق دلیل می گوید با وضو باید طواف بگیری و دلیل گفته یتوضا للطواف و کسی که می تواند این کار را با تاخیر انجام دهد، اطلاق دلیل شرطیت می گوید گرچه طهور داری، اما وضو واجب است و همچنین اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم می گوید نسبت به نماز قضاء باید وضو بگیری، مگر این که از صرف الوجود این واجب اختیاری عاجز شوی.

# جلسه 66 = 13/ 11/ 92

#### آیا بدار به تیمم در سعه وقت جایز است؟

بحث در این بود که اگر عذر نسبت به طواف مستوعب نباشد، ولی به سبب مشکلی برای نماز ها نتواند وضو بگیرد، گرچه باید برای نماز ها تیمم کند، اما نسبت به طواف که واجب موسع است، آیا باید صبر کند و بعد با وضو طواف کند و یا می تواند مبادرت به تیمم و طواف کند؟

سه قول در مساله مطرح شد و قول سوم، قول محقق همدانی به تفصیل بود که اگر تیمم مشروع بکند، می تواند با همان تیمم طواف کند، زیرا وقتی سبب مسوغ تیمم بود و تیمم هم طهور است، مشکلی وجود ندارد، اما در غیر این صورت نمی شود برای خود طواف تیمم بگیرد.

#### نقد محقق خوئی بر قول سوم

روایتی وجود دارد که بر خلاف قول سوم است:

صحیحه زرارة: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَ لْيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَ لْيَتَوَضَّ لِمَا يَسْتَقْبِلُ.[[344]](#footnote-344)

این روایت شامل کسی که برای نماز قبلی هم تیمم کرده می شود و می گوید اگر مسافر آب ندارد، باید طلب ماء کند و هر وقت خوف قضاء نماز حاصل شد، باید در آخر وقت نماز بخواند.

اطلاق این صحیحه که شامل کسی که تیمم کرده برای نماز سابق می شود و می گوید تا آخر وقت نماز جدید صبر کن و بعد تیمم کن و نماز جدید بخوان، تعارض می کند با برخی دیگر روایات صحاح که اطلاقش می گوید اگر شخصی نماز خواند و بعد از نماز آب پیدا کرد، نمازش اعاده ندارد و این یعنی نماز با تیمم قبلی، اعاده لازم ندارد.

لذا اطلاق روایات با هم تعارض می کنند، اطلاق صحیحه زراره می گوید به تیمم قبلی مشروع نمی شود اکتفاء کرد، ولی اطلاق این روایات می گوید اگر شخصی با تیمم نماز خواند و بعد آب پیدا کرد، وجوب اعاده ندارد، چه این که مایوس بوده از پیدا کردن آب و بعد از نماز آب پیدا کرده و چه این که از نماز قبلی تطهر به تیمم داشته و نماز بعدی را خوانده و بعد آب پیدا کرده است و لذا بالاطلاق شامل این مورد هم می شود.

بعد از تعارض، مقتضای قاعده این است که اگر الان شک دارد در این که عذرش تا آخر وقت ادامه پیدا می کند یا نه، ظاهرا می تواند بر اساس استصحاب استقبالی نماز بخواند و حتی می تواند بعد از نماز محدث به حدث شود، ولی اگر قبل از خروج وقت آب پیدا شود و عذر برطرف شود، حکم واقعی این خواهد بود که باید با وضو نماز بخواند.

طبعا در طواف هم همین طور خواهد بود و اگر شک در بقاء عذر تا آخر وقت دارد، با تیممی که برای نماز صبح گرفته، با استصحاب استقبالی می تواند طواف کند، اما اگر قبل از انقضاء وقت عمره تمتع تمکن از وضو پیدا کرد، وظیفه واقعی او طواف با وضو است.

اما اگر بداند که عذر تا آخر وقت برطرف می شود، استصحاب استقبالی و حکم ظاهری هم جاری نمی شود و باید صبر کند و بعد از رفع عذر، با وضو طواف کند.

#### مناقشه در اشکال محقق خوئی بر قول سوم

اولا: روایاتی که ایشان مطرح کرد، در مورد فاقد الماء است و نمی شود از آن به موارد دیگری که شخص مثل مریض، معذور از وضو است، الغاء خصوصیت کنیم.

ثانیا: ممکن است کسی بگوید عبارت «فاذا خاف ان یفوته الوقت» که در صحیحه زرارة آمده بوده، انصراف دارد به کسی که می خواهد تیمم کند برای این نماز و قصد احداث تیمم دارد و نه این که تیمم او از نماز قبلی باقی است.

ثالثا: از باب صلاة نمی شود الغاء خصوصیت به باب طواف نمود و شاید در طواف تسهیلاتی قائل شده باشند که در نماز قائل نشده اند، مثلا ممکن است ملاحظه محرم از این جهت شده باشد که اگر بدار بر او جایز نباشد، زمان زیادی را در احرام باید بسر ببرد و موجب زحمت بر محرم می شود، اما در نماز چنین نیست و صبر تا آخر وقت، زحمتی را نوعا بر مصلی به ارمغان نمی آورد.

لذا بیان محقق خوئی نمی تواند جواب از قول سوم که کلام محقق همدانی بود، باشد و اتفاقا خود محقق خوئی در بحث وضو و غسل جبیره خلاف این مطلب را فرموده، آن جا که می گوید: اگر کسی وضوی جبیره برای ظهرین بگیرد، می تواند با همان وضو، نماز مغرب و عشا بخواند، حتی اگر بداند که عذر تا آخر وقت برطرف می شود، زیرا تا جبیره و کسر وجود دارد، عذر وجود دارد و وضوی جبیره سبب طهارت است و این همان کلام محقق همدانی است که محقق خوئی در باب وضوی جبیره به آن ملتزم شده است.

#### نقد قول سوم و بیان دیدگاه برگزیده

از روایات استفاده می شود که تیمم نصف طهور است و طهور کامل و اختیاری نیست، و لذا تا وقتی که عذر موجود است، طهور باقی است و تا عذر برطرف شود، حدث جنابت برمی گردد، اما غسل جبیره ای چنین نیست، بلکه طهور کامل است و لذا اطلاق ادله غسل و وضوی جبیره می گوید بعد از ارتفاع غسل نیازی به غسل و وضوی جدید نیست، به شرط این که زمانی که غسل و وضوی جبیره گرفته شده، با مسوغ شرعی و عن عذر انجام شده باشد.

ظاهر یتوضا للطواف هم این است که شرط طواف، وضو به عنوان طهور اختیاری کامل است و کسی که متمکن از صرف الوجود طواف با وضو است، باید طواف با وضو بگیرد و ظاهر دلیل مشروعیت تیمم و بدلیت اضطراری تیمم، اختصاص به کسی است که تمکن از واجب اختیاری ندارد، و از غیر آن به جهت مناسبت حکم و موضوع انصراف دارد و گرنه آیا احتمال این می رود که به استناد اطلاق و ان کنتم مرضی بگوییم کسی که ساعت سه عصر می تواند با وضو نماز بخواند و فعلا در اول وقت مریض است، می تواند در ابتداء وقت تیمم کند؟

لذا اقوی این است که شخصی که تمکن از آب ندارد و تا آخر وقت متمکن می شود، با تیمم حق طواف ندارد مگر به حرج بیفتد، اما اگر وضو یا غسل جبیره ای برای نمازهای خود گرفته باشد، می تواند با همان غسل و وضو طواف خود را انجام دهد.

#### راه حل محقق خوئی

ایشان فرموده: کسی که تیمم برای نماز صبح کرده و عاجز از طواف با وضو است، و یقین ندارد تا آخر وقت متمکن از وضو شود، استصحاب استقبالی می کند که عذر تا آخر وقت باقی است و اثرش این است که الان می تواند با تیمم طواف کند و از احرام خارج شود و اقلا مدتی راحت گشته و چون ظاهرا از احرام خارج گشته، اجتناب از تروک احرام بر او لازم نیست و اگر بعدا عذرش برطرف شد، اعاده طواف با وضو می کند.

# جلسه 67 = 14/ 11/ 92

#### نقد قول سوم و بیان دیدگاه برگزیده

از روایات استفاده می شود که تیمم نصف طهور است و طهور کامل و اختیاری نیست، و لذا تا وقتی که عذر موجود است، طهور باقی است و تا عذر برطرف شود، حدث جنابت برمی گردد، اما غسل جبیره ای چنین نیست، بلکه طهور کامل است و لذا اطلاق ادله غسل و وضوی جبیره می گوید بعد از ارتفاع غسل نیازی به غسل و وضوی جدید نیست، به شرط این که زمانی که غسل و وضوی جبیره گرفته شده، با مسوغ شرعی و عن عذر انجام شده باشد.

ظاهر یتوضا للطواف هم این است که شرط طواف، وضو به عنوان طهور اختیاری کامل است و کسی که متمکن از صرف الوجود طواف با وضو است، باید طواف با وضو بگیرد و ظاهر دلیل مشروعیت تیمم و بدلیت اضطراری تیمم، اختصاص به کسی است که تمکن از واجب اختیاری ندارد، و از غیر آن به جهت مناسبت حکم و موضوع انصراف دارد و گرنه آیا احتمال این می رود که به استناد اطلاق و ان کنتم مرضی بگوییم کسی که ساعت سه عصر می تواند با وضو نماز بخواند و فعلا در اول وقت مریض است، می تواند در ابتداء وقت تیمم کند؟

لذا اقوی این است که شخصی که تمکن از آب ندارد و تا آخر وقت متمکن می شود، با تیمم حق طواف ندارد مگر به حرج بیفتد، اما اگر وضو یا غسل جبیره ای برای نمازهای خود گرفته باشد، می تواند با همان غسل و وضو طواف خود را انجام دهد.

ان قلت: وضوی جبیره هم طهارت اضطراریه است و چه فرقی با تیمم می کند؟

قلت: ظاهر ادله مشروعیت وضوی جبیره این است که وضوی ماموربه مجروح و مکسور، همین وضوی جبیره است و بعد از رفع عذر هم همان وضو باقی است.

صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْكَسِيرِ تَكُونُ عَلَيْهِ الْجَبَائِرُ أَوْ تَكُونُ بِهِ الْجِرَاحَةُ كَيْفَ يَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ وَ عِنْدَ غُسْلِ الْجَنَابَةِ وَ غُسْلِ الْجُمُعَةِ فَقَالَ يَغْسِلُ مَا وَصَلَ إِلَيْهِ الْغَسْلُ مِمَّا ظَهَرَ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْهِ الْجَبَائِرُ وَ يَدَعُ مَا سِوَى ذَلِكَ مِمَّا لَا يَسْتَطِيعُ غَسْلَهُ وَ لَا يَنْزِعُ الْجَبَائِرَ وَ لَا يَعْبَثُ بِجِرَاحَتِهِ.[[345]](#footnote-345)

سوال روایت از این است که کسیر برای وضوی معهود خود که تا محدث نشود باقی است، چه باید بکند و امام علیه السلام می فرماید وضوی جبیره بگیرد و ظاهرش این است که وضوی ماموربه معهود او همین وضوی جبیره است.

گرچه انصراف دلیل به جایی است که شخص از وضوی اختیاری عاجز باشد، اما بعد از این که وضوی جبیره مشروع شد، روایت می گوید وضوی او همین وضوی جبیره است و همه آثار طهارت وضوئیه بر آن مترتب می شود.

#### راه حل محقق خوئی

ایشان فرموده: کسی که تیمم برای نماز صبح کرده و عاجز از طواف با وضو است، و یقین ندارد تا آخر وقت متمکن از وضو شود، استصحاب استقبالی می کند که عذر تا آخر وقت باقی است و اثرش این است که الان می تواند با تیمم طواف کند و از احرام خارج شود و اقلا مدتی راحت گشته و چون ظاهرا از احرام خارج گشته، اجتناب از تروک احرام بر او لازم نیست و اگر بعدا عذرش برطرف شد، اعاده طواف با وضو می کند.

مثال دیگر: زنی که به سبب ازدحام، عاجز از رمی جمره در صدر یوم العید است و می ترسد عجز او استمرار پیدا کند و نتواند تا غروب روز عید هم رمی جمره کند، استصحاب می کند که الان که عاجز از رمی هستم، تا آخر وقت هم عاجز باقی می مانم، پس می توانم در شب رمی کنم.

#### اشکال راه حل مذکور

آیت الله سیستانی و برخی دیگر بر این راه حل محقق خوئی اشکال کرده اند، زیرا اگر موضوع جواز استنابه عبارت باشد از من کان عاجزا الی آخر الوقت عن رمی جمرة العقبة به نحوی که زمان، قید موضوع باشد، در این صورت راه حل محقق خوئی صحیح است، زیرا الان که عاجز است و استصحاب استقبالی می گوید تا آخر وقت هم عاجز باقی می ماند.

اما اگر زمان قید متعلق باشد، کما هو الصحیح مشکل پیش می آید، یعنی رمی جمرة العقبة فی نهار یوم العید واجب و وقتی قید متعلق شد، باید این قید لحاظ شود، در حالی که عجز از این متعلق مقید به زمان، حالت سابقه ندارد، لذا زنی که در ابتداء روز عاجز از رمی به سبب ازدحام است و می داند که عصر خلوت خواهد شد، همان اول روز خواهد گفت که من قادر بر رمی جمره عقبه یوم العید هستم، اگر به خانم گفته می شد که الان قادری می گوید نه، اما اگر بگویید قادر بر رمی جمره در روز عید هستید، خواهد گفت آری و کسی که شک دارد در این که عجز او تا غروب برطرف خواهد شد یا نه، شبهه مصداقیه قدرت بر رمی جمره عقبه یوم العید است و نمی تواند بگوید الان که یقین بر عجز رمی در یوم العید دارم، پس تا شب هم عجز باقی است، زیرا شاید همین الان قدرت بر رمی جمره در یوم العید باشد و این زن خود خبر ندارد.

و اگر بگوید استصحاب می کنم الان که عاجزم، پس تا آخر وقت از رمی عاجزم، پس موضوع جواز استنابه که عبارت است از عجز از رمی یوم العید محقق است، اصل مثبت خواهد شد.

در ما نحن فیه نیز همین اشکال جاری است و با استصحاب بقاء عجز از طواف با وضو تا قبل از انقضاء زمان عمره تمتع، اثبات موضوع جواز طواف با تیمم نمی شود، بلکه شاید همین الان قادر بر طواف با وضو تا قبل از ظهر عرفه باشد و چون شک دارد، شبهه مصداقیه می شود و یقین سابق به عجز از طواف با وضو تا قبل از انقضاء زمان عمره تمتع وجود ندارد تا استصحاب شود.

یعنی شاید بر صرف الوجود طواف تا قبل از انقضاء زمان عمره تمتع، قادر باشد و نمی شود بگوید الان که عاجز از حصه ای از طواف با وضو هستم، پس بر صرف الوجود طواف با وضو در این مدت یک هفته مثلا عاجز هستم و این ثابت نمی شود مگر بنا بر اصل مثبت.

جواب از این اشکال به خفاء واسطه هم ناصحیح است، چرا که مسامحات عرفی اعتبار ندارد، مثل این که عرفا در دست من چسب نیست، پس آب که ریختم دستم شسته شد، این ها اصل مثبت است و خفاء واسطه در این موارد ناصواب است.

# جلسه 68 = 15/ 11/ 92

## مسألة 289

***يجب على الحائض و النفساء بعد انقضاء أيامهما‌و على المجنب الاغتسال للطواف و مع تعذر الاغتسال و اليأس من التمكن منه يجب الطواف مع التيمم و الأحوط الأولى حينئذ الاستنابة أيضا و مع تعذر التيمم تتعين الاستنابة.[[346]](#footnote-346)***

### حکم غیر متمکن از طهورین برای طواف

در این مساله فرقی نمی کند که شخص واقعا فاقد ماء و تراب باشد، یا به سبب عذری نتواند وضو یا غسل و تیمم بگیرد، مثل زنی که ناخن مصنوعی کاشته و متمکن از وضو یا غسل و تیمم صحیح نیست.

به نظر ما این شخص باید برای طواف نائب بگیرد، زیرا احتمال سقوط شرطیت طهارت در حال طواف از فاقد الطهورین، خلاف ظهور ادله در شرطیت مطلقه طهارت در طواف است، و اطلاق دلیل شرطیت می گوید طواف بدون طهارت صحیح نیست، زیرا امر به طهارت در حال طواف، ارشاد به شرطیت است و ظاهر آن شرطیت مطلقه است.

در روایت هم فرموده: مکلف می تواند برای مناسک وضو نگیرد، الا الطواف، این جمله اطلاق دارد، پس این شخص، از طواف صحیح عاجز است و باید برای طواف نائب بگیرد.

ان قلت: گرچه اطلاق ادله شرطیت چنین است، اما در ادله استنبابه اطلاقی نداریم که اثبات کند وظیفه این شخص استنبابه برای طواف است، زیرا موضوع ادله استنابه، کسیر و مریض و مغمی علیه است و شامل فاقد الطهورین نمی شود و وقتی دلیل استنابه اطلاق نداشت و احتمال سقوط طواف بالمرة هم - به این معنا که حتی قضاء هم نخواهد - ندهیم، علم اجمالی تشکیل می شود که یا طواف ادائی واجب است و یا قضاء آن و یک علم اجمالی دیگر هم تشکیل می شود که اگر طواف به نحو ادائی واجب باشد، یا به صورت مباشری واجب است و یا استنبابه ای و لذا باید جمع بین هر سه کند، یعنی هم فعلا مباشرتا طواف کند و یک طواف هم بالاستنابة انجام دهد و هم بعدا که متمکن شد، قضاء طواف نیز بکند.

قلت: عرف الغاء خصوصیت از مثل مریض و کسیر و مغمی علیه به مثل فاقد الطهورین می کند و می گوید موضوع استنبابه کسی است که قادر بر طواف صحیح نیست.

بله، کسی که نمی تواند خودش طواف کند، اول باید با کمک دیگران و ویلچر و امثال آن طواف کند، اما اگر نتوانست، نوبت به استنبابه می رسد.

و این مطلب قیاس به حائض نمی شود که گفته اند حج او منقلب به افراد می شود و یا بعدا باید قضاء طواف کند، زیرا در حائض دلیل خاص داریم، کما این که در برخی فروض نادره که زن از ابتداء تا انتهاء زمانی که در مکه است، در حال حیض باقی می ماند، او هم بایستی برای طواف نائب بگیرد.

بله، اگر غیر از کسر و جرح چیزی در بدن به سوء اختیار مانع از وضو یا غسل و تیمم شود، دلیلی نداریم که ادله وضوی جبیره شامل آن بشود، کما این که شمول ادله نیابت نسبت به آن هم دلیلی ندارد، مگر گفته شود که بعید نیست اطلاقات ادله آن را بگیرد، و بگوییم مثلا کسیر و مریض در روایات استنابه اطلاق دارد و شامل مریض و کسیر به سوء اختیار هم می شود و به الغاء خصوصیت شامل کسی که عمدا ناخن مصنوعی کاشته است نیز می شود.

و لکن باز هم جزم به وجود چنین ظهوراتی حاصل نمی شود و لذا مقتضای قاعده این است که صبر کند تا عذرش برطرف شود و بعد طواف کند و یا در عمره تمتع صبر کند که زمانش بگذرد و احرامش باطل گردد.

#### کلام علامه حلی در عدم صحت طواف با تیمم برای فاقد الماء و لزوم استنابه

صاحب جواهر از فخر المحققین و او از علامه حلی نقل کرده که شخص جنبی که فاقد الماء است، حق طواف با تیمم ندارد، بلکه باید نائب بگیرد، زیرا دلیلی بر مشروعیت تیمم برای دخول جنب در مسجد الحرام و یا مکث در دیگر مساجد نداریم.

#### نقد کلام علامه حلی

اولا: التیمم احد الطهورین و وقتی از یکی از طهورین عاجز شود، اطلاقات می گوید تیمم طهور است و مشکل طواف را حل می کند و وقتی برای طواف، طهور حاصل شد، متطهر می شود و متطهر هم می تواند داخل در مسجد الحرام شود.

ان قلت: قرآن فرموده: «وَ لاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا»[[347]](#footnote-347) و این یعنی غایت حرمت دخول مسجد برای جنب، غسل است و نه طهور، لذا طهوری که از تیمم حاصل می شود، مجوز دخول مسجد برای جنب نخواهد شد و باید غسل کند.

قلت: قبلا گذشت که ظاهر ادله این است که عنوان غسل به عنوان انه طهور اخذ شده است، علاوه بر این که کسی که متطهر شد، عرفا جنب نیست، زیرا در عرف متشرعی، ظاهر جنب همان محدث به حدث جنابت است و کسی که متطهر است، در عرف متشرعی محدث به حدث اکبر نیست و فرض این است که جنب برای طواف غسل کرده و طهور برای او حاصل شده است.

ثانیا: اطلاق ادله مشروعیت تیمم شامل فرضی که شخص قصد طواف ندارد و فقط می خواهد در مسجد الحرام بنشیند، نیز می شود و نیازی به وجود امر برای دخول به مسجد الحرام هم ندارد، چه رسد به این که امر استحبابی به رفتن به مسجد الحرام هم داریم.

## مسألة 290

***إذا حاضت المرأة في عمرة التمتع حال الاحرام أو بعده و قد وسع الوقت لأداء أعمالها‌صبرت الى أن تطهر فتغتسل و تأتي باعمالها، و إن لم يسع الوقت فللمسألة صورتان:***

***الأولى- أن يكون حيضها عند إحرامها أو قبل أن‌ تحرم ففي هذه الصورة ينقلب حجها إلى الافراد و بعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة إذا تمكنت منها.***

***الثانية- أن يكون حيضها بعد الاحرام، ففي هذه الصورة تتخير بين الاتيان بحج الافراد كما في الصورة الأولى و بين أن تأتي بأعمال عمرة التمتع من دون طواف فتسعى و تقصر ثمّ تحرم للحج و بعد ما ترجع الى مكة بعد الفراغ من أعمال منى- تقضي طواف العمرة قبل طواف الحج و فيما إذا تيقنت ببقاء حيضها و عدم تمكنها من الطواف حتى بعد رجوعها من منى استنابت لطوافها، ثمّ أنت بالسعي بنفسها ثمّ ان اليوم الذي يجب عليها الاستظهار فيه بحكم أيام الحيض فيجري عليه حكمها.[[348]](#footnote-348)***

### حکم طواف حائض

اگر حیض قبل از انقضاء وقت عمره تمتع قطع شود، ظاهر مشهور این است که باید صبر کند تا قطع دم شود و غسل کرده و بعد طواف و سایر اعمال را بجا آورد.

اما اگر حیض تا انقضاء زمان عمره تمتع استمرار داشته باشد، مشهور گفته اند حج او منقلب به حج افراد می شود و مجزی از حجة الاسلام است، اما برخی مثل محقق خوئی و آیت الله سیستانی و مرحوم آیت الله تبریزی گفته اند اگر در حال احرام حائض بوده، حج تمتع او منقلب به حج افراد می شود، اما اگر بعد از احرام حیض شده، مخیر است بین حج افراد و این که بر حج تمتع باقی بماند و سعی و تقصیر کند و به عرفات برود و بعد از رجوع به مکه، ابتداء طواف عمره تمتع را قضاء کند و بعد به طواف حج بپردازد.

البته فروض نادری هم هست، مثل کسی که تمام حجش از ده روز تجاوز نمی کند و همه این مدت را حیض است که این شخص عدول به حج افراد نمی تواند بکند، بلکه باید نائب برای طواف بگیرد، زیرا عدول به حج افراد برای کسی است که بتواند طواف حج را با طهر انجام دهد.

#### فرع اول: حکم زنی که قبل از روز عرفه پاک می شود

به نظر ما اگر این زن در زمان احرام حیض بوده است، باید صبر کند تا پاک شود و بعد اعمال را انجام دهد، اما اگر بعد از احرام حیض شده باشد، می تواند سعی و تقصیر کند و بعد از پاکی، طواف عمره تمتع را قضاء کند، و اگرچه در روایت فقط سعی ذکر شده و سخنی از تقصیر نیست، اما بعد از پاک شدن هم گفته فقط قضاء طواف کند و سخنی از تقصیر نشده و لذا متفاهم عرفی این است که بعد از سعی، تقصیر کند و بعد از پاک شدن، غسل کرده و طواف عمره را قضاء کند، لذا آیت الله زنجانی هم همین را فرموده اند که بعد از سعی، تقصیر کند و بعد از این که پاک شد، طواف خود را با غسل انجام دهد.

تفصیل مذکور مستفاد از روایات است؛

صحیحه عجلان: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ مُتَمَتِّعَةٍ قَدِمَتْ مَكَّةَ فَرَأَتِ الدَّمَ قَالَ تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ تَجْلِسُ فِي بَيْتِهَا فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ- أَفَاضَتْ عَلَيْهَا الْمَاءَ وَ أَهَلَّتْ بِالْحَجِّ مِنْ بَيْتِهَا وَ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى وَ قَضَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَإِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافَيْنِ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ لَهَا كُلُّ شَيْ‏ءٍ مَا خَلَا فِرَاشَ زَوْجِهَا.[[349]](#footnote-349)

روایت ابی بصیر: وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي الْمَرْأَةِ الْمُتَمَتِّعَةِ إِذَا أَحْرَمَتْ وَ هِيَ طَاهِرٌ ثُمَّ حَاضَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَ مُتْعَتَهَا سَعَتْ وَ لَمْ تَطُفْ حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَقْضِيَ طَوَافَهَا وَ قَدْ تَمَّتْ مُتْعَتُهَا وَ إِنْ هِيَ أَحْرَمَتْ وَ هِيَ حَائِضٌ لَمْ تَسْعَ وَ لَمْ تَطُفْ حَتَّى تَطْهُرَ.[[350]](#footnote-350)

اما این سوال از آیت الله زنجانی مطرح است که بر اساس صریح روایت ابی بصیر، کسی که در حال احرام حیض بوده و یقین به پاک شدن قبل از انقضاء زمان عمره تمتع دارد، باید صبر کند که پاک شود و بعد اعمال را انجام دهد، پس چگونه ایشان در این فرض هم فرموده زن حائض می تواند سعی و تقصیر کند بعد از پاک شدن طواف عمره تمتع را قضاء کند؟ با این که ایشان روایت ابی بصیر را صحیحه می داند.

کما این که موضوع روایت عجلان هم زنی است که بعد از احرام حیض شده و شامل فرض حیض در حال احرام نمی شود.

#### بحث سندی روایت ابی بصیر

به نظر آیت الله زنجانی روایت ابی بصیر به نقل کافی صحیحه است، کافی گرچه در جای دیگری عمن حدثه دارد، اما سند اول مسند است و سهل بن زیاد هم که در رجال این سند قرار دارد، به نظر ایشان ثقه است.

# جلسه 69 = 16/ 11/ 92

گذشت که زنی که بعد از احرام حیض شده، می تواند سعی و تقصیر خود را انجام دهد و بعد از پاک شدن طواف خود را انجام دهد و صحیحه علاء بن صبیح که مفادش تاخیر طواف و سعی تا بعد از پاک شدن قبل از رفتن به عرفات است، حمل بر استحباب می شود، به قرینه این که صحیحه عجلان مذکور، نص در جواز تعجیل سعی و تقصیر است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ صَبِيحٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ كُلُّهُمْ يَرْوُونَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرْأَةُ الْمُتَمَتِّعَةُ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ ثُمَّ حَاضَتْ تُقِيمُ مَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ التَّرْوِيَةِ- فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ إِلَى يَوْمِ التَّرْوِيَةِ اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى- فَإِذَا قَضَتِ الْمَنَاسِكَ وَ زَارَتْ بِالْبَيْتِ- طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافاً لِعُمْرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.[[351]](#footnote-351)

#### بررسی وثاقت «سهل بن زیاد»

#### کلام آیت الله زنجانی در بیان وثاقت «سهل بن زیاد»

آیت الله زنجانی فرموده: بیش از 1000 روایت در کافی عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد است و اگر سند های دیگر کلینی به سهل بن زیاد را هم اضافه کنیم، 1500 روایت می شود و وی در ابتداء کتاب فرموده: روایاتی در این کتاب آورده ام که امید است از آثار صحیحه صادقین علیهم السلام باشد و معنا ندارد که کتاب خودش را موهون کند به نقل فراوان از شخص ضعیف، و اما تضعیف هایی که در رابطه با سهل بن زیاد آمده نیز به سبب اتهام او به غلو بوده است و نه اتهام عدم وثاقت و کذب.

شاهد بر این مطلب نیز تضعیف نجاشی است، آن جا که می نویسد: *سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي‏ كان ضعيفا في الحديث، غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب.*[[352]](#footnote-352)

چون اولا: گفته یشهد علیه بالغلو و بعد الکذب را گفته گفته و همین نشان می دهد که اتهام به کذب نیز به جهت غلو بوده است و ثانیا: قمیین مثل احمد بن محمد بن عیسی وی را متهم به غلو می کرده اند و قمییون هم در آن زمان این اتهام را زیاد به افراد وارد می کرده اند.

شاهد دیگر بر این مطلب، سخن فضل بن شاذان در رابطه با سهل بن زیاد است که می گفته هو الاحمق یعنی نادان و این برای کسی که کاذب است کم است، بلکه باید گفته شود کذاب و همین قرینه است بر این که اهل کذب نبوده است، و گرنه اولی این بود که قدح اشد را ذکر کند: *كان الفضل لا يرتضى سهلا الآدمى و يقول هو الأحمق‏.*[[353]](#footnote-353)

#### نقد کلام آیت الله زنجانی

ما قبول داریم که کلینی وی را ثقه می دانسته، اما نظر دیگر، نظر احمد بن محمد بن عیسی است که کان یرمیه بالکذب و الغلو و هر دو را گفته و ظاهرش این است که هر دو مشکل را داشته است.

استشهاد به کلام فضل بن شاذان هم صحیح نیست، زیرا بر فرض این که تعبیر به هو الاحمق با کاذب دانستن فضل تناسب نداشته باشد، اما نهایت این است که وی به بیش از این قدح جزم نداشته، اما احمد بن محمد بن عیسی قمی که معاصر با سهل بوده شهادت داده به کذب او و دلیل ندارد که از تضعیف وی دست برداریم.

#### فرع دوم: حکم زن حائضی که قبل از روز عرفه پاک نمی شود

محقق خوئی فرموده: اگر حیض این زن در حال احرام هم وجود داشته، حج او حج افراد است، اما اگر بعد از احرام حیض شود، حج او حج تمتع است و سعی و تقصیر می کند و بعد از رجوع از موقفین، طواف عمره را قضاء می کند و سپس طواف حج را انجام می دهد.

اما مشهور گفته اند: در هر دو صورت وظیفه این زن حج افراد است و به نظر ما نیز همین نظریه صحیح است.

#### اقوال در فرع دوم

#### قول اول: مشهور

مطلقا حج این زن به حج افراد منقلب می شود، چه در حال احرام حیض باشد و چه پس از آن حیض شود.

#### قول دوم: منسوب به علی بن بابویه و ابی صلاح الحلبی و ابن جنید

وظیفه این زن مطلقا حج تمتع است و باید سعی و تقصیر بکند و طواف را بعد از رجوع از موقوفین و قبل از انجام طواف حج، قضاء کند و ظاهر ابن زهره در غنیه نیز اجماعی بودن حکم مذکور است.

البته این ادعاء اجماع عجیب است، در حالی که علامه در تذکره و منتهی بر قول اول ادعاء اجماع می کند.

#### قول سوم: نقل علامه حلی از ابن جنید در مختلف

حائض مطلقا مخیر است بین حج افراد و انجام تمتع به این صورت که طواف عمره را بعد از رجوع از موقفین و قبل از طواف حج قضاء کند.

صاحب مدارک و محقق سبزواری نیز این قول را محتمل دانسته اند.

#### قول چهارم: فیض کاشانی و صاحب حدائق

اگر زن در حال احرام حائض بوده است، حج افراد انجام می دهد و اگر بعد از احرام حائض شده، وظیفه او حج تمتع به شکل خاص مذکور است.

آیت الله زنجانی در مناسک نیز نظرشان قریب به قول چهارم است، ایشان فرموده: اگر زنی در حال احرام حائض باشد و علم ندارد به ارتفاع حیض قبل از انقضاء زمان عمره تمتع، وظیفه اش حج افراد است و همین طور اگر در حال احرام حائض نباشد، اما می داند تا برسد به مکه و بخواهد طواف کند، حیض می شود، وظیفه این زن هم حج افراد است، بله، اگر قبل از روز عرفه کشف خلاف شده و پاک شد، باید اعمال عمره تمتع انجام دهد و عدول به تمتع می کند، چرا که اصلا عدول از افراد به تمتع مستحب است و روایت می گوید انو الحج و وقتی به مکه آمدی، قصد حج افراد را فسخ کن و نیت تمتع کن.

ولی اگر در حال احرام حیض است، اما مطمئن است قبل از انقضاء وقت عمره تمتع پاک می شود، وظیفه اش حج تمتع است و همچنین اگر در حال احرام پاک است و شک دارد که آیا اصلا حیض می شود یا نه، وظیفه این زن هم حج تمتع به صورت مذکور است.

#### قول پنجم: آیت الله فیاض

وظیفه این زن، عمره تمتع به شکل طبیعی است و برای طواف هم باید نائب بگیرد، زیرا همه روایات تعارض و تساقط می کنند و به قاعده اولیه رجوع می شود که وجوب حج تمتع بر زن حائض به شکل معمول است و وقتی قادر بر طواف نیست، نائب می گیرد و گرچه موضوع ادله استنابه، کسیر و مغمی علیه و مریض است، اما از ادله مذکور به مثل حائض الغاء خصوصیت می شود.

#### قول ششم: محقق خوئی و مرحوم داماد و آیت الله سیستانی

اگر در حال احرام حائض است، وظیفه اش حج افراد است، ولی اگر بعد از احرام حیض می شود، بین عدول به حج افراد و تمتع به شکل مذکور مخیر است.

#### روایات باب

#### طائفه اول: روایات داله بر وجوب حج افراد مطلقا

صحیحه جمیل: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[354]](#footnote-354)

مشهور به اطلاق صحیحه جمیل تمسک کرده اند بر این که چه در حال احرام حیض بوده و یا بعد از احرام حیض شده است، مطلقا وظیفه زنی که حیض مانع از انجام اعمال عمره تمتع او شده، حج افراد است.

بعد از حج افراد هم باید عمره مفرده انجام دهد تا مجزی از حجة الاسلام باشد، زیرا هر حج افرادی، عمره مفرده هم بعد از آن دارد، کما این که عایشه نیز همین کار را کرد.

#### طائفه دوم: روایات داله بر وجوب حج افراد در خصوص حیض در حال احرام

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ نَفِسَتْ بِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بِالْبَيْدَاءِ- لِأَرْبَعٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ- فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص فَاغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ وَ أَحْرَمَتْ وَ لَبَّتْ مَعَ النَّبِيِّ ص وَ أَصْحَابِهِ فَلَمَّا قَدِمُوا مَكَّةَ لَمْ تَطْهُرْ حَتَّى نَفَرُوا مِنْ مِنًى- وَ قَدْ شَهِدَتِ الْمَوَاقِفَ كُلَّهَا عَرَفَاتٍ وَ جَمْعاً وَ رَمَتِ الْجِمَارَ وَ لَكِنْ لَمْ تَطُفْ بِالْبَيْتِ- وَ لَمْ تَسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَلَمَّا نَفَرُوا مِنْ مِنًى أَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- فَاغْتَسَلَتْ وَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ كَانَ جُلُوسُهَا فِي أَرْبَعٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ- وَ عَشْرٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَ ثَلَاثِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ.[[355]](#footnote-355)

بر اساس این روایت، اسماء چهار روز از ذی القعدة و سیزده روز از ذی الحجة نفاس بوده است و چون در حال حیض احرام بوده، حج افراد انجام داده است.

صحیحه زرارة: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ نَفِسَتْ بِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ- فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص حِينَ أَرَادَتِ الْإِحْرَامَ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ- أَنْ تَحْتَشِيَ بِالْكُرْسُفِ وَ الْخِرَقِ وَ تُهِلَّ بِالْحَجِّ فَلَمَّا قَدِمُوا مَكَّةَ وَ قَدْ نَسَكُوا الْمَنَاسِكَ وَ قَدْ أَتَى لَهَا ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ تُصَلِّيَ وَ لَمْ يَنْقَطِعْ عَنْهَا الدَّمُ فَفَعَلَتْ ذَلِكَ.[[356]](#footnote-356)

**اشکال به طائفه دوم**

روایت می گوید اسماء در حدود 18 روز نفاس بوده، در حالی که معارض با ادله ای است که می گوید حداکثر نفاس 10 روز است.

محقق خوئی جواب داده که این اخلالی در استدلال به این طائفه ایجاد نمی کند، زیرا تفکیک در حجیت می شود، اما این جواب عجیب است، زیرا اگر انتهاء نفاس 10 روز باشد، هفتم ذی الحجة پاک بوده است و باید تمتع انجام می داده، تفکیک در حجیت جایی است که دو مطلب مستقل بگوید و نه این که در یک مطلب تفکیک در حجیت شود، و گفته شود از این جهت که اکثر زمان نفاس را بیش از 10 روز دانسته حجت نیست، اما از این جهت که در حال احرام نفاس بوده و تا عرفات هم ادامه داشته، باید حج افراد انجام دهد، زیرا اگر از جهت اول حجت نباشد، معنایش این است که قبل از روز عرفه پاک شده و می توانسته اعمال عمره تمتع را انجام دهد.

و اصلا این روایات نباید به عنوان دلیل مطرح شود، زیرا در حجة الوداع همه به حج افراد محرم شدند و وظیفه شان حج افراد بود و در سعی صفا و مروه جبرئیل حکم عدول آورد و ممکن است حضرت بر اسماء ارفاق کرده باشد و او را عدول نداده باشد و این ربطی به بحث ما ندارد.

البته در صحیحه عیص بن قاسم ذیلی دارد که می توان به آن استدلال نمود: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُسْتَحَاضَةِ تُحْرِمُ فَذَكَرَ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ- فَقَالَ إِنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ- وَلَدَتْ مُحَمَّداً ابْنَهَا بِالْبَيْدَاءِ- وَ كَانَ فِي وِلَادَتِهَا بَرَكَةٌ لِلنِّسَاءِ لِمَنْ وَلَدَتْ مِنْهُنَّ إِنْ طَمِثَتْ فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- فَاسْتَثْفَرَتْ وَ تَمَنْطَقَتْ بِمِنْطَقٍ وَ أَحْرَمَتْ.[[357]](#footnote-357)

برکتی که در این روایت از آن سخن به میان آمده، این است که زن ها احکامشان را یاد گرفتند که زنی که نفاس است و نمی تواند اعمال عمره تمتع انجام دهد، باید حج افراد انجام دهد، و گرنه چه برکتی برای نساء دارد.

البته ممکن است گفته شود مقصود از برکت للنساء این بوده که در حال حیض و نفاس هم می شود محرم شد، اما ظاهرا مقصود این بوده که عاجز از طواف به سبب حیض، می تواند حج افراد انجام دهد.

#### طائفه سوم: روایات داله بر وجوب حج در خصوص حیض بعد احرام

معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ حَتَّى تَخْرُجَ إِلَى عَرَفَاتٍ- قَالَ تَصِيرُ حَجَّةً مُفْرَدَةً قُلْتُ عَلَيْهَا شَيْ‏ءٌ قَالَ دَمٌ تُهَرِيقُهُ وَ هِيَ أُضْحِيَّتُهَا.[[358]](#footnote-358)

#### طائفه چهارم: روایات داله بر وجوب تمتع به صورت خاص در خصوص حیض بعد احرام

صحیحه عجلان: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ مُتَمَتِّعَةٍ قَدِمَتْ مَكَّةَ فَرَأَتِ الدَّمَ قَالَ تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ تَجْلِسُ فِي بَيْتِهَا فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ- أَفَاضَتْ عَلَيْهَا الْمَاءَ وَ أَهَلَّتْ بِالْحَجِّ مِنْ بَيْتِهَا وَ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى وَ قَضَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَإِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافَيْنِ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ لَهَا كُلُّ شَيْ‏ءٍ مَا خَلَا فِرَاشَ زَوْجِهَا.[[359]](#footnote-359)

صحیحه فضلاء: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ صَبِيحٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ كُلُّهُمْ يَرْوُونَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرْأَةُ الْمُتَمَتِّعَةُ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ ثُمَّ حَاضَتْ تُقِيمُ مَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ التَّرْوِيَةِ- فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ إِلَى يَوْمِ التَّرْوِيَةِ اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى- فَإِذَا قَضَتِ الْمَنَاسِكَ وَ زَارَتْ بِالْبَيْتِ- طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافاً لِعُمْرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.[[360]](#footnote-360)

# جلسه 70 = 19/ 11/ 92

### بررسی اقوال در مساله

#### دلیل قول اول

قول اول، همان قول مشهور به وجوب عدول به حج افراد است مطلقا و از شیخ در خلاف نقل اجماع بر این مطلب شده و همچنین علامه تصریح به اجماع کرده و دلیل بر آن، صحیحه جمیل است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[361]](#footnote-361)

به این تقریب که در این روایت تفصیل داده نشده بین این که زن بعد از احرام حیض شده و یا در حال احرام حیض بوده است، بلکه مطلقا حکم به وجوب عدول به حج افراد شده است.

ان قلت: شاید صحیحه جمیل از جمله روایاتی است که می گوید یوم الترویة، انتهاء وقت عمره تمتع است و ربطی به زن حائض ندارد، زیرا مرد محرم هم اگر یوم الترویة وارد مکه شود، باید عدول به حج افراد کند، زیرا وقت عمره تمتع بر اساس عده ای از روایات، در یوم الترویة منقضی شده است و شاید صحیحه جمیل هم از این سنخ روایات باشد.

قلت: روایات مورد اشاره، مختلف است، برخی از روایات ظهر یوم الترویة را حد انتهاء وقت عمره تمتع قرار داده است و برخی هم ظهر عرفه را معیار قرار داده، ولی بر فرض که قابل جمع نباشند، اما صحیحه جمیل که فرض نکرده ورود به مکه ظهر یوم الترویة بوده و شاید در صبح یوم الترویة وارد مکه شده باشد که هنوز زمان عمره تمتع منقضی نشده است.

علاوه بر این که روایات مذکور نیز جمع عرفی دارد و حمل می شود بر مثل کسانی که کاروانشان ظهر یوم الترویة حرکت می کند و نمی توانند از کاروان جدا شوند و یا عذر دیگری دارند، اما کسانی که انفرادی آمده اند و یا با راه آشنا هستند، می توانند صبح عرفه اعمال را انجام داده و سپس به طرف عرفات بروند.

#### دلیل قول ششم

محقق خوئی قول ششم را اختیار نموده و فرموده: گرچه اطلاق صحیحه جمیل قول مشهور را اقتضاء دارد، اما طائفه سوم و چهارم از روایات در خصوص زنی است که بعد از احرام حائض شده، طائفه سوم در رابطه با این زن حکم کرده به این که حج او منقلب به حج افراد می گردد، معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ حَتَّى تَخْرُجَ إِلَى عَرَفَاتٍ- قَالَ تَصِيرُ حَجَّةً مُفْرَدَةً قُلْتُ عَلَيْهَا شَيْ‏ءٌ قَالَ دَمٌ تُهَرِيقُهُ وَ هِيَ أُضْحِيَّتُهَا.[[362]](#footnote-362)

«دم تهریقه و هی اضحیتها» نیز به قرینه ادله ای که نفی وجوب قربانی در حج افراد می کند، حمل بر استحباب قربانی می شود.

اما در مقابل، طائفه چهارم حکم کرده به وجوب تمتع به شکل خاص، مثل صحیحه عجلان: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ مُتَمَتِّعَةٍ قَدِمَتْ مَكَّةَ فَرَأَتِ الدَّمَ قَالَ تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ تَجْلِسُ فِي بَيْتِهَا فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ- أَفَاضَتْ عَلَيْهَا الْمَاءَ وَ أَهَلَّتْ بِالْحَجِّ مِنْ بَيْتِهَا وَ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى وَ قَضَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَإِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافَيْنِ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ حَلَّ لَهَا كُلُّ شَيْ‏ءٍ مَا خَلَا فِرَاشَ زَوْجِهَا.[[363]](#footnote-363)

{«عجلان ابی صالح» توثیق خاص از نجاشی هم دارد و قطعا ثقه است.}

و صحیحه فضلاء: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ صَبِيحٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ كُلُّهُمْ يَرْوُونَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرْأَةُ الْمُتَمَتِّعَةُ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ ثُمَّ حَاضَتْ تُقِيمُ مَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ التَّرْوِيَةِ- فَإِنْ طَهُرَتْ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ إِنْ لَمْ تَطْهُرْ إِلَى يَوْمِ التَّرْوِيَةِ اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ ثُمَّ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ خَرَجَتْ إِلَى مِنًى- فَإِذَا قَضَتِ الْمَنَاسِكَ وَ زَارَتْ بِالْبَيْتِ- طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافاً لِعُمْرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.[[364]](#footnote-364)

محقق خوئی فرموده: مقتضای جمع عرفی بین طائفه سوم و چهارم، حمل بر تخییر است، مثل این که در روایتی گفته شود من افطر فی نهار شهر رمضان فلیصم ستین یوما و روایت دیگر بگوید من افطر فی نهار شهر رمضان فلیطعم ستین مسکینا که حمل بر تخییر می شود، فکذلک هنا، چون ما می دانیم جمع بین حج افراد و تمتع قطعا امکان ندارد تا هر کدام تعیینا واجب باشد، لذا عرفا حمل بر واجب تخییری می شود و روایات طائفه چهارم، مخصص صحیحه جمیل شده و در نتیجه در حیض بعد از احرام، حائض مخیر بین حج افراد و حج تمتع است، اما زنی که در حال احرام نیز حیض بوده، باید حج افراد بجا آورد.

#### اشکالات قول ششم

#### اشکال اول

حمل بر تخییر در خطابات اوامر است، مثل مثال خصال کفارات تخییری افطار در ماه رمضان، اما در معتیره اسحاق بن عمار آمده: تصیر حجة مفردة و نه این که تجعلها حجة مفردة تا حمل بر وجوب تخییری عرفی باشد و این که تصیر را تصّیر بخوانیم، هم بی دلیل است و هم غیر عرفی، زیرا گفته نشده تصّیرها حجة مفردة تا دارای معنای صحیحی باشد.

#### اشکال دوم

آیت الله فیاض فرموده: حمل روایات طائفه سوم و چهارم بر تخییر، جمع عرفی نیست، بلکه شبیه این است که در مثال ثمن العذرة سحت و لاباس بثمن العذرة گفته شود قدر متیقن و نص از روایت اول، عذره ما لایوکل لحمه است و نسبت به عذره ما یوکل لحمه هم ظاهر است و همچنین قدر متیقن و نص ار روایت دوم، عذره ما یوکل لحمه است و نسبت به عذره ما لایوکل لحمه هم ظهور دارد، به سبب نص هر کدام از ظهور اطلاقی دیگری دست بر می داریم، طبعا این جمع قابل قبول و عرفی نیست.

بلکه جمع عرفی در جایی است که یک خطاب بقول مطلق نص یا اظهر یا اخص نسبت به خطاب دیگر باشد، مثل تقدم خاص بر عام و تقدم دلیل ترخیص که نص یا اظهر بقول مطلق نسبت به دلیل الزام است، اما دو خطابی که هر یک از جهتی نص و از جهتی ظاهر است، هیچ یک بقول مطلق اخص و یا اظهر از دیگری نیست.

لایقال: در ما نحن فیه، ظهورات اطلاقی دو خطاب در تعیینیت تعارض و تساقط می کنند و سپس به اصل ظهور وضعی هر یک در وجوب تمسک می کنیم که نتیجه آن تخییر خواهد بود.

فانه یقال: عرف ظهور اطلاقی و وضعی را یک مدلول می بیند، و عرفا ظهور وضعی در اصل وجوب، مندک در ظهور اطلاقی در تعیینی بودن وجوب است و معنا ندارد که این ها را تفکیک کنیم، لذا بعد از اندکاک، عرف معامله دلالت واحده با این ها می کند و در نتیجه در جمیع مدلول، تعارض و تساقط می کنند.

#### مناقشه در اشکال دوم

اولا: ما قبول داریم صرف این که دو خطاب هر کدام در بعض مدلول نص و در بعض دیگر ظاهر باشد، وجه مقبولی برای جمع عرفی نمی شود، اما در مورد وجوب تخییری واقعا جمع عرفی است، زیرا متعارف است که مولا در واجب تخییری به ذکر یکی از عدل ها اکتفاء کند، مثل این که شما از خانه بیرون می آیی و به شما می گویند پرتقال بخر، شما می گویی نمی شود نارنگی بخرم، می گویند اشکال ندارد، این جا هیچ گاه احساس تعارض نمی شود، بلکه حمل بر تخییر می شود و عرفی است که در صورت عدم تعین یک عدل، باز هم آن عدل به تنهایی در یک کلام ذکر شود، ولو به این جهت که اسهل یا افضل است و وقتی در کلام دیگر، عدل دیگری مطرح شد، عرف آن دو را حمل بر تخییر می کند.

ثانیا: اگر حمل بر تخییر عرفی نمی بود، لولا الاندکاک فقط تعارض بین ظهورات اطلاقی نمی شد، زیرا ظهور اطلاقی صم ستین یوما که می گوید من واجب تعیینی هست با اصل دلیل اطعم ستین مسکینا تعارض دارد و نه با ظهور اطلاقی آن، زیرا اگر صوم واجب تعیینی باشد، معنا ندارد که اصلا اطعام واجب باشد، چون اگر واجب تعیینی باشد که با تعیینی بودن وجوب صوم نمی سازد و اگر تخییری باشد، باز معنا ندارد که صوم تعیینا واجب باشد و علی ای حال ظهور اطلاقی یک دلیل، با اصل دلیل دیگر تعارض می کند و نه با ظهور اطلاقی آن.

لذا شاهد بر عرفی بودن جمع مذکور این است که در مثال پرتقال مذکور، اگر یقین شود که خرید پرتقال واجب تعیینی نیست، و شک شود که آیا اصل پرتقال خریدن واجب است یا مستحب، بعد از این که می دانید خرید پرتقال یا واجب تخییری است و یا مستحب، اگر چیزی خریده نشود، نمی شود استدلال کرد که ظهور اطلاقی و وضعی مندک هستند و من علم پیدا کردم که واجب تعیینی نیست و دو دلالت هم نبود که ظهور در اصل وجوب باقی بماند، بلکه گفته می شود چرا عدل دیگر را نخریدی؟!

#### اشکال سوم

در معتبره اسحاق بن عمار در طائفه سوم فرض شده زن قبل از این که کاری از کارهای عمره را انجام بدهد، حیض شده است و به عرفات رفته، معلوم است که در این فرض به او گفته نمی شود سعی و تقصیر بکن، زیرا از مکه گذشته و دیگر از روایت نمی شود تخییر فهمید، بلکه تخییر در صورتی است که در مکه سوال کند که چه بکنم، نه این که در عرفات سوال کند، آن جا جواب فقط به این است که حج افراد تو صحیح است یا نه.

# جلسه 71 = 20/ 11/ 92

#### اشکالات قول ششم

#### اشکال اول

حمل بر تخییر در خطابات اوامر صحیح است، مثل مثال خصال کفارات تخییری افطار در ماه رمضان، اما در معتیره اسحاق بن عمار آمده: تصیر حجة مفردة و نه این که تجعلها حجة مفردة تا حمل بر وجوب تخییری عرفی باشد و این که تصیر را تصّیر بخوانیم، هم بی دلیل است و هم غیر عرفی، زیرا گفته نشده تصّیرها حجة مفردة تا دارای معنای صحیحی باشد.

لذا مشهور و از معاصرین مثل مرحوم امام، مطلقا قائل به وجوب عدول به حج افراد شده اند، زیرا طائفه چهارم و پنجم تعارض می کنند و بعد از نبود جمع عرفی، رجوع به اطلاق صحیحه جمیل می شود که حکم به وجوب عدول به حج افراد کرده است.

البته برای اثبات قول مشهور، طرق دیگری هم هست، مثل این که اصحاب و مشهور قدماء از صحیحه عجلان و صحیحه فضلاء اعراض کرده اند، حتی اگر با معتبره اسحاق بن عمار جمع عرفی هم داشته باشند.

طریق دیگر هم این است که بعد از تعارض طائفه چهارم و پنجم، مقتضای قاعده ثانویه در تعارض، تخییر بر اساس اذن فتخیر است، زیرا یا قائل به ترجیح معتبره اسحاق بن عمار می شویم، چون شهرت عملیه دارد و یا بعد از تکاذب، حکم تخییر است، ولی چون مفاد معتبره موافق با فتوای مشهور است، ارجح غیر لزومی، تقدم حکم موافق با معتبره است، گرچه قائل به تحقق شهرت عملیه در مقام نباشیم.

البته ما از جهت مبنایی، دو طریق اخیر را مصیب نمی دانیم و لذا نظر مشهور را بنابر طریق اول پذیرفتیم.

#### اشکال دوم

آیت الله فیاض فرموده: حمل بر تخییر عرفی نیست و لذا همه روایات باب، تعارض و تساقط می کنند.

#### مناقشه در اشکال دوم

اولا: گذشت که حمل خطابات اوامر بر تخییر، عرفی است و توضیح آن گذشت.

ثانیا: اگر حمل بر تخییر عرفی نباشد، باید به اطلاق صحیحه جمیل رجوع شود و قول مشهور پذیرفته شود، نه این که صحیحه جمیل طرف معارضه قرار گیرد، زیرا صحیحه جمیل عام فوقانی است و طرف معارضه با معتبره اسحاق بن عمار و صحیحه عجلان و فضلاء نیست.

ظاهر صحیحه جمیل این است که به سبب حیض، نمی تواند در یوم الترویة اعمال عمره تمتع را انجام دهد و نه این که در تنگی وقت وارد مکه شده و اگر حائض هم نبود، نمی توانست اعمال عمره تمتع را انجام دهد، زیرا قید «عن المراة الحائض» در سوال اخذ شده و ظاهرش این است که در سوال سائل تاثیر داشته، و گرنه ذکر خصوصیتی که احتمال عرفی دخالت در حکم ندارد، غیر عرفی است.

لذا صحیحه جمیل عام فوقانی است و نمی تواند طرف معارض با دو طائفه دیگر قرار بگیرد.

ان قلت: این که فرض کنیم در ازمنه گذشته زنی در میقات حیض بوده و حیضش هم تا زمان رفتن به عرفات ادامه پیدا می کرده، نادر است، زیرا کسانی که در میقات حیض می شده اند، معمولا در مکه و روزهای آخر قبل از رفتن به عرفات پاک می شده اند و لذا مورد افتراق صحیحه جمیل که حیض در حال احرام بود و در آن حکم به وجوب حج افراد شده، مورد نادر است، در حالی که شرط عام فوق این است که مورد افتراق آن از دو خاص متعارض، نادر نباشد، و گرنه آن هم طرف معارضه می شود.

قلت: فرض حیض در حال احرام، فرض نادری نیست، زیرا از ذات عرق و جحفه و یلملم و قرن المنازل راه زیادی تا مکه نبوده، بین دو تا چهار روز، فقط مسجد شجره هشت روز تا مکه فاصله داشته و آن هم ممکن است در میقات حیض شود و دو روز قبل از عرفه برسد و قبل از ده روز هم پاک نشود.

#### بررسی رجوع به عام فوقانی بعد از تعارض الخاصین

عام فوقانی که صحیحه جمیل است را نباید ندیده گرفت، بله برخی مثل مرحوم آیت الله میلانی و از معاصرین صاحب مباحث الاصول قائلند که در تعارض الخاصین، عام فوق اعتبار ندارد، مثل اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق و اکرم العالم الفاسق، ایشان فرموده: اکرم کل عالم هم طرف معارضه است.

طبعا نسبت به حیض بعد از احرام، صحیحه جمیل هم طرف معارضه با دو خاص متعارض قرار می گیرد، گرچه نسبت به حائض حین الاحرام باز اشکال به آیت الله فیاض وارد است، زیرا در این مورد دیگر طرف معارضه نیست.

#### مناقشه در عدم جواز رجوع به عام بعد از تعارض خاصین

#### مناقشه اول: مرحوم صدر

معارضه، به معنای تمانع بعد از تمامیت مقتضی در طرفین است، اگر وجود یک شیء متوقف بر عدم شیء دیگر باشد، مثل این که وجود پشه متوقف بر نبود باد باشد، محال است که پشه مانع از وجود باد شود، زیرا وجود پشه متوقف بر عدم باد است و اگر باد موجود شود، اصلا پشه موجود نیست تا مانع از وجود باد شود و لذا وقتی باد آمد، پشه هم می رود.

حجیت عام هم مشروط به عدم خاص معتبر است، اگر خاص معتبر واصل شود، اصلا عموم عام لاحجت می شود و مقتضی حجیت ندارد، تا بعد گفته شود مقتضی حجیت در عام و خاص تمام است ولی تعارض و تساقط می کنند.

مثلا اگر زید بگوید در صورتی می آیم که عمرو نیاید و عمرو هم بگوید قطعا خواهم آمد، این دو تعارض ندارند و نه این که آمدن عمرو، مانع از آمدن زید است، بلکه آمدن عمرو، مانع از مقتضی آمدن زید می شود.

پس حجیت عام طرف معارضه نیست و لذا وقتی دو دلیل خاص با هم معارضه و تساقط می کنند، چون حجیت عموم عام باقی است، مانعی از رجوع به آن نیست.

این نکته فقط در عام فوقانی نیست، بلکه در تعارض النصین هم هست، اگر یک ظهوری با احد النصین موافق باشد، مثل اکرم العالم و یجب اکرام العالم و لا یجب اکرام العالم، ظهور اکرم العالم در صورتی حجت است که نصی بر خلاف آن نیاشد، و گرنه تا نص لایجب اکرام العالم آمد، حمل بر استحباب می شود، اما وقتی یجب و لایجب تعارض کردند، اکرم العالم بدون معارض می شود.

#### نقد مناقشه اول

این کلام متین است، اما حجیت عام یک امر عقلائی است و محال نیست که عقلاء حجیت عام را مشروط کنند به این که خاص معتبر فی حد ذاته (لولا المعارض) بر خلاف آن نباشد، اما اگر چنین خاصی باشد، ولو بالفعل چون معارض دارد، معتبر هم نباشد ، چه اشکالی دارد عقلاء بگویند وثوق ما نسبت به عموم عام سلب شده است از باب قصور مقتضی و لذا اگر شک هم بکنیم که آیا عموم عام در این صورت عند العقلاء حجت است یا نه، باز هم شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است.

# جلسه 72 = 23/ 11/ 92

#### بررسی رجوع به عام فوقانی بعد از تعارض خاصین

عام فوقانی که صحیحه جمیل است را نباید ندیده گرفت، بله برخی مثل مرحوم آیت الله میلانی و از معاصرین صاحب مباحث الاصول قائلند که در تعارض الخاصین، عام فوق اعتبار ندارد، مثل اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق و اکرم العالم الفاسق، ایشان فرموده: اکرم کل عالم هم طرف معارضه است.

طبعا نسبت به حیض بعد از احرام، صحیحه جمیل هم طرف معارضه با دو خاص متعارض قرار می گیرد، گرچه نسبت به حائض حین الاحرام باز اشکال به آیت الله فیاض وارد است، زیرا در این مورد دیگر طرف معارضه نیست.

#### مناقشه در عدم جواز رجوع به عام بعد از تعارض خاصین

#### مناقشه اول: مرحوم صدر

معارضه، به معنای تمانع بعد از تمامیت مقتضی در طرفین است، اگر وجود یک شیء متوقف بر عدم شیء دیگر باشد، مثل این که وجود پشه متوقف بر نبود باد باشد، محال است که پشه مانع از وجود باد شود، زیرا وجود پشه متوقف بر عدم باد است و اگر باد موجود شود، اصلا پشه موجود نیست تا مانع از وجود باد شود و لذا وقتی باد آمد، پشه هم می رود.

حجیت عام هم مشروط به عدم خاص معتبر است، اگر خاص معتبر واصل شود، اصلا عموم عام لاحجت می شود و مقتضی حجیت ندارد، تا بعد گفته شود مقتضی حجیت در عام و خاص تمام است ولی تعارض و تساقط می کنند.

مثلا اگر زید بگوید در صورتی می آیم که عمرو نیاید و عمرو هم بگوید قطعا خواهم آمد، این دو تعارض ندارند و نه این که آمدن عمرو، مانع از آمدن زید است، بلکه آمدن عمرو، مانع از مقتضی آمدن زید می شود.

پس حجیت عام طرف معارضه نیست و لذا وقتی دو دلیل خاص با هم معارضه و تساقط می کنند، چون حجیت عموم عام باقی است، مانعی از رجوع به آن نیست.

این نکته فقط در عام فوقانی نیست، بلکه در تعارض النصین هم هست، اگر یک ظهوری با احد النصین موافق باشد، مثل اکرم العالم و یجب اکرام العالم و لا یجب اکرام العالم، ظهور اکرم العالم در صورتی حجت است که نصی بر خلاف آن نیاشد، و گرنه تا نص لایجب اکرام العالم آمد، حمل بر استحباب می شود، اما وقتی یجب و لایجب تعارض کردند، اکرم العالم بدون معارض می شود.

#### نقد مناقشه اول

این کلام متین است، اما حجیت عام یک امر عقلائی است و محال نیست که عقلاء حجیت عام را مشروط کنند به این که خاص معتبر فی حد ذاته (لولا المعارض) بر خلاف آن نباشد، اما اگر چنین خاصی باشد، ولو بالفعل چون معارض دارد، معتبر هم نباشد ، چه اشکالی دارد عقلاء بگویند وثوق ما نسبت به عموم عام سلب شده است از باب قصور مقتضی و لذا اگر شک هم بکنیم که آیا عموم عام در این صورت عند العقلاء حجت است یا نه، باز هم شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است.

کما این که اگر دو نص باشد و یک ظاهر، مشهور شاید این باشد که هر سه خطاب را با هم معارض می گیرند، نه این که ظاهر را معارض با هیچ یک نگیرند از این باب که با نص موافق که مخالفتی ندارد و با نص مخالف هم تعارض ندارد، زیرا قرینه و ذی القرینة با هم تعارض ندارند.

#### مناقشه دوم: مختار

به نظر ما نسبت به عام فوقانی، ارتکاز عقلائی بر مرجعیت آن بعد از تعارض خاصین وجود دارد و عقلاء وقتی برای قانون عام تبصره ای ثابت نشد، ولو از این جهت که تبصره موجود مبتلی به معارض است، به قانون عام رجوع می کنند و اگر عبد به سبب وجود خاص ذو معارض، به عام عمل نکند، مولا بر او احتجاج می کند که من که عام را گفته ام و خاص هم که ثابت نشده، پس چرا به آن خطاب عام که وجود تبصره برای آن ثابت نشد، عمل نکردی؟

حتی بعید نیست که در تعارض نصین هم عقلاء به ظاهر رجوع کنند، و بعید نیست عبدی که به ظاهر عمل نکند به ادعاء تعارض هر سه دلیل، مورد توبیخ عقلائی قرار گیرد.

#### اشکال سوم (بر کلام محقق خوئی)

معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ حَتَّى تَخْرُجَ إِلَى عَرَفَاتٍ- قَالَ تَصِيرُ حَجَّةً مُفْرَدَةً قُلْتُ عَلَيْهَا شَيْ‏ءٌ قَالَ دَمٌ تُهَرِيقُهُ وَ هِيَ أُضْحِيَّتُهَا.[[365]](#footnote-365)

کلمه «حتی» در این روایت دو احتمال دارد، غائیه و استینافیه، حتی غائیه یعنی این زن مثلا روز هفتم ذی الحجة مکه آمده و حیض شده و این حیض تا زمانی که به سمت عرفات خارج می شود استمرار دارد و سوال شده که وظیفه اش چیست؟ امام علیه السلام هم فرمود زن مورد سوال حج افراد باید بجا آورد و طبیعتا با روایت دیگر جمع به وجوب تخییری می شود، کلام محقق خوئی مبنی بر قول به تخییر نیز بنا بر همین معنا در «حتی» است.

اما احتمال استینافیه بودن «حتی» هم هست، یعنی سائل خبر می دهد که زنی متمتعه بود و در مکه حیض شد و با همین حال به عرفات رفت.

و به بیان دیگر؛ بنا بر «حتی» استینافیه، فرض شده زن قبل از این که کاری از کارهای عمره را انجام بدهد، حیض شده است و به عرفات رفته، معلوم است که در این فرض به او گفته نمی شود سعی و تقصیر بکن، زیرا از مکه گذشته و دیگر از روایت نمی شود تخییر فهمید، بلکه تخییر در صورتی است که در مکه سوال کند که چه بکنم، نه این که در عرفات سوال کند، آن جا جواب فقط به این است که حج افراد تو صحیح است یا نه و شارع هم فرموده حج او افراد است و این دلیل بر تخییر تکلیفی نمی شود.

(لذا قول چهارم و نظریه آیت الله زنجانی - که فرمود زنی که بعد از احرام حیض شود، وظیفه تعیینی او این است که محرم به حج تمتع شود - از این اشکال که گفته می شود معتبره اسحاق بن عمار را چه می کنید که می گوید حج این زن، افراد می گردد، جواب می دهد به این که شاید «حتی» در این معتبره، «حتی» استینافیه باشد که موضوع آن موردی است که حائض، اعمال عمره را انجام نداده و به عرفات رفته است.)

لذا بنا بر اشکال سوم، هم قول به تخییر تکلیفی رد می شود و هم قول مشهور مورد خدشه قرار می گیرد که می گویند حج این زن مطلقا حج افراد است، زیرا صحیحه عجلان و صحیحه فضلاء بدون معارض خواهد بود، چرا که موضوع آن که زنی است که در مکه حیض شده و هنوز به عرفات نرفته، متفاوت با موضوع معتبره اسحاق بن عمار می شود که زن حائضی است که بدون این که عملی از عمره انجام دهد، به عرفات رفته است و طبعا مانعی از تخصیص صحیحه جمیل به واسطه صحیحه عجلان و وفضلاء باقی نخواهد ماند.

#### مناقشه در اشکال سوم

گرچه معنای «حتی» استینافیه این است که دیگر وقت گذشته، اما این نسبت به طواف است، یعنی طواف نکرده است، اما معنایش این نیست که سعی و تقصیر هم نکرده است، زیرا سوال این است که این زن در مکه حیض شده و بدون این که طواف کند، به عرفات رفته، اما معنایش این نیست که سعی و تقصیر هم نکرده است.

بنا بر این، معنای روایت این است که حتی اگر قبل از رفتن به عرفات فقط سعی و تقصیر کرده، باز هم حج او افراد می شود و معارض با صحیحه عجلان و فضلاء می شود و بعد راه برای حمل بر تخییر بنا بر نظر محقق خوئی و تعارض و رجوع به صحیحه جمیل بنابر نظر مشهور باز می شود.

# جلسه 73 = 26/ 11/ 92

#### مناقشه در اشکال سوم (بر کلام محقق خوئی)

گرچه معنای «حتی» استینافیه این است که دیگر وقت گذشته، اما این نسبت به طواف است، یعنی طواف نکرده است، اما معنایش این نیست که سعی و تقصیر هم نکرده است، زیرا سوال این است که این زن در مکه حیض شده و بدون این که طواف کند، به عرفات رفته، اما معنایش این نیست که سعی و تقصیر هم نکرده است و لذا اطلاق روایت شامل زنی که حیض شده و قبل از خروج از عرفات سعی و تقصیر کرده هم می شود و نسبت به او هم حکم شده به این که حج او حج افراد است و این مفاد، مخالف با نظریه چهارم خواهد شد که می گوید در این صورت حج او، حج تمتع است.

بنا بر این، معنای روایت این است که حتی اگر زن حائض قبل از رفتن به عرفات فقط سعی و تقصیر کرده، باز هم حج او افراد می شود و معارض با صحیحه عجلان و فضلاء می شود و بعد راه برای حمل بر تخییر بنا بر نظر محقق خوئی و تعارض و رجوع به صحیحه جمیل بنابر نظر مشهور باز می شود.

ان قلت: شما تمسک به اطلاق معتبره اسحاق بن عمار می کنید، لذا اطلاق این معتبره با صحیحه عجلان منافات دارد و صحیحه عجلان مقید آن می شود، و نتیجه به نفع نظریه چهارم و بر خلاف محقق خوئی خواهد شد، زیرا گفته می شود زنی که با حال حیض به عرفات رفته، حجش افراد است، مگر این که قبل از رفتن، سعی و تقصیر کرده باشد که در این صورت وظیفه تعیینی او، انجام حج تمتع است.

قلت: وقتی در معتبره اسحاق بن عمار اخذ نشد که زن قبل از خروج از عرفات، سعی و تقصیر انجام نداده و به طور مطلق گفته شده حج او، حج افراد است، متفاهم عرفی این است که از همان زمانی که حیض شده، حج او به حج افراد منقلب شده است و لذا با صحیحه عجلان و فضلاء تنافی پیدا می کند که مطلقا گفته وظیفه این زن، حج تمتع است و مقتضای اطلاق شرطیت و جزئیت هم این است که اگر سعی و تقصیر قبل از عرفات نکرد، مرکب حج هم باطل می شود و لذا با یکدیگر تعارض پیدا کرده و جمع عرفی هم ندارند.

**عند الشک در این که حتی غائیه است یا ابتدائیه، چه باید بکنیم؟**

اگر «حتی» غائیه باشد، معتبره با صحیحه عجلان تعارض می کند و اگر ابتدائیه باشد، با توجه به آن چه ما گفتیم، باز هم تعارض می کند و اما اگر آن چه گفتیم پذیرفته نشود و مقصود از معتبره این باشد که زن حائض بدون این که حتی سعی و تقصیر کند، به عرفات رفته، در این صورت بعد از شک در این که «حتی» غائیه است و یا ابتدائیه، امر مردد می شود بین این که معتبره اسحاق بن عمار معارض با صحیحه عجلان باشد، اگر «حتی» غائیه باشد و یا این که مخصص آن باشد، اگر «حتی» ابتدائیه باشد، از این جهت که مقتضای اطلاق صحیحه عجلان این است که وظیفه این زن حج تمتع است و در غیر این صورت حج او باطل است، اما معتبره می گوید اگر اخلال وارد کند و با حالت حیض به عرفات برود و سعی و تقصیر نکند، حج او حج افراد می شود و لذا مخصص می شود، زیرا ظاهر صحیحه عجلان این است که وظیفه این زن، عمره تمتع است و گرنه حج او باطل است، اما معتبره می گوید اگر سعی و تقصیر نکند، حج او باطل نیست.

پس علی ای حال بنا بر نظر ما، دو دلیل معارضه می کنند، اما بنا بر غیر نظر ما، نوبت به یک بحث کبروی می رسد، مثلا یک خطاب عام می گوید لاباس باکرام العاصی من العلماء و خطاب دیگر می گوید لاتکرم الفساق من العلماء، حال اگر مقصود از فاسق، خصوص مرتکب کبیره باشد، اخص از دلیل اول شده و آن را تخصیص می زند به عالم مرتکب کبائر و اگر مقصود از فاسق، مطلق عاصی باشد، با هم تعارض می کنند، این جا چه باید کرد؟

کسانی که انقلاب نسبت را قبول دارند، در این جا مشکلی ندارند، زیرا مبنای انقلاب نسبت این است که جمع عرفی بین خطابات، تابع مقدار حجیت آن هاست و نه مقدار ظهور و مدلول استعمالی آن ها و در این جا هم مقدار متیقن از حجیت لاتکرم الفساق من العلماء، مرتکب کبیره است و لذا حمل مطلق بر مقید می شود.

اما بنا بر این که جمع عرفی تابع ظهور استعمالی باشد \_ کما هو الصحیح\_ چون نمی دانیم آیا ظهور استعمالی خطاب لاتکرم الفساق من العلماء، اخص است و یا مباین با لاباس باکرام العاصی من العلماء، دیگر جمع عرفی ممکن نیست.

لذا ابتداءً چنین به ذهن می آید که چون نسبت به عالم مرتکب صغیره، احراز معارض برای لاباس باکرام العاصی من العلماء نکرده ایم، می گوییم اکرام عالم مرتکب صغیره بلا مانع است، چون هم استصحاب عدم وجود معارض با آن می شود و هم سیره عقلائیه بر عمل به عامی است که احراز معارض برای آن نشود، ولی نسبت به عالم مرتکب کبیره به هیچ یک از دو خطاب نمی شود اخذ کرد، زیرا دو ظهور معارضند و با هم تعارض می کنند و رجوع به برائت از حرمت اکرام آن می شود.

اما نهایتا مشکل دیگری وجود دارد، زیرا علم اجمالی پیدا می شود که یا این خطاب دوم که می گوید لاتکرم العالم الفاسق اخص است و مقصود از آن مرتکب کبیره است، پس حجت بر حرمت اکرام مرتکب کبیره داریم، زیرا بر عام لاباس مقدم می شود و طبعا مانع از جریان برائت از حرمت اکرام مرتکب کبیره وجود دارد و یا مقصود از آن مطلق عاصی است و با لاباس معارض است، پس دیگر طبق لاباس نمی توانیم بر جواز اکرام عالم مرتکب صغیره فتوی بدهیم، زیرا مانع از حجیت فعلیه دلیل لاباس وجود دارد.

پس نمی توان گفت ظهور خطاب اول نسبت به عالم مرتکب صغیره، حجت بلامعارض است، و نسبت به عالم مرتکب کبیره هم برائت جاری می شود، بلکه در این جا مخالفت عملیه با حجت اجمالیه می شود.

# جلسه 74 = 27/ 11/ 92

گفته شد بنابر اجمال «حتی» و عدم پذیرش معارضه حتی بنابر «حتی» ابتدائیه، دوران می شود بین معارض بودن صحیحه عجلان و معتبره اسحاق بن عمار با مخصص بودن معتبره اسحاق بن عمار و نمی شود گفت چون احراز معارض نشده، طبق صحیحه عجلان می شود نسبت به زن حائضی که در مکه است، حکم به وجوب سعی و تقصیر داد.

و اگر این زن بدون این که سعی و تقصیر کند به عرفات برود، نمی شود طبق معتبره حکم کرد که حج او حج افراد است، زیرا دو ظهور داریم یکی ظهور معتبره که می گوید تصیر حجة مفردة و دیگری ظهور صحیحه عجلان که می گوید وظیفه زن عمره تمتع است و چون این کار را نکرده و به عرفات رفته، حج او باطل است، ظهور این دو فقط ناظر به قبل از خروج به عرفات نیست، بلکه صحیحه می گوید اگر زن سعی و تقصیر نکرده به عرفات رفته، حجش باطل است و لا اقل مجزی از حجة الاسلام نیست، اما معتبره می گوید حج او حج افراد است.

اگر احراز می شد که «حتی» ابتدائیه است، معتبره اخص از صحیحه می شد و فقط در خصوص جایی که بدون سعی و تقصیر به عرفات رفته، حج او منقلب به حج افراد می شد، اما ممکن است که «حتی» غائیه باشد که در این صورت معارض می شوند.

لذا نمی شود بعد از خروج حائض به عرفات حکم کنیم که حج او، حج افراد می شود، بلکه بعد از تعارض و تساقط، باید رجوع به عام فوق کنیم و عام فوق هم متقضی وجوب حج تمتع بر نائی است و در نتیجه حج زن حائضی که بدون سعی و تقصیر به عرفات رفته باطل است، ولی بعد از رجوع به عام فوق، یک مشکل حاصل می شود، زیرا اگر «حتی» غائیه باشد و معتبره اسحاق بن عمار معارض با صحیحه عجلان باشد، در فتوای اول که به استناد صحیحه عجلان نسبت به قبل از خروج به عرفات، حکم به وجوب حج تمتع به شکل مخصوص دادیم، اشتباه کرده ایم، و اگر «حتی» ابتدائیه باشد و معتبره مخصص باشد، در فتوای دوم اشتباه کرده ایم که به قاعده اولیه فتوا به وجوب حج تمتع به شکل معمول داده ایم، در حالی که معتبره مخصص قاعده اولی و عام فوقانی و متقضی وجوب حج افراد است، لذا علم اجمالی پیدا می کنیم که یک اشتباهی در این جا مرتکب شده ایم، زیرا نه به احتمال معارض بودن معتبره اعتناء کرده ایم و نه به احتمال مخصص بودن آن و علم اجمالی در امارات هم مطلقا موجب سقوط امارات می شود.

ان قلت: چرا شما بعد از خروج به عرفات به عام فوق الفوق رجوع کردید، در حالی که اطلاق صحیحه جمیل، عام متوسط است و باید به آن رجوع شود و مفادش این است که فتجعلها حجة و با معتبره اسحاق بن عمار موافق می شود.

قلت: اطلاق صحیحه جمیل که به صحیحه عجلان تقیید خورده است و نمی شود به آن رجوع شود، چون اطلاقی برای آن نمانده است.

و لکن الذی یسهل الخطب این که اگر «حتی» ابتدائیه هم باشد، ما بعید نمی دانیم که معتبره نسبت به فرضی که قبل از خروج به عرفات سعی و تقصیر کرده باشد، اطلاق داشته باشد، ولی اگر کسی این اطلاق را نپذیرد، نظریه چهارم تقویت می شود.

#### کلام محقق داماد

ایشان فرموده: این نظریه که وظیفه تعیینی حائض بعد از احرام، حج تمتع به شکل مخصوص است، مستند به خبر ابی بصیر است: وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي الْمَرْأَةِ الْمُتَمَتِّعَةِ إِذَا أَحْرَمَتْ وَ هِيَ طَاهِرٌ ثُمَّ حَاضَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَ مُتْعَتَهَا سَعَتْ وَ لَمْ تَطُفْ حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَقْضِيَ طَوَافَهَا وَ قَدْ تَمَّتْ مُتْعَتُهَا وَ إِنْ هِيَ أَحْرَمَتْ وَ هِيَ حَائِضٌ لَمْ تَسْعَ وَ لَمْ تَطُفْ حَتَّى تَطْهُرَ.[[366]](#footnote-366)

این خبر نسبت به این که حائض قبل از رفتن به عرفات پاک شود و یا بعد از خروج به عرفات پاک شود، اطلاق دارد که فرض دوم مربوط به بحث ما است و این روایت دلیلی مطلق خواهد شد بر این که زنی که بعد از احرام حیض شده و تا عرفات هم حیض او ادامه پیدا کرده، سعی و تقصیر می کند و بعد از رجوع از موقفین، طواف عمره تمتع را قضاء می کند.

اما در سند روایت «مثنی» است که وثاقتش ثابت نیست.

#### نقد کلام محقق داماد

اولا: به نظر ما اشکال سندی در این روایت، از ناحیه «سهل بن زیاد» است، اما مثنی یا مثنی بن ولید است و یا مثنی بن عبد السلام است و کشی از عیاشی از ابن فضال نقل می کند که: *سَلَّامٌ وَ الْمُثَنَّى بْنُ الْوَلِيدِ وَ الْمُثَنَّى بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ كُلُّهُمْ حَنَّاطُونَ كُوفِيُّونَ لَا بَأْسَ بِهِمْ.*[[367]](#footnote-367)

ثانیا: یا صحیحه عجلان معارضی ندارد، بنا بر این که «حتی» در معتبره ابتدائیه باشد، که در این صورت این صحیحه نص در مورد بحث است و نیازی به خبر ابی بصیر نداریم و اگر صحیحه را با معتبره اسحاق بن عمار معارض بدانیم، مشکل حل نمی شود، زیرا گذشته از این که خبر ابی بصیر، شبهه انصراف دارد و بحث از خروج به عرفات در آن مطرح نشده و بعید نیست که مختص به غیر صورتی باشد که به طرف عرفات رفته، اگر هم مطلق باشد، با صحیحه جمیل نسبت عموم و خصوص من وجه دارد، زیرا صحیحه جمیل می گوید حائض یوم الترویة به مکه می آید و امام علیه السلام فرمود به عرفات برود و اقامت کند تا پاک شود و از این جهت که حیضش تا بعد از خروج به عرفات ادامه دارد، اخص است، اما خبر ابی بصیر نسبت به پاکی قبل و بعد از عرفات اطلاق دارد، از طرفی صحیحه جمیل اطلاق دارد نسبت به این که در حال احرام حیض بوده و یا بعد از احرام حیض شده باشد، ولی خبر ابی بصیر مختص به حیض بعد از احرام است و لذا نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه می شود و نسبت به زنی که بعد از احرام حیض شده و حیض او تا بعد از خروج به عرفات باقی است تعارض و تساقط می کنند و نمی شود گفت وظیفه او عمره تمتع به این صورت است که سعی و تقصیر کند و بعد از رجوع از عرفات، طواف را قضاء کند و نهایتا بعد از تعارض و تساقط رجوع به عمومات وجوب حج تمتع به شکل معمول بر نائی می شود و طبعا برای طواف هم باید نائب بگیرد، زیرا دلیلی بر جواز تاخیر طواف به بعد از رجوع از موقفین وجود ندارد.

ان قلت: شما که قبلا صحیحه جمیل را عام فوقانی می دانستید.

قلت: این اشکال بجا است، اگر خبر ابی بصیر را حجت بدانیم، اما ما خبر ابی بصیر را مبتلی به اشکال ضعف سندی به سبب «سهل بن زیاد» می دانیم و لذا به نظر ما بلا اشکال صحیحه جمیل، عام فوقانی است.

#### اشکال چهارم (بر کلام محقق خوئی)

مرحوم آیت الله تبریزی فرموده: تمسک به صحیحه عجلان و فضلاء قابل قبول نیست، زیرا مفاد این دو صحیحه این است که اگر حائض تا روز هشتم پاک نشد، سعی و تقصیر کند و محرم به حج تمتع شود، در حالی که خیلی اوقات حائض در شب و یا صبح عرفه پاک می شود و می تواند حج تمتع را به نحو معمول انجام دهد و روایات عدیده ای می گوید تا صبح عرفه وقت عمره تمتع باقی است، لذا این دو دسته روایات با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند و بعید نیست که بدین جهت به معتبره اسحاق بن عمار عمل کنیم که سخن از یوم الترویة نزده است. (و ما نیز اضافه می کنیم که ظاهر صحیحه جمیل هم این است که حیضش تا بعد از عرفات ادامه دارد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[368]](#footnote-368))

در نتیجه زنی که قبل از ضیق وقت عمره تمتع تا قبل از ظهر عرفه پاک شود، باید به شکل معمول عمره تمتع را بجا آورد و برای حج تمتع محرم شود و زنی هم که حیضش تا انقضاء وقت عمره تمتع ادامه دارد، به استناد معتبره اسحاق بن عمار (و صحیحه جمیل) بایستی حج افراد انجام دهد.

# جلسه 75 = 28/ 11/ 92

#### اشکالات مرحوم آیت الله تبریزی به صحیحه عجلان و فضلاء و اجوبه از آن

ایشان دو اشکال به صحیحه عجلان کرده و اولی را جواب داده و دومی را قبول کرده است.

#### اشکال اول

در صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع مطالبی خلاف صحیحه عجلان و فضلاء آمده است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْمَرْأَةِ تَدْخُلُ مَكَّةَ- مُتَمَتِّعَةً فَتَحِيضُ قَبْلَ أَنْ تُحِلَّ مَتَى تَذْهَبُ مُتْعَتُهَا قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ ع يَقُولُ زَوَالَ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ وَ كَانَ مُوسَى ع يَقُولُ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ- فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ عَامَّةُ مَوَالِيكَ يَدْخُلُونَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- وَ يَطُوفُونَ وَ يَسْعَوْنَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ بِالْحَجِّ فَقَالَ زَوَالَ الشَّمْسِ فَذَكَرْتُ لَهُ رِوَايَةَ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ذَهَبَتِ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ فَهِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا أَوْ تُجَدِّدُ إِحْرَامَهَا لِلْحَجِّ فَقَالَ لَا هِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا قُلْتُ فَعَلَيْهَا هَدْيٌ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تُحِبَّ أَنْ تَطَوَّعَ ثُمَّ قَالَ أَمَّا نَحْنُ فَإِذَا رَأَيْنَا هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- قَبْلَ أَنْ نُحْرِمَ فَاتَتْنَا الْمُتْعَةُ.[[369]](#footnote-369)

در این روایت تاکید شده که در ظهر یوم الترویة وقت عمره تمتع به اتمام می رسد و این با روایت دیگری از عجلان منافات دارد که در روایت ابن بزیع به آن اشاره شده است: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ دُرُسْتَ عَنْ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا اعْتَمَرَتِ الْمَرْأَةُ ثُمَّ اعْتَلَّتْ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ قَدَّمَتِ السَّعْيَ وَ شَهِدَتِ الْمَنَاسِكَ فَإِذَا طَهُرَتْ وَ انْصَرَفَتْ مِنَ الْحَجِّ قَضَتْ طَوَافَ الْعُمْرَةِ وَ طَوَافَ الْحَجِّ وَ طَوَافَ النِّسَاءِ ثُمَّ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ.[[370]](#footnote-370)

یعنی در صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع، امام علیه السلام روایت عجلان را نفی فرمود و ما چگونه بگوییم بر طبق روایت عجلان، زن حائض باید سعی و تقصیر را مقدم کند و بعد از رجوع از منی، طواف را قضاء کند؟!

مخصوصا که در انتهاء صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع آمده: فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ذَهَبَتِ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ فَهِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا أَوْ تُجَدِّدُ إِحْرَامَهَا لِلْحَجِّ فَقَالَ لَا هِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا قُلْتُ فَعَلَيْهَا هَدْيٌ قَالَ لَا.

یعنی اگر حائض تا ظهر یوم الترویة پاک نشود، حج او حج افراد است، با این که در روایت عجلان آمده بود که حج زن حائض همان حج تمتع است و باید سعی و تقصیر کند و بعد از رجوع از منی، طواف عمره را قضاء کند، اما حضرت این روایت را نپذیرفت و اصرار فرمود بر این که ظهر یوم الترویة زمان عمره تمتع می گذرد و حج او حج افراد است.

و همچنین آمده: ثُمَّ قَالَ أَمَّا نَحْنُ فَإِذَا رَأَيْنَا هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- قَبْلَ أَنْ نُحْرِمَ فَاتَتْنَا الْمُتْعَةُ.

یعنی ما اهل مدینه (نه ما اهل بیت، زیرا اهل بیت بودن در این جهت خصوصیتی ندارد) اگر به هنگام رویت هلال ذی الحجة محرم شویم، وقتی به مکه برسیم، (از مسجد شجره تا مکه، هشت روز فاصله بوده است) زمان عمره تمتع از ما فوت می شود، در حالی که قطعا تا روز هشتم فوت عمره تمتع نمی شود و تا ظهر عرفه فرصت برای انجام عمره تمتع باقی است، لذا باید حمل بر استحباب شود.

#### جواب اشکال اول

ایشان از این اشکال چنین جواب داده که صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع معارض است با روایتی که می گوید زوال یوم العرفة، زمان انقضاء عمره تمتع است و لذا صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع باید بر حج مستحب حمل شود، یعنی در ظهر یوم الترویة عدول به حج افراد مستحب است.

#### اشکال دوم

اشکال دوم ایشان این است که در صحیحه فضلاء، محور یوم الترویة قرار داده شده است و گفته شده اگر زن حائض تا این روز پاک نشود، باید سعی و تقصیر کرده و محرم به حج تمتع شود و طواف را بعد از رجوع از منی قضاء کند، در حالی که در برخی موارد ممکن است زن تا صبح یا شب عرفه پاک شود و بتواند اعمال عمره تمتع را به طور کامل انجام دهد، لذا این صحیحه قابل اخذ نیست، زیرا طبق روایات، زمان عمره تمتع تا ظهر روز عرفه ادامه دارد.

در صحیحه عجلان نیز یوم الترویة محور قرار داده شده است (مقصود همان روایتی است که مکرر تا به این جا مورد بحث قرار گرفت و نه روایت عجلان که در روایت ابن بزیع به آن اشاره شده و در آن سخنی از یوم الترویة نیامده است) و لذا بایستی این دو صحیحه بر حج مستحب حمل شود.

#### جواب اشکال دوم

شاید گفته شود صحیحه عجلان و فضلاء دو مدلول دارد، یکی این که اگر زنی بعد از احرام حیض شود و حیضش تا انتهاء زمان عمره تمتع ادامه پیدا کند، سعی و تقصیر می کند و مدلول دیگر این که انتهاء زمان عمره تمتع، یوم الترویة است، این مدلول دوم معارض دارد، اما مدلول اول که معارض ندارد و لذا دلیلی بر عدم اخذ به آن وجود ندارد.

ولی خود ایشان این جواب را خالی از تامل ندانسته است، و ظاهرا مقصود از تامل مذکور این است که تفکیک صحیحه به دو مدلول چه بسا عرفی نباشد، بلکه صحیحه در ضمن یک مدلول نکات فوق را فرموده و این ما هستیم که آن را تحلیل به دو مدلول مستقل می کنیم، و گرنه عرفا یک مدلول بیشتر نیست و معارضه نیز با تمام این مدلول واحد است.

#### مناقشه در اشکال چهارم (و کلمات مرحوم آیت الله تبریزی)

اولا: اگر اشکال ایشان تمام باشد، گرچه صحیحه عجلان و فضلاء معارض دارد، اما صحیحه جمیل هم که به عنوان عام فوق مطرح می شود معارض دارد، زیرا در آن هم زمان انقضاء وقت عمره تمتع، یوم الترویة قرار گرفته است، و با روایاتی که می گوید تا زوال روز عرفه فرصت عمره تمتع باقی است، تعارض می کند، مگر این که معتبره اسحاق بن عمار که در آن سخنی از یوم الترویة نیست، به عنوان عام فوق بلامعارض مطرح گردد و یا گفته شود که ظاهر صحیحه جمیل این است که حیض زن تا بعد از اعمال حج ادامه داشته و لذا ذکر یوم الترویة مبتلی به این اشکال نیست که تا ظهر عرفه نیز وقت عمره باقی است، بلکه چون زن حائض مورد سوال بر طبق ظاهر روایت، تا ظهر عرفه پاک نمی شده است، گفته شده همان یوم الترویة به عرفات برود و حج افراد انجام دهد: قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً.

اما به نظر ما معتبره اسحاق بن عمار خودش طرف معارضه است، زیرا صحیحه عجلان علاوه بر معارضه با روایاتی که زمان فوت عمره تمتع را تا زوال روز عرفه باقی می دانند، با معتبره اسحاق بن عمار هم معارضه دارد و توضیح آن قبلا مفصلا گذشت و گفتیم چه کلمه «حتی» در این روایت غائیه باشد و چه ابتدائیه، باز هم با صحیحه عجلان و فضلاء معارض است.

ثانیا: ایشان در جواب از اشکال اول فرمود: چون صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع خودش معارض دارد، دیگر نمی تواند معارض با صحیحه عجلان و فضلاء قرار گیرد، و لذا صحیحه عجلان و فضلاء از این جهت مبتلی به اشکال نخواهند بود.

اما این جواب نادرست است، زیرا همچنان که روایاتی که زمان انقضاء عمره تمتع را ظهر روز عرفه بیان می کند، با صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع معارضه دارند، با صحیحه عجلان و فضلاء هم معارضه دارند و همچنین صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع هم دو معارض پیدا می کند و در نتیجه معارضه روایات، ثلاثی خواهد گشت و نمی توان صحیحه عجلان و فضلاء را از اشکال معارضه مبرّا دانست.

#### بررسی روایات وارد در زمان اتمام زمان عمره تمتع

روایاتی که مفادش انقضاء وقت عمره تمتع یوم الترویة است، حدودا هفت طائفه است:

#### طائفه اول

اطلاق برخی روایات اقتضاء می کند که اول یوم الترویة، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه جمیل وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[371]](#footnote-371)

به این بیان که زن حائضی که یوم الترویة وارد مکه شده، علم ندارد تا فردا پاک می شود یا نه و لذا امام علیه السلام فرموده حج تو حج افراد است و برو به عرفات و یوم الترویة نیز اطلاق دارد و شامل ابتداء روز هم می شود، لذا بنا بر طائفه اول، همان ابتداء روز، زمان عمره تمتع فوت می شود.

#### طائفه دوم

این طائفه می گوید ظهر یوم الترویة، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه اسماعیل بن بزیع: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْمَرْأَةِ تَدْخُلُ مَكَّةَ- مُتَمَتِّعَةً فَتَحِيضُ قَبْلَ أَنْ تُحِلَّ مَتَى تَذْهَبُ مُتْعَتُهَا قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ ع يَقُولُ زَوَالَ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ وَ كَانَ مُوسَى ع يَقُولُ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ- فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ عَامَّةُ مَوَالِيكَ يَدْخُلُونَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- وَ يَطُوفُونَ وَ يَسْعَوْنَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ بِالْحَجِّ فَقَالَ زَوَالَ الشَّمْسِ فَذَكَرْتُ لَهُ رِوَايَةَ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ذَهَبَتِ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ فَهِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا أَوْ تُجَدِّدُ إِحْرَامَهَا لِلْحَجِّ فَقَالَ لَا هِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا قُلْتُ فَعَلَيْهَا هَدْيٌ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تُحِبَّ أَنْ تَطَوَّعَ ثُمَّ قَالَ أَمَّا نَحْنُ فَإِذَا رَأَيْنَا هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- قَبْلَ أَنْ نُحْرِمَ فَاتَتْنَا الْمُتْعَةُ.[[372]](#footnote-372)

البته ما شبهه ای در این صحیحه داریم مبنی بر این که شاید این صحیحه مشمول روایاتی باشد که می گوید: «ما سمعتم منی یشبه قول الناس ففیه التقیة»، زیرا سبک ایراد این روایت، شبیه به سبک عامه است و از آن رائحه تقیه استشمام می شود.

این که می فرماید جعفر این را می گفت و موسی این را می گفت، شبیه کلمات عامه است که نقل فتوا از فقهاء می کردند و خصوصا با تعبیر به جعفر و موسی و همچنین این که بیان اختلاف دو امام را می کند، در حالی که خود ائمه صلوات الله علیهم اجمعین فرموده اند کلام ما واحد است و این که یک امام بیان اختلاف دو امام دیگر بکند و بعد یک قول را اختیار کند، موافق با سبک عامه است و لذا احتمال تقیه در این روایت قوی است.

#### طائفه سوم

این طائفه می گوید غروب آفتاب یوم الترویة، انتهاء زمان عمره تمتع است، مثل صحیحه عیص بن قاسم: عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يَقْدَمُ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ تَفُوتُهُ الْمُتْعَةُ فَقَالَ لَا لَهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ وَ قَالَ قَدْ صَنَعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص.[[373]](#footnote-373)

#### طائفه چهارم

این طائفه می گوید طلوع فجر روز عرفه، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه محمد بن مسلم: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى مَتَى يَكُونُ لِلْحَاجِّ عُمْرَةٌ قَالَ إِلَى السَّحَرِ مِنْ لَيْلَةِ عَرَفَةَ.[[374]](#footnote-374)

#### طائفه پنجم

این طائفه می گوید مقدار زمانی که بتوان وقوف واجب به عرفات را درک نمود، محدوده انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُتَمَتِّعُ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ مَا أَدْرَكَ النَّاسَ بِمِنًى.[[375]](#footnote-375)

ادراک مردم به منی خصوصیتی ندارد و به این معناست که تا زمانی وقت عمره تمتع ادامه دارد که بتوانی با مردم به عرفات بروی و عرفات را درک کنی و مردم هم صبح عرفه از منی به سمت عرفات می رفته اند تا ادراک موقف بکنند.

روایت ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَرْأَةُ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ فَيَكُونُ طُهْرُهَا لَيْلَةَ عَرَفَةَ- فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّهَا تَطْهُرُ وَ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ تُحِلُّ مِنْ إِحْرَامِهَا وَ تَلْحَقُ النَّاسَ بِمِنًى فَلْتَفْعَلْ.[[376]](#footnote-376)

البته این روایت را شیخ صدوق از علی بن ابی حمزة بطائنی نقل می کند و در نقل شیخ طوسی هم لؤلؤی قرار دارد.

# جلسه 76 = 29/ 11/ 92

#### خلاصه کلام مرحوم آیت الله تبریزی

روایت عجلان به دو متن و سند نقل شده است، یکی همان که ما مکررا به صحیحه عجلان از آن تعبیر کردیم و در آن یوم الترویة دارد و دیگری که در آن یوم الترویة ندارد و مرحوم آیت الله تبریزی فرموده روایت عجلان که در صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع به آن اشاره شده، همین روایتی است که در آن یوم الترویة نیامده است و امام رضا علیه السلام نیز این روایت را نپذیرفت و تاکید که در زوال روز هشتم، زمان عمره حائض منقضی می شود و بعد ایشان فرموده چون صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع معارض دارد، حمل بر حج مستحب می شود.

البته سند این روایت نیز معتبر است، زیرا فقط درست بن ابی منصور در سند روایت واقع شده که او هم ثقه است و علی بن حسن طاطری از او نقل دارد و شیخ طوسی گفته: *علي بن الحسن الطاطري، الكوفي، كان واقفيّا، شديد العناد في مذهبه، صعب العصبيّة على من خالفه من الإماميّة! و له كتب كثيرة في نصرة مذهبه، و له كتب في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم*‏[[377]](#footnote-377) که یکی از آن ها درست بن منصور است و همچنین ابن ابی عمیر و صفوان نیز از او نقل دارند که به شهادت شیخ طوسی جز از ثقه نقل نمی کرده اند.

#### بررسی کلام آیت الله تبریزی

دو احتمال در صحیحه ابن بزیع وجود دارد:

احتمال اول: سوال از این باشد که چه زمانی وقت عمره تمتع از بین می رود به این معنا که اگر تا آن زمان پاک نشد، باید عدول به حج افراد کند و امام علیه السلام بفرماید ظهر روز هشتم زمان انقضاء وقت عمره تمتع است و بعد ابن بزیع سوال کند که عجلان نقل کرده که زن حائض هم عمره تمتع دارد و می تواند سعی و تقصیر کند، و طواف را بعدا قضاء کند، اما امام علیه السلام نپذیرفته باشند و بفرمایند که باید عدول به حج افراد کند.

بنا بر این احتمال، صحیحه ابن بزیع مخالف با هر دو متن روایت عجلان است و بعید هم نیست که مراد ابن بزیع از روایت عجلان، همان صحیحه عجلان باشد که در آن یوم الترویة آمده است، زیرا خود محمد بن اسماعیل بن بزیع در سند آن قرار دارد، اما در سند روایت دوم عجلان، محمد بن اسماعیل بن بزیع قرار ندارد.

و وجهی هم نخواهد داشت که صحیحه ابن بزیع را حمل بر استحباب کنیم و بنا بر این احتمال گفتیم که این دو معارض خواهد شد و وجود معارض برای صحیحه ابن بزیع هم مشکلی حل نمی کند، بله معارضه ثلاثی می شود.

احتمال دوم: که احتمال متعین و صحیح است این است که سوال از این باشد که چه زمانی وقت عمره تمتع حائض تمام می گردد که اگر باید صبر کند، طوری نباشد که عمره از او فوت شود و امام علیه السلام فرمود ظهر روز هشتم، نه به این معنا که اگر تا آن زمان پاک نشد، باید عدول به حج افراد کند، زیرا خلاف ظاهر است و با ثم ذکرت له روایة عجلان نمی سازد، زیرا اصل مفروض ابن بزیع در سوال بنابر احتمال اول باید این باشد که چه زمانی عمره تمتع زن حائض از بین می رود که اگر پاک نشود، تبدیل به حج افراد می شود، و این سوال مربوط به کسی است که مطلب برایش معلوم باشد و فقط زمان را نداند، در حالی که روایت عجلان اصلا یک نوع دیگری از حج تمتع را بیان می کند و لذا متی تذهب متعتها سوال از این است که این زن تا چه زمانی وقت انجام عمره تمتع دارد که دیگر بعد از آن عمره اش از بین می رود و برای این می پرسد که بداند در آن لحظات آخر چه باید بکند.

بنابر این احتمال، این که ابن بزیع ذکر روایت عجلان کرده، اولا: معلوم نیست از این باب باشد که با کلام امام رضا علیه السلام مخالف بوده، بلکه شاید فقط می خواسته بفهمد که تسعی و تقصر که در روایت عجلان آمده درست است یا نه، نه این که مخالفتی بین کلام حضرت و روایت عجلان دیده باشد.

ثانیا: بر فرض که خبر عجلان را به عنوان خبر مخالف بیان کرده باشد، شاید از این باب بوده که در هیچ یک از دو روایت عجلان سخن از ظهر هشتم نیست، در صحیحه عجلان سخن از یوم الترویة است، ولی ظهر یوم الترویة مطرح نشده و ممکن است عصر یوم الترویة سعی کند و در روایت دیگر عجلان هم که اصلا یوم الترویة ذکر نشده است و امام علیه السلام در جواب می فرماید ظهر یوم الترویة زمان ذهاب عمره است و رد خبر عجلان نمی کند، بلکه می گوید خبر عجلان درست که باید سعی و تقصیر را مقدم کند، اما مواظب باشد که زمان عمره نگذرد و آن نیز ظهر یوم الترویة است، نه این که یا باید پاک شود و یا حج او حج او افراد است.

بعد ابن بزیع می پرسد: فهی علی احرامها یعنی اگر تا ظهر عرفه نه پاک شد و نه سعی کرد، آیا احرامش باطل است و یا تبدیل به حج افراد می شود و امام علیه السلام فرمود خود به خود تبدیل به حج افراد می شود، ولی نگفته که قبل از ظهر یوم الترویة نمی تواند سعی و تقصیر کند.

لذا صحیحه ابن بزیع قیدی به صحیحه عجلان که مطلقا یوم الترویة را زمان انقضاء وقت عمره تمتع مطرح نموده می زند و آن قید این است که ظهر یوم الترویة زمان عمره تمتع از بین می رود.

فقط این اشکال می ماند که برخی روایات، زمان انقضاء عمره تمتع را دیرتر از ظهر روز هشتم می داند و باید تعارض این روایات حل شود.

#### بررسی روایات وارد در زمان اتمام زمان عمره تمتع

روایاتی که مفادش انقضاء وقت عمره تمتع یوم الترویة است، چند طائفه است:

#### طائفه اول

اطلاق برخی روایات اقتضاء می کند که اول یوم الترویة، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه جمیل وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[378]](#footnote-378)

به این بیان که زن حائضی که یوم الترویة وارد مکه شده، علم ندارد تا فردا پاک می شود یا نه و لذا امام علیه السلام فرموده حج تو حج افراد است و برو به عرفات و یوم الترویة نیز اطلاق دارد و شامل ابتداء روز هم می شود، لذا بنا بر طائفه اول، همان ابتداء روز، زمان عمره تمتع فوت می شود.

#### طائفه دوم

این طائفه می گوید ظهر یوم الترویة، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه اسماعیل بن بزیع: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْمَرْأَةِ تَدْخُلُ مَكَّةَ- مُتَمَتِّعَةً فَتَحِيضُ قَبْلَ أَنْ تُحِلَّ مَتَى تَذْهَبُ مُتْعَتُهَا قَالَ كَانَ جَعْفَرٌ ع يَقُولُ زَوَالَ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ وَ كَانَ مُوسَى ع يَقُولُ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ- فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ عَامَّةُ مَوَالِيكَ يَدْخُلُونَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- وَ يَطُوفُونَ وَ يَسْعَوْنَ ثُمَّ يُحْرِمُونَ بِالْحَجِّ فَقَالَ زَوَالَ الشَّمْسِ فَذَكَرْتُ لَهُ رِوَايَةَ عَجْلَانَ أَبِي صَالِحٍ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ذَهَبَتِ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ فَهِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا أَوْ تُجَدِّدُ إِحْرَامَهَا لِلْحَجِّ فَقَالَ لَا هِيَ عَلَى إِحْرَامِهَا قُلْتُ فَعَلَيْهَا هَدْيٌ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تُحِبَّ أَنْ تَطَوَّعَ ثُمَّ قَالَ أَمَّا نَحْنُ فَإِذَا رَأَيْنَا هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- قَبْلَ أَنْ نُحْرِمَ فَاتَتْنَا الْمُتْعَةُ.[[379]](#footnote-379)

البته ما شبهه ای در این صحیحه داریم مبنی بر این که شاید این صحیحه مشمول روایاتی باشد که می گوید: «ما سمعتم منی یشبه قول الناس ففیه التقیة»، زیرا سبک ایراد این روایت، شبیه به سبک عامه است و از آن رائحه تقیه استشمام می شود.

این که می فرماید جعفر این را می گفت و موسی این را می گفت، شبیه کلمات عامه است که نقل فتوا از فقهاء می کردند و خصوصا با تعبیر به جعفر و موسی و همچنین این که بیان اختلاف دو امام را می کند، در حالی که خود ائمه صلوات الله علیهم اجمعین فرموده اند کلام ما واحد است و این که یک امام بیان اختلاف دو امام دیگر بکند و بعد یک قول را اختیار کند، موافق با سبک عامه است و لذا احتمال تقیه در این روایت قوی است.

#### طائفه سوم

این طائفه می گوید غروب آفتاب یوم الترویة، انتهاء زمان عمره تمتع است، مثل صحیحه عیص بن قاسم: عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يَقْدَمُ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ تَفُوتُهُ الْمُتْعَةُ فَقَالَ لَا لَهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ غُرُوبِ الشَّمْسِ وَ قَالَ قَدْ صَنَعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص.[[380]](#footnote-380)

#### طائفه چهارم

این طائفه می گوید طلوع فجر روز عرفه، زمان انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه محمد بن مسلم: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى مَتَى يَكُونُ لِلْحَاجِّ عُمْرَةٌ قَالَ إِلَى السَّحَرِ مِنْ لَيْلَةِ عَرَفَةَ.[[381]](#footnote-381)

#### طائفه پنجم

این طائفه می گوید مقدار زمانی که بتوان وقوف واجب به عرفات را درک نمود، محدوده انقضاء وقت عمره تمتع است، مثل صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمُتَمَتِّعُ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ مَا أَدْرَكَ النَّاسَ بِمِنًى.[[382]](#footnote-382)

ادراک مردم به منی خصوصیتی ندارد و به این معناست که تا زمانی وقت عمره تمتع ادامه دارد که بتوانی با مردم به عرفات بروی و عرفات را درک کنی و مردم هم صبح عرفه از منی به سمت عرفات می رفته اند تا ادراک موقف بکنند.

روایت ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَرْأَةُ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ فَيَكُونُ طُهْرُهَا لَيْلَةَ عَرَفَةَ- فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّهَا تَطْهُرُ وَ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ تُحِلُّ مِنْ إِحْرَامِهَا وَ تَلْحَقُ النَّاسَ بِمِنًى فَلْتَفْعَلْ.[[383]](#footnote-383)

#### بررسی سند روایت ابی بصیر

صدوق از ابن ابی عمیر از علی بن ابی حمزة بطائنی نقل می کند که هم ابن ابی عمیر از غیر از ثقه نقل نمی کند و معلوم می شود که زمان استقامت رای، از او نقل کرده و همچنین استصحاب وثاقت هم دارد. علاوه بر این که نقل شیخ در تهذیب هم وجود دارد، البته این نقل باید سقطی داشته باشد، زیرا در برخی نقل های دیگر «عن بعض اصحابه» در سند آمده و شاید همین علی بن ابی حمزة باشد که البته به نظر ما مشکلی ندارد.

#### حل تعارض بین روایات

#### راه اول: حمل بر مراتب فضل

یعنی ظهر یوم الترویة، می شود عدول کرد و افضل است، اما تا غروب آفتاب وقت عمره تمتع باقی است و می شود در این زمان عدول به حج افراد نمود، البته با مرتبه ای ضعیف تر و روز عرفه نیز با فضیلت کمتری می شود عدول کرد و روایت یوم الترویة هم قابل حمل بر ظهر یوم الترویة است.

#### راه دوم

در این روایات قضیه حقیقیه داریم که اذا زالت الشمس من یوم عرفة فقد ذهبت المتعة و این که گفته شده ما لم یخف فوت الموقف، این ها قضیه حقیقیه است، اما دیگر قضایا خارجیه است، زیرا کاروان ها ظهر یوم الترویة به منی می رفتند و صیح روز نهم به سمت عرفات می رفتند و کسانی که با کاروان آمده و با راه آشنا نیستند، مجبور بودند با کاروان بروند، اما برخی نادرا خودشان راه را بلد بودند و انفرادی می آمده اند و شب عرفه یا صبح عرفه اعمال را انجام می داده و به عرفات می رفتند، و لذا در روایت آمده امام علیه السلام شب عرفه اعمال عمره را انجام دادند و بعد به سمت عرفات رفتند.

البته در همه روایات این راه ها کارآمد نیست، مثلا راه اول با صحیحه ابن بزیع سازگار نیست که تعابیر مبعّد از راه اول دارد و عرفی نیست که بر مراتب فضل حمل شود و همچنین با راه دوم هم نمی سازد، زیرا تعبیر به فلا متعة، و این که موسی می گفت غروب یوم الترویة ذهبت المتعة، این با حمل بر قضیه خارجیه سازگار نیست.

اما این که صحیحه ابن بزیع و صحیحه جمیل تعارض و تساقط می کنند، دلیل نمی شود که همه روایات تعارض مستقر پیدا کنند، مثلا روایات حائض دو گونه جمع عرفی دارد:

جمع اول این که بگوییم زنی که موقع خروج به عرفات، حیضش باقی است، ظهر یوم الترویة می تواند عدول به حج افراد کند و لازم نیست تا صبح عرفه در مکه بماند، و روایت دیگر که می گوید اگر تا صبح عرفه اعمال عمره را بجا آورد و بعد موقف را درک کند، اشکالی ندارد، معنایش این می شود که تا قبل از ظهر یوم الترویة اگر پاک شود، باید عمره تمتع بجا آورد بنا بر صحیحه عجلان و اگر تا آن زمان پاک نشد، می تواند محرم برای حج افراد شود، ولی اگر می داند بعد از ظهر یوم الترویة پاک شده و به موقف می رسد، تا شب یا صبح عرفه می تواند صبر کند که پاک شود و عمره تمتع انجام دهد و صحیحه ابن بزیع هم که تعارضی با صحیحه عجلان ندارد، بلکه نهایتا آن را تقیید به ظهر یوم الترویة می زند.

لذا جمع اول این است که انتظار تا بیش از ظهر یوم الترویة لازم نیست، گرچه جایز است تا صبح عرفه هم صبر کند.

همچنین معتبره ابی بصیر هم مشکلی ندارد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَرْأَةُ تَجِي‏ءُ مُتَمَتِّعَةً فَتَطْمَثُ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ فَيَكُونُ طُهْرُهَا لَيْلَةَ عَرَفَةَ- فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّهَا تَطْهُرُ وَ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ تُحِلُّ مِنْ إِحْرَامِهَا وَ تَلْحَقُ النَّاسَ بِمِنًى فَلْتَفْعَلْ.[[384]](#footnote-384)

جمع دوم که ادق است چنین است که بر اساس معتبره ابی بصیر اگر زن می داند که پاک می شود و می تواند عمره انجام دهد و به عرفات برسد، بایستی صبر کند و مفهومش این است که اگر نمی داند که پاک می شود و می تواند به عرفات برسد، باید عدول به حج افراد کند و این جمع دوم ادق و مقدم بر جمع اول است.

لذا اشکال مرحوم آیت الله تبریزی صحیح نیست.

# جلسه 77 = 30/ 11/ 92

#### اشکال پنجم (بر کلام محقق خوئی)

معتبره کاهلی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النِّسَاءِ فِي إِحْرَامِهِنَّ فَقَالَ يُصْلِحْنَ مَا أَرَدْنَ أَنْ يُصْلِحْنَ فَإِذَا وَرَدْنَ الشَّجَرَةَ أَهْلَلْنَ بِالْحَجِّ وَ لَبَّيْنَ عِنْدَ الْمِيلِ أَوَّلَ الْبَيْدَاءِ- ثُمَّ يُؤْتَى بِهِنَّ مَكَّةَ يُبَادَرُ بِهِنَّ الطَّوَافَ وَ السَّعْيَ فَإِذَا قَضَيْنَ طَوَافَهُنَّ وَ سَعَيْنَ قَصَّرْنَ وَ جَازَتْ مُتْعَةٌ ثُمَّ أَهْلَلْنَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ فَكَانَتْ عُمْرَةً وَ حَجَّةً وَ إِنِ اعْتَلَلْنَ كُنَّ عَلَى حَجِّهِنَّ وَ لَمْ يُفْرِدْنَ حَجَّهُنَّ.[[385]](#footnote-385)

گفته شده مفاد این روایت این است که زن ها را سریعا برای اعمال عمره عمتع ببرید، ولی اگر قبل از انجام اعمال عمره حیض شدند و نتوانستند اعمال را انجام دهند، بر همان حج تمتع باقی می مانند و حجشان تبدیل به حج افراد نمی شود و بر اساس روایات دیگر، بایستی سعی و تقصیر کنند و بعد از رجوع از منی، طواف را قضاء کنند، لذا این روایت موید نظریه چهارم می شود که اگر زنی احرام به تمتع بست و بعد از احرام حیض شد، مخیر بین عدول به حج افراد و بقاء بر تمتع نیست، بلکه عمره تمتع بر او متعین است.

بنا بر این احتمال، معتبره موافق با صحیحه عجلان می شود، اما با معتبره اسحاق بن عمار بنا بر این که «حتی» غائیه باشد، تعارض می کند، زیرا معتبره کاهلی می گوید حج این زن افراد نمی شود، در حالی که معتبره اسحاق بن عمار می گوید تصیر حجة مفردة.

#### مناقشه در اشکال پنجم

به نظر ما این استدلال تمام نیست، زیرا ما احتمال دیگری در معتبره می دهیم و آن احتمال این است که روایت می خواهد بفرماید سریعا زن ها را به اعمال عمره ببرید و فایده مبادرت این است که اگر مبادرت به اعمال عمره تمتع کنند، خیالشان راحت خواهد شد و اگر بعدش حیض شوند، دیگر حجشان تبدیل به حج افراد نمی شود، و بنا بر این احتمال، دیگر با معتبره اسحاق بن عمار معارض نخواهد شد، بلکه موید معتبره اسحاق بن عمار خواهد شد و مفهومش این می شود که اگر حیض شوند، حجشان به حج افراد تبدیل می شود و حتی قول به تخییر را نیز نفی می کند.

شاهد احتمال دوم نیز صحیحه حلبی است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ وَ عَلَيْهِنَّ التَّقْصِيرُ ثُمَّ يُهْلِلْنَ بِالْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ كَانَتْ عُمْرَةً وَ حَجَّةً فَإِنِ اعْتَلَلْنَ كُنَّ عَلَى حَجِّهِنَّ وَ لَمْ يُضْرِرْنَ بِحَجِّهِنَّ.[[386]](#footnote-386)

عبارت «و لم یضررن بحجهن» قرینه بر همین احتمال دوم می شود، یعنی چون اعمال عمره تمتع را انجام داده اند، خیالشان راحت خواهد بود و به حج تمتع آن ها ضرری نمی رسد، و گرنه می بایست به حج افراد عدول کنند و به حج تمتعشان ضرر می رسید.

#### خلاصه نظریه برگزیده (قول اول)

به نظر ما چون معتبره اسحاق بن عمار طرف معارضه با صحیحه عجلان و فضلاء است، چه «حتی» غائیه باشد و چه ابتدائیه باشد، زیرا معتبره اطلاق دارد نسبت به فرضی که زن حائض قبل از رفتن به عرفات سعی و تقصیر کرده باشد، لذا باید به عام فوقانی رجوع کنیم که آن نیز صحیحه جمیل است و مطلقا حکم به وجوب حج افراد می کند.

#### جهت سوم

گاهی زن می داند که در طول تمام سفر مکه در حیض می ماند، مثلا تمام سفر او به مکه بیش از هفت روز نیست، در این جا حج تمتع باید انجام دهد و نمی تواند عدول به حج افراد کند، زیرا عدول به حج افراد مربوط به کسی است که پاک شود و بتواند طواف را خودش انجام دهد و همچنین تقدیم سعی و تقصیر و قضاء طواف هم در او معنا ندارد، زیرا پاک نمی شود که بعد از منی خودش طواف کند، بلکه باید حج تمتع به نحو معمول انجام دهد و برای طواف ها نائب بگیرد.

اما اگر زن شک دارد که تا آخر بقاء در مکه پاک می شود یانه، ظاهر مفهوم کلام محقق خوئی این است که این زن مشمول عمومات تخییر است اگر بعد از احرام حیض شود و اگر در حال احرام حیض باشد باید عدول به حج افراد کند و اگر احیانا پاک نشد، آن گاه نائب می گیرد.

البته ممکن است کسی مناقشه کند که چه دلیلی بر عدول به حج افراد وجود دارد؟ استصحاب استقبالی که می گوید حیض تا آخر می ماند و باید عدول نکند و خلاف نظریه محقق خوئی خواهد شد.

اگر هم دلیل بر عدول، صحیحه جمیل باشد که گفته حتی تقیم حتی تطهر و فرض کرده که در زمانی که در مکه است پاک می شود و صحیحه فضلاء هم می گوید اذا قضت المناسک طافت بالبیت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج و ظاهرش این است که تا در مکه است، از حیض پاک می شود و فرض شک در پاک شدن را شامل نمی شود.

فقط معتبره اسحاق بن عمار نسبت به حائض بعد از احرام اطلاق دارد و فرض شک در بقاء حیض را شامل می شود، و بعد باید به حائض در حال احرام الغاء خصوصیت کنیم و در صحیحه عجلان هم الغاء خصوصیت کنیم که می گوید سعی و تقصیر کند و موردش هم حیض بعد از احرام است، اما این در صورتی به کار می آید که این معتبره را طرف معارضه ندانیم، لذا برای مثل محقق خوئی قابل استدلال است، اما ما که معتبره را معارض دانستیم، چه باید بکنیم؟

به نظر ما مقتضای قاعده، استصحاب استقبالی است یعنی زن بگوید من تا آخرین لحظه ای در مکه هستم، حیضم ادامه دارد و ثابت می شود که حج او حج تمتع است و باید برای طواف نائب بگیرد.

اما اگر کسی بخواهد احتیاط کند، چه باید بکند؟

باید در میقات به قصد ما فی الذمة محرم شود و در مکه هم احتیاطا برای طواف و نماز طواف نائب بگیرد و احتیاطا خودش سعی کند، اما در تقصیر دوران بین محذورین می شود، اگر وظیفه اش حج افراد باشد، الان تقصیر حرام است و اگر وظیفه اش تمتع باشد، تقصیر واجب است.

محقق خوئی گفته: وقتی تقصیر جایز شد، واجب می شود، زیرا وقتی جایز شود، متمکن از اتمام می شود و اتمام عمره هم واجب است، پس اگر جایز است، واجب است و باید تقصیر کند و یا به نظر ما رجاء تقصیر می کند، زیرا حرام منجز نیست.

بعد از تقصیر احتیاطا محرم به حج تمتع می شود و اعمال مشترک حج تمتع و افراد را به نیت ما فی الذمة می آورد و قربانی هم احتیاطا انجام می دهد و وقتی به مکه آمد، اگر پاک شده بود، که معلوم می شود وظیفه اش حج افراد بوده و اعمال را انجام می دهد و اگر تا موقع رجوع پاک نشد، معلوم می شود وظیفه اش حج تمتع بوده و برای طواف و نماز، نائب می گیرد.

اما اگر بعد از احرام حیض شده باشد، بنا بر نظر مشهور در این مساله که مطلقا قائل به عدول به حج افراد هستند، راه احتیاط همان است که در بالا ذکر شد و اما بنابر تخییر و نظر محقق خوئی، باید عمره تمتع را اختیار کند، زیرا اگر بعد از رجوع پاک شود که حج تمتع بر او جایز است و اگر پاک نشود، حج تمتع بر او واجب است، و هم خودش سعی و تقصیر می کند و هم نائب برای طواف می گیرد.

لذا با این کار تقصیر او هم از دوران بین المحذورین خارج می شود.

# جلسه 78 = 3/ 12/ 92

#### جهت چهارم

زنی که قبل از رفتن به میقات مبتلی به حیض است و نمی تواند عمره تمتع بجا آورد و باید یا عدول به افراد کند و یا طواف را به تاخیر بیندازد، آیا اصل خروج او برای حج در این سال جایز است و اگر رفت مجزی از حجة الاسلام هست یا نه؟

#### نظریه آیت الله سیستانی و زنجانی

آیت الله سیستانی فرموده: جایز است که حج برود، اما اجزاء از حجة الاسلام محل اشکال است.

این فرمایش شامل جایی هم می شود که زن می داند از اول سکون در مکه تا آخر زمانی که در مکه هست، حیض خواهد بود و تا پاک شدنش هم نمی تواند صبر کند که در این صورت و ظیفه این زن حج تمتع با استنابه برای طواف و نماز طواف می شود، در این جا هم آیت الله سیستانی فرموده: حج او صحیح است، اما اجزاء از حجة الاسلام محل اشکال است.

البته در عمره مفرده ایشان این را نپذیرفته و گفته فی خروجها عن الاحرام بالاستنابة للطواف اشکال و احتیاط واجب این است که زن بر احرام باقی است و با نائب گرفتن خارج از احرام نمی شود، مگر این که مساله را ندانسته باشد و گمان می گرده که استنابه بر او کافی است.

برخی دیگر مثل آیت الله زنجانی نیز در عمره مفرده این اشکال را مطرح کرده اند.

اما در حج تمتع فقط در اجزاء اشکال کرده اند و در اصل صحت حج با استنابه اشکالی نکرده اند.

#### نقد کلام آیت الله سیستانی و زنجانی

البته ما وجه این تفصیل بین عمره مفرده و حج تمتع را نفهمیدیم، اگر دلیل استنابه برای طواف قصور دارد از شمول نسبت به زنی که قبل از احرام می داند قادر بر مباشرت بر طواف نیست، در عمره مفرده هم این اشکال وجود دارد و اگر اطلاق دارد، در هر دو اطلاق دارد، زیرا موضوع ادله استنابه کسیر و مریض است، اگر انصراف دارد از کسی که قبلا پایش شکسته و می داند که خودش نمی تواند طواف کند، هم از حج و هم از عمره انصراف دارد و اگر اطلاق دارد، شامل هم عمره مفرده و هم حج می شود و به نظر ما ظاهر این است که اطلاقش شامل هر دو فرض می شود.

البته نسبت به اجزاء از حجة الاسلام اشکال قوی است و دلیلی بر اجزاء نداریم و ادله استنابه صحت حج را می گوید، ولی دلیل بر اجزاء از حجة الاسلام نمی شود، البته در عذر طاری اطلاق مقامی دارد و لذا مجزی هم می باشد، اما نسبت به عذری که از ابتداء و قبل از احرام معلوم بوده، چنین اطلاقی ندارد و اطلاقات حج تمتع بر نائی هم می گوید بر این زن حج تمتع واجب باشد و حق عدول ندارد و اگر نمی تواند حج تمتع بجا آورد، باید حج خود را به سال دیگر تاخیر بیندازد (البته فرض کسی نیست که در سال های دیگر متمکن از حج نخواهد بود) و در این جا سکوت اخلال به غرض وارد نمی کند.

البته مرحوم امام در بحث نیابت می گفتند: اگر معذور نائب شود و مجبور است به جای این که طواف اختیاری کند، طواف داده شود و یا از طرف او طواف بجا آورند، در اجزاء این حج از منوب عنه اشکال است، اما محقق خوئی تفصیل داده بین عذر طاری و غیر طاری و در عذر طاری گفته اند از منوب عنه مجزی است.

#### جهت پنجم

حائض گاهی استظهار می کند، یعنی زنی در ایام عادت خود حیض شده و بعد از ایام عادت هم حیضش ادامه پیدا می کند، اگر می داند قبل از ده روز پاک می شود که همه این مدت حیض است و گاهی می داند ادامه پیدا می کند که مازاد از ایام عادت استحاضه محسوب می شود و اما در موارد شک باید استظهار کند، روایات گفته باید بنا بر حیض بگذارد، البته روایات در عدد استظهار بین یک تا ده روز اختلاف دارد، مشهور استفاده استحباب استظهار کرده اند، زیرا اختلاف تعبیر نشان از عدم غرض لزومی دارد، ولی به نظر محقق خوئی اقل واجب است و ما بقی مستحب است و وجهی ندارد که از اصل وجوب استظهار به یک روز که اقل است رفع ید شود.

بنا بر هر دو قول اگر زنی در روز آخری که می خواهد به عرفات برود، ایام عادت او تمام شده و استظهار می کند، بنا بر استحباب استظهار می تواند به استحباب عمل نکند و غسل کند و به عنوان مستحاضه طواف و سعی و تقصیر کند و محرم به حج شود و اگر پاک شد، معلوم می شود که حائض بوده و حج او حج افراد خواهد بود و اما اگر پاک نشد، معلوم می شود استحاضه بوده و حج تمتع او صحیح است.

اما بنا بر وجوب استظهار، اگر عرفات برود و بعد معلوم شود که خون از ده روز گذشته و کشف شد که واقعا در ایام استظهار حیض نبوده و باید حج تمتع انجام می داده، در حالی که اعمال مستحاضه و عمره تمتع را هم انجام نداده، چه باید بکند؟

محقق خوئی فرموده: در مدت استظهار، ظاهرا به حکم حیض است و لکن اشکال این است که بعد از کشف خلاف چه باید بکند؟

طبق مبانی ایشان حج این زن نباید صحیح باشد، زیرا موضوع عدول به حج افراد زمانی است که تا زمان خروج به عرفات، حیض زن باقی می ماند، در حالی که این زن واقعا قبل از این زمان پاک شده است، البته این مطلب در مناسک ایشان بیان نشده است.

مثل این می ماند که زنی در ایام عادت به صفات حیض خون دیده که واجب است بنا بر حیض بگذارد و عدول به حج افراد کند، بعد اگر در عرفات قبل از اتمام سه روز پاک شد و معلوم شد که از اول حیض نبوده، طبق مبانی محقق خوئی حج او باطل است، زیرا حج تمتع انجام نداده است و این که شرعا حق طواف نداشته است ظاهرا، سبب صحت حج نمی شود.

اما به نظر ما انصافا اطلاقاتی که می گوید اگر محرم به حج تمتع شدی ان ادرکت کنت متمتعا و الا کنت حاجا، شامل این زن هم می شود و به این زن عرفا می گویند لم تدرک عمرة التمتع و لذا حج او صحیح است.

#### جهت ششم

زنی که به حج افراد عدول می کند، اگر حج واجب است باید بعد از آن عمره مفرده انجام دهد، زیرا هر مستطیعی واجب است یک حج و عمره تام بجا آورد و اتموا الحج و العمرة لله و روایات هم همین مطلب را می گوید، البته واجب فوریِ است که ترک آن حج را باطل نمی کند.

اما اگر حج مستحب باشد، اطلاق صحیحه جمیل می گوید باید عمره مفرده انجام دهد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[387]](#footnote-387)

البته عمره مفرده در ایام تشریق مشروع نیست، بلکه باید روز سیزدهمِ به نظر شیعه بگذرد و شب چهاردهم محرم به عمره مفرده شود.

و این که گفتیم باید بعد از حج یک عمره بجا آورد، انصراف دارد از زنی که در حال احرام حیض است و از اول قصد حج افراد می کند، زیرا او عدول نکرده، بلکه از اول حج عدول قصد کرده است و حج افراد که لازم نیست بعد از آن عمره مفرده انجام شود، بلکه آن عمل مستقلی است.

# جلسه 79 = 4/ 12/ 92

### بررسی خطا در تطبیق در عناوین قصدیه

اگر زنی در حال احرام حیض بود، ولی به تخیل این که تا قبل از انقضاء وقت عمره تمتع پاک می شود، برای انجام عمره تمتع محرم شد، بعد به مکه آمد و حیضش ادامه پیدا کرد تا روز عرفه و معلوم شد که وظیفه اش حج افراد بوده، محقق خوئی فرموده حج او باطل است، زیرا باید برای حج افراد محرم می شده و نه عمره تمتع، در حالی که ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع. (این مطلب از مناسک فارسی ایشان استفاده می شود)

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، زیرا گاهی علی القاعدة بحث می کنیم و گاهی طبق نص خاص، اگر علی القاعدة بحث کنیم، فرمایش ایشان فنی است، زیرا احرام عمره تمتع و حج افراد، دو عنوان قصدی هستند، مثل نماز ظهر و نماز عصر، اگر شما فکر می کردید نماز ظهر را نخوانده اید و شروع به نماز ظهر کردید و بعد فهمیدید که نماز ظهر را خوانده اید، و آن چه نخوانده اید، نماز عصر است، این بحث وجود دارد که آیا به عنوان نماز عصر محسوب می شود؟

برخی مثل صاحب عروه گفته اند: اگر قصد نماز ظهر به نحو تقیید شده باشد، نماز باطل است، اما اگر به نحو تخلف داعی و همان خطا در تطبیق باشد، نماز صحیح است، ایشان می گوید اگر معلوم می شد که نماز ظهر نخوانده ای، اگر باز هم داعی بر خواندن نماز عصر وجود داشت، در این صورت خطا در تطبیق است و به عنوان نماز عصر محسوب می شود، اما وقتی که داعی منحصر باشد به نحوی که اگر می دانستی نماز ظهر خوانده ای، در آن زمان نماز عصر نمی خواندی و بعدا می خواندی، این خطا در تقیید است.

محقق خوئی در همه این مباحث حاشیه زده که در فرض خطا در تطبیق هم نماز باطل است، زیرا گرچه اگر می دانستم نماز ظهر خوانده ام، قصد نماز عصر می کردم، ولی به هر حال و لو به سبب جهل مرکب، قصد نماز ظهر کرده ام و عنوان قصدی که قصد کرده ام نماز ظهر است و معنا ندارد آن که قصد کرده ام واقع نشود و آن که قصد نکرده ام واقع شود، در حالی که فرض این است که ظهر و عصر دو عنوان قصدی هستند، در روایت هم آمده ان هذه قبل هذه و وقتی دو عمل خارجا عین هم هستند، قبلیت یکی نسبت به دیگری طبعا به سبب قصدی بودن آن ها است و لذا طرح بحث خطا در تطبیق در عناوین قصدیه مشکلی را حل نمی کند. و خلاصه این که در عناوین قصدیه، تخلف داعی سبب تغییر عنوان قصدی نمی شود.

بله، گاهی صرفا خطا در اعتقاد و توصیف است به این صورت که وقتی نماز می خوانید، به قصد امتثال امر فعلی می خوانید که البته معتقدید آن نماز ظهر است و آن امر فعلی مقصود را توصیف به ظهریت می کنید بدون این که ظهر مقصود باشد، این مضر نیست، زیرا مقصود امتثال امر فعلی است و ایشان در بحث اجاره هم مطرح کرده که اگر کسی از طرف زید نماز استیجاری خواند و بعد معلوم شد که از طرف عمرو اجیر شده، اگر خطا در اعتقاد باشد مضر نیست، زیرا قصد او این بوده که از طرف کسی که از سوی او اجیر شده نماز بجا آورد و در توصیف آن به زید اشتباه کرده است.

آیت الله سیستانی هم همین مطلب را دارند و لکن در تطبیق آن آسان گرفته و فرموده اند: غالبا در عناوین قصدیه، خطا در تطبیق به معنای خطا در اعتقاد و توصیف است بدون این که خصوصیت در منوی باشد، بلکه در منوی او امتثال امر فعلی است و نه قصد نماز ظهر.

البته به نظر ما انصاف این است که غالب موارد، خطا در توصیف نیست، بلکه مردم معمولا همان را که معتقدند واجب است قصد می کنند، این علماء هستند که قصد امتثال امر می کنند، ولی مردم غالبا قصد نماز ظهر می کنند و داعی آن ها قصد امتثال امر است و نه این که مقصود نیز همان قصد امر فعلی باشد، بلکه داعی، قصد امتثال امر است.

#### نظر مختار

ما قبلا جواب می دادیم که بعید نیست عرف مقصودِ اولا و بالذات را نظر کند و نه مقصود ثانیا و بالتبع را، در حالی که قصد نماز ظهر ثانیا و بالتبع است و مقصود اولا و بالذات، همان امتثال امر فعلی است و این صرف خطا در توصیف نیست، بلکه منوی نماز ظهر است، ولی ثانیا و بالتبع.

لذا ما برای حل مشکل به ذهنمان می آمد که گرچه کلام محقق خوئی که فرموده غالبا عنوان متخیل مقصود است، صحیح است، اما این ثانیا و بالتبع است و نه اولا و بالذات، مثل این که از خانه بیرون می آییم و زید و عمرو دو برادر در یک خانه هستند و قصد زیارت زائر امام حسین می کنید که مقصود اولا و بالذات است، ولی فکر می کنید که عمرو مقصود زائز بوده است و به رفیقتان می گویید یک هدیه برای عمرو که زائر است ببریم، اما به خانه که رسیدید معلوم می شود که زید به کربلا رفته و عمرو سفر نرفته است، در این جا گفته می شود عرفی است که بگوییم ما برای دیدار زید آمده و هدیه برای او خریده ایم، چون مقصود ما زیارت زائر امام حسین علیه السلام و هدیه دادن به او بوده است.

البته این جواب بحث جدی دارد و ممکن است کسی مناقشه کند و بگوید عرفا جا دارد رفیقتان به شما اعتراض کرده و بگوید چرا خلاف واقع می گویی! تو که برای زیارت زید نیامده بودی، بلکه به قصد زیارت عمرو آمده بودی و هدیه را نیز برای عمرو خریده بودی و نه برای زید، گرچه اولا و بالذات، مقصود زیارت زائر امام حسین علیه السلام بوده باشد.

لذا باید دید نظر عرفی کدام را اقتضاء دارد و آیا قصد ثانیا و بالتبع را الغاء می کند یا نه؟ و خلاصه مطلب واضح نیست، البته در برخی موارد شارع تعبد خاص کرده، مثل عدول از نماز عصر به نماز ظهر، اما ما در این جا بحث علی القاعدة می کنیم و به نظر می رسد که فرمایش محقق خوئی علی القاعدة جای تامل دارد.

اما بنا بر نظر به روایات، کلام ایشان پذیرفته نیست، زیرا صحیحه جمیل اطلاق دارد و شامل زنی که در حال احرام حیض بوده و قصد حج تمتع کرده و فکر می کرده پاک می شود و یا جاهل به حکم بوده نیز می شود و می گوید حج او، حج افراد است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْن‏ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ فَتَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[388]](#footnote-388)

اما اگر عکس شد و زن حائض قصد حج افراد کرد به تخیل این که تا آخر زمان عمره تمتع پاک نمی شود، ولی قبل از انقضاء زمان عمره تمتع از حیض پاک شد، در این فرض دلیل خاصی نداریم و باید علی القاعدة سخن بگوییم، البته می شود به ادله ای رجوع کرد که می گوید لب بالحج و افسخه یعنی در ابتداء قصد حج افراد کن و بعدا عدول به عمره تمتع کن و وجهی ندارد که این روایات را حمل بر تقیه شیعه در آن زمان کنیم، بلکه اطلاق دارد و یکی از کیفیات حج تمتع را بیان می کند.

## مسألة 291

***إذا حاضت المحرمة اثناء طوافها‌فالمشهور على أن طروء الحيض إذا كان قبل تمام اربعة اشواط بطل طوافها. و إذا كان بعده‌ صح ما أتت به و وجب عليها اتمامه بعد الطهر و الاغتسال. و الأحوط في كلنا الصورتين أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعم من التمام و الاتمام.هذا فيما إذا وسع الوقت، و إلا سعت و قصرت و أحرمت للحج و لزمها الاتيان بقضاء طوافها بعد الرجوع من منى و قبل طواف الحج على النحو الذي ذكرناه***.[[389]](#footnote-389)

### بررسی حکم طرو حیض در اثناء طواف

مشهور: اگر زن قبل از رسیدن به نصف اشواط طواف حیض شود، طواف او باطل است و گرنه صحیح است و در این جا اگر قبل از انقضاء عمره تمتع پاک شد، طواف را تکمیل می کند و سعی و تقصیر می کند، اما اگر تا زمان رفتن به عرفات به طول انجامید، سعی و تقصیر می کند و حج او تمتع است و بعد از رجوع به منی اولا طواف را تکمیل می کند و سپس طواف حج را انجام می دهد و علی کل حال حق عدول به حج افراد ندارد.

#### فرض اول: پاکی از حیض قبل از انقضاء وقت عمره تمتع

در این صورت مشهور گفته اند در حدوث حیض قبل از بلوغ نصف، طواف باطل است و بعد از پاک شدن باید استیناف به طواف کند و گرنه صحیح است و باید بعد از پاک شدن، طواف عمره را تکمیل کند.

شیخ صدوق در فقیه فرموده: مطلقا طواف زن صحیح است، حتی اگر بعد از انجام یک شوط حیض شود، به دلیل صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ ثُمَّ رَأَتْ دَماً قَالَ تَحْفَظُ مَكَانَهَا فَإِذَا طَهُرَتْ طَافَتْ وَ اعْتَدَّتْ بِمَا مَضَى.[[390]](#footnote-390)

و فرموده من به همین صحیحه فتوا می دهم، چون رخصت و رحمت است و سندش نیز تمام است، اما سند معارضش که روایت جمیل است، مرسل می باشد.

شیخ طوسی صحیحه محمد بن مسلم را حمل بر طواف مستحب کرده است، اما فرموده در طواف واجب، اگر زن قبل از نصف حیض شود، طوافش باطل است، به استناد به مرسله جمیل: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ وَ قَدْ طَافَ بَعْضَهُ قَالَ يَخْرُجُ وَ يَتَوَضَّأُ فَإِنْ كَانَ جَازَ النِّصْفَ بَنَى عَلَى طَوَافِهِ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ أَعَادَ الطَّوَافَ.[[391]](#footnote-391)

محقق خوئی هم فرموده حق با شیخ طوسی است.

البته کلام این جای ایشان با کلامشان در صدور حدث اصغر در اثناء طواف تناقض دارد، در این جا فرموده اگر قبل از بلوغ نصف حائض شود، طواف او صحیح نیست، زیرا امر حیض اشد از امر حدث اصغر است، در حدوث حدث اصغر قبل از نصف، با این که بدون فوت موالات می تواند وضو بگیرد و برگردد، تسالم می گوید طوافش باطل است، اما حیض علاوه بر این که حدث است، مشکل فوت موالات هم دارد.

اما در بحث حدث اصغر فرموده: به ما اشکال نکنید که صحیحه محمد بن مسلم در حیض می گوید حیض در اثناء طواف مطلقا طواف را باطل نمی کند، زیرا این قیاس است، در حیض تعبد خاص داریم و اگر حدوث حیض قبل از بلوغ نصف سبب بطلان طواف نشود، دلیل نمی شود از آن به حدث اصغر تسری کنیم و شاهد این تعبد خاص این است که حائض دو مشکل دارد هم وجود حدث و هم فوت موالات و با این حال صحیحه می گوید طواف حائض صحیح است و این نشان از یک تعبد خاص دارد، زیرا فوت موالات را نمی شود پذیرفت مگر از باب تعبد خاص و لذا از این حکم به محدث به حدث اصغر تسری نمی توان کرد، عبارت ایشان چنین است:

*لا يخفى أن ما ذكره الصدوق (قدس سره) حكم خاص بالحيض، لأنّ القاعدة تقتضي البطلان بحدوث الحيض في الأثناء، لأن أقل الحيض ثلاثة أيّام فيتحقق الفصل الطويل بين الأشواط، و إذا دلّ دليل خاص على الصحّة و كفاية الإتيان بالباقي نقتصر على مورد النص و لا نتعدى إلى غيره. على أن مسألة حدوث الحيض أثناء الطّواف أجنبية عن المقام بالمرة، لأنّ الكلام في مانعية الحدث في نفسه مع قطع النظر عن مانع آخر كالفصل الطويل و عدم التوالي بين الأشواط.[[392]](#footnote-392)*

لذا این تهافت در کلام ایشان وجود دارد.

ولی انصافا حق همان مطلبی است که در بحث حدث اصغر فرموده، و این که در حیض تعبد خاص وجود دارد و اشکال ندارد که به حائض ارفاق شده باشد.

اما باز هم ما به صحیحه محمد بن مسلم عمل نمی کنیم، نه از باب کلام شیخ طوسی که صحیحه را حمل بر طواف مستحب نمود، زیرا این حمل وجهی ندارد، بلکه هم از این جهت که مشهور از صحیحه اعراض کرده اند و موجب وثوق نوعی به خللی در سند یا دلالت می شود و هم این که روایاتی بر خلاف صحیحه محمد بن مسلم وجود دارد که مورد بررسی قرار می گیرد.

# جلسه 80 = 5/ 12/ 92

مستند مشهور در تفصیل بین حیض قبل از نصف اشواط و حیض بعد از نصف اشواط که در اولی حکم به بطلان طواف و در دومی حکم به صحت طواف کرده اند، عده ای از روایات است:

1. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْن‏ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ وَ هِيَ فِي الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ وَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَجَاوَزَتِ النِّصْفَ فَعَلَّمَتْ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ فَإِذَا طَهُرَتْ رَجَعَتْ فَأَتَمَّتْ بَقِيَّةَ طَوَافِهَا مِنَ الْمَوْضِعِ الَّذِي عَلَّمَتْهُ فَإِنْ هِيَ قَطَعَتْ طَوَافَهَا فِي أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ فَعَلَيْهَا أَنْ تَسْتَأْنِفَ الطَّوَافَ مِنْ أَوَّلِهِ.[[393]](#footnote-393)

گرچه دلالت روایت بر مدعی خوب است، اما سلمة بن الخطاب که در سند روایت واقع شده توثیق ندارد و از این جهت روایت معتبر نیست.

1. وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ خَمْسَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اعْتَلَّتْ قَالَ إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ وَ هِيَ فِي الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ أَوْ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ جَاوَزَتِ النِّصْفَ عَلَّمَتْ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الَّذِي بَلَغَتْ فَإِذَا هِيَ قَطَعَتْ طَوَافَهَا فِي أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ فَعَلَيْهَا أَنْ تَسْتَأْنِفَ الطَّوَافَ مِنْ أَوَّلِهِ.[[394]](#footnote-394)

این روایت هم گرچه دلالتا خوب است، اما سندا مرسله و نامعتبر است.

1. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ صَاحِبِ اللُّؤْلُؤِ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي الْمَرْأَةِ الْمُتَمَتِّعَةِ إِذَا طَافَتْ بِالْبَيْتِ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ حَاضَتْ فَمُتْعَتُهَا تَامَّةٌ وَ تَقْضِي مَا فَاتَهَا مِنَ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ- وَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ تَخْرُجُ إِلَى مِنًى قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ الطَّوَافَ الْآخَرَ.[[395]](#footnote-395)

مفهوم روایت دلالت دارد بر این که اگر زن محرمه قبل از چهار شوط حیض شود، طوافش باطل می شود و قابل تکمیل نیست.

این روایت نیز به سبب وقوع ابی اسحاق صاحب الولو در سند، ضعیف است، زیرا وی توثیق ندارد، کما این که به سبب ارسال نیز ضعیف است.

محقق خوئی فرموده: این روایات ضعیف السند و غیر قابل استدلال است.

اما به نظر ما این سه روایت وثوق به صدور می آورد، خصوصا که ارسال و ضعف ها در یک طبقه نیست، در یک سند شخص مجهول در اول سند است و در یکی در آخر سند است و احتمال تواطؤ بر کذب منتفی می شود و لذا ما وثوق به صدور پیدا می کنیم.

محقق خوئی نسبت به خبر آخر فرموده: مورد آن کسی است که حیض او تا زمان خروج به عرفات ادامه دارد، اما این مطلب صحیح نیست، زیرا عبارت «و تقضی ما فاتها من الطواف» به این معنا نیست که بعد از رجوع از منی، مقدار ناقص از طواف را قضاء کند، زیرا در ادامه قضاء سعی را هم مطرح کرده، در حالی که قضاء سعی بعد از رجوع از منی که نداریم و همین قرینه است بر این که مورد روایت، پاکی قبل از خروج به سمت عرفات است، علاوه بر این که در روایت آمده «و تخرج الی منی قبل ان تطوف الطواف الآخر» و ظاهرش این است که بعد از انجام طواف عمره به منی برود و معلوم می شود که قبل از خروج به عرفات پاک می شود.

موید این سه روایت، روایاتی است که در فرض دوم می خوانیم و تفصیل بین حیض قبل از بلوغ به نصل و حیض بعد از بلوغ به نصف داده است، البته مورد آن زنی است که تا زمان خروج به عرفات حیضش باقی است، و به نظر می رسد وقتی نسبت به زنی که بعد از نصف اشواط حیض می شود، گفته شده بعد از رجوع از عرفات طواف خود را تکمیل کند، اولویت عرفیه حکم می کند که اگر قبل از انقضاء وقت عمره تمتع پاک شود نیز طواف را تکمیل کند و جهت موید بودن، ضعف سند است، و گرنه اولویت عرفی محقَّق دارد.

لذا روایات فرض اول، بر صحیحه محمد بن مسلم به سبب مشهور بودن به شهرت عملیه مقدم می شود، زیرا ما شهرت را طبق مقبوله عمر بن حنظلة از مرجحات می دانیم و مشهور هم به این روایات عمل کرده اند و وثوق هست که این شهرت، از اصحاب ائمه به مشهور علماء منتقل شده است.

کما این که اگر خبری قطعی الصدور و قطعی الجهة باشد، بر مظنون الصدور مقدم می شود، به همان ملاک ترجیح خبر موافق کتاب، زیرا ملاک مرجحیت موافقت با کتاب، قطعی بودن صدور و جهت قرآن است و گر نه دلالت آن که ظنی است، در بحث ما نیز وثوق به صدور یکی از این سه روایت وجود دارد و احتمال تقیه هم در آن نیست و لذا بر صحیحه محمد بن مسلم که ظنی الصدور است مقدم می شود.

#### فرض دوم: پاکی از حیض بعد از خروج به عرفات

مشهور گفته اند حیض بعد از بلوغ به نصف اشواط، سبب می شود که سعی و تقصیر کند و محرم به حج تمتع شود و قبل از طواف حج، باقی اشواط را قضاء کند و قائل به عدول به حج افراد نشده اند، اما اگر حیض قبل از نصف باشد، طواف کالعدم است.

مرسله ابراهیم بن اسحاق: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ وَ هِيَ مُعْتَمِرَةٌ ثُمَّ طَمِثَتْ قَالَ تُتِمُّ طَوَافَهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَ مُتْعَتُهَا تَامَّةٌ وَ لَهَا أَنْ تَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- لِأَنَّهَا زَادَتْ عَلَى النِّصْفِ وَ قَدْ قَضَتْ مُتْعَتَهَا فَلْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ وَ إِنْ هِيَ لَمْ تَطُفْ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ فَلْتَسْتَأْنِفِ الْحَجَّ فَإِنْ أَقَامَ بِهَا جَمَّالُهَا بَعْدَ الْحَجِّ فَلْتَخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ أَوْ إِلَى التَّنْعِيمِ فَلْتَعْتَمِرْ.[[396]](#footnote-396)

یعنی باید در حیض قبل از چهار شوط، به حج افراد عدول کند و اگر ممکن بود، بعد از حج، عمره مفرده هم باید بجا آورد.

روایت سعید الاعرج: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ وَ هِيَ مُعْتَمِرَةٌ ثُمَّ طَمِثَتْ قَالَ تُتِمُّ طَوَافَهَا فَلَيْسَ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَ مُتْعَتُهَا تَامَّةٌ فَلَهَا أَنْ تَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا زَادَتْ عَلَى النِّصْفِ وَ قَدْ مَضَتْ مُتْعَتُهَا وَ لْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ.[[397]](#footnote-397)

این که در روایت فرموده استیناف کند، معنایش این نیست که شروع به طواف کند ولو از باب اتمام طواف ناقص و گرنه خلاف ظاهر است، بلکه یعنی بعد از این که عمره تمتع را انجام داد، شروع به حج کند و محرم به حج شود و این که نفرموده بعد از پاک شدن و قبل از خروج به عرفات طواف را تکمیل کن، معنایش این است که تا زمان خروج به عرفات پاک نمی شود.

تتم طوافها نیز یا به معنای تم طوافها است و یا به این معنا است که بعدا طواف را تکمیل می کند و مقصود بعد از رجوع از منی است و یا به این معناست که طوافش را به پایان می برد یعنی طواف را رها می کند، و گرنه اگر این توجیه نشود، یعنی در حال حیض طواف را تمام کند و این خلاف تسالم قطعی است.

البته این دو روایت که ضعیف السند است و صحیحه محمد بن مسلم هم به درد فرض دوم نمی خورد، زیرا این صحیحه فقط فاصله بین جزئی از طواف که قبل از حیض بود و جزء تکمیل شده از طواف بعد از حیض را نادیده می گیرد و می گوید این فاصله بین اشواط طواف مهم نیست، اما خلل زمانی به این معنا که بعد از رجوع از منی تکمیل اشواط کند را ناظر نیست، زیرا فرض نشده که عمره تمتع بوده و این زن تا زمان خروج به عرفات پاک نشده، لذا این روایت حیثی است و اطلاقی نسبت به فرض دوم ندارد.

لذا این که مرحوم تبریزی فرموده: بعد از ضعف سند روایات، به اطلاق صحیحه محمد بن مسلم رجوع می کنیم، ناصواب است، زیرا این صحیحه ناظر به فرض دوم نیست.

به نظر ما از این دو روایت وثوق به صدور پیدا نمی شود، خصوصا که احتمال وحدت روایت هم می دهیم، محقق خوئی فرموده: حیض بعد از احرام موجب تخییر بین حج افراد و عمره تمتع می شود و در این مساله، مشهور هم در حیض بعد از چهار شوط قائل به حج افراد نشده اند، و لکن یک عدل تخییر که بقاء بر عمره تمتع باشد را احتیاطا اختیار می کنیم، گرچه از جهت استدلالی، ما قائل به تخییر هستیم و در حیض قبل از شوط رابع، مشهور قائل به حج افراد شده اند و ما هم قائل به تخییر هستیم و مشکلی پیش نمی آید.

اما ما که در مساله قبل قائل شدیم طبق صناعت، زن حائض باید عدول به حج افراد کند، در این مساله چه باید بکنیم؟

روایات که حکم به وجوب حج افراد نمی کند، زیرا صحیحه جمیل و معتبره اسحاق بن عمار که دلیل بر عدول به حج افراد بود، مفروضش این است که قبل از طواف حیض بوده است و نه این که در اثناء طواف حیض شده باشد.

بله، در صحیحه ابن بزیع فرض شده بود که فتطمث قبل ان تحل و اطلاقش طمث در حال حیض را نیز شامل می شود، و لکن این صحیحه ذو احتمالین بود و مجمل شد و معلوم نشد که وظیفه را حج افراد می داند و یا حج تمتع.

لذا مقتضای قاعده این است که بر حج تمتع باقی بماند و برای باقی اشواط، نائب بگیرد، اما باید دید استنابه در بعض اشواط طواف مشروع است و یا نه؟

# جلسه 81 = 6/ 12/ 92

مشهور دو روایت مذکور در فرض دوم را شاهد گرفته اند بر این که عمره تمتع زن حائض صحیح است.

اما به نظر ما مرسله علاوه بر ضعف سند، اضطراب متن هم دارد:

مرسله ابراهیم بن اسحاق: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ وَ هِيَ مُعْتَمِرَةٌ ثُمَّ طَمِثَتْ قَالَ تُتِمُّ طَوَافَهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَ مُتْعَتُهَا تَامَّةٌ وَ لَهَا أَنْ تَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- لِأَنَّهَا زَادَتْ عَلَى النِّصْفِ وَ قَدْ قَضَتْ مُتْعَتَهَا فَلْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ وَ إِنْ هِيَ لَمْ تَطُفْ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ فَلْتَسْتَأْنِفِ الْحَجَّ فَإِنْ أَقَامَ بِهَا جَمَّالُهَا بَعْدَ الْحَجِّ فَلْتَخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ أَوْ إِلَى التَّنْعِيمِ فَلْتَعْتَمِرْ.[[398]](#footnote-398)

**موارد اضطراب متن مرسله:**

**تُتِمُّ طَوَافَهَا**: یک احتمال در معنای جمله مذکور این است که در همان حال حیض طواف را تمام کند و لکن این احتمال خلاف ضرورت فقه است، احتمال دیگر این است که معنایش این باشد که طواف را رها کند به این شکل که بعدا اتمام خواهد کرد، یعنی فعلا طواف را رها کند، بعدا آن را تمام خواهد کرد، احتمال سوم این است که تصحیف شده باشد و «یتم طوافها» یا «تم طوافها» بوده باشد، «تم طوافها» هم به این معنا نیست که همین چهار شوط کافی است و اتمام آن هم لازم نیست، زیرا خلاف تسالم قطعی است، بلکه طبعا به این معناست که طواف او صحیح است و استیناف لازم ندارد، و صرفا باید بعدا طواف را اتمام کند.

**فلْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ**: اگر آن چه در این عبارت آمده «بعدُ» به ضم دال باشد،بدین معنا خواهد بود که عمره تمتع تام است و حال باید حج تمتع را شروع کند، و اگر «بعدَ» به فتح دال باشد، یعنی طواف عمره تمتع را بعد از رجوع از منی اتمام کند.

**و إِنْ هِيَ لَمْ تَطُفْ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ فَلْتَسْتَأْنِفِ الْحَجَّ** : یعنی حج او حج افراد است، البته در نسخ من لایحضره الفقیه کلمه «بعد» قبل از کمله «الحج» آمده است، اما این نقل اشتباه است، و اگر هم غلط نباشد، توجیه آن چنین خواهد بود که بعد از رجوع از منی، طواف را از سر بگیرد و از این که گفته عمره هم انجام دهد، می فهمیم که حج افراد بوده است و آن چه باید از سر بگیرد، طواف عمره تمتع نیست، بلکه طواف حج افراد است و ظاهرا همه نسخ من لایحضره الفقیه این غلط را دارد، البته فقط جواهر خلاف این نسخه را از فقیه نقل کرده است.

لذا روایات سندا و دلالتا مشکل دارد، ولی قواعد می گوید به مقتضای عمومات باید حج تمتع انجام دهد، حال یک راه این است که برای سه شوط بعد نائب بگیرد و یک راه این است که بعد از رجوع از منی خودش سه شوط را قضاء کند و مقتضای تنجز علم اجمالی، وجوب جمع بین هر دو راه است.

اما روایتی در مساله داریم که دلیل خاص بر این فرض است و حکم به استنابه نسبت به سه شوط باقی کرده است:

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُه‏ُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ‏.[[399]](#footnote-399)

مفاد روایت این است که برای اتمام طواف باید نائب بگیرد.

محقق خوئی فرموده: سند این روایت به سبب وقوع «سهل بن زیاد» ضعیف است و لذا باید برای کل طواف نائب بگیرد و نه فقط برای سه شوط.

ولی این روایت سند دیگری هم دارد که در آن «سهل بن زیاد» وجود ندارد و آن سند شیخ است که در آن لولوی آمده است: *وَ عَنْهُ عَنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار*[[400]](#footnote-400) و به نظر ما بعید نیست که لولوی ثقه باشد، زیرا نجاشی او را توثیق کرده است و فقط ابن ولید او را از رجال نوادر الحکمة استثناء کرده است و گرچه محقق خوئی فرموده این توثیق با کلام ابن ولید تعارض می کند، اما به نظر ما تعارضی ندارد، زیرا ابن ولید که تضعیف و نفی وثاقت نکرده است، فقط گفته من از او روایت نمی کنم و لذا با توثیق نجاشی تعارض نمی کند، زیرا ممکن است وجه عدم نقل او از لولوی، ضعیف دانستن او نباشد، بلکه شرط دیگری در عمل به خبر ثقه قائل باشد.

سلمنا؛ بر فرض که تعارض هم بکند، باز در یک سند «سهل بن زیاد» است که حدود دو هزار روایت در کافی از او نقل شده و اکثرا روایات او شذوذ هم ندارد و در سند دیگر هم لولوی است و وثوق حاصل می شود که این خبر از حسن بن محبوب نقل شده است و احتمال تواطؤ بر کذب نمی رود، کما این که احتمال خطا هم موثوق بعدمه است.

البته مفاد این روایت حرمت تکلیفی قطع اختیاری طواف و سعی است، زیرا روایت می گوید اگر کمتر از چهار شوط بجا آورده و مریض شود، صبر کند که خوب شود و بعد طواف را انجام دهد، زیرا ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر، با این که این شخص که ترک طواف نمی کند، فقط قطع می کند و معنایش این است که اگر عذر نداشته باشد، قطع طواف، حرام تکلیفی است و در سعی هم همین طور است و لذا آیت الله زنجانی بر اساس همین روایت فرموده قطع طواف اختیارا حرام تکلیفی است.

دلالت این روایت بر حرمت قطع اختیاری طواف تکلیفا واضح است و لذا اگر کسی در همان شوط اول هم بخواهد قطع طواف کند و دوباره شروع کند، حرام است.

اما از این جهت که استنابه در سه شوط را تایید کرد، برای مساله مورد بحث قابل استدلال است و این زن هم که قادر بر طواف نیست و می تواند استنابه کند، مگر کسی بگوید مورد روایت مریض است و شامل حائض نمی شود که در این صورت نوبت به علم اجمالی می رسد، البته به نظر ما الغاء خصوصیت می شود. و لکن احوط جمع بین استنابه و اتمام طواف بالمباشرة بعد از حج است و البته احتیاط اتم هم ممکن است به این که علاوه بر جمع بین این دو کار، اعمال را به نیت اعم از حج افراد و تمتع بجا آورد که اگر وظیفه اش عدول به حج افراد بوده باشد، آن هم انجام شده باشد، گرچه این احتیاط خلاف عموماتی است که وظیفه نائی را حج تمتع معرفی می کند و لکن لاباس به این احتیاط.

## مسألة 292

***إذا حاضت المرأة بعد الفراغ من الطواف و قبل الاتيان بصلاة الطواف‌صح طوافها و أتت بالصلاة بعد طهرها و اغتسالها و إن ضاق الوقت سعت و قصرت و قضت الصلاة قبل طواف الحج***.[[401]](#footnote-401)

### بررسی حکم حیض بین طواف و نماز طواف

حج در این مورد صحیح است و بعد از پاک شدن غسل می کند و نماز می خواند و اگر وقت تنگ باشد، سعی و تقصیر می کند و بعد از رجوع از منی، نماز طواف را قضاء می کند و دلیل بر آن صحیحه زرارة است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- فَحَاضَتْ قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهَا إِذَا طَهُرَتْ إِلَّا الرَّكْعَتَيْنِ وَ قَدْ قَضَتِ الطَّوَافَ.[[402]](#footnote-402)

روایت ابی الصباح الکنانی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ ثُمَّ حَاضَتْ قَبْلَ أَنْ تُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ قَالَ إِذَا طَهُرَتْ فَلْتُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ قَدْ قَضَتْ طَوَافَهَا.[[403]](#footnote-403)

البته این روایت به محمد بن فضیل که مشترک است، ضعیف می باشد.

محقق خوئی به صحیحه معاویة بن عمار تمسک کرده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ حَاضَتْ قَبْلَ أَنْ تَسْعَى قَالَ تَسْعَى‏.[[404]](#footnote-404)

ایشان فرموده: قبل ان تسعی اطلاق دارد و شامل حیض قبل از نماز طواف هم می شود.

اما به نظر ما صحیحه دلالت ندارد، زیرا ظاهرش این است که نماز طواف را خوانده و قبل از سعی حیض شده و نه این که قبل از نماز حیض شده باشد.

محقق خوئی فرموده: مقتضای قاعده هم همین حکمی است که از روایات استفاده می شود و لکن به نظر ما کلام ایشان نادرست است، زیرا به نظر ایشان موالات بین طواف و نماز طواف، شرط صحت است و نه صرف این که تکلیف محض باشد تا گفته شود تکلیف مشروط به قدرت است، اما ایشان موالات را شرط وضعی می داند و صحیحه منصور بن حازم می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ قَالَ لَا تُؤَخِّرْهَا سَاعَةً إِذَا طُفْتَ فَصَلِّ.[[405]](#footnote-405)

دلیل شرطیت هم اطلاق دارد و لذا به دلیل خاص نیاز داریم.

# جلسه 82 = 7/ 12/ 92

در فرضی که زن بین طواف و نماز حیض شود و وقت تنگ باشد، محقق خوئی به استناد صحیحه زرارة حکم کرد به این که سعی و تقصیر را مقدم کند و بعد از رجوع از منی، نماز طواف را قضاء کند.

بر این نظریه اشکالی مطرح است که چرا در تنگی وقت، برای نماز طواف نائب نگیرد و چرا می گویید بعد از رجوع از منی نماز بخواند و قبل از رفتن به عرفات، سعی و تقصیر را مقدم کند؟ در حالی که صحیحه زرارة صرفا ناظر به خللی که از جانب ترک موالات به وجود آمده می باشد، ولی ناظر به جهات دیگر مثل این که شخص در وقت معین خود نماز طواف را نخواند و بعد از رجوع از منی آن را بخواند نیست.

مثلا اگر کسی در بیع شرطی کرد که مخالف کتاب و سنت است و امام علیه السلام بفرماید بیعش صحیح است، معنایش این نیست که اگر این بیع غرری هم باشد صحیح است، زیرا از این جهت در مقام بیان نیست تا از آن اطلاق گیری شود.

لذا مقتضای قاعده، تنجز علم اجمالی به وجوب استنابه قبل از خروج به سمت عرفات و قضاء نماز طواف بعد از رجوع از منی است و باید احتیاط کند، اما احتمال عدول به حج افراد منتفی است، زیرا اطلاقات می گوید وظیفه نائی حج تمتع است.

البته این که گفته اند نماز را قبل از طواف حج باید قضاء کند به جهت الغاء خصوصیت از ادله ای است که نسبت به حائضی که معذور از طواف است گفته باید قبل از طواف حج، طواف عمره خود را قضاء کند.

## مسألة 293

***إذا طافت المرأة و صلت ثمّ شعرت بالحيض‌و لم تدر أنه كان قبل الطواف أو قبل الصلاة أو في اثنائها أو أنه حدث بعد الصلاة بنت على صحة الطواف و الصلاة و إذا علمت أن حدوثه كان قبل الصلاة و ضاق الوقت سعت و قصرت‌ و أخرت الصلاة إلى أن تطهر و قد تمت عمرتها***.[[406]](#footnote-406)

### بررسی حکم شک در زمان حدوث حیض

زنی بعد از نماز طواف متوجه می شود حیض شده و شک دارد که حدوث حیض از چه زمانی بوده است، حکم او چیست؟

#### دیدگاه محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: حکم به صحت طواف و نماز طواف این زن می شود، نه به استناد قاعده فراغ، زیرا این قاعده مشروط به التفات در حال عمل است، اما متعارف این است که در مساله مورد بحث، زن حین العمل غافل است.

(بر خلاف عده ای مثل آیت الله سیستانی که مطلقا قاعده فراغ را به استناد اطلاق فامضه کما هو جاری می دانند و برای این مدعی شاهد آورده اند روایتی را که حضرت در آن فرموده در وضو انگشتر را بگردان و در غسل از جایش تحویل کن و اگر فراموش کردی نمازت اعاده ندارد، یعنی قاعده فراغ با فرض نسیان و غفلت هم جاری می شود: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: إِذَا كَانَ مَعَ الرَّجُلِ خَاتَمٌ فَلْيُدَوِّرْهُ فِي الْوُضُوءِ وَ يُحَوِّلُهُ عِنْدَ الْغُسْلِ قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع وَ إِنْ نَسِيتَ حَتَّى تَقُومَ مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا آمُرُكَ أَنْ تُعِيدَ.[[407]](#footnote-407)

اما محقق خوئی از این استشهاد جواب داده که این تغییر تعبیر در وضو و غسل، نشان از استحباب نفسی اداره و تحویل انگشتر در وضو و غسل دارد و لذا ربطی به قاعده فراغ ندارد، بلکه می گوید اگر این مستحب را فراموش کردی، اشکالی ندارد.)

بلکه استصحاب بقاء طهر زن تا بعد از نماز طواف می شود.

ان قلت: این استصحاب معارضه می کند با استصحاب عدم اتیان طواف و نماز طواف تا زمان حیض، و بعد از تعارض و تساقط، رجوع به قاعده اشتغال می شود. (کما عن السید السیستانی)

قلت: اگر موضوع حکم، مرکب از دو جزء باشد، مثل ما نحن فیه که موضوع، مرکب از طواف و طهر در حال طواف است، اگر یکی بالوجدان حاصل باشد که طواف است و دیگری به استصحاب که طهارت است، مطلب تمام می شود و آثار این موضوع مترتب می شود، اما استصحاب دومی که مطرح شد، اگر جاری می بود، در صحیحه اولی زرارة هم باید جاری می شد، زیرا استصحاب بقاء وضو تا حال نماز که در این صحیحه به آن حکم شده نیز معارض با استصحاب عدم الاتیان بالصلاة فی حال الوضوء است، پس معلوم می شود این استصحاب حجت نیست:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْ‏ءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِي‏ءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ.[[408]](#footnote-408)

به نظر محقق خوئی حتی اگر زن محرمه زمان حیض را هم بداند که مثلا ساعت 8 صبح است، ولی نمی داند که طواف و نماز طواف قبل از آن ساعت تمام شده یا بعد از آن انجام گرفته، باز هم استصحاب بقاء طهر تا آخر طواف جاری می شود.

#### نقد دیدگاه محقق خوئی و بیان نظریه مختار

استناد ایشان به صحیحه زرارة در نفی حجیت استصحاب معارض خالی از اشکال نیست، زیرا در صحیحه زرارة فرض علم به وقوع حدث نشده است، در حالی که در ما نحن فیه، حدوث حدث حیض یقینی است، البته فعلا وارد این بحث نمی شویم، اما اجمالا ما تفصیل می دهیم بین مجهولی التاریخ که به نظر ما در آن دو استصحاب ها تعارض می کنند و رجوع به قاعده اشتغال می شود و بین مجهول التاریخ و معلوم التاریخ، که فقط استصحاب در مجهول التاریخ جاری می شود، در بحث ما نیز تاریخ طواف که معمولا معلوم است و در زمان حدوث حیض شک می شود و لذا استصحاب عدم حیض تا هنگام اتمام طواف و نماز طواف بلامعارض جاری می شود.

حال اگر زمان حیض این زن معلوم باشد، اما زمان طواف مجهول باشد، استصحاب عدم طواف تا زمان حیض شده و حکم به بطلان طواف می شود.

#### دلیل بر نظریه مختار و نقد نظریه آیت الله سیستانی

#### بیان اول

در صحیحه ثانیه زرارة، راوی می پرسد در اثناء نماز خون تازه در لباس می بینم و نمی دانم که قبل از شروع نماز قطره خون به لباسم افتاده یا بعد از شروع در نماز و امام علیه السلام در جواب می فرماید استصحاب عدم وقوع دم تا بعد از شروع در نماز جاری می شود و لذا نماز صحیح است و صرفا باید در همان اثناء یا لباس نجس را بیرون بیاورد و یا آب بکشد و نمازش را ادامه بدهد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ شَيْ‏ءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَن‏ قَالَ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ‏ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.[[409]](#footnote-409)

در حالی که بر طبق مبنای آیت الله سیستانی که مطلقا قائل به تعارض است، استصحاب عدم وقوع الدم الی ما بعد الشروع فی الصلاة که اثر آن صحت نماز است و در صحیحه به آن حکم شده، بایستی با استصحاب عدم شروع نماز تا هنگام وقوع دم تعارض کند، و حال آن که امام علیه السلام آن را معارض نگرفت، ولو به سبب این که تاریخ نماز معلوم است و تاریخ وقوع دم مجهول است و استصحاب نسبت امر مجهول جاری است، لذا معلوم می شود که در معلوم التاریخ استصحاب جاری نمی شود و لذا معارضه ای نیست، ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و استصحاب عدم تحقق حدث حیض تا هنگام طواف و نماز طواف، بلا معارض جاری می شود.

#### بیان دوم

جریان استصحاب در معلوم التاریخ عرفی نیست ، زیرا عرف می گوید ما یک شک بیشتر نداریم و آن حدوث حیض در حال طواف و یا بعد طواف است و تصویر این که شک شود آیا طواف را قبل از حیض انجام داده یا نه، اکل از قفا و غیر عرفی با لوازم غیر عرفی است، مثلا امام موسی صدر حدود 30 سال قبل مفقود شد و مادرش بعد از مدتی فوت کرد و مالک خانه هم بوده، طبعا یک سهم از این خانه به امام موسی صدر می رسد و به وکیل ایشان می دهند، در این جا استصحاب بقاء حیات ایشان تا زمان موت مادر می شود و اثرش ارث بردن ایشان از خانه مادری است، ولی بعد از مدتی که مطمئن شدند امام موسی صدر هم از دنیا رفته، بعد از حصول علم به فوت وی، استصحاب مذکور معارض پیدا می کند و آن استصحاب بقاء حیات مادر تا زمان موت ایشان است، در حالی که این استصحاب دوم عرفی نیست و لذا جاری نمی شود تا به معارضه با استصحاب اول، تساقط کنند، زیرا موت مادر معلوم التاریخ است و عرفا مشکوک نیست تا نسبت به آن سراغ استصحاب برویم.

لذا در ما نحن فیه اگر قاعده فراغ جاری نشود، باید تفصیل داد و چون در متعارف موارد، زمان طواف و نماز طواف معلوم نسبی است، استصحاب عدم حیض تا زمان طواف و نماز طواف می شود.

البته لازم نیست که معلوم التاریخِ به نحو دقی باشد، بلکه همین که یک زمانی بوده که علم به طواف حاصل بوده و لکن حدوث حیض مجهول بوده است، در صدق معلوم التاریخ کافی است و این یعنی معلومیت نسبی تاریخ طواف.

#### فرع: حکم علم اجمالی به بطلان یکی از دو عمره به سبب حدث در حال طواف

گاهی مکلف دو عمره انجام می دهد و علم اجمالی پیدا می کند که یا طواف عمره اول و یا طواف عمره دوم، مبتلی به حدث بوده است.

#### دیدگاه آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی در ملحقات مناسک این فرع را مطرح کرده و فرموده: در این فرع استصحاب بقاء احرام می شود، زیرا می داند وقتی در مسجد تنعیم تلبیه برای احرام عمره دوم گفته، یقینا محرم بوده، چون یا طواف عمره اول او باطل بوده، پس در احرام عمره اول باقی مانده است و اعمال عمره دوم به عنوان عمره اول محسوب می شود از باب خطا در تطبیق (بر خلاف امام که می گوید با بطلان طواف، احرام باقی نیست) و یا طواف عمره اول صحیح بوده، پس محرم به احرام جدید برای عمره دوم است، پس علی ای حال محرم بوده است، حال بعد از تقصیر از احرام دوم، شک می کند که آیا از احرام خارج شده یا نه، زیرا شاید طواف عمره ثانیه باطل بوده باشد که در این صورت از احرام خارج نشده و شاید طواف عمره اول باطل بوده که عمره دوم جایگزین آن شده و از احرام خارج شده است، لذا استصحاب بقاء احرام می شود، و باید اعمال عمره را به نیت ما فی الذمة انجام دهد تا از احرام استصحابی خارج شود.

#### مناقشه در دیدگاه آیت الله سیستانی

اولا: همان طور که علم به وجود احرام و شک در بقاء آن وجود دارد، علم به عدم احرام هم وجود دارد، زیرا اگر طواف عمره اول صحیح بوده باشد، قبل از تلبیه عمره ثانیه از احرام خارج شده، و اگر طواف عمره اول باطل بوده باشد، بعد از تقصیر عمره دوم از احرام خارج شده است، و لذا استصحاب عدم احرام می شود.

ایشان بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ هم در جریان استصحاب فرق نمی گذارد و هر دو را مجرای استصحاب می داند.

ثانیا: ما قاعده فراغ را در طواف اولی بلامعارض جاری می دانیم، زیرا طواف عمره دوم تفصیلا باطل است.

# جلسه 83 = 10/ 12/ 92

## مسألة 294

***إذا دخلت المرأة مكة و كانت متمكنة من أعمال العمرة و لكنها أخرتها الى أن حاضت‌حتى ضاق الوقت مع العلم و العمد فالظاهر فساد عمرتها و الأحوط أن تعدل الى حج الافراد و لا بد لها من اعادة الحج في السنة القادمة***.[[410]](#footnote-410)

توضیح این مساله قبلا گذشت.

## مسألة 295

***الطواف المندوب لا تعتبر فيه الطهارة‌فيصح بغير طهارة و لكن صلاته لا تصح الا طهارة***.[[411]](#footnote-411)

توضیح این مساله قبلا گذشت.

#### فرع: حکم علم اجمالی به بطلان یکی از دو عمره به سبب حدث در حال طواف

گاهی مکلف دو عمره انجام می دهد و علم اجمالی پیدا می کند که یا طواف عمره اول و یا طواف عمره دوم، مبتلی به حدث بوده است.

#### دیدگاه آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی در ملحقات مناسک این فرع را مطرح کرده و فرموده: در این فرع استصحاب بقاء احرام می شود، زیرا می داند وقتی در مسجد تنعیم تلبیه برای احرام عمره دوم گفته، یقینا محرم بوده، چون یا طواف عمره اول او باطل بوده، پس در احرام عمره اول باقی مانده است و اعمال عمره دوم به عنوان عمره اول محسوب می شود از باب خطا در تطبیق (بر خلاف امام که می گوید با بطلان طواف، احرام باقی نیست) و یا طواف عمره اول صحیح بوده، پس محرم به احرام جدید برای عمره دوم است، پس علی ای حال محرم بوده است، حال بعد از تقصیر از احرام دوم، شک می کند که آیا از احرام خارج شده یا نه، زیرا شاید طواف عمره ثانیه باطل بوده باشد که در این صورت از احرام خارج نشده و شاید طواف عمره اول باطل بوده که عمره دوم جایگزین آن شده و از احرام خارج شده است، لذا استصحاب بقاء احرام می شود، و باید اعمال عمره را به نیت ما فی الذمة انجام دهد تا از احرام استصحابی خارج شود.

#### مناقشه در دیدگاه آیت الله سیستانی

اولا: همان طور که علم به وجود احرام و شک در بقاء آن وجود دارد، علم به عدم احرام هم وجود دارد، زیرا اگر طواف عمره اول صحیح بوده باشد، قبل از تلبیه عمره ثانیه از احرام خارج شده، و اگر طواف عمره اول باطل بوده باشد، بعد از تقصیر عمره دوم از احرام خارج شده است، و لذا استصحاب عدم احرام می شود و با استصحاب بقاء احرام معارضه می کند.

بحث ما در توارد حالتین است که می دانم ساعت 9 وضو گرفته ام و نمی دانم قبل از آن خوابیده ام و یا بعد از آن، در این جا استصحاب وضو با استصحاب حدث تعارض و تساقط می کند و در این بحث ما ما هم موافق آیت الله سیستانی هستیم و قائلیم معلوم التاریخ و مجهول التاریخ تعارض می کنند، این بحث فرق می کند با بحثی که قبلا مطرح کردیم مبنی بر این که استصحاب در معلوم التاریخ جاری نمی شود تا با استصحاب در مجهول التاریخ تعارض کند، زیرا آن جا بحث تعاقب الحادثین بود و نه توارد الحالتین، تعاقب الحادثین مربوط به موضوع های مرکب است، مثلا می دانیم که این زن هم طواف کرده و هم حیض شده، این تعاقب الحادثین است و شارع خواسته طواف در حال عدم حیض انجام شود.

آخوند هم در تعاقب الحادثین گفته در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست، اما در توارد حالتین، در مجهول التاریخ استصحاب جاری نیست و دلیل این تفصیل در کفایه مطرح است.

مورد بحث ما توارد حالتین است که استصحاب در دو طرف با یکدیگر معارضه می کنند، زیرا هم استصحاب بقاء احرام می شود و هم استصحاب عدم احرام.

ثانیا: قاعده فراغ در طواف اول اثر دارد، ولی در طواف دوم اثر ندارد، زیرا اثر قاعده فراغ در طواف اول، این است که ثابت می شود طواف اول صحیح است و اثر شرعی آن، خروج از احرام عمره اول و صحت احرام عمره دوم است، اما قاعده فراغ در طواف دوم اثری ندارد، زیرا می دانم یا برای عمره دوم محرم نشده ام، اگر طواف اول باطل بوده باشد و اگر هم محرم برای عمره دوم شده باشم، یقینا طواف عمره دوم باطل بوده است، زیرا اگر طواف عمره اول صحیح بوده، پس طواف عمره دوم باطل بوده به مقتضای علم اجمالی و اگر طواف عمره اول باطل بوده باشد که اصلا برای عمره دوم محرم نشده ام و لذا علم تفصیلی به عدم امتثال امر به عمره دوم حاصل می شود و قاعده فراغ هیچ اثری هم ندارد، زیرا اگر می خواهد اثبات کند که طواف عمره دوم به عنوان طواف عمره دوم صحیح است که نادرست است، زیرا قطع به خلاف آن وجود دارد و اگر می خواهد اثبات کند که یکی از دو طواف ها صحیح است و اگر اولی باطل بوده، دومی صحیح است، این که معلوم بالوجدان است و نیاز به قاعده فراغ ندارد، زیرا علم تفصیلی به صحت یکی از این دو طواف و صحت عمره اول وجود دارد.

لذا علم تفصیلی به امتثال امر به عمره طواف اول وجود دارد، حتی اگر طواف آن باطل باشد، زیرا عمره دوم از باب خطا در تطبیق جایگزین آن می شود و علم تفصیلی به بطلان عمره دوم هم وجود دارد، زیرا یا طواف آن باطل است و یا بجای تکمیل عمره اول محسوب شده است.

و حتی نمی شود قاعده فراغ به نحو حیثی جاری شود، مثل این که شما می دانید یا در این نماز رکوع نکرده اید و یا در وضو مسح نکرده اید، کسی قائل نیست که قاعده فراغ در وضو با قاعده فراغ در نماز از حیث رکوع تعارض می کند، زیرا علم تفصیلی به بطلان نماز وجود دارد، یا به سبب خلل در شرط وضو و یا خلل در جزء رکوع و این قاعده فراغ اثری ندارد که نوبت به جریان اصل حیثی برسد.

اما قاعده فراغ نسبت به طواف اول اثر دارد و آن صحت احرام برای عمره دوم است و در نتیجه باید اعمال عمره دوم را به نیت عمره دوم انجام دهد، عمره اول هم با قاعده فراغ انجام گرفته است، بر خلاف آیت الله سیستانی که فرمود اثبات نمی شود که دو عمره صحیح انجام گرفته است.

ما نحن فیه مثل فرعی است که در نماز مسافر گفته ایم، اگر کسی مسافر باشد و نماز ظهر را دو رکعتی بخواند و بعد قصد اقامه عشره کند و بعد از این که نماز چهار رکعتی خواند، دوباره از نیت ده روز عدول کند، بعد علم اجمالی حاصل می شود که به سبب خللی مثل عدم طهارت، یا نماز ظهر او و یا نماز عصرش باطل است، مرحوم حکیم و خوئی و تبریزی و آیت الله سیستانی گفته اند بنی علی القصر، یعنی نماز های بعدی را باید شکسته بخواند، زیرا قاعده فراغ در نماز ظهر و عصر تعارض و تساقط می کند و استصحاب عدم اتیان به رباعی صحیحه جاری می شود و لذا بنا بر قصر می گذارد، زیرا کسی که قبل از خواندن یک نماز چهار رکعتی صحیح از نیت اقامه عشره برگردد، باید نماز های خود را شکسته بخواند.

اما به نظر ما از صحیحه زرارة این قاعده استفاده می شود که کسی که نماز ظهر خود را نخوانده و مشغول به نماز عصر شود، وقتی متوجه شود که نماز ظهر نخوانده، نماز عصر او به جای نماز ظهر محسوب می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَال ...‏ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَع‏...[[412]](#footnote-412)

از این صحیحه علم تفصیلی تعبدی حاصل می شود که یقینا نماز ظهر را صحیح خوانده است، زیرا یا نماز دو رکعتی ظهر او صحیح بوده که فبها و یا باطل بوده و بعد از نیت اقامه باید نماز ظهر چهار رکعتی بخواند و لکن به علت جهل یا نسیان نماز چهار رکعتی را به جای نماز ظهر خوانده و روایت می گوید این نماز ظهر است، پس یقینا نماز عصر نخوانده است، زیرا یا نماز عصر باطل بوده و یا بجای نماز ظهر محسوب شده است.

قاعده فراغ در نماز دو رکعتی اول اثری ندارد، اما در چهار رکعتی دوم اثر دارد و سرنوشت شخص را معلوم می کند و بنا بر تمام می گذارد، زیرا صدق می کند که این شخص بعد از یک نماز چهار رکعتی، عدول از نیت اقامه عشره کرده که روایت فرموده باید تا وقتی در سفر هست، نماز خود را تمام بخواند، اما اگر قاعده فراغ جاری نشود، باید استصحاب عدم اتیان به رباعی کند و بنا بر قصر بگذارد.

#### نکته در رابطه با فرع مذکور

آیت الله سیستانی مفروغ عنه گرفته که اگر طواف عمره اول باطل باشد، طواف عمره دوم از باب خطا در تطبیق بجای آن می نشیند و گرنه یقین به بقاء احرام می بود و نه شک در بقاء احرام و شک در بقاء احرام به همین جهت است که شاید طواف عمره اول باطل بوده و طواف عمره دوم جای آن نشسته است و به این سبب از احرام خارج شده است.

ولی همیشه که موارد خطا در تطبیق نیست، مثل این که عمره اول را به نیت پدر و دومی را به نیت مادر انجام داده و علم اجمالی به بطلان یکی از دو طواف ها باشد، در این جا اگر طواف عمره اول باطل باشد، در احرام باقی است و احرام عمره دوم هم تصحیح نمی شود و چون هر کدام به نیت یکی از پدر و مادر بوده، جای خطا در تطبیق نیست و در منوی، قید طواف از طرف مادر را اخذ کرده است، لذا بیان ایشان در این جا قابل طرح نیست.

طبعا در این مثال، بیان ما واضحتر است و این که طواف از طرف مادر در عمره دوم یقینا باطل است، زیرا یا طواف اول باطل بوده و عمره دوم باطل واقع می شود و اگر طواف عمره اول صحیح بوده، طواف عمره دوم باطل بوده است، به مقتضای علم اجمالی به بطلان یکی از دو طواف.

# جلسه 84 = 11/ 12/ 92

#### استدراک

#### کلام محقق خوئی در دلیل بر مساله 293

در این فرع که زنی بعد از نماز طواف متوجه می شود حیض شده و شک دارد که حدوث حیض از چه زمانی بوده است، در تقریرات محقق خوئی آمده که طواف و نماز زن صحیح است، زیرا استصحاب بقاء طهر تا زمان طواف جاری می شود و با استصحاب عدم طواف تا زمان حیض هم تعارض نمی کند، زیرا استصحاب عدم طواف تا زمان حیض اثبات نمی کند وقوع طواف در حال حیض را مگر به نحو اصل مثبت و لذا حجت نیست تا با استصحاب بقاء طهر تا زمان طواف معارضه کند.

#### نقد کلام محقق خوئی

اولا: محقق خوئی در اصول مصباح الاصول ج2 ص حدود 172 مطلبی فرموده که اتفاقا لازمه اش مثبت بودن استصحاب بقاء طهر تا زمان طواف است، عکس آن چه در این جا فرموده است.

در آن جا در موضوعات مرکبه اشکالی شده مبنی بر این که شما که استصحاب بقاء وضو می کنید، با استصحاب عدم الصلاة مع الوضو تعارض می کند.

ایشان در آن جا جواب داده که اگر موضوع مرکب است یعنی امر ضمنی بر روی ذات صلاة و ذات وضو رفته، دیگر معنا ندارد که استصحاب عدم الصلاة مع الوضو جاری شود، زیرا استصحاب مقید می شود، در حالی که مفروض این است که مقید موضوع اثر نیست، بلکه موضوع اثر، مرکب است، یعنی نماز باشد، وضو هم باشد.

و اگر موضوع مقید باشد، یعنی تقید الصلاة به وضو واجب ضمنی باشد، اصلا استصحاب بقاء وضو برای اثبات تقید نماز به وضو، مثبت است. و آن جا اختیار کرده که موضوع مرکب است و امر ضمنی بر ذات وضو رفته است.

لازمه کلام ایشان مطلبی است که مرحوم صدر به آن متفطن و ملتزم شده، آن مطلب این است که اگر شرطی غیر اختیاری باشد که در نتیجه نمی تواند متعلق امرِ ضمنی باشد مثل شرطیت وقت و نهار برای نماز، در این جا نمی شود که امر بر روی مرکب از ذات صلاة و ذات نهار برود، زیرا نهار که فعل مکلف نیست تا متعلق امر قرار گیرد، پس امر بر روی تقید الصلاة بالوقت رفته و استصحاب بقاء نهار برای اثبات تقید صلاة به نهار، مثبت است، مگر این که اول نماز در نهار واقع شود که خود تقید حالت سابقه یقینی پیدا کند.

نقد ما بر کلام محقق خوئی و مرحوم صدر این است که در ما نحن فیه نیز طهر از حیض، امر غیر اختیاری است و با طهارت از حدث با وضو و غسل فرق می کند، بلکه طهر از حیض غیر اختیاری است و نمی شود به نحو امر ضمنی به مرکب، شارع امر به طواف کند و بگوید باید طواف کنی و باید حائض نباشی، بلکه باید به نحو تقیدی امر کند، در حالی که شما گفتید استصحاب بقاء قید، اثبات تقید نمی کند مگر به نحو اصل مثبت، در این جا نیز استصحاب بقاء طهر، اثبات طواف عن طهارة نمی کند، مگر این که در اول طواف، طهارت یقینی بوده باشد که قابل استصحاب است، اما کلام محقق خوئی مطلق است و شامل صورتی که در ابتداء طوف یقین به طهارت نباشد نیز می شود.

البته ما این اصل مثبت را نپذیرفتیم، گرچه معتقد به تقید هستیم و نه ترکب و قائلیم که ذات وضو و عدم حائضیت ماموربه نیست، بلکه قید واجب است ( و حتی رجوع این قیود به جزء، با کلمات خود محقق خوئی و مرحوم صدر هم تنافی دارد، خود محقق خوئی در شرح عروه و مرحوم صدر در تعلیقه منهاج در بحث ستر به ساتر مغصوب گفته اند ترکیب انضمامی است، تستر شرط است و واجب ایقاع الصلاة فی حال التستر است و اشکال ندارد که ذات تستر به ساتر مغصوب حرام باشد، اما ایقاع الصلاة در آن صحیح باشد به نحو ترکیب انضمامی.) ولی در عین این که قائل به تقید هستیم، استصحاب بقاء طهر را اصل مثبت نمی دانیم، زیرا به نظر ما تقید گاهی با معانی اسمیه بیان می شود مثل یجب ان یقترن الصلاة بالوضوء که اقتران معنای اسمی است، در این جا جریان استصحاب در قید، اصل مثبت می شود، ولی گاهی تقید با معانی حرفیه بیان می شود مثل لاصلاة الا بطهور، در این جا مقید هست، اما مقیدی که با ادوات حروف و هیئات تفهیم شده است، در این جا عرف عام از خطاب لاتنقض الیقین بالشک استفاده عام می کند و می گوید اگر حالت سابقه مثلا بقاء وضو است و با این که خطاب لاتنقض داری، بگویی معلوم نیست که نمازم با وضو است و دوباره نماز با وضوی جدید بخوانی، نقض یقین به شک است، و عرفی نیست که بگوییم ترتیب آثار نماز با وضو اصل مثبت است.

لذا به نظر ما این مطالب مرحوم خوئی و مرحوم صدر عرفی نیست، مثلا نتیجه فرمایش ایشان این است که اگر شک در بقاء وضو شود، استصحاب بقاء وضو می شود زیرا وضو بنا بر نظر ایشان مرکب است، اما اگر در بقاء وقت شک شود، جریان استصحاب اصل مثبت می شود، زیرا اثبات تقید نمی کند، اما همین جا اگر صل فی النهار و به نحو متعلق حکم نباشد تا بحث تقید پیش آید، بلکه به نحو موضوع حکم باشد مثل من صلی فی النهار یجوز له الدخول فی المسجد این جا موضوع است و قابل استصحاب است و می گویید ظهور در جزئیت دارد و نه شرطیت و فقط در صل فی النهار می گویید قید است، زیرا جزء غیر اختیاری نمی تواند متعلق امر باشد.

به نظر ما این تفکیک ها هیچ کدام عرفی نیست، این که بگوییم گاهی وقت جزء است و گاهی شرط و قید است، عرفی نیست، لذا یا باید گفت استصحاب در هیچ یک جاری نیست که خلاف صحیحه اولی زرارة است و یا باید در همه این ها جاری باشد کما هو الصحیح.

ثانیا: محقق خوئی فرمود استصحاب بقاء طهر تا زمان طواف معارضه نمی کند با استصحاب عدم طواف تا زمان حیض، زیرا استصحاب دوم مثبت است و اثبات وقوع طواف در حال حیض نمی کند.

اما مطمئنا یا ایشان این مطلب را نفرموده و یا از باب تقریب به اذهان فرموده، و گرنه این مطلب قابل التزام نیست، زیرا ما دنبال نفی طواف در حال طهر هستیم و استصحاب می گوید تا زمان حیض که زمان طهارت است، طواف واقع نشده است و نمی خواهیم اثبات کنیم وقوع طواف در حال حیض را، زیرا اثر ندارد تا بعد اشکال شود که مثبت است.

احتمال دارد کلام ایشان اشاره به مطلبی باشد که در اصول فرموده که وقتی موضوع مرکب باشد، برای احراز موضوع، ضم وجدان به اصل می شود، طواف محرز بالوجدان است و طهارت از حیض محرز به اصل است و لذا موضوع ثابت می شود، نمی خواهیم استصحاب عدم مقید بکنیم، زیرا موضوع ما مقید نیست، تا استصحاب شود عدم طواف فی حال الطهر به عنوان عدم مقید، در حالی که اگر این استصحاب صحیح بود، چرا امام صادق علیه السلام در صحیحه زرراة نفرمود بعد از نماز، استصحاب عدم وقوع الصلاة فی حال الوضوء جاری می شود.

البته ما در این فرمایش ایشان در مباحث اصول مناقشه کرده ایم و آن را مصادره می دانیم، زیرا چه طور است که وقتی استصحاب بقاء طهر تا زمان طواف می شود، در واقع در جزء، استصحاب جاری می شود و می گویید این زن قبلا طاهر از حیض بوده و استصحاب بقاء آن تا زمان طواف می شود و زمان طواف را ظرف استصحاب می گیرید، اما به استصحابی که به عنوان معارض مطرح شد اشکال می کنید، در حالی که ما هم در این استصحاب معارض همین کار را کردیم و زمان حیض را ظرف طواف گرفتیم و می گوییم یک زمانی طواف نبود به نحو کان تامه و استصحاب عدم طواف تا زمان حیض می کنیم و زمان شروع حیض، ظرف استصحاب است و نه قید مستصحب و اثر آن نفی امتثال است، حتی اگر موضوع مرکب هم باشد، این مصادره است که در استصحاب مقبول خودتان، زمان را ظرف بگیرید، اما در استصحاب معارض، زمان را قید بگیرید، در حالی که ما هم زمان را ظرف می گیریم.

لذا این استصحاب ها با هم معارض است و صحیح، همان تفصیلی است که ما بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ دادیم و گفتیم فقط در مجهول التاریخ، استصحاب عدم الحیض تا زمان طواف جاری می شود.

# جلسه 85 = 12/ 12/ 92

## مسألة 296

***المعذور يكتفي بطهارته العذرية‌كالمجبور و المسلوس أما المبطون فالاحوط ان يجمع مع التمكن بين الطواف بنفسه و الاستنابة و أما المستحاضة فالاحوط لها ان تتوضأ لكل من الطواف و صلاته ان كانت الاستحاضة قليلة و ان تغتسل غسلا واحدا لهما و تتوضأ لكل منهما ان كانت الاستحاضة متوسطة و أما الكثيرة فتغتسل لكل‌ منهما من دون حاجة الى الوضوء ان لم تكن محدثة بالاصغر و الا، فالاحوط ضم الوضوء الى الغسل***.[[413]](#footnote-413)

### بررسی حکم مسلول، مبطون و سلس الریح در طواف

اول به بررسی حکم مسلوس و مبطون در نماز می پردازیم و بعد سراغ حکم آن دو نسبت به طواف خواهیم رفت.

#### صورت اول

کسی که برای نماز مشکل ندارد و می تواند وضو بگیرد و نماز را با حداقل واجبات و حذف مستحبات بخواند بدون این که مبتلا به حدث شود، بر او واجب است همین کار را بکند و بعد از وضو، سریعا نماز با حداقل واجبات را انجام دهد، زیرا این صورت از وظیفه اضطراریه مسلوس و مبطون خارج است.

اما در طواف که زمان آن طولانی است، نمی شود آن را با نماز که زمان آن کوتاه است مقایسه کرد، و دلیل هم نداریم که می تواند با یک وضو طواف کند، در صورتی که در حال طواف از او حدث سر بزند، بلکه وظیفه اش این است که همراه خود آب داشته باشد و هر وقت از او حدث سر زد، سریع وضو بگیرد و طواف را ادامه دهد، مخصوصا بعد از شوط رابع که پر واضح است هیچ مشکلی برای وضو گرفتن در بین آن نیست، زیرا حدث های غیر اختیاری دیگر غیر از سلس هم بعد از شوط چهارم مبطل طواف نیست.

#### صورت دوم

کسی که هیچ فتره ای ندارد که بتواند وضو بگیرد و خروج حدث از او استمرار دارد و حتی نمی تواند مقداری از نماز را بدون حدث بخواند، نسبت به این صورت در جواهر سه قول نقل کرده است.

#### قول اول

مشهور: این شخص برای هر نمازی باید وضو بگیرد، صاحب جواهر اضافه کرده که شیخ طوسی نیز قائل به این قول شده و ادعاء اجماع بر آن کرده است، اما به نظر ما شیخ ادعاء اجماع نکرده است و با رجوع به خلاف این مطلب روشن می گردد، بلکه شیخ راجع به این که اگر زنی مستحاضه کثیره است، باید برای نماز صبح غسل کند و برای ظهرین و عشائین هر کدام یک غسل کند و اگر متوسطه است یک غسل می کند و برای هر نماز یک وضو می گیرد و اگر قلیله است، برای هر نماز یک وضو می گیرد، فرموده عامه با این حکم مخالفند و دلیلنا اجماع الفرقة، ولی این ربطی به بحث مسلوس ندارد.

#### دلیل قول اول

دلیل این قول، عمومات وجوب وضو برای نماز است بضمیمة ان الضرورات تقدر بقدرها، و وجهی ندارد که برای نماز بعدی به وضوی نماز قبل اکتفا کند، زیرا آیه به هنگام قیام به نماز دوم می گوید اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم، آیه که نگفته وضویی بگیر که تا آخر بماند، بلکه از این جهت اطلاق دارد و می گوید به هنگام هر نماز باید وضو بگیری.

#### قول دوم

مسلوس یک وضو بگیرد تا زمانی که حدث معتاد و متعارف از او سر بزند، نظر محقق خوئی نیز از معاصرین همین است.

#### دلیل قول دوم

موثقه سماعة: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَخَذَهُ تَقْطِيرٌ مِنْ قُرْحِهِ إِمَّا دَمٌ وَ إِمَّا غَيْرُهُ قَالَ فَلْيَضَعْ خَرِيطَةً وَ لْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَلَاءٌ ابْتُلِيَ بِهِ فَلا يُعِيدَنَّ إِلَّا مِنَ الْحَدَثِ الَّذِي يُتَوَضَّأُ مِنْهُ.[[414]](#footnote-414)

فَلا يُعِيدَنَّ إِلَّا مِنَ الْحَدَثِ الَّذِي يُتَوَضَّأُ مِنْهُ نیز یعنی حدثی متعارفی که مردم از آن وضو می گیرند.

صاحب جواهر فرموده: شاید « فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَلَاءٌ ابْتُلِيَ بِهِ » نیز اشاره به قاعده ما غلب الله علیه باشد که در روایات دیگری ذکر شده است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ أَنَّهُ سَأَلَهُ يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ ع عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَعْنِي مَسْأَلَةَ الْمُغْمَى عَلَيْهِ فَقَالَ لَا يَقْضِي الصَّوْمَ وَ لَا الصَّلَاةَ وَ كُلَّمَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُذْرِ.[[415]](#footnote-415)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يَعْتَرِيهِ الْبَوْلُ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى حَبْسِهِ قَالَ فَقَالَ لِي إِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى حَبْسِهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُذْرِ يَجْعَلُ خَرِيطَةً.[[416]](#footnote-416)

البته کلام اخیر صاحب جواهر در استدلال به قاعده ما غلب الله، قطعا نادرست است، زیرا موضوع این قاعده، ما غلب الله علیه فی التکالیف است و نه به نحو مطلق، و ظهور ندارد در نفی ناقضیت حدث غیر اختیاری، بلکه می گوید وقتی نمی توانی تکلیفی را انجام بدهی، خدا در عذر پذیری اولی است و روایت در خصوص مغمی علیه نیز می گوید نماز و روزه اش قضاء هم ندارد، ولی اطلاقی ندارد که از آن در نفی ناقضیت حدث غیر اختیاری استفاده شود.

صحیحه منصور هم نمی گوید یک وضو برای چند نماز کافی است، بلکه می گوید نجاست بدن و لباس در مسلوس مغفور است.

صاحب جواهر در مقام نقد قول دوم گفته» شهرت موافق قول اول است و موثقه سماعه هم معلوم نیست مربوط به تقطیر بول باشد، زیرا لفظ بول در آن نیامده است، کلمه «غیره» هم که در موثقه آمده، ظهور در بول ندارد.

#### قول سوم

علامه در منتهی فرموده: برای نماز صبح و ظهرین و عشائین مجموعا سه وضو بگیرد.

#### دلیل قول سوم

صحیحه حریز: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِمَا عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ يَقْطُرُ مِنْهُ الْبَوْلُ وَ الدَّمُ إِذَا كَانَ حِينَ الصَّلَاةِ اتَّخَذَ كِيساً وَ جَعَلَ فِيهِ قُطْناً ثُمَّ عَلَّقَهُ عَلَيْهِ وَ أَدْخَلَ ذَكَرَهُ فِيهِ ثُمَّ صَلَّى يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ وَ يُعَجِّلُ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ يُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ وَ يُعَجِّلُ الْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الصُّبْحِ.[[417]](#footnote-417)

ظاهر عبارت «یجمع بین الصلاتین» در روایت این است که با یک وضو ظهر و عصر را می خواند، مگر گفته شود مفاد آن عفو از لزوم تطهیر موضع نجاست به مقداری است که جمع بین صلاتین کند، و گر نه باید برای هر نمازی تطهیر کند، و نه این که باید برای هر دو نماز یک وضو بگیرد که در این صورت مطابق با قول مشهور می شود.

بعد صاحب جواهر در مقام ابداء رأی خود فرموده: ممکن است گفته شود اصل اولی مقتضی سقوط نماز است، زیرا لاصلاة الا بطهور، اما اجماع داریم بر عدم سقوط نماز در هیچ حالی، لذا اگر حدث معتاد از آن ها سر زند، بالاجماع باید وضو بگیرد، اما اگر حدث متعارف خارج نشود، دلیلی بر لزوم تکرار وضو برای نمازهای بعدی نداریم، زیرا آیه اذا قمتم انصراف دارد از وضویی که از ابتداء با حدث و بول همراه است.

لذا بعد از شک در این که آیا مسلوس برای نمازهای بعدی جداگانه باید وضو بگیرد یا نه، اگر در اقل و اکثر، قائل به احتیاط شویم، طبعا باید احتیاطا برای هر نماز یک وضو بگیرد، اما بنا بر برائت، برائت از شرطیت تعبدیه وضو قبل از هر نماز جاری می شود.

ان قلت: دلیل «اذا بلت فتوضا» منافات با جریان برائت دارد، بلکه مفاد آن لزوم وضو به هنگام هر نمازی نسبت به مسلوس است.

قلت: این دلیل ارشاد به بطلان وضو است و نه وجوب تکلیفی، ولی اگر مسلوس در صورت دوم وضو هم برای هر نمازی بگیرد، نمی تواند با وضو نماز بخواند، زیرا پیوسته از او بول خارج می شود.

# جلسه 86 = 13/ 12/ 92

#### ادله محقق خوئی بر قول دوم در صورت دوم (و سوم و چهارم)

محقق خوئی قول دوم را پذیرفته و دو دلیل بر آن آورده است:

#### دلیل اول

در حکم این شخص چهار احتمال وجود دارد، یکی این که راسا نماز از او ساقط شود که خلاف قطع و اجماع بر عدم سقوط نماز است، احتمال دوم این است که از وقتی سلس شده تا آخر عمر، نماز بی وضو بخواند، این هم محتمل نیست و خلاف نصوصی است که می گوید لاصلاة الا بطهور، و لازمه اش این است که انسان بتواند عمدا هم در نماز ایجاد حدث کند که فقهیا محتمل نیست، احتمال سوم این است که برای هر نمازی وضو واجب باشد که این هم دلیل ندارد و طبعا اصل برائت از وجوب آن جاری می شود، و احتمال چهارم این است که یک وضو بگیرد و تا وقتی حدث متعارف خارج نشود، وضو باقی است و صحیح، همین احتمال چهارم است.

#### نقد دلیل اول

اذا قمتم الی الصلاة اطلاق دارد و مقتضای اطلاق آن، وجوب وضو به هنگام اقامه هر نمازی به صورت جداگانه است، حتی اگر نتواند وضو را تا آخر نماز نگاه دارد، لذا بر وجوب وضو قبل از هر نماز، دلیل داریم.

و این که در روایت آیه را معنا کرده به این که «یعنی قمتم من النوم»، ظهور ندارد در این که کسی که نماز صبح خوانده و تا ظهر نخوابیده ولی سلس البول است، لازم نیست وضو بگیرد و نمی گوید چون از خواب بلند نشده، لازم نیست وضو بگیرد و لذا اطلاق آیه محکّم است.

#### دلیل دوم

موثقه سماعة: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَخَذَهُ تَقْطِيرٌ فی فَرْجِهِ إِمَّا دَمٌ وَ إِمَّا غَيْرُهُ قَالَ فَلْيَضَعْ خَرِيطَةً وَ لْيَتَوَضَّأْ وَ لْيُصَلِّ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بَلَاءٌ ابْتُلِيَ بِهِ فَلا يُعِيدَنَّ إِلَّا مِنَ الْحَدَثِ الَّذِي يُتَوَضَّأُ مِنْهُ.[[418]](#footnote-418)

(و اما غیره) شامل بول هم می شود و حضرت فرموده با همین حال تقطیر بول و سلس، وضو گرفته و نماز بخواند، این بلائی است که از سوی خدا به او رسیده، پس لازم نیست وضو را اعاده کند، مگر از حدث متعارف.

ان قلت: چرا تصریح به ذکر بول نشده است و بجای آن به دم در سوال تصریح شده است، در حالی که طبیعتا آن چه ناقض وضو است، بول می باشد؟

قلت: عامه خروج دم و قیح از عضو تناسلی را ناقض وضو می دانستند و لذا این سوال پیش می آمده که آیا در مذهب اهل البیت علیهم السلام نیز دم و امثال آن ناقض وضو است یا نه، کما این که شاید عدم تصریح به بول، از این باب بوده که نوعا تقطیر دم بیشتر از تقطیر بول است.

مرجح این معنا نیز فاء در فلا یعیدن الا من الحدث الذی یتوضا منه است که به طور واضح مطلبی متفرع بر قبل بیان کرده است و مقتضای تفریع این است که قبل از فاء نیز مرتبط با ما بعد باشد و وقتی بعد از فاء سخن از عدم ناقضیت غیر از حدث متعارف است، معلوم می شود که آن چه در سوال نیز مطرح گردیده، حدثیت بول غیر متعارف است.

#### نقد دلیل دوم

در روایت احتمال دیگری هم وجود دارد که کاشف اللثام و صاحب جواهر مطرح کرده است که سبب اجمال معنای روایت می شود و آن احتمال این است که سوال از ابتلاء به نجاست بوده و نه حدث، از کسی نجاستی مثل خون و چرک (اما دم و اما غیره) خارج می شود، حضرت می فرماید آلت خود را در کیسه ای قرار دهد و بعد وضو بگیرد و مشغول نماز شود، این که بدنش نجس شده، ابتلاء الهی است و چنین هم نیست که هر چیزی از مخرج خارج شود، موجب حدث شود، بلکه نباید اعاده وضو کند مگر به سبب حدثی که شرعا باید بعد از آن وضو گرفت، ولی خروج دم و قیح و چرک از حدث های شرعی نیست تا به سبب آن اعاده وضو لازم باشد و با همین بیان، امام علیه السلام نظریه عامه و ذهنیت سماعه مبنی بر سببیت خروج دم و امثال آن از فرج برای حدث را تخطئه می فرماید.

البته بنا بر این احتمال، فاء در معنای ظاهر خود که تفریع است بکار نرفته است، بلکه بعد از فاء، مطلب مستقلی را بیان کرده است.

ولی این احتمال دو مرجح دارد، یکی این که در این روایت سخنی از بول زده نشده است، در حالی که ابرز مصادیق ناقض وضو، بول است، و باید در صدر سوال قرار گیرد و نه این که با عبارت (اما غیره) آن را برساند.

دیگر این که صاحب وسائل از تهذیب به جای کلمه «فی فرجه»، کلمه «من قرحة» نقل کرده که موید این احتمال است، یعنی زخمی در بدن بوده که از آن خون و چرک بیرون می آمده و طهارت از خبث در نماز را دچار مشکل کرده است.

البته محقق خوئی از مرجح دوم جواب داده که این از اشتباه نساخ است، و گرنه در خود تهذیب و وافی «فی فرجه» آمده است و اصلا با «فلیضع خریطة»، «فی فرجه» می سازد، و ذکر خریطة با قرحة مناسبت ندارد، زیرا خریطه چیزی شبیه کیسه بوده و متعارف نیز که بر روی زخم، کیسه قرار دهند، ولی قرار گرفتن آن بر روی آلت، امر طبیعی است.

البته در متن مصحح وسائل بعد از این که در متن نوشته «من قرحة»، از خود صاحب وسائل در حاشیه نقل شده که فرموده در نسخه ای از تهذیب «فی فرجه» است، و معلوم می شود که اشتباه از نساخ نبوده، بلکه در نسخ تهذیب هم دو گونه نقل وجود داشته است.

ولی ما هم وثوق پیدا می کنیم که عبارت صحیح همان، «فی فرجه» است، زیرا در نسخ متعددی همین عبارت آمده و با ظاهر کلام هم سازگارتر است.

ولی باز هم احتمالی که محقق خوئی در روایت بدان متلزم گردیده نیز عرفی نیست، زیرا بیان کلمه «دم» در صدر سوال و عدم ذکر بول، با این که اصل در حدث بول است، عرفی نیست، کما این که سماعه که سائل است، از فقهاء رواة بوده و این مقدار برایشان روشن بوده که دم، ناقض وضو نیست و بعد هم امام علیه السلام نفرمود که مثال تو اشتباه است، همه این ها نشان از این دارد که بیان محقق خوئی عرفی نیست.

صرفا مرجح عدم تناسب فاء باقی می ماند، و لکن باز هم این مرجح برای تحقق ظهور کافی نیست، زیرا عرف متحیر می ماند که آیا مقصود از « اما غیره» بول بوده و یا چیز دیگری، و هر دو احتمال، مبعّدات و مقرّباتی دارد و ظهوری که مفید وثوق باشد در آن وجود ندارد، چرا که ظهور وقتی حاصل است که عرف با نظر به این متن، وثوق پیدا کند، ولی این جا وثوق به هیچ یک از دو معنا حاصل نمی شود.

اشکال دیگری هم ممکن است به کلام محقق خوئی وارد شود که بر فرض سوال از حدث باشد و در جواب هم بگوید قطرات بول ناقض نیست، اما باز هم از موثقه استفاده نمی شود که بعد از نماز هم قطرات بول ناقض وضو نیست تا گفته شود برای نماز های بعدی لازم نیست وضو بگیرد، مگر این که حدث متعارفی از او خارج شود، فلایعیدن الا من الحدث الذی یتوضا منه نیز بیش از این ظهور ندارد که قطرات بول در اثناء نماز موجب نقض وضو نمی شود، البته اگر مقصود این باشد که فلایعیدن صلاته الا من الحدث الذی یتوضا منه.

اما این اشکال جواب دارد، زیرا ظاهرا متعلق فلایعیدن، وضو است و نه نماز، زیرا بحث از حدث است و طبعا باید سخن از اعاده وضو به میان آید.

خلاصه این که به نظر ما در معنای موثقه دو احتمال وجود دارد که هیچ یک ظاهر نیست و لذا به این موثقه نمی توان استدلال کرد.

برخی گفته اند بر فرض که معنای موثقه همان باشد که محقق خوئی فرموده که قطرات سلس البول، وضو را باطل نمی کند، اما معارض با صحیحه حریز است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِمَا عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ يَقْطُرُ مِنْهُ الْبَوْلُ وَ الدَّمُ إِذَا كَانَ حِينَ الصَّلَاةِ اتَّخَذَ كِيساً وَ جَعَلَ فِيهِ قُطْناً ثُمَّ عَلَّقَهُ عَلَيْهِ وَ أَدْخَلَ ذَكَرَهُ فِيهِ ثُمَّ صَلَّى يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ وَ يُعَجِّلُ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ يُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ وَ يُعَجِّلُ الْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الصُّبْحِ.[[419]](#footnote-419)

زیرا اگر بنا بر عدم نقض وضو مگر با حدث معتاد است، پس چرا در این صحیحه گفته شده باید جمع بین صلاتین کند؟!

اما این اشکال هم صحیح نیست، زیرا شاید یجمع بین الظهر و العصر به این معنا باشد که نجاست حاصل شده در صورتی معفو است که فاصله ای بین دو نماز نیفتد، و گرنه باید تطهیر کند، لذا صحیحه حریز، معارض نمی تواند باشد.

فقط به نظر ما در نماز ظهرین و عشائین گرچه باید برای هر نماز وضو بگیرد، ولی صحیحه حریز ارفاق کرده، زیرا ظاهر صحیحه این است که نیازی به تجدید وضو بین این دو نماز در صورت جمع بین این دو نیست.

البته صاحب جواهر و مرحوم حکیم در این استظهار اشکال کرده اند و گفته اند که ذکر وضو در این صحیحه مغفول عنه است و فقط سخن از کیفیت اجتناب از نجاست در نماز است، لذا نسبت به وضو همان وظیفه ای که داشته، باقی است.

ولی به نظر ما این خلاف ظاهر صحیحه حریز است، زیرا نسبت به قبل از نماز ظهر، متعارف است که حدث خارج شود و طبعا باید وضو بگیرد، اما نسبت به ظهرین امام علیه السلام می فرماید جمع بین این دو نماز کن و توضیح می دهد و می فرماید ظهر را به تاخیر بینداز و عصر را مقدم کن و یک اذان بیشتر نگو، همه این ها نشان دارد که روایت در مقام بیان بوه و لذا ظاهر این است که وضو لازم نیست.

فقط می ماند اعراض مشهور از این صحیحه که آن هم به نظر ما موهن نیست، مخصوصا که مدرکی است.

# جلسه 87 = 14/ 12/ 92

#### حکم عدم خروج بول بین دو نماز در صورت دوم

مرحوم امام فرموده: اگر کسی که مستمرا در طول نماز از او بول خارج می شود، بین نماز اول و دوم حدثی از او خارج نشود، لازم نیست برای نماز دوم وضو بگیرد، زیرا تا آخر نماز اول که طهارت او باقی است و بین دو نماز هم که حدثی از او خارج نشده است.

اما ما می گوییم چرا آیه اذا قمتم الی الصلاة شامل این فرد نشود، و گرچه ظاهر این است که وضوی نماز اول تا آخر نماز باقی است، نه این که صرفا مبیح للصلاة باشد و نشود دست به قرآن زد، ولی این منافات ندارد با این که شارع برای هر نماز یک وضو واجب کند، و وقتی اطلاق آیه شامل این فرض هم می شود، معلوم می گردد که اعتبار وضو تا وقتی بوده که نماز اول تمام نشده است، اما بعد از اتمام نماز، دیگر اعتبار ندارد و نیاز به وضوی دیگری برای نماز دوم است، کما این که متیمم بعد از رفع عذر، تیممش نقض شده و باید طهارت جدید تحصیل کند.

البته انصاف این است که فرمایش ایشان خالی از وجه نیست، ولی باز هم دلیل قابل قبولی برای قول به عدم اطلاق آیه وجود ندارد، گرچه در ذیل آیه آمده «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّبا»[[420]](#footnote-420) و مفهومش این است که اگر شخص از تخلی نیامده باشد، نیاز به تیمم ندارد و عرفا نیاز به وضو هم ندارد، اما از آیه استفاده نمی شود که اگر بول به شکل مستمر خارج شد، نیاز به وضو نیست.

#### صورت سوم

کسی که می تواند بعضی از نماز را با طهارت بخواند و اگر بخواهد بعد از خروج بول، وضو بگیرد، دچار حرج هم نمی شود.

به مشهور منسوب است که در این صورت، تکرار وضو در حال نماز بعد از هر بار خروج بول واجب است، صاحب عروه هم همین را فرموده، در حالی که در بول مستمر فرمود تا حدث متعارف خارج نشود، وضو باقی است.

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده موثقه سماعة اطلاق دارد و شامل صورت سوم هم می شود و لذا تا وقتی که حدث متعارف از این شخص خارج نشود، همان وضوی اول کفایت می کند.

بله، ایشان فرموده اگر موثقه سماعه نمی بود، حق با صاحب عروه بود، زیرا مقتضای لاصلاة الا بطهور این است که هر جزئی از اجزاء نماز باید با وضو انجام گیرد، لذا باید بعد از هر بار بول، وضو بگیرد.

ان قلت: مستفاد از روایات، قاطعیت حدث نسبت به نماز است و لذا وضو گرفتن در اثناء نماز و بعد از خروج بول، دردی را دوا نمی کند.

قلت: قطعا قاطعیت حدث در نماز، شامل این شخص نیست، زیرا این شخص یا باید بالمرة ترک نماز کند که خلاف عمومات وحتی ادله ای است که در مقام بیان وظیفه مسلوس در حال نماز است و یا این که وقتی بول خارج می شود، نماز را رها کند و وضو گرفته و دوباره نماز بخواند که باز هم مشکل حدث تکرار می شود و فایده ای در بر نخواهد داشت.

#### نقد کلام محقق خوئی

لاصلاة الا بطهور دلالت دارد بر این که در حالات متخلل صلاة هم طهارت شرط است، زیرا نماز یک امر واحد مستمر است، و لکن این مطلب صحیح است که نسبت به آنِ متخلل در سلس تخصیص خورده است، اما نسبت به اجزاء نماز که تخصیص نخورده است و اجزاء را باید با وضو انجام دهد ولو به این که در حال نماز، بعد از هر بول وضو بگیرد و اگر موثقه سماعه مجمل باشد کما هو الصحیح، قاعده، اقتضاء نظر صاحب عروه را دارد.

#### نقد کلام صاحب عروه

#### اشکال اول

وضو در حال صلاة، ماحی صورت نماز است، زیرا وضو فعل کثیر محسوب می شود و سبب بطلان نماز است، لذا امر دائر است بین این که شرطیت وضو الغاء شود و یا این که شرطیت اجتناب از فعل کثیر ملغی گردد و چنین نیست که وضو گرفتن با فعل کثیر متعین باشد.

#### جواب اشکال اول

فعل کثیر غیر از آن چیزی است که امروزه مرسوم است، زیرا در روایات داریم مار را در حال نماز بکش و یا لباس را در حال نماز تطهیر کن و یا در حال نماز بچه شیر می دهد و یا به نماز جماعت اگر دیر برسد، اقتداء می کند و بعد راه می رود تا به صفوف جماعت برسد و معلوم می شود به این مقدار، فعل کثیر حاصل نمی شود، چه رسد به این که چند مرتبه وضو بگیرد.

ان قلت: در روایت در رابطه با تکتف گفته شده: انه عمل و لا عمل فی الصلاة و دلالت دارد که حتی فعل به مقدار تکتف هم فعل کثیر است.

قلت: تکتف چون عمل زائد است، گفته شده «عمل» و قطعا مبطل است، ولی ربطی به فعل کثیر ندارد.

و اگر هم بعد از وضو در صدق صلاة شک شود، شبهه مفهومیه می شود و برائت جاری می گردد.

#### اشکال دوم

مفاد صحیحه حریز این است که سلس البول، جمع بین ظهرین و عشائین می کند و ظاهرش این است که حداقل در اثناء نماز لازم نیست وضو بگیرد، و نسبت به صورت سوم هم اطلاق دارد و اما این که روایت را بالکل ناظر به وضو ندانیم، عرفی نیست.

ان قلت: ظاهر کلمه «یقطر» که در صحیحه آمده، خروج مستمر بول است و طبعا صحیحه حریز ناظر به صورت دوم خواهد بود و نه صورت سوم.

قلت: اگر هر یک دقیقه یکبار هم سماور یا شیر آب چکه کند، باز هم تقطیر صدق می کند، همچنین است در سلس البول و روایت هم اطلاق دارد و نگفته در اثناء نماز وضو بگیرد.

لذا اشکال اصلی بر صاحب عروه این است که گرچه کلام ایشان موافق با قاعده است، اما خلاف صحیحه حریز است.

#### صورت چهارم

کسی که می تواند مقداری از نماز را با وضو بخواند، اما اگر بخواهد در اثناء نماز وضو بگیرد، به حرج می افتد.

نسبت به این صورت گفته شده علی القاعدة باید برای هر نمازی یک وضو بگیرد.

اما این صحیح نیست، زیرا باید به مقدار حرج دست از تکلیف به وضو برداشته شود، البته ما صحیحه حریز را مطلق می دانیم، اما مشی علی القاعدة اقتضاء تجدید وضو بعد از هر بول را دارد تا وقتی که به حرج بیفتد.

البته به نظر محقق خوئی اطلاق موثقه سماعه شامل این صورت هم می شود و تا حدث متعارف از او خارج نشود، نیازی به وضوی جدید ندارد.

### بررسی حکم مبطون و سلس الریح

مرحوم امام فرموده: آن چه گذشت، صرفا مربوط به مسلوس است، اما وظیفه مبطون و سلس الریح چیز دیگری است، زیرا روایات نسبت به مسلوس گفته باید برای هر نمازی یک وضو بگیرد و اگر بین دو نماز بول خارج نشود، برای نماز بعدی هم وضو لازم نیست.

اما در مبطون روایات خاصه ای وارد شده است:

روایت اول: موثقه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْن‏ أَبِي نَصْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمَبْطُونِ فَقَالَ يَبْنِي عَلَى صَلَاتِهِ.[[421]](#footnote-421)

روایت دوم: روایت محمد بن مسلم: رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: صَاحِبُ الْبَطَنِ الْغَالِبِ يَتَوَضَّأُ وَ يَبْنِي عَلَى صَلَاتِهِ.[[422]](#footnote-422)

روایت سوم: روایت دیگر محمد بن مسلم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَيَّاشِيِّ أَبِي النَّضْرِ يَعْنِي مُحَمَّدَ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: صَاحِبُ الْبَطَنِ الْغَالِبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَرْجِعُ فِي صَلَاتِهِ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ.[[423]](#footnote-423)

این روایات ظاهر و بعضی صریح در این است که مبطون باید بعد از خروج سبب حدث، وضو بگیرد و نماز خود را ادامه دهد.

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: در موثقه سماعة آمده بود که انما ذلک بلاء ابتلی به و عموم این تعلیل، شامل مبطون هم می شود، لذا تا وقتی حدث متعارف از او خارج نشده، نیاز به وضوی جدید ندارد.

و اما روایات مذکور نیز قابل استدلال نیست، زیرا روایت اول که دلالت بر مدعی ندارد، زیرا معلوم نیست معنای یبنی علی صلاته، این باشد که در اثناء صلاة وضو بگیرد، بلکه شاید به این معنا باشد که به حدث اعتناء نکند، بلکه به همان وضویی که در ابتداء گرفته اکتفاء کند.

روایت دوم هم که داشت یتوضا و یبنی علی صلاته، معلوم نیست مربوط به اثناء نماز باشد، بلکه شاید معنایش عدم اعتناء به حدث باشد و این که قبل از نماز وضو بگیرد و نماز بخواند و اگر هم حدثی خارج شد، به آن اعتناء نکند.

روایت سوم هم قابل اعتماد نیست، زیرا؛

اولا: ضعیف السند است، چون در طریق شیخ طوسی به عیاشی، «ابوالحسن شیبانی» قرار دارد که ضعیف است.

ثانیا: بعید است که محمد بن مسلم سه مرتبه از امام علیه السلام سوال کند و سه جواب مختلف بگیرد، معلوم می شود که یک جریان بوده و نقل به معنا شده، و شاید نقل به معنای آخر صحیح نباشد، بلکه روایت اول که منافاتی هم با موثقه سماعه ندارد، صحیح باشد.

ثالثا: ظهور موثقه سماعه در تعلیل، اقوی از امر به وضو در روایت محمد بن مسلم است و نهایتا امر به وضو، حمل بر استحباب می شود.

رابعا: صاحب بطن غالب کسی است که پیوسته از او حدث خارج می شود و محتمل نیست بر چنین شخصی واجب باشد بعد از هر حدثی وضو بگیرد.

#### نقد کلام محقق خوئی

گرچه اشکال سندی ایشان به روایت اخیر بجا است، اما اشکالات دلالی مذکور به این روایت وارد نیست، این که ایشان فرمود ظهور تعلیل اقوی است، اگر به این معنا است که قابل تخصیص نیست، ناصواب است، زیرا این روایت اخیر می تواند تعلیل را تخصیص بزند و جمع موضوعی هم بر جمع حکمی مقدم است.

صاحب بطن غالب نیز به معنای مستمر الحدث نیست، بلکه به معنای کسی است که قوه ماسکه ندارد، و تعین ندارد در کسی که مستمرا از او چیزی خارج می شود و به قرینه یتوضا معلوم می شود فرضی که مستمرا از او چیزی خارج می شود، مقصود روایت نیست.

البته اشکال سندی به این روایت وارد است، اما روایت دوم که مشکلی ندارد، «یتوضا ثم یبنی علی صلاته» به این معنا نیست که قبل از نماز وضو بگیرد، بلکه به این معنا است که در حین نماز و بعد از خروج حدث، وضو بگیرد و نماز را ادامه بدهد و سند آن هم تام است، اسناد صدوق به محمد بن مسلم تمام است و لذا حق با مرحوم امام است که حکم مسلوس و مبطون فرق می کند.

# جلسه 88 = 17/ 12/ 92

#### نقد کلام محقق خوئی

گرچه اشکال سندی ایشان به روایت اخیر بجا است، اما اشکالات دلالی مذکور به این روایت وارد نیست، این که ایشان فرمود ظهور تعلیل اقوی است، اگر به این معنا است که قابل تخصیص نیست، ناصواب است، زیرا این روایت اخیر می تواند تعلیل را تخصیص بزند و جمع موضوعی هم بر جمع حکمی مقدم است.

صاحب بطن غالب نیز به معنای مستمر الحدث نیست، بلکه به معنای کسی است که قوه ماسکه ندارد، و تعین ندارد در کسی که مستمرا از او چیزی خارج می شود و به قرینه یتوضا معلوم می شود فرضی که مستمرا از او چیزی خارج می شود، مقصود روایت نیست.

المبطون یبنی علی صلاته هم ظهور ندارد که در اثناء صلاة نباید به حدث اعتناء کرد و نهایتا مجمل است و نقل مجمل با نقلی که اجمال ندارد، تعارضی ندارد و وقتی احتمال وحدت روایت می دهیم، مجمل با نقل ظاهر تعارض نمی کند و بایستی به نقل ذو ظهور اخذ شود.

البته اشکال سندی به این روایت وارد است، اما روایت دوم که مشکل سندی و دلالی ندارد، «یتوضا ثم یبنی علی صلاته» به این معنا نیست که قبل از نماز وضو بگیرد، بلکه به این معنا است که در حین نماز و بعد از خروج حدث، وضو بگیرد و نماز را ادامه بدهد و سند آن هم تام است، اسناد شیخ صدوق به محمد بن مسلم تمام است و لذا حق با مرحوم امام است که فرموده حکم مسلوس و مبطون فرق می کند.

البته محقق خوئی در روایت صدوق اشکال سندی کرده و فرموده واسطه در اسناد صدوق به محمد بن مسلم، نوه و پسر برقی است که توثیقی ندارند.

اما به نظر ما از جهت نوه و پسر برقی مشکلی ایجاد نمی شود، زیرا صدوق در اول فقیه گفته من این احادیث را از کتب مشهوره ای که علیها المعول و الیها المرجع نقل می کنم و این دو نفر صاحب کتاب مشهور نبوده اند، لذا این روایت را یا از کتاب برقی و یا از کتاب علاء بن رزین که در سند است نقل می کند و شهادت می دهد که این کتاب ها معتمد بوده اند و در شهادت وی، اصالة الحس جاری می شود، زیرا قریب العهد به مولفین این کتب بوده و لذا قابل اعتماد است.

#### حکم سلس الریح

مرحوم امام فرمودند مبطون در روایت، شامل سلس الریح هم می شود، اما به نظر ما ظاهرا مبطون کسی است که بیماری دفع مدفوع دارد، و گرچه برخی گفته اند که المبطون من اعتل بطنه، اما شاید مقصود اشاره به بیماری مزمن یا موقت اسهال باشد و خلاصه ظهور در سلس ندارد و لااقل من الاجمال.

لذا اگر موثقه سماعة را به عنوان عام فوق به جهت تعلیل مذکور در آن به این که فانما ذلک بلاء ابتلی به بپذیریم کما عن المحقق الخوئی، به همین عام رجوع می شود و طبعا سلس الریح هم تا حدث متعارف از او خارج نشده، می تواند با یک وضو نمازهای متعدد بخواند، و گرنه به مبنای ما که به صحیحه حریز اعتماد کردیم، عرف از مورد صحیحه حریز که شخص مبتلی به خروج بول و دم است، به سلس الریح الغاء خصوصیت می کند و اگر هم در الغاء خصوصیت مناقشه شود، به قاعده اولیه رجوع می شود که بر طبق آن اگر سلس الریح، مستمر الحدث است، برای هر نماز یک وضو باید بگیرد و اگر مستمر الحدث نیست و به حرج هم نمی افتد، باید در اثناء نماز بعد از هر حدثی وضو بگیرد و اگر به حرج می افتد، علی القاعدة باید اول نماز وضو بگیرد، و در اثناء نماز نیز به مقداری که به حرج نمی افتد، بعد از خروج ریح وضو بگیرد.

#### نکته

طبق نظر محقق خوئی، در صورتی که فتره ای نداشته باشد که وضو بگیرد و نماز را بدون حدث بخواند، اگر واقعا حتی یک نماز دو رکعتی هم نمی تواند بدون حدث بخواند، وضو می گیرد و تا وقتی از او حدث متعارف خارج نشده، نیاز به تکرار وضو نیست، اما کسی که می تواند نماز دو رکعتی بدون حدث بخواند و فقط نماز سه یا چهار رکعتی نمی تواند بخواند، اگر احیانا از او در نماز دو رکعتی حدث خارج شود و یا می توانست سریعا و بدون خروج حدث نماز بخواند تا محدث نشود، اما این کار را نکرده و در حال نماز محدث شود، دلیلی بر صحت نماز او نیست، در حالی که اطلاق کلام ایشان مبنی بر عدم تکرار وضو، شامل همه این موارد می شود.

مگر ایشان انحلالی حساب کند و بگوید باید دید برای چه نمازی وضو می گیرد، اگر برای ظهر است، وضوی او باقی است تا وقتی که حدث متعارف از او سر زند و اگر نماز صبح می خواند، باید عجله کند تا حدثی از او خارج نشود، و گرنه نیاز به تکرار وضو خواهد بود.

### تطبیق مباحث گذشته بر بحث طواف

#### صورت اول

صورت اول کسی بود که می توانست با عدم فاصله انداختن بین وضو و نماز و سرعت بخشیدن به نماز و حذف مستحبات، نماز را بدون خروج حدث بجا آورد، که گفته شد باید چنین کند، اما زمان طواف بیش از نماز است و لذا اگر در حال حدث از او چیزی خارج شود، باید در اثناء طواف وضو بگیرد و یا مثلا برخی به جهت استرس، دچار حدث در حال طواف می شوند، ادله مسلوس و مبطون شامل این ها نمی شود و لذا باید احتیاطا بین وظیفه مسلوس و وضو در حال طواف جمع کند.

#### صورت دوم

در حدث مستمر، طبق مبنای محقق خوئی که حدث را ناقض وضوء نمی داند، طواف را بدون این که در اثناء تجدید وضو کند، انجام می دهد، اما طبق نظر مشهور که برای هر نماز یک وضو شرط کرده بودند، آیا می توان گفت که برای طواف و نماز طواف هر کدام یک وضو بگیرد و یا این که الغاء خصوصیت ممکن نیست و احتمال می رود که برای چهار شوط اول یک وضو و برای سه شوط بعد یک وضو لازم باشد؟

در نماز به استناد آیه اذا قمتم الی الصلاة گفته شد که باید برای هر نماز وضو بگیرد و گفته شد که از نماز به طواف الغاء خصوصیت می شود و لذا دلیل ندارد که بگوییم بعد از چهار شوط دوباره وضو بگیرد، بلکه یک وضو برای طواف و یک وضو برای نماز طواف کافی است.

البته اگر احتمال لزوم استنابه برود، باید علاوه بر آن چه ذکر شد، از باب علم اجمالی نائب هم برای طواف بگیرد، گرچه نمازش را باید خودش بخواند (بر طبق روایات وارد شده در حکم مسلوس در نماز)، ولی این احتمال فقهی نیست که برای نماز طواف متطهر باشد، اما برای خود طواف متطهر نباشد.

#### صورت سوم

فرض امکان انجام مقداری از عمل با وضو بدون حرج در تکرار وضو است، بنا بر نظر محقق خوئی، نیاز به اعاده وضو در نماز نیست، اما بنا بر این نظر که برای هر نماز یک وضو لازم باشد، بعید نیست که به طواف هم الغاء خصوصیت شود و گفته شود یک وضو برای طواف و یک وضو برای نمازطواف کافی است، و بنا بر وجوب تکرار وضو بعد از هر حدث، در طواف هم باید اعاده وضو کند.

#### صورت چهارم

موردی که از تکرار وضو به حرج می افتد، در این جا هم باید برای طواف وضو بگیرد و اعاده طواف در اثناء لازم نیست.

# جلسه 89 = 18/ 12/ 92

### بررسی لزوم استنابه در طواف برای مسلوس و مبطون

#### کلام محقق نائینی در لزوم جمع بین طواف مباشری و نیابی

محقق نائینی در دلیل الناسک فرموده: احتیاط واجب در مسلوس و مبطون این است که بین مباشرت در طواف با وضوی عذری و استنابه برای طواف جمع کند.

#### اشکال محقق خوئی بر محقق نائینی نسبت به مسلوس

محقق خوئی به ایشان اشکال کرده که فرمایش شما در مبطون قابل طرح و معقول است، زیرا در صحیحه معاویة بن عمار آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْكَسِيرُ يُحْمَلُ فَيُطَافُ بِهِ وَ الْمَبْطُونُ يُرْمَى وَ يُطَافُ عَنْهُ وَ يُصَلَّى عَنْهُ.[[424]](#footnote-424)

و شاید از این صحیحه استفاده لزوم استنابه در مبطون شود، اما برای مسلوس هیچ دلیلی بر استنابه نیامده است تا سخن از احتیاط و جمع بین طواف مباشری و استنابه ای به میان آید.

#### مناقشه در اشکال محقق خوئی

این اشکال بجا نیست، زیرا کلام محقق نائینی نسبت به مسلوس نیز موجه است، زیرا نسبت به مسلوس دلیلی بر صحت وضوی عذری در طواف نداریم، محقق خوئی در مقام به تعلیل مذکور در موثقه سماعة استدلال کرده که می فرماید «فانما ذلک بلاء ابتلی به فلایعیدن الا من الحدث الذی یتوضا منه» و فرموده این جمله ارشاد به عدم نقض وضوی مسلوس به حدث غیر متعارف است و طبیعتا با وضو متطهر می شود و می تواند طواف کند، اما ظاهرا محقق نائینی موثقه را مجمل می داند و لذا در نماز می گوید چون یقین به عدم سقوط نماز داریم و نیابت در نماز هم که مشروع نیست، لذا مسلوس باید با وضو نماز بخواند، اما این که با وضو بتواند طواف کند که دلیلی ندارد و شاید استنابه واجب باشد و لذا علم اجمالی منجز حاصل می شود و باید بین طواف مباشری و نیابی جمع کند.

لذا اشکال محقق خوئی به استاد خود وارد نیست.

#### اشکال مختار بر محقق نائینی

استظهار ما این است که وضوی مسلوس در باب نماز، طهور است و وی در اثناء نماز متطهر است، و بعد از این استظهار دیگر وجهی برای استنابه باقی نمی ماند و ما فقط الغاء خصوصیت عرفیه می کنیم، زیرا وقتی وضو برای مسلوس در نماز تشریع شده، معلوم می شود که طهور است و نه این که صرفا مبیح صلاة باشد و وقتی طهور باشد، در طواف هم این طهارت محقق است و وجهی برای استنابه وجود ندارد.

#### بررسی دلیل مشهور بر لزوم استنابه در مبطون

راجع به مبطون، مشهور به صحیحه معاویة بن عمار بر وجوب استنابه استدلال کرده اند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْكَسِيرُ يُحْمَلُ فَيُطَافُ بِهِ وَ الْمَبْطُونُ يُرْمَى وَ يُطَافُ عَنْهُ وَ يُصَلَّى عَنْهُ.[[425]](#footnote-425)

#### نقد دلیل مشهور

دو قرینه وجود دارد که مقصود از مبطون در این روایت، کسی است که توان تکلیفی بر طواف ندارد، یکی این که در روایت آمده المبطون یرمی عنه، در حالی که رمی مشروط به طهارت نیست، لذا معلوم می شود که بیماری او به نحوی است که اگر بخواهد خودش افعال را انجام دهد، حرجی خواهد بود و قرینه دیگر، ذکر «کسیر» در کنار «مبطون» است، زیرا مشروعیت عدم مباشرت کسیر به طواف، مشروط به عدم توان وی بر طواف و رمی است.

محقق خوئی قرینه سومی هم مطرح کرده و آن عبارت «یصلی عنه» است و فرموده مبطون که نماز طواف می تواند بخواند، اما این که در روایت گفته شده که برای نماز، نائب بگیرد، نشان از این دارد که اصلا توان بر طواف و نماز هم نداشته است.

البته به نظر ما قرینیت این امر، مخدوش است، زیرا وقتی برای طواف حکم به استنابه شده، شاید گفته شود که نماز طواف را هم همان نائب بخواند.

#### نکته ای در رابطه با استدلال محقق خوئی به موثقه سماعه

در رابطه با کلام محقق خوئی که فرموده موثقه سماعة شامل کسی می شود که حتی یکبار در نماز مبتلی به حدث شود و لذا وضوی او باقی است تا حدث متعارف از او خارج شود، و در جریان این حکم لازم نیست مستمر الحدث باشد، ولی اگر به تواند یک نماز با وضو و بدون خروج حدث بخواند، باید چنین کند و اگر از او حدث خارج شود، وضویش نقض می شود، اشکال کردیم که ایشان نفرموده معیار نماز دو رکعتی است یا نماز چهار رکعتی؟

یک احتمال این است که ملاک نماز دو رکعتی باشد و اگر بتواند یک نماز دو رکعتی بدون حدث بخواند، موثقه شامل او نشود، ولی اگر در نماز چهار رکعتی از او حدث خارج شود، علی القاعدة باید وضو بگیرد.

اما این احتمال خلاف اطلاق موثقه است که از میان همه نمازها، نماز دو رکعتی معیار قرار گیرد.

احتمال دوم این است که معیار نماز چهار رکعتی باشد و اگر بتواند چهار رکعتی بدون حدث بخواند، وضوی او باطل باشد، و گرنه وضوی او نقض نشود.

لازمه این احتمال این است که نماز دو رکعتی را بعد از وضو بتواند آن قدر طول بدهد که با چند حدث آن را بخواند، در حالی که می توانست سریع و بدون خروج حدث بجا آورد و این خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر این است که روایت وظیفه اضطراریه را بیان می کند.

احتمال سوم این است که به نحو انحلالی حساب کنیم و نتیجه اش این است که اگر برای ظهرین وضو گرفت، چون نماز ظهر مبتلی به حدث است، موثقه می گوید نماز مغرب و عشاء را هم می شود با این وضو خواند، حال اگر دو ساعت به مغرب مانده و می خواهد قضاء نماز صبح بخواند، به نظر ایشان این شخص متطهر است، اما احتمال سوم این است که بگوییم اگر می خواهی نماز صبح بخوانی، باید وضو بگیری، و گرنه برای نماز مغرب وضو لازم نیست.

این هم خلاف ظاهر است که بگوییم از طرفی متطهری و از طرفی نمی توانی نماز قضاء صبح بخوانی، چون می توانی بدون حدث نماز بخوانی.

هرسه احتمال خلاف ظاهر است و شاید همین خلاف ظاهر بودن احتمالات مختلف در موثقه، ما یصلح للقرینیة برای اجمال موثقه شود، اما اسهل احتمالات، احتمال سوم است، زیرا استبعاد مذکور در احتمال سوم، در موارد دیگری هم وجود دارد، مثل این که در طول روز حمام روستا مختص به خانم ها است و شخص جنب قبل از طلوع آفتاب غسل کرده است، این شخص متیمم است و می تواند به مسجد برود، ولی به هنگام نماز ظهر می گویند نمی تواند نماز بخواند، زیرا ساعت سه عصر حمام برای مردها آزاد می شود، و نماز ظهر هم واجب موسع است و می شود در آخر وقت با طهارت مائیه نماز بخواند.

همین جاست که محقق همدانی فرموده این شخص متطهر است و می تواند نماز ظهر بخواند، اما نوعا اشکال کرده اند که امر به صلاة ظهر با تیمم، مربوط به صرف الوجود عاجز از نماز با طهارت مائیه است، بر خلاف نماز مستحب که انحلالی است و با همان تیمم می تواند آن را بجا آورد.

### حکم مستحاضه در طواف

محقق خوئی فرموده: مستحاضه کثیره یک غسل برای طواف و یک غسل برای نماز طواف می کند و ایشان غسل را مغنی از وضو هم می داند، اما مستحاضه متوسطه یک غسل در روز انجام می دهد و یک وضو برای طواف و یک وضو برای نماز طواف می گیرد. مستحاضه قلیله هم برای طواف و نماز طواف، هر کدام یک وضو می گیرد.

#### حکم مستحاضه کثیره در طواف

آیت الله سیستانی در استفتائات فرموده برای مستحاضه یک غسل کافی است، به شرط این که مستمرة الدم باشد و آیت الله زنجانی نیز مشابه همین نظریه را دارند و فرموده اگر فاصله طواف و نماز زیاد نباشد، یک غسل برای هر دو کافی است.

ظاهرا این فرمایش صحیحی است و کلام محقق خوئی دلیل ندارد که برای هر کدام یک غسل کند، و اگر هم شک کنیم، برائت جاری می شود، البته دلیل بر نفی وجوب هم داریم، صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْمُسْتَحَاضَةِ أَ يَطَؤُهَا زَوْجُهَا وَ هَلْ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ- قَالَ تَقْعُدُ قُرْأَهَا الَّذِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهِ فَإِنْ كَانَ قُرْؤُهَا مُسْتَقِيماً فَلْتَأْخُذْ بِهِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ خِلَافٌ فَلْتَحْتَطْ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ وَ لْتَغْتَسِلْ وَ لْتَسْتَدْخِلْ كُرْسُفاً فَإِنْ ظَهَرَ عَنِ الْكُرْسُفِ فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ تَضَعُ كُرْسُفاً آخَرَ ثُمَّ تُصَلِّي فَإِذَا كَانَ دَماً سَائِلًا فَلْتُؤَخِّرِ الصَّلَاةَ إِلَى الصَّلَاةِ ثُمَّ تُصَلِّي صَلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ اسْتَحَلَّتْ بِهِ الصَّلَاةَ فَلْيَأْتِهَا زَوْجُهَا وَ لْتَطُفْ بِالْبَيْتِ.[[426]](#footnote-426)

اطلاق عرفی طواف به بیت، شامل نماز طواف هم می شود و اگر برای نماز، غسل دیگری لازم باشد، خلاف سکوت روایت از بیان این حکم است.

در صحیحه معاویة بن عمار داشت: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَافُ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[427]](#footnote-427)

و این نیز شاهد است بر این که اطلاق طواف، شامل نماز طواف هم می شود، زیرا حضرت فرموده طواف وضو نیاز دارد، زیرا در آن صلاة است.

اما در دو مورد تکرار غسل لازم است، یکی این که بعد از غسل پاک بوده و طواف را که تمام کرد، قبل از نماز خون بیاید، الان محدث است و اطلاق دلیل این فرض را شامل نمی شود.

صورت دیگر این است که در حال طواف خون بیاید، اما قبل از طواف نماز خون قطع شود، در این جا پاک شده و می تواند نماز با غسل بخواند و شاید دیگر خون هم نیاید و کاملا پاک شده باشد.

اما کسی که مستمرا از او خون می آید و یا در اثناء طواف، خون قطع و وصل می شود، دلیلی بر وجوب تکرار غسل در او نیست.

بله، نباید بین طواف و نماز طواف فاصله بیندازد، بلکه باید بین غسل استحاضه و خود طواف هم فاصله زیادی نیفتد، لذا زنانی که در هتل غسل می کنند و سوار ماشین می شوند و بعد به مطاف می آیند، امرشان مشکل است، زیرا فوت موالات می شود، بلکه اگر بتواند باید در حمامات حرم غسل کند، ولی اگر ممکن نیست، باید به مقدار ممکن، بر موالات تحفظ کند و احتیاطا قبل از طواف، تیمم هم بگیرد.

# جلسه 90 = 19/ 12/ 92

#### بررسی حکم فصل بین غسل استحاضه و طواف

گفتیم نباید بین طواف و نماز طواف فاصله بیندازد، بلکه باید بین غسل استحاضه و خود طواف هم فاصله زیادی نیفتد، لذا زنانی که در هتل غسل می کنند و سوار ماشین می شوند و بعد به مطاف می آیند، امرشان مشکل است، زیرا فوت موالات می شود، بلکه اگر بتواند باید در حمامات حرم غسل کند، ولی اگر ممکن نیست، باید به مقدار ممکن، بر موالات تحفظ کند و احتیاطا قبل از طواف، تیمم هم بگیرد.

البته فصل غیر کثیر مشکلی ایجاد نمی کند، و لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله به اسماء که مستحاضه فرمود برو غسل کن و پنبه بگذار، در حالی که مقرّ آن ها در وادی ابطح بود و بعید است که در همان نزدیک مسجد الحرام غسل کرده باشد و نقل هم نشده که حضرت فرموده باشد تیمم هم بکن و لو کان لبان و لذا این مقدار فاصله که البته بیش از بیست دقیقه هم نیست، مضر نمی باشد.

اما در زمان ما، اگر بخواهد در هتل غسل کند و بعد برای طواف به مسجد الحرام بیاید، معمولا بیش از این مقدار به طول می انجامد و ظاهر ادله ای که در رابطه با وظیفه مستحاضه فرموده «تغتسل و تصلی» یا «تجمع بین الصلاتین بغسل واحد»، این است که فصل کثیر نشود و گرنه اگر فصل کثیر ضرری ندارد، چه وجهی دارد که حکم به جمع بین صلاتین شود، لذا اگر مستحاضه می تواند در نزدیکی مسجد غسل کند فبها و گرنه احتیاطا باید بین غسل در هتل و تیمم در نزدیکی مسجد الحرام جمع کند.

نسبت به تیمم، آیت الله سیستانی احتیاط کرده اند که اگر بر سنگ تیمم می کند، گرد و غبار داشته باشد و آیت الله زنجانی فرموده این هم کافی نیست، تیمم بر سنگ کافی نیست، بلکه باید پودر سنگ باشد.

فرمایش آیت الله سیستانی بعید نیست و از برخی روایات هم جواز تیمم به سنگ استفاده می شود و مهم این است که مقداری گرد و غبار در دست باقی بماند.

آیت الله خوئی نیز همان نظریه آیت الله سیستانی را دارد و لکن به عبارت «ینفضهما» در روایات تیمم استدلال کرده و فرموده کلمه «منه» در آیه شریفه «فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم منه»، ظهور در «من» تبعیضیه ندارد، بلکه «من» نشویه است، یعنی مسح پیشانی از زدن دستان به زمین نشات بگیرد، ولی دلالت ندارد بر این که باید مقداری از گرد و غبار هم در دست باشد، و لذا برای اثبات این مدعی به روایت مذکور استدلال کرده است.

ولی این خلاف ظاهر است و ظاهر «منه»، «من» تبعیضیه است، یعنی باید مقداری از ما یتیمم به در دست بماند، ولی لازم نیست سنگ باشد و اگر مقداری غبار در سنگ باشد، باز هم «منه» صدق می کند، زیرا بر چیزی مسح شده که مقداری از آن بر دست می ماند.

اما مشهور نفض و ماندن چیزی بر دست را مستحب می دانند و لذا تیمم بر سنگ بدون گرد و غبار را هم صحیح می دانند.

#### حکم مستحاضه متوسطه در طواف

معمولا فقهاء احتیاط کرده اند که بعد از یک غسل در روز، گرچه تکرار غسل برای هر نماز لازم نیست و لکن برای هر یک از طواف و نماز طواف، یک وضو بگیرد.

ولی آیت الله سید سعید حکیم گفته بعید نیست که یک وضو برای طواف و نماز طواف کافی باشد و لذا به هنگام نماز، تکرار وضو لازم نیست.

ولی حق با مشهور است، زیرا در روایت آمده مستحاضه برای هر نمازی وضو بگیرد: وَ سُئِلَ عَنِ الْمُسْتَحَاضَةِ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ عَابِرٌ أَوْ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْتَدَعِ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ قِيلَ وَ إِنْ سَال قَالَ وَ إِنْ سَالَ مِثْلَ الْمَثْعَبِ.[[428]](#footnote-428)

از این روایت استفاده می شود برای نماز طواف هم باید وضو بگیرد و عدم نیاز به وضو در نماز طواف، خلاف اطلاق روایت است، مگر این که بین طواف و نماز طواف خون خارج نشود، که در این صورت حدثی سر نزده تا بخواهد وضو بگیرد و تتوضا لکل صلاة از این فرض انصراف دارد.

#### نکته

محقق خوئی فرموده: به نظر ما در استحاضه کثیره نیازی به وضو برای نماز طواف نیست و همان غسل استحاضه کفایت از وضو می کند، زیرا مستفاد از ادله این است که هر غسل مشروع، مغنی از وضو است، ولی در استحاضه متوسطه به سبب تتوضا لکل صلاة باید برای نماز وضو هم بگیرد.

ولی نظر ایشان نسبت به کفایت غسل از وضو در مستحاضه کثیره خلاف مشهور است و شبهه ما این است که تتوضا لکن صلاة شامل مستحاضه کثیره هم می شود و اختصاص به مستحاضه قلیله یا متوسطه ندارد.

لذا روایت تتوضا لکل صلاة که در مورد مستحاضه وارد شده، از روایت ای وضوء انقی من الغسل اخص است و بر آن مقدم می شود: وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ حَكَمِ بْنِ حُكَيْمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ: إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ يَتَوَضَّأُ وُضُوءَ الصَّلَاةِ قَبْلَ الْغُسْلِ فَضَحِكَ وَ قَالَ وَ أَيُّ وُضُوءٍ أَنْقَى مِنَ الْغُسْلِ وَ أَبْلَغُ.[[429]](#footnote-429)

#### حکم مستحاضه قلیله در طواف

مستحاضه قلیله نیز باید برای طواف و نماز هر کدام یک وضو بگیرد، زیرا المستحاضة تتوضا لکل صلاة.

#### بررسی جواز مبادرت مستحاضه به طواف

گاهی اگر زن مستحاضه صبر کند، از استحاضه پاک شده و می تواند با طهارت اختیاریه طواف کند، در این صورت مقتضای قاعده این است که صبر کند و با طهارت اختیاری طواف را بجا آورد، مگر حرجی باشد، و گرنه باید صبر کند، کما این که نسبت به نماز هم اگر مستحاضه در آخر وقت پاک می شود، باید صبر کند تا نماز با طهارت اختیاریه بجا آورد.

بله، روایت مرسله می گوید: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ تُصَلِّي وَ لَا تَدْخُلُ الْكَعْبَةَ.[[430]](#footnote-430) ولی این روایت علاوه بر ضعف سندی، دلیل بر جواز مبادرت زنی که پاک خواهد شد نمی شود، چون ادله احکام اضطراریه، انصراف به فرض عدم تمکن از انجام وظیفه اختیاری دارد.

***(الثالث)- من الامور المعتبرة في الطواف: الطهارة من الخبث، فلا يصح الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس، و النجاسة المعفو عنها في الصلاة- كالدم الاقل من الدرهم- لا تكون معفوا عنها في الطواف على الأحوط‌***.[[431]](#footnote-431)

## شرط سوم: طهارت از خبث

#### جهات بحث

#### جهت اول

مشهور طهارت از خبث را شرط طواف دانسته اند، ولی علامه در مختلف از ابن جنید و ابن حمزه، جواز طواف با بدن یا لباس نجس را نقل کرده و برخی از متاخرین هم مثل صاحب مدارک و صاحب ذخیره، به عدم شرطیت تمایل دارند.

#### ادله شرطیت طهارت از خبث

#### دلیل اول

علامه در مختلف فرموده: طواف با نجاست بدن، مشتمل بر ادخال نجاست در مسجد است و ادخال نجاست در مسجد نیز حرام است.

#### نقد دلیل اول

اولا: حرمت ادخال نجاست در مسجد دلیلی ندارد مگر یک روایت مرسله: رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الِاسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: جَنِّبُوا مَسَاجِدَكُمُ النَّجَاسَةَ.[[432]](#footnote-432) که دلالت آن هم تام نیست، زیرا شاید به این معنا باشد که مواظب باشید مسجد نجس نشود، نه این که حمل نجاست به مسجد اشکال داشته باشد.

ثانیا: سلمنا، ولی باز هم ربطی به طواف ندارد، زیرا امر به اخراج نجاست از مسجد، مقتضی نهی از ضد آن که طواف است نمی باشد، علاوه بر این که ضدین هم نیستند و می شود لباس احرام نجس را بیرون بیاورد و به دیگری بدهد تا از مسجد آن را بیرون ببرد.

#### دلیل دوم

مرحوم علامه در مختلف استدلال کرده به «الطواف بالبیت صلاة»، و کما این که در صلاة، طهارت از خبث شرط است، فهکذا فی الطواف، این روایت اطلاق دارد و می گوید طواف همه احکام نماز را دارد و استثناء مذکور در ذیل روایت نیز سبب تقویت استدلال و عموم تنزیل صدر می شود و لذا دیگر احکام صلاة نیز بر طواف مترتب می شود، اصل این استدلال در کلام شیخ در خلاف وجود دارد: عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ: الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْق‏.[[433]](#footnote-433)

#### نقد دلیل دوم

این روایت مرسله است و در سنن بیهقی و دارمی از کتب عامه نقل شده است.

ان قلت: شیخ طوسی به این روایت استدلال و اعتماد کرده است.

قلت:

اولا: معلوم نیست که وی به این روایت اعتماد کرده باشد، زیرا کتاب خلاف در مقام جدل با عامه و اقناع ایشان نوشته شده است.

ثانیا: اعتماد شیخ طوسی بر یک روایت، برای ما حجت نیست و موجب وثوق به تمامیت سند نمی شود.

#### دلیل سوم

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضَى الْمَنَاسِكُ كُلُّهَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ إِلَّا الطَّوَافُ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[434]](#footnote-434)

به این تقریب که چون طواف مشتمل بر نماز است، گویا همه احکام نماز را دارد و لذا اجتناب از خبث هم باید بشود.

#### نقد دلیل سوم

قرار گرفتن نماز در کنار طواف، حیثیت تعلیلیه برای وجوب وضو در حال طواف است و علت شده که بگویند برای طواف وضو بگیر، و لذا دلیل بر لزوم طهارت خبثیه در طواف نمی شود.

#### دلیل چهارم

اجماع مدعی در کلام شیخ طوسی در کتاب خلاف.

#### نقد دلیل چهارم

مشخص است که این اجماعات اعتبار ندارد و گاهی اجماع بر کبری را به عنوان اجماع بر صغری نقل می کرده اند و حتی خود شیخ در بسیاری از موارد در کتاب خلاف ادعاء اجماع می کند، ولی در کتب دیگرش خلاف آن را ادعاء می کند.

#### دلیل پنجم

معتبره یونس بن یعقوب: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ يَرَى فِي ثَوْبِهِ الدَّمَ وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ قَالَ يَنْظُرُ الْمَوْضِعَ الَّذِي رَأَى فِيهِ الدَّمَ فَيَعْرِفُهُ ثُمَّ يَخْرُجُ وَ يَغْسِلُهُ ثُمَّ يَعُودُ فَيُتِمُّ طَوَافَهُ.[[435]](#footnote-435)

صدوق هم نظیر آن را نقل کرده است که در آن «رایت فی ثوبی دم» به صیغه متکلم وحده دارد: رَوَى يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَأَيْتُ فِي ثَوْبِي شَيْئاً مِنْ دَمٍ وَ أَنَا أَطُوفُ قَالَ فَاعْرِفِ الْمَوْضِعَ ثُمَّ اخْرُجْ فَاغْسِلْهُ ثُمَّ عُدْ فَابْن‏ عَلَى طَوَافِك‏[[436]](#footnote-436) و لکن ظاهرا این دو حاکی از یک واقعه است، زیرا ظاهر این است که در نقل شیخ، قضیه به نحو فرضیه مطرح شده و نخواسته بگوید برای خودم چنین واقعه ای پیش آمده است.

#### بررسی سند روایت

در سند شیخ که در وسائل هم ذکر شده، «محسّن بن احمد» واقع گشته است و در سند صدوق هم «حکم بن مسکین» واقع شده است.

محقق خوئی فرموده «محسن بن احمد» توثیق ندارد و لذا سند روایت اول مخدوش است، اما «حکم بن مسکین» از رجال کامل الزیارات است و لذا ثقه است.

اما به نظر ما سند صدوق به سبب نقل ابن ابی عمیر و بزنطی از «حکم بن مسکین» معتبر است، و طبعا محقق خوئی که از مبنای توثیق عام رجال کامل الزیارات رجوع کرده، دلیلی بر شرطیت طهارت از خبث در طواف ندارد.

#### نقد دلیل پنجم

این روایت فقط دلالت بر شرطیت طهارت از خبث در لباس دارد و آن هم در لباس متنجس به عین دم نجس و بیش از این دلالت ندارد.

# جلسه 91 = 20/ 12/ 92

#### شبهه ای در مستحاضه کثیره

شبهه این است که اگر مستحاضه، غسل لازم برای فرائض یومیه را انجام دهد، نیازی به غسل برای طواف ندارد و لذا آیت الله زنجانی در صورتی که بین نماز یومیه و طواف فاصله زیادی نشود، فرموده همان غسلی که برای نماز یومیه انجام داده، کافی است.

منشأ این شبهه صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْمُسْتَحَاضَةِ أَ يَطَؤُهَا زَوْجُهَا وَ هَلْ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ- قَالَ تَقْعُدُ قُرْأَهَا الَّذِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهِ فَإِنْ كَانَ قُرْؤُهَا مُسْتَقِيماً فَلْتَأْخُذْ بِهِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ خِلَافٌ فَلْتَحْتَطْ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ وَ لْتَغْتَسِلْ وَ لْتَسْتَدْخِلْ كُرْسُفاً فَإِنْ ظَهَرَ عَنِ الْكُرْسُفِ فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ تَضَعُ كُرْسُفاً آخَرَ ثُمَّ تُصَلِّي فَإِذَا كَانَ دَماً سَائِلًا فَلْتُؤَخِّرِ الصَّلَاةَ إِلَى الصَّلَاةِ ثُمَّ تُصَلِّي صَلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ وَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ اسْتَحَلَّتْ بِهِ الصَّلَاةَ فَلْيَأْتِهَا زَوْجُهَا وَ لْتَطُفْ بِالْبَيْتِ.[[437]](#footnote-437)

به این تقریب که معنای فقره «و كُلُّ شَيْ‏ءٍ اسْتَحَلَّتْ بِهِ الصَّلَاةَ فَلْيَأْتِهَا زَوْجُهَا وَ لْتَطُفْ بِالْبَيْتِ» این است که هرگاه غسل استحاضه برای نماز یومیه کرد، می تواند طواف کند و نگفته برای طواف هم باید غسل کند.

#### جواب شبهه

این استفاده خلاف ظاهر روایت است و اگر واقعا این شبهه بجا بود، چرا اصحاب این شبهه قید روایت را قید می زنند به این که اگر بین نماز یومیه و طواف فاصله نشود، غسل لازم نیست، در حالی که روایت از این جهت اطلاق دارد و حتی اگر فاصله شود هم باید حکم به کفایت کنند، و حل مطلب چنین است که ظاهر روایت این است که آن چه برای صحت نماز انجام می دهد، برای طواف هم آن کار را انجام دهد تا طوافش صحیح باشد، مثل این که گفته شود هر کاری کردی که نماز صبح تو صحیح شود، نماز عصرت هم صحیح می شود، یعنی هر کاری برای نماز صبح کردی، برای نماز عصر هم بکن تا نمازت صحیح شود.

#### بررسی سند روایت یونس بن یعقوب به سند شیخ

آیت الله زنجانی «محسّن بن احمد» که مروی عنه صاحب کتاب نوادر الحکمة است را ثقه می داند، زیرا ابن ولید او را از رجال این کتاب استثناء نکرده است و اجلاء هم از او روایت دارند.

اما به نظر ما این شخص معتبر نیست و دلیل مذکور بر اعتبار وی نیز نادرست است، زیرا؛

اولا: روایات «محسّن بن احمد» خیلی کم است و به حدی نیست که بگوییم اجلاء از او زیاد نقل کرده اند.

ثانیا: گرچه صاحب نوادر از این شخص نقل دارد، اما معلوم نیست که در نوادر از «محسن بن احمد» نقل کرده باشد و شاید فقط در جاهای دیگر از او نقل کرده باشد و در این صورت عدم استثناء ابن ولید دلیل بر چیزی نمی شود.

ثالثا: ابن ولید گفت به روایت عده ای عمل نکرده و فتوا نمی دهم، اما معنایش این نیست که دیگرانی که استثناء نشده اند ثقه و مستثنیات ضعیف بوده اند، بلکه شاید امر کسانی که استثناء کرده، نزد او مریب بوده، ولی امر دیگران مریب نبوده و شاید وثوق نوعی پیدا می کرده است و اصلا از کجا معلوم که ابن ولید وثاقت را در عمل به روایت شرط می دانسته است؟!

#### بررسی دلیل پنجم

این موثقه یونس بن یعقوب، فقط دلالت بر شرطیت طهارت از خبث در لباس دارد و آن هم در لباس متنجس به عین دم نجس و بیش از این دلالت ندارد، مگر این که از ثوب به جسد و از دم به غیر دم و از عین نجس به متنجس الغاء خصوصیت کنیم که البته بعید هم نیست.

#### اشکال محقق داماد در دلالت دلیل پنجم

مرحوم داماد شبهه ای مطرح کرده و فرموده معلوم نیست کلمه «ثوبی» که در سند صدوق آمده، مفرد است یا تثنیه (ثوبیّ) و لذا روایت قابل استدلال نیست، زیرا اگر تثنیه باشد، مقصود از آن ثوبی الاحرام می شود و شاید امام علیه السلام از این جهت که طهارت لباس احرام واجب تکلیفی است، حکم به تطهیر آن فرموده و حتی اگر حکم به تطهیر، حکم وضعی هم باشد، شاید فقط در ثوب احرام شرط بوده است و دلیل بر شرطیت طهارت از خبث در بدن و دیگر البسه نمی شود.

#### جواب اشکال محقق داماد

این اشکال بجا نیست، زیرا اگر سائل شبهه ای نسبت به نجاست لباس احرام می داشت، در این صورت مناسب این بود که بگوید رایت فی ثوب احرامی شیئا من دم، نه این که بگوید در دو لباس احرامم خون دیده ام، زیرا تثنیه آوردن نکته می خواهد، و اگر سوال از نجس شدن ثوب احرام باشد، لازم نیست که در هر دو لباس خون ببیند و در یک لباس هم کافی است که خون ببیند، و عرفی نیست که سائل قیودی در سوال اخذ کند که احتمال تاثیر آن در حکم نمی رود.

علاوه بر این عبارت «شیئا من دم» ظاهرش این است که شیء واحد دیده و معنا ندارد که شیء واحد را در هر دو لباس ببیند، علاوه بر این که در روایت تعبیر به «فاغسله» با ضمیر مفرد آمده و ظاهرش این است که به ثوب برمی گردد، مضاف بر این که در سند اول هم «ثوبه» آمده است که دیگر در آن احتمال تثنیه نمی رود.

لذا ما دلالت دلیل پنجم را به ضمیمه الغاء خصوصیت پذیرفتیم.

#### بررسی معارض دلیل پنجم

برخی مرسله بزنطی را به عنوان معارض موثقه یونس بن یعقوب مطرح کرده اند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ فِي ثَوْبِهِ دَمٌ مِمَّا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي مِثْلِهِ فَطَافَ فِي ثَوْبِهِ فَقَالَ أَجْزَأَهُ الطَّوَافُ ثُمَّ يَنْزِعُهُ وَ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ طَاهِرٍ.[[438]](#footnote-438)

ظاهر روایت عدم مانعیت نجاست لباس در حال طواف است.

#### بررسی سند روایت

در این سند یقینا اشتباهی رخ داده است، زیرا «حسین بن ابی الخطاب» راوی بلاواسطه از بزنطی است و هیچ جا با واسطه «احمد بن محمد بن عیسی» از بزنطی نقل نکرده است، و لذا یا به جای «عن احمد بن محمد» باید «و احمد بن محمد» باشد، زیرا هم «حسین بن ابی الخطاب» و هم «احمد بن محمد بن عیسی» بلاواسطه از بزنطی نقل می کنند و یا «عن ابن ابی نصر» اشتباه است، و صحیح آن «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» است که در این صورت «عن» به اشتباه اضافه شده است.

مشهور متاخرین مرسلات بزنطی را به رغم شهادت شیخ طوسی در عده به این که بزنطی و محمد بن ابی عمیر و صفوان و اضرابهم از غیر ثقه روایت و ارسال نمی کنند، معتبر نمی دانند، و جهت آن یکی از دو مسلک است:

مسلک اول که در کلام محقق خوئی نیز به چشم می خورد این است که شهادت شیخ طوسی در عده نسبت به افراد مزبور، شهادت اجتهادی است و شیخ در فهم کلام کشی در بحث اصحاب اجماع اشتباه کرده و فکر کرده که کشی می گوید اصحاب اجماع فقط از ثقات عمل می کند و همین اشتباه در کلام شیخ طوسی تکرار شده است و شاهد این مدعی نیز این که شیخ بعد از ذکر این سه نفر می گوید «و اضرابهم» در حال که ما اضرابی برای این سه نفر نمی شناسیم مگر همان اصحاب اجماع و معلوم می شود که نظر شیخ به همان اصحاب اجماع در کلام کشی است.

اما این کلام اشتباه است و این که ما «اضرابهم» را نشناسیم، دلیل بر این نیست که شیخ همان اصحاب اجماع را بگوید، علاوه بر این که برخی را خود محقق خوئی هم قبول دارد که فقط از ثقات نقل می کنند، مثل جعفر بن بشیر و علی بن حسن الطاطری که روی عن الثقات و رووا عنه و شاید «اضرابهم» اشاره به این ها باشد.

مسلک دوم، کلام محقق است که فرموده وقتی ثابت شده بزنطی در مواردی از افراد ضعیف نقل کرده است، «بعض اصحابه» در روایت مزبور که مروی عنه بزنطی است، شبهه مصداقیه من ثبت ضعفه می شود و تمسک به شهادت شیخ طوسی، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص می شود که جایز نیست.

ولی ما وفاقا للسید السیستانی والزنجانی قائلیم که مراسیل این سه نفر معتبر است، زیرا گرچه لایروی عن الضعیف به مواردی تخصیص خورده است، اما معلوم نیست که لایرسل عن الضعیف هم تخصیص خورده باشد و لذا عموم و لایرسلون الا عن ثقة، احتمال تخصیص را نفی می کند، زیرا ما احتمال می دهیم که از ظاهر حال این بزرگان بر شیخ معلوم گشته که ایشان روایت و ارسال از غیر ثقه نمی کنند و لذا شهادت داده و وقتی احتمال حس می دهیم، وجهی برای عدم اعتماد به شهادت شیخ نیست.

#### جواب از معارضه

این دو روایت جمع عرفی دارند، مرسله بزنطی یا منصرف به ناسی یا جاهل به نجاست است، زیرا به عنوان یک قضیه مفروغ عنه مطرح شده است، در حالی که موثقه در مورد عالم به نجاست است (که البته ما انصراف را قبول نداریم) و یا اگر اطلاق دارد و شامل کسی که علم یا حجت بر نجاست ثوبش هم داشته می شود، باز موثقه یونس نسبت به عالم به نجاست در اثناء طواف حکم به مانعیت کرده است، (رایت فی ثوبی شیئا من دم و انا اطوف) و لذا نسبت این دو، عموم و خصوص مطلق می شود.

روایت دیگری نیز به عنوان معارض موثقه یونس بن یعقوب مطرح شده است: كِتَابُ خَلَّادٍ السُّدِّيِّ الْبَزَّازِ الْكُوفِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) طُفْتُ طَوَافَ الْوَاجِبِ وَ فِي ثَوْبِي دَمٌ قَالَ لَا بَأْسَ أَوْ لَا عَلَيْكَ الْمُسْتَحَاضَةُ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ الْخَبَر[[439]](#footnote-439)

یعنی حضرت فرمود مستحاضه با این که در اسافل اعضاء او خون است طواف می کند و طوافش صحیح است، چه رسد به شما که در لباست خون بوده، و این روایت قابل حمل بر جاهل و ناسی هم نیست.

و لکن این روایت سند ندارد و در نتیجه معارضی برای موثقه یونس بن یعقوب احراز نشد.

#### بررسی عفو خون کمتر از درهم در حال طواف

غالبا در این مساله احتیاط کرده اند و گفته اند خون کمتر از درهم در حال طواف معفو نیست و برخی مثل آیت الله سید سعید حکیم فتوا به بطلان و برخی مثل آیت الله سیستانی احتیاطا فتوا به بطلان طواف می دهند، ولی در مقابل برخی مثل آیت الله زنجانی فتوا به صحت طواف در این صورت می دهند.

ریشه این اختلاف یکی مرسله «الطواف بالبیت صلاة» است که حاکم است، و مفاد آن تنزیل طواف به نماز است که یکی از احکام نماز، عفو از خون کمتر از درهم است.

و لکن این روایت که سندا اعتبار ندارد.

دیگری نیز موثقه یونس بن یعقوب است، کسانی که فتوا به مانعیت خون کمتر از درهم در حال طواف داده و یا احتیاط کرده اند، به اطلاق موثقه در مانعیت خون در حال طواف اخذ کرده اند.

اما محقق داماد در اطلاق موثقه اشکال کرده و فرموده: شاید سوال سائل از حیث خلل در موالات در اشواط طواف بوده و پرسیده من در اثناء طواف در لباسم خون دیده ام، اگر بخواهم آن را در وسط طواف بشویم، موالات فوت می شود، آیا فوت موالات مضر نیست، یا مضر است و باید بعد از شستن لباس، اعاده طواف بکنم و یا این که اصلا معاف هستم و بدون این که لباس خود را تطهیر کنم، باید به طواف خود ادامه دهم، پس شاید شبهه سائل از جهت التفات به خون در اثناء طواف باشد که در آن اثناء چه باید بکند، نه این که سوال از مانعیت خون باشد تا به اطلاق آن اخذ شود.

امام علیه السلام هم در جواب به او فرمودند برو تطهیر کن و برگرد و فوت موالات مانعی ایجاد نمی کند و دیگر اطلاق ندارد، زیرا در مقام بیان مانعیت خون کمتر از درهم نیست.

آیت الله زنجانی نیز این اشکال را پذیرفته است.

ولی به نظر ما اطلاق وجود دارد، مثلا از شما سوال می شود که در اثناء طواف خون دیدم، چه بکنم؟ شما هم جواب می دهی که برو آن را تطهیر کن و برگرد، عرفا اگر در نظر شما دم اقل از درهم مانع نباشد، ولی به او نگویی، خلاف اطلاق است و جا دارد که سائل اشکال می کند و بگوید چرا به من نگفتی؟ و چرا مرا به زحمت انداختی با این که خون موجود در لباس من هم اقل از درهم بود؟

لذا این اشکال تمام نیست، اما ما از جهت دیگری اطلاق روایت را مخدوش می دانیم، زیرا ما احتمال وجود قرینه نوعیه متصله و ارتکاز متشرعیه می دهیم که در آن زمان واضح بوده که حال طواف، اشد از حال نماز نیست و هم چنان که در نماز، خون کمتر از درهم معفو است، در طواف هم معفو است و لذا اطلاق موثقه برای ما محرز نیست و در خون کمتر از درهم، برائت جاری می کنیم.

# جلسه 92 = 21/ 12/ 92

به نظر ما موثقه یونس بن یعقوب دلیل بر شرطیت طهارت از خبث در حال طواف است.

### بررسی حکم اخلال به طهارت از خبث در طواف از روی جهل قصوری

آیا اگر کسی از روی جهل قصوری اخلال به این شرط وارد کند، طوافش محکوم به صحت است یا نه؟ مثلا فکر می کرد دم اقل از درهم معفو است، ولی معلوم شد که معفو نبوده است.

ظاهرا می توان حکم به صحت طواف نمود، بنا بر مبنای کسانی که به استناد «الطواف بالبیت صلاة» می گویند طواف به منزله صلاة تنزیل شده است، یا عبارت «فان فیه صلاة» در صحیحه معاویة بن عمار را به منزله تنزیل می گیرند، می توان گفت که چون در نماز اگر کسی لباسش نجس باشد و از روی جهل قصوری به حکم نماز بخواند، نمازش صحیح است، در طواف هم همین طور خواهد بود.

اما اگر این دو دلیل پذیرفته نشود و تنزیل مذکور را مخدوش بدانیم، راه بسته نیست، زیرا حدیث لاتعاد مخصوص به نماز نیست، و ذیل این حدیث بیان یک قاعده کلی می کند، السنة لاتنقض الفریضة و اگر ثابت شود که طهارت از خبث در طواف سنت است، این قاعده جاری می شود.

عمومیت این قاعده را بزرگانی همچون محقق عراقی و مرحوم امام در کتاب خلل ص 25 و محقق خوئی در بحث مصدود و آیت الله سیستانی پذیرفته اند، آیت الله سیستانی در فقه هم در موارد متعددی این قاعده را تطبیق کرده است، بر خلاف مرحوم امام و محقق خوئی که در فقه این قاعده را تطبیق نکرده اند، مثلا آیت الله سیستانی فرموده اجتناب از اکل و شرب و جماع فریضه است، زیرا در قرآن بیان شده است، اما اگر کسی دیگر مفطرات را از روی جهل قصوری انجام دهد، روزه اش باطل نمی شود، زیرا مفطرات دیگر سنت هستند، ما هم این قاعده کلیه مستفاد از ذیل حدیث لاتعاد را قبول داریم.

البته ما بر خلاف این بزرگواران که می گویند فریضه آن است که در قرآن آمده و سنت آن است که در روایات وارد شده، می گوییم معنای آن مجمل است و شاید فریضه مجعول خدا و سنت، مجعول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد، مثلا در روایت آمده «ان الله فرض الصلاة رکعتین رکعتین» و این فریضه است، ولی در قرآن بیان نشده است، و گاهی یک مطلبی در قرآن آمده، اما سنت است، مثل قصر و تمام که گرچه سنت است، اما در قرآن خداوند آن را امضاء کرده است، بدون این که خود حکم به وجوب قصر و تمام در قرآن ذکر شده باشد.

ان قلت: اگر معنای فریضه و سنت، فرض الله و فرض النبی باشد، قاعده مستفاد از ذیل حدیث لاتعاد، قاعده قابل تطبیقی نخواهد بود، زیرا کشف این که چه عملی فرض الله و چه عملی فرض النبی است، از دسترس ما خارج است.

قلت: این مهم نیست، هر جا تطبیق آن قطعی بود، به آن عمل می شود، البته در مواردی در خود روایات تطبیق شده است، مثلا در روایات آمده که رمی جمره و ختان در حال طواف، سنت است.

ان قلت: این که در روایت گفته شده ختان سنت است، شاید به این معناست که ختان، حکم خداست که در قرآن بیان نشده است، یعنی سنت به معنای اول است، یعنی آن چه در قرآن نیامده است، سنت در حدیث لاتعاد هم شاید به معنای چیزی باشد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تشریع کرده است و آن گاه ختان، شبهه مصداقیه السنة لاتنقض الفریضة می شود، زیرا شاید مقصود از سنت در ختان، چیز دیگری غیر از معنای سنت در حدیث لاتعاد باشد.

قلت: این خیلی خلاف ظاهر است که بگوییم معنای سنت در الختان سنة به معنای دیگری غیر از معنای سنت در ذیل حدیث لاتعاد است.

راجع به طهارت از خبث نیز ما احتمال می دهیم که سنت باشد.

البته مرحوم صدر در باب نماز فرموده: اگر کسی از روی جهل قصوری به مبطلیت نجاست در نماز، به نماز مشغول شود، نمازش باطل است، زیرا مشمول «من رای فی ثوبه دما فصلی فیه فعلیه الاعادة» است که اطلاقش جاهل قاصر به حکم را هم می گیرد و حدیث لاتعاد هم این جا را شامل نمی شود، زیرا معلوم نیست که طهارت از خبث، در مستثنی منه باشد و شاید در مستثنی باشد ( لاتعاد الصلاة الا من خمس ... الطهور) و شاید طهور اعم از طهارت از خبث باشد و مقصود از آن استعمال الماء باشد.

و وقتی ایشان در نماز چنین بگوید، در طواف به طریق اولی حکم به بطلان طواف می کند.

اما به نظر ما، با نظر به مجموع روایات، وثوق حاصل می شود که مقصود از طهور، طهور از حدث است، زیرا ما در روایات درباره وضو و غسل، تعبیر به طهور داریم، ولی ایشان می گوید مقصود از طهور، استعمال الماء است، در حالی که در روایات، طهور را بر خود وضو و غسل تطبیق کرده اند، پس معلوم می شود که طهور از حدث اکبر و اصغر، مقصود از طهور در حدیث لاتعاد است.

البته در قرآن آمده «و ثیابک فطهر» و ممکن است شاهد بر این گرفته شود که طهور، اعم از طهارت از خبث است، اما ظاهرا معنای آیه این است که «و ثیابک فقصر»، پیراهنت را کوتاه کن و ربطی به نماز ندارد یعنی لباست را کوتاه کن که به زمین نخورد و کثیف نشود و تمیز و طاهر باقی بماند.

لذا به نظر ما طبق حدیث لاتعاد، طهارت از خبث در نماز، داخل در مستثنی منه و سنت است، و وقتی چنین است، فهم عرفی می گوید در طواف هم به طریق اولی چنین است و خلاف آن، خلاف ظاهر عرفی است و لذا بعید نیست که با هر دو بیان در معنای فریضه و سنت، شرطیت طهارت از خبث سنت باشد و لذا اگر کسی از روی جهل قصوری ترک این شرط کند، طواف او صحیح است.

(معنای فریضه و سنت، واجب و مستحب نیست، بلکه مقصود از آن ما قدره الله و ما قدره النبی صلی الله علیه و آله است.)

حال اگر طائف شک کند که آیا از روی جهل قصوری ترک شرط کرده و یا از روی جهل تقصیری، قاعده فراغ جاری می شود، کما عن السید السیستانی، البته مرحوم تبریزی می فرمودند حدیث لاتعاد، جاهل مقصر غیر ملتفت را هم شامل می شود و بعید هم نیست، گرچه مشهور آن را قبول ندارند.

حتی نسبت به نماز، قاعده فراغ هم لازم نیست، مثلا کسی غسل هایی کرده که به غیر ارکان آن لطمه زده، وضو هم که می گرفته، مراعات عدم مسح به ماء جدید نمی کرده، می تواند بعد از خروج وقت، برائت از وجوب قضاء جاری کند، زیرا شک در فوت که موضوع وجوب قضاء است، دارد.

## مسألة 297

***لا بأس بدم القروح و الجروح فيما يشق الاجتناب عنه‌و لا تجب ازالته عن الثوب و البدن في الطواف كما لا بأس بالمحمول المتنجس و كذلك نجاسة ما لا تتم الصلاة فيه***.[[440]](#footnote-440)

### بررسی مانعیت دم قروح و جروح در طواف

محقق خوئی فرموده اگر تطهیر دم جروح و قروح حرجی، نباشد معفو نیست، و حرج هم وقتی است که تا آخر وقت نتواند صبر کند و تطهیر هم حرجی باشد و لکن این ربطی به معفویت دم جروح و قروح ندارد، زیرا تطهیر از بول هم اگر حرجی باشد، همین حکم را دارد، و خلاصه دم جروح و قروح در طواف معفو نیست و حرجی بودن بحث دیگری است.

البته تعبیر ایشان چنین است که «لاباس فيما يشق الاجتناب عنه»‌ در حالی که باید می گفت «لاباس اذا کان حرجیا»، زیرا هر مشقتی که حرج نیست، و گاهی تطهیر فعلا حرجی است، اما می تواند صبر کند و بعد از رفع حرج تطهیر کند.

ولی به نظر ما دم جروح و قروح در طواف معفو است، به دو بیان؛

بیان اول: این که اطلاقی بر مانعیت دم قروح و جروح در حال طواف نداریم، زیرا موثقه یونس بن یعقوب اطلاق ندارد، و اگر خونی که سائل در لباس خود دیده، خون جروح و قروح می بود، بیان می کرد، زیرا احتمال خصوصیت دارد و ظاهرش این است که مقصودش غیر از دم جروح و قروح است.

بیان دوم: احتمال قرینه حالیه نوعیه می دهیم که ارتکاز متشرعه در آن زمان چنین بوده که طواف، از نماز واجب اشد نیست و اگر در طواف شرط طهارت شده، به خاطر تبعیت آن از نماز است و با این احتمال، دیگر احراز اطلاق نمی کنیم، بعد از این که دم قروح و جروح در حال نماز معفو است.

### بررسی مانعیت حمل متنجس در طواف

بر مانعیت حمل متنجس در طواف دلیلی نداریم کما عن السید الخوئی و ظاهر کلمه «ثوبی» درموثقه یونس که دلیل بر مانعیت نجاست در حال طواف است نیز ثوب ملبوس است و نه ثوبی که در جیب باشد.

### بررسی مانعیت نجاست ما لاتتم فیه الصلاة در طواف

مثل این که جوراب شخص در حال طواف حج نجس باشد، این قسم هم دلیلی بر مانعیتش نیست، زیرا ظاهر کلمه «ثوبی» چیزی است که تتم فیه الصلاة، ولی به جوراب ثوب نمی گویند.

ان قلت: در روایت به دستکش که لاتتم فیه الصلاة، اطلاق ثیاب شده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ تَلْبَسُ مَا شَاءَتْ مِنَ الثِّيَابِ غَيْرَ الْحَرِيرِ وَ الْقُفَّازَيْن‏.[[441]](#footnote-441)

قلت:

اولا: استعمال اعم از حقیقت است.

ثانیا: همچنانکه محقق خوئی فرموده، ثیاب به صیغه جمع بر ما لاتتم فیه الصلاة صدق می کند، اما ثوب به صیغه مفرد از آن انصراف دارد.

# جلسه 93 = 16/ 1/ 93

## مسألة 298

***اذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه ثمّ علم بها بعد الفراغ من الطواف‌صح طوافه، فلا حاجة الى إعادته. و كذلك تصح صلاة الطواف إذا لم يعلم بالنجاسة إلى ان فرغ منها.[[442]](#footnote-442)***

### بررسی حکم جهل به نجاست بدن یا لباس تا بعد از طواف یا نماز طواف

اگر کسی جاهل به نجاست بود و بعد از طواف فهمید که در بدن یا لباس نجس طواف کرده، طوافش صحیح است، دلیل آن نیز قصور مقتضی و عدم دلیل بر مانعیت نجاست ثوب و بدن در فرض جهل است، زیرا دلیل بر مانعیت نجاست در حال طواف، موثقه یونس بن یعقوب بود که گفت در اثناء طواف خون دیده ام و امام علیه السلام فرمود لباس را بشوید و بعد طواف را ادامه دهد، و همین موثقه دلیل بر صحت طواف در نجس از روی جهل است، زیرا امام علیه السلام حکم به لزوم استیناف طواف نفرمود، لذا در فرض جهل به نجاست، طواف نیز همچون نماز باطل نمی شود. (البته نماز فرقی با طواف دارد، زیرا اگر کسی در اثناء نماز ملتفت به نجاست بدن از اول شود، روایات حکم به بطلان نماز کرده است، اما این ربطی به طواف ندارد و در طواف چنین نیست.)

و بر فرض که کسی الطواف بالبیت صلاة را پذیرفته باشد، باز هم ذیل حدیث لاتعاد شامل این مورد می شود، زیرا طهارت از خبث جزء سنن است.

اما نسبت به نماز طواف، اگر کسی از روی جهل در لباس یا بدن نجس نماز خواند و بعد از نماز عالم گردید، عمومات وارده در نماز شامل آن می شود که اگر کسی با جهل به نجاست مشغول به نماز شده، و بعد از نماز عالم به نجاست شود، نماز او صحیح است.

البته آیت الله سیستانی در جهل به نجاست در نماز فرموده: اگر شخصی در نجاست بدن یا لباس خود شک کند و بدون فحص مشغول به نماز شود و بعد از نماز، همان نجاست مشکوک را پیدا کند، بنا بر احتیاط واجب باید نماز خود را اعاده کند، زیرا در صحیحه محمد بن مسلم آمده: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: ذَكَرَ الْمَنِيَّ فَشَدَّدَهُ فَجَعَلَهُ أَشَدَّ مِنَ الْبَوْلِ ثُمَّ قَالَ إِنْ رَأَيْتَ الْمَنِيَّ قَبْلَ أَوْ بَعْدَ مَا تَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ- فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ وَ إِنْ أَنْتَ نَظَرْتَ فِي ثَوْبِكَ فَلَمْ تُصِبْهُ ثُمَّ صَلَّيْتَ فِيهِ ثُمَّ رَأَيْتَهُ بَعْدُ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ وَ كَذَلِكَ الْبَوْلُ.[[443]](#footnote-443)

مفهوم «ان نظرت ...» این است که اگر بعد از شک، فحص از نجاست مشکوک نشود و نماز خوانده شود و بعد از نماز نجاست مشکوک پیدا گردد، نماز باید اعاده شود.

و همچنین دلالت روایت میمون صیقل بر این مطلب واضح است و لکن چون ضعیف السند است، به نقل صحیحه اکتفاء می کنیم.

اما به نظر ما نظر آیت الله سیستانی قابل قبول نیست و باید صحیحه محمد بن مسلم را به قرینه صحیحه زرارة حمل بر استحباب کنیم، زیرا در آن آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْ‏ءٌ مِنْ مَنِيٍّ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ‏ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ الْحَدِيثَ.[[444]](#footnote-444)

بر طبق این صحیحه امام علیه السلام در جواب از این سوال که آیا بعد از شک در اصابت نجاست به لباس، فحص از آن لازم است، فرموده نیازی به این کار نیست، در حالی که اگر فحص فایده دیگری می داشت مبنی بر این که اگر بعد نماز، نجاست مشکوک را که از آن فحص نشده بیابیم نمازمان باطل است، عرفی نبود که صحیحه زرارة بگوید هیچ لزومی به این کار نیست و صرفا می خواهی شک درونی خود را برطرف کنی، ظاهر تعبیر مذکور این است که تنها فایده فحص، رفع وسوسه و شک نفسانی است، در حالی که بنا بر نظر آیت الله سیستانی فحص اثر دیگری هم دارد و آن عدم وجوب اعاده نماز است، اگر نجاست مشکوک قبل از نماز را بعد از نماز پیدا کند، لذا صحیحه مسلم باید حمل بر استحباب شود.

و بر فرض عرفی نبودن جمع مذکور، دو صحیحه تعارض و تساقط کرده و رجوع به عموماتی می شود که وجوب اعاده نماز را در این فرض نفی می کند.

## مسألة 299

***اذا نسي نجاسة بدنه أو ثيابه ثمّ تذكرها بعد طوافه‌ صح طوافه على الاظهر، و ان كانت اعادته احوط و اذا تذكرها بعد صلاة الطواف اعادها***.[[445]](#footnote-445)

### بررسی حکم نسیان نجاست بدن یا لباس تا بعد از طواف یا نماز طواف

اگر کسی نجاست بدن یا لباس خود را فراموش کرده و طواف کند و بعد از اتمام طواف ملتفت به نجاست شود، طوافش صحیح است، زیرا مقتضی بطلان قاصر است و موثقه یونس بن یعقوب در مورد جهل وارد شده و نه در رابطه با ناسی و اطلاقات می گوید که طواف او صحیح است.

بله، اگر کسی الطواف بالبیت صلاة را قبول داشته باشد، همچنان که در نماز اگر کسی نجاست را فراموش کند و بعد ملتفت شود، نمازش باطل است، در طواف هم چنین خواهد بود، و لکن ما در این دلیل قبلا مناقشه کرده ایم.

اما نسیان نجاست در نماز طواف، موجب بطلان است، به تبع حکم نماز که به طور کلی همین است.

البته آیت الله سیستانی فرموده: به نظر ما نسیان نجاست در نماز در صورتی موجب وجوب اعاده است که نسیان تقصیری باشد و نه قصوری، یعنی کوتاهی کرده و این منشأ فراموشی شده است، اما اگر کوتاهی نکرده و با این حال نجاست را فراموش کرده، نمازش صحیح است، علاوه بر این که حتی در نسیان تقصیری هم نماز صحیح است، و امر به اعاده، عقوبتی است و لذا مثلا اگر امام جماعت از روی تقصیر نجاست را فراموش کند و مشغول به نماز شود، اگر کسی بداند لباس او نجس است می تواند به او اقتداء کند، زیرا نمازش صحیح است و امر به اعاده هم عقوبتی است و دلیل ایشان بر مطلب فوق، موثقه سماعة است:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَرَى بِثَوْبِهِ الدَّم‏ فَيَنْسَى أَنْ يَغْسِلَهُ حَتَّى يُصَلِّيَ قَالَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ كَيْ يَهْتَمَّ بِالشَّيْ‏ءِ إِذَا كَانَ فِي ثَوْبِهِ عُقُوبَةً لِنِسْيَانِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعُ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ أَ يُعِيدُ حِينَ يَرْفَعُهُ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَسْتَأْنِفُ.[[446]](#footnote-446)

به این بیان که «یعید ... عقوبة لنسیانه» مفهوم دارد و مفهومش این است که اگر نسیان از روی تقصیر نباشد، وجوب اعاده ندارد، کما این که از موثقه استفاده می شود که در فرض کوتاهی و تقصیر نیز نماز شخص باطل نیست و وجوب اعاده عقوبتی است.

نقد کلام آیت الله سیستانی

اولا: ظاهر روایت بیش از این نیست که حکمت مانعیت نجاست در حال نسیان، اهتمام داشتن به رفع نجاست است و ظهور در علیت ندارد تا مفهوم پیدا کند.

و شاهدش صحیحه زراره است که با این که زرارة هیچ تقصیری نداشته و می گوید جای نجاست را علامت گذاشته ام و باز فراموش کرده ام، باز هم گفته شده باید نماز خود را اعاده کند:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْ‏ءٌ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَه‏ إِلَى أَنْ أُصِيبَ لَهُ الْمَاءَ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنَّ بِثَوْبِي شَيْئاً وَ صَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ الْحَدِيثَ.[[447]](#footnote-447)

ثانیا: ظاهر قوی «یعید صلاته» در ارشاد به بطلان است و نه این که صرفا در مقام بیان وجوب عقوبتی باشد، و به بیان دیگر در مقام بیان بطلان عقوبتی است و نه وجوب عقوبتی.

## مسألة 300

***إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه، و علم بها أثناء الطواف أو طرأت النجاسة عليه قبل فراغه من الطواف‌فان كان معه ثوب طاهر مكانه طرح الثوب النجس و أتم طوافه في ثوب طاهر و ان لم يكن معه ثوب طاهر فان كان ذلك بعد إتمام الشوط الرابع من الطواف قطع طوافه و لزمه الاتيان بما بقي منه بعد ازالة النجاسة و ان كان العلم بالنجاسة أو طروها عليه قبل اكمال الشوط الرابع قطع طوافه و أزال النجاسة و يأتي بطواف كامل بقصد الاعم من التمام و الاتمام على الاحوط***.[[448]](#footnote-448)

### بررسی حکم حدوث نجاست یا حدوث علم به نجاست در اثناء طواف

اگر در اثناء طواف بدن یا لباسش نجس شود و یا علم به نجاست آن پیدا کند، یا باید تطهیر کند و بعد طواف را ادامه دهد و یا اگر لباسش نجس شده و می تواند آن را در بیاورد یا تبدیل کند، باید در بیاورد و گرنه باید تطهیر کند و طواف را ادامه دهد.

به جماعتی مثل شهید اول منسوب است که اگر کسی قبل از شوط رابع علم به نجاست پیدا کند و امکان تبدیل لباس نباشد، باید تطهیر کند و استیناف طواف کند، اما بعد از بلوغ به نصف چنین نیست و بعد از تطهیر، طواف را اتمام می کند.

اما این کلام ایشان خلاف اطلاق موثقه یونس بن یعقوب است، مگر این که ایشان فقط خبر امامی عدل را حجت بداند که در این صورت یونس بن یقعوب از این جهت متهم است.

و لکن؛

اولا: ما خبر غیر امامی اثنی عشری متحرز از کذب را قبول داریم، زیرا ثقه به معنای مامون است و تعبیر به انهما الثقتان المامونان شامل آن می شود و این که آیت الله زنجانی فرموده ثقه در کلام فقهاء و روایات به معنای اثنی عشری عدل بوده، بلادلیل است و آن چه در کلام شیخ طوسی نسبت به صفوان و اضراب وی آمده با قرینه است، اما در موارد دیگر، ثقه به همان معنای عرفی خود است که مامون بودن است.

ثانیا: با غمض عین از موثقه، باز هم دلیلی بر بطلان طواف در فرض مورد بحث نداریم، مگر فوت موالات شود (و موثقه را هم نپذیریم)، و لکن باز هم نباید مطلقا بگوید قبل از نصف باید استیناف طواف شود، بلکه باید بین فوت موالات و عدم آن تفصیل دهد.

البته به نظر ما که موثقه یونس بن یعقوب را قبول داریم، اصلا فوت موالات هم مهم نیست و مطلقا طواف صحیح است.

## الرابع- الختان للرجال

***و الاحوط بل الاظهر اعتباره في الصبي المميز أيضا. إذا أحرم بنفسه.و أما إذا كان الصبي غير مميز أو كان احرامه من‌ وليّه فاعتبار الختان في طوافه غير ظاهر و ان كان الاعتبار احوط.[[449]](#footnote-449)***

### شرط چهارم: ختان رجل

مستحب است که ولی طفل در روز هفتم طفل را ختنه کند، اما اگر مختون نشد و بزرگ شد، واجب نفسی فوری است که بعد از بلوغ خود را ختان کند و از روایات این مطلب استفاده می شود.

موثقه سکونی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) إِذَا أَسْلَمَ الرَّجُلُ اخْتَتَنَ وَ لَوْ بَلَغَ ثَمَانِينَ سَنَةً.[[450]](#footnote-450)

اما وجوب شرطی هم دارد و آن شرط صحت طواف است که روایاتی بر آن دلالت دارد:

1. صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْأَغْلَفُ لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ لَا بَأْسَ أَنْ تَطُوفَ الْمَرْأَةُ.[[451]](#footnote-451)

یعنی زن اگر ختان نشود اشکال ندارد، زیرا ختان زن که به آن خفض گفته می شود، سنت نیست و مکرمه است و حتی شاید استحباب هم نداشته باشد، یعنی موجب کرامت زن است که از گناه دور می شود، زیرا لذت جماع او را کم می کند: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: خَفْضُ النِّسَاءِ مَكْرُمَةٌ وَ لَيْسَ مِنَ السُّنَّةِ وَ لَا شَيْئاً وَاجِباً وَ أَيُّ شَيْ‏ءٍ أَفْضَلُ مِنَ الْمَكْرُمَةِ.[[452]](#footnote-452)

1. صحیحه حریز: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَطُوفَ الْمَرْأَةُ غَيْرَ الْمَخْفُوضَةِ فَأَمَّا الرَّجُلُ فَلَا يَطُوفُ إِلَّا وَ هُوَ مُخْتَتِنٌ.[[453]](#footnote-453)

این روایات نسبت به طواف واجب و مستحب اطلاق دارد، بر خلاف آیت الله زنجانی که شرطیت ختان در مرد را به طواف واجب اختصاص داده اند.

و جالب این است که ایشان فرموده روایاتی که می گوید طواف باید بین کعبه و مقام باشد، نسبت به طواف واجب و مستحب اطلاق دارد، پس در این جا هم باید چنین بگوید.

البته از برخی روایات ممکن است استفاده شود که ختان شرط صحت حج است:

1. معتبره حنان بن سدیر: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ نَصْرَانِيٍّ أَسْلَمَ وَ حَضَرَ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنِ اخْتَتَنَ أَ يَحُجُّ قَبْلَ أَنْ يَخْتَتِنَ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَبْدَأُ بِالسُّنَّةِ.[[454]](#footnote-454)
2. روایت ابراهیم بن میمون: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ يُسْلِمُ فَيُرِيدُ أَنْ يَحُجَّ وَ قَدْ حَضَرَ الْحَجُّ أَ يَحُجُّ أَمْ يَخْتَتِنُ قَالَ لَا يَحُجُّ حَتَّى يَخْتَتِنَ.[[455]](#footnote-455)

# جلسه 94 = 17/ 1/ 93

### آیا شرطیت ختان مربوط به طواف است یا اصل حج؟

مشهور فقط ختان را شرط طواف دانسته اند، اما از دو روایت ممکن است استظهار شود که ختان شرط اصل حج است و اصلا احرام غیر مختون باطل است:

1. معتبره حنان بن سدیر: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ نَصْرَانِيٍّ أَسْلَمَ وَ حَضَرَ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنِ اخْتَتَنَ أَ يَحُجُّ قَبْلَ أَنْ يَخْتَتِنَ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَبْدَأُ بِالسُّنَّةِ.[[456]](#footnote-456)
2. روایت ابراهیم بن میمون: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ يُسْلِمُ فَيُرِيدُ أَنْ يَحُجَّ وَ قَدْ حَضَرَ الْحَجُّ أَ يَحُجُّ أَمْ يَخْتَتِنُ قَالَ لَا يَحُجُّ حَتَّى يَخْتَتِنَ.[[457]](#footnote-457)

به این بیان که ظاهر لایحج حتی یختتن، ارشاد به مانعیت عدم ختان برای حج است و اگر بدون ختان محرم شود، حج او باطل است، حتی اگر قبل از طواف ختان کند.

البته سند روایت دوم اشکال دارد، زیرا ابراهیم بن میمون توثیق خاص ندارد و گرچه ما مشایخ صفوان را به شهادت شیخ طوسی که فرموده افرادی مثل ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة، از ثقات می دانیم، اما قدر متیقن این است که لایروون مباشرتا الا عن ثقة، اما نقل با واسطه از ضعیف منافات با تعبیر شیخ طوسی در عدة الاصول ندارد و تعبیر شیخ در بیش از توثیق مشایخ بدون واسطه این افراد ظهور ندارد.

و گویا تعمدی بوده که از شخص ضعیف بدون واسطه نقل نکنند، لذا نجاشی هم نسبت به برخی دارد که: *رأيت ... و سمعت منه كثيرا، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني و بينه*.[[458]](#footnote-458)

مرحوم صدر هم نظیر این مطلب را فرموده، و همچنین آیت الله زنجانی، بر خلاف محدث نوری در مستدرک الوسائل.

البته در کتاب کافی صفوان بدون واسطه از ابراهیم بن میمون این حدیث را نقل کرده است که قطعا اشتباه است، زیرا در تهذیب و فقیه با واسطه نشده است و حتی یک مورد دیگر هم نداریم که صفوان بدون واسطه از ابراهیم بن میمون نقل کرده باشد.

فقط ذهبی عامی گفته کان من اجلاء الشیعة، و لکن معلوم نیست بیان او در توثیق کافی باشد، زیرا شیعه در اصطلاح این ها به معنای کسی است که علی علیه السلام را بر عثمان تفضیل می داده، در مقابل شیعه عثمان، و این با تعبیر رافضی فرق می کند، اما شیعی اصطلاح عامی بوده و لذا گفته اند شمر شیعه بوده است، یعنی در مقابل شیعه عثمان بوده است.

خلاصه این که مشهور شرطیت ختان در اصل انعقاد احرام را مطرح نکرده اند و صرفا آیت الله زنجانی در مناسک محشی فتوا به آن داده است.

(و ایشان حتی در این مناسک فرموده در طواف مندوب هم ختان شرط است، بر خلاف مناسک دیگر که در آن آمده بوده ختان در طواف مستحب شرط نیست.)

البته ختان شرط طواف مباشری است و منوب عنه لازم نیست مختون باشد و لذا اگر از طرف صبی غیر ممیز غیر مختون طواف شود، اشکالی ندارد و همچنین اگر صبی غیر ممیز را محرم کنند که لازم نیست مختون باشد، مگر این که خودش محرم شود که بنا بر فتوای ایشان باید مختون باشد.

ظاهر اولیه روایات مذکور هم این است که انسان در حال حج باید مختون باشد و این روایات با روایات لزوم ختان در طواف منافاتی هم ندارد و نسبتشان عموم و خصوص من وجه است، محل افتراق روایات شرطیت ختنه، طواف مستحب است، کما این که طواف واجب هم شامل پسر بچه ای می شود که احرامش منعقد شده، زیرا به هنگام احرام غیر ممیز بوده و خودش هم محرم نشده، بلکه او را احرام بسته اند، و لکن برای طواف بایستی مختون باشد، گرچه اصل حج درست بوده است، اما اگر خودش می خواهد طواف کند، باید مختون باشد.

محل افتراق روایات شرطیت ختان در اصل حج نیز، مواردی است که به هنگام احرام مختون نیست، ولی می خواهد برای طواف مختون شود که روایت می گوید اصلا احرام منعقد نمی شود.

اما مشهور این نظریه را قبول نکرده اند، و به نظر ما هم نظریه مشهور به سبب دو قرینه، اقوی است:

قرینه اول: معتبره حنان بن سدیر و همچنین روایت ابراهیم بن میمون فرض کرده که تازه مسلمانی بر دو راهی گیر کرده که حج رود یا ختنه کند و تزاحم بوده و اگر ختته می کرده، دیگر امکان رفتن به حج در آن سال نبوده است، در این جا چون ختان واجب فوری است، از این خطاب ارشاد به مانعیت فهمیده نمی شود، مثل این که از شما سوال شود که تازه مسلمانی است که می خواهد به زیارت برود، آیا باید ختنه کند و بعد به زیارت حرم رضوی برود یا بعد از زیارت هم می شود ختنه کند، و شما بگویی نه، اول ختنه کند، این معنایش ارشاد به شرطیت ختان در صحت زیارت نیست، بلکه شاید از این باب باشد که ختنه واجب فوری است و نباید تاخیر بیفتد.

مثل این که در قرآن آمده و اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع و در اصول بحث می کنند که نهی از سبب شده و مستلزم بطلان معامله نیست، اما می گوییم اصلا این نهی از سبب نیست و یک بیان عرفی است که وقتی موقع نماز جمعه است، وقت معامله و خرید و فروش نیست و این بیانی است برای توجه دادن به واجب مهم، نه این که واقعا نهی از بیع باشد.

قرینه دوم: عرفا بعد از این که طواف مشروط به ختان شده و قدر متیقن از طواف هم طواف واجب است و حمل بر طواف مستحب هم عرفی نیست، حال اگر خطاب دیگر بگوید بدون ختان حج نکند، عرف استظهار نمی کند که حج موضوعیت دارد و شاید از این باب باشد که حج مشروط به طواف و آن هم مشروط به ختان است و لذا گفته اند بدون ختان حج نکن، زیرا در طواف آن ختان شرط است.

لذا نظر صحیح این است که احرام غیر مختون صحیح است و ختان شرط صحت طواف است و تا ختان نکند طواف او صحیح نیست و نمی تواند از احرام خارج شود.

و لذا هیچ یک از فقهاء به غیر از آیت الله زنجانی ختان را شرط انعقاد حج ندانسته و اگر شک کنیم نیز اطلاقات، شرطیت ختان در حج را نفی می کند.

### آیا در صبی هم ختان شرط است؟

قدر متیقن از شرطیت ختان در حال طواف این است که در رجل بالغ ختان شرط است، اما صبی چه حکمی دارد؟

در صبی ممیز که قطعا ختان شرط طواف است، زیرا در صحیحه معاویة بن عمار آمده: لایطوف بالبیت اغلف و ارشاد به مانعیت است و با رفع القلم عن الصبی برداشته نمی شود، زیرا حکم تکلیفی نیست و گرچه در صحیحه حریز تعبیر به الرجل شده بود، و لکن در مقابل مراة بود و ظهور در بالغ پیدا نمی کند، علاوه بر این که مفهوم ندارد و در مقابل صحیحه معاویة بن عمار اطلاق دارد.

اما صبی غیر ممیز گرچه تحت رعایت ولی خود طواف می کند، اما گاهی تعلیم داده شده و خودش نیت می کند و اعمال را انجام می دهد، نسبت به این صبی یطوف صدق می کند، هم چنان که یطاف به هم صدق می کند، زیرا پدرش دست او را می گیرد و دور کعبه می چرخاند، اما صدق می کند که خودش هم طواف کرده است.

اما صبی غیر ممیزی که عرفا فعل او به خودش مستند نیست، مثل بچه شیرخواره، در آن جا دلیل بر اشتراط ختان نداریم، زیرا یطوف و یحج صدق نمی کند، بعد از این که عرفا طواف به خود او مستند نیست، بلکه اطلاقات هم اشتراط ختان را نفی می کند مثل:

صحیحه زرارة عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِابْنِهِ وَ هُوَ صَغِيرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يُلَبِّيَ وَ يَفْرِضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يُلَبِّيَ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ قُلْتُ لَيْسَ لَهُمْ مَا يَذْبَحُونَ قَالَ يُذْبَحُ عَنِ الصِّغَارِ وَ يَصُومُ الْكِبَارُ وَ يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرِمِ مِنَ الثِّيَابِ وَ الطِّيبِ وَ إِنْ قَتَلَ صَيْداً فَعَلَى أَبِيهِ.[[459]](#footnote-459)

صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ مَعَنَا صَبِيّاً مَوْلُوداً فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهِ فَقَالَ مُرْ أُمَّهُ تَلْقَى حَمِيدَةَ فَتَسْأَلُهَا كَيْفَ تَصْنَعُ بِصِبْيَانِهَا فَأَتَتْهَا فَسَأَلَتْهَا كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَتْ إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَأَحْرِمُوا عَنْهُ وَ جَرِّدُوهُ وَ غَسِّلُوهُ كَمَا يُجَرَّدُ الْمُحْرِمُ وَ قِفُوا بِهِ الْمَوَاقِفَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ فَارْمُوا عَنْهُ وَ احْلِقُوا رَأْسَهُ ثُمَّ زُورُوا بِهِ الْبَيْتَ- وَ مُرِي الْجَارِيَةَ أَنْ تَطُوفَ بِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ.[[460]](#footnote-460)

صحیحه معاویه بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: انْظُرُوا مَنْ كَانَ مَعَكُمْ مِنَ الصِّبْيَانِ فَقَدِّمُوهُ إِلَى الْجُحْفَةِ أَوْ إِلَى بَطْنِ مَرٍّ- وَ يُصْنَعُ بِهِمْ مَا يُصْنَعُ بِالْمُحْرِمِ وَ يُطَافُ بِهِمْ وَ يُرْمَى عَنْهُمْ وَ مَنْ لَا يَجِدُ الْهَدْيَ مِنْهُمْ فَلْيَصُمْ عَنْهُ وَلِيُّهُ.[[461]](#footnote-461)

البته علاوه بر اطلاقات مذکور، اصل برائت هم داریم.

البته وجه این که ختان در او شرط باشد این است که گفته شود یطاف به یعنی همان طواف صحیح واجد شرایط را برای بچه انجام دهند، ولی به نظر ما چنین ظهوری ندارد.

و لذا این که مرحوم تبریزی می فرمود باید برای بچه شیرخواره صورت وضو را ایجاد کنند، ناصواب است، البته در غسل احرام دادن صبی در صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج دلیل داشتیم، اما دلیل بر تسری به وضو نمی شود.

محقق خوئی در مناسک فرموده صبی ممیزی که بنفسه احرام می بندد در او ختان شرط است، اما اگر ممیز نبود یا ولیش او را محرم کرد، ختان شرط نیست، این «یا» و «او» گفتن وجهی ندارد، و ایهام این مطلب را دارد که صبی ممیزی که احرم به ولیه، در او ختان شرط نیست، در حالی که این مطلب وجهی ندارد و خود ایشان فرموده اگر صبی غیر ممیز به اختیار خود طواف کند، ختان در او لازم است، علاوه که ربطی به احرام ندارد که فرموده او کان احرامه بولیه، بعد از این که صبی ممیز است:

***و الاحوط بل الاظهر اعتباره في الصبي المميز أيضا. إذا أحرم بنفسه.و أما إذا كان الصبي غير مميز أو كان احرامه من‌ وليّه فاعتبار الختان في طوافه غير ظاهر***

لذا این عبارت مشتمل بر مسامحه است.

## مساله 301

اذا طاف المحرم غير مختون بالغا كان أو صبيا مميزا‌فلا يجتزى بطوافه فان لم يعده مختونا فهو كتارك الطواف يجري فيه ماله من الاحكام الآتية.[[462]](#footnote-462)

محقق خوئی فرموده: اگر اغلف طواف کند، طوافش باطل است.

اشکال به ایشان، اطلاق کلام ایشان نسبت به جاهل قاصر و ناسی است، در حالی که ذیل حدیث لاتعاد فرموده: السنة لاتنقض الفریضة و ایشان هم آن را قبول دارد، دلیل می گوید الختان سنة و لذا اخلال به آن، ضرری به طواف که فریضه است نمی رساند.

# جلسه 95 = 18/ 1/ 93

## مسألة 302

***اذا استطاع المكلف و هو غير مختون ‌فان أمكنه الختان و الحج في سنة الاستطاعة وجب ذلك و إلا أخر الحج إلى السنة القادمة فان لم يمكنه الختان أصلا لضرر أو حرج أو نحو ذلك فاللازم عليه الحج لكن الأحوط ان يطوف بنفسه في عمرته و حجه و يستنيب أيضا من يطوف عنه و يصلي هو صلاة الطواف بعد طواف النائب.[[463]](#footnote-463)***

### حکم تزاحم وجوب ختان و وجوب حج

#### فرض اول

محقق خوئی فرموده: اگر غیر مختون مستطیع شده و می تواند ختنه کند و امسال حج برود، باید ختان کند و حج برود.

زیرا ختان هم وجوب نفسی فوری و هم وجوب مقدمی برای حج دارد و لذا در جواهر فرموده خلافی بین فقهاء نیست و و ضرورت مذهب است که ختان واجب فوری است و روایاتی هم دارد که قبلا گذشت، مثل موثقه سکونی و مثل؛

معتبره غیاث بن ابراهیم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَن‏ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ (عليه السلام) لَا بَأْسَ بِأَنْ لَا تَخْتَتِنَ الْمَرْأَةُ فَأَمَّا الرَّجُلُ فَلَا بُدَّ مِنْهُ.[[464]](#footnote-464)

روایت دیگر، روایتی است که صدوق نقل کرده از چهار نفر از مشایخ خویش و نسبت به آن ها ترضی کرده و گفته رضی الله عنهم گفته، گرچه محقق خوئی گفته این ها توثیق ندارند و رضی الله عنهم دال بر توثیق نیست و لذا در سند روایت خدشه کرده است، و لکن به نظر ما این خدشه در سند غیر عرفی است، بعد از این که چهار شیخ او همگی روایت را نقل کرده اند و رضی الله عنهم ظاهرش توجه صدوق به این هاست و بعد از نکات، باز احتمال جعل دادن در نقل همه این ها غیر عرفی است.

نفر بعدی در این روایت نیز محمد بن جعفر الاسدی است که شیخ طوسی گفته از ثقاتی است که واسطه توقیعات بین امام زمان علیه السلام و مردم بوده اند.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ بِالْإِسْنَادِ السَّابِقِ فِي قَبْضِ الْوَقْفِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ التَّوْقِيعِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ فِي جَوَابِ مَسَائِلِهِ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ (عليه السلام) قَالَ: وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي تَنْبُتُ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ هَلْ يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ تُقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً.[[465]](#footnote-465)

موثقه مسعدة بن صدقة: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: خَفْضُ النِّسَاءِ مَكْرُمَةٌ وَ لَيْسَ مِنَ السُّنَّةِ وَ لَا شَيْئاً وَاجِباً وَ أَيُّ شَيْ‏ءٍ أَفْضَلُ مِنَ الْمَكْرُمَةِ.[[466]](#footnote-466)

ما موثقه را معنا می کردیم که خفض زن موجب کرامت زن است، زیرا تقلیل شهوت می کند و موجب می شود که زن پاک مانده و دچار استمناء و خود ارضایی نشود و برخی معنای دیگری کرده اند که و گفته اند مفاد روایت، ارزش قائل شدن برای زن است، زیرا خفض در جامعه یک احترامی برای زن ها بوده در مقابل ختنه مردها که نگویند چرا ما را ختنه نمی کنید، و خلاصه مفهومش این است که ختان بر مرد سنت (به معنای ما سنه النبی صلی الله علیه و آله) و واجب است.

البته اگر کسی بتواند محرم شود و در مکه ختنه کند، این کار لازم است و ادماء ناشی از ختان از روی ضرورت در حال احرام هم اشکال ندارد.

#### فرض دوم

اگر کسی نمی تواند قبل از انجام حج در امسال ختنه کند، آیا می تواند بدون ختنه حج رود و یا باید صبر کند تا سال بعد و بعد از ختنه به حج رود؟

مقتضای روایات، تاخیر حج و انجام حج با ختنه است و لذا در معتبره حنان بن سدیر آمده بود: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ نَصْرَانِيٍّ أَسْلَمَ وَ حَضَرَ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنِ اخْتَتَنَ أَ يَحُجُّ قَبْلَ أَنْ يَخْتَتِنَ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَبْدَأُ بِالسُّنَّةِ.[[467]](#footnote-467)

محقق خوئی وجه دیگری بیان کرده بر وجوب تاخیر حج و انجام آن بعد از ختان و فرموده: این شخص متمکن از طواف در امسال نیست، زیرا روایت فرموده بدون ختان نباید طواف کند و استنابه برای طواف هم که در این فرض دلیل ندارد، زیرا استنبابه در فرض استطاعت است، اما این شخص برای امسال مستطیع نیست، زیرا تمکن از حج و طواف صحیح ندارد.

اما این کلام ناصحیح است، زیرا مشروعیت استنبابه توقف بر استطاعت ندارد و ما از ایشان سوال می کنیم که این شخص که امسال نمی تواند ختنه کند، حج مستحب او هم باطل است؟ این که دلیل ندارد، بلکه می شود مثل کسان دیگری که نمی توانند خودشان طواف کنند و می توانند نائب بگیرند و خود ایشان در فاقد الطهورین استدلال کرد به الکسیر یطاف عنه و گفت ظاهرش این است که هر کس از طواف صحیح متمکن نیست، می تواند نائب بگیرد، پس اغلف هم می توند با استنابه برای طواف، حج صحیح انجام دهد.

لذا نمی توان گفت استنابه در حق اغلف مشروعیت ندارد.

بله، مناسب بود ایشان بفرماید که حج امسال صحیح است با نیابت برای طواف، اما مجزی از حجة الاسلام نیست، زیرا می تواند سال دیگر حج رود و خودش مختونا حج انجام دهد و ظاهر لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا این است که اگر مستطیع با صبر تا سال های بعد می تواند حج اختیاری کامل و صحیح انجام دهد، باید صبر کند و حج اختیاری صحیح و کامل بیاورد.

مگر کسی مثل آیت الله زنجانی بگوید که بر طبق معتبره حنان بن سدیر، اصلا احرام غیر مختون منعقد نمی شود که فرقی بین حج واجب و مستحب نخواهد کرد و لکن محقق خوئی که این را نفرموده است.

بله، اگر عذر طاری بعد از احرام حاصل شود، مثل این که پای او بشکند، باید نائب بگیرد و مشهور گفته اند که مجزی از حجة الاسلام است و مرحوم امام هم در حج اصالتی و نه نیابتی، حکم به اجزاء کرده است.

نظر ما هم این است که اگر شخصی بنا بر ختنه بعد از احرام و مثلا در مکه داشته باشد و بعد از احرام بفهمد که ختنه ممکن نیست، عذر طاری می شود و یا گاهی در هنگام احرام غافل می شود از اغلف بودن و بعد ملتفت می شود، در این جا برای طواف هم نائب می گیرد و از حجة الاسلام هم مجزی است، زیرا در هیچ یک از روایات عذر طاری حکم به عدم اجزاء نشده و اطلاق مقامی این روایات می فهماند که حج با نیابت در طواف مجزی هم می باشد.

#### فرض سوم

فرض دیگر این است که اصلا ختان برای شخص ممکن نباشد، و یا ختان برای او حرجی باشد، در این صورت برخی فقهاء گفته اند حج از او ساقط است، زیرا قادر بر حج صحیح نیست و از نظر آیت الله زنجانی هم ممکن است همین طور باشد، زیرا ختان را شرط انعقاد احرام می داند.

ولی ممکن است ایشان هم این نظر را نداشته باشد، زیرا مورد روایتی که از آن استفاده شرطیت ختان در اصل انعقاد احرام شده ، کسی است که متمکن از ختان است و شامل کسی که متمکن از ختان نیست نمی شود و لذا در روایت می پرسد که این شخص ختنه کند یا حج برود، لذا معلوم می شود که این شخص می تواند ختنه کند، نه این که تا آخر عمر عاجز از ختان باشد.

لذا به نظر ما کلام این فقهاء وجه صحیحی ندارد و در نتیجه حج بر او واجب است و برای طواف هم باید نائب بگیرد.

از نظر آیت الله سیستانی بعید نیست که خودش بتواند طواف کند و استنباه هم لازم نباشد، زیرا نظر ایشان این است که هر مرکب ارتباطی که اصل آن فریضه است، اما خصوصیات و شرایطی دارد که سنت است، مثل طواف و ختان که اولی فریضه و دومی سنت است، در این جا مقتضای السنة لاتنقض الفریضة این است که اخلال به سنت از روی عذر، لطمه به فریضه نمی زند و عذر هم اعم از عذر جهلی و نسیانی و اضطراری است و این شخص غیر مختون هم به سنت اخلال وارد کرده و لذا دلیلی ندارد که طوافش صحیح نبوده و نیاز به استنابه داشته باشد.

ایشان در فقه هم از این مبنا استفاده کرده و فرموده اگر مثلا بچه ای ما یصح السجود علیه نمازگزار را بردارد، باید بر روی فرش سجده کند.

یا مردی با حوله در حمام شروع به نماز کرد و ناگهان حوله او از دستش رفت و عریان شد، لازمه کلام ایشان این است که تا آخر نماز عریانا بتواند نماز بخواند، از باب السنة لاتنقض الفریضة.

کلام ایشان گرچه در ما نحن فیه که عذر مستوعب است، موجه می باشد، اما شبهه ما این است که شاید السنة لاتنقض الفریضة شامل مضطر نشود، زیرا مضطر غیر مستوعب که مضطر به ترک صرف الوجود نیست و باید بعد از تمکن واجب اختیاری صحیح را انجام دهد و مضطر مستوعب هم مقتضای قاعده اولیه این است که فریضه از او ساقط باشد، و اصلا فریضه ای ندارد تا السنة لاتنقض الفریضة شامل آن شود، بلکه باید نائب بگیرد، زیرا فریضه ای مبنی بر وجوب طواف مباشری ندارد.

لذا در این فرض به نظر ما باید نائب بگیرد و حج خود را انجام دهد.

# جلسه 96 = 19/ 1/ 93

اگر کسی عاجز از ختان تا آخر عمر شود، مستطیع برای حج می باشد، اما مستطیع برای طواف نیست و شرط استطاعت، تمکن از اجزاء حج نیست و نهایتا نائب برای طواف می گیرد.

اما آیت الله سیستانی احتیاط کرده که هم نائب بگیرد و هم غیر مختون خودش طواف کند، اما این خلاف مبنای ایشان است، بله، محقق خوئی در استدلال فرموده استنابه برای صحت طواف و اجزاء کافی است و از روایات استفاده می شود که عاجز از طواف، نائب می گیرد و کسیر که در روایات استنبابه آمده خصوصیت ندارد.

اما آیت الله سیستانی ختان را سنت و طواف را فریضة می داند و با عجز از سنت، فریضه ساقط نمی شود و لذا ایشان اگر فتوا بدهد، باید فتوا دهد که بدون ختنه باید طواف کند، نه این که نائب بگیرد.

اشکال ما به ایشان این است که قاعده السنة لاتنقض الفریضة، شامل موارد اضطرار به ترک سنت نمی شود به دو بیان:

بیان اول: صدر این ذیل دارد لاتعاد الصلاة و ظهور انصرافی لاتعاد این است که شخص در هنگام عمل فکر می کرده که به وظیفه اش عمل می کند، ولی بعد از عمل می فهمد که خللی بوده و مقتضی جبران هم وجود دارد، اما شارع می گوید نیازی به تدارک و جبران نیست و لذا خود آیت الله سیستانی فرموده حدیث لاتعاد شامل جاهل قاصر ملتفت و مردد در حال عمل نمی شود، مثلا در اثناء نماز مساله جدیدی پیش می آید و تردید می کنی که باید جواب سلام مسلّم را بدهی یا نه و امکان احتیاط هم نیست، در این جا فرموده اند بر یکی از دو طرفین بنا بگذار و اگر معلوم شد که اشتباه کرده ای، باید اعاده کنی و حدیث لاتعاد هم جاری نمی شود، زیرا از ملتفت در حال عمل انصراف دارد.

ان قلت: السنة لاتنقض الفریضة علت است و تعمیم می دهد و عنوان لاتعاد را هم الغاء می کنیم.

قلت: وقتی صدر روایت می گوید نماز جز از پنج چیز اعاده نمی شود، لاتعاد اول حدیث ما یصلح للقرینیة است برای این که شاید ذیل این باشد که السنة لاتنقض الفریضة اذا لم تصدر عن التفات.

بیان دوم: اگر اضطرار مستوعب باشد، مثل این که شخصی در ماه رمضان مضطر به غیر از اکل و شرب و جماع باشد، زیرا این سه فریضه است و دیگر مفطرات سنت است، مثلا مضطر به اماله و استمناء و قی شده است، طبق مبنای آیت الله سیستانی باید روزه او صحیح باشد.

اما به نظر ما مقتضای اطلاقات این است که صوم، مشروط به عدم قی و استمناء و اماله است و بعد از عجز از این مرکب تام، فریضه ای به نام وجوب صوم در ماه رمضان ندارد تا بعد گفته شود السنة لاتنقض الفریضة.

مگر این که آیت الله سیستانی بگوید مقصود از فریضه، فریضه شانیه است و نه فعلی که به نظر ما خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر الفاظ، فعلیت است و نه شانیت.

اما اگر اضطرار غیر مستوعب باشد، مثلا در روزه قضاء مضطر به اماله شده است، به نظر ما در این جا هم به ترک واجب مضطر نیست، زیرا صوم امروز که واجب نیست، بلکه صوم قضاء در یکی از روزها واجب است و صدق نمی کند که این شخص اخلال به واجب از روی عذر وارد کرده است، زیرا واجب صرف الوجود است.

لذا کلام ایشان چیز بعیدی است که مثلا تا زن تکبیر نماز گفت و چادرش را بچه کشید، بگوییم چون از روی عذر است، السنة لاتنقض الفریضة.

لذا حق با محقق خوئی است که عاجز از طواف، نائب می گیرد و اگر هم ادله استنابه را در این جا جاری ندانیم، از باب علم اجمالی باید جمع کند بین استنابه و طواف در حال غیر مختون.

**نکته**

مهم ختان نیست، بلکه مهم اغلف نبودن است، لذا اگر کسی ختان شود اما کامل نباشد و یا دوباره بروید، باید ختان کند، زیرا لایطوف بالبیت اغلف و در توقیع اسدی هم آمده بود که مکلف نباید اغلف باشد.

#### استدراک: نکته ای در طهارت از حدث

**اگر کسی در اثناء طواف ملتفت به نجاست لباس شود، موثقه یونس بن یعقوب گفت باید برود و بعد از تطهیر به طواف برگردد، آیت الله سیستانی فرموده مطلقا طواف را اتمام می کند و اخلال به موالات هم ضرری نمی رساند، به جهت اطلاق موثقه، اما محقق خوئی فرموده فوت موالات قبل از شوط رابع ایجاد مشکل می کند و به اطلاق موثقه یونس بن یعقوب عمل نکرده است، بر خلاف اخلال به موالات که بعد از شوط رابع دلیل بر عدم اضرار آن داریم.**

**ما نیز گفتیم که موثقه یونس بن یعقوب اطلاق دارد، ولی مطلب به این آسانی نیست و ممکن است محقق خوئی بگوید اطلاق این روایت با اطلاقات ادله طواف که مقتضی حفظ موالات است، تعارض می کند، زیرا ظاهر این اطلاقات لزوم موالات بین اشواط سبعه است و لذا نسبت این ها، عموم و خصوص من وجه می شود.**

**زیرا موثقه می گوید طواف صحیح است چه موالات ترک شود و چه ترک نشود و ادله وجوب طواف سبع مرات به همراه موالات می گوید با اخلال به موالات، طواف باطل می شود.**

**و بعد از تعارض اگر گفته شود اطلاق آیه بر اطلاق روایت مقدم است، آیه می گوید فلیطوفوا بالبیت العتیق و باید حکم به بطلان طواف کنیم.**

**ولی به نظر ما این مقدار از موالات که این بزرگواران فرموده اند و مثلا آیت الله سیستانی فرموده که ده دقیقه فاصله هم موالات را به هم می زند، از روایات استفاده نمی شود و این که نیم ساعت برای تطهیر لباس وقت بگذرد و برگردد، صدق طواف سبعة اشواط می کند، حتی اگر عذری هم نداشته باشد، قضیه از همین قرار است.**

**کما این که در رمی جمرات سبع مرات می گویند اگر فاصله بین رمی بیفتد، باز هم صدق رمی سبع مرات می کند و همچنین در غسل که موالات را شرط نمی دانند.**

## الخامس- ستر العورة

***الخامس- ستر العورة حال الطواف على الأحوط ‌و يعتبر في الساتر الاباحة. و الأحوط اعتبار جميع شرائط لباس المصلي فيه***.[[468]](#footnote-468)

### بررسی شرطیت ستر عورت در حال طواف

مشهور قائل به شرطیت ستر عورت برای طواف هستند و ادله ای ذکر کرده اند:

#### ادله شرطیت ستر عورت در حال طواف

#### دلیل اول

الطواف بالبیت صلاة

#### نقد دلیل اول

سند این روایت ضعیف است.

#### دلیل دوم

روایاتی وجود دارد که پیامبر حضرت علی علیهما السلام را با سوره برائت فرستاد و حضرت علی علیه السلام فرمود از امروز هیچ کس در حال عریانی نباید طواف کند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَسَدِيِّ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ الْعَبْدِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِقْسَمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص بَعَثَ عَلِيّاً (عليه السلام) يُنَادِي لَا يَحُجُّ بَعْدَ هَذَا الْعَامِ مُشْرِكٌ- وَ لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانٌ الْحَدِيثَ.[[469]](#footnote-469)

محقق خوئی در ج 12 موسوعه در سند این روایت اشکال کرده و فرموده این که کاشف اللثام گفته این روایت متواتر است، ناصحیح است، زیرا در همه طبقات تواتر محفوظ نیست، شش سند را عیاشی نقل کرده و یکی را صدوق نقل کرده و یکی را تفسیر قمی نقل کرده است و این تواتر نمی شود.

به نظر ما اشکال ایشان به سند روایت بجا نیست، زیرا؛

اولا: ایشان که وقوع در تفسیر قمی را از توثیقات عام می داند و گرچه در این سند راوی مجهول وجود دارد، اما در اسناد تفسیر قمی واقع شده است.

ثانیا: این حدیث بین خاصه و عامه مشهور است و شش تا سند در تفسیر عیاشی دارد و عیاشی هم سند داشته است و بعدا مستنسخ اسناد را حذف کرده و بعید است که هر شش سند غلط باشد با این که عامه و خاصه هم نقل کرده اند، کما این که قضیه مهمی هم بوده است، لذا یقین به صدور حاصل می شود، گرچه متواتر اصطلاحی نباشد، البته در بحث حج ایشان سند را پذیرفته است.

#### نقد دلیل دوم

اما به نظر ما روایت مشکل دلالی بر شرطیت ستر و مانعیت عریان بودن دارد، زیرا عرفی نیست که بگوییم پیامبر حضرت علی علیه السلام را فرستاد که شرایط طواف را به مشرکین بگوید، در حالی که طواف شرایط دیگری از قبیل طهارت و غیره هم داشته است و هیچ یک از آن ها در این روایت مطرح نشده است، بلکه مردم عریان طواف می کردند و این یک منکر عملی بود و وقتی می گویند دیگر عریان طواف نکنید، ظهور در ارشاد به مانعیت پیدا نمی کند، بلکه مقصود ترک این منکر است.

کما این که قبل از آن هم فرموده دیگر مشرکین هم نباید طواف کنند و لذا دیگر ظهور در نهی وضعی پیدا نمی کند و لذا حق با آیت الله زنجانی است که دلیلی بر شرطیت ستر در طواف نداریم مثل سعی که ستر در آن را کسی شرط نمی داند.

محقق خوئی در ج 12 موسوعه فرموده: روایتی یافتیم که دلالت آن بر وجوب ستر عورت در حال طواف و همچنین سند آن خوب است، و آن موثقه یونس بن یعقوب است، زیرا اگر ستر عورت واجب نبود در حال طواف، باید امام علیه السلام می فرمود اگر شب تاریک است و کسی تو را نمی بیند یا کسی در مسجد نیست، عریان طواف کن، اما امام علیه السلام تفصیل نداد و فرمود لباست را بشوی و بعد برگرد، لذا معلوم می شود که شرط طواف، ستر عورت است

اما این کلام خیلی غیر عرفی است، زیرا فروضی که ایشان مطرح کرده غیر عرفی و شاذ است، و شاید به همین جهت در بحث حج این روایت را مطرح نکرده است.

محقق خوئی به دلیل دوم در این جا اشکال کرده که ممکن است کسی عاری باشد و لابس ثوب نباشد، اما با دست و امثال آن، عورت را ستر کند، کما این که ممکن است شخصی لابس ثوب باشد، اما لباسش سوراخ باشد و کشف عورت شود و لذا نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است و روایت فرموده عاری نباش و نه ستر عورت، در حالی که کسی نگفته عریان بودن مانع از صحت طواف است، لذا بر لزوم ستر عورت که دلالت ندارد و نسبت به لزوم عریان نبودن هم کسی به آن ملتزم نشده و فتوا نداده است.

اما به نظر ما اشکال ایشان بر این دلیل بجا نیست، زیرا ظهور عرفی عریان طواف نکن این است که ستر عورت کن و نه این که حتی اگر ستر عورت نشود، ولی لباس داشته باشد.

# جلسه 97 = 20/ 1/ 93

محقق خوئی قائل است کسی که نماز می خواند باید عرفا لابس ثوب باشد و لذا القاء لحاف و امثال بر خود کافی نیست، در طواف هم روایت گفته باید لبس ثوب شود، در حالی که قطعا واجب نیست و آن چه مهم است، ستر عورت است و چه بسا لبس ثوب بکند، اما عورت او دیده شود، به سبب سوراخی که در لباس او وجود دارد، لذا محتمل الوجوب که ستر عورت در حال طواف است، از روایت استفاده نمی شود و مستفاد از روایت که وجوب لبس ثوب باشد، محتمل نیست.

این مطلب را صاحب جواهر هم دارد، ولی خود محقق خوئی آن را در ج12 موسوعه عرفی ندانسته است و واقعا هم عرفی نیست.

اما اگر از روایت مطلبی در این رابطه استفاده شود، مانعیت عریان بودن از صحت طواف است و نه شرطیت ثوب، و ثمره هم دارد، مثلا اگر کسی با لباس مغصوب طواف کند، اگر ستر، شرط واجب باشد، اجتماع امر و نهی می شود، اما اگر کشف عورت مانع باشد، اگر طائف در ساتر مغصوب طواف کند، ایجاد مانع نکرده و لذا طواف او صحیح است.

لذا این که محق خوئی در ادامه مساله مناسک در این جا فرموده در ساتر اباحه شرط است، ناصواب است، علاوه بر این که در این جا احتیاط واجب داده است و این که در مساله 26 مناسک فتوا داده که اگر کسی در لباس متعلق خمس طواف کند، طوافش باطل است، ناصواب است، زیرا خود ایشان اصل شرطیت ستر در طواف را به احتیاط وجوبی می داند.

ایشان در لباس مصلی که ستر شرط است، فتوا داده کسی که در ساتر مغصوب نماز بخواند، نمازش باطل است، مگر جاهل قاصر باشد که نمازش از باب قاعده لاتعاد صحیح است. بر خلاف وضو به ماء مغصوب از روی جهل که مشمول لاتعاد نیست، زیرا جزء مستثنیات از لاتعاد است و همچنین سجود بر مغصوب، زیرا اخلال به شرایط سجود به نظر محق خوئی، مثل اخلال به خود سجود است و باطل می کند، حتی اگر جاهل قاصر باشد، بله اگر ناسی و غافل و جاهل مرکب به غصب باشد، واقعا نهی ساقط است و مانعی بر سر اطلاق امر نیست.

لذا بین عالم عامدی و جاهل مقصر که در ساتر مغصوب نماز خوانده فرق گذاشته با جاهل قاصر و ناسی.

اما در شرح استدلالی فرموده: اگر عمدا هم در ساتر مغصوب نماز بخواند، نمازش صحیح است، زیرا ترکیب انضمامی است، چرا که منهی، ذات شرط است، ولی ماموربه، تقید واجب به شرط است، لذا مصب نهی و امر با هم فرق دارد و در نتیجه فرض ترتب هم می شود که مولا بگوید تستر به مغصوب نکن، اما اگر تستر به مغصوب کردی، می توانی در آن نماز بخوانی.

به نظر ما این مطلب صحیح است، و لکن چرا در طواف این را نفرموده است؟ بر فرض که تستر شرط در طواف باشد و نه این که کشف عورت مانع باشد، ولی باز هم ترکیب انضمامی است و مشکلی ایجاد نمی کند و لذا مطلقا عدم تستر در طواف، ضرری به صحت طواف نمی رساند.

علاوه بر این که اگر شخص جاهل قاصر باشد، مطلب واضحتر است، زیرا السنة لاتنقض الفریضة شامل آن می شود، در حالی که در این جا مطلقا فرموده طواف باطل است، با این که در نماز جهل قصوری را مشمول السنة لاتنقض الفریضة دانسته است.

**نکته**

بر فرض این که لایطوف بالبیت عریان، ارشاد به مانعیت باشد، تحقق این مانع در زن به این است که عرفا به او عریانة گفته شود، و اگر مقداری از مو یا گردن یا سینه او بیرون باشد، عرفا بر او عریانه صدق نمی کند و تناسب حکم و موضوع این است که اگر کاشفه عورت نباشد، طوافش باطل است، البته بر زن نیمه برهنه هم عریانة صدق می کند.

**نکته**

صاحب عروه فرموده: حتی اگر ستر شرط هم نباشد و یا غیر ساتر غصبی باشد، ولو این که در حال طواف هم نباشد، بلکه در حال سعی باشد که ستر هم در آن شرط نیست، باز هم در عالم عامد طواف و سعی باطل است، حتی اگر در جیبش دستمال غصبی باشد که در حال طواف تکان بخورد، زیرا طواف علت تامه برای تحریک شیء مغصوب است و خود این غصب است، زیرا علت تامه حرام، حرام است و دیگر صلاحیت برای مقربیت ندارد.

ایشان این مطالب را در باب صلاة فرموده است و حتی نماز خواندن در خیمه غصبی را هم حرام دانسته است.

و لکن به نظر ما این سخت گیری ها صحیح نیست، ما به این مطلب که علت تامه حرام، حرام باشد، نقضی داریم، رجل اعجمی در صحیحه عبد الصمد بن بشیر جاهل مقصر بود، و در لباس خودش تلبیه گفت، این تلبیه علت تامه لبس مخیط در حال احرام است و علت تامه این حرام، تلبیه است، پس چرا امام علیه السلام نفرموده تلبیه تو حرام بوده است و صلاحیت برای مقربیت ندارد.

**نکته**

محقق خوئی در این جا تفصیل داده که اگر علت حرام، سبب تولیدی حرام باشد، این حرام است، مثل این که ذبح سبب تولیدی قتل و زهوق روح است، و تطهیر مسبب تولیدی از غسل است، و امر به مسبب تولیدی ونهی از آن، امر و نهی از سبب است، اما در ما نحن فیه، طواف و حرکت لباس غصبی، سبب و مسبب تولیدی نیست و فرموده کما حققناه فی الاصول، اما در محاضرات ج2 صریحا این تفصیل را انکار کرده و فرموده ما این تفصیل محقق نائینی را قبول نداریم و بین اسباب حرام، فرقی نیست، حتی اگر سبب و مسبب تولیدی باشد.

به نظر ما هم علت حرام، حرام نیست و مبغوضیت غیری با عبادیت قابل جمع است، مثل این که می گوید به دیوار مردم آب نریز که خراب شود، اما اگر با همین آب که بر دیوار می ریزد غسل کنی، صحیح است، حتی اگر جزء علت تامه باشد، یعنی آب نریز، اگر ریختی اقلا غسل بکن به نحو ترتب.

**نکته**

محقق خوئی فرموده: احوط استحبابا این است که همه شرایط لباس مصلی در ساتر طائف رعایت شود به دلیل الطواف بالبیت صلاة.

عرض ما این است که اگر قرار بر احتیاط به سبب دلیل مذکور است، باید در همه لباس های طائف این شرایط رعایت شود.

**واجبات الطواف**

***‌تعتبر في الطواف أمور سبعة: (الأول)- الابتداء من الحجر الأسود،و الاحوط الأولى أن يمرّ بجميع بدنه على جميع الحجر و يكفي في الاحتياط أن يقف دون الحجر بقليل فينوي الطواف من الموضع الذي تتحقق فيه المحاذاة واقعا على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية.[[470]](#footnote-470)***

در مناسک محق خوئی گفته شده هفت امر در طواف شرط است، اما شش تا بیشتر ذکر نشده است.

دلیلش این است که قبلا ایشان در مناسک نوشته بود طواف باید بین بیت و مقام باشد به عنوان واجب هفتم، ولی بعدا نظرشان برگشت، و این واجب هفتم خط خورد.

## واجب اول: شروع طواف از حجر الاسود

فتویً و عملاً، سیره مسلمین بر رعایت این واجب در طواف است و در صحیحه معاویة بن عمار هم آمده: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنِ اخْتَصَرَ فِي الْحِجْرِ (فِي الطَّوَافِ) فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ.[[471]](#footnote-471)

از این روایت استفاده می شود که شروع و اتمام طواف از حجر به حجر است.

اما بحث در این است که خود بدو طواف از حجر موضوعیت دارد یا نه؟

گاهی مولا می گوید در دادن چای از فلان شخص شروع کن و شما اشتباها از کناری او شروع کردی و بعد به آن شخص دادی، اگر بدو از آن شخص موضوعیت داشته باشد، تمام چای دادن باطل است، با این که به همه چای داده است و فقط بدو به آن شخص مد نظر مولا نشده است.

در سعی هم ظاهر ادله همین است و لذا در روایات آمده اگر از مروه به سعی شروع کند، آن را باید رها کند، حتی اگر هشت شوط انجام دهد که عملا هفت شوطی که از در آن شروع از صفا و ختم به مروه باید باشد، انجام گرفته است، ولی چون بدو به صفا نشده، سعی باطل است، نه این که واقع سعی از صفا واجب باشد. یطرح ما سعی می گوید همه این سعی با هشت شوط باطل است.

آیا در طواف هم چنین است و اگر اشتباها از رکن یمانی شروع کردم و از حجر ادامه دادم و هفت شوط را کامل کردم، طواف باطل است؟ بنا بر موضوعیت بدو از حجر، این طواف بتمامه باطل است، و گر نه آن مقدار اضافه، زیاده در طواف است که همه آن را باطل نمی دانند، مثل آیت الله سیستانی که زیاده را اگر عمدی نباشد، مبطل نمی دانند.

به نظر ما ظاهر صحیحه معاویة بن عمار این است که بدو از حجر و ختم به آن شرط است و لذا موضوعیت دارد و اگر کسی زودتر از حجر، به قصد طواف حرکت خود را شروع کند، طوافش باطل است، حتی اگر در ادامه هفت شوط از حج تا حجر را تکمیل کند، نه به سبب زیاده، بلکه به سبب این که بدو از حجر نکرده است.

# جلسه 98 = 23/ 1/ 93

### شرط دیگری برای طواف زن

شرط دیگری از روایات استفاده می شود مبنی بر این که شرط طواف زن این است که صورتش را نپوشاند، صحیحه معاویه بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا تَطُوفُ الْمَرْأَةُ بِالْبَيْتِ وَ هِيَ مُتَنَقِّبَةٌ.[[472]](#footnote-472)

مشهور چنین شرطی مطرح نکرده اند و مرحوم تبریزی می فرمود: این روایت انصراف به جهت احرام زن دارد و چون محرمه است، نباید تنقب کند.

اما به نظر می رسد صحیحه اطلاق دارد و لذا در طواف هایی که زن از احرام خارج شده مثل طواف حج و طواف نساء، باز هم این روایت بیان شرطیت می کند و لذا لااقل احتیاط واجب این است که زن در حال طواف صورت خود را نپوشاند و آیت الله سیستانی هم احتیاط واجب داده اند و آیت الله شبیری زنجانی هم به آن فتوا داده است.

در حالی که اگر انصراف به حال احرام داشت، چرا عنوان طواف بیان شده، در حال سعی هم زن محرمه است و بیان طواف خصوصیتی ندارد، لذا ظاهر این است که عدم تنقب شرط صحت طواف زن است.

و این که مشهور این شرط را مطرح نکرده اند نیز از باب عدم التفات است، نه از باب اعراض، مثل این می ماند که گاهی روایات به شکل قضایای خارجیه در مورد خاصی آمده، مثل این که عمره مفرده در ایام تشریق جایز نیست، ولی غالبا آن را مطرح نکرده اند، با این که در یک روایتی در مورد کسی که بعد از فوت موقف به مکه رسیده، گفته شده بر احرام بماند و اعمال عمره مفرده انجام ندهد تا ایام تشریق بگذرد، فانه لاعمرة فیها، ولی قدماء آن را مطرح نکرده اند، زیرا این روایت در ابواب من فاته الوقوفین مطرح شده و در مظان خودش نیامده، این عدم التفات است و نه اعراض و لذا برخی متاخرین فتوا به عدم مشروعیت عمره مفرده در ایام تشریق داده اند.

## واجب اول: شروع طواف از حجر الاسود

این شرط در جلسه گذشته بیان شد و لکن بحث در این بود که خود بدو طواف از حجر موضوعیت دارد یا نه؟

گاهی مولا می گوید در دادن چای از فلان شخص شروع کن و شما اشتباها از کناری او شروع کردی و بعد به آن شخص دادی، اگر بدو از آن شخص موضوعیت داشته باشد، تمام چای دادن باطل است، با این که به همه چای داده است و فقط بدو به آن شخص مد نظر مولا نشده است.

در سعی هم ظاهر ادله همین است و لذا در روایات آمده اگر از مروه به سعی شروع کند، آن را باید رها کند، حتی اگر هشت شوط انجام دهد که عملا هفت شوطی که از در آن شروع از صفا و ختم به مروه باید باشد، انجام گرفته است، ولی چون بدو به صفا نشده، سعی باطل است، نه این که واقع سعی از صفا واجب باشد. یطرح ما سعی می گوید همه این سعی با هشت شوط باطل است.

آیا در طواف هم چنین است و اگر اشتباها از رکن یمانی شروع کردم و از حجر ادامه دادم و هفت شوط را کامل کردم، طواف باطل است؟ بنا بر موضوعیت بدو از حجر، این طواف بتمامه باطل است، و گر نه آن مقدار اضافه، زیاده در طواف است که همه آن را باطل نمی دانند، مثل آیت الله سیستانی که زیاده را اگر عمدی نباشد، مبطل نمی دانند.

گفتیم ظاهر صحیحه معاویة بن عمار این است که بدو از حجر و ختم به آن شرط است و لذا موضوعیت دارد و اگر کسی زودتر از حجر، به قصد طواف حرکت خود را شروع کند، طوافش باطل است، حتی اگر در ادامه هفت شوط از حج تا حجر را تکمیل کند، نه به سبب زیاده، بلکه به سبب این که بدو از حجر نکرده است.

البته این مطلب خیلی واضح نیست و ممکن است گفته شود روایات باب بیش از این ظهور ندارد که باید از حجر تا حجر طواف شود و ظهور در لزوم تحقق عنوان بدو ندارد و لذا دلیل ظاهری بر لزوم تحقق عنوان بدو از حجر نداریم.

**مطلب دیگر**

برخی گفته اند طواف از حجر باید به نحوی باشد که تمام بدن محاذی حجر قرار بگیرد تا بدو طواف از حجر الاسود صدق کند و همه اجزاء بدن باید بر محاذی حجر مرور کند و بعد بحث شده که اولین جزء کدام است، آیا بینی است یا ابهام رِجل یا بطن و یا این که افراد در این جهت مختلفند؟

به نظر ما این بحث وجهی ندارد، زیرا محاذات حجر الاسود یک امر عرفی است، و حتی اگر انتهاء جسد انسان مساوی با انتهاء محاذات الحجر باشد، طواف از حجر صدق می کند.

هر چه از حجر دور شویم هم گستره محاذات بیشتر می شود و در هر منطقه ای از محاذات قرار بگیریم، صدق طواف از حج می کند، حتی اگر نصف بدن بعد از محاذات قرار گرفته باشد، زیرا در این جا هم شروع طواف از حجر الاسود صدق می کند.

بله، در شوط هفتم که قرار است طواف تمام شود، شرط است که هفت شوط کامل صدق کند و به همان جایی که شروع شده، طواف ختم شود و باید نیت ختم طواف از همان جایی کند که طواف را از آن شروع کرده است و نمی شود از آخر محاذات شروع کند و به اول محاذات ختم کند، زیرا هفت شوط کامل صدق نمی کند.

محقق خوئی فرموده: اولی و احتیاط مستحب این است که از باب مقدمه علمیه همه مقادیم بدن را از حجر الاسود مرور دهد.

البته مقدمه علمیه ربطی به این جا ندارد و در جایی لازم است که حد مجهول باشد، مثل این که در وضو گفته شده ما دارت علیه الاصبعان فهو الوجه، در این جا چون حد معلوم نیست، گفته می شود از باب مقدمه علمیه، مقدار بیشتری شسته شود و همچنین مرفق.

اما اگر گفته شود از بصره به کوفه سیر را شروع کن، این که مقدمه علمیه نمی خواهد و از هر جای بصره که شروع کند، صدق شروع از بصره می کند، محاذات حجر هم یک منطقه عرفیه است و اگر شخص در این منطقه قرار بگیرد، ولو بخشی از بدن در انتهاء محاذات قرار بگیرد، یقین به شروع طواف از حجر حاصل می شود.

محقق خوئی مطلب دیگری هم فرموده: شاهد بر این که دقت عقلیه در محاذات لازم نیست، و آن شاهد این است که سیره و طواف پیامبر که با شتر طواف می کرده اند نفی چنین دقت هایی می کند.

اما این کلام هم نا صحیح است، زیرا عامه متشرعه معمولا چند قدم قبل از حجر نیت اجمالی طواف از محاذات حجر می کنند و از کجا معلوم گشته که پیامبر هم قبل از محاذات حجر داخل مطاف نشده اند؟ و مستقیما داخل محاذات حج شده اند؟ لذا این استشهاد بلا وجه است.

## واجب دوم: انتهاء طواف به حجر الاسود

***(الثاني)- الانتهاء في كل شوط بالحجر الأسود‌و يحتاط في الشوط الأخير بتجاوزه عن الحجر بقليل على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية***.[[473]](#footnote-473)

توضیح این شرط گذشت.

## واجب سوم: قرار دادن کعبه در سمت چپ به هنگام طواف

***(الثالث)- جعل الكعبة على يساره في جميع أحوال الطواف ‌فاذا استقبل الطائف الكعبة لتقبيل الاركان أو لغيره أو ألجأه الزحام الى استقبال الكعبة أو استدبارها أو جعلها على اليمين فذلك المقدار لا يعد من الطواف و الظاهر أن العبرة في جعل الكعبة‌ على اليسار بالصدق العرفي كما يظهر ذلك من طواف النبي صلى اللّه عليه و آله راكبا، و الاولى المداقة في ذلك و لا سيما عند فتحي حجر اسماعيل و عند الاركان***.[[474]](#footnote-474)

محق خوئی فرموده یکی از واجبات طواف، قرار دادن کعبه در سمت چپ طائف است.

اگر مقصود این باشد که مسیر طواف از حجر باید شروع شود به سمت حجر اسماعیل و نه به سمت رکن یمانی، این مطلب واضح است و در آن تردیدی نیست و مسلم لدی المسلمین است که طواف باید به این شکل باشد و سیره مستمره نیز بر طواف به همین کیفیت است و خلاف آن نزد مسلمین مستنکر شمرده می شود.

از روایات هم همین مطلب استفاده می شود، صحیحه معاویه بن عمار: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ وَ بَلَغْتَ مُؤَخَّرَ الْكَعْبَةِ- وَ هُوَ بِحِذَاءِ الْمُسْتَجَارِ دُونَ الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ بِقَلِيلٍ فَابْسُطْ يَدَيْكَ عَلَى الْبَيْتِ- وَ أَلْصِقْ بَدَنَكَ وَ خَدَّكَ بِالْبَيْت‏... وَ اخْتِمْ بِهِ [[475]](#footnote-475)

صحیحه دیگر معاویه بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي سَمَّاكٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى مُؤَخَّرِ الْكَعْبَةِ- وَ هُوَ الْمُسْتَجَارُ دُونَ الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ بِقَلِيلٍ فِي الشَّوْطِ السَّابِعِ فَابْسُط يَدَيْكَ عَلَى الْأَرْضِ وَ أَلْصِقْ خَدَّكَ وَ بَطْنَكَ بِالْبَيْت‏ ... وَ الرُّكْنَ الَّذِي فِيهِ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ وَ اخْتِمْ بِهِ[[476]](#footnote-476)

ظاهر این روایات این است که شخص از حجر به سمت حجر اسماعیل طواف می کند و به رکن یمانی می رسد و بعد به حجر الاسود ختم می کند.

اما اگر مقصود این باشد که منکب ایسر به طرف کعبه باشد و اگر رو به کعبه طواف کند اضطرارا و اختیارا، طواف باطل است، کما عن العلامة و یا وقتی به حجر اسماعیل می رسد، اگر خودش را کج نکند و عادی راه برود، شانه چپ محاذی کعبه نمی شود، زیرا چند متر از کعبه دور می شود کما عن بعض، این خلاف سیره پیامبر صلی الله علیه و آله است که وقتی به حجر می رسیدند، شانه خود را کج کرده باشند و اگر چنین چیزی می بود، در تاریخ نقل می شد، زیرا این کار، کار غیر متعارفی است.

نظریه علامه هم دلیلی ندارد و اگر رو به کعبه هم طواف شود، منعی از آن وجود ندارد، و حتی سیره هم آن را نفی نمی کند، بله، عادتا کسی که راه می رود، متعارف این است که رو به جلو می رود، اما خلاف این منعی ندارد کما این که گاهی ازدحام جمعیت انسان را رو به کعبه می کند و اگر گفته شده باید کعبه در سمت چپ او باشد، اولا در کلمات فقهاء است و ثانیا مقصود شاید همین باشد که از حجر الاسود به سمت حجر اسماعیل حرکت کند.

کلام علامه: *مسألة 457: و يجب أن يجعل البيت على جانبه الأيسر‌و يطوف كذلك الأشواط السبعة، فلو استقبل البيت بوجهه و طاف معترضا، لم يصح- و هو أحد وجهي الشافعيّة «2»- لأنّه لم يولّ الكعبة شقّه الأيسر، كما أنّ المصلّي لمّا أمر بأن يولّي الكعبة صدره و وجهه، لم يجز له أن يولّيها شقّه.و الوجه الثاني للشافعية: الجواز، لحصول الطواف في يسار البيت «3».و كذا يجري الخلاف فيما لو ولّاها «4» بشقّه الأيمن و مرّ القهقرى نحو الباب أو استدبر و مرّ معترضا.و من صحّح الطواف فالمعتبر عنده أن يكون تحرّك الطائف و دورانه في يسار البيت.[[477]](#footnote-477)*

لذا کلام علامه دلیلی ندارد و همچنین کلام آیت الله سیستانی که در برگرداندن سر به پشت سر اشکال فرموده، در حالی که وجهی برای این سختگیری ها نیست.

البته بعید نیست طواف انصراف داشته باشد از این که پشت به کعبه طواف کند، زیرا در طواف احترام اخذ شده است.

# جلسه 99 = 24/ 1/ 93

گفتیم این که طواف مستقبل القبلة یا به نحو قهقری باطل باشد، در کلمات برخی مثل علامه آمده، و لکن دلیلی ندارد و این که عمل ائمه و پیامبر اکرام صلی الله علیه و آله به نحوی بوده که شانه چپ به سمت کعبه قرار می گرفته، به این جهت است که روش متعارف این بوده، اما نمی توان از انواع دیگر سلب عنوان طواف نمود و لذا گاهی مریض یا بچه را به آغوش می گرفتند و طواف می کردند، با این که روی بچه بر خلاف روی طائف بوده و این ها غیر متعارف نبوده است و صرفا طواف قهقرایی غیر متعارف است و لکن بر بطلان آن هم دلیلی وجود ندارد، زیرا چنین نیست که هر غیر متعارفی باطل باشد، در قوانین که به نحو قضیه حقیقیه جعل می شود، لحاظ متعارف نمی شود.

فقط طواف به نحوی که پشت به کعبه قرار گیرد خلاف منصرف الیه طواف است، زیرا خلاف احترام به کعبه است و عرفا در طواف، احترام کعبه ملحوظ است.

البته در دو فتحه حجر اسماعیل خیلی ها پذیرفته اند که اشکال ندارد منکب ایسر رو به کعبه نباشد، و یا در هنگام استقبال حجر الاسود، رو به کعبه می شوند و خلاف متعارف هم نیست و در ازدحام که کاملا متعارف است که گاهی حتی پشت به کعبه به مقدار کمی می شود که به مقدار یسیر اشکالی ایجاد نمی کند، زیرا خلاف تعظیم و احترام طائف نسبت به کعبه نیست.

## واجب چهارم: ادخال حجر در مطاف

(الرابع)- إدخال حجر اسماعيل في المطاف ‌بمعنى أن يطوف حول الحجر من دون أن يدخل فيه.[[478]](#footnote-478)

محقق خوئی: یکی از واجبات طواف، ادخال حجر اسماعیل در مطاف است.

قطعا حجر اسماعیل داخل در محدوده طواف نیست و نمی شود از یک ورودی حجر اسماعیل وارد شود و از دیگری به قصد طواف خارج شود، یا این که از دیوار حجر به قصد طواف وارد شود، این حکم متسالم علیه است و در روایات هم گفته شده کسی که اختصار شوط کند، آن شوط باطل است، یعنی کسی که طواف را مختصرکند و از حجر طواف کند، نمی تواند برگردد و دوباره شوط را تکمیل کند، بلکه باید دوباره شوط را از سر بگیرد.

البته حجر اسماعیل جزء کعبه نیست، در صحیحة معاویة بن عمار آمده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْحِجْرِ- أَ مِنَ الْبَيْتِ هُوَ أَوْ فِيهِ شَيْ‏ءٌ مِنَ الْبَيْتِ فَقَالَ لَا وَ لَا قُلَامَةُ ظُفُرٍ وَ لَكِنَّ إِسْمَاعِيلَ دَفَنَ أُمَّهُ فِيهِ فَكَرِهَ أَنْ يُوطَأَ فَجَعَلَ عَلَيْهِ حِجْراً وَ فِيهِ قُبُورُ أَنْبِيَاءَ.[[479]](#footnote-479)

و در روایت است که اسماعیل گوسفندان خود را در آن نگاه می داشته و بعدا مقبره شده است و این که مادرش را در مسجد دفن کرده، با این که در مسجد نباید جسد دفن شود، یا از این جهت است که در آن زمان دفن در مسجد اشکال نداشته و یا شاید آن جا از ابتداء داخل در مسجد نبوده و وقف مسجد نشده بوده است.

مطلب دیگر

دیوار حجر اسماعیل را الان عریض کرده اند که بخشی از مطاف گرفته شده و تضییق شده، مطاف بنابر نظر مشهور در حجر اسماعیل حدودا سه متر بود، اما الان حدودا دو متر و نیم شده است و لذا این بحث که آیا می شود دست خود را روی دیوار حجر بگذارد که علامه حلی گفته نمی تواند، چون حجر باید ما یطاف حوله باشد و این صدق نمی کند مگر بعد از این که طائف با همه اجزاء بدنش خارج از حجر باشد، دیگر این بحث موضوعیت ندارد، زیرا دیوار حجر عریض شده و اصلا دست به حجر اسماعیل نمی رسد.

علاوه بر این که داخل شدن دست حجر، منافات با صدق طواف حول حجر اسماعیل ندارد، مهم این است که معظم بدن از آن خارج باشد.

## واجب پنجم: خروج طائف از کعبه و شاذروان

(الخامس)- خروج الطائف عن الكعبة‌و عن الصفة التي في أطرافها المسماة- بشاذروان.[[480]](#footnote-480)

طائف باید از کعبه خارج باشد، و اگر داخل شود، طوافش باطل است، اما معنای دیگر خروج از کعبه این است که طائف باید بیرون مطاف باشد تا صدق کند که طواف حول کعبه کرده و این مقدمه بحث از طواف بر روی شاذروان است، یعنی پایه های ساختمان، شاذروان از حجر الاسود تا رکن شامی قرار گرفته و پایه ای است که جلو آمده و ظاهرا قدیم مسطح بوده و روی آن می شد راه رفت، اما امروزه مقداری منحنی است و به آسانی نمی توان بر آن قرار گرفت.

فقهاء نوعا فرموده اند راه رفتن بر شاذروان به قصد طواف صحیح نیست، زیرا جزء کعبه است و اگر روی آن طواف کند، طواف حول کعبه صدق نمی کند.

در تاریخ آمده ده سال قبل از ولادت نبی اکرم صلی الله علیه و آله سیل کعبه را خراب کرد و وقتی مشرکین خواستند تجدید بنا کنند، اموال پاک و حلال کم داشتند و نتوانستند دیوار جدید را تا آخر پایه های کعبه قدیم برسانند، و مقداری از پایه های کعبه قدیم، بیرون ماند و لذا دیوار سمت مقام حضرت ابراهیم، عریض نشد.

لذا طواف بالبیت با طواف بر روی شاذروان صدق نمی کند از دو جهت، یکی این که زمین کعبه هم جزء کعبه است و ما باید از زمین و بناء کعبه هر دو بیرون باشیم و تا از این زمین بیرون نباشیم، طواف به بیت صدق نمی کند.

جهت دوم این است که بعید نیست استظهار شود که مهم زمین است، و اگر بناء خراب شود، باز هم طواف به بیت با طواف به زمین بیت صدق می کند، کما این که حضرت نوح و آدم که طواف کردند، به همین زمین بیت طواف کردند، و گرنه در آن زمان که کعبه بناء نداشته است، لذا بعید نیست که مقصود از بیت همان جایی باشد که خدای متعال آن را شرف داده و جعله بیتا.

سلمنا؛ بر فرض که بناء مهم باشد و آن هم بناء فعلی مهم باشد، باز هم اساس بیت عرفا جزء بیت است، اگر مقداری از پایه ساختمان جلو بیاید ولی دیوار را مقداری عقب تر بچینند، باز هم صدق می کند که پایه ساختمان جزء بیت است.

البته راه رفتن روی شاذروان مجزی نیست و باید آن قسمت را تدارک کند، نه این که مصداق دخول بیت الله باشد که باطل کند طواف را، زیرا عرفا صدق دخول نمی کند.

ولی این که برخی گفته اند طائف دست بر روی شاذروان هم نباید بگذارد، دلیل ندارد، زیرا عرفا مانع از صدق طواف به بیت نیست، حتی اگر دست را داخل خانه کعبه کند.

**حکم شک در جزئیت شاذروان نسبت به بیت**

محقق خوئی: اگر شک کنیم، نمی شود استصحاب عدم کون شاذروان جزء من الکعبة و ما یطاف حوله شود و اثبات کنیم که شاذروان خارج از کعبه است پس می توانیم حول آن طواف کنیم، زیرا این اصل مثبت است و اثبات نمی کند که طواف بر شاذروان، طواف حول بیت است.

به نظر ما اگر شبهه مصداقیه باشد، حق با محقق خوئی است، مثل این که شک شود پردیسان جزء قم است یا نه، استصحاب عدم کون پردیسان جزء من القم مثبت است، زیرا می خواهید اثبات کنید که شما وقتی رفتید به سمت پردیسان از قم خارج شده اید و این ثابت نمی شود، مگر به نحو اصل مثبت، بلکه در مقابل استصحاب می گوید هنوز در قم هستید.

اما اگر شبهه مفهومیه باشد، قضیه فرق می کند، برخی مثل مرحوم تبریزی و صدر معتقدند که در وضع خاص موضوع له خاص مثل کعبه، شک در سعه و ضیق آن بازگشت به شک در مفهوم می کند، مثلا شما نمی دانی خیابان صفائیه وضع شده برای محدوده چهارراه بیمارستان تا میدان صفائیه یا محدوده حرم تا میدان صفائیه، این شبهه مفهومیه است، زیرا شک در خارج که نداریم، یا نمی دانی که آیا منی برای محدوده ای وضع شده که دامنه کوه هم در آن داخل است یا نه؟

گفته می شود که کعبه هم همین طور است و اسم بر این مکان است و نمی دانیم بر مکان ده در ده و ضع شده یا ده و نیم در ده و نیم و نمی دانیم که دور کدام باید طواف کنیم و دوران بین تعیین و تخییر می شود و برائت جاری می شود از وجوب طواف در ده و نیم در ده و نیم، و گرنه معنایش این است که نباید در شاذروان طواف شود و از این ضیق برائت جاری می شود.

# جلسه 100 = 25/ 1/ 93

شاذروان که در سه طرف کعبه وجود دارد، غیر از سمت حجر اسماعیل، سکویی در اطراف کعبه است، حدودا نیم متری به شکلی منحنی جلو آمده و اخیرا طناب های پرده کعبه را به شاذروان می بندند.

طبق آن چه در جواهر و غیر آن آمده، قطعا شاذروان جزء کعبه بوده و بعدها خانه کعبه کوچک شده و اگر بگوییم بیت الله اسم آن زمین است، مشی بر شاذروان منافات با طواف بالبیت دارد و این شبهه پیش می آید که دخول در آن، دخول در بیت شود که در صحیحه فرموده دخول به کعبه در اثناء طواف، مبطل طواف است:

صحیحه حفص بن بختری: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَن‏ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِيمَنْ كَانَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- فَيَعْرِضُ لَهُ دُخُولُ الْكَعْبَةِ فَدَخَلَهَا قَالَ يَسْتَقْبِلُ طَوَافَهُ.[[481]](#footnote-481)

صحیحه معاویه بن عمار: ُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ فِي الْفَرِيضَةِ ثُمَّ وَجَدَ خَلْوَةً مِنَ الْبَيْتِ فَدَخَلَهُ قَالَ يَقْضِي طَوَافَهُ وَ قَدْ خَالَفَ السُّنَّةَ فَلْيُعِدْ طَوَافَه‏.[[482]](#footnote-482)

مگر گفته شود ظهور این روایات، دخول در جوف بناء است، اما فرض این است که گفته می شود کعبه همان زمین است و با رفتن روی شاذروان، دخول در جوف زمین کعبه صدق می کند.

البته این شبهه صحیح نیست، زیرا شاید دخول در جوف بناء مبطل باشد و روایت هم قضیه خارجیه است و اطلاقی ندارد که شامل دخول در مثل شاذروان هم بشود.

در این که مقصود از بیت کدام است، احتمالاتی وجود دارد:

احتمال اول این است که کعبه اسم زمین باشد و بنا بر این احتمال، شاذروان هم داخل در زمین بیت الله است و لذا حضرت آدم هم به زمین طواف کرده، و گرنه در آن زمان، بناء بیت که نبوده است.

احتمال دوم این است که کعبه اسم بناء باشد، کما عن السید الامام فی بحث الواجب المشروط که فرموده اگر روزی بیت منهدم شد، واجب است بناء بیت از باب مقدمه طواف حول البیت بازسازی شود.

طبق احتمال دوم باز در ما نحن فیه، این شبهه مطرح است که شاذروان جزء این بناء است، زیرا سکوی ساختمان هم جزء ساختمان است و اگر روی این سکو طواف شود، گفته نمی شود که دور این بناء گشته، زیرا این پایه هم جزئی از ساختمان است.

احتمال سوم این است که کعبه اسم مجموع زمین و بناء باشد که این احتمال به نظر ما اقرب از دیگر احتمالات و موافق با ارتکاز متشرعی است و لذا اگر ساختمان بیت الله کوچک شود، اما زمین کعبه بزرگتر باشد، نباید نزدیک بناء طواف شود، زیرا طواف باید حول بیت باشد و مجموع بناء به همراه زمین، با هم بیت الله است و تمام زمین و بناء باید داخل در ما یطاف حوله قرار بگیرد.

هر یک از این سه احتمال که پذیرفته شود، موافق با این حکم است که طواف بر شاذروان جایز نیست، ولی برخی حنائفه بر خلاف امامیه و غالب عامه گفته اند طواف بر شاذروان مانعی ندارد.

بررسی احتمالات مذکور

احتمال اول که معیار زمین باشد و نه بناء، مبتلی به این شبهه است که بر زمین صدق بیت نمی کند و طواف حضرت آدم حول زمین هم مسلم نیست و شاید بنائی بوده کما این که گفته شده ملائکه بناء ساخته اند، علاوه بر این که طواف وی حول زمین دلیل نمی شود که بر ما هم این کار جایز باشد.

احتمال دوم هم که گفته شود پایه و سکو هم جزء بناء است، مبتلی به این شبهه است که اگر کسی خانه ای بسازد که مقداری سکو داشته باشد، اگر کسی دور خانه بر روی سکو ها بچرخد، صدق طواف حول البیت می کند.

لذا به نظر ما اقوی الاحتمالات، احتمال سوم است که در صدق طواف حول البیت، زمین و بناء، هر دو ملحوظ است و لذا کسی اگر بر روی شاذروان طواف کند، صدق طواف به بیت نمی کند.

این بنا بر این بود که شاذروان داخل در بناء قدیم بوده باشد، اما اگر شک شود که شاذروان داخل در بناء است یا نه، باید دید مقتضای اصل عملی کدام است؟

#### مقتضای اصل عملی در شک در دخول شاذروان در بیت

محقق خوئی فرموده: استصحاب عدم کونه من بیت الله نمی تواند اثبات کند که طواف بر شاذروان، طواف حول البیت است، در حالی که این عنوان باید احراز شود.

اگر شبهه مصداقیه باشد، کلام ایشان صحیح است، اما اگر شبهه مفهومیه باشد قضیه متفاوت خواهد شد.

البته برخی اشکال کرده اند که اصلا این استصحاب، حالت سابقه ندارد و شاید از وقتی خدا این زمین را خلق کرده، بیت الله بوده باشد، مگر استصحاب عدم ازلی شود که البته محقق خوئی استصحاب عدم ازلی را هم قبول دارد.

ولی شبهه اصلی این است که شک در سعه و ضیق بیت الل،ه شبهه مفهومیه است، زیرا بیت الله وضع خاص موضوع له خاص است و نمی دانیم که برای مکان مضیق وضع شده که بشود در مکان مشکوک طواف کرد یا برای مکان موسع وضع شده و باید بیرون از آن طواف شود، رجوع شبهه مفهومیه هم به شبهه حکمیه است و دوران بین تعیین و تخییر می شود و برائت از وجوب تعیینی طواف در مکان دورتر از مکان مشکوک جاری می شود.

در مصباح الناسک گفته اند این جا از موارد اقل و اکثر ارتباطی است، اما این اشتباه است، زیرا اقل و اکثر ارتباطی این است که اگر نه جزء بیاورم، گفته می شود نه جزء را آورده و در جزء دهم شک است، اما در این جا نمی دانم طواف به بیت منطبق بر طواف در مکان مشکوک است یا نه و آیا جامع واجب است یا فرد معین و این دوران بین تعیین و تخییر می شود که مشهور قائل به احتیاط هستند، ولی ما قائل به برائت هستیم کما عن المحقق الخوئی و السید الصدر و آیت الله تبریزی، خلافا للسید السیستانی و المشهور.

مرحوم صدر در مناسک در بحث منی که شک می شود برخی مناطق جزء منی است یا نه، فرموده: این ها شبهه مفهومیه است و نه شبهه مصداقیه، زیرا وضع خاص موضوع له خاص است و فرموده چون شبهه مخصص منفصل است، به عموم رجوع می شود در مثل جایی که شک شود که جزء منی است تا ذبح در آن جا صحیح باشد یا نه؟

و دیگران مثل مرحوم تبریزی گفته اند که اگر عموم هم نباشد، برائت جاری می شود از وجوب ذبح در قدر متیقن از منی.

اشکال ما به مرحوم تبریزی این بود که در کوه صفا و مروه هم اگر شک کنیم که زمان پیامبر صلی الله علیه و آله کوچک بوده یا بزرگ، و احتمال توسعه آن را بدهیم، چرا برائت برائت جاری نکنیم از وجوب سعی بین صفا و مروه در مکان مضیق که نتیجه برائت از تعیین، جواز سعی در طبقه دوم است، زیرا این هم باید از موارد شبهه مفهومیه شمرده شود.

ما با دو بیان معتقدیم که موارد مذکور شبهه مفهومیه نیست، بیان اول این است که این ها اسم هویت است، زید اسمش زید است، چه چاق باشد و چه لاغر شود، این حالات تاثیری در مفهوم ندارد.

# جلسه 101 = 26/ 1/ 93

در مصباح الناسک به محقق خوئی اشکال کرده اند که وقتی استصحاب عدم کون الشاذروان من البیت کردیم، محدوده بیت مشخص می شود، و دیگر اشکال ندارد که بر روی شاذروان طواف شود، مثل این که مولا می گوید اکرم کل علماء البلد و استصحاب می گوید زید عالم نیست و من دیگران را اکرام می کنم، استصحاب مشخص کرد که غیر از زید باید اکرام شوند.

اما به نظر ما کلام ایشان ناصحیح است، ظاهر اکرم کل علماء البلد این است که هر یک از علماء باید اکرام شود و این یک عنوان و موضوع ترکیبی است و با استصحاب، ضم وجدان به اصل می شود، این ده نفر که عالمند و قطعا باید اکرام شوند و وجوب اکرام نفر یازدهم هم با اصل نفی می شود.

اما برخی عناوین، عنوان بسیط است، مثل طواف حول البیت، و وقتی شک کنیم که بیت کوچک است یا بزرگ و استصحاب بگوید بزرگ نیست، باز هم عرف نمی گوید تو طواف حول البیت کردی، و اصل مثبت می شود، زیرا طواف حول البیت، عنوان مرکب نیست.

عنوان حول البیت، عنوان بسیط است و لذا باید صدق کند که طواف حول البیت شده است و با استصحاب این اثر ثابت نمی شود، مگر به نحو اصل مثبت.

بله، اگر بیت عنوان ترکیبی بود، ضم وجدان به اصل می شد، اما چون عنوان ترکیبی نیست، استصحاب اثری ندارد.

عجیب این است که در مصباح الناسک پذیرفته که این جا شبهه مصداقیه است (حتی اگر استصحاب را اصل مثبت ندانیم و از این جهت مشکلی نباشد) ولی باز اشکال کرده به محقق خوئی که مورد محل بحث، اقل و اکثر ارتباطی است و رجوع به برائت می کنیم، در حالی که اگر شبهه مصداقیه باشد، شک در فراغ می شود و مجرای قاعده اشتغال می شود.

بله، اگر شبهه مفهومیه باشد، می شود رجوع به برائت کرد.

اما ما گفتیم به دو بیان ما نحن فیه، شبهه مفهومیه نیست:

بیان اول

سعه و ضیق در برخی اشیاء، سبب سعه و ضیق مفهوم نمی شود، مثلا لفظ زید برای یک هویتی وضع شده که کوتاهی و بلندی قد او تاثیری در سعه و ضیق معنای زید ندارد و لذا اگر مولا بگوید صل صلاة المیت علی جسد زید، ولی ما نمی دانیم که قد بلند بوده یا قد کوتاه، و رفتیم گوشه تابوت و شک کنیم که شاید قدش کوتاه بوده و پای او به انتهاء تابوت نرسیده باشد، نمی شود گفت شبهه مفهومیه است و برائت جاری می کنیم.

یا مثلا جبل صفا وضع شده برای هویت عرفیه خاص و این ها هیچ کدام شبهه مفهومیه نیست، بلکه هویت واحده دارد، لذا این که عرض جبل صد متر باشد یا دویست متر، در معنای موضوع له جبل صفا سعه و ضیقی حاصل نمی شود و لذا اگر در مسعای جدید شک کنیم، استصحاب می گوید این قسمت جزء مسعی نیست و سعی در آن مجزی نیست.

البته در منی این بیان نمی آید، زیرا نمی دانیم که منی برای کف مسیل و وادی منی وضع شده و یا به اضافه دامنه کوه، در این جا شک در سعه و ضیق مفهوم منی می شود و این هویت واحده نیست، و چنین نیست که بگوییم نمی دانیم مسیل چقدر است، بلکه نمی دانیم که منی علاوه بر مسیل، برای دامنه کوه هم وضع شده است یا نه؟ در این جا باید دید واضع، برای چه محدوده ای اسم منی را وضع کرده است و ربطی به وحدت هویت منی ندارد، بلکه به سعه و ضیق وضع مربوط است.

در بیت الله نیز این شبهه مصداقیه است و نه مفهومیه، زیرا کعبه برای هویت واحده وضع شده است و سعه و ضیق بیت الله، ربطی به سعه و ضیق معنای موضوع له ندارد.

و لذا این که آقای شاهرودی و فیاض خواسته اند با برائت مشکل را در مسعی حل کنند به این بیان که نمی دانیم شارع امر به سعی در مکان مضیق کرده یا موسع، و برائت از وجوب سعی در مکان مضیق جاری می کنیم، ناصواب است.

بیان دوم

ما حتی در منی که بیان اول در آن کارساز نبود، و معتقدیم شبهه مفهومیه است، به لحاظ شرعی آن را دارای حکم شبهه مصداقیه می دانیم، بعدا دیدیم مرحوم صدر هم در شبهه غیر محصوره ج 5 ص 297 در بحث خروج از محل ابتلاء این را فرموده است.

به نظر ما شبهه مفهومیه آن است که نسبت مولا و عبد به آن فرق کند و ممکن نباشد که مولا در هنگام جعل به آن جاهل باشد، مثلا فرموده: لاتکرم الفاسق و نمی دانیم که مفهوم فاسق اعم از مرتکب صغیره است یا نه؟

اما خود مولا که می داند مقصود از فاسق چیست، و نمی شود بعد از جعل بگوید من خودم هم نمی دانم که مقصود از فاسق چیست، زیرا لفظ فاسق که برای مولا موضوعیت ندارد، بلکه این لفظ را برای تفهیم مقاصد خود به مخاطب بکار برده، و گرنه مقصود خودش را که می داند و نیاز به این الفاظ ندارد و لفظ صرفا طریق به بیان مقاصد اوست.

و مثل فتیمموا صعیدا طیبا، که معنا ندارد مولا بگوید نمی دانم صعید اعم از مطلق وجه الارض است یا نه، بلکه قطعا می داند حکم را برای چه موضوعی جعل کرده است و لفظ صعید برای مولا موضوعیتی ندارد.

و مثلا اگر مولا بگوید انتظر الی اسبوع، و نمی دانیم مقصود او جمعه است یا یک هفته کامل، اگر از مولا سوال شود، معنا ندارد که مولا بگوید من هم نمی دانم مقصود چیست.

اما برخی عناوین را خود مولا هم نمی داند، مثل اغسل ثوبک بالماء، آبی مقداری گل آلود است و اگر از مولا بپرسیم که این آب است یا نه، مولا هم می گوید این روشن نیست و ببینید عرف به آن ماء می گوید یا نه، موضوع حکم من هر آن چیزی است که عرف به آن ماء بگوید، یعنی اغسل ثوبک بما یراه العرف ماءً.

شاهد این مطلب این است که ناذر نسبت به خودش مثل مولا می شود و اگر بگوید لله علی ان لااخرج من قم الی اسبوع و بگویند مقصودت هفت روز است یا تا جمعه، معنا ندارد که بگوید خودم هم نمی دانم مقصودم چیست، اما اگر بگوید لله علی ان لاآکل التمر فی السفر و به سه فرسخی قم برود و برگردد، معقول است که شک کند که آیا سه فرسخی سفر است یا نه؟

لذا وقتی از امام علیه السلام سوال می کنند که وادی محسر کجاست، امام علیه السلام فرموده بروید و از اهل محل بپرسید و معلوم می شود که ما یراه العرف وادی المحسر، موضوع اثر شرعی است.

لذا شبهه مفومیه آن است که مقاصد مولا کامل معلوم است و جهل مولا به موضوع جعلش معقول نیست و صرفا در القاء مقصود خود به مخاطب کلام قاصر است و لفظ مجمل است، اما اگر خود مولا هم نسبتش با عبد فرق نکند، شبهه مصداقیه می شود، مثل این که می گوید اذا نویت الاقامة فی بلد واحد عشرة ایام، فقصر، اما ممکن است مولا هم نداند که قم و پردیسان بلد واحد است یا نه، لذا می شود شبهه مصداقیه و نه شبهه مفهومیه خطاب مولا.

شک در این که طواف بر روی شاذروان آیا طواف حول البیت است یا نه نیز از مصادیق شبهه مصداقیه است، یعنی ما یراه العرف بیتا، باید دور آن چرخیده شود و اگر در صدق عرفی شک شود، محل اشتغال خواهد بود.

# جلسه 102 = 27/ 1/ 93

## واجب ششم: هفت شوط طواف متوالی

***(السادس)- ان يطوف بالبيت سبع مرات متواليات عرفا‌و لا يجزي الأقل من السبع و يبطل الطواف بالزيادة على السبع عمدا كما سيأتي.[[483]](#footnote-483)***

طواف باید هفت شوط باشد نه کمتر و نه بیشتر و این از مسلمات است و حتی ظاهر ادله طواف مندوب هم همین است.

روایات زیادی هم وجود دارد بر این مطلب:

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاط...[[484]](#footnote-484)

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ (عليه السلام) فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ص لِعَلِيٍّ (عليه السلام) قَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خَمْسَ سُنَنٍ أَجْرَاهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ- حَرَّمَ نِسَاءَ الْآبَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَمْ يَكُنْ لِلطَّوَافِ عَدَدٌ عِنْدَ قُرَيْشٍ- فَسَنَّ لَهُمْ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ فَأَجْرَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ.[[485]](#footnote-485)

### بررسی شرطیت موالات در اشواط طواف

محقق خوئی فرموده: دلیل بر موالات این است که اگر موالات نباشد، صدق طواف سبعة اشواط نمی کند و ظاهر هر عمل ذو اجزاء این است که باید بین اجزاء آن موالات حفظ شود و در غسل جنابت که موالات شرط نیست، به سبب وجود نص بر خلاف آن است.

البته این فرمایش، خلاف صریح کلام ایشان در بحث وضو است که فرموده: موالات عرفیه در افعال وضو معتبر نیست، به سبب اطلاق فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم و لذا در غسل جنابت هم چنین است و از امر به یک عمل، موالات عرفیه بین اجزاء آن استفاده نمی شود.

در وضو چون روایت داریم که نباید همه اعضاء قبلی وضو خشک شود، همین را شرط کرده ایم، و گرنه در زمستان ممکن است تا ده دقیقه خیسی باقی بماند و وضو هم باطل نمی شود، پس موالات شرط نیست.

ما هم ادله را ظاهر در لزوم موالات در طواف و امثال آن نمی دانیم، طف سبعة اشواط در لزوم موالات ظهور ندارد، زیرا طواف دوران حول البیت است و لزوم هفت تا بودن آن نیز به سبب وجود دلیل است، و گرنه طواف یعنی چرخیدن به دور یک چیز مثل کعبه، مثل این که می گوید سوره بقره بخوان، معنای آن لزوم موالات عرفیه نیست و یا در غسل جنابت نیز ظاهر دلیل، لزوم موالات نیست، زیرا دلیل گفته سر و گردن را بشوی و بعد چپ و راست را بشوی، و اگر موالات هم رعایت نشود، باز صدق می کند و یا اگر بگوید هفت دانه گردو بخور، معنای آن لزوم موالات بین این ها نیست، همچنین است هفت دور به حول کعبه بگرد.

بله، به قول مرحوم داماد بعید نیست بگوییم طف سبعة اشواط از فاصله های چند روزه انصراف دارد، اما این که بگوییم با ده دقیقه فاصله، طواف باطل می شود، این خلاف ظاهر ادله وجوب طواف است و ظاهرا حضرت امام هم موالات را شرط نمی داند، و در سعی هم فقط در شوط اول گفته اند موالات لازم است.

اما به نظر مرحوم خوئی و آیت الله سیستانی، فوت عمدی موالات حتی بعد از شوط چهارم هم مبطل است، البته به نظر ما فی الجملة موالات قبل از چهار شوط معتبر است بر طبق برخی روایات و این موالات هم فقط در طواف است، اما مثلا در رمی جمره اصلا موالات از ظاهر ادله استفاده نمی شود.

در سعی هم علی القاعده موالات شرط نیست، مگر به مقداری که نص خاص باشد که بحث آن بعدا خواهد آمد.

#### تبصره

یکی از واجباتی که در طواف مطرح شده، این است که مکان طواف از دیوار کعبه نباید بیشتر باشد و این در استفتائات جدید مطرح است، و گفته شده بخشی از بدن طائف باید محاذی دیوار کعبه باشد، اما اگر فوق دیوار باشد، صدق طواف حول البیت نمی کند، کما عن السید الزنجانی و السید السیستانی و برخی گفته اند معظم بدن باید پایین تر باشد بر خلاف آیت الله سیستانی که فرموده یک شبر هم کافی است.

اما در مقابل برخی گفته اند در صدق طواف، محاذات طائف با دیوار شرط نیست و اگر بالاتر هم باشد، طواف صدق می کند.

در بحث های آینده باید این مطلب را بررسی کنیم، کما این که باید ببینیم معیار ارتفاع کعبه در زمان فعلی است، یا ارتفاع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله ملاک است و بنا بر نظر کسانی که این امور را از قضایای خارجیه می دانند، و می گویند باید به قدیم کعبه نگاه کرد، مطلب مشکل می شود، کما عن المحقق الخوئی، ولی مثل مرحوم امام که این ها را قضایای حقیقیه می دانند، مشکل کمتری خواهد داشت.

## مسألة 303

***اعتبر المشهور في الطواف أن يكون بين الكعبة و مقام ابراهيم عليه السلام‌و يقدر هذا الفاصل بستة و عشرين ذراعا و نصف ذراع و بما ان حجر اسماعيل داخل في المطاف فمحل الطواف من الحجر لا يتجاوز ستة أذرع و نصف ذراع و لكن‌ الظاهر كفاية الطواف في الزائد على هذا المقدار أيضا و لا سيما لمن لا يقدر على الطواف في الحد المذكور أو انه حرج عليه و رعاية الاحتياط مع التمكن أولى***.[[486]](#footnote-486)

### بررسی اشتراط طواف بین بیت و مقام

#### اقوال در این مساله

#### نظریه اول

نظریه مشهور و مرحوم امام است که گفته اند طائف بیشتر از فاصله مقام ابراهیم تا بیت، نباید از خانه خدا در جمیع اطراف دور شود که حدودا 26 ذراع و نیم می شود، حدودا 13 متر، و در طرف حجر اسماعیل این فاصله بسیار کم می شود و منسوب به ظاهر مشهور این است که 13 متر از کعبه حساب می شود که عملا سه متر از طواف بیشتر نمی ماند و الان که دیوار حجر عریض شده، فاصله از سه متر هم کمتر شده است.

بر این نظریه، ادعاء اجماع هم شده و اگر هم اجماع نباشد، شهرت عظیمه دارد و فقط ابن جنید گفته در حال ضرورت می شود بیرون از مقام طواف کرد.

در مقابل این نظریه، انظار دیگری هم وجود دارد.

#### نظریه دوم

که قریب به مشهور است، نظر آیت الله زنجانی است که فرموده این 13 متر در سمت حجر، از دیوار حجر حساب می شود و لذا مطاف در حجر اسماعیل کوچک نمی شود.

#### نظریه سوم

نظریه محقق خوئی و آیت الله سیستانی این است که مهم عدم خروج از مسجد الحرام است، و گرنه مطاف حد دیگری ندارد.

#### نظریه چهارم

این است که حد مطاف، حفظ اتصال صفوف طائفین است و نباید از جمعیت طائفین فاصله گرفت، کما عن السید الگلپایگانی.

#### دلیل نظریه اول ( مشهور)

روایت محمد بن مسلم که از نظر مشهور معتبر است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ- الَّذِي مَنْ خَرَجَ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفاً بِالْبَيْتِ- قَالَ كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ- وَ أَنْتُمُ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ- فَكَانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَازَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ- بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ- لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ.[[487]](#footnote-487)

روایت فرموده زمان پیامبر حد شرعی بین بیت و مقام بوده و حد مطاف زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و امروز یکی است و آن هم فاصله مقام ابراهیم و بیت الله از همه نواحی بیت است و اگر کسی از این فاصله دور شود، طائف به غیر بیت است و به منزله کسی است که حول مسجد طواف کرده است.

دلالت این روایت واضح و تمام است.

مرحوم صدوق به صحیحه حلبی استناد کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ- قَالَ مَا أُحِبُّ ذَلِكَ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْساً فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدّاً.[[488]](#footnote-488)

و گفته شده ایشان علی کراهة طواف بیرون از مقام را جایز می داند، زیرا کتاب روایی وی، همان کتاب فقهی اوست و وی به این روایات عمل می کرده است.

و لکن شاید ایشان مورد روایت را فرض اضطرار بداند، گرچه ظاهر روایت این نیست، ولی ما که نمی دانیم شیخ صدوق از صحیحه چگونه استظهار کرده است.

علامه در تذکره فرموده ما طواف خلف مقام را جایز نمی دانیم و طواف بین بیت و مقام نزد ما امامیه واجب است، البته از صحیحه حلبی می فهمیم که در حال ازدحام، طواف خلف مقام جایز است و شاید شیخ صدوق هم این چنین استظهار کرده باشد.

ظاهر یجب عندنا در کلام علامه نیز اجماعی بودن این حکم است، بر خلاف شافعی که قائل به جواز طواف بر بام مسجد است با توجه به این که دیوار کعبه مرتفع شده است (زیرا در آن زمان، سقف بام پایین تر از دیوار بوده است) و حتی در انتهاء مسجد هم می شود طواف نمود.

کلام علامه در تذکره: *يجب عندنا أن يكون الطواف بين البيت و المقام و يدخل الحجر في طوافه، فلو طاف في المسجد خلف المقام، لم يصح طوافه، لأنّه خرج بالتباعد عن القدر الواجب، فلم يكن مجزئا. روى محمد بن مسلم، قال: سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي من خرج منه لم يكن طائفا بالبيت، قال: «كان [الناس] على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يطوفون بالبيت و المقام، و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت، فكان الحدّ من موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، فالحدّ قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت و من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أكثر من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد، لأنّه طاف في غير حدّ، و لا طواف له» .و قد روى الصدوق عن أبان عن محمد الحلبي عن الصادق عليه السّلام، قال: سألته عن الطواف خلف المقام، قال: «ما أحبّ ذلك و ما أرى به بأسا فلا تفعله إلّا أن لا تجد منه بدّا».و هو يعطي الجواز مع الحاجة كالزحام.و قال الشافعي: لا بأس بالحائل بين الطائف و البيت، كالسقاية و السواري، و لا بكونه في آخر باب المسجد و تحت السقف و على الأروقة و السطوح إذا كان البيت أرفع بناء على ما هو اليوم، فإن جعل سقف المسجد أعلى، لم يجز الطواف على سطحه، و يستلزم أنّه لو انهدمت الكعبة- و العياذ باللّه- لم يصح الطواف حول عرصتها، و هو بعيد*.[[489]](#footnote-489)

علامه اشکال کرده به شافعی به این که لازمه کلام وی این است که اگر روزی کعبه خراب شود، کسی نتواند دور زمین کعبه طواف کند، زیرا وی صرفا به دنبال دیوار کعبه است، در حالی که معیار که دیوار کعبه نیست و طواف دور عرصه کعبه نیز صحیح است.

علماء دیگر هم همین نظریه مشهور را مطرح کرده اند مثل محقق اردبیلی که فرموده لاخلاف فیه بین الاصحاب و مدارک فرموده المعروف بین الاصحاب و در جواهر فرموده لاخلاف معتد به اجده.

ولی در حدائق فرموده مساله خالی از اشکال نیست، زیرا دو روایت مذکور، جمع عرفی ندارد.

# جلسه 103 = 30/ 1/ 93

گفته شده شیخ صدوق هم مخالف مشهور است، زیرا صحیحه حلبی که بر جواز طواف خلف المقام دلالت دارد را نقل کرده و وی به روایاتی که نقل کرده، عمل می کرده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ- قَالَ مَا أُحِبُّ ذَلِكَ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْساً فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدّاً.

سه معنا برای روایت مطرح شده، یکی این که دلالت بر صحت طواف خلف المقام نمی کند، بلکه مفادش این است که طواف خلف المقام موجب بطلان حج و سبب کفاره نیست، ولی محبوب هم نیست، آیت الله زنجانی قبلا این معنا را مطرح می کردند، و بعدا آن را خلاف ظاهر دانستند.

معنای دوم این است که طواف خلف المقام در حال اضطرار و ازدحام جایز است کما عن العلامة فی التذکرة.

معنای سوم که مطابق با ظاهر صحیحه است، صحت طواف خلف المقام است، و لکن مکروه به معنای اقل ثوابا است.

حال اگر مرحوم صدوق معنای سوم را قصد کرده باشد، مخالف مشهور تلقی می شود، اما اگر معنای دوم را قصد کرده باشد، مخالف مشهور تلقی نمی شود و لذا نمی توان ایشان را جزما مخالف مشهور در این نظریه دانست.

#### دلیل بر جواز طواف خلف المقام

کسانی که قائل به توسعه مطاف شده اند، عمده اشکالشان ضعف سند روایت محمد بن مسلم به جهاتی است که عمده آن، وقوع یاسین ضریر مجهول در سند است، البته محمد بن عیسی بن عبید یقطینی هم در سند واقع شده، اما نوعا وی را توثیق کرده اند.

#### وجوه تصحیح سند روایت محمد بن مسلم

#### وجه اول

ضعف سند این روایت، به عمل اصحاب منجبر است، زیرا مشهور معظم در قدماء و متاخرین به روایت محمد بن مسلم عمل کرده اند و فقط از صدوق و ابن جنید نقل خلاف شده و از متاخرین هم صاحب مدارک متمایل به جواز طواف خلف المقام است، اگر یاسین ضریر ثقه نبود، پس چگونه مشهور چنین نظریه ای داده اند؟ لذا یا باید مشهور این راوی را ثقه بدانند و یا این روایت در کتاب حریز بوده باشد و به سبب شهرتش، نیازی به سند نمی دیده اند و علی ای حال روایت معتبر است.

محقق خوئی در اشکال به این وجه فرموده: کبرای جبر ضعف سند به عمل مشهور مقبول نیست، زیرا فقط خبر ثقه یا وثوق شخصی به صدور حجیت دارد، ولی عمل مشهور نه اطمینان می آورد و نه خبر را تبدیل به خبر ثقه می کند.

اصل اشکال ایشان بجا است و اصلا گاهی مشهور به روایت مرسل اعتماد کرده اند، شاید برخی از مشهور از باب احتیاط به حدیث عمل کرده باشند و برخی اطمینان پیدا کرده باشند و برخی به سبب اطمینان دیگران، تبعیت کرده باشند و لذا این دلیل نمی شود که ما هم تبعیت از نظر مشهور کنیم، عمل مشهور ضابطه ندارد که معلوم باشد بر اساس اطمینان کل مشهور به خبر بوده است.

#### وجه دوم

مرحوم تبریزی سابقا می فرمود ما طبق نظریه تعویض سند نگاه می کنیم که اگر شخص ضعیف از شخصی نقل کند که شیخ طوسی در فهرست در رابطه با او گفته اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته ...، ما سند مشترک صحیح در فهرست را جایگزین سند ضعیف در این حدیث می کنیم، در این جا هم یاسین ضریر از حریز نقل کرده و شیخ هم فرموده اخبرنا بجمیع کتب حریز و روایاته ... و چندین سند صحیح برای کتب حریز نقل می کند.

ولی مرحوم تبریزی در مباحث حج در مقام نوشته اند در تصحیح سند روایت محمد بن مسلم با تطبیق نظریه تعویض سند، تامل است، زیرا مرحوم تبریزی در اواخر عمرشان نسبت به نظریه تعویض سند تاملی داشتند و می فرمودند مواردی است که خود شیخ طوسی در تهذیب و استبصار اشکال سندی به روایتی که در آن تعویض سند ممکن است می کند و اگر مقصود شیخ این بود که مثلا جمیع روایات حریز در استبصار و تهذیب دارای سند صحیح است، پس چرا در برخی موارد اشکال سندی می کند؟ نمی توان حمل بر غفلت شیخ طوسی نمود، زیرا تعویض سند در موارد متعددی است و بعید است که شیخ در همه این موارد غفلت کرده باشد.

به نظر ما نیز تامل مرحوم تبریزی بجاست.

محقق خوئی نیز نظریه تعویض سند را در دو جا پذیرفته، ولی به نظر می رسد ایشان هم از این نظریه عدول کرده، لذا در بسیاری موارد سند هایی که از این راه قابل تصحیح است را تضعیف می کند، کما این که در رجال خود نیز به این نظریه اشاره ای نکرده است.

به نظر ما تعبیر اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته ... به این معنا نیست که بتوانیم در هر موردی سند عام در فهرست را جایگزین سند ضعیف کنیم به دو بیان؛

بیان اول: ظاهر این عبارت، شامل روایات منسوب به یک راوی نیست، بلکه ظاهرش روایات واقعیه آن شخص است، یعنی آن چه ما از روایاتی فلانی می دانیم، به آن ها سند عام داریم و لذا منصرف است به روایاتی که خود شیخ به یک راوی نسبت داده و به او بدو سند می کند، یعنی مواردی که مثلا شیخ می گوید روی حریز، نه روی یاسین الضریر عن حریز.

بیان دوم: ما تتبع کردیم و قطع پیدا کردیم که اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته به معنای این نیست که به تفاصیل روایات سند عام وجود داشته است، بلکه حریز به شاگرد خود می گفت اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی و شاگرد حریز هم به شاگرد خودش می گفت اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتب و روایات حریز و همین طور تا به شیخ طوسی برسد، بدون این که روایات و کتب به دست شاگرد برسد، اما این که این کتاب و روایت، کتاب و روایت حریز است، خود علماء و شیخ طوسی بررسی می کردند که کتاب حریز باشد و بعد می گفتند که ما سند صحیح به کتب و روایات حریز داریم، و این گونه می خواستند سند از ارسال خارج شود.

در این جا شواهدی بر ما ذکرنا می آوریم که در غیر مواردی که شیخ بدو سند می کند، جزم داریم و یا قرینه اجمال آور داریم که آن چه در فهرست دارد، از این قبیل است؛

مثلا شیخ درباره علی بن حسن بن فضال می گوید: *علي بن الحسن بن فضّال، فطحي المذهب، ثقة كوفي، كثير العلم، واسع الأخبار، جيد التصانيف، غير معاند، و كان قريب الأمر إلى‏ أصحابنا الإماميّة القائلين بالأثني عشر. و كتبه في الفقه مستوفاة في الأخبار، حسنة، و قيل: أنّها ثلاثون كتابا، منها: كتاب الطب، كتاب فضل الكوفة، كتاب الدلائل، كتاب المعرفة، كتاب المواعظ، كتاب التفسير، كتاب البشارات، كتاب الجنّة و النّار، كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الحيض، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب الرجال، كتاب الوصايا، كتاب الزهد، كتاب الحجّ، كتاب العقيقة، كتاب الخمس، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب الجنائز، كتاب صفات النبي صلّى اللّه عليه و اله، كتاب المثالب، أخبار بني اسرائيل، كتاب الأصفياء. أخبرنا بكتبه قراءة عليه أكثرها، و الباقي إجازة، أحمد بن عبدون، عن علي بن محمّد بن الزبير، سماعا و اجازة، عن علي بن الحسن بن فضّال*.[[490]](#footnote-490)

و در ترجمه علی بن الحسن الطاطری می نویسد: *علي بن الحسن الطاطري، الكوفي، كان واقفيّا، شديد العناد في مذهبه، صعب العصبيّة على من خالفه من الإماميّة! و له كتب كثيرة في نصرة مذهبه، و له كتب في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم، فلأجل ذلك ذكرناها.*

*منها: كتاب الحيض، كتاب المواقيت، كتاب القبلة، كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السّلام، كتاب الصداق، كتاب النكاح، كتاب الولاية، كتاب المعرفة، كتاب الفطرة، كتاب حجج الطلاق، و قيل أنّها أكثر من ثلاثين كتابا. أخبرنا برواياته كلّها أحمد بن عبدون، عن أبي الحسن علي بن محمّد بن الزبير القرشي، عن علي بن الحسن بن فضّال و أبي الملك أحمد ابن عمر بن كيسبة النهدي جميعا، عن علي بن الحسن الطاطري*.[[491]](#footnote-491)

و همچنین در ترجمه یونس بن عبد الرحمن می گوید: *يونس بن عبد الرحمن، مولى آل يقطين، له كتب كثيرة، أكثر من ثلاثين، و قيل: إنّها مثل كتب الحسين بن سعيد، و زيادة كتاب جامع الآثار، و كتاب الشرائع، و كتاب العلل، و كتاب إختلاف الحديث، و مسائله عن أبي الحسن موسى عليه السّلام. أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة، عن محمّد بن علي بن الحسين، عن محمّد بن الحسن و عن أحمد بن محمّد بن الحسن عن أبيه. و أخبرنا ابن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد اللّه و الحميري و علي بن إبراهيم و محمّد بن الحسن الصفّار كلّهم، عن إبراهيم ابن هاشم، عن إسماعيل بن مرار و صالح بن السندي، عن يونس. و رواها محمّد بن علي بن الحسين، عن حمزة بن محمّد العلوي و محمّد بن علي ماجيلويه، عن علي بن إبراهيم (عن أبيه) عن إسماعيل و صالح، عن يونس. و أخبرنا ابن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس. و قال محمّد بن علي بن الحسين: سمعت محمّد بن الحسن بن الوليد رحمه اللّه يقول: كتب يونس التي هي بالروايات كلّها صحيحه يعتمد عليها إلّا ما ينفرد به محمّد بن عيسى بن عبيد و لم يروه غيره، فانّه لا يعتمد عليه و لا يفتى به*.[[492]](#footnote-492)

که در این عبارت هم همچون عبارات قبل شاهد بر مدعای ما وجود دارد.

علاوه بر این که چند طریق صحیح به جمیع کتب یونس بن عبد الرحمن و روایات او ذکر می کند که به غیر از یکی، همگی مشتمل بر محمد بن حسن بن الولید است.

بعد چگونه ممکن است که در اکثر این اسناد به جمیع کتب و روایات یونس، ابن ولید واسطه باشد که در یکی از آن ها محمد بن عیسی از یونس نقل می کند و در عین حال شیخ از محمد بن حسن بن الولید نقل می کند: *كتب يونس التي هي بالروايات كلّها صحيحه يعتمد عليها إلّا ما ينفرد به محمّد بن عيسى بن عبيد و لم يروه غيره، فانّه لا يعتمد عليه و لا يفتى به،* که ذکر آن در بالا گذشت.

و این یعنی وجود روایاتی که محمد بن عیسی متفردا از یونس نقل می کند، پس چگونه ابن ولید طرق دیگری به جمیع کتب و روایات یونس نقل می کند؟!

در مورد ابراهیم ثقفی شیخ می گوید: *إبراهيم بن محمّد بن سعيد بن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود الثقفي، أصله كوفي، و سعد بن مسعود أخو أبي عبيد بن مسعود عمّ المختار، ولّاه علي عليه السّلام على المدائن، و هو الّذي لجأ إليه الحسن عليه السّلام يوم ساباط. و انتقل أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد إلى أصفهان و أقام بها، و كان زيديّا أوّلا، ثمّ انتقل إلى القول بالإمامة. و يقال: إنّ جماعة من القمّيين كأحمد بن محمّد بن خالد و غيره و فدوا إليه إلى أصفهان و سألوه الإنتقال إلى قم فأبى. و له مصنّفات كثيرة، فمنها: كتاب المغازي، كتاب السقيفة، كتاب الردّة، كتاب مقتل عثمان، كتاب الشورى، كتاب بيعة أمير المؤمنين عليه السّلام، كتاب الجمل، كتاب صفّين، كتاب الحكمين، كتاب النهر، كتاب الغارات، كتاب مقتل أمير المؤمنين عليه السّلام، كتاب رسائل أمير المؤمنين عليه السّلام و أخباره و حروبه غير ما تقدّم، كتاب قيام الحسن بن علي عليهما السّلام، كتاب مقتل الحسين عليه السّلام، كتاب التوابين و عين الوردة، كتاب أخبار المختار، كتاب فدك، كتاب الحجّة في فضل المكرمين، كتاب السرائر، كتاب المودّة في ذوي القربى، كتاب المعرفة، كتاب الحوض و الشفاعة، كتاب الجامع الكبير في الفقه، كتاب الجامع الصغير، كتاب ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين عليه السّلام، كتاب فضل الكوفة و من نزلها من الصحابة، كتاب في الإمامة كبير، كتاب في الإمامة صغير، [كتاب المتعتين‏]، كتاب الجنائز، كتاب الوصية.*

*و زاد أحمد بن عبدون في فهرسته: كتاب المبتدأ، كتاب أخبار عمر، كتاب أخبار عثمان، كتاب الدار، كتاب الأحداث، كتاب الحروراء، كتاب الإستنفار و الغارات، كتاب السير، أخبار يزيد، كتاب ابن الزبير، كتاب التفسير، كتاب التاريخ، كتاب الرؤيا، كتاب الأشربة الكبير، و الصغير، كتاب زيد و أخباره، كتاب محمّد و إبراهيم، كتاب من قتل من آل محمّد عليهم السّلام، كتاب المعربات. أخبرنا بجميع هذه الكتب أحمد بن عبدون، عن علي بن محمّد بن الزبير القرشي، عن عبد الرحمن بن إبراهيم المستملي، عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمّد بن سعيد الثقفي*.[[493]](#footnote-493)

این که شیخ می گوید احمد بن عبدون کتاب هایی را در فهرست خود اضافه کرد، ظاهرش این است که تفاصیل این کتب به دست شیخ طوسی نرسیده و صرفا نام این کتب را احمد بن عبدون ذکر کرده و بعد شیخ اخبرنا می گوید و این معلوم است که اخبار به تفاصیل کتب نیست، و گرنه دیگر چرا بگوید احمد بن عبدون در فهرست کتبی را برای او ذکر کرده است؟!

همچنین شیخ درباره محمد بن ابی عمیر تعبیری دارد با این که اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته را برای او هم گفته، تعبیرش این است: *ذكر ابن بطّة أنّ له أربعة و تسعين كتابا، منها: كتاب النوادر كبير حسن، كتاب الإستطاعة و الأفاعل ، و الردّ على أهل القدر و الجبر، و كتاب البداء، و كتاب الإمامة، و كتاب المتعة، و مسائله عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام، و غير ذلك. أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة، عن محمّد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد اللّه و الحميري، عن إبراهيم بن هاشم، عن محمّد بن أبي عمير*.[[494]](#footnote-494)

و این قرینه است که اصلا بعضی از این کتب را شیخ طوسی ندیده است و گرنه چرا از آن شخص نقل کند که ابن ابی عمیر کتبی دارد؟

در ترجمه احمد بن محمد بن نوح می نویسد : *... غير أنّ هذه الكتب كانت في المسودّة و لم يوجد منها شي‏ء، و أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجميع رواياته‏.[[495]](#footnote-495)*

در این متن شیخ در رابطه با کتبی که خود می گوید هیچکدام را نیافته، اخبرنا می گوید.

در رابطه با عیسی بن مهران می گوید: *عيسى بن مهران، له كتاب الوفاة، تصنيفه، و يكنّى أبا موسى. أخبرنا جماعة عن التلعكبري، عن ابن همام، عن أحمد بن محمّد ابن موسى النوفلي، عن عيسى بن مهران. و ذكر ابن النديم من الكتب: كتاب مقتل عثمان، و كتاب الفرق بين الآل و الأمّة، كتاب المحدّثين، كتاب السنن المشتركة، كتاب الوفاة، كتاب الكشف، كتاب الفضائل، كتاب الديباج. أخبرنا بكتبه أحمد بن عبدون، عن أبي الحسن منصور بن علي القزاز- بدار القز- عن عيسى بن مهران المستعطف*.[[496]](#footnote-496)

این ها شواهدی قطعی بر ابطال نظریه تعویض سند است.

شاهد دیگر این که شیخ کتب زیادی آورده و به صاحبان این ها سند های مختلف نقل کرده است، با این که هر کسی کتب متعددی داشته و چگونه می شود که این اسناد مختلف به تفاصیل این کتب باشد و باید این کتب را صاحبان آن در نهایت در اختیار شیخ گذاشته باشند که عادتا درباره همه این صاحبان کتب معقول نیست که همه اساتید، کتب خود را به شاگردان بدهند و اگر گفته شود که شیخ طوسی استنساخ می کرده هم مقبول نیست، چون کتب فراوان و با اسناد متعدد بوده و چگونه شیخ وقت کرده همه را استنساخ کند؟!

مثلا در رابطه با کتب ابی الفرج اصفهانی هم همین عبارت را آورده و می گوید: *أبو الفرج الاصفهاني، زيدي المذهب. له كتاب الأغاني الكبير، و له مقاتل الطالبيين، و غير ذلك من الكتب. و له كتاب التنزيل في أمير المؤمنين عليه السّلام و أهله، و كتاب فيه كلام فاطمة عليها السّلام في فدك. أخبرنا عنه (جماعة منهم) أحمد بن عبدون بجميع رواياته.[[497]](#footnote-497)*

و مخصوصا مثلا به اغانی هم سند دارد و آیا شیخ آمده وقت گذاشته این کتاب بی خود را استنساخ کرده و یا برای استادش این اشعار را خوانده است و عادتا محتمل نیست و حداقل این ها ما یصلح للقرینیة است و ظهور این عبارت اخبرنا بجمیع ... که بخواهد بگوید به تفاصیل این کتب سند دارم، از بین می رود.

این عبارت شیخ، نظائری در کلمات دیگر بزرگان هم دارد:

علامه حلی پشت کتاب قواعد قطب رازی نوشته: *قد أجزت له رواية هذا الكتاب. و رواية جميع مؤلفاتي و رواياتي، و ما أجيز لي روايته، و جميع كتب أصحابنا السالفين بالطرق المتصلة مني إليهم*.[[498]](#footnote-498)

علامه در اجازه به بنی زهره هم همین طور گفته است: *و قد أجزت له أدام الله أيامه و لولده المعظم و السيد المكرم شرف الملة و الدين أبي عبد الله الحسين و لأخيه الكبير الأمجد و السيد المعظم الممجد بدر الدين أبي عبد الله محمد و لولديه الكبيرين المعظمين أبي طالب أحمد أمين الدين و أبي محمد عز الدين حسن عضدهما الله تعالى بدوام أيام مولانا أن يروي هو و هم عني جميع ما صنفته في العلوم العقلية و النقلية أو أنشأته أو قرأته أو أجيز لي روايته أو سمعته من كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين و جميع ما أجازه لي المشايخ الذين عاصرتهم و استفدت من أنفاسهم.[[499]](#footnote-499)*

یا شهید ثانی در اجازه به ابن خازن می گوید: *فليرو مولانا زين الدين علي بن الخازن أدام الله تعالى بركاته جميع ذلك إن شاء بهذه الطرق و غيرها ممّا يزيد على الألف، و الضابط أن يصحّ عنده السند في ذلك بعد الاحتياط التامّ لي و له.[[500]](#footnote-500)*

#### وجه سوم

آیت الله زنجانی یاسین ضریر را قبول دارند و در وجه آن فرموده: محمد بن عیسی بن عبید کتاب یاسین ضریر را نقل کرده، در حالی که محمد بن عیسی از اجلاء بوده و با نقل کتاب شخص ضعیف خود را بدنام نمی کند، علاوه که در دو باب در کافی، یکی باب من ادعی علی المیت و یکی باب حد الطواف، هر کدام فقط یک حدیث دارد که آن را یاسین ضریر نقل کرده و کلینی گفته در کافی مطالبی آورده ام که آثار صحیح عن الصادقین است و گرچه نمی گوییم تک تک روایات کافی صحیح است، اما بالاخره مضمون هر باب باید از آثار صحیحه باشد.

به نظر ما این وجه به نظر صحیح می آید، مخصوصا که فقهاء در برخی ابواب تنها حدیث مورد اعتمادشان، حدیث یاسین ضریر است و معلوم می شود که نزد مشهور قدماء ثقه بوده است و اشکال از متاخرین نشات گرفته است.

# جلسه 104 = 1/ 2/ 93

عامه چنان که در فقه علی المذاهب الاربعة آمده، فقط مشروعیت طواف در داخل مسجد الحرام را قائلند و لزوم طواف بین مقام و کعبه را اصلا مطرح نمی کنند و این که در روایت محمد بن مسلم است که کسی که بیرون از مقام طواف کند، فکانه طاف بالمسجد، شاید تعریض به عامه باشد که طواف بیرون از مقام هم مثل طواف به مسجد است که عامه هم آن را قبول ندارند.

اما با این که مشهور قائل به وجوب طواف بین مقام و بیت هستند، اما برخی متاخرین آن را واجب ندانسته اند، البته این که مرحوم آیت الله گلپایگانی گفته به شرط اتصال صفوف، می شود بیرون از مقام طواف نمود، بلاوجه است، این تفصیل وجهی ندارد.

در معاصرین مرحوم خوئی و تبریزی و آیت الله سیستانی قائل به توسعه مطاف هستند، ولی مرحوم امام و آیت الله شبیری همان نظر مشهور را دارند.

منشأ فتوای برخی متاخرین بر خلاف مشهور، تضعیف سند روایت محمد بن مسلم است، و گرنه قدماء اصحاب همه به این روایت عمل کرده اند، زیرا اشکال به یاسین ضریر در بین متاخرین مطرح شده، ولی قدماء به روایات وی عمل می کرده اند و در فقه به روایاتی که منحصرا او نقل شده، فقهاء عمل کرده اند، مثل لاربا بین الوالد و الولد و همچنین در حد مطاف تنها حدیثی که در کافی نقل شده، همین روایت است و یا در بحث دعوی علی المیت که کسی بگوید میت به من بدهکار است، آیا علاوه بر عدلین، قسم هم باید بخورد، روایت یاسین ضریر می گوید که باید قسم بخورد که میت هنوز بدهی خود را اداء نکرده است و فقهاء هم به آن فتوا داده اند و کلینی هم که گفته من آثار صحیحه عن الصادقین علیهم السلام را در کافی نقل کرده ام، شهادت می دهد که این روایت از آثار صحیحه است.

لذا ما این روایت را سندا تمام می دانیم.

البته برخی اشکال کرده اند که این روایت مضمره است، ولی این اشکال عرفی نیست، در عرف متشرعی اضمار مخصوصا از مثل حریز و محمد بن مسلم، ظهور انصرافی داشته که مقصود از آن، امام علیه السلام است، مخصوصا که می گوید و انتم الیوم تطوفون ... و ظاهرش این است که قائل از موضع عالی سخن می گوید و امام معصوم است.

#### بررسی دلالت حدیث محمد بن مسلم

اگر این روایت در مدعی ظاهر باشد، و قابل حمل بر نفی کمال باشد، مثل لاصلاه لجار المسجد الا فی المسجد که حمل بر نفی کمال می شود، صحیحه حلبی قرینه می شود بر این که طواف خلف المقام جایز است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ- قَالَ مَا أُحِبُّ ذَلِكَ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْساً فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدّاً.

در این صورت قائل به افضلیت طواف بین مقام و بیت و کراهت طواف در خارج آن می شویم کما عن السید السیستانی.

اما مرحوم تبریزی روایت را صریح در بطلان طواف خلف المقام دانسته اند که دیگر قابل حمل بر نفی کمال نیست و انصاف همین است، این تعابیر، تعابیری نیست که بشود حمل بر نفی کمال شود، در روایت آمده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ- الَّذِي مَنْ خَرَجَ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفاً بِالْبَيْتِ- قَالَ كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ- وَ أَنْتُمُ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ- فَكَانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَازَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ- بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ- لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ.[[501]](#footnote-501)

محمد بن مسلم می پرسد حد طواف که اگر کسی از این حد بیرون برود، دیگر طائف نیست کدام است؟ (مقام ابراهیم زمان قدیم تقریبا وصل به کعبه بود، ده سال قبل از بعثت مشرکین مقام را به جای فعلی آوردند و پیامبر بعد از فتح مکه به همان کنار بیت برگرداند تا زمان عمر که مقام را به زمان جاهلیت برگرداند)

و امام علیه السلام می فرماید مردم در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به کعبه و مقام طواف می کردند و الان هم همان ملاک است و کسی که از این مقام ابراهیم از چهار طرف کعبه تجاوز کند، طائف نیست و حد طواف در آن زمان و الان واحد است، موضع مقام ابراهیم ملاک مطاف است.

کسی که در حال طواف از کعبه بیشتر از مسافت کعبه و مقام دور شود، طائف به غیر بیت است، مثل کسی که طواف به مسجد کرده باشد.

حمل این تعابیر شدید بر صرف نفی کمال عرفی نیست و لذا بحث این است که حمل روایت محمد بن مسلم بر افضلیت بین بیت و مقام عرفی نیست و نص در دلالت است، اما صحیحه حلبی که در مقابل آن است آیا نص است یا قابل حمل بر محامل است؟

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ- قَالَ مَا أُحِبُّ ذَلِكَ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْساً فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدّاً.

محقق داماد بعد از این که فرموده روایت محمد بن مسلم ظهور قوی در مدعی دارد، گفته از ظهور صحیحه حلبی در جواز طواف خلف المقام رفع ید می کنیم، و آن را حمل می کنیم بر این که طواف خلف المقام باطل است و باید اعاده شود، اما مبطل حج هم نیست، لا احب ذلک و ما اری به باسا.

شاهد بر این معنا، و این که لاباس با بطلان عمل سازگار است، صحیحه علی بن یقطین است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الْمَرْأَةِ رَمَتْ وَ ذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتِ الْبَيْتَ- فَطَافَتْ وَ سَعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَا حَالُهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ بِالْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَةِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ.[[502]](#footnote-502)

مقصود از لاباس در این عمل صحت عمل نیست، و لذا بعد فرموده تقصیر کند و برود طواف و سعی را اعاده کند، بلکه مقصود این است که تاخیر تقصیر موجب بطلان حج نیست و گناه نیست و کفاره نمی آورد، ولی صحیح هم نیست و باید اعاده شود.

اما به نظر ما صحیحه حلبی هم نص در صحت طواف خلف المقام است، زیرا تفریعاتی که در صحیحه آمده، جز با صحت نمی سازد، فلاتفعله الا ان لاتجد بدا ظاهرش این است که صحیح است، ولی مرجوح و اقل ثوابا است و لذا تا چاره ای داری، این کار را انجام نده.

و این که کسی بگوید صحیحه حلبی فقط در حال ا ضطرار طواف خلف المقام را تجویز کرده نیز عرفی نیست، زیرا ظاهرش عدم مانع از طواف خلف المقام است.

بعد از تعارض مستقر، باید به مرجحات رجوع کنیم، اگر هیچ مرجحی نداشته باشد، به اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق رجوع می شود، اما مرجحات داریم.

صحیحه حلبی موافق با عامه است و محمد بن مسلم مخالف عامه است، زیرا عامه اتفاق بر عدم فرق بین طواف خلف المقام و امام المقام دارند و لااقل عامه به صحیحه حلبی امیل هستند و لذا مرحوم تبریزی فرموده ممکن است روایت محمد بن مسلم را به مخالفت عامه ترجیح دهیم.

البته ایشان به مضمون این روایت فتوا نداده و طواف خلف المقام را تجویز کرده است.

البته به نظر ما طبق مبنای ایشان، باید صحیحه حلبی مقدم شود، زیرا مرجحات ترتیب دارد و موافقت کتاب مقدم بر مخالفت با عامه است، لذا ایشان باید می گفت اطلاق کتاب موافق با مضمون صحیحه حلبی است و نوبت به مرجح دوم که مخالفت با عامه است نمی رسد.

ولی به نظر ما ما نحن فیه، جای ترجیح به موافقت کتاب نیست، از این جهت که روایت محمد بن مسلم دلیل حاکم بر آیه است و عرفا مخالف دلیل محکوم نیست، آیه می گوید طواف کنید و روایت می گوید کسی که خارج از حد مقام طواف کند، طائف نیست.

محقق خوئی موافقت با اطلاق کتاب را مرجح نمی داند، زیرا اطلاق را حکم عقل می دانستند و اخیرا می فرمود اگر ظهور باشد، ظهور عدم البیان است و سکوت که مدلول کتاب نیست، بر خلاف عموم که موافقت با آن مرجح محسوب می شود.

اما به نظر ما اصلا روایت محمد بن مسلم حاکم است و ناسازگار با کتاب نیست، لذا به نظر ما صحیحه حلبی باید طرح شود و روایت محمد بن مسلم چون مخالف عامه است، باید به آن اخذ شود و نتیجه آن موافق با نظریه مشهور می شود.

ان قلت: مدلول روایت محمد بن مسلم منطقی نیست، پیامبر در حجة الوداع حدود 100 هزار نفر همراه داشت و نمی شود پذیرفت که همه جمعیت در این محدوده کوچک طواف کرده باشند.

قلت: این اشکال قابل قبول نیست، لذا در مسجد شجره یا مسعی هم این اشکال باید مطرح شود، زیرا مسعی دالانی بوده و بسیار کوچک بوده است، باید توجیه کنیم که همه یک جا و با هم نیامده اند و تدریجا آمده اند و همچنین است در جمره عقبه که جای کوچکی بوده است، معلوم می شود که تدریجا اعمال را انجام می داده اند.

و این هم که عامه طواف پیامبر صلی الله علیه و آله بین بیت و مقام را مطرح نکرده اند، در حالی که اگر چنین بود، عادتا نقل می شد، شاید به این جهت بوده که مانع تکوینی یا عادی از طواف خلف المقام مثل ناهموار بودن زمین یا گود بودن آن وجود داشته است، گرچه نفهمیده باشند که طواف خلف مقام ممنوع است.

# جلسه 105 = 2/ 2/ 93

برخی شاگردان امام در مناسکشان گفته اند:

ما حدی برای طواف نداریم و نسبت قول به لزوم طواف بین بیت و مقام به مشهور هم صحیح نیست، زیرا نه شیخ مفید و نه سید مرتضی و علماء دیگر این را دارند، مگر شیخ طوسی و ابن براج و ابن زهره و اگر طواف بین بیت و مقام از خصائص قطعی فقه شیعه بود، با این که عامه منکرند، حداقل در مثل کتاب انتصار سید مرتضی به عنوان منفردات امامیه باید ذکر می شود، با این که این کتاب پر از منفردات امامیه است.

اما حدیث محمد بن مسلم نیز اولا ضعیف السند است و ثانیا ظهور ندارد در تحدید شرعی مطاف، شاید امام باقر علیه السلام می خواست تحدید عرفی مطاف در آن زمان بکند، یعنی اگر بیرون از مقام رفته و دور شوید، عرفا به شما نمی گویند طاف بالبیت، چون از جمعیت دور می شوید و محل سقایت الحاج و امثال آن بوده است، بلکه می گویند طاف بالمسجد، اما در زمان ائمه متاخرین و زمان ما که مسجد توسعه پیدا کرده و صفوف طائفین گسترده شده، عرفا می گویند طواف به بیت می کند.

برخی فضلاء نیز در کتابی که نوشته اند در بحث حج مطرح کرده اند که تعبیر کان الناس یطوفون علی عهد رسول الله و یا انتم الیوم تطوفون اخبار از یک امر خارجی در زمان امام باقر علیه السلام است، نه این که بیان حکم شرعی باشد.

جالب این است که در روایت نگفته از زمان ابراهیم چنین بوده، بلکه می گوید از زمان پیامبر چنین بوده، زمان حضرت ابراهیم بر اساس روایت مسجد توسعه داشت و تا مسعی می رسید، صحیحه جمیل: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قَالَ لَهُ الطَّيَّارُ وَ أَنَا حَاضِرٌ هَذَا الَّذِي زِيدَ هُو مِنَ الْمَسْجِدِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّهُمْ لَمْ يَبْلُغُوا بَعْدُ مَسْجِدَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ.[[503]](#footnote-503)

(صحیحه حلبی هم که زمان امام صادق بوده که مطاف توسعه پیدا کرده بوده، اما روایت محمد بن مسلم ظاهرا از امام باقر علیه السلام بوده است.)

نقد

اولا: ما خیلی اصرار نداریم بر این که مشهور قائل به این مطلب بوده اند و درست است که شیخ مفید و سید مرتضی ندارند، البته کیدری و ابن براج و ابن ادریس و ابن حمزه و محقق حلی و یحیی بن سعید و علامه همه این نظریه را اختیار کرده اند، ولی معلوم نیست که قبل از شیخ طوسی مشهور بوده است و خود شیخ در خلاف هم ادعاء اجماع بر لزوم طواف بین مقام و بیت نمی کند، در حالی که قبل از آن درباره خروج طائف از حجر اسماعیل می گوید اجماعی است.

لذا تحقق شهرت قدمائیه معلوم نیست و لذا نمی گوییم عمل مشهور جابر ضعف سند این حدیث است، ولی بعد از شیخ طوسی مشهور شده است.

ثانیا: استظهار مذکور، خلاف ظاهر روایت محمد بن مسلم است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ- الَّذِي مَنْ خَرَجَ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ طَائِفاً بِالْبَيْتِ- قَالَ كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ- وَ أَنْتُمُ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ- فَكَانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ الْيَوْمَ فَمَنْ جَازَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَ الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ- بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ- لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ.[[504]](#footnote-504)

عبارت الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ- بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ- لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ خلاف بیان حد عرفی است که می گوید مسافت بین بیت و مقام باید در همه نواحی کعبه حفظ شود و کسی که خارج از این محدوده طواف کند، شرعا ملحق به طواف به مسجد است، زیرا در بیرون از حد طواف کرده است و مثل طواف به مسجد، باطل است.

این عرفی نیست که بیرون حد مقام ابراهیم از چهار طرف خارج از حد عرفی باشد، زیرا سقایت الحاج فقط در یک طرف بوده است و نماز هم که باید خلف المقام خوانده شود، پس عرفا خلف المقام هم داخل در مسجد الحرام است.

مسجد گرچه زمان امام صادق علیه السلام توسعه داده شده، اما چنین نبوده که قبلا انتهاء آن تا مقام ابراهیم بوده باشد، بلکه قبل از توسعه هم خلف المقام نماز می خوانده اند و معلوم می شود که جزء مسجد الحرام بوده است.

و عرفی نیست که گفته شود حد عرفی مطاف از چهار طرف، دقیقا محدوده بیت و مقام بوده است.

علاوه بر این که روایت محمد بن مسلم هم معلوم نیست که از امام باقر علیه السلام بوده باشد، بلکه این صرف احتمال است، علاوه بر این که زمان امام باقر تا زمان امام صادق علیهما السلام که این مقدار تغییر شرایط رخ نداده که در یکی تعبیر به فلیس بطائف و در دیگری تعبیر به لا اری به باسا شود.

### حد مطاف در ناحیه حجر اسماعیل

مرحوم داماد فرموده: استظهار ما از روایت محمد بن مسلم این است که مسافت بین کعبه و مقام ابراهیم در طرف حجر نیز از ابتداء کعبه باید حساب شود، مرحوم امام به این استظهار هم فتوا داده، اما خود محقق داماد فتوا نداده، زیرا اصحاب گفته اند مسافت را از دیوار حجر حساب کنید، پس چیزی دست اصحاب بوده که به دست ما نرسیده است، در حالی که ظاهر روایت محمد بن مسلم خلاف کلام اصحاب است و فرموده انتهاء مطاف، فاصله بیت و مقام از هر چهار طرف است: الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدَارِ ذَلِكَ كَانَ طَائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ- بِمَنْزِلَةِ مَنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ- لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَ لَا طَوَافَ لَهُ.

و کسی که از دیوار حجر اسماعیل چهار متر تجاوز کند، تباعد ابعد من مقدار ذلک صدق می کند، و لکن معلوم می شود که اصحاب، ارتکاز یا چیز دیگری داشته اند که به دست ما نرسیده است و به این سبب از ظهور روایت رفع ید کرده اند.

نقد کلام محقق داماد

شهید ثانی در مسالک وقتی به کلام شرایع می رسد، می گوید: *يجب مراعاة هذه النسبة من جميع الجهات، فلو خرج عنها و لو قليلا بطل.و من جهة الحجر يحتسب المسافة من خارجه بأن ينزله منزلة البيت، و إن قلنا بخروجه عنه، مع احتمال احتسابه منها على القول بخروجه، و إن لم يجز سلوكه*.[[505]](#footnote-505)

شاید محقق داماد از یحتمل در این کلام استفاده کرده که این احتمال در مقابل فهم اصحاب است، اما این صحیح نیست، زیرا ظهور ندارد که وی نظر اصحاب را بیان می کند.

نراقی در مستند این حکم را که از دیوار محدوده طواف حساب شود، نسبت به برخی متاخرین و آن هم به دلائل ضعیفه داده است: *و ذكر جماعة من المتأخّرين: أنّ المسافة تحسب من جهته من خارجه و إن كان خارجا عن البيت، و علّلوه بوجوه عليلة، فالواجب متابعة مقتضى الرواية*.[[506]](#footnote-506)

مثل این که این چگونه این جمعیت از 13 متر به حجر که می رسند، ناگهان فشرده در 3 متر شوند.

در حالی که همیشه در 13 متر جمعیت فشرده نیستند که استبعادی داشته باشد.

لذا معلوم نیست که مشهور محدوده مطاف را از دیوار حجر احتساب کرده باشند.

به نظر ما روایت محمد بن مسلم ظهور ندارد در این که محدوده طواف از دیوار حجر باید احتساب شود، لذا یا ظاهر آن این است که محدوده طواف به مقدار مسافت بین بیت و مقام است که در حجر 13 متر از خود حجر می شود و یا مجمل است.

کسانی مثل مرحوم امام که استفاده می کنند باید 13 متر از خود دیوار کعبه حساب شود، کلمه حد در روایت را به معنای مرز انتهاء طواف گرفته اند، اما اگر بگوییم مقصود از حد در طواف، مقدار مجاز در طواف است، در طرف حجر، 13 متر از حجر حساب می شود و بعید نیست که ظاهر روایت محمد بن مسلم، همین احتمال دوم باشد: الْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ الْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا

ظاهر روایت این است که این حد، عبارت است از مقدار بین بیت و مقام که همان 13 متر است و بعد این جا فرموده من نواحی البیت کلها.

لذا یا ظاهر این است که مقصود، مقدار مجاز از طواف است کما عن السید الزنجانی و یا روایت مجمل می شود و بنابر نظر مشهور شبهه مفهومیه خطاب مقید منفصل است و مرجع اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق است، اما ما قائلیم اگر دلیل حاکم شبهه مفهومیه داشته باشد، عقلاء به دلیل محکوم رجوع نمی کنند و لذا برائت از تعین از طواف در سه متر جاری می شود.

# جلسه 106 = 3/ 2/ 93

گفته شد ظاهر روایت محمد بن مسلم این است که محدوده طواف، مقدار فاصله بیت و مقام است، پس در طرف حجر اسماعیل هم محدوده طواف باید به همین مقدار باشد که 13 متر است.

به نظر ما آن چه مربوط به حجر است، جمله اخیره روایت محمد بن مسلم است که فالحد قدر ما بین البیت و المقام من نواحی البیت کله، یعنی حد، فاصله بین بیت و مقام است که 13 متر است، یعنی محدوده مطاف 13 متر است، ولی معنا ندارد که گفته شود مرز 13 متر است، بلکه گفته می شود مرز 13 متری یا آخر 13 متر است، لذا وقتی می گویند حد 13 متر است، یعنی محدوده مجاز برای طواف کردن، 13 متر است.

کما این که اگر بناء بود مردم در طرف حجر در محدوده 3 متری طواف کنند، طبعا باید نقل می شد و بین شیعه معلوم می گشت، در حالی که چنین نبوده و شهید ثانی هم یک احتمال داد که از دیوار کعبه، مرز مطاف معین گردد، نه این که نظر او چنین بوده باشد، لذا این نکته عرفیه هم به استظهار ما کمک می کند.

### حکم شک

اما اگر شک کنیم، شهید در مسالک گفته احوط این است که در سه متری طواف کنیم، طبق نظر مشهور نیز باید احتیاط نمود، بعد از این که بپذیریم اجمال دلیل حاکم، سبب عدم امکان رجوع به اطلاق دلیل محکوم می شود، کما عن السید الامام (البته عده ای اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق که دلیل محکوم است را نیز قبول ندارند، زیرا قرآن را در مقام بیان جزئیات احکام نمی دانند) زیرا اصل عملی به نظر مشهور در دوران بین تعیین و تخییر، اصالة التعیین است.

اما ما قائل به جریان برائت از تعیین هستیم.

محقق عراقی مطلب عجیبی در شرح تبصره دارد و فرموده: در این جا معنا ندارد گفته شود دوران بین تعیین و تخییر است، بلکه امر دائر بین متباینین است که حد طواف در طرف حجر اسماعیل، از دیوار کعبه باشد و یا از دیوار حجر باشد، لذا حد طواف مردد بین متباینین است.

این مطلب ایشان عجیب است، زیرا دوران بین تعیین و تخییر به لحاظ مقام امتثال در خارج حساب می شود، نه به حساب عالم مفاهیم، و گرنه به لحاظ عالم مفاهیم گاهی متباینین می شود، مثل این که نمی دانیم مولا اکرم عالما گفته یا اطعم عالما و گرچه اکرام و اطعام مفهوما متباینند، اما به لحاظ مقام امتثال، نسبتشان عموم و خصوص مطلق است.

### جهت دوم

روایت محمد بن مسلم مخصوص طواف فریضه نیست، بلکه اطلاق آن شامل طواف مندوب هم می شود و لذا بر اساس این روایت، در طواف مندوب هم نمی شود خارج از مقام طواف نمود، بله می شود شخص قصد رجاء کند، ولی طبق حجت شرعیه این طواف باطل است.

### جهت سوم

اگر کسی در تمام موسم نتواند بین بیت و مقام طواف کند یا برای او حرجی باشد، مرحوم امام فرموده این شرط ساقط می شود و می تواند خلف المقام طواف کند، اما باید صبر کند و تحری اوقات خلوت کند و اگر ضیق وقت شد، آن گاه می تواند خلف المقام طواف کند.

البته ایشان نسبت به نماز طواف فرموده اگر کسی نتواند نزدیک مقام نماز بخواند، باید دورتر نماز بخواند و لازم نیست صبر کند، زیرا واجب فوری است.

اما چون طواف واجب فوری نیست، باید تا ضیق وقت صبر کند و اگر نتوانست، خلف المقام طواف کند.

در مقابل، آیت الله زنجانی فرمودند: دلیلی بر جواز طواف خلف المقام نداریم، بلکه این شخص عاجز از طواف صحیح است و باید نائب بگیرد، مثل فاقد الطهورین که باید نائب بگیرد و کسی نمی گوید شرطیت طهارت در حال طواف ساقط است.

ان قلت: شاید مرحوم امام به صحیحه حلبی عمل کرده که فلاتفعله الا ان لا تجد منه بدا.

قلت: مرحوم امام اصلا به این روایت عمل نکرده، و گرنه ظاهر صحیحه حلبی، مطلقا جواز طواف خلف المقام است، مرحوم امام روایت محمد بن مسلم را ظاهرا مصداق تعبیر مقبوله عمر بن حنظله می داند که در آن آمده: فان المجمع علیه لاریب فیه و این روایت هم مشهور به شهرت عظیمه است و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک هم صحیحه حلبی است، نزد ایشان ترجیح مشهور بر خبر شاذ نادر حتی بر ترجیح به موافقت کتاب مقدم است، و لذا به صحیحه حلبی که موافق با کتاب است اخذ نکرده است.

البته ما گفتیم شهرت عملیه فقهاء قبل از شیخ طوسی به خبر محمد بن مسلم معلوم نیست، در حالی که ظاهرا مقصود از مقبوله، شهرت بین اصحاب ائمه علیهم السلام است زیرا فرموده خذ بما اشتهر بین اصحابک.

لذا آیت الله زنجانی فرموده مقتضای روایت محمد بن مسلم، شرطیت مطلقه طواف بین بیت و مقام است.

البته ممکن است از این اشکال جواب داده شود به این که مورد روایت محمد بن مسلم، فرض قدرت طواف بین بیت و مقام است، زیرا فرموده: و انتم الیوم تطوفون بین البیت و المقام، و این به معنای فرض قدرت مخاطبین بر طواف بین بیت و مقام است.

اما ما به ذیل روایت تمسک می کنیم که فرموده فالحد موضع المقام فمن طاف فتباعد من نواحیه فطاف بغیر البیت و این اطلاق دارد و دلالتش از اقرا السورة فی صلاتک که نسبت به فرض عجز هم اطلاق دارد بهتر است، و بیان حکم وضعی می کند و لذا اشکال آیت الله زنجانی از جهت فنی وارد است.

اما اگر کسی در ادله نیابت خدشه کند و بگوید دلیل بر نیابت در این فرض نداریم و الغاء خصوصیت نکند، زیرا دلیل نیابت در رابطه با کسیر و مریض است که از صرف الوجود طواف عاجز بودند، نه از طواف بین مقام و بیت، در این صورت علم اجمالی حاصل می شود به وجوب طواف بالمباشرة خلف المقام یا وجوب استنابه و باید جمع بین این دو شود.

بله، اگر نائب پیدا نشود ما علم داریم از خارج که چون حج ساقط نیست، باید خلف المقام طواف کند، ولی نمی شود به قاعده میسور رجوع شود، زیرا این قاعده دلیل ندارد.

### جهت چهارم

آیت الله زنجانی فرموده: هر حکمی که مستلزم حرج نوعی بر مکلفین باشد، از مذاق شارع و ادله سمحه و سهله بودن شریعت کشف کرده ایم که جعل نشده است.

در موسم حج هم که ازدحام شدید است، اگر به این حکم بخواهند عمل کنند، حرج نوعی خواهد بود و دیگر بر هیچ کس واجب نخواهد بود، حتی اگر حرج شخصی نباشد.

ایشان در موارد متعددی در فقه با این مبنا، مشکلاتی را حل کرده، مثل وجوب ذبح در منی که بر نوع حجاج حرجی است، لذا کشف عدم وجوب آن را می کنیم.

ما به این مبنا در مثل حج که از واجبات اجتماعیه است متمایلیم، نه در واجبات شخصیه مثل غسل جنابت با آب سرد در زمستان که اگر بر کسی هیچ حرجی نباشد، بعید است این مبنا را در این جا هم پیاده کنیم، زیرا ما جعل علیکم فی الدین من حرج انحلالی است و شامل کسی که به حرج نمی افتد نمی شود.

اما در واجبات اجتماعیه، صحت فرمایش ایشان بعید نیست و از شارع مستبعد است که تکلیف را رفع نکرده باشد، (حتی در برخی موارد وضع تکلیف اجتماعی حتی بر کسی که تکلیف بر او حرج شخصی نیست، سبب انگشت نما شدن در بین مردم می شود،) مخصوصا در مثل طواف که از خود تراکم جمعیت عمل کنندگان به وظیفه، حرج حاصل می شود.

و لکن مقتضای صناعت خلاف این است و هیچ دلیلی بر این که موارد حرج نوعی مشمول لاحرج باشد نداریم و مذاق شارع هم به قطع و یقین باید محرز گردد.

البته ما در تایید این که حرج نوعی رافع تکلیف باشد، به این صحیحه می خواستیم تمسک کنیم که شخصی کنار گودال آبی می آید که دواب در آن بول می کنند، امام علیه السلام فرمود دین مضیق نیست در آن وضو بگیر ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

و می گفتیم این حرج نوعی است و نه شخصی، و معلوم نیست خود شخص به حرج بیفتد.

اما ممکن است جواب دهیم که مقضای صحیحه مذکور این است که حکمی که بطبعه و نوعه مستلزم حرج است، جعل نشده است، و این غیر از فرمایش کلام آیت الله زنجانی است، انفعال ماء کر بنوعه حرجی است و لذا شارع می گوید آن را جعل نکرده ام، اما گاهی شرایطی حاصل می شود و هوا و آب سرد می شود و در غسل کردن حرج نوعی در شرایط خاص حاصل می شود، این جا که غسل جنابت بنوعه حرجی نیست ،ولی روایت می گوید حکمی که بنوعه حرجی است جعل نکرده ایم و در بحث طواف هم فقط در موسم حج حرج حاصل می شود و اطلاق این حکم حرجی است، اما آن روایت می گوید اصل حکم بنوعه حرجی باشد.

# جلسه 107 = 6/ 2/ 93

### حکم طواف بدون اختیار

گاهی به علت ازدحام جمعیت در داخل محدوده مطاف، حرکت طائف گاهی از اختیار خودش خارج می شود و گاهی او را هل می دهند، اگر گفتیم در صدق طواف عرفا بیش از این معتبر نیست که به اختیار خودش وارد جمعیت شود، گرچه مقداری از راه را به غیر اختیار جلو برود، چون اگر فشاری هم نبود، خودش می رفت و سیره ائمه علیهم السلام و اصحاب هم همین بوده، خصوصا که در حجر الاسود ازدحام زیاد بوده و در هیچ روایتی تذکر داده نشده، با این که واضح البطلان نبوده که به سبب وضوح آن سکوت شده باشد، بنا بر این نظریه، مشکلی نیست.

ولی اگر قائل شویم که اگر یک وجب هم بی اختیار با هر دو پا حرکت کند (و گرنه حرکت یک پا، مشی غیر اختیاری نیست) طواف بنفسه صدق نمی کند، کار سخت خواهد شد، در مرتقی فرموده اند اگر طواف در خصوص محدوده بین بیت و مقام واجب باشد (گرچه ما واجب نمی دانیم، زیرا روایت محمد بن مسلم ضعف سندی دارد)، و بی اختیار از این قسمت خارج شود، احتیاط این است که بعد از اتمام این طوافی که در مقداری از آن از مطاف خارج شده، یکبار دیگر هم طواف را داخل در محدوده مطاف اعاده کند.

البته مناسب بود ایشان احتیاطا تحری زمان خلوتی را نیز قبل از احتیاط مذکور، شرط می کرد.

نکته: مرحوم امام در برخی موارد در بحث شک در مناسک، استصحاب جاری کرده، من جمله اگر شک کند که آیا از محدوده مطاف خارج شده یا نه، استصحاب بقاء در محدوده مطاف می کند که صحیح است.

#### {استصحاب موضوعی در شک در صدق طواف بر روی شاذروان

ما در بحث شاذروان هم غفلت کردیم از بیان این استصحاب موضوعی که اگر شبهه مصداقیه باشد، استصحاب موضوعی بقاء طواف بالبیت جاری می شود، زیرا قبلا که روی شاذروان نبودم و وسط طواف روی شاذروان آمده ام، عند الشک استصحاب بقاء طواف بالبیت می شود، و لازم نیست استصحاب عدم کون شاذروان من البیت کنیم که مثبت باشد، بلکه می شود اصل موضوعی جاری شود.}

در وقتی که شک می کنیم که آیا با اختیار خود جلو رفتیم یا نه، در آن جا گفته اند باید به شک اعتناء شود و استصحاب جاری نیست، زیرا در اصل طواف و صدق آن شک داریم، چون اگر حرکت ما غیر اختیاری باشد، طواف صدق نمی کند و استصحاب نمی تواند اثبات کند که این مقدار مشکوک را طواف کرده ایم.

و اگر در مثال مذکور در کلام مرحوم امام استصحاب شد، به این جهت بود که در اصل طواف شکی نبود و صرفا شک در تحقق طواف در مطاف شده بود، و لذا شک در اصل طواف نبود که جریان استصحاب مخدوش شود.

مثال عرفی: مولا گفته از ابتداء کوه صفا تا انتهاء کوه مروه سعی کن، اگر شک شود در مشی که آیا به مروه رسیدم یا یک متر فاصله داشته ام، استصحاب سعی تا این جا اثبات امتداد سعی تا مروه را که اثبات نمی کند، زیرا طبیعی سعی از همان ابتداء شروع شده، اما استصحاب آن اثبات نمی کند که تا انتهاء طواف شده است، اما اگر بدانی سعی تا مروه شده، اما نمی داند که آیا پشت کرده یا روبروی مروه بوده، استصحاب پشت نکردن به مروه می شود و این استصحاب وصف طبیعی است، اما خود طبیعی که مشکوک نیست و استصحاب آن اثبات انتهاء سعی به مروه نمی کند.

لذا در شک در خروج از مطاف، استصحاب می گوید که شک دارم تا آخر هفت شوط از بین بیت و مقام خارج شدم یا نه، استصحاب می گوید خارج نشده ام.

نکته: اگر ما مسلک کسانی را داشته باشیم که می گویند مبدا احتساب مطاف از دیوار حجر تا 13 متر است، کما اخترنا، و در هنگام طواف در ده متری طواف کنیم، فاصله از کعبه حدود بیست متر می شود، بعد اگر شک شود که بعد از حجر به کعبه نزدیک شدیم که فاصله ما از دیوار کعبه بیش از 13 متر نباشد، استصحاب می گوید قبلا فاصله تا دیوار کعبه در طرف حجر، بیست متر بوده و حال که به سمت دیگر کعبه آمده ام، استصحاب می گوید نزدیک تر به کعبه نشده ام و داخل در محدوده 13 متری کعبه نشده ام.

#### خروج از مطاف

محقق خوئی فرموده اوائل مسجد الحرام طواف بالبیت صدق می کند، اما در قسمت های دور مسجد الحرام، صدق طواف بالبیت نمی گویند و البته این تابع صدق عرفی عنوان طواف است.

یکی از مباحثی که پیش آمده، در باره حد ارتفاعی است، از قدیم صحت طواف در طبقه کعبه اول و دوم مسجد الحرام مورد بحث بوده و محقق خوئی و مرحوم تبریزی احتیاط می کردند، با این که حد ابتعادی قائل نبودند و طواف در طبقه اول را بلا اشکال صحیح می دانستند، جهت این اشکال کما عن السید السیستانی این است که اگر طائف پایین تر و ولو به اندازه یک وجب از انتهاء دیوار کعبه نباشد، صدق طواف به بیت نمی کند، بلکه می گویند طاف بفوق البیت و اگر کسی عاجز از طواف در قسمت متیقن باشد و فقط در طبقات فوقانی بتواند طواف کند و شک شود که آیا مطاف معلق و یا دیگر طبقات، فوق البیت است یا دون البیت، علم اجمالی حاصل می شود و هم باید خودش طواف کند و هم نائب بگیرد، اما اگر معلوم شود که مکان طواف، بالاتر از دیوار است، باید نائب بگیرد.

برخی گفته اند که نه فقط یک وجب، بلکه باید معظم بدن طائف پایین تر از دیوار کعبه باشد.

عده ای مثل آیت الله فیاض هم گفته اند در طواف بالبیت اخذ نشده که طائف پایین تر از کعبه باشد، بلکه مهم صدق عرفی طواف بالبیت است که آن هم حاصل است، مثل طاف بالبئر با این که فوق بئر است.

البته ما با نظر ایشان موافق نیستیم، و این که در السنه تعبیر می شود به طواف بر روی مطاف معلق و طبقه سوم و دوم، دلیل بر صدق عرفی طواف در این امکنه نیست و از باب ضیق لفظ است، باید ببینیم آیا زمان شارع هم مفهوم طواف توسعه داشته یا نه و ظاهر شارع این است که مخاطبین زمان خطاب را در نظر می گیرد و توسعه مفهوم در زمان خطاب شرعی مهم است و نه توسعه امروزی.

مثلا اگر مولا گفته هفت دور به دور زید طواف کن و زید به گودالی رفته باشد، عرفا صدق نمی کند که طواف به دور زید شده است، بلکه می گویند بجای طواف حول زید، طواف فوق زید کرده است.

ولی ما می گوییم عند الشک اولا شبهه مفهومیه نیست و طواف فوق کعبه صحت سلب دارد و ثانیا بر فرض که شبهه مفهومیه باشد، برائت برای کسی جاری می شود که هم در پایین و هم در بالا می تواند طواف کند، زیرا ملاک جریان برائت در دوران بین تعیین و تخییر این است که شخص بتواند اتیان به اکثر کند، یعنی اصل تکلیف طف بالبیت محرز باشد و نداند در پایین باید طواف کند و یا بالا هم می تواند طواف کند، اما اصل وجوب طواف مباشری عاجز از طواف در پایین مسجد، مشکوک است، و احتمال سقوط تکلیف می رود، لذا جای اجرای برائت نیست.

# جلسه 108 = 7/ 2/ 93

### حد ارتفاعی مطاف

در حد ارتفاعی طواف برخی گفته اند حتی اگر طائف فوق جدار کعبه بچرخد، طواف حول البیت صدق می کند و تشبیه به طواف بالبئر کرده اند، اما ما اشکال کردیم که در این مثال قرینه وجود دارد، زیرا طریق دیگری برای طواف بالبئر به غیر از طواف از فوق آن نیست، اما اگر مولا بگوید هفت دور به دور زید طواف کن و زید به گودالی رفته باشد، عرفا صدق نمی کند که طواف به دور زید شده است، بلکه می گویند بجای طواف حول زید، طواف فوق زید کرده است.

خلاصه طاف حول الشئ، انصراف دارد به فرضی که طائف با ما یطاف علیه، محاذات و لوفی الجملة و به مقداری از بدن داشته باشد.

اما اگر شک کنیم و شبهه را مفهومیه بدانیم، گفته شده برائت جاری می شود، البته طبق ضابطه ما که گفتیم اگر نسبت مولا و عبد به مشکوک مساوی باشد و ما یراه العرف طوافا را واجب کرده باشد، محل بحث شبهه مصداقیه می شود، اما اگر ما نحن فیه را شبهه مفهومیه بدانیم به این بیان که در خارج شک نداریم و می دانیم که سازه جدید، بالاتر از دیوار کعبه است و لذا شبهه مفهومیه است؛

تارة مکلف می تواند از پایین و طبقه همکف طواف کند، در این صورت دوران بین تعیین و تخییر است و برائت از تعین طواف در همکف جاری می شود، و اخری نمی تواند از پایین طواف کند و معذور است، در این جا علم اجمالی حاصل می شود که یا طواف مباشری بر او واجب است، اگر عنوان الطواف بالبیت بر طواف در مطاف معلق صدق کند و یا استنبابه واجب است، اگر صدق طواف نکند و مورد علم اجمالی می شود، چون کسی که می تواند از همکف هم طواف کند، یقینا مکلف به استنابه نیست و دوران بین تعیین و تخییر شده، برائت از تعین طواف از همکف جاری می شود، اما کسی که نمی تواند از قسمت همکف طواف کند، شک در اصل تکلیف به مباشرت به طواف بالبیت کرده و در حقش برائت از اصل تکلیف به طواف مباشری جاری می شود و بعد این اصل برائت معارضه با برائت از وجوب استنابه می کند، زیرا علم اجمالی داریم که یا طواف در بالا صدق می کند، پس مباشرت به طواف بر او واجب است و یا طواف در بالا صدق نمی کند، پس استنابه برای طواف واجب است.

به طور کلی کسی می تواند برائت از جزئیت یا شرطیت مشکوک مثل وجوب سوره در نماز جاری کند که قادر بر اتیان به اکثر باشد، اما اگر کسی عاجز از اتیان به اکثر باشد، از اصل وجوب برائت جاری می شود و نه از اکثر، مثلا نمی دانم سوره واجب است یا نه و از قرائت سوره هم عاجزم و دلیل الصلاة لاتسقط بحال هم نداریم، شک می شود در وجوب نماز بدون سوره و برائت از اصل وجوب آن جاری می شود، بر خلاف کسی که می تواند بدون سوره نماز بخواند، که می تواند برائت از وجوب سوره جاری کند.

لذا گاهی علم اجمالی حاصل می شود، مثلا اگر امروز بر نماز با سوره قادرم و می دانم فردا عاجز از آن می شوم و یا امروز عاجزم و فردا قادر بر آن می شوم، در این صورت برائت ها با هم تعارض می کنند، زیرا روزی که از اتیان به اکثر عاجزم، برائت می گوید اقل هم واجب نیست، زیرا وجوب اقل مشکوک است، اما روزی که اتیان به اکثر ممکن است، برائت از وجوب اکثر جاری می شود، ولی باید اقل را بیاورم، زیرا اصل تکلیف محرز است و علم اجمالی به کذب بودن یکی از این دو برائت حاصل می شود.

و به بیان روشن تر؛اگر سوره جزء نماز باشد، عاجز از مرکب تام هستم و اگر نباشد، قادر بر نماز بدون سوره هستم، این جا ابتلاء به علم اجمالی حاصل می شود و امروز می گویم شاید نماز با سوره واجب باشد، پس برائت از نماز بدون سوره جاری می شود، در حالی که اصل برائت در فردا که قادر بر نماز با سوره هستم، با این برائت منافات دارد، زیرا یا شارع واقعا صل مع السورة گفته و یا گفته صل لابشرط من السورة و لذا عمل به هر دو برائت منجر به مخالفت قطعیه علم اجمالی می شود.

لذا ما شرط جریان برائت از اکثر را امکان اتیان به اکثر می دانیم.

و لکن الذی یسهل الخطب این است که عرفا طواف بالبیت در ارتفاع بالاتر از دیوار کعبه صدق نمی کند و لذا شک نداریم تا نوبت به اصول عملیه برسد. اضافه بر این که بنا بر مبنای ما که گفتیم حد مطاف، محدوده بین بیت و مقام است، چون مطاف معلق از این محدوده خارج است، از این جهت نیز طواف صحیح نخواهد بود.

نکته: ممکن است کسی بگوید اگر ثابت باشد که مطاف معلق پایین تر از دیوار کعبه است (که ظاهرا این طور نیست) یا در آن شک کنیم، باز هم مشکل حل نمی شود، زیرا ملاک، دیوار فعلی کعبه نیست، زمان پیامبر صلی الله علیه و آله دیوار این مقدار مرتفع نبوده است، الان دیوار کعبه طبق نوشته سایت های مربوط به مسجد الحرام حدودا 14 است و البته به نظر می رسد بنا بر تحقیقی که صورت گرفته، 13 متر باشد، زمان نزول آیه طواف، دیوار کوتاه بوده است، اسماء اماکن و بلدان در خطابات شرعیه نیز ظهور در قضیه حقیقیه ندارد، بلکه یا ظهور در قضیه خارجیه دارد و یا مجمل است و قدر متیقن از آن، همان مکان قدیمی آن است.

برخی همچون محقق خوئی و مرحوم تبریزی نیز این اسماء را قضیه خارجیه می دانند و لذا در مسجد شجره، احرام از مسجد قدیمه را شرط می دانند و همچنین مکه و جمرات معتبر را همان مکه و جمرات قدیمه می دانند.

در مقابل عده ای مثل مرحوم امام و آیت الله سیستانی و آیت الله زنجانی، اسماء مذکور را قضیه حقیقیه می دانند که بنابر این نظر مشکلی پیش نمی آید و الان طواف حول الکعبة صدق می کند.

به نظر ما نیز اسماء اماکن و بلدان ظاهر در قضیه حقیقیه است، ارتفاع دیوار حتی در زمان ائمه علیهم السلام هم کم و زیاد می شده است و خطاباتی درباره کعبه از ائمه علیهم السلام صادر می شده و وقتی دیوار در معرض کم و زیاد شدن بوده، خطاب اطلاق پیدا می کند.

مثلا امام علیه السلام که می فرماید در مکه و مدینه و کوفه و نزد قبر حسین علیه السلام مخیر در قصر و تمام هستید، طبعا شهر مکه و مدینه و کوفه در معرض توسعه بوده و عدم اشاره به این که مقصود مکه و مدینه قدیم است، سبب اطلاق خطاب می شود.

اگر هم شک کنیم که آیا به نحو قضیه حقیقیه است یا خارجیه، نوبت به اصل برائت از تعین طواف در خصوص بیت قدیم جاری می شود و همچنین برائت از لزوم احرام از خصوص مسجد شجره و مکه قدیمه و هکذا.

ان قلت: شما در استقبال قبله در هتل های مرتفع مکه چه می گویید که اشخاص از دیوار کعبه بالاترند و استقبال جدار بیت نکرده اند؟ و چرا در آن جا ملاک را دیوار های کعبه نمی دانید و در هر ارتفاعی استقبال به قبله را می پذیرید؟

قلت:

اولا: روایات می گوید قبله از زمین کعبه تا آسمان است و اختصاص به آن دیوار ندارد.

ثانیا: استقبال کعبه یک امر عرفی است و اگر کسی از بالا هم کعبه را نگاه کند، استقبال کعبه صدق می کند و قیاس آن با طواف، قیاس مع الفارق است.

#### مطلبی از قبل

ما گفتیم اگر شخصی شک کند که آیا او را هل داده اند و حرکت او در حال طواف به غیر اختیار بوده یا نه، استصحاب ثابت نمی کند که قبلا طواف در اختیار من بود الان هم چنین است، اما اگر شک در خروج از مطاف کند، استصحاب بقاء در محدوده مطاف می شود.

اشکال شده که چرا در فرض اول استصحاب نشود که این طواف قبلا طواف من بود، الان هم طواف من است، طواف بودن آن که بالوجدان است (و لو به غیر اختیار باشد و لذا درباره کسیر گفته شده یطاف به) و این که مستند به خود طائف بوده هم با استصحاب ثابت می شود.

جواب اشکال این است که استناد طواف به خود طائف، شرط زائد شرعی نیست، بلکه مقوم عنوان است، بر من واجب بود که اطوف حول البیت، نه این که اصل طواف واجب باشد و استناد به طائف، شرط شرعی آن باشد، بلکه دلیل می گوید واجب است شخص طواف بکند، شبیه آن چه محقق خوئی در غسل ادعاء کرده که مقوم این عنوان، فشردن لباس است و اگر فشار ندهیم، نمی گویند غسل ثوب شده، بلکه گفته می شود صب ماء بر ثوب شده و لذا اگر شک در خروج غساله از ثوب شود، قاعده فراغ جاری نمی شود، زیرا در اصل عنوان غسل شک می شود، بر خلاف مرحوم امام که اخراج غساله را شرط ارتکازی عقلائی غسل می داند و نه مقوم آن، یعنی عقلاء ارتکازا می گویند بدون خروج غساله، غسل مطهر نیست، زیرا با صب ماء که قذارت بیرون نمی رود، گرچه صدق غسل می کند و چون اطلاقات خطاب به عرف شده، ظهور مقامی وجوب غسل این است که ارتکاز عقلائی رعایت شود و به هنگام شک هم قاعده فراغ جاری می شود.

## الخروج عن المطاف إلى الداخل أو الخارج‌

## مسألة 304

***إذا خرج الطائف عن المطاف فدخل الكعبة‌بطل طوافه و لزمته الاعادة. و الاولى إتمام الطواف ثمّ إعادته إذا كان الخروج بعد تجاوز النصف.[[507]](#footnote-507)***

مشهور گفته اند: اگر کسی قبل از تجاوز نصف وارد کعبه شود، طوافش باطل است، و اگر بعد از تجاوز نصف داخل شود، باید بیرون بیاید و از همان جا که داخل شده طواف خود را اتمام کند.

ولی متقضای اطلاقات، بطلان طواف به سبب دخول کعبه در هر قسمتی از طواف واجب یا مستحب است، مثل صحیحه حفص بن بختری: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَن‏ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِيمَنْ كَانَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- فَيَعْرِضُ لَهُ دُخُولُ الْكَعْبَةِ فَدَخَلَهَا قَالَ يَسْتَقْبِلُ طَوَافَهُ.[[508]](#footnote-508)

ان قلت: در صحیحه حلبی چنین آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ وَجَدَ مِنَ الْبَيْتِ خَلْوَةً فَدَخَلَهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُعِيدُ طَوَافَهُ وَ خَالَفَ السُّنَّةَ.[[509]](#footnote-509)

و ظاهرش بطلان طواف در صورت دخول به کعبه قبل از نصف است و این همان تفصیلی است که مشهور در مقام داده اند.

قلت: این دو صحیحه مثبتین می باشند، قید ثلاثة اشواط که در سوال سائل در صحیحه حلبی اخذ شده که مفهوم ندارد و لذا نمی تواند مقید صحیحه حفص بن بختری شود.

# جلسه 109 = 8/ 2/ 93

## مسألة 305

***إذا تجاوز عن مطافه الى «الشاذروان»‌بطل طوافه بالنسبة إلى المقدار الخارج عن المطاف و الاحوط اتمام الطواف بعد تدارك ذلك المقدار ثمّ اعادته و الاحوط أن لا يمد يده حال طوافه من جانب «الشاذروان» الى جدار الكعبة لاستلام الاركان أو غيره***.[[510]](#footnote-510)

توضیح این مساله قبلا گذشت.

## مسألة 306

***إذا دخل الطائف حجر اسماعيل‌بطل الشوط الذي وقع ذلك فيه فلا بد من اعادته و الاولى إعادة الطواف بعد إتمامه هذا مع بقاء الموالاة و أما مع عدمها فالطواف محكوم بالبطلان و أن كان ذلك عن جهل أو نسيان و في حكم دخول الحجر التسلق على حائطه على الاحوط. بل الاحوط أن لا يضع الطائف يده على حائط الحجر أيضا***.[[511]](#footnote-511)

### بررسی حکم اختصار طواف در حجر اسماعیل

اختصار طواف به این است که شخص از یک ورودی حجر اسماعیل به قصد طواف وارد شود و از طرف دیگر خارج شود، در روایات گفته شده باید اعاده همان شوط کند:

(البته مقصود اختصار طواف در حجر است، یعنی باید در تمام حجر از اول تا آخر، قصد طواف داشته باشد، و گرنه اگر یک متر بیاید و برگردد، صدق اختصار طواف در حجر نمی کند، زیرا دخول در حجر مبطل نیست، بلکه کوتاه کردن طواف در حجر اشکال دارد.)

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- فَاخْتَصَرَ شَوْطاً وَاحِداً فِي الْحِجْرِ- قَالَ يُعِيدُ ذَلِكَ الشَّوْطَ.[[512]](#footnote-512)

صحیحه حلبی به نقل دیگر: رَوَى ابْنُ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ فَاخْتَصَرَ شَوْطاً وَاحِداً فِي الْحِجْرِ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُعِيدُ الطَّوَافَ الْوَاحِدَ.[[513]](#footnote-513)

صحیحه حفص بن بختری: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ (فَيَخْتَصِرُ فِي الْحِجْرِ-) قَالَ يَقْضِي مَا اخْتَصَرَ مِنْ طَوَافِهِ.[[514]](#footnote-514)

ظاهر همه این روایات، بطلان همان شوطی است که در آن اختصار کرده است.

صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنِ اخْتَصَرَ فِي الْحِجْرِ (فِي الطَّوَافِ) فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ.[[515]](#footnote-515)

محقق خوئی فرموده: ظاهر این صحیحه بطلان همه طواف است، البته ایشان قبول دارد که این روایت به قرینه دیگر روایات حمل بر اعاده همان شوط می شود، اما ظاهر اولیه این صحیحه لزوم اعاده همه طواف است.

ولی به نظر ما استظهار ایشان صحیح نیست، زیرا قید من الحجر الی الحجر که در ذیل صحیحه اضافه شده، ظاهر در این است که شوطش را از حجر الاسود اعاده کند و نه از ورودی حجر، و گرنه وجهی برای ذکر این قید نبود، بلکه می فرمود طوافش را اعاده کند، ظاهر این قید، بیان نکته زائده است.

در روایت ابراهیم بن سفیان آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سُفْيَانَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (عليه السلام) امْرَأَةٌ طَافَتْ طَوَافَ الْحَجِّ فَلَمَّا كَانَتْ فِي الشَّوْطِ السَّابِعِ اخْتَصَرَتْ وَ طَافَتْ فِي الْحِجْرِ- وَ صَلَّتْ رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ وَ سَعَتْ وَ طَافَتْ طَوَافَ النِّسَاءِ ثُمَّ أَتَتْ مِنًى فَكَتَبَ (عليه السلام) تُعِيدُ.[[516]](#footnote-516)

در این روایت گفته شده در صورت اختصار، باید اعاده کند، اما گفته نشده که شوط را یا طواف را یا همه اعمال را باید اعاده کند و از این جهت مجمل است.

ابراهیم بن سفیان هم مجهول است و توثیق ندارد.

بحث در این است که اگر بعد از اختلال موالات عرفیه فهمید که اختصار طواف، موجب بطلان شوط است و باید اعاده شوط کند، چه باید کند؟

محقق خوئی فرموده: باید طواف را دوباره انجام دهد، ولی آیت الله زنجانی فرموده یعید ذلک الشوط اطلاق نسبت به فرض فوت موالات عرفیه دارد و شاید ایشان بگوید اعمال مترتبه مثل سعی و تقصیر هم نیاز به اعاده ندارد، به سبب اطلاق روایت.

اگر بخواهیم اکتفاء به لفظ یعید ذلک الشوط کنیم، حق با محقق خوئی است، زیرا ارشاد به بطلان است و مقصود این است که آن شوط را با شرایطش اعاده کند، اگر کسی بگوید کسی در وضو دست خود را از پایین به بالا شسته و بگویید یعید غسل یده، معنایش این نیست که اگر یک ساعت هم فاصله شده، فقط دست خود را بشوید، بلکه دیگر شرایط باید محفوظ باشد.

البته نوعا افرادی اختصار می کنند که جاهل به حکم باشند و نسیان فرض نادر است، لذا امام علیه السلام که می فرماید یعید ذلک الشوط، متعارف این نیست که در همان اثناء طواف عالم به حکم شود، (بر خلاف نسیان که گاهی همان اثناء طواف متذکر می شود) بلکه معمولا زمانی می فهمند که فوت موالات عرفیه هم شده است و لذا با توجه به این نکته، بعید نیست که اطلاق مقامی در روایت شکل بگیرد، ولی کلام محقق خوئی قطع نظر از این اطلاق مقامی و بنا بر این که شامل ناسی هم عرفا بشود، مطلب قابل قبولی است، چون ناسی چه بسا در همان اثناء طواف متذکر شود و اگر گفته شود یعید ذلک الشوط، ظهور در الغاء دیگر شرایط پیدا نمی کند.

لذا بعید نیست که با اخلال به موالات عرفیه، اعاده همان شوط کافی باشد و همین طور اگر بعد از سعی و دیگر اعمال، عالم شود، بعید نیست اطلاق مقامی بگوید اعاده اعمال مترتبه لازم نیست.

مطلب دیگر

محقق خوئی فرموده: تسلق بر حائط حجر اسماعیل علی الاحوط جایز نیست، البته در بحث استدلالی فرموده این احتیاط واجب نیست، تسلق به معنای بالا رفتن از دیوار حجر است و ظاهر اصحاب عدم اجزاء طواف روی دیوار حجر است.

البته محقق خوئی فرموده: اگر دیوار بر روی حجر بنا شده باشد، طواف در آن مجزی نیست، اما اگر دیوار بیرون از حجر باشد، در این صورت وجهی برای عدم اجزاء آن بخش از طواف نیست، ولی بعید نیست که مطمئن شویم دیوار بر روی حجر بنا شده است.

البته در این زمان دیوار حجر حدود نیم متری اضافه شده و لذا قطعا این مقدار اضافه شده داخل در حجر اسماعیل نیست.

اما اگر شک کنیم که دیوار حجر داخل در حجر است یا خارج از آن است، تارة شبهه مصداقیه است و تارة شبهه مفهومیه، امثال مرحوم صدر این را داخل در شبهه مفهومیه می دانند و می گویند چون وضع خاص و موضوع له خاص است، شبهه مفهومیه مخصص منفصل است و در این جا اخذ به عموم فلیطوفوا بالبیت العتیق می شود و می گوید طواف بر روی دیوار صحیح است.

اما اگر شبهه مصداقیه بدانیم، استصحاب عدم طواف در حجر اسماعیل می کنیم، یعنی استصحاب می گوید هنوز داخل حجر نشده ایم و طواف هم که بالوجدان ثابت است.

البته به برخی منسوب است و برخی احتیاطا هم قائل اند و حتی علامه هم فتوا داده که دست را بر روی دیوار حجر هم در حال طواف نباید بگذارند، بلکه جمیع اجزاء بدن طائف باید خارج باشد.

ولی ما قبلا در بحث شاذروان گفتیم که مهم خروج معظم اجزاء بدن است.

محقق خوئی فرموده: برخی قیاس کرده اند و گفته اند همچنان که مد ید در شاذروان جایز نیست فهکذا هنا.

اما این اشتباه و قیاس مع الفارق است، در شاذروان ما باید طواف بالبیت کنیم، اما در حجر که طواف بالحجر لازم نیست و بر فرض که لازم باشد همه اجزاء بدن خارج از ما یطاف علیه باشد، اما حجر که مثل شاذروان لازم نیست داخل در ما یطاف علیه باشد، بلکه ما ملزمیم داخل در حجر نشویم و با مد ید به حجر، صدق دخول در حجر اسماعیل نمی کند.

ما نیز به فرمایش ایشان اضافه می کنیم که حتی اگر طواف بالحجر هم شرط باشد، باز هم دخول دست منافات با طواف بالحجر ندارد، علاوه بر این که دخول در حجر که مانع نیست، بلکه اختصار طواف در حجر مانع است.

مرحوم صاحب جواهر در مناسک خود به نام نجاة العباد و محقق نائینی در مناسک گفته اند: الاولی ان لا یصل اصابع قدمیه اساس الحجر.

اما به نظر ما هیچ اولویتی ندارد و هیچ مشکلی ایجاد نمی شود و حتی اگر انگشت به اساس حجر برسد، طواف بالحجر هم صدق می کند، چه رسد به طواف بالبیت.

## مسألة 307

***اذا خرج الطائف من المطاف الى الخارج قبل تجاوزه النصف من دون عذر‌فان فاتته الموالاة العرفية بطل طوافه و لزمته اعادته.و أن لم تفت الموالاة أو كان خروجه بعد تجاوز النصف فالاحوط إتمام الطواف ثمّ اعادته***.[[517]](#footnote-517)

### بررسی حکم خروج از مطاف به بیرون مطاف

مشهور گفته اند: اگر خروج از مطاف، قبل از تجاوز از نصف باشد، طواف باطل است، و گرنه طواف صحیح است و طواف را بعد از رجوع تمام می کند.

محقق خوئی فرموده: ما سه فرض داریم:

فرض اول: خروج به سبب ضرورت دنیوی یا دینی نباشد و این مساله راجع به این فرض است.

فرض دوم: خروج به سبب ضرورت دینی باشد، مثل تطهیر لباس.

فرض سوم: خروج به سبب ضرورت دنیوی باشد، مثل درد شکم به نحوی که بقاء در مطاف برای او حرجی باشد.

### بررسی فرض خروج از مطاف بدون ضرورت دنیوی و دینی

محقق خوئی فرموده: اگر قبل از تجاوز از نصف (که به نظر ایشان قبل از اتمام شوط چهارم است) از مطاف خارج شود و فوت موالات عرفیه شود، طواف باطل می شود، زیرا ظاهر امر به عمل واحد که دارای اجزاء است، لزوم رعایت موالات است و موید آن صحیحه ابان بن تغلب است: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ شَوْطاً أَوْ شَوْطَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ مَعَ رَجُلٍ فِي حَاجَتِهِ قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ بَنَى عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ لَمْ يَبْنِ.[[518]](#footnote-518)

البته ایشان در بحث غسل و وضو فرموده: اطلاق دلیل وضو و غسل مقتضی عدم لزوم موالات است، اما از بحث تیمم به بعد موالات عرفیه را شرط کرده است.

# جلسه 110 = 9/ 2/ 93

### بررسی حکم خروج از مطاف به بیرون مطاف

مشهور گفته اند: اگر خروج از مطاف، قبل از تجاوز از نصف باشد، طواف باطل است، و گرنه طواف صحیح است و طواف را بعد از رجوع اتمام می کند.

محقق خوئی فرموده: ما سه فرض داریم:

فرض اول: خروج به سبب ضرورت دنیوی یا دینی نباشد و این مساله راجع به این فرض است.

فرض دوم: خروج به سبب ضرورت دینی باشد، مثل تطهیر لباس.

فرض سوم: خروج به سبب ضرورت دنیوی باشد، مثل درد شکم به نحوی که بقاء در مطاف برای او حرجی است.

### بررسی فرض اول: خروج از مطاف بدون ضرورت دنیوی و دینی

#### صور فرض اول

#### صورت اول

محقق خوئی فرموده فرض اول خود سه صورت دارد، صورت اول این است که قبل از تجاوز از نصف، از مطاف خارج شود و موالات عرفیه هم فوت شود، بلاشک در این صورت طواف باطل است، زیرا اولا اقتضاء خطاب طف سبعه اشواط این است که طواف عمل واحد است و باید هیئت اتصالیه آن حفظ شود، و گرنه طف اسبوعا صدق نمی کند.

و ثانیا: صحیحه ابان بن تغلب فرموده: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ شَوْطاً أَوْ شَوْطَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ مَعَ رَجُلٍ فِي حَاجَتِهِ قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ بَنَى عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ لَمْ يَبْنِ.[[519]](#footnote-519)

به این بیان که ظاهر«فی حاجة» عدم ضرورت و صرف حاجت عرفیه است و قدر متیقن از آن، فوت موالات عرفیه است و در این فرض حکم به بطلان طواف شده است.

البته ایشان در بحث غسل و وضو فرموده: اطلاق دلیل وضو و غسل مقتضی عدم لزوم موالات است، لذا در غسل جنابت از خطاب آن موالات استفاده نمی شود، نه این که خطاب دال بر موالات است و دلیل خاص بر عدم اعتبار موالات عرفیه داریم، بلکه اصلا دال بر موالات عرفیه نیست و همچنین است در وضو که دلیل وجوب وضو، دلالت بر لزوم رعایت موالات ندارد.

اما از بحث تیمم به بعد موالات عرفیه را شرط دانسته است، زیرا دیده اند که نمی توان ملتزم شد در تیمم، موالات عرفیه واجب نباشد، به این صورت که صبح پیشانی را تیمم دهد و بعد در هنگام ظهر دستان خود را تیمم دهد، بعد فرموده برخی گفته اند دلیل بر موالات در تیمم اجماع است، اما چنین نیست، بلکه ظاهر امر به مرکب، لزوم حفظ هیئت اتصالیه است.

مقصود از بهم خوردن موالات عرفیه هم اعم از این است که عامل کمی و فاصله زمانی آن را بهم بزند و یا عامل کیفی آن را بهم بزند، مثل این که یک فعل اجنبی، متخلل بین اجزاء عمل واحد شود، و مثلا در اثناء طواف، دو رکعت نماز بخواند و بعد طوافش را ادامه دهد، گرچه زمانی نمی برد، اما عرفا گفته می شود هیئت اتصالیه طواف بهم خورده است.

در بحث اذان هم محقق خوئی فرموده: اگر موالات بین فقرات اذان بهم بخورد، صحیح نخواهد بود و دلیل آن همین مطلب است و همین طور اجزاء اقامه.

در بحث نماز صاحب عروه فرموده: احوط اعتبار موالات عرفیه در نماز است، اگر چه اقوی این است که موالات عرفیه معتبر نیست، بلکه هیئت اتصالیه باید محفوظ باشد: *الأحوط مراعاة الموالاة العرفية‌بمعنى متابعة الأفعال بلا فصل و إن لم يمح معه صورة الصلاة و إن كان الأقوى عدم وجوبها و كذا في القراءة و الأذكار*‌.[[520]](#footnote-520)

ایشان موالات عرفیه را به معنای پی در پی آوردن گرفته و فرموده لازم نیست، بلکه مهم حفظ صورت نماز است و محقق خوئی هم تایید کرده است و با این بیان، محقق خوئی مقصود خود از موالات را معلوم کرده و فهمانده این که در طواف هم که گفته موالات لازم است، مقصود پی در پی بودن اجزاء نیست، بلکه باید صورت عرفیه طواف واحد حفظ شود و لذا محقق خوئی مثل آیت الله سیستانی نیست که اگر ده دقیقه هم بین اشواط فاصله بیفتد، آن را مضر به موالات عرفیه بداند، زیرا لازم نمی داند اجزاء طواف پی در پی باشد، بلکه مهم این است که صورت اتصالیه اجزاء طواف مختل نشود.

البته ما کلام ایشان در لزوم مراعات موالات را صحیح نمی دانیم، مثلا در غسل که گفته اند باید سر را بشوید و بعد سمت راست را بشوید و بعد سمت چپ را بشوید، عرف از این خطاب لزوم موالات نمی فهمد و یا این که در روایت دارد الاناء القذر یغسل ثلاث مرات کسی نمی گوید رعایت موالات در آن لازم است و همچنین است اگر گفته شود هفت بار طواف کنید یا هفت بار به جمره سنگ بزنید، اگر بین این هفت بار برود و بعد برگردد، عرف نمی گوید هفت مرتبه طواف یا رمی جمره صدق نمی کند.

صاحب جواهر استدلالاتی برای لزوم رعایت موالات در اشواط طواف مطرح کرده مثل انسباق، اما ما این انسباقات را نمی فهمیم.

ایشان فرموده برائت یقینی ذمه از تکلیف هم مقتضی رعایت موالات است، و لکن این هم صحیح نیست، زیرا بر فرض که در لزوم رعایت موالات شک کنیم، باز هم اصل برائت از شرطیت موالات جاری می شود، بعد از این که نوعا فقهاء این مورد را از موارد شبهات مفهومیه می دانند و برائت را در آن جاری می دانند.

نکته: مطاف از نظر محقق خوئی حد شرعی ندارد، اما حد عرفی دارد و اگر طائف بیرون مسجد الحرام یا در مسعی و یا نقاط دور مسجد الحرام طواف کند به نحوی که عرف او را طائف نداند، عرفا از مطاف خارج شده است.

#### صورت دوم

صورت دوم این است که قبل از تجاوز از نصف از مطاف خارج شود، اما به نحوی که موالات عرفیه مختل نشود، در این جا محقق خوئی فرموده: قاعده اولی مقتضی صحت طواف است، اما صحیحه ابان به اطلاقش می گوید اگر طائف با شخصی برای رفع حاجتش خارج شود، حتی اگر قبل از فوت موالات برگردد، طوافش باطل است: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ شَوْطاً أَوْ شَوْطَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ مَعَ رَجُلٍ فِي حَاجَتِهِ قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ بَنَى عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ لَمْ يَبْنِ.[[521]](#footnote-521)

#### صورت سوم

صورت سوم این است که بعد از تجاوز از نصف، از مطاف خارج شود که اگر فوت موالات عرفیه نشود، بلاشک طواف صحیح است، صحیحه ابان هم ناظر به تجاوز از نصف نیست، زیرا عرفا مقصود از تعبیر شوطا او شوطین، قبل از تجاوز نصف است، اما اگر فوت موالات عرفیه شود، مشهور گفته اند طواف باطل نمی شود، حتی اگر خروج طائف از مطاف، بدون عذر و حتی بدون حاجت عرفیه باشد، ولی محقق خوئی فرموده وجه کلام مشهور روشن نیست، زیرا اگر موالات عرفیه مختل شود، وجهی برای صحت طواف نیست و اطلاق اولی ادله طواف می گوید قبل و بعد از نصف، موالات عرفیه باید رعایت شود.

بعد ایشان ادله ای برای نظریه مشهور ذکر کرده و فرموده شاید مشهور به روایت یونس بن یعقوب تمسک کرده باشند که در اثناء طواف دید لباسش نجس است و امام علیه السلام فرمود برو و لباست را تطهیر کن، سپس برگرد و از همان جا که طواف را قطع کرده ای، آن را به ادامه داده و به اتمام برسان.

این روایت اطلاق دارد حتی نسبت به فرض فوت موالات و فرموده طواف صحیح است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَأَيْتُ فِي ثَوْبِي شَيْئاً مِنْ دَمٍ وَ أَنَا أَطُوفُ قَالَ فَاعْرِفِ الْمَوْضِعَ ثُمَّ اخْرُجْ فَاغْسِلْهُ ثُمَّ عُدْ فَابْنِ عَلَى طَوَافِكَ.[[522]](#footnote-522)

ولی ایشان به این استدلال اشکال کرده و فرموده: این روایت در مورد ضرورت دینی و تطهیر لباس برای انجام طواف است و ربطی به بحث ما که خروج از طواف بدون ضرورت است، ندارد.

روایت دیگری که شاید مستند مشهور باشد، روایت ابراهیم بن اسحاق است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَمَّنْ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ امْرَأَةٍ طَافَتْ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ وَ هِيَ مُعْتَمِرَةٌ ثُمَّ طَمِثَتْ قَالَ تُتِمُّ طَوَافَهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَ مُتْعَتُهَا تَامَّةٌ وَ لَهَا أَنْ تَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- لِأَنَّهَا زَادَتْ عَلَى النِّصْفِ وَ قَدْ قَضَتْ مُتْعَتَهَا فَلْتَسْتَأْنِفْ بَعْدَ الْحَجِّ وَ إِنْ هِيَ لَمْ تَطُفْ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ فَلْتَسْتَأْنِفِ الْحَجَّ فَإِنْ أَقَامَ بِهَا جَمَّالُهَا بَعْدَ الْحَجِّ فَلْتَخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ أَوْ إِلَى التَّنْعِيمِ فَلْتَعْتَمِر.[[523]](#footnote-523)

به این بیان که عبارت «لانها زادت علی النصف» علت برای عدم بطلان طواف زنی که بعد از نصف اشواط طواف حیض شده است می باشد و فرموده بعد از پاک شدن، از همان جایی که طوافش را قطع کرده ادامه می دهد. و العلة تعمم و در نتیجه مستفاد از تعلیل این خواهد بود که هر کس بعد از تجاوز نصف از مطاف خارج شود، همین حکم را دارد، ولو زن حائض نباشد.

اما محقق خوئی فرموده این استدلال هم صحیح نیست، زیرا؛

اولا: روایت در ضرورت دینیه و مانعیت حیض سخن گفته است و بحث ما در فرض عدم ضرورت دینی ودنیایی است.

ثانیا: ابراهیم بن اسحاق توثیق ندارد، کما این که روایت مرسله هم می باشد.

به نظر ما روایت اشکال دیگری هم دارد، زیرا این که گفته می شود علت تعمیم می دهد، به این معناست که مورد را از خصوصیت می اندازد، نه این که حکم را تبدیل به حکم دیگر کند، مثلا ان جاء زید فاکرمه لانه عالم، فقط به این معناست که هر عالمی را اکرام کن و زید خصوصیت ندارد.

در روایت هم حکم این است که متعه زن در صورت خروج از مطاف به سبب حدوث حیض بعد از اتمام شوط چهارم تام است و طواف را بعد از حیض تمام کند و این حیض موجب تبدل حج تمتع به حج افراد نیست، و نمی شود تعدی کرد و گفت کسی که بعد از تجاوز نصف خارج از مطاف شد هم حکم مطلوب در این مساله را دارد، بلکه تعلیل می گوید چهار شوط خصوصیت ندارد و مهم این است که بیش از نصف طواف انجام شده باشد، حتی اگر پنج یا شش شوط باشد، اما حکم را تعمیم نمی دهد.

محقق خوئی در ادامه صحیحه صفوان را نیز به عنوان دلیل مشهور مطرح فرموده: محَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الرَّجُلُ يَأْتِي أَخَاهُ وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ فَقَالَ يَخْرُجُ مَعَهُ فِي حَاجَتِهِ ثُمَّ يَرْجِعُ وَ يَبْنِي عَلَى طَوَافِهِ.[[524]](#footnote-524)

ظاهر صحیحه مطلق است و نسبت به قبل از نصف یا بعد از نصف و همچنین فوت موالات و عدم آن اطلاق دارد و گرچه صحیحه ابان گفت اگر طاف شوطا او شوطین (که متفاهم از آن قبل از نصف است) و خرج مع رجل فی حاجة در طواف فریضه، طواف باطل می شود، اما صحیحه صفوان اطلاق دارد و نسبت به بعد از تجاوز از نصف می گوید اگر با برادر خود در حاجت او خارج شود، طوافش صحیح است، حتی اگر فوت موالات عرفیه هم بشود.

محقق خوئی فرموده: موسی بن عمر که در طریق صدوق به صفوان است، ثقه می باشد و لذا سند روایت تمام است.

ایشان فرموده: این که در روایت آمده روی عن صفوان، و برخی گفته اند مشیخه فقیه شامل تعبیر روی عن ... نمی شود، ناصحیح است.

به نظر ما هم عبارت ما کان عن صفوان الجمال فقد رویته ... اطلاق دارد و روی به صیغه معلوم و مجهول را شامل می شود، علاوه بر این که به ترتیبی که در مشیخه وجود دارد، معلوم می شود که شامل روی به صیغه مجهول هم می شود که قبلا در مباحث دیگری آن را تفصیلا توضیح داده ایم.

البته به نظر ما مشکل این است که موسی بن عمر مشترک است و ممکن است موسی بن عمر بن یزید باشد که توثیق ندارد و صرفا در کامل الزیارات آمده که محقق خوئی نیز از نظریه توثیق عام بودن مشایخ با واسطه کامل الزیارات برگشته است و لذا از نظر ایشان نیز سند ناتمام می شود.

# جلسه 111 = 10/ 2/ 93

سخن در صورت سوم از فرض اول در کلام محقق خوئی بود که طائف بعد از نصف از مطاف خارج شده و موالات هم بهم خورده و فرمود دلیلی بر صحت طواف در این صورت وجود ندارد، خلافا للمشهور، و بعد روایاتی که می تواند دلیل مشهور باشد را بیان فرمود.

یکی از روایات، روایت صفوان است که گرچه فرموده مشکل سندی ندارد، البته به نظر ما مشکل این است که موسی بن عمر مشترک است و ممکن است موسی بن عمر بن یزید باشد که توثیق ندارد و صرفا در کامل الزیارات آمده که محقق خوئی نیز از نظریه توثیق عام بودن مشایخ با واسطه کامل الزیارات برگشته است و لذا از نظر ایشان نیز سند ناتمام می شود.

و لکن به نظر ما سند این روایت قابل تصحیح است، زیرا صدوق دو سند در مشیخه به صفوان آورده: *و ما كان فيه عن صفوان بن مهران الجمّال فقد رويته عن محمّد بن عليّ ماجيلويه- رضي اللّه عنه- عن عمّه محمّد بن أبي القاسم، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن صفوان بن مهران الجمّال.*

*و رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر، عن عبد اللّه بن محمّد الحجّال، عن صفوان بن مهران الجمّال.[[525]](#footnote-525)*

در سند دوم موسی بن عمر است که از باب توثیق عام رجال کامل الزیارات محقق خوئی آن را تصحیح کرد، اما بعدا از این مسلک رجوع کرده است.

اما به نظر ما مشکلی در سند این روایت نیست، به دو بیان:

بیان اول: در سند اول فقط محمد بن علی ماجیلویه است که مورد کلام است، و گرنه عموی ماجیلویه که گفته شده ثقه و عالم و فقیه است و احمد بن محمد بن خالد برقی هم که ثقه است و پدر او محمد بن خالد برقی هم ثقه است و این که نجاشی گفته ضعیف فی حدیثه، تضعیف نیست، در حالی که شیخ طوسی او را در رجال توثیق کرده و این که ابن غضائری گفته یعرف حدیثه و ینکر، این هم به این معناست که برخی احادیث آن نزد متشرعه زیاد قابل قبول نیست و این هم به معنای تضعیف راوی نیست.

محمد بن علی ماجیلویه هم بسیار شیخ صدوق نسبت به او ترضی کرده و از او مکررا روایت نقل کرده است و عرفی نیست که بیش از صد روایت از او نقل کرده و ترضی کند و در عین حال حداقل نزد او حسن ظاهر نداشته باشد.

بله، یکبار شیخ صدوق از یکی از نصاب حدیثی در فضائل امیرالمومنین نقل کرده و این دلیل نمی شود که گفته شود در مشایخ صدوق ناصبی هم وجود دارد و معلوم نیست که چگونه افرادی بوده اند که محقق خوئی فرموده، بلکه چه بسا نقل این روایت از باب الفضل ما شهد به العدو بوده است.

بیان دوم: وقتی صدوق دو سند به احادیث صفوان جمال نقل کرده، با این که در یک طبقه هم نیستند و سندها مستقلند، وثوق حاصل می شود که کتاب مشترکی بوده که دو سند به آن داشته است و حتی اگر دو حدیث هم بوده باشد، وثوق حاصل می شود که این روایت وضع نشده و صادر شده است.

لذا به نظر ما تعبیر به «صحیحه صفوان»، تعبیر صحیحی است.

نتیجه این که محقق خوئی در فرض اول فرمود در خروج از مطاف قبل از نصف، مطلقا طواف باطل می شود و بعد از اتمام شوط رابع اگر فوت موالات نشود، طواف قطعا صحیح است و اگر فوت موالات شود، طبق صحیحه صفوان طواف او صحیح است.

### بررسی فرض دوم: خروج از مطاف به سبب ضرورت شرعیه

محقق خوئی فرموده: از موثقه یونس بن یعقوب استفاده می شود که مطلقا در همه صور، چه قبل از نصف و چه بعد از آن و چه فوت موالات بشود و چه نشود، طواف باطل نمی شود، مثل این که برای تطهیر لباس بیرون از مطاف می رود.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَأَيْتُ فِي ثَوْبِي شَيْئاً مِنْ دَمٍ وَ أَنَا أَطُوفُ قَالَ فَاعْرِفِ الْمَوْضِعَ ثُمَّ اخْرُجْ فَاغْسِلْهُ ثُمَّ عُدْ فَابْنِ عَلَى طَوَافِكَ.[[526]](#footnote-526)

### فرض سوم: خروج از مطاف به سبب ضرورت عرفیه

مثل این که به سبب بیماری و سردرد بیرون از مطاف برود.

محقق خوئی فرموده: مشهور در این جا بین تجاوز از نصف و عدم آن به صحت و بطلان طواف تفصیل داده اند.

ایشان فرموده ممکن است استدلال کنیم بر قول مشهور به صحیحه حلبی به نقل وسائل: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ اشْتَكَى أَعَادَ الطَّوَافَ يَعْنِي الْفَرِيضَةَ.[[527]](#footnote-527)

منطوق روایت این است که در ضرورت عرفیه قبل از تجاوز نصف، طواف باطل است و مفهومش این است که اگر بعد از تجاوز نصف اشواط طواف، به سبب ضرورت خارج شود، طوافش باطل نیست و این مفهوم وصف است، زیرا اگر فرقی بین تجاوز از نصف و عدم آن نباشد، پس چرا امام علیه السلام قید ثلاثة اشواط زده و چرا نفرمود اذا طاف الرجل بالبیت اشواطا و این نشان از دخالت قید ثلاثة اشواطا در حکم به بطلان دارد.

قید ثلاثة هم خصوصیت ندارد و ظاهر آن تفصیل بین نصف و عدم آن است و لا اقل بیش از این مفهوم ندارد، زیرا مفهوم وصف فی الجملة است و قدر متیقنش این است که اگر بعد از اتمام شوط رابع ضرورت پیش آمد، طواف باطل نیست و در سه شوط و نیم نهایتا دلیل قاصر می شود که داخل در منطوق است و یا داخل در مفهوم.

بعد محقق خوئی فرموده: لکن این نسخه مذکور در وسائل قطعا غلط است و به جای ثلاثة اشواط، اشواطا است، زیرا صاحب وسائل این روایت را از کافی نقل می کند و در کافی نیز اشواطا آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ أَشْوَاطاً ثُمَّ اشْتَكَى أَعَادَ الطَّوَافَ يَعْنِي الْفَرِيضَةَ.[[528]](#footnote-528)

حدائق هم همین طور نقل کرده است و بنا بر این نقل، صحیحه حلبی به اطلاقش می گوید در هر جای طواف که باشد، در صورت خروج از مطاف به سبب ضروت طواف باطل می شود، حتی اگر بعد از نصف اشواط از مطاف خارج شود.

به نظر ما هم نسخه صحیح، نسخه کافی است و هیچ کس به غیر از صاحب وسائل، ثلاثة اشواطا نقل نکرده است و حتی کافی دار الحدیث که حدود 70 نسخه را مقابله کرده و یکی از نسخ آن، نسخه صاحب وسائل است، در همه نسخ اشواطا نقل کرده است، در وافی و مرآة العقول هم اشواطا آمده است، لذا مطمئن می شویم که صاحب وسائل اشتباه کرده است.

بعد محقق خوئی فرموده به همین جهت است که خروج از مطاف به سبب ضرورت عرفیه، مبطل طواف است، در هر جایی از طواف که باشد.

ایشان بین صحیحه حلبی و صفوان تعارض برقرار کرده، به این بیان که صحیحه صفوان می گوید مطلقا خروج از مطاف، مبطل طواف نیست، اگر لحاجة باشد و وقتی به سبب حاجت مبطل نباشد، اگر به سبب ضرورت خارج شود، به طریق اولی مبطل نیست و مقتضای صحیحه حلبی بطلان طواف لضرورة است و به طریق اولی حکم به بطلان طواف به سبب خروج لحاجة می شود.

لذا این دو صحیحه با هم متباین و متعارضند، ولی موثقه یونس بن یعقوب در ضرورت دینیه حکم به عدم بطلان طواف نموده، و وقتی در ضرورت شرعیه حکم به عدم بطلان شود، احتمال نمی رود که خروج به سبب ضرورت عرفیه مبطل طواف باشد و لذا به طریق اولی خروج به سبب ضرورت عرفیه مبطل طواف نیست.

در نتیجه صحیحه حلبی به سبب موثقه از کار می افتد و نهایتا تعارض و تساقط می کنند و صحیحه صفوان بلامعارض می شود و اثبات می شود که خروج به سبب ضرورت عرفیه مبطل طواف نیست.

فقط قبل از تجاوز نصف، صحیحه ابان حکم کرد که در طواف فریضه طواف به سبب خروج باطل می شود و نتیجه اش، همان مسلک مشهور می شود، لذا قبل از نصف اگر خارج از مطاف شود، به حکم صحیحه ابان طواف باطل می شود، اما در فرض تجاوز از نصف، به حکم صحیحه صفوان طواف باطل نمی شود.

#### بررسی کلام محقق خوئی

اولا: موثقه یونس بن یعقوب که در کلام محقق خوئی مورد توجه قرار گرفت و صحیحه حلبی را مبتلی به معارض کرد و آن را از قابلیت استدلال انداخت، در سند آن حکم بن مسکین است که محقق خوئی با مبنای توثیق عام رجال کامل الزیارات وی را توثیق کرده و بعد از رجوع ایشان از مبنای خود، این استدلالات ایشان ناتمام خواهد شد.

ثانیا: گرچه قدر متیقن از موثقه یونس بن یعقوب طواف فریضه است و گفته می شود که بعید است مقصود از آن خصوص طواف مندوب باشد، ولی اطلاق دارد و در آن فوت موالات فرض نشده و نسبت آن به طف بالبیت اسبوعا که محقق خوئی آن را دال بر وجوب رعایت موالات می داند، عموم و خصوص من وجه است و محل اجتماعشان در جایی است که از مطاف برای تطهیر خارج شود و فوت موالات شود، ادله اولیه وجوب طواف می گوید اعاده لازم دارد و طواف باطل است، چون فوت موالات شده، اما اطلاق موثقه می گوید طواف صحیح است و اعاده لازم ندارد.

# جلسه 112 = 14/ 2/ 93

محقق خوئی فرمود: ظاهر امر به طواف اسبوعا این است که باید هیئت اتصالیه در طواف حفظ شود و اگر موالات عرفیه مختل شود، (طاف بالبیت اسبوعا) صدق نمی کند.

به نظر ما این مطلب تمام نبود، ما از (طاف بالبیت اسبوعا) استظهار موالات نمی کنیم، کما این که از امر به غسل استظهار موالات عرفیه نمی کنیم، مرحوم داماد هم فرموده هیچ دلیلی بر اعتبار موالات عرفیه در اشواط طواف نداریم، بلکه علی القاعده خروج از مطاف هم مشکلی درست نمی کند، فقط فی الجملة از روایات استفاده می شود که خروج از مطاف مضر به طواف است.

مرحوم امام فرموده احتیاط واجب رعایت موالات عرفیه است و اگر کسی به آن اخلال وارد کند، ایشان فتوا به بطلان طواف نمی دهد، در نتیجه باید احتیاطا هم طواف را تمام کند و هم اعاده کند.

قطع نظر از این اشکال، در کلام محقق خوئی مطالب دیگری بود که نیاز به بررسی دارد.

#### بررسی کلام محقق خوئی

اولا: موثقه یونس بن یعقوب که در کلام محقق خوئی مورد توجه قرار گرفت و صحیحه حلبی را مبتلی به معارض کرد و آن را از قابلیت استدلال انداخت، در سند آن حکم بن مسکین است که محقق خوئی با مبنای توثیق عام رجال کامل الزیارات وی را توثیق کرده و بعد از رجوع ایشان از مبنای خود، این استدلالات ایشان ناتمام خواهد شد.

ثانیا: گرچه قدر متیقن از موثقه یونس بن یعقوب طواف فریضه است و گفته می شود که بعید است مقصود از آن خصوص طواف مندوب باشد، ولی اطلاق دارد و در آن فوت موالات فرض نشده و نسبت آن به طف بالبیت اسبوعا که محقق خوئی آن را دال بر وجوب رعایت موالات می داند، عموم و خصوص من وجه است و محل اجتماعشان در جایی است که از مطاف برای تطهیر خارج شود و فوت موالات شود، ادله اولیه وجوب طواف می گوید اعاده لازم دارد و طواف باطل است، چون فوت موالات شده، اما اطلاق موثقه می گوید طواف صحیح است و اعاده لازم ندارد.

ثالثا: اصلا مورد این روایات با یکدیگر متفاوت است، مورد صحیحه صفوان، خروج برای قضاء حاجت مومن است (الرجل یاتی اخاه ...) و احتمال فرق با خروج لحاجة نفسه می رود و اصلا در روایتی از ابان بن تغلب داریم که حضرت دیدند ابان در حال طواف است و کسی کارش دارد، فرمودند او کیست؟ او گفت رجل من موالیک با من کاری دارد و می خواهد برای قضاء حاجت او همراهش بروم. حضرت فرمودند: برو کار او را راه بینداز و بعد بیا طواف را ادامه بده، آیا نمی دانی که ثواب این کار از طواف عمره و حج بیشتر است، گفتم: آیا مقصودتان طواف فریضه است؟ حضرت فرمود انما یسال الله عن الفرائض و مقصود من هم طواف فریضه است.

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ غَزْوَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الطَّوَافِ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ إِخْوَانِي فَسَأَلَنِي أَنْ أَمْشِيَ مَعَهُ فِي حَاجَتِهِ فَفَطَنَ بِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقَالَ يَا أَبَانُ مَنْ هَذَا الرَّجُلُ قُلْتُ رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ سَأَلَنِي أَنْ أَذْهَبَ مَعَهُ فِي حَاجَتِهِ قَالَ يَا أَبَانُ اقْطَعْ طَوَافَكَ وَ انْطَلِقْ مَعَهُ فِي حَاجَتِهِ فَاقْضِهَا لَهُ فَقُلْتُ إِنِّي لَمْ أُتِمَّ طَوَافِي قَالَ أَحْصِ مَا طُفْتَ وَ انْطَلِقْ مَعَهُ فِي حَاجَتِهِ فَقُلْتُ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ فَقَالَ نَعَمْ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ إِلَى أَنْ قَالَ لَقَضَاءُ حَاجَةِ مُؤْمِنٍ خَيْرٌ مِنْ طَوَافٍ وَ طَوَاف‏ حَتَّى عَدَّ عَشْرَ أَسَابِيعَ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَرِيضَةً أَمْ نَافِلَةً فَقَالَ يَا أَبَانُ إِنَّمَا يَسْأَلُ اللَّهُ الْعِبَادَ عَنِ الْفَرَائِضِ لَا عَنِ النَّوَافِلِ.[[529]](#footnote-529)

این روایت بین قضاء حاجت برادر مومن و بین حاجت های دیگر فرق گذاشته است و در صحیحه صفوان هم آمده الرجل یاتی اخاه و مسلما مقصود اخ دینی است و نه اخ نسبی و لذا نمی شود این صحیحه را معیار قرار بدهیم و بگوییم فرقی بین قضاء حاجت دیگران و قضاء حاجت خود نیست و خروج برای قضاء حاجت خود شخص هم مبطل طواف نیست.

رابعا: شما می گویید صحیحه صفوان و حلبی متعارض است، بعد موثقه یونس را با صحیحه حلبی به تعارض می اندازید، در این صورت تعارض ثلاثی خواهد شد و چه طور می شود که صحیحه حلبی با موثقه تعارض و تساقط می کنند، اما صحیحه صفوان بلامعارض می شود؟

مگر مقصود شما این باشد که صحیحه صفوان عام فوقانی است، این سخن خوبی است، زیرا نسبت صحیحه صفوان و صحیحه حلبی، عموم و خصوص مطلق است (البته با صرف نظر از اشکال قبل) زیرا صحیحه صفوان بقول مطلق می گوید من خرج لحاجة بنی علی الطواف چه فریضه و چه نافله، ولی صحیحه حلبی در خصوص طواف فریضه، حکم به اعاده طواف کرده است، و نسبتشان، عموم و خصوص مطلق می شود و نه متعارضین، لذا صحیحه صفوان عام فوقانی است و با قطع نظر از موثقه دو مخصص پیدا می کند، یکی صحیحه ابان و دیگری صحیحه حلبی و در عرض واحد صحیحه صفوان را تخصیص می زنند.

این جا حتی به نظر محقق خوئی هم انقلاب نسبت نمی شود، مثلا اگر دلیل عام بگوید اکرم العلماء و دو خاص داشته باشیم یکی لاتکرم العالم الفاسق و دیگری لاتکرم العالم الکاذب، خود محقق خوئی هم فرموده دلیل عام در عرض واحد به دو دلیل خاص تخصیص می خورد و نمی شود ابتداء دلیل عام را به لاتکرم العالم الکاذب تخصیص بزنیم تا مفاد آن وجوب اکرام غیر کاذب شود و بعد نسبت آن با لاتکرم العالم الفاسق، عموم و خصوص من وجه شود، و نتیجه این شود که لاتکرم العالم الفاسق سواء کان کاذبا او غیر کاذب و اکرم العالم غیر الکاذب سواء کان فاسقا من جهة اخری ام لا، تا در عالم فاسق غیر کاذب تعارض کنند، خود محقق خوئی هم این انقلاب نسبت را قبول ندارد.

در این جا هم صحیحه صفوان می گوید کسی که لحاجة خارج از مطاف می شود، یبنی علی الطواف مطلقا، چه در طواف فریضه و چه در طواف نافله و چه در طواف نافله و چه طواف فریضه و دو مخصص دارد، صحیحه ابان می گوید اگر خروج از مطاف، قبل از تجاوز نصف باشد، طواف باطل است و مفهوم هم ندارد که اگر بعد از تجاوز از نصف خارج شود، طواف صحیح است، بلکه قید شوط او شوطین در سوال سائل است و صحیحه حلبی در طواف واجب، به طور مطلق می گوید خروج از مطاف سبب اعاده طواف است، نسبت بین این دو مخصص، عموم و خصوص مطلق است و البته مثبتین هستند، این دو در عرض واحد، صحیحه صفوان را تخصیص می زنند و عام فوق می شود و این جا محقق خوئی می تواند مطرح کند که صحیحه حلبی با موثقه تعارض می کند و بعد از تساقط، نوبت به صحیحه صفوان به عنوان عام فوقانی می رسد.

خامسا: البته باز هم اشکال به جهت دیگری بر کلام محقق خوئی وارد است، زیرا مورد موثقه یونس، خروج برای تحصیل شرط طواف و تطهیر ثوب احرام است و نمی شود تعدی کرد از مورد موثقه به خروج لحاجة و یا لضرورة دنیویة و الغاء خصوصیت ممکن نیست تا معارضه بین صحیحه حلبی و موثقه حاصل شود.

# جلسه 113 = 15/ 2/ 93

گفته شد صحیحه صفوان راجع به مورد خروج از مطاف برای برآورده کردن حاجت مومن است و این مورد احتمال خصوصیت دارد و از روایات دیگری هم موضوعیت خروج لحاجة الاخ المومن قابل استیناس است.

اما یک روایت مرسله ای در فقیه است که تصریح به عدم فرق کرده است، که البته مرسله ابن ابی عمیر است و به نظر ما معتبر است، چون شیخ طوسی شهادت داده که وی جز از ثقه روایت و ارسال نمی کند و اصالة الحس در شهادت شیخ جاری می شود و این که مواردی پیدا شده که وی از غیر ثقه نقل کرده، دلیل نمی شود که از غیر ثقه هم ارسال کرده باشد: وَ فِي نَوَادِرِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) أَنَّه‏ قَالَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ فَتَعْرِضُ لَهُ الْحَاجَةُ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَذْهَبَ فِي حَاجَتِهِ أَوْ حَاجَةِ غَيْرِهِ وَ يَقْطَعَ الطَّوَافَ وَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْتَرِيحَ فِي طَوَافِهِ وَ يَقْعُدَ فَلَا بَأْسَ بِهِ فَإِذَا رَجَعَ بَنَى عَلَى طَوَافِهِ وَ إِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ النِّصْف‏.[[530]](#footnote-530)

این روایت متعرض تفاصیل شده و فرموده علی ای حال خروج از مطاف چه برای حاجت دیگری و چه حاجت خودش، چه قبل از تجاوز از نصف و چه بعد از تجاوز از نصف، مانعی ندارد و به اطلاق طواف واجب و مندوب را نیز شامل می شود و لذا جایگزین صحیحه صفوان می شود.

ولی به نظر ما دو اشکال بر مرسله وارد است:

اشکال اول

بر فرض این مرسله را بپذیریم، باید آن را بر طواف نافله حمل کنیم، زیرا صحیحه ابان تصریح کرد که خروج از مطاف قبل از نصف در اثناء طواف واجب، سبب بطلان طواف و وجوب اعاده آن است.

اشکال دوم

این مرسله یقینا با روایتی که شیخ در تهذیب نقل کرده متحد است: مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ النَّخَعِيِّ وَ عَن‏ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ ثُمَّ تَعْرِضُ لَهُ الْحَاجَةُ قَالَ لَا بَأْسَ أَنْ يَذْهَبَ فِي حَاجَتِهِ أَوْ حَاجَةِ غَيْرِهِ وَ يَقْطَعَ الطَّوَافَ وَ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَسْتَرِيحَ وَ يَقْعُدَ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ فَإِذَا رَجَعَ بَنَى عَلَى طَوَافِهِ فَإِنْ كَانَ نَافِلَةً بَنَى عَلَى الشَّوْطِ وَ الشَّوْطَيْنِ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ ثُمَّ خَرَجَ فِي حَاجَةٍ مَعَ رَجُلٍ لَمْ يَبْنِ وَ لَا فِي حَاجَةِ نَفْسِهِ.[[531]](#footnote-531)

مقصود از نخعی در سند نیز ایوب بن نوح بن دراج و ثقه است.

صدر دو روایت عینا مثل هم است، اما ذیل دو روایت در مقابل است، روایت شیخ می گوید در طواف فریضه خروج از مطاف موجب بطلان طواف است، چه برای حاجت خود و چه برای حاجت غیر خارج شود، در حالی که مرسله ابن ابی عمیر در همین فرض، حکم به صحت طواف نمود.

یقینا این دو یک حدیث است و لذا این شبهه وجود دارد که مرسله نخعی و جمیل باشد و نه مرسله ابن ابی عمیر که معتبر است و لذا اشکال سندی پیدا می کند و محتمل نیست که ابن ابی عمیر یک جا از بعض اصحاب نقل کند و در یک جا از نخعی و جمیل یک متن را نقل کند.

برگردیم به صحیحه صفوان و دلالت آن، گفتیم این صحیحه اطلاق دارد و در قبل و بعد از تجاوز نصف فرموده خروج از مطاف مبطل نیست.

### آیا در نسبت سنجی دو خطاب عرفا، موضوع رئیسی لحاظ می شود یا مجموع قیود؟

بحثی وجود دارد که آیا در ملاحظه نسبت دو خطاب، موضوع رئیسی مهم است و یا مجموع دلالت دو خطاب، اگر موضوع رئیسی مهم باشد، صرف این که موضوع یک خطاب اخص از دیگری باشد، سبب تقدم آن می شود و موضوع صحیحه صفوان نیز اخص مطلق است، زیرا موضوعش خروج لحاجة مومن است و موضوع دلیل دیگر خروج لحاجة است که اعم مطلق است.

ما مواردی در روایات داریم و با این سوال مواجهیم که موضوع رئیسی مهم است تا دلیل اخص مطلق شود، یاد دیگر قیود خطاب هم لحاظ شود، تا نسبت دو خطاب، عام و خاص من وجه شود.

مثال اول: در بحث ارث قاتل دو روایت داریم، مضمون یکی این است که القاتل خطا یرث و مضمون دیگری این است که القاتل لایرث من الدیة، سوال این است که آیا قاتل خطائی از دیه ارث می برد یا نه؟ یک وجه این است که بگوییم ارث می برد، زیرا موضوع رئیسی القاتل خطا اخص است و نگاه به محمول نمی کنیم، گرچه محمول به اطلاقش می گوید قائل خطایی هم ارث از دیه می برد، وجه دوم این است که جمیع قیود خطاب لحاظ شود، در این صورت مفاد اطلاق القاتل لایرث من الدیة این است که قاتل خطایی هم از دیه ارث نمی برد، اما القاتل خطا یرث می گوید قاتل خطایی از ترکه ارث می برد و به اطلاقش شامل ارث از دیه هم می شود، و این گونه تعارض اطلاقین می شود و لذا تعارض به عموم من وجه می شود و در ارث بردن قاتل خطایی از دیه، تعارض و تساقط می کنند و بعد عموم القاتل لایرث محکّم خواهد بود.

برخی مثل مرحوم آیت الله تبریزی قائل بودند که مهم در جمع عرفی، لحاظ موضوع رئیسی خطاب است.

مرحوم صدر نیز در ملاحق اقتصادنا در بحث سنجش رابطه آیه خمس با ادله ارض مفتوحة عنوة، متعرض این بحث شده است.

مثال دوم: در غسل ثوب متنجس به بول، دو روایت وارد شده است، یک روایت می گوید البول یصیب الثوب قال اغسله مرتین و روایت دیگر می گوید بول الصبی یصیبه البول قال اغسله.

بول بچه شیرخوار که پاک است، اما اگر غذا خور شد، آیا یکبار شستن کافی است و یا دوبار باید شسته شود؟ موضوع رئیسی خطاب دوم بول الصبی و اخص از موضوع خطاب اول است که مطلق بول بود، و بنا بر این که مهم در جمع عرفی، لحاظ موضوع رئیسی دو خطاب باشد، یکبار شستن کافی است.

اما اگر همه قیود را در نظر بگیریم، نسبت دو خطاب، عموم من وجه می شود، زیرا مفاد خطاب اول این است که غسل مرتین مطهر ثوب متنجس به بول است چه بول صبی باشد و چه غیر آن و مفاد خطاب دوم این است که غسل، مطهر ثوب متنجس به بول صبی است چه یکبار شسته شود و چه بیشتر، لذا تعارض اطلاقین گشته و نسبتشان عموم من وجه می شود.

به نظر ما، عرف به لحاظ موضوع رئیسی در خطاب اکتفاء نمی کند، بلکه به جمیع قیود توجه می کند، لذا اگر مولا بگوید اطعم کل عالم و خطاب دیگر بگوید لاتکرم العالم الفاسق، نسبت به اطعام عالم فاسق تعارض می کنند، زیرا خطاب دوم به اطلاق می گوید اطعام عالم فاسق نکن، و گرنه ممکن است اطعام را از اکرام استثناء کرده باشد، و لذا نسبتشان عموم من وجه می شود، اما اگر موضوع رئیسی مهم باشد، یعنی اکرام عالم فاسق مطلقا حرام است، حتی اگر به شکل اطعام باشد و به نظر ما این عرفی نیست.

کسانی که می گویند موضوع رئیسی مهم است، به جهت یک مثال عرفی است که مثلا اگر یک خطاب بگوید لاباس بترک اکرام العالم و دیگری بگوید اکرم العالم العادل، خطاب دوم نص در وجوب که نیست و آیا می شود گفت که خطاب اول به اطلاق می گوید اکرام عالم عادل واجب نیست و دومی هم که به اطلاق می گوید اکرام عالم عادل واجب است؟ هیچ عرفی تعارض بین این دو خطاب نمی اندازد، بلکه می گویند موضوع خطاب دوم اخص است و لذا مقدم می شود.

به نظر ما این مثال درست است، زیرا اطلاق انصرافی است و اکرم به طلب وجوبی انصراف دارد و ما در اطلاقات انصرافی این مطلب را قبول داریم، ولی این با اطلاق لابشرطی فرق دارد، اطلاق انصرافی مثل این که گفته شود اکرم زیدا و زید، انصراف به عالم مشهور داشته باشد و معلوم است که باید به آن اخذ شود، ولی اطلاق لابشرطی، اثبات لابشرط بودن موضوع می کند، اطلاق لابشرطی اکرم شمول نسبت به وجوب و استحباب است، اما اطلاق انصرافی اکرم، به طلب وجوبی است، اما مثال هایی که ما زدیم، اطلاقات لابشرطی است و قیاس با اطلاق انصرافی نمی شود.

لذا خود مرحوم آیت الله تبریزی نیز در فقه در مثال بحث ارث، نسبت دو دلیل را عموم من وجه گرفته و بر ارتکاز عرفی خود سلوک کرده است.

#### تطبیق کبرای فوق بر مقام

موضوع رئیسی صحیحه صفوان، خروج لحاجة مومن است و محمول آن یبنی علی طوافه است مطلقا چه قبل از تجاوز نصف و چه بعد از آن، موضوع صحیحه ابان اعم و خروج لحاجة است، لذا موضوع رئیسی صحیحه صفوان اخص از موضوع صحیحه ابان بن تغلب است، و لکن به نظر ما باید ملاحظه جمیع قیود شود که در این صورت، نسبت عموم من وجه پیدا می کنند، صحیحه ابان در خروج قبل از تجاوز نصف (طاف شوطا او شوطین) فرمود طواف فریضه باطل می شود مطلقا چه لحاجة نفسه و چه لحاجه مومن و چه لحاجة غیر مومن، ولی صحیحه صفوان در خروج لحاجة مومن، مطلقا می گوید یبنی علی طوافه چه قبل از تجاوز نصف و چه بعد آن و چه طواف فریضه و چه طواف نافله، به نظر ما تعارض بین اطلاق این دو صحیحه است، صحیحه ابان به اطلاق خود می گوید اگر قبل از نصف از مطاف خارج شود، مطلقا و به هر جهتی خارج شود طوافش باطل است، ولی صحیحه صفوان در خصوص خروج لحاجة مومن به اطلاق می گوید یبنی علی طوافه، در مورد خروج لحاجة مومن در طواف فریضه قبل از تجاوز نصف، تعارض و تساقط می کنند، و بعد باید به سراغ مقتضای قواعد اولیه رفت.

به نظر مشهور، امر به طواف، انصراف به طوافی دارد که موالات عرفیه در آن رعایت شود و گرنه طواف باطل است، اما ما این نظریه را نپذیرفتیم و لذا مقتضای قواعد، صحت طواف است به سبب اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق.

**نکته**

مرحوم امام در تحریر و در مناسک فرموده احتیاط واجب، حفظ موالات عرفیه است، اما در استفتائات مناسک فرموده اگر کسی بدون عذر از مطاف خارج شده و موالات عرفیه فوت شود، اگر بعد از شوط چهارم باشد، احتیاط واجب اتمام و اعاده است.

مفهوم این کلام این است که قبل از اتمام شوط رابع، فتوا به بطلان می دهیم و دیگر احتیاط نیست، در حالی که این کلام، با نظریه تحریر تنافی دارد که باید احتیاطا موالات را رعایت کند و اگر رعایت نکرد، باید اتمام و اعاده کند.

**خلاصه مباحث**

طبق صحیحه ابان، خروج از مطاف قبل از تجاوز نصف مبطل طواف است، مگر برای قضاء حاجت مومن باشد، اما فوت موالات عرفیه ولو بدون خروج از مطاف، به نظر ما مبطل طواف نیست.

اما این که صاحب جواهر فرموده ظاهر صحیحه ابان این است که فوت موالات عرفیه سبب بطلان شده است، واضح نیست، زیرا شاید به سبب خروج از مطاف، طواف باطل شده باشد و نه به سبب فوت موالات عرفیه.

# جلسه 114 = 16/ 2/ 93

#### اشکال دیگر به محقق خوئی

محقق خوئی فرمود خروج از مطاف قبل از اتمام شوط رابع، مبطل طواف است، اما اگر بعد از شوط چهارم باشد، طواف باطل نمی شود، حتی اگر فوت موالات شود.

یکی از اشکالات به ایشان این است که ایشان خروج برای حاجت را خروج بدون عذر عرفی معنا کرده است، در حالی که خروج لحاجة به معنای خروج با عذر است.

توضیح ذلک؛ در بحث عمره تمتع مطرح شد که بعد از عمره، مکلف از احرام خارج می شود، اما حق خروج از مکه را ندارد، مگر به سبب حاجتی، اما لازم نیست که حاجت ضروریه باشد، بلکه حاجت عرفیه هم کافی است و خود محقق خوئی هم این مطلب را فرموده است.

یا در نماز گفته شده اگر حاجتی باشد، می شود سوره را ترک کند و مقصود حاجت ضروریه نیست، بلکه حاجت عرفیه کافی است.

لذا ترک سوره از روی هوای نفس جایز نیست، اما از روی حاجت عرفیه جایز است.

در روایات مقام هم سخن از حاجت است و محقق خوئی فرموده بعد از اتمام شوط رابع، اگر خارج از مطاف شود حتی بدون حاجت عرفیه و با فوت موالات، طوافش صحیح است، در حالی که حاجت به معنای حاجت عرفیه است و ایشان هم که فوت موالات را مضر می داند، پس علی القاعده باید حکم به بطلان طواف کند.

### جمع بندی بحث

با توجه به این که ما موالات عرفیه در طواف را شرط نمی دانیم، مشکل منحصر در روایات است که خروج از مطاف را مطرح کرده است.

یکی از روایات، صحیحه ابان است که در خروج بعد از شوط یا شوطین حکم به بطلان طواف کرده است، بحث است که آیا مقصود، مطلق خروج از مطاف است، یا در صورتی که سبب فوت موالات عرفیه شود طواف باطل می شود و شاید کسی بگوید منصرف از تعبیر خرج مع رجل فی حاجة، این است که خروج، موجب فوت موالات عرفیه می شود، زیرا فوت موالات عرفیه هم به عامل کمی و فصل زمانی است و هم به عامل کیفی و فصل عمل دیگری بین طواف.

به نظر ما هم بعید نیست که متفاهم عرفی عبارت خرج مع رجل فی حاجته، فرضی که فوت موالات هم می شود، باشد، البته احتمال اطلاق هم وجود دارد و لکن مورد صحیحه ابان، قبل از تجاوز از نصف است و طبق این صحیحه، خروج در این صورت مطلقا یا در فرض فوت موالات عرفیه مبطل طواف است.

#### بررسی نظریه آیت الله سیستانی در حکم خروج از مطاف

آیت الله سیستانی فرموده خروج از مطاف سه قسم است، یک قسم خروجی است که موجب فوت موالات قبل از نصف شود که طواف را باطل می کند و قسم دوم خروج از مطاف با اشتغال به عمل دیگر است که عرفا بگویند قطع طواف شده که اگر قبل از اتمام شوط رابع باشد، مبطل است و بلکه بعد از اتمام شوط رابع هم اگر بدون ضرورت یا حاجت عرفیه خارج شود و مشغول به کار دیگری شود، بنا بر احتیاط طواف باطل است. و قسم سوم هم این است که خارج از مطاف شود و قبل از فوت موالات عرفیه و بدون اشتغال به عمل دیگر برگردد که دیگر طواف باطل نمی شود.

در قسم سوم حق با ایشان است، زیرا ظاهر خرج مع رجل فی حاجة این است که یک کاری انجام داده است و در قضاء حاجت تلاش کرده و اشتغال به آن پیدا کرده است، نه این که برود و کاری نکند و برگردد و لذا خرج مع رجل فی حاجة انصراف دارد از فرضی که اشتغال به کار دیگری پیدا نکرده است.

پس حداقل قبل از تجاوز نصف، اگر خارج شود و موالات عرفیه فوت شود، صحیحه ابان حکم به بطلان می کند.

و اگر مشغول به کار دیگری شود، ولی فوت موالات نشود، بعید نیست طواف صحیح باشد، البته ما احتیاط می کنیم.

اما اگر فوت موالات نشود و مشغول به کار دیگری هم نشود، نمی توان ادعاء اطلاق صحیحه نسبت به این فرض نمود و لااقل شبهه انصراف که وجود دارد.

ولی در خروج بعد از تجاوز از نصف، آیت الله سیستانی فرمود که اگر مشغول عمل دیگری شود و فوت موالات عرفیه هم نشود، و به جهت حاجت عرفیه هم نباشد، احتیاط واجب بطلان طواف است.

ولی به نظر ما احتیاط مزبور وجهی ندارد، صحیحه ابان که شامل آن نمی شود، مگر گفته شود که اشتغال به عمل دیگر، عامل کیفی در بهم زدن موالات عرفیه است.

ولی به نظر ما هر اشتغال به عمل دیگری که عامل کیفی برای رفع موالات نیست، مثل این که برای آب خوردن یا سلام کردن به کسی موقتا از مطاف خارج شود و سریعا برگردد، در این جا صدق فوت موالات عرفیه نمی کند و لذا احتیاط ایشان وجهی ندارد.

به نظر ما خروج بعد از تجاور نصف حتی اگر سبب فوت موالات عرفیه بشود، سبب بطلان طواف نیست و صحیحه ابان هم شامل آن نمی شود و مقتضای قاعده همان است که مشهور گفته اند که خروج از مطاف بعد از تجاوز نصف حتی با فوت موالات عرفیه، مضر به صحت طواف نیست، حتی اگر به سبب حاجت یا ضرورتی هم خارج نشده باشد.

(مرحوم امام در صورت عدم حاجت عرفیه، و فوت موالات عرفیه، احتیاط واجب در بطلان طواف کرده است.)

فقط صحیحه حلبی باقی می ماند که طبق نقل کلینی می گوید اذا طاف بالبیت اشواطا ثم اشتکی اعاد الطواف یعنی الفریضة، اشتکی نیز به معنای مریضی است. بنا بر نقل وسائل که ثلاثة اشواط داشت، اصلا شامل تجاوز از نصف نمی شود، اما به نظر ما بعید نیست که نسخه کلینی صحیح باشد، اما این صحیحه حتما باید تقیید بخورد، زیرا در روایت اسحاق بن عمار است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ.[[532]](#footnote-532)

ظاهر روایت این است که اگر شخصی قبل از چهار شوط بیمار شود، طوافش باطل است، ولی بعد از آن طوافش باطل نیست و باید نائب بگیرد و صحیحه حلبی که مطلقا حکم به بطلان کرد را به صورتی که چهار شوط بجا نیاورده باشد، مقید می کند.

علاوه بر این که ظاهر کلمه اشتکی در صحیحه حلبی این است که موالات عرفیه به سبب بیماری و خروج از مطاف بهم بخورد، در حالی که در این فرض تسالم بر عدم بطلان است و نمی شود به اطلاق آن اخذ کرد.

محقق خوئی در سند روایت اشکال کرده به سبب وقوع سهل بن زیاد در سند آن، ولی به نظر ما روایت مشکل سندی ندارد، زیرا دو سند دارد و در سند دیگر آن، سهل بن زیاد وجود ندارد و صرفا لولوی وجود دارد که توثیق شده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار.

و فقط ابن ولید او را از رجال نوادر الحکمة استثناء کرده است، در حالی که استثناء ابن ولید دلیل بر تضعیف نیست، بلکه به این معناست که وثاقت او برای من ثابت نیست، علاوه بر این که ممکن است مبانی او در تضعیف و توثیق با ما فرق کند.

لذا وقتی دو سند وجود دارد و در یک سند سهل از حسن بن محبوب و در دیگری لولوی از حسن بن محبوب نقل می کند، دیگر احتمال کذب نمی رود.

لذا اگر بعد از خروج از نصف از مطاف خارج شود، طواف باطل نیست حتی اگر فوت موالات عرفیه شود، زیرا هم علی القاعده است و هم مشکل صحیحه حلبی را با معتبره اسحاق بن عمار حل کردیم.

بله، اگر کسی ظاهر فلیطوفوا بالبیت العتیق را لزوم رعایت موالات عرفیه بداند، و بعد از شوط چهارم فوت موالات شود، نباید بگوید طواف صحیح است، مگر در موارد منصوصه، و لذا این اشکال به محقق خوئی وجود دارد که چرا حکم به صحت کرده است، زیرا مورد منصوص فقط خروج برای ادراک نماز جماعت و ادراک اول وفت فریضه و ادراک نماز وتر و بیمار شدن و حیض شدن و حاجت مومن است و نه خروج برای حاجت غیر مومن و یا خروج برای حاجت خودش.

# جلسه 115 = 17/ 2/ 93

اگر کسی فلیطوفوا بالبیت العتیق را ظاهر در لزوم رعایت موالات عرفیه بداند، و بعد از شوط چهارم فوت موالات شود، نباید بگوید طواف صحیح است، مگر در موارد منصوصه، و لذا این اشکال به محقق خوئی وجود دارد که چرا در فرض خروج طائف بعد از نصف، حکم به صحت طواف کرده است، در حالی که مورد منصوص فقط خروج برای ادراک نماز جماعت و ادراک اول وفت فریضه و ادراک نماز وتر و بیمار شدن و حیض شدن و برآوردن حاجت مومن است و نه خروج برای حاجت غیر مومن و یا خروج برای حاجت خودش.

یا مثلا استثنائاتی که آیت الله زنجانی زده که اگر بعد از شوط رابع برای عیادت مریض برود، طوافش صحیح است، دلیل معتبری ندارد، بله، روایت ابی عنزه که ضعف سندی دارد در رابطه با این موضوع وارد شده است: عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي عَنَزَةَ قَالَ: مَرَّ بِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَنَا فِي الشَّوْطِ الْخَامِسِ مِنَ الطَّوَافِ فَقَالَ لِي انْطَلِقْ حَتَّى نَعُودَ هَاهُنَا رَجُلًا فَقُلْتُ لَهُ إِنَّمَا أَنَا فِي خَمْسَةِ أَشْوَاطٍ (مِنْ أُسْبُوعِي) فَأُتِمُّ أُسْبُوعِي قَالَ اقْطَعْهُ وَ احْفَظْهُ مِنْ حَيْثُ تَقْطَعُهُ حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَطَعْتَ مِنْهُ فَتَبْنِيَ عَلَيْهِ.[[533]](#footnote-533)

از جهت دلالی هم فقط دلیل بر جواز قطع طواف است، اما دلیل بر این نیست که وقتی برگشت، طواف را باید اتمام کند.

بله، خبر ابی الفرج حکم به اتمام کرده است: عَنْهُ عَنْ عَبَّاسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْكَاهِلِيِّ عَنْ أَبِي الْفَرَجِ قَالَ: طُفْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) خَمْسَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ قُلْتُ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعُودَ مَرِيضاً فَقَالَ احْفَظْ مَكَانَكَ ثُمَّ اذْهَبْ فَعُدْهُ ثُمَّ ارْجِعْ فَأَتِمَّ طَوَافَكَ.[[534]](#footnote-534)

ولی سندا ضعیف است و دلالتا هم قضیه خارجیه است و معلوم نیست که طواف واجب بوده باشد و شاید طواف مندوب باشد.

در مورد قطع طواف برای ادراک نماز جماعت، صحیحه عبد الله بن سنان وارد شده است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَة عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ كَانَ فِي طَوَافِ النِّسَاءِ فَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمُ الْفَرِيضَةَ فَإِذَا فَرَغَ بَنَى مِنْ حَيْثُ قَطَعَ.[[535]](#footnote-535)

این روایت در مورد صلاة جماعت با عامه است، اما اگر نماز خودش را خوانده و یا جا نیست که با آن ها نماز بخواند، روایت شامل آن نمی شود.

در مورد درک وقت فضیلت نماز هم صحیحه هشام وارد شده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ شِهَابٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ كَانَ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فَأَدْرَكَتْهُ صَلَاةُ فَرِيضَةٍ قَالَ يَقْطَعُ الطَّوَافَ وَ يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَعُودُ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِنْ طَوَافِهِ.[[536]](#footnote-536)

در مورد قطع طواف به سبب درک نماز وتر، صحیحه ابی ابراهیم وارد شده است : مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي الطَّوَافِ قَدْ طَافَ بَعْضَهُ وَ بَقِيَ عَلَيْهِ بَعْضُهُ فَطَلَعَ الْفَجْرُ فَيَخْرُجُ مِنَ الطَّوَافِ إِلَى الْحِجْرِ أَوْ إِلَى بَعْضِ الْمَسْجِدِ- إِذَا كَانَ لَمْ يُوتِرْ فَيُوتِرُ ثُمَّ يَرْجِعُ فَيُتِمُّ طَوَافَهُ أَ فَتَرَى‏ ذَلِكَ أَفْضَلَ أَمْ يُتِمُّ الطَّوَافَ ثُمَّ يُوتِرُ وَ إِنْ أَسْفَرَ بَعْضَ الْإِسْفَارِ قَالَ ابْدَأْ بِالْوَتْرِ وَ اقْطَعِ الطَّوَافَ إِذَا خِفْتَ ذَلِكَ ثُمَّ أَتِمَّ الطَّوَافَ بَعْدُ.[[537]](#footnote-537)

البته خواندن نماز وتر، فوت موالات عرفیه نمی کند، مگر این که گفته شود عامل کیفی برای بهم خوردن موالات عرفیه است.

معتبره اسحاق بن عمار هم در رابطه با کسی که بعد از چهار شوط مریض شود و نتواند ادامه بدهد، فرموده باید نائب بگیرد، ولی ربطی به موالات عرفیه ندارد و بعد فرمود اگر قبل از نصف اشواط مریض شود، باید صبر کند که اگر خوب شود، خودش دوباره استیناف طواف کند، و این هم دلیل بر فوت موالات عرفیه و اشتراط عدم آن نیست، زیرا خروج یک و دو روز، موجب خروج از مطاف است و شاید از این جهت مانع باشد و نه از جهت فوت موالات عرفیه:

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ.[[538]](#footnote-538)

آیت الله زنجانی فرموده نائب گرفتن خودش وقت می گیرد و سبب فوت موالات عرفیه می شود، و فوت موالات به این مقدار، لازمه نائب گرفتن است و فقط به این مقدار فوت موالات معفو است.

اما در غیر از این موارد دلیلی نداریم، و این که آیت الله زنجانی استثنائات دیگری بیان کرده در: *(المسألة 441) من قطع طوافه لقضاء حاجة أخيه المؤمن، أو لعيادة المريض، أو من أجل عمل ندب اليه الشارع الأقدس و لا يمكن إدراكه إلّا بترك الطواف و المسارعة إليه، فإن كان بعد اتمام الشوط الرابع يتم ما بقي من الأشواط و لا شي‌ء عليه، و ان كان قبله فالأحوط وجوباً في حقه أن يتم ما بقي من الأشواط و يصلي ركعتي‌ الطواف له ثمّ يأتي بطواف كامل آخر مع ركعتيه.و لو قطعه لقضاء حاجة نفسه أو حاجة غير المؤمن فحكمه الحكم المذكور في مسألة قطع الطواف لعروض الحدث في أثنائه و قد مضى في المسألة رقم «439».[[539]](#footnote-539)*

اکثرا بلادلیل است، و بعد از این که ایشان فوت موالات عرفیه را مضر می داند، باید حکم به بطلان طواف حتی در اکثر این موارد کند.

کما این که اگر مانع خارجی سبب قطع طواف شود، ایشان فرموده است: *(المسألة 443) من اضطر إلى قطع طوافه لمانع خارجي، كما إذا صادف أثناء طوافه تنظيف المطاف بحيث لا يمكن معه الاستمرار في طوافه، يتم طوافه إن كان قطعه بعد إكماله الشوط الرابع، هذا إذا لم يستغرق التنظيف زماناً أكثر مما يستغرقه للاستنابة فيما لو كان القطع لمرض، و إلّا بطل طوافه و يلزمه استينافه بعد زوال المانع.و إن كان قطعه بعد إكمال الشوط الرابع ففى هذه الصورة ان كان التنظيف يستغرق زماناً بمقدار استراحة الضعفاء و العجزة أثناء الطواف أو أقلّ من ذلك، يأتي بما بقي من الأشواط و لا شي‌ء عليه، و إلّا ألغى ما طاف و استأنف طوافاً جديداً.[[540]](#footnote-540)*

یعنی اگر قبل از نصف، قطع طواف شود، و به مقداری فاصله بیفتد که عادتا افراد ناتوان در بین طواف استراحت می کنند، مانعی ندارد و طواف باطل نمی شود و گرنه طواف باطل می شود و این به معنای الغاء خصوصیت از روایاتی است که درباره استراحت در بین طواف وارد شده است.

اما اگر بعد از شوط رابع مانع خارجی به وجود آید، اگر به مقداری که شخص مریض که می گفتند بعد از شوط چهارم باید نائب بگیرد، و نائب گرفتن وقت می گیرد، فوت موالات عرفیه شود، مانعی ندارد و طواف باطل نمی شود، و گرنه طواف باطل می شود.

مثلا اگر مریض نیم ساعت برای نائب پیدا کردن نیاز به وقت دارد، به همین مقدار اگر برای مانع خارجی قطع طواف شود، طواف صحیح است و گرنه طواف باطل است.

اما به نظر ما این تفصیلات واضح نیست، چون الغاء خصوصیت از موارد نص به مورد حدوث ضرورت به سبب مانع خارجی، نیاز به جزم به عدم فرق دارد، علاوه بر این که به زودی خواهد آمد که روایاتی که در رابطه با استراحت افراد ناتوان وارد شده، نسبت به فوت موالات نص نیست، با پنج دقیقه و حتی ده دقیقه استراحت حاصل می شود و به این مقدارها معلوم نیست فوت موالات عرفیه شود، لذا این روایات اطلاق دارد و نسبت آن ها با دلیل اعتبار موالات عرفیه، عموم من وجه می شود، روایت این است:

صحیحه علی بن رئاب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الرَّجُلُ يُعْيِي فِي الطَّوَافِ أَ لَهُ أَنْ يَسْتَرِيحَ قَالَ نَعَمْ يَسْتَرِيحُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَبْنِي عَلَى طَوَافِهِ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا وَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي سَعْيِهِ وَ جَمِيعِ مَنَاسِكِهِ.[[541]](#footnote-541)

اطلاق این روایت می گوید استراحت جایز است حتی اگر مفوت موالات عرفیه باشد و اطلاق آیه می گوید باید موالات را رعایت کنید مطلقا حتی اگر مشغول استراحت شوید و تعارض می کنند و چنین نیست که دلیل واضحی بر جواز استراحت در صورت فوت موالات عرفیه داشته باشیم.

#### بررسی حکم تکلیفی قطع طواف بدون عذر

مشهور می گویند قطع طواف فریضه مطلقا جایز تکلیفی است، اما آیت الله زنجانی فرموده دلیل بر حرمت قطع بدون عذر داریم و آن معتبره اسحاق بن عمار است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ.[[542]](#footnote-542)

در این روایت تعلیل شده که اگر بعد از سه شوط بیمار شد، چون نمی تواند اتمام طواف کند و ما غلبه الله علیه است، مانعی ندارد که طواف را قطع کند و تاخیر بیندازد و مفهوم آن این است که اتمام طواف واجب است و چون معذور است، دیگر قطع طواف بر او حرام نیست و ما هم این مطلب را قبول داریم، زیرا در معتبره آمده فان هذا مما غلب الله علیه و این فاء نشان از عموم تعلیل دارد.

در استفتائات فارسی محقق خوئی هم آمده که قطع طواف جایز نیست، ولی قطعا اشتباه است، زیرا ایشان در شرح مناسک تصریح به جواز کرده است و همچنین مرحوم امام هم فرموده قطع طواف جایز است، گرچه خلاف احتیاط است، البته این جواز تکلیفی است، ولی مجوز وضعی نمی شود که از اول دوباره طواف را از سر بگیرد، بلکه به نظر ایشان باید همان طواف را اتمام کند.

لذا اشکال ما به آیت الله زنجانی این است که وقتی اطلاق در حرمت قطع طواف فریضه داریم و شما هم آن را پذیرفته اید، پس چرا مواردی را استثناء کرده اید، در حالی که عده ای از آن ها دلیلی ندارد، مثل تشییع جنازه و نمی شود از قضاء حاجت مومن به آن تعدی کرد، و یا عیادت مریض که سند روایت آن معتبر نیست.

# جلسه 116 = 20/ 2/ 93

### بررسی موانع قطع طواف و استیناف طواف جدید

در مواردی که فقهاء در صحت طواف در اثناء اشکال کرده و احتیاط واجب بر اعاده آن داده اند، برخی مثل محقق خوئی این راه را پیشنهاد داده اند که یک طواف کامل به قصد اعم از تمام و اتمام بجا آورده شود.

اما آیا می توان به طور کلی طواف مشکوک الصحة را رها نمود و استیناف طواف کرد؟ برخی وجوهی در منع از استیناف طواف ذکر کرده اند که در ادامه به بررسی آن می پردازیم:

#### مانع اول

آیت الله زنجانی فرموده: قطع طواف، حرمت تکلیفی دارد و لذا استیناف طواف جدید، مصداق حرام می شود و لذا اگر کسی عالما عامدا استیناف طواف جدید کند، مثل این است که عمدا با آب غصبی وضو بگیرد که نماز با چنین وضویی باطل است، اما اگر از روی جهل باشد، چون اجتماع امر و نهی جایز است و قصد قربت هم متمشی شده، نماز او صحیح است.

دلیل حرمت تکلیفی قطع طواف نیز معتبره اسحاق بن عمار است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ.[[543]](#footnote-543)

در این روایت تعلیل شده که اگر بعد از سه شوط بیمار شد، چون نمی تواند اتمام طواف کند و ما غلبه الله علیه است، مانعی ندارد که طواف را قطع کرده و به تاخیر بیندازد و مفهومش این است که اتمام طواف واجب است و چون در فرض مذکور، معذور است، دیگر قطع طواف بر او حرام نیست.

و به بیان دیگر، اصل تاخیر طواف که اشکال ندارد، لذا مستفاد از روایت این است که بعد از شروع، نباید قطع کند.

#### نقد مانع اول

اولا: ایشان وقتی قائل به اجتماع امر و نهی نیست و در رساله خویش هم فرموده وضو با آب غصبی عن علم و عمد هم صحیح است، چون اصل وضو گرفتن برای خداست و صرفا اختیار این فرد، به داعی غیر قربی است، چگونه در این جا فتوا به بطلان داده اند؟!

ولی ما قائلیم عمل این چنینی از روی علم و عمد، مبعّد از مولاست و نمی تواند مقرّب به مولا باشد، بر خلاف جاهل قاصر و ناسی که عمل آن ها صحیح است.

ثانیا: در موارد احتیاط واجب که اگر طواف قبلی اتمام هم بشود، مجزی نیست، اطلاقی نداریم که بگوید اتمام طواف قبلی، واجب تکلیفی است، شبیه آن چه محقق خوئی در نماز فرموده که دلیل مطلقی بر حرمت قطع نماز فریضه نداریم و قدر متیقن، نمازی که صحیح واقعی و ظاهری است، قطعش حرام است، یعنی اگر اتمام شود، ظاهرا مجزی هم باشد، اما نمازی که باید بنابر احتیاط اعاده شود، دلیل بر حرمت قطع آن وجود ندارد، معتبره اسحاق بن عمار هم اطلاق ندارد و مورد آن، عالم عامد است و در رابطه با مریضی که سه شوط انجام داده فرمود چون عاجز از اتمام هستی، مانعی از قطع طواف و اعاده آن نیست، اما کسی که قادر بر اتمام است، آیا مطلقا بر او اتمام واجب است، حتی در صورتی که اگر اتمام کند، مجزی نباشد و باید اعاده کند؟ چنین اطلاقی از معتبره استفاده نمی شود و از این جهت در مقام بیان نیست.

نکته: ما در بحث نماز گفته ایم که فرق است بین این که بگوییم اتمام نماز واجب است یا قطع آن حرام است، در طواف هم همین بحث وجود دارد، زیرا اگر بگوییم اتمام طواف واجب است، اتمام طواف قبلی واجب است و استیناف طواف جدید ضد خاص اتمام است، اما امر به شیء که مقتضی نهی از ضد خاص نیست، اما اگر بگوییم قطع طواف حرام است، استیناف طواف جدید، مصداق قطع طواف و لذا حرام خواهد بود.

لذا باید دید معبره اسحاق بن عمار بر کدام یک دلالت دارد، به نظر ما مجمل است و نمی شود هیچ طرف را استظهار کرد و لذا مقتضای اصل، صحت طواف جدید است، زیرا احراز تحریم قطع طواف نکردیم و شاید اتمام طواف واجب باشد.

#### مانع دوم

عده ای همچون مرحوم امام فرموده اند: امر ضمنی به طواف قبلی - اگر باطل نباشد - امتثال شده است، زیرا کسی که می خواهد مثلا بعد از سه شوط، طواف جدید شروع کند، به اندازه سه شوط، امتثال امر ضمنی کرده است و لذا سه شوط از طواف جدید، امر ضمنی ندارد و در نتیجه نمی شود استیناف کند، مگر کاری کند که طواف قبلی باطل شود، مثل دخول در بیت.

در دیگر عبادات هم این اشکال می آید، مثلا شخص وسواسی در وضو تا دست چپ خود را می شوید، ولی وضو را رها کرده و استیناف وضو می کند، و برای بار سوم هم این قضیه تکرار می شود، بدون این که موالات از بین رود، در این صورت دست چپ سه مرتبه شسته شده، اگر قطع عمل را جایز بدانیم، مشکلی پیش نمی آید و وضوی سوم، وضوی او خواهد بود، اما بنا نظر مرحوم امام، امتثال امر ضمنی به غسل وجه و یدین در همان وضوی اول شده، ولی مسحی که انجام می شود، مسح به آب وضو که همان وضوی اول باشد، نیست، بلکه مسح به آب خارجی می شود.

#### نقد مانع دوم

امر ضمنی در جمیع جهات ضمنی است، ثبوتا و سقوطا، هم چنان که سقوط آن در ضمن امر مرکب است، ثبوت آن هم در ضمن مرکب است و تا امر به مرکب امتثال نشود، امر ضمنی باقی است و لذا تا هفت شوط آورده نشود، هنوز به هفت شوط امر وجود دارد، و با شروع طواف جدید، مکلف طواف جدید را مصداق امتثال هفت شوط طواف قرار می دهد و چون به اشواط قبلی، اشواط دیگر اضافه نشد، اشواط قبلی ملغی خواهد بود.

جدا از این که خود مرحوم امام در اصول فرموده که ما انحلال به اوامر ضمنیه را قبول نداریم.

#### مانع سوم

اصل طواف عنوان قصدی است، اما این که استیناف جدید کند و قصد شود که طواف جدیدی باشد، دلیلی بر قصدی بودن آن نیست و لذا قهرا هفت شوط جدیدی که استینافا بعد از قطع طواف اول انجام می شود، به سه شوط قبلی ملحق گشته و عملا ده شوط می شود و لذا عرفا گفته می شود ده شوط طواف کرده است و مشکل آن، مشکل زیاده در طواف است، کما عن السید السیستانی.

طبق این وجه اگر بعد از سه شوط، قصد استیناف طواف کند و بعد از این که چهار شوط جدید انجام داد، مابقی را رها کند، طوافش صحیح است، زیرا زیاده در طواف نشده است.

#### نقد مانع سوم

عرفا طواف که عنوان قصدی است، ارتباط اجزاء آن با هم نیز قصدی است و اگر قصد ارتباط اجزاء نشود، نمی گویند یک طواف کرد که مشتمل بر هفت یا ده جزء بود.

# جلسه 117 = 21/ 2/ 93

نکته اول: راجع به استیناف نماز، آیت الله زنجانی در مناسک محشی فرموده: استیناف طواف حتی با علم به حکم نیز جایز است، قیاسا به وضو با آب غصبی عمدا که فرموده صحیح است و لکن نظر نهایی ایشان این است که هر چند اجتماع امر و نهی ثبوتا ممکن است، اما اثبات اطلاق در خطاب امر نسبت به مورد اجتماع مشکل است، و لذا عملا احتیاط می شود، یعنی احتیاطا طواف جدید عامدا عالما، باطل است.

البته اشکال ما این است که بر فرض شما در احراز اطلاق اثباتی در خطاب امر اشکال کنید، اما اصل برائت از مانعیت که جاری می شود، زیرا اقل و اکثر ارتباطی است و اصل برائت جاری می شود، در این جا هم برائت از مانعیت انطباق محرّم بر عمل واجب جاری می شود.

علاوه بر این که ما وجهی برای شبهه عدم انعقاد اطلاق در خطاب امر بعد از جواز اجتماع عقلا و عرفا نمی بینیم.

به نظر ما، استیناف طواف مطلقا مانعی ندارد، ولو قطع طواف فریضه جایز نباشد و یا اتمام آن واجب باشد.

نکته دوم: این که آیت الله زنجانی فرموده طواف استینافی، مصداق قطع طواف است، ولو به این که علت تامه برای ترک اتمام طواف باشد و طواف جدید موجب فوت واجب که اتمام طواف است، بشود، ایرادی دارد و آن این است که اگر بگوییم قطع طواف حرام است و لکن با فوت موالات عرفیه هم طواف قطع می شود، در این صورت چه طواف جدید شروع شود و چه نشود، فرقی نمی کند و اگر هم صبر کنم و اتمام طواف نکنم و استیناف طواف جدید نکنم، طواف سابق به اخلال به موالات، قطع می شود و استیناف طواف بعد از آن، مصداق قطع طواف سابق نخواهد بود، زیرا با فوت موالات عرفیه، طواف قطع شده است.

(مثل این که امام جماعت در مسجد نماز می خواند و چه من نماز فرادی بخوانم و چه نخوانم، می گویند هتک کرده است، پس نماز خواندن من مصداق هتک او نیست.

بله، اگر نماز نخواندن هتک نباشد و فقط نماز فرادی خواندن هتک باشد، اجتماع امر و نهی می شود و در فرض علم و عمد، نماز باطل است، گرچه آیت الله سیستانی فرموده صرفا کار حرامی کرده ولی نمازش باطل نیست، ولی این کلام وجهی ندارد.)

مگر گفته شود که گاهی عامل کیفی هم سبب بهم خوردن موالات عرفیه می شود و خود استیناف جدید، هیئت اتصالیه طواف سابق را قطع می کند که در این صورت اگر قطع طواف حرام باشد، طواف جدید مصداق حرام می شود و لکن ما گفتیم شاید اتمام طواف واجب باشد و نه این که قطع آن حرام باشد.

البته آیت الله زنجانی فرموده فرقی نمی کند و اگر هم اتمام طواف واجب باشد، فوت این واجب مستند به طواف جدید است و عرف، این طواف جدید را سبب فوت واجب می داند و لذا همان مشکل اجتماع امر و نهی پیش می آید.

مثلا اگر کسی نذر کند نماز واجب خود را صبح ها با جماعت در حرم بخواند، ولی نمازش را فرادی بخواند، بحث است که آیا نماز فرادای او صحیح است یا نه، زیرا شبهه این است که نماز فرادی که بخواند، سبب حنث نذر می شود، گرچه واجب عبارت از وفاء به نذر است، ولی با نماز فرادی خواندن نماز صبح، وفاء به نذر فوت می شود و دیگر موضوع برای نماز واجب منذور نمی ماند، گرچه امر به شیء مقتضی نهی از ضد نباشد.

در ما نحن فیه نیز گرچه اتمام طواف واجب است، اما این طواف جدید سبب ترک اتمام طواف سابق می شود.

ولی به نظر ما این مطلب نادرست است، زیرا عرفا سبب فوت واجب، عدم مقتضی است و نه وجود مانع، سبب فوت واجب، ضعف اراده مکلف نسبت به اتیان واجب است و نه اتیان به ضد.

البته ممکن است برای صحت نماز وجهی بیان شود مبنی بر این که اگر نماز فرادی باطل باشد، یلزم من بطلانه عدم بطلانه، زیرا اگر باطل باشد، به سبب این است که موجب حنث نذر است، در حالی که اگر باطل باشد که سبب حنث نذر نیست، زیرا نماز صحیحِ فرادی است که موجب حنث نذر است و نه نماز باطل، پس حنث نذر متوقف بر صحت نماز فرادی است و اگر حنث نذر سبب بطلان شود، یلزم من وجوده عدمه، زیرا این نماز چون صحیح است، سبب عدم امکان اتیان به نماز صحیح صبح به جماعت می شود و لذا سبب حنث نذر است و باطل می شود، در حالی که اگر باطل باشد، دیگر سبب حنث نذر نخواهد بود.

البته ما فعلا نمی خواهیم وارد این بحث شویم و برای ما همین مقدار کافی است که شاید اتمام طواف واجب باشد، نه این که قطع طواف حرام باشد و ترک اتمام هم مستند به ضعف اراده است و نه اتیان فعل منافی.

#### مانع چهارم

در برخی روایات آمده ابن علی طوافک و اگر کسی خلاف آن عمل کند، خلاف ظاهر امر تعیینی به لزوم بناء بر طواف خواهد شد.

#### نقد مانع چهارم

ابن علی طوافک ظهور ندارد در این که اگر اتمام طواف نشده و استیناف کند، جایز نیست، بلکه در مقام توهم حظر وارد شده است و می گوید فکر نکن که طوافت باطل می شود، بلکه می توانی تطهیر ثوب و قضاء حاجت مومن بکنی و بنا بر طواف بگذاری و لذا بیش از جواز ظهور ندارد.

#### دیدگاه مختار

به نظر ما حق با مرحوم اراکی است که فرموده دلیلی بر بطلان طواف جدیدی که استیناف شده نداریم.

#### بررسی حکم شک در فوت موالات

آیت الله سیستانی در استفتائات فرموده: اگر شک در فوت موالات شود، احتیاطا باید طواف را اعاده کند.

البته باید تفصیل داد، زیرا گاهی شبهه مصداقیه است و نمی داند که آیا مقداری که فاصله بین اشواط طواف انداخته، پنج دقیقه شده یا ده دقیقه و گاهی شبهه مفهومیه است و می داند که ده دقیقه فاصله انداخته، ولی نمی داند که آیا ده دقیقه فاصله، موالات را مختل می کند یا نه؟

ممکن است گفته شود در شبهه مصداقیه، استصحاب بقاء موالات عرفیه می کنیم و لکن صحیح نیست، زیرا موالات عرفیه گاهی شرط زائد شرعی است و گاهی شرط داخلی مقوم صدق طواف به بیت اسبوعا است و نوعا گفته اند مقوم صدق عرفی طواف است و لذا استصحاب بقاء موالات عرفیه نمی تواند ثابت کند که عمل من، طواف اسبوعا بالبیت است، مگر از باب اصل مثبت، زیرا تلازم عقلی است و نه شرعی و شارع برای بقاء موالات، اثر شرعی بار نکرده است و لذا آیت الله سیستانی حق دارد که بگوید برای احراز عرفی هفت شوط طواف، باید اعاده طواف کند.

بله، اگر موالات عرفیه شرط شرعی می بود، می شد استصحاب بقاء موالات نمود، چون شرط زائد شرعی است.

بلکه ممکن است بگوییم حتی اگر موالات عرفیه شرط زائد شرعی باشد، باز هم استصحاب عدم فوت زمان موالات، اثبات نمی کند که توالی بین اشواط طواف بالفعل محقق شده است، زیرا توالی بین آن سه شوط قبلی و چهار شوط بعدی که به سه شوط ضمیمه می شود، حالت سابقه ندارد و با استصحاب عدم فوت موالات، اثبات توالی اشواط و پی در پی بودن آن ها نمی شود.

استصحاب صحت تاهلیه اشواط سابقه هم اصل مثبت است و اثبات صحت فعلیه طواف نمی کند، زیرا استصحاب تاهلیه، استصحاب قضیه شرطیه است و گفته می شود که شرط هم که محقق شده، پس جزاء هم بالفعل محقق شده و این مثبت است.

اما در شبهه مفهومیه به نظر مشهور، باید برائت جاری شود، زیرا شک می کنیم که آیا مفهوم فلیطوفوا بالبیت العتیق بر این طوافی که بین اشواطش ده دقیقه فاصله افتاده، صدق می کند یا نه و چون اقل و اکثر ارتباطی است، برائت از ضیق بودن مفهوم طاف جاری می شود. \_ بنا بر این که شرط زائد شرعی نباشد و گرنه امر اسهل خواهد بود و خواهد آمد\_

بله، ما چون این گونه شبهات مفهومیه که نسبت مولا بما هو مولا با عبد در آن مساوی است را مصداقیه می دانیم، - چون اگر به مولا هم بگوید اگر ده دقیقه فاصله بیفتد، صدق طواف می کند یا نه؟ می گوید از عرف بپرسید - در این جا متعلق امر، ما یصدق علیه الطواف عرفا می شود و عند الشک، شبهه مصداقیه می شود و باید احتیاط نمود.

و اگر هم موالات عرفیه، شرط زائد شرعیه باشد، شبهه مفهومیه مخصص منفصل است و باید به عام منفصل که اطلاق فلیطوفوا بالبیت العتیق است، رجوع شود.

# جلسه 118 = 22/ 2/ 93

### بررسی حکم حرکت غیر اختیاری در طواف

یکی از شرایط طواف که در برخی مناسک مثل مناسک مرحوم امام و آیت الله سیستانی مطرح شده، این است که گفته اند باید حرکت طائف به اختیار و اراده خودش باشد، یعنی اگر در مطاف، حرکت شخص طائف از اختیار خارج شود و ازدحام جمیعیت او را به جلو حرکت دهد، این مقداری که بی اختیار جلو آمده، باید تدارک شود.

البته اختلاف است که آیا اگر تنوانست برگردد و چند قدم را جبران کند و مجبور شد بدون نیت مسیر را ادامه دهد تا در شوط بعدی جبران کند، چه وظیفه ای دارد؟ مثلا اگر در شوط سوم وقتی به حجر اسماعیل رسید، بی اختیار جمعیت او را حرکت به جلو داد و نتوانست برگردد به عقب و تدارک کند، (البته اگر یک پا بی اختیار جلو رود، مهم نیست، زیرا مشی با مجموع دو پا حاصل می شود و طواف هم عرفا این است که به سمت جلو برویم و همین که یک پا محکم بر زمین باشد، صدق طواف بدون اختیار نمی کند) بدون نیت تا حجر الاسود می آید، مرحوم امام و همچنین آیت الله زنجانی در فرضی که حرکت غیر اختیاری زیاد باشد، فرموده اند از همان جا که بی اختیار حرکت کرده، باید نیت اتمام شوط سوم کند، اما آیت الله سیستانی فرموده باید از همان حجر الاسود نیت شروع شوط سوم کند و آن مقدار قبلی ملغی می شود، شاید وجه کلام ایشان چنین باشد که عرف این تلفیق را طواف واحد نمی بیند، زیرا طواف یعنی چرخش 360 درجه به دور کعبه و وقتی در وسط رها شود، و بعدا تلفیقا آن را کامل کند، عرفا چرخش کامل به دور کعبه صدق نمی کند.

و لکن به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد و حق با مرحوم امام است که فرموده از همان جایی که بی اختیار حرکت کرده، باید نیت اتمام شوط قبلی کند، زیرا عرفا با این کار، طواف هفت شوط صدق می کند و شاهدش روایاتی است که در مواضعی فرموده یتم من الموضع الذی قطع.

البته نظریه آیت الله سیستانی، مستلزم زیاده در طواف است و البته ایشان این را سنت می داند و از روی اضطرار اگر در آن خللی وارد شود، ضرری به فریضه نمی زند.

البته می توان بین این دو نظریه احتیاط کرد به این صورت که در حجر الاسود قصد طواف کند از آن مکانی که واجب است از آن جا طواف کند.

در مقابل، عده ای از فقهاء مثل آیت الله تبریزی گفته اند ما این شرط را قبول نداریم و همین که انسان به اختیار خود وارد مطاف شده و قصد طواف کند، ولو مقداری او را هل دهند، عرفا صدق طواف می کند و حتی محقق خوئی فرموده اگر شخصی سالم باشد و سوار ویلچر شود و دیگری ویلچر را حرکت دهد، باز هم صدق طواف می کند و لذا اگر کسی سوار ماشین دیگری شود، می گوید به فلان منطقه رفتم و نمی گویند او را به فلان منطقه بردند.

آیت الله سیستانی فرموده: اگر جمعیت، طائف را هل دهد به صورتی که نه بتواند توقف کند و نه بتواند از آن مکان بیرون بیاید، این جا دیگر صدق طواف نمی کند، و گرنه صدق طواف می کند و در ولیچر هم اگر شخص سالم با گذاشتن پا بر روی زمین، بتواند جلوی حرکت را بگیرد، صدق طواف می کند و گرنه صدق طواف بنفسه نمی کند.

اشکال ما بر آیت الله سیستانی این است که اگر حرکت غیر مستند به اختیار مکلف، اشکال داشته باشد، این که شما گفتید هم اشکال دارد، مثلا وقتی هل دادن جمعیت، طائف را حرکت دهد، جلو رفتن او به اختیار خودش نیست و فعل او نیست، ولو بتواند از میان جمعیت خارج شود و در ویلچر هم گرچه بتواند توقف کند، اما این که دیگری ویلچر را حرکت دهد، برای عدم صدق طواف بنفسه، کافی است و لذا آن چه مرحوم امام شرط کرد به این دلیل بود که اگر طواف مستند به دیگری باشد، گفته نمی شود که این شخص خودش طواف کرده است.

#### دیدگاه مختار

اصل اولی در استناد افعال صدوری این است که به اراده و تاثیر خود مکلف باشد و اگر خود شخص راه نرود، مشی صدق نمی کند و اگر خود شخص دور کعبه نچرخد، طواف صدق نمی کند و لذا در طهارات ثلاث شرط کرده اند که خود مکلف باید صورت خود را وضو دهد و این که دیگری آب به صورت بریزد، صدق نمی کند که صورتش را شسته، بلکه می گویند غسلوا وجهه، بله اگر شخص دیگر شلنگ را نگاه دارد و خود مکلف به زیر آن برود، صدق استناد غسل به خود شخص می کند.

اما برخی افعال به سبب تعارف، ظهور در اعم پیدا کرده و لذا اگر دیگری هم سر شخص را حلق کند، می گویند حلق راس کرد و یا به صاحبخانه می گویند خانه اش را تعمیر کرد، در حالی که معمار خانه را تعمیر کرده است و یا در عقود و ایقاعات، اگر وکیل خانه را بفروشد، صدق می کند که خود موکل خانه را فروخته، اما اصل اولی این است که افعال صدوری باید به فاعلیت خود مکلف مستند باشد و لذا اگر داخل جمعیت برود و جمیعت طائف را هل دهد، گفته می شود او را به جلو بردند و نمی گویند او به جلو رفت.

لذا از نظر فنی، اشکال مرحوم امام، اشکال قوی است و این که برخی در جواب گفته اند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر شتر سوار شده و طواف نموده، پس خودش حرکت نمی کرده، شاهد صحیحی نیست، زیرا عرفا نمی گویند شتر، پیامبر را برد، بلکه می گویند پیامبر با شتر حرکت کرد.

آیت الله زنجانی مطلب خوبی دارد و فرموده: اگر به نحوی حرکت کند که گفته شود یطاف به، گرچه طاف هم گفته شود، در این جا طواف صحیح نیست، زیرا صدق یطوف کافی نیست، ما از روایات استفاده سه مرتبه برای طواف کرده ایم، یطوف، یطاف به، یطاف عنه و تا می تواند خودش طواف کند، نباید جوری باشد که بگویند یطاف به و لذا در صحیحه حریز آمده: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُطَافُ بِهِ وَ يُرْمَى عَنْهُ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ.[[544]](#footnote-544)

# جلسه 119 = 27/ 2/ 93

#### ادامه بحث حرکت غیر اختیاری در حال طواف

به نظر ما صرف این که شخص نتواند از مطاف خارج شود، کافی در عدم صدق طواف نیست، لذا اگر شخصی در حال تشییع جنازه باشد و نتواند از بین جمعیت خارج شود، باز هم می گویند تشییع جنازه کرده است و نمی گویند تشییع نکرده است.

آیت الله زنجانی هم فرموده: باید به نحوی طواف کند که یطاف به صدق نکند، ولو یطوف هم صدق کند، زیرا از روایات استفاده می شود که مرحله یطاف به، مربوط به کسی است که استطاعت طواف بنفسه نداشته باشد.

البته از ایشان که سوال شده فرمودند: ما موارد هل دادن های متعارف را نمی گوییم، بلکه در جایی اشکال می کنیم که جمعیت، شخص را از زمین بلند کنند و چند متر جلوتر بیندازند که به نحو محمول بوده و یطاف به صدق کند.

ولی این فرض نادری است، بلکه موارد متعارف، مواردی است که فقط شخص را هل می دهند و یطاف به هم صدق نمی کند.

ما مثال هایی می زدیم، مثل این که شخصی می خواست از جای خود بلند شود، ولی شخص دیگر او را بلند کرد، در این جا باز هم صدق می کند که زید از جا برخاسته است، چون شخص دوم اگر زید را رها می کرد، باز هم زید بلند می شد و عرف کار آن شخص را، ضم الحجر فی جنب الانسان می داند.

لذا در وضو اگر کسی آب به دست گرفته و می خواهد به صورتش بریزد و همزمان شخص دیگری به دست متوضی فشار آورد و آب بر صورت او بریزد، در این جا عرفا صدق می کند که متوضی، خودش صورتش را شسته است.

یا ویلچر هایی که با باطری حرکت می کند، ولی شخص دیگری دست خودش را بر روی دستگیره ویلچر می گذارد، که اگر او هم دست نگذارد، ویلچر در حال حرکت است، در این جا صدق طواف بنفسه می کند.

خلاصه مهم این است که شما اگر هم هل داده نمی شدید، باز هم طواف می کردید، حالا فشار جمعیت هم اضافه شده و این کافی برای صدق عدم طواف بنفسه نیست، بلکه شخص به اختیار خودش داخل مطاف شده و شروع به طواف کرده و اگر هم او را هل ندهند، باز نمی خواهد از مطاف خارج شود، بلکه طواف را ادامه می دهد.

اگر هم کسی در این بیان ما اشکال کند، ممکن است ما بگوییم که این مقدار از حرکت های کم، سیره قطعیه در زمان پیامبر و اهل بیت علیهم السلام بر آن بوده و یک روایت یا فتوا از خاصه و عامه بر بطلان طواف در این صورت نداریم، در حالی که قدیم که مطاف، به این مقدار بزرگ نبوده، و خصوصا در حجر الاسود که جمعیت زیاد بوده است و حتی به امام صادق علیه السلام اعتراض می کردند که شما چرا استلام نمی کنید و فرمود این به خاطر ازدحام جمعیت است: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: كُنْتُ أَطُوفُ وَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ قَرِيبٌ مِنِّي فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ- كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَصْنَعُ بِالْحَجَرِ إِذَا انْتَهَى إِلَيْهِ فَقُلْتُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَسْتَلِمُهُ فِي كُلِّ طَوَافِ فَرِيضَةٍ وَ نَافِلَةٍ قَالَ فَتَخَلَّفَ عَنِّي قَلِيلًا فَلَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى الْحَجَرِ جُزْتُ وَ مَشَيْتُ فَلَمْ أَسْتَلِمْهُ فَلَحِقَنِي فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ- أَ لَمْ تُخْبِرْنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يَسْتَلِمُ الْحَجَرَ- فِي كُلِّ طَوَافِ فَرِيضَةٍ وَ نَافِلَةٍ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَقَدْ مَرَرْتَ بِهِ فَلَمْ تَسْتَلِمْ فَقُلْتُ إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَرَوْنَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مَا لَا يَرَوْنَ لِي وَ كَانَ إِذَا انْتَهَى إِلَى الْحَجَرِ أَفْرَجُوا لَهُ حَتَّى يَسْتَلِمَهُ وَ إِنِّي أَكْرَهُ الزِّحَامَ.[[545]](#footnote-545)

محتمل هم نیست که بگوییم بطلان طواف در این صورت واضح بوده و لذا سوال نمی شده است، بلکه معلوم می شود که سیره بر صحت بوده است.

اما بنا بر لزوم رعایت شرط حرکت اختیاری، قبلا بحث کردیم که اگر شک در اختیاری بودن بکنیم، می توانیم استصحاب کنیم و بگوییم هنوز این طواف مستند به ما می باشد یا نه؟

مساله خالی از شبهه نیست، زیرا این شرط شرعی نیست، بلکه شارع طواف به بیت را واجب کرده است و استصحاب می گوید قبلا طواف بالبیت می کنم و الان هم همین طور، اما اثبات نمی شود که در این یک متر هم طواف عرفی شده است.

## النقصان في الطواف‌

## مسألة 312

***اذا نقص من طوافه عمدا‌فان فاتت الموالاة بطل طوافه و إلا جاز له الاتمام ما لم يخرج من المطاف. و قد تقدم حكم الخروج من المطاف متعمدا.[[546]](#footnote-546)***

### حکم ترک عمدی بعض اشواط

محقق خوئی فرموده: اگر عمدا برخی اشواط طواف را ترک کند و فوت موالات شود، طواف باطل است، و گرنه باید اتمام طواف کند، مگر این که از مطاف خارج شود.

اطلاق فرمایش ایشان، خلاف کلمات قبلی ایشان است که فرموده فوت موالات ولو عمدا بعد از شوط چهارم، مبطل طواف نیست، گرچه در مقام فتوی، احتیاط واجب داده است.

## مسألة 313

***اذا نقص من طوافه سهوا‌فان تذكره قبل فوات الموالاة و لم يخرج بعد من المطاف أتى بالباقي و صح طوافه. و أما اذا كان تذكره بعد فوات الموالاة أو بعد خروجه من المطاف فان كان المنسي شوطا واحدا أتى به و صح طوافه أيضا و إن لم يتمكن من الاتيان به بنفسه و لو لأجل أن تذكره كان بعد إيابه الى بلده، استناب غيره. و إن كان المنسي اكثر من شوط واحد و أقل من أربعة رجع‌ و أتم ما نقص و الأولى إعادة الطواف بعد الاتمام و أن كان المنسي أربعة أو أكثر فالأحوط الاتمام ثمّ الاعادة***.[[547]](#footnote-547)

### حکم نسیان بعض اشواط

اگر شوطی را فراموش کند و قبل از خروج از مطاف و فوت موالات یادش باید، باید طواف را اتمام کند، اما اگر بعد از فوت موالات یا خروج از مطاف متذکر شود، مشهور بنا بر نقل صاحب مدارک، تفصیل داده اند که اگر بعد از نصف، متذکر شود، طواف را اتمام می کند، حتی اگر فوت موالات شده باشد، اما اگر قبل از خروج نصف متذکر شود، و موالات فوت شده باشد، طواف باطل است.

اما این تفصیل مشهور، خلاف معتبره اسحاق بن عمار است: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا فَطَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَبَيْنَمَا هُوَ يَطُوفُ إِذْ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ تَرَكَ بَعْضَ طَوَافِهِ بِالْبَيْتِ- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى الْبَيْتِ فَيُتِمُّ طَوَافَهُ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ.[[548]](#footnote-548)

کلمه بعض طوافه، صدق بر نسیان چند شوط هم می کند و مورد آن نیز غالبا، فوت موالات عرفیه است.

اتفاقا در یکی از روایات آمده که اگر همه طواف را فراموش کند، باید طواف را انجام دهد و سعی را تکرار کند، بر خلاف موردی که در میانه طواف، برخی از اشواط را فراموش کند، که همان مقدار را اعاده می کند، زیرا داخل طواف شده و مقداری از آن را انجام داده، بر خلاف کسی که همه طواف را فراموش کرده که اصلا داخل طواف نشده است.

لذا این روایت اطلاق دارد نسبت به کسی که حتی شش شوط را فراموش کرده باشد و فرموده طواف را اتمام می کند.

در مدارک فرموده روایت اسحاق بن عمار، معتبر نیست، زیرا این شخص فطحی است و لذا به این روایت فتوا نداده است، بلکه قائل شده به نظریه سومی غیر از نظر مشهور و فرموده به صحیحه حسن بن عطیه فتوا می دهیم که اگر فقط یک شوط را فراموش کند، طواف را اتمام می کند، حتی اگر فوت موالات شود، و گرنه همه آن باید اعاده شود و حسن بن عطیه حناط هم در کلام نجاشی توثیق شده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: سَأَلَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ وَ أَنَا مَعَهُ عَن‏ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ كَيْفَ طَافَ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ قَالَ اسْتَقْبَلَ الْحَجَرَ وَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ عَقَدَ وَاحِداً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَطُوفُ شَوْطاً فَقَالَ سُلَيْمَانُ فَإِنَّهُ فَاتَهُ ذَلِكَ حَتَّى أَتَى أَهْلَهُ قَالَ يَأْمُرُ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ.[[549]](#footnote-549)

به نظر ما معتبره و صحیحه حسن بن عطیه، مثبتین اند و منافاتی با یکدیگر ندارند، البته صاحب مدارک چون ثقه غیر امامی را فاسق و داخل در منطوق آیه نبا می داند، فرموده خبرش حجت نیست، در حالی که اولا ظاهرا اسحاق بن عمار فطحی نیست و شیخ که نسبت فطحی بودن به او داده، وی را با عمار ساباطی اشتباه گرفته و ثانیا: خبر ثقه حجت است و به قرینه تعلیل در آیه نبا، فسق ظهور در فسق از جهت خبر و عدم تحرز از کذب ظهور پیدا می کند، خصوصا که دلیل ما بر حجیت خیر ثقه، صحیحه حمیری است که در آن آمده: فانه الثقة المامون فاسمع له و اطع.

البته صحیحه حسن بن عطیه اضافه ای دارد در بحث استنابه و ما ملتزم می شویم که کسی که یک شوط را فراموش کند و به بلد خود برگشته باشد، فقط برای تکمیل آن شوط می تواند نائب بگیرد، اما اگر بیش از یک شوط را فراموش کند، دلیلی بر استنابه نسبت به بعض طواف نداریم.

بله، روایت دیگری از اسحاق بن عمار در رابطه با عاجز آمده که اگر چهار شوط بجا آورد و قادر بر اتمام طواف نبود، امر من یطوف عنه ثلاثة اشواط و لکن آن هم در مورد کسی است که چهار شوط بجا آورده و به آن، شخص ناسی که به وطن برگشته و بعد متذکر شده را ملحق می کنیم، اما در موارد دیگر برای همه طواف باید نائب بگیرد.

بحث دیگر

محقق خوئی فرمود: مورد امر من یطوف عنه در صحیحه حسن بن عطیه، عاجز از طواف بنفسه است، زیرا در مورد کسی است که به بلد خود بازگشته است.

ولی ممکن است گفته شود که صحیحه مطلق است و اگر هم حرجی در رجوع به مکه برای انجام طواف بنفسه نباشد، باز هم می تواند نائب بگیرد و این که آیت الله زنجانی فرموده: اگر می تواند، باید برگردد و خودش طواف کند، و اگر حرجی باشد، باید نائب بگیرد، خلاف اطلاق صحیحه حسن بن عطیه است.

البته قبل از این که خودش یا نائبش طواف را تکمیل کند، زن و شوهر بر هم حرام نیستند، زیرا در روایت نیامده که از زن خود نیز دوری کند، بلکه اطلاق مقامی دارد و اگر اجتناب از نساء واجب بود، باید امام علیه السلام بیان می فرمود، زیرا مغفول عنه عموم است.

اما اگر بیش از یک شوط را فراموش کرده باشد و برای تدارک آن نتواند برگردد، روایت دیگری دارد که شخصی را وکیل کند و آن هم اطلاق مقامی دارد و آن صحیحه علی بن جعفر است، (برخی روایات علی بن جعفر را شیخ در تهذیب از عمرکی بوفکی نقل می کند و مقداری از آن را از کتاب خود او، صاحب وسائل نقل کرده است، ولی آیت الله زنجانی در آن اشکال دارد و فرموده کتاب علی بن جعف مشهور که نبوده و شاید نسخه مغلوطه ای به دست صاحب وسائل رسیده باشد و در برخی از روایات وی نیز عبد الله بن الحسن است که وثاقت او مورد اختلاف است، ولی آیت الله زنجانی و ما او را ثقه می دانیم) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيه‏ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ حَتَّى قَدِمَ بِلَادَهُ وَ وَاقَعَ النِّسَاءَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَبْعَثُ بِهَدْيٍ إِنْ كَانَ تَرَكَهُ فِي حَجٍّ بَعَثَ بِهِ فِي حَجٍّ وَ إِنْ كَانَ تَرَكَهُ فِي عُمْرَةٍ بَعَثَ بِهِ فِي عُمْرَةٍ وَ وَكَّلَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ مَا تَرَكَهُ مِنْ طَوَافِهِ.[[550]](#footnote-550)

جواز توکیل در این روایت، به فرض حرجی بودن رجوع به مکه برای تکمیل طواف بنفسه مقید نشده و اطلاق مقامی آن هم می گوید که زن و شوهر هم بر هم حلال هستند، حتی قبل از تدارک طواف ناقص.

# جلسه 120 = 28/ 2/ 93

## الزيادة في الطواف

***للزيادة في الطواف خمس صور: (الاولى)- ان لا يقصد الطائف جزئية الزائد للطواف الذي بيده أو لطواف آخر‌ففي هذه الصورة لا يبطل الطواف بالزيادة.***

***(الثانية)- أن يقصد حين شروعه في الطواف أو في أثنائه الاتيان بالزائد‌على أن يكون جزء من طوافه الذي بيده و لا اشكال في بطلان طوافه حينئذ و لزوم اعادته.***

***(الثالثة)- أن يأتي بالزائد على أن يكون جزء من طوافه الذي فرغ منه‌بمعنى أن يكون قصد الجزئية بعد فراغه من الطواف. و الأظهر في هذه الصورة أيضا البطلان.***

***(الرابعة)- أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر و يتم الطواف الثاني.و الزيادة في هذه الصورة و إن لم تكن متحققة حقيقة إلا أن الأحوط بل الأظهر فيها البطلان و ذلك من جهة القران بين الطوافين في الفريضة.***

***(الخامسة)- أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر و لا يتم الطواف الثاني من باب الاتفاق‌فلا زيادة و لا قران إلا انه قد يبطل الطواف فيها لعدم تأتي قصد القربة و ذلك فيما إذا قصد المكلف للزيادة عند ابتدائه بالطواف أو في أثنائه مع علمه بحرمة القران و بطلان الطواف به فانه لا يتحقق قصد القربة حينئذ و ان لم يتحقق القران خارجا من باب الاتفاق***.[[551]](#footnote-551)

### جهات بحث

#### جهت اول

مقتضای قاعده اولیه این است که زیاده، مبطل عبادت نیست، زیرا دلیل نداریم که امر به عبادت، بشرط لا از زیاده است، و شاید لابشرط باشد، مثل رمی که برای اطمینان بیشتر، هشت سنگ بزند، بله، اگر قصد امتثال امر تشریعی به هشت سنگ بکند، مشکل قصد قربت پیدا می شود، اما اگر قصد احتیاط بکند و نه قصد تشریع و یا اگر تشریع می کند، تشریعش در کیفیت امر باشد و بگوید من قصد رمی جمره ماموربه مذکور در ادله شرعی می کنم، اما به نظر من این امر به هفت سنگ زدن نیست، بلکه به ده سنگ زدن است که تشریع در کیفیت امر می شود، در این جا انبعاث از امر مولاست و صرفا در کیفیت آن تشریع دارد و منافاتی با قصد قربت ندارد و فرق می کند که امر دیگری را تشریع کند، بلکه در این جا خود امر مولا را امتثال می کند و لکن ماموربه را رمی ده سنگ می داند و نه هفت سنگ.

فقط ممکن است کسی بگوید که عمل این شخص، مصداق تشریع در کیفیت شده و چون حرام است، امتثال واجب در ضمن مصداق حرام می شود که قائلین به امتناع اجتماع آن را باطل می دانند و اگر هم قائل به جواز اجتماع باشیم، در صورت عمد یا جهل تقصیری، مقرب نمی تواند باشد، لان المبغوض لایمکن ان یکون مقربا.

اما این مطلب هم درست نیست، زیرا؛

اولا: تشریع یعنی ان تدین الله بما لایعلم، تشریع، التزام و فعل نفس است و نه عمل خارجی تا اجتماع امر و نهی شود، بله، بدعت بر فعل خارجی منطبق است، اما کسی که ده بار سنگ بزند، نهایتا آن سه بار آخرش بدعت است و نه آن هفت مرتبه اول، مثل این می ماند که در نماز بجای قنوت قبل از رکوع، قنوت بعد از رکوع انجام دهد و قصد جزئیت هم نکرده باشد، این کار گرچه بدعت است، اما مبطل نماز نیست، زیرا یکی از مبطلات، ایجاد بدعت در نماز نیست و این که گفته شده که التکتف عمل و لا عمل فی الصلاة، به این سبب بوده که به قصد جزئیت تکتف می کرده اند، و گرنه ترکیب انضمامی می شود و مبطل نماز نیست.

ما عناوین افتراء و قول علی الله بغیر علم و بدعت در ادله داریم که عناوین محرمه است، بدعت که بر زیاده منطبق نیست و اگر هم منطبق باشد، بر عمل زائد منطبق است و لذا اگر کسی قصد زیاده کند، و بعد از انجام هفت شوط، تصمیم بر عدم زیاده بگیرد، بر فرض هم که زیاده مبطل باشد، زیاده محقق نشده است و مشکل قصد قربت هم ندارد، بلکه قصد امتثال امر فلیطوفوا بالبیت العتیق کرده است و لذا تشریعی در کار نیست و اگر هم باشد، منطبق بر عمل زائد است که عمل زائد هم نیاورده است.

لذا این که محقق داماد فرموده: کسی که عالما عامدا بخواهد زیاده بیاورد، قصد قربت از او متمشی نمی شود، نیاز به توضیح دارد، زیرا اگر علم وجدانی به مبطل بودن زیاده داشته باشد، منافات با قصد قربت دارد، اما اگر کسی مانعیت زیاده را نداند و یا علم وجدانی نداشته باشد و صرفا حجت بر مانعیت آن داشته باشد یا عملی باشد که زیاده در آن مانعیت ندارد، قصد قربت متمشی می شود، مثل این که کسی نماز شروع می کند و قصد انجام منافی در وسط نماز دارد و علم وجدانی هم به منافی بودن آن ندارد، در این جا قصد قربت از او متمشی می شود.

#### جهت دوم

اشکالی نیست در این که زیاده در طواف فی الجملة مشکل ایجاد می کند، ولی صاحب مدارک فرموده: دلیل واضحی بر آن نداریم، گرچه مشهور و معروف همین است.

مستند قول مشهور، دو روایت است که صاحب مدارک در سند آن ها خدشه کرده است:

روایت اول: روایت ابی بصیر

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ الْمَفْرُوضَ قَالَ يُعِيدُ حَتَّى يُثْبِتَهُ.[[552]](#footnote-552)

روایت دوم: صحیحه عبد الله بن محمد

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: الطَّوَافُ الْمَفْرُوضُ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ مِثْلُ الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهَا فَعَلَيْكَ الْإِعَادَةُ وَ كَذَلِكَ السَّعْيُ.[[553]](#footnote-553)

صاحب مدارک گفته روایت اول ضعیف است، زیرا ابابصیر که در سند این روایت واقع شده، مشترک بین ثقه و غیر ثقه است، چون معروف این است که ابابصیر یکی لیث بن البختری المرادی و دیگری یحیی بن القاسم الاسدی است، ولی دیگر کسانی که مکنی به ابو بصیر هستند، معروف نیستند، یحیی بن القاسم همان ابابصیری است که علی بن ابی حمزة استاد اوست و واقفی است و صاحب مدارک روایتی هم در تایید وقف او نقل کرده است.

ولی لیث بن البختری المرادی از اجلاء شیعه است و لکن ابابصیر در روایت، مشترک است و شهید ثانی هم همین اشکال را در مسالک مطرح کرده و لازمه اش سقوط بسیاری از احادیث است، زیرا اگر راوی از ابابصیر، علی بن ابی حمزة بطائنی باشد، معلوم می شود که مروی عنه، همان ابابصیر غیر ثقه است و در غیر این صورت هم به اشتراک از اعتبار می افتد.

صاحب مدارک در سند روایت دوم هم مناقشه کرده و گفته عبد الله بن محمد نیز مشترک بین ثقه و غیر ثقه است.

بلکه دلالت روایت ابابصیر هم بر مطلب واضح نیست، زیرا طبق نقل شیخ طوسی در تهذیب و استبصار، در روایت آمده: یعید حتی «یستتمه» بر خلاف کافی که در آن «حتی یثبته» آمده، معنای حتی یثبته این است که طوافی که زیاده دارد، باید اعاده شود تا طواف کامل تثبیت شود، اما حتی یستتمه شاید به این معنا باشد که باید شوط هشتم را تکمیل کند و شش تا به آن اضافه کند تا تمام شود و یعید هم به معنای رجوع به طواف و سراغ طواف رفتن است تا تکمیل شود.

علاوه بر این که روایت ابی بصیر فقط در مورد زیاده یک شوط است و ازآن استفاده نمی شود که اگر نیم شوط اضافه کرد هم طواف باطل است.

اما به نظر ایشان، روایت دوم اطلاق دارد و فقط اشکال سندی در آن کرده است، در حالی که می توانست به این روایت هم اشکال دلالی کند، زیرا یک نظریه (مثل مرحوم آیت الله عبد الکریم حائری) در صدق زیاده این است که زاد فی صلاته او فی طوافه، عرفا در جایی صادق است که زائد، صلاة یا طواف باشد، زاد الله فی عمرک هم در جایی گفته می شود که زائد نیز عمر باشد و یا زاد فی اللبن، زمانی گفته می شود که شیر به آن اضافه کند نه این که سنگ به آن اضافه کند، لذا اگر آن چیزی که اضافه می کند، نماز یا طواف نباشد، زیاده بر آن صدق نمی کند.

بله، یک استعمال هم به این معناست که زاد فیه شیئا، ولو زائد هم سنخ مزید علیه نباشد، ولی زاد فی صلاته ظهور در این ندارد و مجمل است و شاید مقصود این باشد که در نماز توسعه داد و یک رکعت اضافه کرد که نماز است، نه این که یک رکوع اضافه کرده باشد که به آن نماز گفته نمی شود.

طبق این ادعاء نیز قدر متیقن از زاد فی طوافه این است که اقلا یک شوط اضافه کند و اگر نصف شوط دور بیت بچرخد، صدق نمی کند که در دور خانه خدا چرخیدن را زیاد کرد، زیرا این زیاده نیست.

عبارت صاحب مدارک از این قرار است: *أما الرواية الأولى فيتوجه عليها أولا الطعن في السند باشتراك راويها بين الثقة و الضعيف، و ثانيا إجمال المتن، إذ يحتمل أن يكون المراد بالإعادة إتمام طواف آخر كما يشعر به قوله: «حتى يستتمه» و في الكافي نقل الرواية بعينها إلا أن فيها موضع قوله «حتى يستتمه» «حتى يثبته» و هو أوفق بالإعادة من قوله «حتى يستتمه» و مع ذلك فإنما تدل على تحريم زيادة الشوط لا مطلق الزيادة.و أما الرواية الثانية فقاصرة من حيث السند باشتراك الراوي أيضا، فلا تصلح لإثبات حكم مخالف للأصل.و قد ظهر بذلك أنه ليس على تحريم زيادة ما دون الشوط دليل يعتد به، و مع ذلك فإنما يتوجه التحريم إذا وقعت الزيادة بقصد الطواف، أما لو تجاوز الحجر الأسود بنية أن ما زاد على الشوط لا يكون جزء من الطواف فلا محذور فيه، و لو كانت الزيادة سهوا لم يبطل الطواف، و سيأتي حكمه إن شاء اللّه تعالى*.[[554]](#footnote-554)

دیدگاه مختار در سند دو روایت

به نظر ما هیچیک از دو اشکال سندی ایشان وارد نیست؛

### مقصود از ابی بصیر وعدم اشتراک او

اما روایت ابی بصیر؛ منشا اشکال در سند این روایت، اشتراک کنیه ابی بصیر بین پنج نفر است، لیث بن البختری المرادی و یحیی بن القاسم و عبد الله بن محمد الاسدی و یوسف بن الحارث و حماد بن عبد الله بن اسید الهروی و چنین نیست که همه این ها نابینا بوده باشند، یحیی بن القاسم نابینا بوده، اما همه چنین نبوده اند. سه نفر آخر که معروف نیستند و از ائمه علیهم السلام هم روایتی ندارند، لذا مشکل در اشتراک بین دو راوی اول است، به نظر ما اگر ابابصیر مشترک هم باشد، باز هم اشکالی در سند نخواهد بود، زیرا هر دو ثقه هستند، علاوه بر این که مطمئنا ظهور ابابصیر در یحیی بن القاسم است و ما هم او را ثقه می دانیم و محقق خوئی و آیت الله زنجانی نیز همین نظریه را دارند.

مرحوم سید مهدی خوانساری کتابی به نام رسالة عدیم النظیر فی احوال ابی بصیر نوشته است و توضیحات خوبی درباره این شخص داده است.

نجاشی درباره یحیی بن القاسم گفته ثقة وجیه، فقط ابن فضال درباره او گفته کان مخلطا، یعنی قاطی داشت یا قاطی می کرد، ولی این کلام دلیل بر عدم وثاقت نیست، بلکه یعنی بین حدیث خوب و بد جمع می کرد و مثل این است که گفته می شود یعرف حدیثه و ینکر و شاید احادیثی نقل می کرده که به نظر ابن فضال، مشتمل بر غلو است که این هم دلیل بر عدم وثاقت نمی شود.

لیث مرادی هم که توثیق صریح دارد.

# جلسه 121 = 29/ 2/ 93

عرض شد که ابابصیر به نظر ما در روایت مورد بحث، ثقه است، زیرا نجاشی، یحیی بن القاسم - که برخی هم گفته اند یحیی بن ابی القاسم، زیرا اختلاف است که پدر ابابصیر، القاسم است یا اباالقاسم - را توثیق کرده است و این که کشی گفته عیاشی گفت من از ابن فضال پرسیدم که آیا یحیی بن القاسم غلو داشته، و او گفت که غلو نداشته ولی مخلط بوده است، معنایش تضعیف نیست، و شاید خودش اهل غلو نبوده، ولی برخی روایاتی که متهم به غلو است را داخل در دیگر روایات نقل می کرده است و لذا به او لقب مخلط داده است.

کما این که ابابصیر الاسدی از اصحاب اجماع است و کشی بعد از ذکر نام او در ضمن اصحاب اجماع گفته: البته برخی به جای او، لیث المرادی را نام برده اند، اما اکثر همان ابابصیر اسدی را نام برده اند و نهایتا معلوم می شود که عده ای او را در نقل اخبار، مصدّق می دانند:

*اجْتَمَعَتِ الْعِصَابَةُ عَلَى تَصْدِيقِ هَؤُلَاءِ الْأَوَّلِينَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ انْقَادُوا لَهُمْ بِالْفِقْهِ، فَقَالُوا أَفْقَهُ الْأَوَّلِينَ سِتَّةٌ: زُرَارَةُ وَ مَعْرُوفُ بْنُ خَرَّبُوذَ وَ بُرَيْدٌ وَ أَبُو بَصِيرٍ الْأَسَدِيُّ وَ الْفُضَيْلُ بْنُ يَسَارٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطَّائِفِيُّ، قَالُوا وَ أَفْقَهُ السِّتَّةِ زُرَارَةُ، وَ قَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ أَبِي بَصِيرٍ الْأَسَدِيِّ أَبُو بَصِيرٍ الْمُرَادِيُّ وَ هُوَ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيُّ*.[[555]](#footnote-555)

لیث مرادی هم که ثقه است و در صحیحه جمیل آمده: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ‏ بِالْجَنَّةِ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ- وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَةُ أَرْبَعَةٌ نُجَبَاءُ أُمَنَاءُ اللَّهِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ النُّبُوَّةِ وَ انْدَرَسَتْ.[[556]](#footnote-556)

در صحیحه سلیمان بن خالد هم آمده: وَ عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ مَا أَجِدُ أَحَداً أَحْيَا ذِكْرَنَا وَ أَحَادِيثَ أَبِي (عليه السلام) إِلَّا زُرَارَةُ- وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثٌ الْمُرَادِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ- وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ- وَ لَوْ لَا هَؤُلَاءِ مَا كَانَ أَحَدٌ يَسْتَنْبِطُ هَذَا هَؤُلَاءِ حُفَّاظُ الدِّينِ وَ أُمَنَاءُ أَبِي (عليه السلام) عَلَى حَلَالِ اللَّهِ وَ حَرَامِهِ وَ هُمُ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الدُّنْيَا وَ السَّابِقُونَ إِلَيْنَا فِي الْآخِرَةِ.[[557]](#footnote-557)

لذا قطعا از اجلاء و از ثقات است.

علاوه بر این که به نظر ما ابابصیر در روایت مذکور مشترک نیست، بلکه همان یحیی بن القاسم است، زیرا کشی از عیاشی نقل می کند که وی به ابن فضال می گوید:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ هَذَا هَلْ كَانَ مُتَّهَماً بِالْغُلُوِّ فَقَالَ أَمَّا الْغُلُوُّ فَلَا، وَ لَكِنْ كَانَ مِخْلَطاً.[[558]](#footnote-558)

و این نشان دارد که از مطلق ابوبصیر همان یحیی بن القاسم می فهمیده اند و لذا سوال نکرده که کدام ابابصیر را می گویی.

و یا صدوق بارها از ابی بصیر نقل کرده، ولی در مشیخه به یحیی بن القاسم سند نقل می کند و معلوم می شود که مقصود از روایاتی که از ابابصیر نقل کرده، همان یحیی بن القاسم است، با این که مطلق ابابصیر گفته است و این حاکی از انصراف ابابصیر مطلق، به یحیی بن القاسم است.

ان قلت: ابابصیر بدون قرینه، به یحیی بن القاسم انصراف دارد، ولی شاید روایت برخی رواة از لیث مرادی، قرینه عامه باشد که این ها از حواشی لیث مرادی بوده اند و وقتی این ها می گفتند ابو بصیر، دیگران می فهمیدند که مقصود، همان لیث مرادی است.

قلت:

اولا: این اختصاص به برخی رواة دارد که از لیث مرادی نقل می کنند، اما در رواة عادی این قرینه نیست.

ثانیا: در عرف عام بین رجالیین باید سنجیده شود که ظهور ابابصیر در چیست؟ کسی که در عرف عام رجالیون، ظاهر از کنیه ابابصیر است، همان یحیی بن القاسم است و این که در بین برخی قرینه بر لیث بوده، قرینه خاصه منفصله مشکوکه است که تا علم به آن پیدا نکنیم، نمی شود از ظهور رفع ید کنیم.

اما از سایر ابابصیر ها روایتی نقل نشده است و مقصود از اسدی هم یحیی بن القاسم است و نه عبد الله بن محمد الاسدی، و شاهد آن کلام کشی در بحث اصحاب اجماع است و معلوم می شود که انصراف اسدی هم به یحیی بن القاسم اسدی است و نه عبد الله بن محمد الاسدی.

بررسی سند روایت دوم (روایت عبد الله بن محمد)

عبد الله بن محمد که از امام کاظم علیه السلام (ابوالحسن) نقل می کند، مشترک نیست، زیرا اباالحسن مطلق که گفته شود، مقصود امام کاظم علیه السلام است، در طبقه آن حضرت علیه السلام، دو شخص مشهور به نام عبد الله بن محمد بن حصین الاهوازی و عبد الله بن محمد الحجال المزخرف وجود دارد که هر دو ثقه و صاحب کتاب هستند.

البته عبد الله بن محمد اهوازی یا عبد الله بن محمد بن علی بن عباس هم در این طبقه داریم، ولی غیر مشهور هستند و انصراف عبد الله بن محمد به فرد مشهور است، مگر قرینه ای بر خلاف آن ذکر شود.

گذشته از این که روایت مورد بحث را صفوان از عبد الله بن محمد نقل کرده است که به شهادت شیخ طوسی لایروی الا عن ثقة و لذا حتی مهم نیست که بدانیم چه کسی بوده، بلکه در این روایت صفوان از او نقل کرده است، پس این روایت معتبر است.

بررسی دلالی روایت اول (ابابصیر)

این روایت زیاده کمتر از یک شوط را شامل نمی شود.

اما نسخه صحیح روایت، یعید حتی یستتمه نیست و ما مطمئن به خلاف آن هستیم، هم در کافی حتی یثبته است و کلینی اضبط بوده و هم این که تعبیر یعید حتی یستتمه تعبیر عرفی نیست، ظاهر اعاده، اعاده طواف است و معنا ندارد که تمامش کند.

نظیر این تعبیر، در روایات دیگری هم آمده، مثل یعید حتی یحفظ، و یعید حتی یثبته هم به همین معناست که اعاده کند به نحوی که دقیقا عدد هفت شوط تثبیت شود.

بررسی دلالی روایت دوم (عبد الله بن محمد)

محقق خوئی فرموده این روایت اطلاق دارد و شامل کمتر از یک شوط هم می شود که البته ما قسمت اخیر کلام ایشان را قبول نداریم، زیرا به نظر ما این روایت شامل زیاده کمتر از یک شوط نمی شود که توضیح آن خواهد آمد.

#### جهت سوم

در زیاده طواف، قصد زیاده معتبر است، و بر طوف بدون قصد زیاده، زیاده در طواف صدق نمی کند، و گرنه همه طواف هایی که چند متر قبل از حجر الاسود شروع می کنند و در انتهاء مقداری از حجر الاسود رد می شوند از باب مقدمه علمیه، دارای زیاده است و باید باطل باشد.

بلکه طواف عنوان قصدی است و صرف دوران تکوینی نیست، و لذا اگر قصد طواف نشود، زیاده در طواف نخواهد شد.

اما اگر کسی قبل از طواف یا وسط و یا آخر آن، یک شوط بجا بیاورد، ولی نه به نیت زیاده در طواف، بلکه یک شوط به نیت مستقل بیاورد، عرفا زیاده در طواف صدق نمی کند، زیرا زیاده در مرکبات اعتباریه به قصد جزئیت متقوم است و در خود نماز هم چنین است، اگر کسی در اثناء نماز ملتفت به خسوف شود، روایت می گوید نماز آیات بخواند و بعد نماز عصر را تمام کند، در این جا صدق زیاده در نماز یومیه نمی کند، زیرا قصد جزئیت نداشته، بر خلاف مرکبات حقیقیه که اگر در آن چیزی اضافه شود، بدون قصد زیاده هم صدق زیاده می کند، به لحاظ حد نقشه یا به لحاظ حد خارجی، مثل این که یک اطاق به خانه اضافه کند، زیاده در بیت صدق می کند، حتی اگر قصد زیاده هم نکند.

ان قلت: در روایت قاسم بن عروة آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: لَا تَقْرَأْ فِي الْمَكْتُوبَةِ بِشَيْ‏ءٍ مِنَ الْعَزَائِمِ- فَإِنَّ السُّجُودَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ.[[559]](#footnote-559)

با این که کسی در سجود تلاوت، قصد زیاده نمی کند، اما روایت بر آن زیاده اطلاق کرده است.

قلت: سه جواب از این اشکال داده می شود.

اولا: این روایت بیان مصداق تعبدی زیاده کرده است، ولی عرف این را زیاده نمی داند، اما شرع آن را تعبدا زیاده قرار داده و الغاء خصوصیت به رکوع هم می شود، اما نمی توان به جای دیگر و مخصوصا طواف، الغاء خصوصیت کرد، مخصوصا اگر شوط زائد بعد از طواف اتیان شود و چنین نیست که تعلیل به ارتکاز عرفی باشد، بلکه شاید تطبیق تعبدی کبری بر صغری باشد.

ثانیا: شاید سجود تلاوت از توابع آن آیه سجده که به قصد جزئیت خوانده است باشد، چون آیه سجده که به قصد جزئیت و قرائت سوره در نماز خوانده شده و این سجود هم شاید از لواحق آن باشد. (کما عن السید الامام) البته به نظر ما ایشان هم جواب اول را فرموده و صرفا نکته تطبیق تعبدی را بیان کرده است و جواب مستقلی نفرموده است.

ثالثا: ممکن است زیاده در این روایت به معنای دیگری باشد، یعنی ارتکاب چیزی که شرعا عدم آن شرط است. (کتاب الصلاة مرحوم حائری)

البته به نظر ما جواب اول، اظهر از جواب سوم است، چون ممکن است کسی بگوید معنا کردن زیاده به ما اعتبر عدمه شرعا، خلاف ظاهر است.

# جلسه 122 = 30/ 2/ 93

#### جهت چهارم

در معتبره ابی بصیر آمده «طاف ثمانیة اشواط» و قطعا شامل زیاده کمتر از یک شوط نمی شود.

قدر متیقن از «ان زدت علیه» در روایت عبد الله بن محمد نیز زیاده شوط کامل است و بیش از این ظهور ندارد، زیرا حذف متعلق، مفید عموم نیست و نمی توان در زیاده کمتر از یک شوط هم به آن استدلال کرد و لذا این که محقق خوئی فرموده این روایت اطلاق دارد، صحیح نیست.

مرحوم حائری در کتاب الصلاة راجع به من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، فرموده این عبارت ظهور در بیش از زیاده رکعت ندارد، زیرا متعلق زاد فی صلاته اگر شیئا باشد، شامل مطلق زیاده می شود، گرچه امر غیر مسانخ باشد، مثل این که در نماز محاسن خود را به قصد جزئیت برای نماز شانه بزند، اما اگر متعلق آن جزءا باشد، باید امر مسانخ باشد، مثل این که دوبار رکوع کند و اگر متعلق رکعتا باشد، کمتر از یک رکعت را شامل نمی شود و اگر نگوییم ظاهر خطاب همین احتمال اخیر است، لااقل مجمل است و قدر متیقن از آن احتمال اخیر می شود، مثل زاد الله فی عمرک که زائد و مزید علیه عمر است، یا زاد فی اللبن که ظاهرش این است که زائد هم لبن است، در این جا هم باید زائد یک رکعت باشد.

به نظر ما فرمایش ایشان در من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة قابل جواب است، زیرا ترجمه این عبارت این نیست که کسی که نمازش را زیاد کند، بلکه یعنی چیزی در آن زیاد کند، چون «فی» آمده و نماز ظرف است و در آن چیزی اضافه می شود و اطلاق دارد، هر چه در آن اضافه کند، بر خلاف زاد الله فی عمرک که ترجمه عرفی آن، زیاد کردن خود عمر است.

علاوه بر این که اصرار بر این که فقط رکعت نماز است، بجا نیست، بلکه بر اضافه رکوع هم زیاده در نماز صدق می کند.

اما در صحیحه عبد الله بن محمد «ان زدت علیه» است و نه ان زدت فیه، و معلوم نیست یک معنا داشته باشد، عبارت کسی که در طواف زیاد کند، فرق می کند با عبارت کسی که بر طواف اضافه کند، انصافا این عبارت مجمل است، زیرا متعلق آن محذوف است.

بحثی در اصول مطرح است که آیا حذف متعلق مفید عموم است یا اجمال، برخی آن را مفید عموم می دانند، مثلا در روایت آمده پیامبر صلی الله علیه و آله از ظرف طلا و نقره نهی کرده و نیامده که متعلق نهی چیست، آیا مطلق استعمال آن منهی است و یا شرب و اکل در آن صرفا منهی است، برخی مثل مرحوم صدر و تبریزی حذف متعلق را مفید اجمال می دانند، مرحوم امام تعبیر مناسبی دارد و فرموده زمانی مقدمات حکمت، اقتضاء اطلاق دارد که اطلاق تصوری در خطاب ثابت باشد و بعد مقدمات حکمت می گوید که مراد جدی هم طبق همین اطلاق تصوری در خطاب است، در حالی که در حذف متعلق، نقصان خطاب داریم و نه اطلاق تصوری و لذا باید قدر متیقن بگیریم.

یا مثلا در روایت آمده لاباس بتماثیل الشجر ما لم یکن حیوانا، اما ذکر نشده که چه چیزی از تماثیل ممنوع نیست، ساخت آن یا نگهداری آن، مرحوم تبریزی می فرمود مجمل است و شاید مقصود این بوده که نگهداری تمثال حیوان اشکال دارد و بعد به قرینه دیگر روایات، حمل بر کراهت بشود.

به نظر ما نیز حذف متعلق مفید اجمال است و عرف متحیر می ماند که مدلول استعمالی کلام چیست تا این که بخواهد در آن اطلاق جاری کند.

متعلق ان زدت علیه نیز معلوم نیست که چیست؟ زاد علی طوافه شوطا من الطواف، یا زاد علی طوافه شیئا؟ لذا این روایت ظهور ندارد در بطلان زیاده کمتر از یک شوط و دلیلی بر بطلان در این صورت و جود ندارد و قدر متیقن از آن زیاده یک شوط در آخر طواف است و حتی در بطلان طواف به زیاده یک شوط در اثناء طواف هم ظهور ندارد.

خصوصا که شاید مقصود از طواف حول البیت، چرخش کامل به دور بیت باشد و در این صورت اگر گفته شود ان زدت علیه، انصافا مجمل است و معلوم نیست که آیا با چرخش ناقص به دور بیت، گفته می شود که بر طواف و چرخش حول البیت افزود یا گفته نمی شود؟

زیاده بر طواف نظیر این می ماند که بگویند فلان شخص با وسیله نقلیه خود بر چرخش و گردیدن به دور میدان افزود، معلوم نیست که حتی اگر دور کامل هم نزند، باز تعبیر مذکور صدق کند که زاد فی دوره حول الساحة.

بله، برخی روایات دلالت بر این مطلب دارد که زیاده کمتر از یک شوط هم مبطل طواف است:

یکی روایت اعمش است که درباره کسی که در سفر تقصیر نکرده، گفته نمازش مجزی نیست، لانه زاد فی فرض الله که عموم تعلیل آن، شامل زیاده کمتر از یک شوط در طواف هم می شود: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ التَّقْصِيرُ فِي ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ وَ هُوَ بَرِيدَانِ وَ إِذَا قَصَّرْتَ أَفْطَرْتَ وَ مَنْ لَمْ يُقَصِّرْ فِي السَّفَرِ لَمْ تُجْزِ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ قَدْ زَادَ فِي فَرْضِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.[[560]](#footnote-560)

فرض و فریضه به معنای ما قدره الله است و خدا هفت شوط در طواف تقدیر کرده و زیاده نیم شوط هم زیاده در تقدیر و فرض الله است.

اما سند این روایت ضعیف است

روایت دوم، روایت ابی کهمس است: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ فَطَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ قَالَ إِنْ ذَكَرَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الرُّكْنَ فَلْيَقْطَعْهُ.[[561]](#footnote-561)

یعنی اگر قبل از این که به رکن حجر الاسود برسد، ملتفت شد که اشتباها زیاده آورده، باید قطع کند و ارشاد به این است که اگر قطع نکند، باطل است، پس معلوم می شود که زیاده حتی کمتر از یک شوط هم اگر عمدی باشد، مبطل طواف است.

اما سند این روایت هم ضعیف است، زیرا ابی کهمس توثیق ندارد.

صاحب حدائق استدلالی کرده که در اثبات بطلان زیاده شوط کامل مفید است و فرموده: روایاتی که می گوید شک بین شش و هفت در طواف موجب بطلان است، ظاهرش مبطل بودن زیاده در طواف است، و گرنه اگر مبطل نباشد، در شک بین شش و هفت، یک شوط دیگر بجا می آورم، هفت تا یقینی می شود و بیشتر مشکوک است و زیاده هم که مبطل نیست، این که گفته شده به صرف شک بین شش و هفت، طواف باطل می شود، به این جهت است که اگر بخواهد یقین به هفت شوط پیدا کند، احتمال زیاده می رود و زیاده هم مبطل است.

اما این استدلال را به عنوان موید ذکر کرده است، زیرا شاید نفس مضی علی الشک در طواف، مبطل طواف باشد، ولو بعد از طواف یقین شود که هفت شوط بجا آورده است و برخی هم این نظریه را دارند و استدلال کرده اند به روایت من شک اعاد حتی یحفظ و ظاهرش این است که طائف در همان حال طواف، باید حافظ و متیقن به اشواط باشد.

اما به نظر ما این عبارت چنین ظهوری ندارد و لذا اگر کسی رجاء با شک طواف کند و بعد احراز عدد اشواط کند، طوافش صحیح است، زیرا یعید حتی یحفظ حتی بعد از طواف هم صدق می کند، یعنی ممکن است مقصود این باشد که طائف باید حافظ عدد اشواط باشد، ولو بعد از طواف به این یقین و حفظ برسد.

# جلسه 123 = 31/ 2/ 93

### ادامه بحث از زیاده کمتر از یک شوط

سخن در این بود که آیا بر زیاده کمتر از یک شوط هم زیاده در طواف صدق می کند یا نه؟

مشهور قائلند که بر زیاده کمتر از یک شوط هم صدق زیاده در طواف می کند، اما مرحوم حائری اشکال کرد که باید زائد، مصداق مزید علیه باشد تا صدق زیاده کند، ولی ما بر بیان ایشان اشکال کردیم و گفتیم لازم نیست که زائد، مصداق مستقلی از مزید علیه بوده و به تنهایی کافی باشد که بر آن عنوان مزید علیه صدق کند، مثل این که کسی ده روز در جایی ماند و خواست نیم روز دیگر بماند که صدق می کند اقام عشرة و نصف یوم، در حالی که اگر از اول می خواست نیم روز جایی بماند، صدق اقامه در آن جا نمی کرد.

ولی ما اشکال دیگری داشتیم بر صدق زیاده طواف بر کمتر از یک شوط مبنی بر این که در تعبیر زاد علی طوافه، و ذکر حرف جر «علی» خصوصیتی وجود دارد.

مثلا اگر مربی به ورزشکار بگوید هفت مرتبه به دور میدان بچرخ و بعد بگوید کسی که بر گردش و چرخیدن دور میدان زیاد کند، امتیاز منفی دارد، بر کسی که دو متر بیش از هفت دور رفته صدق نمی کند که بر چرخش دور میدان افزوده، بلکه می گویند مقصود مربی این است که هشت مرتبه بچرخد و با کمتر از یک دور، صدق زیاد کردن بر هفت دور چرخش نمی کند.

ما طواف را مجموع هفت شوط نمی دانیم، بلکه اسم شوط می دانیم و لذا معلوم نیست که عنوان زیاده بر طواف، بر زیاده کمتر از یک شوط هم صدق کند و لذا در روایت می گوید من شک بین شش و هفت کردم فطفت طوافا آخر و امام علیه السلام فرمود هلا استانفت و معلوم می شود که مقصود از طفت طوافا آخر، یک شوط است.

در روایت دیگری آمده من اختصر فی الحجر یعید طوافا واحدا و این یعنی یک شوط را اعاده کند.

اذا زدت علیه در بحث طواف هم شاید به این معناست که کسی که شوط دیگری اضافه بر مقدار واجب از طواف بیاورد، طوافش باطل است و لااقل ظهور در خلاف آن ندارد و اجمال دارد.

ان قلت: این شبهه در نقص من طوافه هم باید بیاید، در حالی که اگر دو متر کمتر از هفت شوط هم طواف کند، صدق نقص من طوافه می کند.

قلت: این دو ربطی به هم ندارد، زیرا عرفا در مثال مذکور، نقص من طوافه صدق می کند، اما بر زیاده کمتر از یک شوط، زاد علی طوافه صدق نمی کند.

#### حکم مضی علی الشک در طواف

برخی مثل محقق خوئی مضی علی الشک را مبطل می دانند، مگر در موارد اعتماد به احصاء غیر که دلیل خاص دارد، البته آیت الله زنجانی به این استثناء استدلال کرده و فرموده از دلیل مذکور معلوم می شود که مضی علی الشک در طواف مانع نیست، و گرنه اعتماد بر احصاء غیر تجویز نمی شد، اما این صحیح نیست، بلکه استثناء است، مثل این که مشهور مضی علی الشک در صلاة در رکعت یک و دو را مبطل می دانند، مگر در شک امام با حفظ ماموم و بالعکس، این استثناء است و نفی قاعده کلی نمی کند.

مگر گفته شود که من شک یعید حتی یحفظ ظهور ندارد در مبطل بودن مضی علی الشک، بلکه شاید از این جهت است که چون یقین نکرده به عدد اشواط، باید کاری کند که یقین پیدا کند، ولی اگر کسی در ادامه می فهمد که چند شوط آورده، این عبارت ظهور ندارد در این که طواف او هم باطل است.

در نماز روایت دیگری داریم و آن صحیحه ابن ابی یعفور است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ: إِذَا شَكَكْتَ فَلَمْ تَدْرِ أَ فِي ثَلَاثٍ أَنْتَ أَمِ اثْنَتَيْنِ أَمْ فِي وَاحِدَةٍ أَمْ فِي أَرْبَعٍ فَأَعِدْ وَ لَا تَمْضِ عَلَى الشَّكِّ.[[562]](#footnote-562)

مشهور و لا تمض علی الشک را ارشاد به بطلان گرفته اند و ما هم می پذیرفتیم، اما اخیرا در آن تشکیک کرده ایم، زیرا مضی علی الشک دو معنا دارد، یکی به معنای ادامه دادن نماز در حال شک است و دیگر می تواند به معنای اجتزاء و اکتفاء بر عمل مشکوک باشد، یعنی نهی از مضی شک شاید به این معنا باشد که بنا را بر اقل نگذار و با همین حال شک نماز را تمام نکن، زیرا شاید زیاده رکعت شود، بلکه کاری کن که یقین داشته باشی رکعات را صحیح اتیان کرده ای.

در صحیحه ثالثه زراره هم در رد بر عامه که می گفتند بنا بر اقل بگذارد، امام علیه السلام فرموده مصلی نباید بنا بر شک بگذارد، بلکه باید بنا بر یقین بگذارد، یعنی در مقام امتثال، باید عمل خود را به شکل یقینی انجام داده و کاری کند که یقین به امتثال حاصل شود.

لذا اگر شهرت بر خلاف نباشد، در نماز هم حکم به عدم مانعیت مضی علی الشک می کنیم.

ان قلت: همین که در شک بین شش و هفت گفته شده باید اعاده کند، اطلاق دارد و فقط یک فرض از آن خارج است و آن فرضی است که در محل شک بایستد و یقین به عدد کند و بعد ادامه طواف بدهد، و گرنه مضی علی الشک مشمول اطلاق فاعد است.

قلت: ظاهر من شک اعاد، این است که مادامیکه شاک است، باید اعاده کند، اما اطلاق ندارد که اگر شک برطرف شد هم باید اعاده کند.

#### جهت پنجم

اگر کسی از روی جهل به حکم، زیاده در طواف کند، آیت الله سیستانی فرموده اگر جاهل قاصر باشد، طوافش صحیح است و گاهی از باب احتیاط زیاده در طواف می آورند و در جاهل مقصر ایشان فیه اشکال فرموده است و همین مطلب را در سعی هم فرموده است.

در حالی که در سعی روایت می گوید زیاده در سعی از روی جهل مبطل نیست و تفصیلی بین قاصر و مقصر نداده است، اما در طواف روایتی نداریم و باید علی القاعده سخن بگوییم، بر خلاف سعی، مثل صحیحه هشام بن سالم : مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَن‏ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: سَعَيْتُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- أَنَا وَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ رَاشِدٍ فَقُلْتُ لَهُ تَحَفَّظْ عَلَيَّ فَجَعَلَ يَعُدُّ ذَاهِباً وَ جَائِياً شَوْطاً وَاحِداً فَبَلَغَ مِثْلَ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ كَيْفَ تَعُدُّ قَالَ ذَاهِباً وَ جَائِياً شَوْطاً وَاحِداً فَأَتْمَمْنَا أَرْبَعَةَ عَشَرَ شَوْطاً فَذَكَرْنَا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقَالَ قَدْ زَادُوا عَلَى مَا عَلَيْهِمْ لَيْسَ عَلَيْهِمْ شَيْ‏ءٌ.

و صحیحه جمیل: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: حَجَجْنَا وَ نَحْنُ صَرُورَةٌ فَسَعَيْنَا بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَرْبَعَةَ عَشَرَ شَوْطاً فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَا بَأْسَ سَبْعَةٌ لَكَ وَ سَبْعَةٌ تَطْرَحُ.[[563]](#footnote-563)

قطعا مقصود این است که سبعه اولی، سعی صحیح تو محسوب می شود ، زیرا سبعه دومی که از مروه شروع شده و نه از صفا، در حالی که سعی باید از صفا شروع و به مروه ختم شود.

آیت الله سیستانی فرموده: در این روایات، امام علیه السلام در مقام افتاء بوده و قضیه حقیقیه نبوده و شاید امام علیه السلام می دانسته که این ها از روی تقصیر زیاده در طواف نکرده اند و جاهل قاصر بوده اند.

اما این توجیه عرفی نیست، مثلا جمیل می گوید من به همراه جماعتی حج انجام دادیم، آیا امام علیه السلام احتمال نمی داد که برخی جاهل مقصر باشند، کما این که ظاهر تعلیل در صحیحه هشام، عدم خصوصیت این افراد است و این که هر کسی از روی جهل زیاده در سعی کند، سعیش باطل نیست.

مرحوم امام فرموده: مورد این روایات، زیاده هفت شوط بر هفت شوط اول است، اما اگر کسی یک شوط اضافه کند مشمول روایت نمی شود. و یا اگر در اثناء مقداری برگردد و دوباره به سعی ادامه دهد که در نتیجه مقداری بر سعی اضافه شود، مشمول روایت نخواهد بود.

اما به نظر ما احتمال فرق عرفی نیست.

اما در طواف آیت الله سیستانی قاعده عامه ای را تطبیق کرده و به آن ملتزم است و آن قاعده السنة لاتنقض الفریضة است، و گرچه امام و محقق خوئی هم آن را مطرح کرده اند، اما به آن در فقه چندان ملتزم نبوده اند.

ایشان فرموده: مبطل بودن زیاده در طواف که در قرآن ذکر نشده، پس فریضه نیست (بنا بر این که مقصود از فریضه، ما فرضه الله فی الکتاب باشد) و اخلال به آن، اخلال به سنت است و سنت هم که نقض فریضه نمی کند و لذا آیت الله سیستانی فرموده اخلال به زیاده مبطل طواف نیست، ولی این قاعده جاهل مقصر را شامل نمی شود و فقط معذور را شامل می شود.

# جلسه 124 = 3/ 3/ 93

برخی بزرگان مثل محقق محقق خوئی در اواخر بحث حج و مرحوم امام در ص 20 کتاب الخلل فرموده اند هر چیزی که حکم آن از قرآن استفاده نشود، سنت است و این که شارع از زیاده در عدد اشواط نهی کرده است، در قرآن که نیامده و سنت است و قاعده السنة لاتنقض الفریضة می گوید اخلال به سنت، مضر به فریضه نیست و آیت الله سیستانی به این مطلب فتوا هم داده است، ولی در جاهل مقصر احتیاط واجب کرده است، چون این مختص به جاهل قاصر است، و مشهور هم این قاعده را شامل جاهل مقصر نمی دانند.

البته ما در حدیث لاتعاد وفاقا با مرحوم صدر و آیت الله تبریزی گفته ایم محذوری ندارد که این قاعده، شامل جاهل مقصر غافل یا معتقد هم بشود، و فقط شامل جاهل مقصر متردد نمی شود.

ما اصل کبرای قاعده را قبول داریم، ولی تطبیق آن بر مقام را قبول نداریم، زیرا ظاهر فریضه در قاعده لاتعاد، ذات ارکان است، و حدیث لاتعاد می گوید اگر مشکلی که به وجود آمده مربوط به فریضه و ارکان مثل رکوع و سجود باشد، باید اعاده نماز شود، و گرنه اعاده لازم نیست و ایجاد مشکل اعم از مشکلی است که از حیث نقیصه حاصل شود و یا زیاده.

مرحوم امام و آیت الله سیستانی فریضه را جزئیت رکوع می دانند، نه مانعیت زیاده، ولی ما می گوییم ذات رکوع فریضه است، کما این که ذات قرائت سنت است و وقتی ذات رکوع فریضه شد، ایجاد مشکل مرتبط با رکوع و سجود، سبب بطلان نماز است، چه از ناحیه نقیصه رکوع باشد و چه از ناحیه زیاده رکوع باشد.

موید کلام ما روایت اعمش است که می گوید کسی که در سفر، نماز خود را تمام بخواند، نمازش باطل است، لانه زاد فی فرض الله.[[564]](#footnote-564)

در طواف هم هفت شوط بودن آن فرض الله است، و فرض الله نباید کم و زیاد بشود، و کسی که زیاده در طواف بیاورد، زیاده در فرض الله آورده است و نه این که اخلال به سنت وارد کرده باشد.

علاوه بر این که ما فریضه را به معنای آن چه در کتاب بیان شده نمی دانیم، بلکه به نظر ما محتمل است که فریضه هر آن چه باشد که فرضه الله حتی اگر در قرآن نیامده باشد، و سنت ما سنه النبی صلی الله علیه و آله باشد و لذا روایت می گوید رکعتین اول نماز، فرض الله است، در حالی که در قرآن هم ذکر نشده است و این احتمال هم کافی است که نتوانیم اثبات کنیم که مانعیت زیاده اشواط طواف، ما شرعه الله نیست، بلکه شاید ما شرعه الله باشد.

لذا الاحوط ان لم یکن الاقوی، مبطلیت زیاده در اشواط نسبت به طواف است.

#### جهت ششم

اگر کسی بعد از اتمام هفت شوط، ناگهان تصمیم به زیاده بگیرد، ولو به داعی احتیاط و قصد کند که شوط هشتم، جزئی از طواف باشد، در این صورت طوافش باطل است، زیرا گرچه از اول قصد زیاده نداشته، ولی عرف می گوید زیاده بر طواف آورده است.

ان قلت: الطواف المفروض ان زدت علیه کالصلاة المفروضة اذا زدت علیها و در نماز هم اگر بعد از اتمام نماز، یک رکعت اضافه کند ولو قصد جزئیت شود، کسی نمی گوید نمازش باطل می شود و کذلک فی الطواف.

قلت: سلام در نماز، مخرج شرعی و عرفی از نماز است و هر چه بر آن افزوده شود، عرفا و شرعا زیاده شمرده نمی شود، اما در طواف اگر بعد از نماز طواف، زیاده بیاورد، بعید نیست که صدق زیاده نکند، اما اگر قبل از نماز طواف باشد، هنوز طواف به نحوی که نشود به آن چیزی الحاق کرد، تمام نشده است، بلکه قابل الحاق است.

#### جهت هفتم: ممنوعیت قران بین طوافین

اگر کسی بعد از طواف واجب، طواف دیگری بجای آورد، ولی قصد جزئیت برای طواف قبلی نکند، صدق زیاده بر طواف نمی کند، بلکه زیاده در طواف متقوم به قصد جزئیت است.

اما این منافاتی ندارد با حرمت قران در طواف فریضه، توضیح این که؛ اگر کسی طواف واجب خود را بجا آورد و قبل از نماز طواف، تصمیم به انجام یک طواف کامل دیگر بگیرد و بعد بخواهد نماز هر دو را بخواند، قران در طواف فریضه می شود، مثل این که شخصی هم قضاء طواف عمره تمتع به عهده دارد و هم طواف واجب حج بر عهده دارد، قران در فریضه هم جایز نیست.

مشهور قائل به حرمت قران در طواف فریضه هستند و در تذکره گفته لایجوز القران فی الطواف الفریضة عند اکثر علمائنا و باید بحث کنیم که آیا مقصود حرمت تکلیفی است و یا حرمت وضعی تا ارشاد به مانعیت قران از صحت باشد، کما عن السید الخوئی و الزنجانی.

از شیخ طوسی در کتاب اقتصاد و از شهید در دروس و از علامه در مختلف نقل کراهت قران شده و در سرائر گفته کراهت شدید دارد و صاحب وسائل هم گفته باب کراهة القران بین الاسابیع فی الواجب و جوازه فی الندب و فی التقیة و عناوین باب مطابق با فتوای خود ایشان است.

#### بررسی روایات باب

پنج طائفه در این بحث وجود دارد:

#### طائفه اول: طائفه داله بر عدم جواز قران در طواف مطلقا

روایت اول: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشْيَمَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالا سَأَلْنَاهُ عَنْ قِرَانِ الطَّوَافِ السُّبُوعَيْنِ وَ الثَّلَاثَةِ قَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ سُبُوعٌ وَ رَكْعَتَانِ وَ قَالَ كَانَ أَبِي يَطُوفُ مَعَ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ[[565]](#footnote-565)- فَيَقْرِنُ وَ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ لِحَالِ التَّقِيَّةِ.[[566]](#footnote-566)

ظاهرا از امام رضا علیه السلام سوال کرده اند (به قرینه آن چه در روایت بعد خواهیم گفت) و فرمود پدر من از باب تقیه قران کرده و شما این کار را نکنید.

روایت دوم: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ الْأَسْبَاعَ جَمِيعاً فَيَقْرِنُ فَقَالَ لَا إِلَّا أُسْبُوعٌ وَ رَكْعَتَانِ وَ إِنَّمَا قَرَنَ أَبُو الْحَسَنِ ع- لِأَنَّهُ كَانَ يَطُوفُ مَعَ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ لِحَالِ التَّقِيَّةِ.[[567]](#footnote-567)

در این روایت قرینه است بر این که از امام رضا علیه السلام سوال شده است، زیرا فرموده و انما قرن ابو الحسن که مقصود از آن امام کاظم علیه السلام است.

سند این دو روایت مشکل دارد، زیرا علی بن احمد بن اشیم توثیق ندارد و صرفا در رجال کامل الزیارات ذکر شده که محقق خوئی آن را در وثاقت کافی می دانست، و لکن به حق از این مبنا رجوع کرد.

این که کثرت روایت أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى از علی بن احمد بن اشیم نیز کافی در اثبات وثاقت وی باشد، تابع حصول وثوق است.

روایت سوم: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ لَا قِرَانَ بَيْنَ أُسْبُوعَيْنِ فِي فَرِيضَةٍ وَ نَافِلَةٍ.[[568]](#footnote-568)

صاحب حدائق گفته مقصود از روایت این است که یک طواف فریضه را با یک نافله قران نکنید، اما این درست نیست، بلکه «فی» دارد و ظاهرش این است که قران نه در فریضه و نه در نافله، در هیچیک جایز نیست.

سند روایت به نظر ما خوب است، گرچه محقق خوئی فرموده سند ابن ادریس به کتاب حریز معلوم نیست، دلیل ما بر اعتبار طریق ابن ادریس به کتاب حریز این است که کتاب حریز از کتب معروفه بوده و حداقل وقتی ابن ادریس می گوید روی حریز، احتمال قوی دارد که به مقدمات حسیه، کتاب حریز به ابن ادریس رسیده باشد و لذا اصالة الحس جاری می کنیم، مثل این که شیخ طوسی گفته باشد روی حریز، مخصوصا که اگر شیخ طوسی هم بگوید روی حریز، ما معتقدیم سند شیخ طوسی هم سند به عناوین کتب است و نه به نسخه خاص، و در آن جا هم اصالة الحس جاری می کنیم.

# جلسه 125 = 5/ 3/ 93

بحث سندی روایت ابن ادریس

محقق خوئی فرمود: ابن ادریس سند به این کتب مثل کتاب حریز نقل نکرده است و لذا معتبر نیست که البته ما جواب دادیم.

برخی از راه دیگری خواسته اند سند این روایات را تصحیح کنندو گفته اند شهید ثانی در اجازه به پدر شیخ بهایی گفته من به همه کتبی که شیخ در فهرست ذکر کرده، سند دارم که یکی از آن ها سندی است که از طریق ابن ادریس به حسین بن رطبه است که وی از ابی علی فرزند شیخ طوسی عن ابیه که شیخ طوسی است نقل می کند، و ابن ادریس در طریق شهید ثانی نسبت به همه کتب مذکور در فهرست شیخ قرار دارد و من جمله کتاب حریز.

ولی این وجه به نظر ما ناتمام است، زیرا؛

اولا: «حسین بن رطبة» که توثیق ندارد و صرفا درباره او در برخی اجازات و کتب تعبیر به «الفقیه» شده و صاحب وسائل هم گفته «فاضل»، این ها که توثیق نیست، ابن ادریس هم که او را توثیق نکرده است و صرف ذکر سند، دال بر توثیق نیست.

ثانیا: کسی که مراجعه کند به اجازه شهید ثانی، یقین پیدا می کند که این اجازه، اجازه به نسخ کتب نبوده که شهید ثانی نسخ کتب را در اختیار والد شیخ بهایی بگذارد و شهادت دهد که این ها نسخ معتبره است، بلکه یک اجازه عامه به نحو قضیه حقیقیه بوده که والد شیخ بهایی مصداق آن را خودش تشیخص بدهد که کتاب حریز کدام است، نه این که نسخه صحیحه به او داده باشد، و گرنه باید می گفت این نسخه را از استادم و او از استادش تا شیخ طوسی شنید و تو آن را برای شاگردانت نقل کن.

یقینا جمیع کتب اصحاب هم در زمان شهید ثانی باقی نبوده است و خیلی از آن ها در حمله مغول و شرایط دیگر از بین رفته بوده است.

اجازه شهید ثانی به والد شیخ بهایی: و قد أجَزتُ له (أدامَ اللهُ نبلَه و كَثّر في العلماءِ مثلَه) روايةَ جميعِ ما قَرَأَهُ و سَمِعَهُ عليّ، و إقراءَه و العَمَلَ بِه، عن مشايخي الذينَ عاصَرْتُهم و استفدتُ مِن أنفاسهم، أو اتّصلتِ الرِّوايةُ بِهم.بَل أجَزْتُ له رِوايةَ جميعِ ما صَنّفَهُ و رَواه و أَلّفَه علماؤُنا الماضُونَ، و سَلَفُنا الصالِحونَ، مِن جميعِ العلومِ النقليّةِ و العقليّةِ و الأدبيّة و العربيّةِ، بِالطُرُق التي لي إليهم، و جميعَ ما رويتُه عنهم و عن غيرِهم متَى عَلِمَ أنّه داخل تحتَ روايتي.[[569]](#footnote-569)

شاهد بر تشریفاتی بودن این اجازه، این فقره از اجازه مذکور است: قال الشيخ محمّدُ بنُ صالحٍ: روى لي السيّد فخار في السنة التي توفّي فيها (رضي الله عنه) و هي سَنَةُ ثلاثين و ستّمائة، و سببُ ذلك أنّه جاءَ إلى بِلادِنا و خَدَمناه و كنت و أنا صبيّ أتولّى خدمتَه، فأجازَ لي و قال: «ستَعلمُ فيما بعدُ حلاوةَ ما خَصَصْتُك به».[[570]](#footnote-570)

زیرا این اجازه به صبی که نمی تواند اجازه به همه نسخ کتب باشد، بدون این که همه نسخ را به او داده باشد.

شاهد دیگر، این که شهید ثانی می گوید: فَلْيَرْوِ ذلك و غيرَهُ عَنّي بِهذه الطرُقِ، و غيرِها مِمّا ذكره الأصحابُ في كُتُبِهِم، و ضمّنوه إجازاتِهم، خصوصاً كتابَ الإجازاتِ لِكَشْفِ طُرق المَفازاتِ الّذي جَمَعَهُ السيّد السعيد الطاهر رضيّ الدين عليّ بنِ موسى بنِ جعفرِبن محمَّد بن الطاوس الحسني، و الإجازةُ التي أجازَها العلامةُ جمالُ الدين الحسن عليه السلام بنُ يوسفَ بن المطهّرِ للسيّد الطاهرِ الأصيل أبي الحسن عليّ بنِ محمّدِ بنِ زُهْرة، فإنّها اشْتَمَلَتْ على المهمّ مِن كُتُبِ الأصحابِ، و أكثرِ علماءِ الإسلامِ مِن الحديثِ و التفسير و الفقهِ و اللغَةِ و العَرَبِيّةِ و النثْرِ و النظْمِ و غيرِها[[571]](#footnote-571)

در این جا شهید ثانی فرموده همان اجازه ای ک علامه به ابن زهره داده، من هم می دهم، در حالی که اجازه علامه به بنی زهره تشریفاتی است: قد أجزت له أدام الله أيامه و لولده المعظم و السيد المكرم شرف الملة و الدين أبي عبد الله الحسين و لأخيه الكبير الأمجد و السيد المعظم الممجد بدر الدين أبي عبد الله محمد و لولديه الكبيرين المعظمين أبي طالب أحمد أمين الدين و أبي محمد عز الدين حسن عضدهما الله تعالى بدوام أيام مولانا أن يروي هو و هم عني جميع ما صنفته في العلوم العقلية و النقلية أو أنشأته أو قرأته أو أجيز لي روايته أو سمعته من كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين و جميع ما أجازه لي المشايخ الذين عاصرتهم و استفدت من أنفاسهم.[[572]](#footnote-572)

این هم اجازه به نحو قضیه حقیقیه است، در حالی که اجازه به نحو قضیه خارجیه این است که نسخ یک کتابی را شاگرد به طریق حسی بگیرد و بعد او به دیگران منتقل کند، در حالی که اجازه علامه به بنی زهره چنین نیست و شهید ثانی هم می گوید به همین نحو به والد شیخ بهایی اجازه می دهیم، لذا معلوم می شود که اجازه به نحو قضیه حقیقیه بوده و نه قضیه خارجیه.

روایت چهارم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ وَ يَقْرِنُ بَيْنَ أُسْبُوعَيْنِ فَقَالَ إِنْ شِئْتَ رَوَيْتُ لَكَ عَنْ أَهْلِ مَكَّةَ قَالَ فَقُلْتُ لَا وَ اللَّهِ مَا لِي فِي ذَلِكَ مِنْ حَاجَةٍ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ لَكِنِ ارْوِ لِي مَا أَدِينُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَقَالَ لَا تَقْرِنْ بَيْنَ أُسْبُوعَيْنِ كُلَّمَا طُفْتَ أُسْبُوعاً فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ أَمَّا أَنَا فَرُبَّمَا قَرَنْتُ الثَّلَاثَةَ وَ الْأَرْبَعَةَ فَنَظَرْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي مَعَ هَؤُلَاءِ.[[573]](#footnote-573)

ظاهر روایت مزبور، حرمت قران بین دو طواف است، مگر در حال تقیه.

روایت پنحم: روایت قرب الاسناد: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ الْأُسْبُوعَ وَ الْأُسْبُوعَيْنِ، فَلَا يُصَلِّي رَكْعَتَيْهِ حَتَّى يَبْدُوَ لَهُ أَنْ يَطُوفَ أُسْبُوعاً آخَرَ، أَ يَصْلُحُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «لَا، حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيِ الْأُسْبُوعِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ لْيَطُفْ مَا أَحَبَّ»[[574]](#footnote-574)

ثم لیطوف ما احب، ممکن است از آن استفاده شود که فقط قران در هفت شوط اول اشکال دارد، اما اگر دو رکعت نماز خواند، قران بعد از آن اشکال ندارد که در واقع نهی از قران از طواف اول می شود، اما به نظر ما این خلاف ظاهر روایت است، بلکه ظاهر عبارت این است که با رعایت این مطلب که بعد از هر هفت شوط نماز بخواند، می تواند هر قدر خواست طواف کند و لااقل ظهور در نهی از صرف قران در طواف اول ندارد.

اگر کلمه «لایصلح» در این روایت ظهور در حرمت داشته باشد، داخل در طائفه اولی خواهد بود، اما به نظر ما نه ظهور در حرمت دارد و نه ظهور در کراهت و نهایتا مجمل می شود، البته آیت الله زنجانی لایصلح در روایات علی بن جعفر را ظاهر در حرمت می دانند، چون نوعا در محرمات احرام وارد شده است، اما این مطلب برای ما ثابت نشده است.

#### طائفه دوم: طائفه داله بر جواز قران مطلقا

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَطُوفَ الطَّوَافَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ وَ لَا يَفْرُقَ بَيْنَهُمَا بِالصَّلَاةِ حَتَّى يُصَلِّيَ لَهَا جَمِيعاً قَالَ لَا بَأْسَ غَيْرَ أَنَّهُ يُسَلِّمُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[575]](#footnote-575)

# جلسه 126 = 7/ 3/ 93

ما عبد الله بن الحسن را ثقه می دانیم، زیرا حمیری کتاب خود را به اکثار نقل از ضعیف سست نمی کند و معلوم می شود نزد او ثقه بوده است.

#### طائفه سوم: طائفه داله بر عدم جواز قران در طواف فریضه

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ دَخَلَ مَكَّةَ بَعْدَ الْعَصْرِ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَ قَدْ عَلَّمْنَاهُ كَيْفَ يُصَلِّي فَنَسِيَ فَقَعَدَ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ رَأَى النَّاسَ يَطُوفُونَ فَقَامَ فَطَافَ طَوَافاً آخَرَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ لِطَوَافِ الْفَرِيضَةِ فَقَالَ جَاهِلٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ.[[576]](#footnote-576)

مورد روایت، قران در طواف فریضه است و ظاهر روایت این است که اگر عالم باشد، طواف باطل است.

#### طائفه چهارم: طائفه داله بر کراهت قران در طواف فریضه بر عکس طواف نافله

صحیحه زرارة: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّمَا يُكْرَهُ أَنْ يَجْمَعَ الرَّجُلُ بَيْنَ الْأُسْبُوعَيْنِ وَ الطَّوَافَيْنِ فِي الْفَرِيضَةِ فَأَمَّا فِي النَّافِلَةِ فَلَا بَأْسَ.[[577]](#footnote-577)

روایت بعدی: وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ إِنَّمَا يُكْرَهُ الْقِرَانُ فِي الْفَرِيضَةِ فَأَمَّا النَّافِلَةُ فَلَا وَ اللَّهِ مَا بِهِ بَأْسٌ.[[578]](#footnote-578)

محمد بن احمد نهدی توسط کشی توثیق شده و عیاشی هم گفته فقیه ثقة خیر، نجاشی گفته مضطرب، اما این تعبیر، دلیل بر عدم وثاقت نیست و شاید احادیش یعرف و ینکر بوده است.

اما محمد بن ولید، گرچه مشترک بین محمد بن ولید بجلی خزاز است که نجاشی او را توثیق کرده و بین محمد بن ولید شباب الصیرفی که توثیق ندارد، بلکه علامه و ابن داوود تضعیفش کرده اند، ولی بعید نیست که انصرافش به محمد بن ولید بجلی خزاز باشد، زیرا محمد بن ولید معروف که صاحب کتاب هم می باشد، محمد بن ولید بجلی خزاز است.

این که بعضی به این طائفه بر کراهت اصطلاحیه قران در فریضه استدلال کرده اند، صحیح نیست، زیرا کراهت در برخی روایات قطعا چنین ظهوری ندارد، بلکه تعبیر به کراهت در روایات، یا ظاهر در حرمت است و یا مجمل است.

آیت الله سیستانی برای دلالت تعبیر به کراهت بر حرمت استدلال کرده به این روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَكْرَهُ الْحَلَالَ.[[579]](#footnote-579)

اما به نظر ما استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و روایت مذکور دلیل نمی شود بر این که تعبیر به کراهت، ظهور در حرمت داشته باشد، و گرنه حضرت از بسیاری کارهای غیر حرام هم کراهت داشته است و لذا اصطلاح کراهت مجمل است.

علاوه که قرینه ای در روایات مورد بحث بر عدم دلالت بر حرمت وجود دارد، روایاتی که می گوید قران در فریضه مکروه است، اما قران در نافله مکروه نیست، در حالی که اگر مقصود، عدم کراهت اصطلاحی باشد که خلاف روایات است، زیرا روایاتی وجود دارد بر این که قران در طواف نافله کراهت اصطلاحی دارد.

#### طائفه پنجم: طائفه داله بر جواز قران در طواف فی الجملة

که قدر متیقن از آن طواف نافله است

صحیحه زرارة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ أَنَّهُ قَالَ: رُبَّمَا طُفْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ ع- وَ هُوَ مُمْسِكٌ بِيَدِي الطَّوَافَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ ثُمَّ يَنْصَرِفُ وَ يُصَلِّي الرَّكَعَاتِ سِتّا.[[580]](#footnote-580)

نوعا این روایت حکایت فعل امام علیه السلام می کند و قدر متیقن از آن، طواف نافله است.

صحیحه دیگر زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: طُفْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) ثَلَاثَةَ عَشَرَ أُسْبُوعاً قَرَنَهَا جَمِيعاً وَ هُوَ آخِذٌ بِيَدِي ثُمَّ خَرَجَ فَتَنَحَّى نَاحِيَةً فَصَلَّى سِتّاً وَ عِشْرِينَ رَكْعَةً وَ صَلَّيْتُ مَعَهُ.[[581]](#footnote-581)

روایت علی بن جعفر: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَخِي يَطُوفُ السُّبُوعَيْنِ وَ الثَّلَاثَةَ فَيَقْرِنُهَا غَيْرَ أَنَّهُ يَقِفُ فِي الْمُسْتَجَارِ- فَيَدْعُو فِي كُلِّ أُسْبُوعٍ وَ يَأْتِي الْحَجَرَ فَيَسْتَلِمُهُ ثُمَّ يَطُوفُ.[[582]](#footnote-582)

روایت دیگر علی بن جعفر: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَخِي مَرَّةً طَافَ وَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي الْعَبَّاسِ- فَقَرَنَ ثَلَاثَ أَسَابِيعَ لَمْ يَقِفْ فِيهَا فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الثَّالِثِ وَ فَارَقَهُ الْعَبَّاسِيُّ وَقَفَ بَيْنَ الْبَابِ وَ الْحَجَرِ قَلِيلًا ثُمَّ تَقَدَّمَ فَوَقَفَ قَلِيلًا حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.[[583]](#footnote-583)

(البته معنای جمله اخیر معلوم نیست که امام علیه السلام چکار فرموده است؟)

صحیحه حماد: وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى كُلِّهِمْ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) صَلَّى الْغَدَاةَ فَلَمَّا سَلَّمَ الْإِمَامُ قَامَ فَدَخَلَ الطَّوَافَ فَطَافَ أُسْبُوعَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابِ بَنِي شَيْبَةَ وَ لَمْ يُصَلِّ.[[584]](#footnote-584)

از این که حضرت بعد از طواف، نماز طواف نخواندند، معلوم می شود که طواف نافله بوده است، و گرنه در طواف فریضه که خواندن نماز طواف واجب است.

روایت علی بن جعفر: عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) قَالَ: يَضُمُّ أُسْبُوعَيْنِ وَ ثَلَاثَةً ثُمَّ يُصَلِّي لَهَا وَ لَا يُصَلِّي عَنْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ.[[585]](#footnote-585)

احتمال دارد که قائل، علی بن جعفر باشد و نه امام علیه السلام که در این صورت، این روایت نیز حکایت فعل امام علیه السلام می کند.

معتبره یحیی الازرق: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّي طُفْتُ أَرْبَعَ أَسَابِيعَ وَ أَعْيَيْتُ أَ فَأُصَلِّي رَكَعَاتِهَا وَ أَنَا جَالِسٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَكَيْفَ يُصَلِّي الرَّجُلُ صَلَاةَ اللَّيْلِ إِذَا أَعْيَا أَوْ وَجَدَ فَتْرَةً وَ هُوَ جَالِسٌ قَالَ فَقَالَ يَسْتَقِيمُ أَنْ تَطُوفَ وَ أَنْتَ جَالِسٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَتُصَلِّهُمَا وَ أَنْتَ قَائِمٌ.[[586]](#footnote-586)

بعد از این که سائل می گوید من چهار تا هفت شوط طواف کرده ام، و می گوید آیا می توانم نماز آن را نشسته بخوانم، امام علیه السلام فرموده نه، بلکه باید ایستاده بخوانی و معلوم می شود که اصل قران در طواف مشروع است که می فرماید نمازش را ایستاده بخوان و گرنه نمی فرمود نماز بخوان.

#### بررسی طوائف روایات

اگر فقط ما بودیم و دو طائفه اول و دوم، و سند هر دو طائفه را معتبر بدانیم، جمع عرفی اقتضاء می کرد که قران در طواف مطلقا مکروه باشد، زیرا طائفه دوم نص در جواز و طائفه اول ظاهر در حرمت قران است که از ظهور طائفه اولی در حرمت به سبب طائفه دوم که نص در جواز است رفع ید می کنیم و نتیجه کراهت قران خواهد بود.

اما دو راه برای ابطال قول به کراهت قران در طواف فریضه وجود دارد، یکی این که طائفه دوم را سندا از اعتبار بیندازیم و سند آن را نپذیریم، و گرچه طائفه چهارم می گوید یکره الجمع، اما قطعا ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد.

راه دیگر تخصیص طائفه دوم به سبب طائفه سوم است، زیرا طائفه سوم اخص موضوعی از طائفه دوم است، طائفه دوم، نفی بأس از قران در طواف می کند، اما طائفه سوم می گوید قران در طواف فریضه عالما جایز نیست و طائفه دوم را تخصیص می زند و نتیجه آن، حرمت قران در طواف فریضه خواهد بود.

اما اگر در طائفه سوم هم سندا مناقشه شود، - چون روایت علی بن ابی حمزة است، گرچه ما روایات وی را معتبر می دانیم - ولی سند طائفه دوم را بپذیریم، باز هم قائل به حرمت قران در طواف فریضه می شویم، زیرا اگر طائفه سوم هم نباشد، طائفه چهارم برای ما کافی در اثبات حرمت قران در طواف فریضه است، به همان قرینه ای که نقل کردیم بر این که کراهت در این روایات، به معنای حرمت است، توضیح قرینه مزبور این است که از یکسری روایات، استفاده کراهت قران در نافله می شود، پس تنها فرق بین نافله و فریضه می تواند حرمت قران در طواف فریضه و عدم حرمت آن و صرف کراهت در طواف نافله باشد، و گرنه فرقی با هم نخواهند داشت.

مقصود از این روایات نیز روایاتی است که درباره تقیه امام علیه السلام وارد شده است که موردش طواف نافله است، زیرا آمده و اما انا فمع هولاء ، گرچه ما مثل محقق خوئی نمی گوییم که در طواف نافله، اصلا تقیه معنا ندارد، به این بیان که می شود بعدا طواف کند و لازم نیست که الان قصد طواف هم بکند، بلکه می تواند بدون نیت دور بزند، این کلام محقق خوئی صحیح نیست، زیرا در طواف فریضه هم می شود بدون نیت دور زد و این بیان اختصاصی به طواف نافله ندارد، بلکه تقیه هر کسی به حسب خودش است و شاید به سبب تقیه، کراهت قران در نافله مرتفع شود، بلکه به نظر ما در این روایات، قرینه وجود دارد بر این که طواف امام علیه السلام، طواف نافله بوده است و اگر حزازتی نمی داشت که تقیه کردن معنا نداشت، بلکه معلوم می شود که کراهت داشته است.

قرینه دیگر، عبارت: لاقران بین اسبوعین فی فریضة و نافلة است که ظهورش نهی از قران در طواف نافله هم می باشد و به قرینه طائفه چهارم حمل بر کراهت اصطلاحی قران نافله می شود و اگر مکروه هم نباشد، خلاف این روایات است.

خلاصه این که به نظر ما قران در طواف فریضه، حرام است، بر خلاف قران در طواف نافله که مکروه اصطلاحی است.

# جلسه 127 = 10/ 3/ 93

### ادامه بحث قران در طواف

مفاد صحیحه حریز در طائفه اول، عدم جواز قران بود که عمده دلیل ما بر حرمت قران در طواف فریضه نیز همین روایت است و اگر سند این روایت پذیرفته نشود، باید به طائفه چهارم تمسک کنیم که می گوید یکره القران فی الفریضة و بعد باید بحث شود که آیا ظاهر یکره، همان حرمت است یا نه؟

آیت الله زنجانی فرموده در کلمات قدماء اصحاب، مکروه به معنای حرام بکار می رفته و روایات هم که مقارن با آن زمان است و لذا کراهت در تعبیر روایات، به معنای حرمت است.

اما این مطلب برای ما واضح نشده، در کلمات قدماء گرچه گاهی یکره به معنای حرمت بکار رفته، اما همه جا این طور نیست، و در مواردی هم به معنای کراهت اصطلاحی بکار رفته است.

اما ما در جلسه قبل قرینه ای ذکر کردیم که در خصوص روایات طائفه چهارم، کراهت به معنای حرمت است، زیرا در این روایات آمده بود که در طواف فریضه، قران مکروه است، بر خلاف نافله و چون در طواف نافله قطعا قران مکروه است، پس معلوم می شود که قران در فریضه حرام است، و گرنه تفصیل بین این دو در روایت معنا پیدا نمی کرد.

ولی این وجه مبتنی بر ثبوت کراهت قران در طواف نافله است، دلیل ما بر کراهت قران در طواف نافله، همان صحیحه حریز است و دلیل دیگری نداریم و فرض این است که از صحیحه حریز غمض عین کردیم، چون برخی سند آن را نپذیرفتند، بلکه دلالت آن را نیز صاحب حدائق نپذیرفت، لذا بنا بر عدم قبول صحیحه حریز، دلیلی برکراهت قران در طواف نافله نداریم، و دیگر نمی توانیم بگوییم فرق طواف نافله و فریضه به این است که در طواف نافله، قران مکروه و در فریضه حرام است، بلکه ممکن است فرق آن ها به کراهت و اباحه باشد.

می ماند مواردی که در روایات به عنوان تقیه مطرح شده است که محقق خوئی گفت حتما تقیه در طواف نافله بوده است، زیرا تقیه در طواف فریضه معنا ندارد، زیرا اگر طواف فریضه می بود، دلیلی نداشت که امام علیه السلام از روی تقیه قران در طواف کنند، بلکه می شد بعدا طواف کنند یا اقلا بدون نیت طواف کنند، پس معلوم می شود که تقیه حضرت در طواف نافله بوده و همچنین معلوم می گردد که قران در طواف نافله فی حد ذاته مکروه است، و گرنه نیازی به تقیه نبود.

ولی به نظر ما وجهی برای کلام محقق خوئی نیست، زیرا معلوم نیست که این روایات در مورد قران در طواف نافله بوده باشد و اشکال ایشان هم نادرست است، زیرا بیان ایشان در طواف نافله هم می آید و می تواند بعدا طواف کند یا اصلا قصد طواف نکند.

در نتیجه اگر سند صحیحه حریز را نپذیریم، دیگر در طائفه اول حدیث معتبری نداریم، سند حدیث ابن اشیم هم که معتبر نیست و صرفا روایات طائفه چهارم معتبر خواهد بود که فرموده یکره القران فی الفریضة و لکن آن هم که ظهور در حرمت ندارد، پس دلیلی بر حرمت قران در طواف فریضه باقی نخواهد ماند.

لذا کسانی همچون محقق خوئی که طائفه اول را نپذیرفته اند، نمی توانند به حرمت قران در طواف فریضه فتوا بدهند.

ممکن است اشکال دیگری به محقق خوئی بشود که سلمنا که در طواف نافله قران مکروه است، ولی باز هم ممکن است بگوییم فرق طواف نافله و فریضه در این است که قران در طواف فریضه، کراهت شدیده دارد، بر خلاف قران در طواف نافله که آن کراهت شدیده را ندارد و لا باس نیز به همین معنا باشد.

اما این وجه که یکره القران فی الفریضة حمل بر کراهت شدیده شود و مقصود از لاباس هم نفی شدت کراهت باشد، اصلا عرفی نیست.

#### مقصود از حرمت قران، حرمت تکلیفی است یا وضعی؟

ظاهرا مشهور، حرمت قران در طواف را حرمت تکلیفی می دانند، در ریاض گفته: *غاية هذه الأخبار الدلالة على تحريم القرآن، و هو لا يستلزم بطلان الطواف الأول إذا كان فريضة، أو بطلانهما معاً كما هو ظاهر العبارة و غيرها؛ لتعلق النهي بخارج العبادة، لعدم صدق القران إلّا بالإتيان بالطواف الثاني، فهو المنهي عنه، لا هما معاً أو الأول كما هو ظاهر القوم.نعم، لو أُريد بالباطل الطواف الثاني اتّجه؛ لتعلّق النهي بنفس العبادة حينئذ.و يدلُّ على البطلان حينئذ زيادةً على ذلك الأخبار الدالة على فورية صلاة الطواف و أنها تجب ساعة الفراغ منه لا تؤخَّر، بناءً على ما قررناه في الأُصول من استحالة الأمر بشيئين متضادين في وقت مضيّق و لو لأحدهما.و بالجملة: ظاهر الأدلة تحريم القرآن في طواف الفريضة، و أما بطلانه فلم نقف له على حجة.[[587]](#footnote-587)*

صاحب ریاض فرموده: نهی از قران، نهی تکلیفی است و تعلق گرفته به امری خارج از عبادت، قران به اتیان طواف دوم است، اما طواف اول مورد نهی نیست، نهایتا نهی تکلیفی از عبادت موجب فساد آن است و فقط طواف دوم باطل می شود، البته غیر از ادله نهی از قران، بر بطلان طواف دوم دلیل دیگر هم داریم، زیرا روایت می گوید اذا طفت فصلّ و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، امر به نماز طواف بعد از طواف اول به معنای نهی از طواف دوم است.

محقق نراقی هم در مستند فرموده: طواف اول که قطعا باطل نیست، زیرا قران یعنی جمع بین دو طواف، و طواف دوم است که مصداق جمع بین دو طواف است، و گرنه طواف اول که مصداق جمع بین دو طواف نیست، لذا وجهی برای بطلان طواف اول نیست.

محقق داماد نیز فرموده: ما از روایات استفاده بطلان نمی کنیم، و صرفا حکم تکلیفی استفاده می شود، حتی بر بطلان طواف دوم هم دلیلی نداریم، زیرا اجتماع امر و نهی جایز است، طواف دوم به عنوان قران حرام و به عنوان اصل طواف مستحب است و این که گفته می شود این طواف دوم، مصداق قران حرام است و دیگر نمی توان با آن تقرب جست، زیرا یک عمل از یک حیث مبعد و از حیث دیگر مقرب نمی تواند باشد، نادرست است، زیرا قرب و بعد مکانی که نیست، و لذا از دو حیث می تواند مبعد و مقرب باشد، مثل کسی که در نماز به اجنبیه نظر می کند که به این جهت بعید از مولا می شود، اما از حیث نماز خواندن نزدیک می شود.

به نظر ما این فرمایشات ناتمام است، زیرا :

اولا: ظاهر لاقران، ارشاد به مانعیت قران از صحت طواف است، چون در مواردی که نهی به جزئی از مرکب تعلق بگیرد و یا امر به جزئی از مرکب تعلق گیرد، ظهور در ارشاد به مانعیت یا جزئیت و شرطیت پیدا می کند.

ثانیا: قران به معنای اقتران است و نه جمع، یعنی اقتران بین اسبوعین مانعیت دارد و ظهورش مانعیت حتی برای طواف اول است، و شاهد آن روایت علی بن ابی حمزة است که در آن امام علیه السلام فرمود: اکان جاهلا قال: نعم قال لیس علیه شیء و ظاهرش این است که اگر عالم بود، باید همین طواف فریضه را نیز اعاده می کرد.

# جلسه 128 = 12/ 3/ 93

در رابطه با صحیحه زرارة اشکال کردیم که ظهور در حرمت ندارد و لذا مثل محقق خوئی که تنها مستندشان این صحیحه است، نمی توانند فتوا به حرمت قران در طواف فریضه بدهند، ایشان فرموده ظاهر کراهت در روایات، همان حرمت است، علاوه بر این که تقابل بین قران در طواف فریضه و نافله، و این که گفته شده یکره القران فی الفریضة و اما فی النافلة فلا باس، نشان از این دارد که قران در طواف فریضه حرام است، و لاباس هم اثبات ترخیص می کند و نشان از جواز قران در طواف نافله دارد به قرینه تقابل و نهایتا همراه با کراهت جایز است، اما در طواف فریضه، قران حرام است.

قرینه دوم ایشان به نظر ما ناتمام است، زیرا اگر یکره ظهور در حرمت نداشته باشد، بلکه به معنای جامع بین کراهت و حرمت باشد، لاباس هم قابل توجیه است به این که قران در طواف فریضه بد است، اما قران در طواف نافله مانعی ندارد، یعنی بد نیست، اگر مقصود از بد بودن قران در طواف فریضه حرمت باشد، در مقابل در قران در طواف نافله نفی حرمت می کند و اگر مقصود از آن کراهت اصطلاحیه باشد، لاباس در قران در طواف نافله، نفی کراهت می کند.

نظیر آن چه محقق خوئی در قران بین دو سوره در نماز فریضه در روایت یکره القران فی السورتین فی الفریضة و اما فی النافلة فلاباس فرموده که یکره، تناسب با همان کراهت اصطلاحیه دارد، کما این که روایات دیگر هم ترخیص در قران داده است علی کراهیة، پس معلوم می شود که مقصود از آن حرمت نیست، لاباس را نیز چنین معنا کرده که اصلا در نافله، قران بین دو سوره مکروه نیست.

همین بیان، در ما نحن فیه که بحث قران در طواف است نیز می آید، و می توان گفت شاید یکره به معنای کراهت اصطلاحیه باشد، پس لاباس می گوید قران در طواف نافله، اصلا کراهت اصطلاحیه هم ندارد و چرا فقط عکس آن را می گویید؟!

#### بررسی ظهور «یکره» در روایات (تحریم یا کراهت اصطلاحی)

اما اصل مدعای ایشان که گفته یکره در روایات ظهور در حرمت دارد و آیت الله سیستانی هم همین را فرموده اند و کلمات اخیر آیت الله زنجانی هم بر همین مدعی است، نیز نادرست است، گرچه شواهدی هم دارد، مثل معتبره سیف تمار که در معامله خرمای خوب و بد فرموده هذا مکروه لان علیا کان یکره ذلک و لم یکن علی یکره الحلال: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَكْرَهُ الْحَلَالَ.[[588]](#footnote-588)

پس معلوم می شود که ظهور یکره در بغض شدید و حرمت است.

و مثل سید مرتضی که در الذریعة فرموده: أما وصف الفعل القبيح بأنه محظور و محرم و مكروه، فالمتكلمون يصفون بذلك كل قبيح وقع منا، و من يقول بالاجتهاد منهم‏ ربما يشترط، فيقول: ممن يؤديه اجتهاده إلى تحريمه، فأما الفقهاء؛ فإنهم يصفون بالتحريم و الحظر ما دل على قبحه دلالة قاطعة، و ما طريقه الاجتهاد قالوا: مكروه، و لم يطلقوا الحظر و التحريم فيه، و ما تزول الشبهة فيه يقولون: إنه حلال طلق، و ما يعترض فيه شبهة يقولون: لا بأس به.[[589]](#footnote-589)

ایشان فرموده: در مواردی که دلیل قطعی بر حرمت عملی باشد، فقهاء از آن تعبیر به حرام می کنند، اما اگر از راه اجتهاد بر حرمت عملی واقف گردند، از آن به مکروه تعبیر می کنند و لفظ حرام را برای آن بکار نمی برند.

لذا ظاهر این عبارت نیز همین است که کراهت در اصطلاح فقهاء، به معنای حرمت است.

کلمات مرحوم خوئی نیز مضطرب است، در اکثر موارد فرموده لفظ کراهت ظهور در حرمت دارد، ولی در موارد زیاد دیگری هم خلاف این را آورده و فرموده کراهت در روایات، ظهوری در حرمت ندارد و لذا بیان ایشان در بحث قران در طواف حج، با برخی موارد دیگر در کلمات ایشان ناسازگار است.

اما ما در روایات، قرائنی بر خلاف کلام محقق خوئی یافتیم که کراهت ظهور در حرمت نداشته است:

روایت اول: روایت ابی بصیر

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُؤْكَلَ مِنَ الدَّوَابِّ لَحْمُ الْأَرْنَبِ وَ الضَّبِّ وَ الْخَيْلِ وَ الْبِغَالِ وَ لَيْسَ بِحَرَامٍ كَتَحْرِيمِ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ الْحَدِيثَ.[[590]](#footnote-590)

در این روایت چند مورد را به عنوان مکروه نام برده و فرموده لیس بحرام، پس معلوم می شود کراهت به معنای حرمت نبوده است.

مگر توجیه شود که چون در قرآن نیامده به آن حرام گفته نمی شود و یا مقصود این باشد که حرمت شدیده ندارد، و لکن این توجیهات عرفی نیست، کما این که در دیگر روایاتی که مطرح خواهیم کرد، این توجیهات نمی آید.

روایت دوم: صحیحه ابن ابی عمیر

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ هَلْ يُكْرَهُ الْجِمَاعُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ وَ إِنْ كَانَ حَلَالًا قَالَ نَعَمْ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ مِنْ مَغِيبِ الشَّمْسِ إِلَى مَغِيبِ الشَّفَقِ وَ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تَنْكَسِفُ فِيهِ الشَّمْسُ وَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي يَنْكَسِفُ فِيهَا الْقَمَرُ وَ فِي اللَّيْلَةِ وَ فِي الْيَوْمِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ فِيهِمَا الرِّيحُ السَّوْدَاءُ وَ الرِّيحُ الْحَمْرَاءُ وَ الرِّيحُ الصَّفْرَاءُ وَ الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَةِ اللَّذَيْنِ يَكُونُ فِيهِمَا الزَّلْزَلَةُ.[[591]](#footnote-591)

روایت سوم: صحیحه احمد بن محمد بن عیسی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ عَنَاقاً بِلَبَنِ نَفْسِهَا حَتَّى فُطِمَتْ وَ كَبِرَتْ وَ ضَرَبَهَا الْفَحْل‏ وَ وَضَعَتْ يَجُوزُ أَنْ يُؤْكَلَ لَبَنُهَا وَ تُبَاعَ وَ تُذْبَحَ وَ يُؤْكَلَ لَحْمُهَا فَكَتَبَ (عليه السلام) فِعْلٌ مَكْرُوهٌ وَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[592]](#footnote-592)

روایت چهارم: معتبره حماد بن عثمان

وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَزُوفَ النَّفْسِ وَ كَانَ يَكْرَهُ الشَّيْ‏ءَ وَ لَا يُحَرِّمُهُ فَأُتِيَ بِالْأَرْنَبِ فَكَرِهَهَا وَ لَمْ يُحَرِّمْهَا.[[593]](#footnote-593)

روایت پنجم: صحیحه زراره

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ (أَبَا عَبْدِ اللَّهِ) (عليه السلام) عَنِ الْجِرِّيثِ فَقَالَ وَ مَا الْجِرِّيثُ فَنَعَتُّهُ لَهُ فَقَالَ قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى‏ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ- إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ثُمَّ قَالَ لَمْ يُحَرِّمِ اللَّهُ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ فِي الْقُرْآنِ- إِلَّا الْخِنْزِيرَ بِعَيْنِهِ- وَ يُكْرَهُ كُلُّ شَيْ‏ءٍ مِنَ الْبَحْرِ لَيْسَ لَهُ قِشْرٌ مِثْلُ الْوَرَقِ وَ لَيْسَ بِحَرَامٍ إِنَّمَا هُوَ مَكْرُوهٌ.[[594]](#footnote-594)

کما این که در مواردی که مسلما عملی حرام نیست، در روایات از آن تعبیر به کراهت شده است و معلوم می شود که کراهت به معنای حرمت نیست.

فقط می ماند و لم یکن علی یکره الحلال، و لکن استعمال اعم از حقیقت است و چنین نیست که بتوان از آن استفاده کرد که ظاهر لفظ کراهت در همه موارد استعمال این کلمه، کراهت لزومیه باشد.

اما در کلمات فقهاء، زیاد گفته می شود که فلان چیز یا واجب است یا حرام یا مکروه، معنا ندارد که بگوییم همه این ها با قرینه بوده است، لذا معلوم می شود که مکروه را غیر از حرام می دانسته اند:

شیخ طوسی در مبسوط: *الطلاق على أربعة أضرب:واجب و محظور و مندوب و مكروه.فالواجب طلاق المولى بعد التربص، لأن عليه أن يفي‌ء أو يطلق أيهما فعل فهو واجب، و إن امتنع منهما حبسه الامام و عند بعضهم طلق عنه. ‌و المحظور طلاق الحائض بعد الدخول أو في طهر قربها فيه، قبل أن يظهر بها حمل بلا خلاف، و إنما الخلاف في وقوعه و أما المكروه فهو إذا كانت الحال بينهما عامرة و كل واحد منهما قيم بحق صاحبه*.[[595]](#footnote-595)

شیخ طوسی در مبسوط: *فأما أقسام النكاح فثلاثة: محظور و مستحب و مكروه، لأنه لا واجب فيه على ما مضى شرحه، فالمحظور حال العدة و الردة و الإحرام، و المستحب إذا كان به إليه حاجة، و له ما ينفق عليها، و المكروه إذا لم يكن به إليه حاجة و لا معه ما ينفق عليها خوفا من الإثم*.[[596]](#footnote-596)

شیخ طوسی در مبسوط: *لا تحل للأجنبي أن ينظر إلى أجنبية لغير حاجة و سبب فنظره إلى ما هو عورة منها محظور، و إلى ما ليس بعورة مكروه، و هو الوجه و الكفان*.[[597]](#footnote-597)

شیخ طوسی در رسائل: چیزی را که شارع ترخیص در آن داده، مکروه است، چیزی که اولی ترک آن است، مکروه می باشد. (الرسائل العشره)

ابن براج در مهذب، سلار در مراسم و ابن حمزة در وسیله نظیر همین تعابیر را دارند و خود سید مرتضی در رسائل ج4 ص 42 نیز چنین تعبیر کرده است.

در ناصریات هم فرموده: *أما سؤر جميع سباع الطير، و حشرات الأرض كالفأرة، و الحية، و ما أشبهها، فتجري عندهم مجرى سؤر الهر في كراهية الوضوء به.دليلنا على كراهية سؤر ما ذكرناه و جواز الوضوء، قوله تعالى وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُورا.*ً[[598]](#footnote-598)

می گوید وضوی با سور سباع طیر و ... مثل وضوی با سور گربه است که کراهت دارد، اما وضو با آن صحیح است و معلوم می شود که مقصود از کراهت در این عبارت، حرمت نیست، و گرنه با عمل حرام که نمی توان عبادت انجام داد.

لذا به نظر ما لااقل نمی شود جزم پیدا کرد که ظهور کراهت در کلمات قدماء و روایات، در حرمت بوده است.

ممکن است کسی بگوید بر فرض که یکره القران فی طواف الفریضة به معنای کراهت اصطلاحیه باشد، ولی باز هم عبادت نه تنها نباید حرام باشد، بلکه مکروه هم نباید باشد، زیرا ظاهر کراهت، این است که حزازت دارد، نه این که صرفا اقل ثوابا باشد، زیرا این نیاز به دلیل دارد، و گرنه عبادت باید راجح باشد و با عمل مکروه هم نمی شود تقرب به مولا جست، بعد از این که مولا این عمل را دوست ندارد.

اما جواب این است که گاهی عبادت صرف الوجودی است و مولا یک فرد آن را دوست ندارد، این با عبادیت جمع می شود و دلیل خاص نمی خواهد، مثلا مولا از نماز خوشش می آید، و لکن نماز در مکانی که مظان تهمت است، مکروه است، در این جا از یک حیث مبغوض مولاست و از یک حیث محبوب مولاست، آن چه مشکل دارد، موارد عبادات انحلالی است، مثل صوم یوم عاشوراء که اگر مکروه است، دیگر معنا ندارد که صحیح هم باشد.

در ما نحن فیه نیز باید دید طواف انحلالی است یا صرف الوجودی؟

به نظر ما معلوم است که مولا صرف الوجود طواف فریضه را می خواهد، ولی یک فرد خاص از آن را دوست ندارد، لذا حیثی می شود، از یک حیث محبوب و از حیث دیگر، مبغوض مولاست.

طواف نافله هم به این لحاظ، صرف الوجودی است.

# جلسه 129 = 13/ 3/ 93

کسانی که دلالت لفظ کراهت بر حرمت را قبول دارند، گاهی استدلال کرده اند به ظهور لفظ کراهت در مبغوضیت و ظهور مبغوض، در بغض شدید کما عن السید الخوئی.

اما این مطلب برای ما واضح نیست که مکروه به معنای مبغوض باشد، بلکه امروزه که مکروه به معنای ناخوشایند است، بر خلاف مبغوض که ظهور در شدت بغض دارد و شاید زمان ائمه علیهم السلام هم چنین بوده باشد که فرق بوده بین این دو تعبیر، و شاهد آن روایاتی است مطرح کردیم.

و گاهی هم به روایات استدلال می شود، یکی روایت و لم یکن علی یکره الحلال بود که جواب دادیم از آن به این که استعمال اعم از حقیقت است.

دیگری روایت قاسم صیقل است که گرچه ضعیف السند می باشد، اما در بحث استظهاری، ضعف سند اهمیتی ندارد، چون شخص عرب بوده و فهم عرفی او برای ما کافی است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْقَاسِمِ الصَّيْقَلِ قَالَ كَتَبَتْ إِلَيْهِ أُمُّ عَلِيٍّ- تَسْأَلُ عَنْ كَشْفِ الرَّأْسِ بَيْنَ يَدَي‏ الْخَادِمِ وَ قَالَتْ لَهُ إِنَّ شِيعَتَكَ اخْتَلَفُوا عَلَيَّ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا بَأْسَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا يَحِلُّ فَكَتَبَ (عليه السلام) سَأَلْتِ عَنْ كَشْفِ الرَّأْسِ بَيْنَ يَدَيِ الْخَادِمِ لَا تَكْشِفِي رَأْسَكِ بَيْنَ يَدَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ.[[599]](#footnote-599)

در این روایت در تعلیل نهی لزومی لاتکشفی راسک، تعلیل شده به فان ذلک مکروه و عرفیت ندارد که امر غیر لزومی، علت برای نهی لزومی باشد.

اما جواب این است که اولا معلوم نیست که کشف زن مو در مقابل مملوک حرام باشد، روایاتی هم دارد که بر زن، کشف مو در مقابل مملوک جایز است، گرچه مشهور آن را حمل بر تقیه کرده اند. و ثانیا: شاید به قرینه سوال، ظهور در حرام بودن پیدا کرده باشد، زیرا زن پرسید که برخی از شیعیان می گویند اشکال ندارد و برخی می گویند که حلال نیست و ظاهر جواب این است که قول دوم را تایید کرده است و لذا قرینه می شود بر این که در این جا مکروه، به معنای کراهت لزومیه است، اما دلیل نمی شود که در دیگر موارد هم مکروه ظهور در حرمت داشته باشد، خصوصا به قرینه شواهدی که قبلا ذکر کردیم.

روایت حنان بن سدیر: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ مَعَنَا فَرْقَدٌ الْحَجَّامُ- فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَعْمَلُ عَمَلًا وَ قَدْ سَأَلْتُ عَنْهُ غَيْرَ وَاحِدٍ وَ لَا اثْنَيْنِ فَزَعَمُوا أَنَّهُ عَمَلٌ مَكْرُوهٌ وَ أَنَا أُحِبُّ أَنْ أَسْأَلَكَ فَإِنْ كَانَ مَكْرُوهاً انْتَهَيْتُ عَنْهُ وَ عَمِلْتُ غَيْرَهُ مِنَ الْأَعْمَالِ فَإِنِّي مُنْتَهٍ فِي ذَلِكَ إِلَى قَوْلِكَ قَالَ وَ مَا هُوَ قَالَ حَجَّامٌ- قَالَ كُلْ مِنْ كَسْبِكَ يَا ابْنَ أَخِي وَ تَصَدَّقْ وَ حُجَّ مِنْهُ وَ تَزَوَّجْ فَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ص قَدِ احْتَجَمَ وَ أَعْطَى الْأَجْرَ وَ لَوْ كَانَ حَرَاماً مَا أَعْطَاهُ الْحَدِيث‏.[[600]](#footnote-600)

به این تقریب که معلوم می شود که مکروه ظهور در حرام دارد، زیرا می پرسد که دیگران می گویند شغل حجامت کردن مکروه است و اگر چنین باشد دیگر آن را انجام نمی دهم، و امام علیه السلام در پاسخ می فرماید که این کار حرام نیست، لذا معلوم می شود که از کراهت، حرمت فهمیده می شده است.

اما جواب این است که لااقل به قرینه دیگر روایاتی که قبلا ذکر کردیم، احتمال می رود که حرمت با قرینه عامه از این روایت استفاده شود، زیرا مردم در کسب خود دنبال حلال هستند، و گرنه خیلی از مشاغل مکروه است، مثل طلا فروشی و فروش طعام و ... و همین قرینه می شود که امام علیه السلام از کراهت در سوال سائل، حرمت فهمیده است، و گرنه مردم به دنبال ترک مشاغل مکروه اصطلاحی نیستند.

### ادامه بحث تکلیفی یا وضعی بودن حرمت قران در طواف

در و ان تجمعوا بین الاختین، گفته می شود عقد دوم باطل است،[[601]](#footnote-601) و اگر هم همزمان عقد کند که عقد هر دو باطل است، پس چگونه در قران در طواف می گویید که هر دو طواف باطل است؟

جواب این است که در جمع بین دو خواهر، ظاهر آیه این است که مصداق جمع بین اختیین، باطل است و نه این که مانع و مبطل باشد، لذا دومی مصداق جمع بین دو خواهر است و همان باطل است، اما ظاهر لاقران بین الاسبوعین، مانعیت آن برای صحت طواف است و گویا گفته طواف بدون جمع بین دو طواف باید بکنی، مثل این می ماند که گفته شود لایصلی الرجل و بحذائه امراة تصلی، حال اگر زنی در میان نماز، در کنار شما به نماز بایستد، مقتضای این روایت بطلان نماز هر دو نفر است، زیرا ظاهر این روایت، مانعیت از صحت نماز است.

بله، اگر کسی حرام تکلیفی بداند، شاید کسی بگوید که اصلا هیچ از دو طواف باطل نمی شود، زیرا اجتماع امر و نهی جایز است، البته ما در عالم عامد این را قبول نداریم، زیرا طواف دوم مصداق حرام می شود و اگر کسی از روی علم و عمد عمل حرام را انجام دهد، نمی تواند مقرّب به مولا باشد.

نکته

ظاهر قران این است که بین دو طواف کامل قران کند، نه یک طواف کامل و یک شوط.

نکته

اگر کسی طواف دوم را قبل از نماز، احتیاطا بجا آورد، مشمول ادله نهی از قران نمی شود، زیرا ظهور انصرافی ادله، دو طواف مستقل است، نه این که یکی را احتیاطا تکرار کند.

بله، ممکن است از جهت فاصله بین نماز طواف و طواف مشکل ایجاد شود، و لکن در این جهت بحث است، مشهور تاخیر نماز طواف را خلاف وظیفه تکلیفی می دانند، اگر از روی علم و عمد به تاخیر بیندازد، اما عده ای ادله عدم جواز تاخیر را ارشاد به مانعیت فاصله و لزوم موالات گرفته اند و لذا در این صورت باید بحث شود که آیا فوت موالات عرفیه در نماز طواف، مطلقا سبب بطلان طواف است و یا در صورت تاخیر از روی علم و عمد، و ما اگر موالات را لازم بدانیم، آن را مختص به صورت علم و عمد می دانیم، زیرا روایات می گوید ترک اصل نماز طواف در حال نسیان و جهل مضر نیست و مبطل طواف نیست، چه رسد به این که جهلا یا نسیانا به شرایط آن اخلالی وارد کند.

## مسألة 314

***إذا زاد في طوافه سهوا ‌فان كان الزائد أقل من شوط قطعه و صح طوافه. و ان كان شوطا واحدا أو أكثر فالأحوط أن يتم الزائد‌ و يجعله طوافا كاملا بقصد القربة المطلقة***.[[602]](#footnote-602)

### بررسی حکم زیاده سهوی در طواف

محقق خوئی فرموده: زیاده سهوی اگر کمتر از یک شوط باشد، آن را قطع می کند و طواف او صحیح است، زیرا دلیل بر مبطل بودن این مقدار زیاده سهویه نداریم، بله، در صحیحه عبد الله بن سنان آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَن‏ طَافَ بِالْبَيْتِ فَوَهِمَ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الثَّامِنِ فَلْيُتِمَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ شَوْطاً ثُمَّ لْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[603]](#footnote-603)

این روایت شامل زیاده کمتر از یک شوط هم می شود، و لکن این روایت باید توجیه شود، حتی یدخل الثامن را باید توجیه کنیم و به معنای حتی یدخل الثامن دخولا کاملا و یتمه و یخرج منه، معنا کنیم به سبب صحیحه محمد بن مسلم: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (عليه السلام) إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ الْفَرِيضَةَ فَاسْتَيْقَنَ ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً وَ كَذَلِكَ إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ سَعَى ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً.[[604]](#footnote-604)

کلمه ثمانیة اشواط در این روایت، مفهوم دارد و اگر کمتر از ثمانیة نیز همین حکم را می داشت، تقیید به ثمانیة اشواط لغو می شد، یعنی کمتر از یک شوط اگر زیاد شود، این حکم را ندارد.

و نهایتا این است که این دو روایت با هم تعارض و تساقط می کنند و به اطلاق لفظی فلیطوفوا بالبیت العتیق رجوع می شود و یا اصل برائت از مانعیت زیاده کمتر از یک شوط جاری می شود و موید آن، روایت ابی کهمس است: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ فَطَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ قَالَ إِنْ ذَكَرَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الرُّكْنَ فَلْيَقْطَعْهُ.[[605]](#footnote-605)

**بررسی کلام محقق خوئی**

اولا: شاید مقصود از رکن در روایت ابی کهمس، رکن عراقی باشد و نه حجر الاسود.

ثانیا: حمل حتی یدخل فی الثامن بر فیخرج عن الثامن غیر عرفی است.

ثالثا: صحیحه محمد بن مسلم مفهوم ندارد، زیرا شرط محقق موضوع است، اذا طاف الرجل بالبیت ثمانیة اشواط اضاف الیها ستا، مفهوم ندارد، زیرا شرط موضوع ساز است، وصف هم در صورتی که محقق موضوع نباشد، مفهوم دارد و خود محقق خوئی به این مطلب تصریح کرده است.

علاوه بر این که وصف مزبور، معتمد بر موصوف هم نیست، وصف معتمد بر موصوف در جایی است که اگر وصف ذکر نمی شد، کلام با همان موصوف تمام بود، بر خلاف این جا که اذا طاف الرجل بالبیت، تمام نیست و لذا معلوم می شود که معتمد بر موصوف نیست.

# جلسه 130 = 17/ 3/ 93

#### کلام محقق خوئی در زیاده سهوی کمتر از یک شوط

سخن در زیاده نیم شوط یا یک شوط سهوا است، که محقق خوئی فرمود اگر کمتر از یکی شوط سهوا اضافه کند، آن را قطع می کند و طوافش صحیح است، اما اگر یک شوط کامل یا بیشتر اضافه کند، باید تا چهارده شوط، تکمیل کند و باید قصد کند که این شش شوط را به قصد امتثال امر الهی انجام می دهم، اعم از این که متعلق امر، طواف نافله باشد یا فریضه، زیرا معلوم نیست که طواف فریضه هفت شوط اول است، و هفت شوط اخیر طواف نافله است یا بالعکس و لذا احوط این است که به نیت قربت مطلقه، تکمیل اشواط کند.

#### نقد کلام محقق خوئی در زیاده سهوی کمتر از یک شوط

ما در زیاده کمتر از یک شوط به محقق خوئی اشکال کردیم که اطلاق صحیحه عبد الله بن سنان شامل زیاده کمتر از یک شوط هم می شود و بر طبق این صحیحه، باید اشواط را تا چهارده شوط تکمیل کند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَن‏ طَافَ بِالْبَيْتِ فَوَهِمَ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الثَّامِنِ فَلْيُتِمَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ شَوْطاً ثُمَّ لْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[606]](#footnote-606)

محقق خوئی این صحیحه را معارض با صحیحه محمد بن مسلم گرفت که مفادش این است که اگر شخصی هشت شوط از روی سهو بجا آورد، شش شوط دیگر به آن ضمیمه می کند و مفهومش این است که مثلا اگر هفت شوط و نیم بجا آورد، تکمیل لازم نیست: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (عليه السلام) إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ الْفَرِيضَةَ فَاسْتَيْقَنَ ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً وَ كَذَلِكَ إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ سَعَى ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً.[[607]](#footnote-607)

نهایتا این است که با هم تعارض می کنند و رجوع به اطلاقات و یا اصل برائت می کنیم.

محقق خوئی بعد از تعارض، به عنوان عام فوقانی به معتبره عبد الله بن محمد رجوع نکرده که به نظر محقق خوئی شامل زیاده کمتر از یک شوط هم می شود: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: الطَّوَافُ الْمَفْرُوضُ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ مِثْلُ الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهَا فَعَلَيْكَ الْإِعَادَةُ وَ كَذَلِكَ السَّعْيُ.[[608]](#footnote-608)

زیرا آن را مختص به حال علم و عمد دانسته و شامل زیاده سهویه نمی داند، به این بیان که زیاده سهویه در نماز، در غیر ارکان مبطل نیست و فقط زیاده عمدیه است که مطلقا مبطل است.

اما به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست، بلکه این روایت شامل زیاده سهویه هم می شود، زیرا زیاده سهویه ارکان در نماز که مبطل است و همچنین زیاده سهوی یک رکعت، و مسلما طواف و جزء شوط طواف هم از ارکان است.

مخصوصا که فرض علم و عمد، فرض نادری است، گرچه بیان حکم فرد نادر اشکالی ندارد، اما شاید همین ندرت، سبب اباء اختصاص روایت به فرض علم و عمد شود.

بله، بنا بر نظریه ما که در زیاده شوط کامل، اعاده را واجب نمی دانیم، حکم به وجوب اعاده در زیاده کمتر از یک شوط به سبب نسیان و سهو، قابل التزام نیست، ولی این مطلب از واضحات نیست که زیاده بیش از یک شوط سهوا، سبب بطلان نبوده و تکمیل آن لازم باشد.

#### کلام محقق خوئی در زیاده سهوی شوط کامل

اما اگر شوط کامل را سهوا زیاد کند، محقق خوئی فرموده سه طائفه روایت در این زمینه داریم:

طائفه اول: طائفه داله بر بطلان

صحیحه ابی بصیر: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ الْمَفْرُوضَ قَالَ يُعِيدُ حَتَّى يُثْبِتَهُ.[[609]](#footnote-609)

این روایت دلالت بر بطلان طواف به زیاده است، اعم از زیاده سهویه یا عمدیه.

طائفه دوم: طائفه داله بر لزوم تکمیل اشواط

صحیحه رفاعة: وَ عَنْهُ عَنْ عَبَّاسٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَقُولُ إِذَا طَافَ ثَمَانِيَةً فَلْيُتِمَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ قُلْتُ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَالَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.[[610]](#footnote-610)

صحیحه محمد بن مسلم: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ قَالَ يُضِيفُ إِلَيْهَا سِتَّةً.[[611]](#footnote-611)

صحیحه ابی ایوب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ فَلْيَضُمَّ إِلَيْهَا سِتّاً ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ.[[612]](#footnote-612)

طائفه سوم: طائفه داله بر بطلان در خصوص زیاده عمدیه

صحیحه عبد الله بن محمد: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: الطَّوَافُ الْمَفْرُوضُ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ مِثْلُ الصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ إِذَا زِدْتَ عَلَيْهَا فَعَلَيْكَ الْإِعَادَةُ وَ كَذَلِكَ السَّعْيُ.[[613]](#footnote-613)

طائفه اخیر موجب انقلاب نسبت دو طائفه اول می شود، طائفه اولی مطلقا حکم به بطلان طواف به شوط کامل می کرد، طائفه دوم می گفت مطلقا باید آن شوط را تکمیل کند، این طائفه سوم اخص از طائفه دوم است و سبب حمل طائفه دوم بر زیاده سهویه می شود، و بعد طائفه دوم، طائفه اولی را تخصیص می زند و می گوید از حکم به بطلان در صورت زیاده، زیاده سهویه خارج می شود.

بعد ایشان فرموده: اما طائفه چهارمی هم داریم که معتبره ابی بصیر است و در خصوص زیاده شوط ثامن نسیانا، حکم به بطلان طواف کرده است.

طائفه چهارم: طائفه داله بر بطلان در خصوص زیاده سهویه

معتبره ابی بصیر: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَإِنَّهُ طَافَ وَ هُوَ مُتَطَوِّعٌ ثَمَانِيَ مَرَّاتٍ وَ هُوَ نَاسٍ قَالَ فَلْيُتِمَّهُ طَوَافَيْنِ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَأَمَّا الْفَرِيضَةَ فَلْيُعِدْ حَتَّى يُتِمَّ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ.[[614]](#footnote-614)

در سند این روایت «اسماعیل بن مرار» است که به نظر مشهور ضعیف است، اما به نظر ما (محقق خوئی) رجال تفسیر قمی ثقه هستند و لذا ما وی را ثقه می دانیم و لذا با طائفه سوم تعارض می کند، طائفه سوم در خصوص زیاده عمدیه بر خلاف زیاده سهویه حکم به بطلان کرد و انقلاب نسبت درست می کرد، اما طائفه چهارم در مقابل آن است و می گوید زیاده سهویه مبطل طواف است.

لذا نتیجه انقلاب نسبت، دارای معارض است، لذا چون ما سند معتبره ابی بصیر را قبول داریم، قائل به تخییر هستیم، یعنی جمع عرفی اقتضاء می کند کسی که یک شوط سهوا زیاد کرده، مخیر بین اعاده طواف جدید و اتمام شوط ثامن تا چهارده شوط به قصد قربت مطلقه باشد، ظاهر کلمات صدوق در مقنع نیز حکم به تخییر است.

ولی مشهور به تخییر فتوا نداده اند و لذا ما هم احتیاط کرده و فتوا به تخییر نداده ایم، بلکه در مناسک گفته ایم احوط این است که به قصد قربت مطلقه، شوط هشتم را اتمام کند.

بعد ایشان فرموده اگر این شخص بخواهد اتمام کند، کدام یک از دو طواف، طواف واجب اوست؟

علامه حلی در مختلف نقل کرده که شیخ در نهایه و مبسوط در این مساله اظهار نظر نکرده است، ولی علی بن بابویه گفت طواف فریضه همان طواف دوم است و طواف اول، طواف مندوب است.

بعد محقق خوئی فرموده: امر به تتمیم مسلما امر تکلیفی نیست، زیرا به طور کلی اتمام طواف مثل اتمام نماز نیست که تکلیفا واجب باشد، اتمام خود حج و عمره واجب است، اما قطع طواف که اشکال ندارد و می شود اتمام طواف ننمود، پس روایاتی که می گوید تا چهارده شوط تکمیل شود، امر در مقام توهم حظر است و می گوید اتمام جایز است، و معنایش این است که اگر اتمام کنی، طواف اول باطل نمی شود، لذا مقتضای قاعده این است که همان طواف اول، طواف فریضه باشد و «یتمه» می گوید طواف اول باطل نمی شود، لذا اگر شخص، شوط ثامن را اتمام کند، طواف اول، طواف فریضه خواهد بود، زیرا مکلف همان طواف اول را به قصد فریضه آورده است و اصل عدم انقلاب فریضه به نافله است.

اما روایت صحیحه در مقابل مقتضای قاعده اولیه قرار دارد: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً (عليه السلام) طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثَمَانِيَةً فَتَرَكَ سَبْعَةً وَ بَنَى عَلَى وَاحِدٍ وَ أَضَافَ إِلَيْهِ سِتّاً ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ- ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ السَّعْيِ بَيْنَهُمَا رَجَعَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَرَكَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ.[[615]](#footnote-615)

روایت می گوید امیر المومنین علیه السلام یک شوط زیاده آورد، و آن گاه هفت شوط اول را رها کرد و همین شوط را تکمیل نمود، لذا معلوم می شود که طواف اول، طواف فریضه نبوده است، و گرنه وجهی برای رها کردن آن نبود.

البته ممکن است در این صحیحه اشکال شود، زیرا ظاهر روایت مذکور این است که حضرت سهو کرده است، در حالی که با عصمت امام علیه السلام سازگار نیست و خلاف روایات و مشهور امامیه است.

اما جواب این است که منافات ندارد که امام صادق علیه السلام اصل حکم را به داعی جد و بیان حکم واقعی مطرح کرده باشد، اما آن را در قالب یک جریان تقیه ای نقل کرده باشد، یعنی امام بخواهد بگوید در این گونه موارد، طواف دوم، طواف صحیح است، اما در قالب یک داستان تقیه ای آن را بیان کرده باشد.

لذا خود محقق خوئی در نهایت فرموده که اگر اتمام طواف دوم بشود، همین طواف، طواف فریضه خواهد بود و طواف اول، طواف نافله خواهد بود.

# جلسه 131 = 18/ 3/ 93

#### نقد کلام محقق خوئی در زیاده سهوی شوط کامل

اولا: طائفه سوم به نظر ما مختص به زیاده عمدیه نیست، بلکه صحیحه عبد الله بن محمد اعم از زیاده سهویه است و دلیل بر بطلان طواف به زیاده است مطلقا، چه سهوا و چه عمدا، بله، ایشان می توانست بجای صحیحه عبد الله بن محمد، صحیحه محمد بن مسلم را سبب انقلاب نسبت قرار بدهد.

صحیحه محمد بن مسلم: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (عليه السلام) إِذَا طَافَ الرَّجُلُ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ الْفَرِيضَةَ فَاسْتَيْقَنَ ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً وَ كَذَلِكَ إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ سَعَى ثَمَانِيَةً أَضَافَ إِلَيْهَا سِتّاً.[[616]](#footnote-616)

«فاستیقن ثمانیة» نشان از این دارد که روایت در مورد زیاده سهویه وارد شده است، یعنی سهو کرد و یک شوط اضافه کرد و بعد به آن علم پیدا کرد، این شامل عالم عامد نمی شود و مختص به ناسی است، این صحیحه در خصوص زیاده سهویه می گوید اضاف الیها ستا و مخصص طائفه اول می شود و آن گاه طائفه اول، مخصص طائفه دوم می شود.

اما گذشته از این که ما انقلاب نسبت را قبول نداریم، (چون نهایتا بنابر عدم قبول انقلاب نسبت، طائفه اول و دوم تعارض می کنند، اما طائفه سوم که بلامعارض است و عملا نتیجه آن با قائلین به انقلاب نسبت فرقی ندارد، زیرا هر دو گروه به طائفه سوم که اخص از دو طائفه دیگر است، عمل می کنند، مثلا اکرم العالم و لاتکرم العالم تعارض می کنند، و سومی می گوید اکرم العالم العادل، در حجیت این خطاب سوم که اختلافی نیست، بحث در این است که نسبت به عالم فاسق که ضد طائفه سوم است، انقلابی ها به خطاب لاتکرم العالم رجوع کرده و فتوا به حرمت اکرام عالم فاسق می دهند، اما منکرین انقلاب نسبت چنین فتوایی نمی دهند و می گویند شاید اکرام او حرام نباشد) مشکل اصلی این است که روایت اسماعیل بن مرار که در طائفه چهارم ذکر شد، در خصوص زیاده سهویه در طواف فریضه حکم به وجوب اعاده طواف کرده است.

محقق خوئی فرموده کسانی که اسماعیل بن مرار را ثقه نمی دانند، مشکلی ندارند، ولی کسانی که وی را ثقه می دانند، به مشکل برمی خورند، خود ایشان اسماعیل بن مرار را از جهت وجود در اسناد تفسیر قمی ثقه می داند، ما هم قائلیم که چون ابراهیم بن هاشم از او فراوان نقل حدیث کرده و کتاب یونس را به واسطه اسماعیل بن مرار نقل کرده، در حالی که اگر ابراهیم بن هاشم به افراد ضعیف اعتماد می کرد، در قم به آن حساس بودند و نسبت به او قدح می شد، لذا معلوم می شود که اسماعیل بن مرار حسن ظاهر داشته و کشف می کنیم که نزد ابراهیم بن هاشم ثقه بوده است، لذا تعارض بین روایت وی و دیگر روایات مثل صحیحه محمد بن مسلم حاصل می شود.

ثانیا: این که ایشان فرمود مکلف مخیر بین اعاده و اتمام است، زیرا متقضای جمع عرفی، حکم به تخییر است، به نظر ما جمع عرفی نیست، زیرا حمل «یعید» بر حکم تکلیفی و حمل «یتمه» بر جواز اتمام و حکم به تخییر بین این دو، غیر عرفی است، زیرا ظاهر یعید، ارشاد به بطلان و ظاهر یتمه، ارشاد به صحت است ونمی شود این دو را حمل بر تخییر کرد.

ثالثا: خود ایشان فرمود قطعا اتمام طواف، واجب نفسی نیست، و امر به اتمام، امر در مقام توهم حظر است، بنابر این چگونه می توان «یتمه» را حمل بر عدل واجب تخییری نمود، با این که آن را واجب نفسی نمی داند؟!

رابعا: نسبت نظریه تخییر به شیخ صدوق، ناتمام است، ایشان در مقنع فرموده: *و إن طفت بالبيت المفروض ثمانية أشواط فأعد الطواف.و روي يضيف إليها ستة*[[617]](#footnote-617)، محقق خوئی گفته چون شیخ صدوق فرموده «روی» یعنی فتوا هم داده، زیرا به روایاتی که نقل می کرده، عمل می کرده است، اما این صحیح نیست، زیرا قبل از «روی» نظرش را بیان کرده و فرموده اعد الطواف.

#### دیدگاه مختار

معارضه بین این روایات، مستقر است، ولی به نظر ما، قول مشهور که لزوم اتمام طواف تا چهارده شوط است، صحیح می باشد، چند بیان در استدلال برای این مدعا وجود دارد که البته برخی از آن ها دارای مناقشه و برخی متقن است؛

بیان اول

روایات لزوم اتمام شوط ثامن و اضافه شش شوط به آن، مشهور بین اصحاب است، هم شهرت روائیه دارد، زیرا مجموعا پنج روایت است که چهارتای آن صحیحه است، به اضافه روایت ابی کهمس که ضعیف السند است و یقین به صدور این روایات حاصل می شود و هم شهرت عملیه دارد و از مقبوله عمر بن حنظله استفاده می شود که در تعارض خبرین، روایت مشهور بین اصحاب مقدم می شود: *يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيه[[618]](#footnote-618)*‏، و در مقابل، روایت اسماعیل بن مرار هم که در خصوص ناسی وارد شده، خبر شاذ می شود.

ان قلت: شهرت عملیه گرچه بر اتمام است، اما اگر مقصود از شهرت در مقبوله، شهرت روائیه باشد، یعنی خبر قطعی الصدور و یا اگر مقصود از شهرت، شهرت روائیه و عملیه هر دو باشد، کما هو الصحیح، - زیرا شهرت بقول مطلق، شهرت روائی و عملی با هم است - در این صورت روایات وجوب اعاده هم، شهرت روائیه دارند، روایت اسماعیل بن مرار و همچنین صحیحه ابی بصیر و صحیحه عبد الله بن محمد.

قلت: این اشکال درست نیست، زیرا دو روایت اخیر اطلاق دارد و قابل حمل بر عالم عامد است، علاوه بر این که نقل دیگر از صحیحه ابی بصیر بجای حتی «یثبته»، حتی «یستتمه» است، و محتمل است مقصود این باشد که طواف را برگرداند تا آن را تکمیل کند با شش شوط دیگر، البته ما توجیه اخیر را استبعاد کردیم.

بله، خطاب المجمع علیه عند اصحابک به عمر بن حنظلة است و مقصود، مجمع علیه بین اصحاب ائمه علیهم السلام می باشد و ما احتمال می دهیم که در زمان اصحاب ائمه علیهم السلام چنین شهرتی نبوده و شاید در عصر غیبت بین فقهاء مطرح شده و مشهور گشته است.

بیان دوم

محقق خوئی فرموده: اگر در تعارض، یک خبر قطعی الصدور بود و دیگری ظنی الصدور، خبر ظنی الصدور مخالف با سنت قطعیه می شود و ما خالف السنة فهو مردود کما یستفاد من الروایات، در ما نحن فیه نیز روایات صحاح که دال بر اتمام است، قطعی الصدور می باشد و روایات وجوب اعاده، ظنی الصدور است و لذا باید طرح شود.

اما به نظر ما این مبنا دلیل ندارد، ایشان مقبوله عمر بن حنظلة را که سندا اشکال کرده و صرفا از دیگر عمومات روایی استفاده کرده که خبر مخالف سنت، مردود است، در حالی که ظاهر سنت، سنت قطعیه نبویه صلی الله علیه و آله است، نه به معنای خبر قطعی الصدور، بلکه باید قطعی الدلالة و الجهة هم باشد.

بیان سوم: و هو المختار

در تعارض، خبر قطعی الصدور و قطعی الجهة، بر خبری که چنین نباشد، مقدم است، زیرا روایاتی که می گوید طرح روایت مخالف کتاب کنید، نه به سبب خصوصیت خاصی در خود کتاب مثل تقدس آن است، کتاب که خصوصیتی برای تقدیم یک خبر ندارد، چون ما به دنبال کشف واقع هستیم و ظاهر عرفی خذ ما وافق الکتاب، اخذ به کتاب به جهت کاشفیت آن از مراد است، خصوصیت کتاب این است که هم قطعی الصدور و هم قطعی الجهة است، و گرنه هم کتاب و هم خبر، در ظنی الدلالة بودن با یکدیگر مشترکند، لذا اگر روایتی مثل کتاب، هم قطعی الصدور و هم قطعی الجهة بود، بر خبر مخالف خود مقدم می شود، در ما نحن فیه نیز روایات اتمام هم قطعی الصدور است و هم قطعی الجهة، زیرا موافق با عامه نیست.

# جلسه 132 = 19/ 3/ 93

### آیا طواف فریضه، طواف اول است یا طواف دوم؟

علامه حلی در مختلف از پدر شیخ صدوق نقل می کند که دومین طواف، طواف واجب است و همچنین ابن جنید، اما در ادامه فرموده برای من در این مساله اشکالی است، زیرا اگر زیاده شوط ثامن مبطل طواف اول است، باید اضافه شش شوط واجب باشد که بعید است و اگر مبطل آن نیست که طواف اول فریضه بوده و چه نیازی به طواف دوم است؟

به نظر ما فرمایش ایشان بلاوجه است، چه اشکالی دارد که شوط ثامن مبطل فریضه بودن طواف اول باشد و طواف اول تبدیل به نافله شود، لذا باید ببینیم نصوص بر چه دلالت دارد؟

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی در ابتداء به عنوان مقتضای قاعده اولیه فرمود، طواف اول فریضه است، چون از آن قصد فریضه شده و امر به اتمام، امر در مقام توهم حظر است، زیرا محتمل نیست که اتمام طواف از واجبات شرعیه باشد و قطع طواف قطعا حرام نیست، لذا امر به اتمام قطعا در مقام توهم این حظر است که شاید اتمام مشکل ایجاد کند و امام علیه السلام می فرماید اتمام مشکلی ایجاد نمی کند و از روایات استفاده نمی شود که طواف اول، طواف فریضه نیست.

و لکن مفاد صحیحه زرارة بر خلاف قاعده اولیه است، زیرا می گوید حضرت علی علیه السلام هشت شوط سهوا انجام داد فترک سبعة و بنا بر یکی گذاشت و دومی را تا هفت شوط تکمیل کرد و معلوم می شود که طواف دوم، طواف فریضه است، موید این مطلب این است که اگر طواف اول، طواف فریضه باشد، طواف دوم سبب قران در طواف فریضه می شود که ممنوع است، اما اگر اولی طواف نافله باشد، قران ممنوع نمی شود، زیرا عمدا هم می شود طواف نافله را انجام دهد و نماز نخواند و بلافاصله طواف فریضه را انجام دهد.

پس معلوم می شود که طواف دوم، طواف فریضه است و مقتضای اصالة العموم در لاقران بین اسبوعین این است که طواف دوم را طواف فریضه بدانیم، و گرنه باید این عموم را تخصیص بزنیم.

محقق خوئی موید دیگری هم ذکر کرده مبنی بر این که در روایات گفته شده بعد از طواف دوم دو رکعت نماز بخوان و سعی کن و بعد از سعی دو رکعت دیگر را بخوان، اگر طواف اول فریضه می بود، طواف دوم سبب فاصله بین طواف فریضه و نماز می شد، اما اگر دومی طواف فریضه باشد، نماز طواف اول بلافاصله بعد از آن خوانده شده و فصلی لازم نمی آید.

#### نقد کلام محقق خوئی

اولا: این که امر به اتمام در مقام رفع توهم حظر باشد و نه این که واجب نفسی باشد، با کلمات دیگر ایشان نمی سازد که قبلا فرمود اتمام عدل واجب تخییری است (تخییر بین وجوب اتمام و وجوب اعاده)، علاوه بر این که امر به اتمام، در مقام جهل به وظیفه است، فرضا شبهه وجوب تکلیفی نباشد، اما شبهه وجوب وضعی که هست، این شبهه که اگر اتمام نکند، اصلا طواف فریضه انجام نشده باشد، چون دومی طواف فریضه است، شبیه آن چه که برخی در قاعده تجاوز گفته اند که «یمضی» در مقام توهم حظر است، زیرا احتمال می ررود که نشود بنا بر مشکوک گذاشت، ولی ما در آن جا گفته ایم مقام جهل به وظیفه است که آیا بنا بر مشکوک واجب است یا حرام و سبب بطلان و قطع نماز، لذا «یمضی» ظهور در لزوم بناء گذاشتن بر مشکوک پیدا می کند.

ثانیا: وجوب تکلیفی اتمام در طواف فریضه، از روایت اسحاق بن عمار استفاده می شود و حداقل احتمال آن که وجود دارد: عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى إِتْمَامِ الطَّوَافِ فَقَالَ إِنْ كَانَ طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاط فَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الطَّوَافِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُؤَخِّرَ الطَّوَافَ يَوْماً وَ يَوْمَيْنِ فَإِنْ خَلَّتْهُ الْعِلَّةُ عَادَ فَطَافَ أُسْبُوعاً وَ إِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي هُوَ رَكْعَتَيْنِ وَ يَسْعَى عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ فِي السَّعْيِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ.[[619]](#footnote-619)

ظاهر روایت که به نظر ما معتبره نیز می باشد، این است که اگر شخص معذور نباشد، باید طواف را اتمام کند و آیت الله زنجانی نیز از این روایت وجوب اتمام طواف فریضه را استفاده کرده است.

گرچه محقق خوئی در سند این روایت اشکال کرده، اما بالاخره احتمال که می رود اتمام طواف فریضه واجب باشد و خود ایشان هم در استفتائات فارسی گفته قطع طواف اختیارا جایز نیست، البته احتمالا این استفتاء اشتباه است، زیرا بر خلاف کلمات ایشان در برخی مواضع حاشیه عروه است.

ثالثا: محقق خوئی فرمود اگر طواف اولی فریضه باشد، قران در فریضه می شود، اما عکس آن که دومی طواف فریضه باشد، قران نیست و عموم لاقران فی الفریضة اقتضاء دارد که دومی طواف فریضه باشد.

اما به نظر ما لاقران فی الفریضة اطلاق دارد، چه طواف فریضه، طواف اول باشد و چه طواف دوم، و لکن امام علیه السلام در این فرض تخصیص زده و فرموده در این فرض قران اشکال ندارد.

#### دیدگاه مختار

به نظر ما طواف فریضه، همان طواف دوم است، زیرا خود وجوب اتمام که ظاهر «فلیتمه» است، با نافله بودن طواف دوم نمی سازد، زیرا طواف نافله که وجوب اتمام ندارد و این که طواف اول فریضه باشد و دومی طواف عقوبتی، خلاف ظاهر است، ظهور عرفی امر به اتمام، طواف فریضه بودن طواف دوم است.

می ماند صحیحه زراره: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً (عليه السلام) طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثَمَانِيَةً فَتَرَكَ سَبْعَةً وَ بَنَى عَلَى وَاحِدٍ وَ أَضَافَ إِلَيْهِ سِتّاً ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ- ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ السَّعْيِ بَيْنَهُمَا رَجَعَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَرَكَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ.[[620]](#footnote-620)

که البته این صحیحه هم ظهور در تعین ندارد، و صرفا بیان فعل امام علیه السلام می کند.

محقق خوئی فرموده این صحیحه مشتمل بر سهو امام علیه السلام و خلاف مذهب شیعه است، البته سهو در موضوعات، خلاف ضروری شیعه نیست، شیخ صدوق می گوید اول مراتب الغلو نفی السهو و النسیان عن النبی و الامام علیه السلام.

و لکن مشهور از مذهب شیعه همین است و از روایات هم، نفی سهو و نسیان از ائمه علیهم السلام استفاده می شودم

اما ایشان فرموده در حکم شرعی که امام صادق علیه السلام بیان فرمود، اصالة الجد جاری می شود، اما نقل سهو حضرت علی علیه السلام، بر تقیه از عامه حمل می شود، و لکن این مطلب عرفی نیست، زیرا امام صادق علیه السلام با نقل همین جریان، حکم شرعی را بیان فرموده و مدلول التزامی آن بیان حکم شرعی است، وقتی مدلول مطابقی از کار افتاد، چون از روی جد نبوده، دیگر مدلول التزامی بر حجیت باقی نمی ماند.

بله، در مواردی که از باب جدل حکمی بیان شده باشد، مشکلی نیست، مثلا در صحیحه بزنطی امام فرمود کسی که اکراه بر حلف بر طلاق شود، حلفش صحیح نیست، به سبب حدیث رفع عن امتی ما استکرهوا علیه، با این که اصل حلف بر طلاق باطل است، نه این به سبب اکراه باطل شود، برخی در توجیه آن گفته اند که اصل این کبری که اکراه، رفع نفوذ معامله می کند، جدّاً صادر شده، گرچه در خصوص مورد تطبیق، تقیه گشته است.

ولی ما قائلیم امام علیه السلام، تطبیق تنزلی و جدلی فرمود، نه تطبیق تقیه ای، یعنی بطلان حلف علی الطلاق دو راه دارد، یک راه اصلی که بطلان اصل آن است و یک راه فرعی و تنزلی و آن بطلان عقد مکره است، تمسک به بطلان عقد مکره، تمسک جدلی و تنزلی بود.

مثل این که امام علیه السلام برای اثبات وجوب اطاعت خودش، به بیعت مردم با خویش تمسک کرد، در حالی که نیازی به آن نبود، زیرا خدا آن حضرت را واجب الاطاعة قرار داده است، این استدلال تنزلی است، بدون این که استدلال به باطل باشد، بلکه استدلال به مطلب صحیحی است که نوبت به آن با وجود مطلب صحیح عالی نمی رسد.

اما در صحیحه زراره در ما نحن فیه، امام علیه السلام داستانی از حضرت علی علیه السلام نقل می کند که از روی تقیه نقل شده است و بحث استدلال جدلی و تنزلی مطرح نیست، بلکه اصلا مطابق با واقع نیست.

ولی چنان که گفتیم، امر به اتمام طواف دوم در روایات، ظهور دارد در این که طواف دوم همان طواف فریضه است، کما این که از روایات هم استفاده می شود که آن دو رکعت نمازی که بعد از طواف دوم خوانده می شود، همان دو رکعت نماز طواف فریضه است و متفاهم عرفی این است که طبق روایات، بین طواف فریضه و نماز آن فاصله نشود.

#### کیفیت نماز طواف در فرض اتمام شوط زائد

در برخی روایات آمده یصلی اربع رکعات، و برخی دارد یصلی رکعتین، روایاتی که گفته چهار رکعت بخواند، یکی از آن ها مطلق است و برخی گفته دو رکعت قبل از سعی و دو رکعت بعد از سعی خوانده شود، پس سه طائفه روایت می شود.

#### طوائف روایات

#### طائفه اول: کفایت دو رکعت

صحیحه عبد الله بن سنان: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَن‏ طَافَ بِالْبَيْتِ فَوَهِمَ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الثَّامِنِ فَلْيُتِمَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ شَوْطاً ثُمَّ لْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[621]](#footnote-621)

صحیحه رفاعه: وَ عَنْهُ عَنْ عَبَّاسٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَقُولُ إِذَا طَافَ ثَمَانِيَةً فَلْيُتِمَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ قُلْتُ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَالَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.[[622]](#footnote-622)

#### طائفه دوم: امر به چهار رکعت به نحو مطلق

صحیحه ابی ایوب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ فَلْيَضُمَّ إِلَيْهَا سِتّاً ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ.[[623]](#footnote-623)

#### طائفه سوم: امر به چهار رکعت متفرقا

صحیحه جمیل: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ جَمِيلٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَمَّنْ طَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهَا سَبْعَةٌ قَالَ فَقَالَ إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع- أَنَّهُ إِذَا طَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ يَضُمُّ إِلَيْهَا سِتَّةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ يُصَلِّي الرَّكَعَاتِ بَعْدُ قَالَ وَ سُئِلَ عَنِ الرَّكَعَاتِ كَيْفَ يُصَلِّيهِنَّ أَوْ يَجْمَعُهُنَّ أَوْ مَا ذَا قَالَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ لِلْفَرِيضَةِ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَإِذَا رَجَعَ مِنْ طَوَافِهِ بَيْنَهُمَا رَجَعَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ لِلْأُسْبُوعِ الْآخَرِ.[[624]](#footnote-624)

در صحیحه زراره هم نقل می کند که امام علیه السلام چهار رکعت متفرقا بجا آوردند: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ عَلِيّاً (عليه السلام) طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثَمَانِيَةً فَتَرَكَ سَبْعَةً وَ بَنَى عَلَى وَاحِدٍ وَ أَضَافَ إِلَيْهِ سِتّاً ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ- ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ السَّعْيِ بَيْنَهُمَا رَجَعَ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَرَكَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ.[[625]](#footnote-625)

#### مقتضای جمع عرفی بین روایات

یصلی اربع رکعات حمل بر استحباب می شود، به قرینه روایتی که گفت لازم نیست چهار رکعت بخواند و دو رکعت کافی است و از طرف دیگر ملزم نیست چهار رکعت را متفرق بخواند به این صورت که دو رکعت بعد از طواف دوم و دو رکعت بعد از سعی بجا آورد، زیرا در خطابات استحبابی، حمل مطلق بر مقید نمی شود، لذا لازم نیست جدا بخواند و می شود با هم بخواند، پس دو رکعت لازم و چهار رکعت مستحب است و افضل جدا خواندن چهار رکعت است، گرچه می شود هر چهار رکعت را با هم بخواند.

# جلسه 133 = 20/ 3/ 93

## الشك في عدد الاشواط‌

## مسألة 315

***اذا شك في عدد الأشواط بعد الفراغ من الطواف و التجاوز من محله ‌لم يعتن بالشك، كما إذا كان شكه بعد دخوله في صلاة الطواف.[[626]](#footnote-626)***

#### شک در عدد اشواط بعد از فراغ از طواف

محقق خوئی فرموده اگر بعد از شروع نماز طواف، در عدد اشواط طواف شک کند، قاعده تجاوز در طواف جاری شده و حکم به صحت آن می شود، ولی شک قبل از دخول در نماز طواف، حکم شک در اثناء طواف را دارد، گرچه از مطاف خارج شده باشد.

این بحث مبتنی بر این است که در جریان قاعده فراغ قائل شویم که موضوع قاعده فراغ، فراغ حقیقی از عمل است، توضیح این که؛ اختلاف است که آیا موضوع قاعده فراغ، مضی و فراغ حقیقی است و یا موضوع آن فراغ اعتقادی و بنائی است و یا موضوع آن فراغ انصرافی است، فراغ حقیقی این است که عمل بر تقدیر نقصان، قابل تدارک نباشد، مثل این که شک کند در جزء اخیر در غسل جنابت که آیا پای چپ را شسته یا نه، محقق خوئی و مرحوم امام معتقدند تا امکان تدارک این جزء اخیر باشد، قاعده فراغ جاری نیست، زیرا فراغ حقیقی از غسل جنابت معلوم نیست حاصل شده باشد، اگر کسی از حمام بیرون بیاید و بعد از چند ساعت شک کند، معلوم نیست فارغ از غسل شده باشد، چون اگر علم به عدم غسل جزء اخیر حاصل شود، قطعا نمی شود گفت که از غسل فارغ شده است.

بله، بر مبنای کسانی مثل محقق خوئی که حدث اصغر را مبطل غسل می دانند، اگر شک بعد از حدث اصغر باشد، دیگر امکان تدارک نیست، و لذا فراغ حقیقی حاصل شده، اما به نظر مشهور و مرحوم امام که حدث اصغر را مبطل نمی دانند، هنوز محل تدارک جزء اخیر باقی است و در نتیجه قاعده فراغ جاری نیست.

البته این بحث علی القاعده است والا ایشان از صحیحه زراره استفاده کرده است در شک در غسل جنابت که بعض جسدم را شستم نشستم فرمود اگر داخل نماز شده است به شکش اعتنا نکند، که دلیل خاص داریم، والا عمومات قاعده فراغ کافی نبود مگر این که بعد از حدث اصغر شک بکند.

البته محقق خوئی که فرموده فراغ حقیقی این است که دیگر عمل قابل تدارک نباشد، نسبت به جزء اخیر فرموده است، اما شک در جزء ما قبل اخیر قاعده فراغ دارد، مثل شک در تشهد بعد از سلام، در این جا قاعده فراغ جاری است و در حقیقت فراغ عرفی یا به اتیان جزء اخیر است، در صورتی که در قبل از جزء اخیر شک شود و یا اگر در جزء اخیر شک دارد، فراغ به این است که عمل دیگر قابل تدارک نباشد.

بر خلاف مرحوم روحانی که در منتقی الاصول می گوید فقط عمل نباید قابل تدارک باشد، و گرنه در مثال تشهد می گوید اگر واقعا تشهد نکرده باشد، سلام او نابجا بوده است و فراغ حقیقی حاصل نشده است.

نظر دوم این است که موضوع این قاعده، فراغ بنائی و اعتقادی باشد کما عن السید الحکیم، همین که انسان خود را فارغ از عمل ببیند و بعد شک کند، فراغ صدق می کند، زیرا فراغ حقیقی از عمل نمی تواند موضوع قاعده فراغ باشد، و گرنه فراغ حقیقی به این است که قطعا عمل را صحیح انجام دهیم، در حالی که موضوع قاعده فراغ، اتیان به ذات عمل است، و گرنه دیگر نیازی به قاعده فراغ نداریم.

مثلا در حمام فکر کرد که غسل جنابت او تمام شده و بعد شک کرد، در این جا در نفس خود بنا بر فراغ گذاشته است.

نظر سوم، فراغ انصرافی است، یعنی از عمل جدا شده و عرفا مشغول به عمل دیگری شود تا صدق کند که فرغ من عمله، مثلا از حمام بیرون بیاید و بعد شک کند، عده ای همچون حاج شیخ در کتاب الصلاة و آیت الله سیستانی و زنجانی همین نظریه را داده اند و به نظر ما نیز صحیح همین نظریه سوم است.

تطبیق بر مقام

کسانی که قائل به اعتبار فراغ حقیقی از عمل هستند، در شک در عدد اشواط طواف می گویند قاعده فراغ جاری نمی شود، زیرا مثلا اگر شک در شوط هفتم کند و واقعا شوط هفتم را نیاورده باشد، فراغ حقیقی حاصل نشده، مگر قابل تدارک نباشد، مثل این که بگوییم حدث اختیاری مبطل طواف است و این شخص هم محدث شود، که البته این بر خلاف روایاتی است که می گوید ناسیِ اتمام طواف، هرگاه متذکر شد باید تدارک طواف کند، لذا هیچگاه محل طواف نمی گذرد و فقط اگر داخل در غیر، مثل نماز طواف شود، قاعده تجاوز جاری می شود.

بنا بر نظر کسانی که قائل به اعتبار فراغ بنائی و اعتقادی هستند، در شک در عدد اشواط طواف، فراغ بنائی محقق است، زیرا مثلا در حجر الاسود بناء بر فراغ از طواف گذاشته است، حتی اگر داخل در عمل دیگری نشده باشد.

نظریه سوم هم می گوید قاعده فراغ وقتی جاری می شود که از مطاف بیرون بیاید تا انصراف حاصل شود.

محقق خوئی نظریه اول را قبول دارد و لذا فقط قاعده تجاوز جاری کرده است.

به نظر ما، مورد قاعده فراغ، فراغ انصرافی است، چون دلیل مرحوم حکیم بر این که فراغ بنائی، موضوع قاعده فراغ است، ناتمام است، این که ایشان فرموده امکان فراغ حقیقی نیست، مگر با اتیان صحیح عمل و با اتیان به عمل صحیح، دیگر نیازی به قاعده فراغ نیست، مطلب صحیحی نیست، زیرا قائلین به فراغ حقیقی، مقصودشان فراغ از ذات عمل است به نحوی که قابل تدارک نباشد و لذا اعم از اتیان به عمل صحیح و فاسد است، علاوه بر این که بر فرض که این وجه وجیهی در رد نظریه اول باشد، اما باز هم نظریه دوم متعین نیست، و چرا فراغ انصرافی که مطابق نظریه سوم است، صحیح نباشد؟

به نظر ما به مجرد بناء نفسانی بر اتمام، فراغ از عمل صدق نمی کند، لذا بر کسی که در زیر دوش است و بناء بر اتمام عمل دارد، صدق نمی کند که فارغ از غسل شده است، ولی اگر منصرف شود و مثلا از حمام بیرون بیاید، فراغ صدق می کند، زیرا عرف عام می گوید کسی که منصرف از عمل شده، مصداق این روایت است که کل ما شککت فیه مما مضی فامضه کما هو، این دقت غیر عرفی است که بگوییم اگر واقعا پای چپ را نشسته باشی، هنوز غسل باقی است و فراغ حاصل نشده است که نظریه اول بود و شاهد آن، صحیحه زراره در باب وضو است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوئِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا وَ عَلَى جَمِيعِ مَا شَكَكْتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمْسَحْهُ مِمَّا سَمَّى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ *فَإِذَا قُمْتَ عَنِ الْوُضُوءِ وَ فَرَغْتَ مِنْهُ وَ قَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى فِي الصَّلَاةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا فَشَكَكْتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَّى اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ وُضُوءَهُ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْكَ فِيهِ* فَإِنْ شَكَكْتَ فِي مَسْحِ رَأْسِكَ فَأَصَبْتَ فِي لِحْيَتِكَ بَلَلًا فَامْسَحْ بِهَا عَلَيْهِ وَ عَلَى ظَهْرِ قَدَمَيْكَ فَإِنْ لَمْ تُصِبْ بَلَلًا فَلَا تَنْقُضِ الْوُضُوءَ بِالشَّكِّ وَ امْضِ فِي صَلَاتِكَ وَ إِنْ تَيَقَّنْتَ أَنَّكَ لَمْ تُتِمَّ وُضُوءَكَ فَأَعِدْ عَلَى مَا تَرَكْتَ يَقِيناً حَتَّى تَأْتِيَ عَلَى الْوُضُوءِ الْحَدِيثَ.[[627]](#footnote-627)

لذا ما معتقدیم اگر از مطاف خارج شود و آن گاه شک کند، اعتناء به شک نمی کند، گرچه نماز طواف نخوانده باشد.

بنا بر نظر محقق خوئی، کسانی که نماز طوافشان باطل است، اگر بعد از نماز شک کنند، قاعده تجاوز و فراغ هیچیک جاری نیست، در حالی که به نظر ما عرف می گوید طواف مما مضی است، فامضه کما هو.

در رمی جمرات هم محقق خوئی فرموده اگر بعد از رمی جمره اولی و قبل از شروع به رمی جمرة ثانیه، شک کند که چند سنگ زده، باید تدارک کند، اما به نظر ما همین که بیرون از محدوده جمره اولی شود، کافی برای جریان قاعده فراغ است.

همین طور محقق خوئی فرموده در روز عید اگر از جمره بیرون بیاید و به خیمه ها برگردد و قبل از ذبح در عدد رمی شک کند، باید برگردد و رمی را تکمیل کند، زیرا موالات که معتبر نیست تا بگوییم دیگر قابل تدارک نیست، در حالی که اگر ذبح انجام شده بود، قاعده تجاوز جاری می شد، اما به نظر ما مشمول ادله می باشد.

## مسألة 316

***اذا تيقن بالسبعة و شك في الزائد‌كما إذا احتمل أن يكون الشوط الأخير هو الثامن لم يعتن بالشك و صح طوافه إلا أن يكون شكه هذا قبل تمام الشوط الأخير فان الأظهر حينئذ بطلان الطواف. و الأحوط إتمامه رجاء و إعادته***.[[628]](#footnote-628)

#### شک در عدد اشواط قبل از فراغ از طواف

محقق خوئی فرموده: تارة یقین به هفت شوط دارد و در زیاده شوط هشتم شک دارد، در این جا طواف صحیح است، زیرا هفت شوط احراز شده و استصحاب می گوید شوط ثامن انجام نگرفته است، علاوه بر این که نص خاص هم بر صحت طواف در این فرض داریم و آن صحیحه حلبی است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ أَ سَبْعَةً طَافَ أَمْ ثَمَانِيَةً فَقَالَ أَمَّا السَّبْعَةَ فَقَدِ اسْتَيْقَنَ وَ إِنَّمَا وَقَعَ وَهْمُهُ عَلَى الثَّامِنِ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[629]](#footnote-629)

و همچنین روایت جمیل: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ جَمِيلٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ فَلَمْ يَدْرِ سَبْعاً طَافَ أَمْ ثَمَانِياً قَالَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.[[630]](#footnote-630)

البته دقیقا باید شک در حجر الاسود حاصل شود، و گرنه اگر قبل از رسیدن به حجر الاسود و یا بعد از گذشتن از آن شک شود،طواف باطل است، مثلا اگر در رکن یمانی شک کند که آیا مشغول به شوط هفتم است یا شوط هشتم، مشهور قائل به بطلان هستند، شهید ثانی در مسالک بر بطلان استدلال کرده به این که دوران امر بین محذورین است، اگر اتمام کند شاید شوط هشتم باشد و ادامه دادن سبب زیاده عمدیه شود و اگر رها کند، شبهه نقیصه دارد.

صاحب مدارک فرموده: اتمام واجب است، و دوران بین محذورین هم نیست، زیرا ایشان زیاده عمدیه در بعض شوط را مبطل طواف نمی داند، و فقط زیاده شوط کامل را مبطل می داند.

محقق خوئی در نقد به شهید ثانی گفته: اگر بحث علی القاعده باشد، استصحاب می گوید این شخص هنوز شوط سابع را کامل نکرده است و لذا باید بنا بر اقل بگذارد و اتمام شوط کند و دوران بین محذورین از بین می رود.

اما از نظر روایی، فقط در صورتی طواف صحیح است که دقیقا در حجر الاسود برای او شک حاصل شود، و گرنه روایات مقتضی بطلان طواف است:

روایت اول: صحیحه حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ أَ سَبْعَةً طَافَ أَمْ ثَمَانِيَةً فَقَالَ أَمَّا السَّبْعَةَ فَقَدِ اسْتَيْقَنَ وَ إِنَّمَا وَقَعَ وَهْمُهُ عَلَى الثَّامِنِ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.[[631]](#footnote-631)

ظاهر صحیحه این است که جهت مبطل نبودن شک در حجر الاسود، این است که طائف هنگام شک، یقین به اتیان به هفت شوط دارد و فقط در زیاده شوط ثامن شک دارد، در حالی که کسی که قبل از وصول به حجر الاسود شک کرده، یقین به اتیان به هفت شوط کامل ندارد، زیرا فرموده اما السبعة فقد استیقن و ظاهرش این است که به هنگام شک، یقین به اتیان به سبعه وجود داشته باشد.

به نظر ما این استدلال صحیح نیست، زیرا شاید این روایت مقدمه این باشد که امام علیه السلام بفرماید فلیصل رکعتین، یعنی طواف را رها کند و برود نماز بخواند، در حالی که اگر در رکن یمانی شک می کرد، آن جا می گفتند فلیتم هذا الشوط ثم لیصل رکعتین، لذا شاید امام می خواهد بفرماید از نظر ما طواف او تمام است و برود نماز بخواند، اما اگر از شک در رکن یمانی سوال می شد، شاید در می فرمود طواف را کامل کن و بعد نماز بخوان.

بله، مورد روایت فقط شک در حجر الاسود است، اما از آن استظهار نمی شود که شک در شوط یمانی باعث بطلان طواف است.

روایت دوم: معتبره ابی بصیر

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَمْ سَبْعَةً أَمْ ثَمَانِيَةً قَالَ يُعِيدُ طَوَافَهُ حَتَّى يَحْفَظَ الْحَدِيثَ.[[632]](#footnote-632)

از این روایت استفاده می شود که طائف باید حافظ و محرز هفت شوط طواف باشد، در حالی که شخص شاک حافظ و محرز هفت شوط نیست.

روایات سوم: روایاتی که در شک بین شش و هفت، حکم به بطلان طواف کرده است که اطلاقش شامل بعد از فراغ از شوط هم می شود، کما این که شامل اثناء و قبل از وصول به حجر الاسود هم می شود.

# جلسه 134 = 21/ 3/ 93

#### ادله مشهور بر بطلان طواف به سبب شک در اشواط

مشهور شک در عدد اشواط را سبب بطلان طواف می دانند، اما صاحب مدارک فرموده به نظر ما شک در عدد اشواط مبطل نیست، بلکه بر اقل بنا می گذارد و احتیاطا شوط مشکوک را بجا می آورد و در کتاب مقنعه شیخ مفید هم این مطلب وجود دارد: *و من طاف بالبيت فلم يدر أ ستا طاف أو سبعا فليطف طوافا آخر ليستيقن أنه قد طاف سبعا*.[[633]](#footnote-633)

اگر کسی مناقشه کند که شاید ایشان می خواهد بگوید اگر کسی شک در عدد اشواط کرد، باید طواف جدید کند، دیگر شیخ مفید از قائلین به این نظریه خلاف مشهور حذف می شود.

ولی صاحب مدارک می گوید والد صدوق در رساله خود گفته به هنگام شک در عدد اشواط، بنا بر اقل می گذارد و همچنین ابو الصلاح حلبی و ابن جنید.

مرحوم داماد در متاخرین هم همین نظریه را اختیار کرده است، البته ایشان فرموده اگر بزرگان مثل صاحب مدارک، قائلند که اصلا اعاده رجحان ندارد، این ناصحیح است، قطعا اعاده طواف ارجح است، اما اگر می گویند عدم اعاده و بنا بر اقل گذاشن جایز است، مطلب صحیحی است.

صاحب مدارک سه روایات به عنوان مستند مشهور ذکر کرده و گفته همگی ضعیف السند است که در ادامه اشکالات سندی ایشان به این روایات بیان می گردد؛

روایت اول: روایت محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- فَلَمْ يَدْرِ أَ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً طَوَافَ فَرِيضَةٍ قَالَ فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ قِيلَ إِنَّهُ قَدْ خَرَجَ وَ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‏ءٌ.[[634]](#footnote-634)

در سند این روایت عبد الرحمن بن سیابه و جود دارد که مجهول است.

روایت دوم: روایت معاویة بن عمار

وَ عَنْهُ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ أَ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَسْتَقْبِل‏.[[635]](#footnote-635)

در سند این روایت نخعی است که مشترک بین ثقه و غیر ثقه است.

روایت حنان بن سدیر: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْن‏ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ طَافَ فَأَوْهَمَ قَالَ طُفْتُ أَرْبَعَةً أَوْ طُفْتُ ثَلَاثَةً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَيَّ الطَّوَافَيْنِ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ أَمْ طَوَافَ فَرِيضَةٍ قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ فَلْيُلْقِ مَا فِي يَدَيْهِ وَ لْيَسْتَأْنِفْ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ فَاسْتَيْقَنَ ثَلَاثَةً وَ هُوَ فِي شَكٍّ مِنَ الرَّابِعِ أَنَّهُ طَافَ فَلْيَبْنِ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ لَهُ.[[636]](#footnote-636)

در سند این روایت، حنان بن سدیر واقفی است و ما خبر غیر امامی را حجت نمی دانیم.

اما مرحوم داماد گفته روایات متعددی بر نظریه مشهور و بطلان طواف به هنگام شک در عدد اشواط دلالت دارد و اختصاص به این سه روایات ندارد که در سند آن مناقشه شود، مثل صحیحه صفوان: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ثَلَاثَةٍ دَخَلُوا فِي الطَّوَافِ فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ احْفَظُوا الطَّوَافَ فَلَمَّا ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ فَرَغُوا قَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ مَعِي سِتَّةُ أَشْوَاطٍ قَالَ إِنْ شَكُّوا كُلُّهُمْ فَلْيَسْتَأْنِفُوا وَ إِنْ لَمْ يَشُكُّوا وَ عَلِمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا فِي يَدَيْهِ فَلْيَبْنُوا.[[637]](#footnote-637)

به این تقریب که مستفاد از روایت این است که شک در عدد اشواط سبب وجوب اعاده طواف است.

صحیحه حلبی: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَسْتَقْبِلُ.[[638]](#footnote-638)

معتبره ابی بصیر: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَمْ سَبْعَةً أَمْ ثَمَانِيَةً قَالَ يُعِيدُ طَوَافَهُ حَتَّى يَحْفَظَ الْحَدِيثَ.[[639]](#footnote-639)

روایت احمد بن عمر: وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْمُرْهِبِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّانِي (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي طَوَافِهِ فَلَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَمْ سَبْعَةً قَالَ إِنْ كَانَ فِي فَرِيضَةٍ أَعَادَ كُلَّمَا شَكَّ فِيهِ وَ إِنْ كَانَ نَافِلَةً بَنَى عَلَى مَا هُوَ أَقَلُّ.[[640]](#footnote-640)

روایت ابی بصیر: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ شَكَّ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ قَالَ يُعِيدُ كُلَّمَا شَكَّ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ شَكَّ فِي طَوَافِ نَافِلَةٍ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْأَقَلِّ.[[641]](#footnote-641)

روایت راوندی: سَعِيدُ بْنُ هِبَةِ اللَّهِ الرَّاوَنْدِيُّ فِي الْخَرَائِجِ وَ الْجَرَائِحِ فِي مُعْجِزَاتِ صَاحِبِ الزَّمَانِ (عليه السلام) عَنْ جَعْفَرِ بْنِ حَمْدَانَ عَن‏ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْأَسْتَرْآبَادِيِّ قَالَ: كُنْتُ أَطُوفُ فَشَكَكْتُ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ نَفْسِي فِي الطَّوَافِ فَإِذاً شَابٌّ قَدِ اسْتَقْبَلَنِي حَسَنُ الْوَجْهِ فَقَالَ طُفْ أُسْبُوعاً آخَرَ.[[642]](#footnote-642)

این روایات کثیره است و علم اجمالی به صدور بعضی از این ها حاصل می شود و اصلا سند هم نمی خواهد، گرچه سند برخی از این ها صحیح است.

کما این که مناقشه سندی در روایاتی که صاحب مدارک نقل کرد نیز ناتمام است، گرچه عبد الرحمن بن سیابه مجهول است، اما بعید نیست که عبد الرحمن بن نجران باشد و شیخ اشتباه کرده در تهذیب که پسوند سیابه را مطرح کرده، زیرا موسی بن القاسم از عبد الرحمن بن نجران از حماد نقل می کند، چه طور در این جا از سیابه نقل کرده که از اصحاب امام صادق علیه السلام است، در حالی که موسی بن القاسم از اصحاب امام رضا و جواد علیهما السلام است، کما اشار الیه فی منتقی الجمان.

نخعی نیز که در سند روایت دوم بود، ابو الحسین نخعی است و موسی بن القاسم فراوان از او نقل کرده، این شخص همان ایوب بن نوح بن دراج است که پسر برادر جمیل بن دراج است و از ثقات مسلم است، مجهول و مشترک هم نیست.

حنان بن سدیر نیز گرچه واقفی است، ولی شیخ طوسی او را توثیق کرده، و ما خبر ثقه را حجت می دانیم، ولو امامی عدل نباشد.

#### ادله بطلان طواف به سبب شک در اشواط

صحیحه منصور بن حازم: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَمْ سَبْعَةً قَالَ فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ قُلْتُ فَفَاتَهُ قَالَ مَا أَرَى عَلَيْهِ شَيْئاً وَ الْإِعَادَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَ أَفْضَلُ.[[643]](#footnote-643)

محقق داماد در تقریب این روایت فرموده: روایت مذکور در هنگام شک در اشواط فرموده اعاده طواف شود، فاته نیز یعنی یعنی فاته الاعاده، یعنی از مطاف بیرون آمد و در محل تدارک طواف، اعاده طواف نکرد و نماز طواف را خواند، طبعا کسی که طواف را به هنگام شک در شش و هفت اعاده نمی کند، طواف را رها که نمی کند، این که خلاف مرتکز است، لذا حمل می شود بر این که یک شوط دیگر آورده، اما فاته الطواف یعنی اعاده طواف نکرد، و گرنه بنا بر هفت گذاشتن که غیر عرفی است، عرفی این است که یک شوط دیگر احتیاطا بیاورد و امام علیه السلام فرموده چیزی بر او نیست، اما اگر اعاده می کرد بهتر بود و اگر الان هم اعاده کند، بهتر است، اما اگر اعاده نکند نیز اشکالی ندارد.

و عجیب این است که صاحب جواهر گفته این روایت را بر شک بعد از فراغ حمل می کنیم، یعنی در این صورت اعاده افضل است، در حالی که صدر روایت ظاهر است در این که مورد روایت، شک در اثناء است، و گرنه اگر شک بعد از فراغ بود که در صدر گفته نمی شد فلیعد طوافه.

صحیحه دوم منصور بن حازم: وَ عَنْهُ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنِّي طُفْتُ فَلَمْ أَدْرِ أَ سِتَّةً طُفْتُ أَمْ سَبْعَة فَطُفْتُ طَوَافاً آخَرَ فَقَالَ هَلَّا اسْتَأْنَفْتَ قُلْتُ طُفْتُ وَ ذَهَبْتُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْ‏ءٌ.[[644]](#footnote-644)

مرحوم داماد فرموده: گرچه امام علیه السلام شخص را توبیخ کرد که چرا اعاده طواف بعد از شک نکردی، اما از ذیل معلوم می شود که توبیخ بر امر غیر لزومی بوده است و لذا فرموده لیس علیک شیء.

توجیهات صاحب جواهر عجیب است که طفت و ذهبت را چنین معنا کرده که اعاده طواف هم کرده ام، (یعنی هم طفت طوافا آخر، یعنی یک شوط آوردم، و هم طفت و ذهبت، یعنی اعاده طواف کرده ام)

همچنین توجیه دیگر صاحب جواهر مبنی بر این که مقصود طواف نافله بوده هم درست نیست، زیرا هم قرینه ای بر آن نیست و هم این که یقینا در طواف نافله، بر اساس روایات، بناء بر اقل گذاشتن جایز است.

خلاصه معلوم می شود اعاده طواف در شک در اشواط راجح است و لازم نیست.

صحیحه رفاعة: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ لَا يَدْرِي سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَبْنِي عَلَى يَقِينِهِ.[[645]](#footnote-645)

مستفاد از روایت این است که در هنگام شک در عدد اشواط، باید بنا بر مقدار متیقن بگذارد، یعنی بگوید شش شوط را که یقین دارم، یک شوط احتیاطی هم بجا می آورم و محقق داماد در تایید این استدلال گفته: اشکال نشود که امر به بناء بر اقل که معنا ندارد، زیرا فرض این است که شما پذیرفته اید که اعاده امر دارد، یا امر استحبابی یا امر وجوبی، پس دیگر نمی شود امر به بناء بر متیقن داشته باشیم، زیرا بناء بر اقل نهایتا جایز است علی مرجوحیة و گرنه اعاده ارجح است و معنا ندارد که بنا بر اقل امر داشته و راجح باشد؛

زیرا جواب اشکال مذکور این است که امر به بناء بر اقل، در مقام توهم حظر است و می گوید بناء بر یقین مانعی ندارد.

#### نقد ادله مذکور

ما مطمئنیم که دو صحیحه منصور، یکی است، یک مضمون و یک راوی دارد، و به نظر ما مفاد این دو صحیحه این است که این شخص شوط دیگری از روی جهل به حکم، احتیاطا آورده و عالم به حکم نشد تا وقتی که فاته، فاته نیز به معنای خروج از مطاف نیست، بعد از این که اعاده طواف وقت ندارد، به صرف خروج از مطاف که فاته الاعادة صدق نمی کند، فوت عرفی یا به این است که قابل تدارک نباشد، چون زمان اشهر حج گذشته و یا به شهر خود آمده و برگشت به مکه صعوبت داشته باشد که عرفا فوت صدق می کند، لذا مورد روایت کسی است که از روی جهل، یک شوط اضافه کرده و تا وقتی که زمان اعاده فوت نشده، عالم به حکم نشده است، طفت و ذهبت نیز یعنی من شوط آخر را بجا آوردم و به شهر خود برگشتم، لذا به مورد این روایت ملتزم شده و قائل می شویم کسی که شک کند بین شش و هفت، طوافش باطل است، مگر از روی جهل به حکم، شوط دیگری بیاورد و وقتی عالم به حکم شود که دیگر نتواند تدارک کند، در این جا طواف صحیح است.

و الاعادة احب الی و افضل نیز به این معناست که اگر الان هم برگردی و اعاده طواف کنی، بهتر است.

و لااقل در مقام جمعی عرفی، این جمع قابل قبول است.

اما بر وجوهی که صاحب جواهر و همچنین محقق خوئی در معنای صحیحه اولی منصور بن حازم ذکر کرده بودند، اشکالات مرحوم داماد وارد است.

صحیحه رفاعه نیز که گفته یبنی علی یقینه، شاید به این معنا باشد که باید طبق یقین عمل کند و طواف جدیدی بجا آورد تا یقین به عدد اشواط داشته باشد، در نماز هم گفته اند اذا شککت فابن علی الیقین و در صحیحه سوم زراره هم آمده که یبنی علی الیقین، این یک اصطلاح بوده بر این که کاری کن که یقین به طواف هفت شوطی پیدا کنی.

سلمنا؛ و لکن این روایت اعم از فریضه و نافله است، در حالی که دیگر روایات، در خصوص طواف فریضه حکم به بطلان طواف به سبب شک در عدد اشواط کرده است و لذا حمل مطلق بر مقید می شود، بر خلاف صحیحه منصور که فاته و هلا استانفت داشت، و قابل حمل بر استحباب نیست، اما صحیحه رفاعة قابل حمل بر استحباب است.

لذا شک مستقر در عدد اشواط شش و هفت، مبطل طواف فریضه است، مگر در جاهل به حکمی که بنا بر شش گذاشته و یک شوط آورده و بعد از فوت زمان تدارک، عالم به حکم شده است و آن چه صاحب جواهر گفته که صحت طواف در فرض مذکور، خلاف اجماع است، ناتمام است، و اتفاقا صاحب مدارک گفته کسی شک و نزاع در صحت آن ندارد و مرحوم مجلسی هم همین نظریه را دارد.

## مسألة 317

***اذا شك في عدد الأشواط‌كما إذا شك بين السادس و السابع أو بين الخامس و السادس و كذلك الأعداد السابقة حكم ببطلان طوافه و كذلك اذا شك في الزيادة و النقصان معا كما إذا شك في أن شوطه الأخير هو السادس أو الثامن***.[[646]](#footnote-646)

## مسألة 318

***اذا شك بين السادس و السابع و بنى على السادس جهلا منه بالحكم و أتم طوافه‌لزمه الاستيناف و إن استمر جهله إلى ان فاته زمان التدارك لم تبعد صحة طوافه***.[[647]](#footnote-647)

## مسألة 319

***يجوز للطائف أن يتكل على احصاء صاحبه في حفظ عدد أشواطه‌إذا كان صاحبه على يقين من عددها***.[[648]](#footnote-648)

## مسألة 320

***اذا شك في الطواف المندوب‌يبني على الأقل و صح طوافه***.[[649]](#footnote-649)

1. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 113 [↑](#footnote-ref-1)
2. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج‌18؛ 377؛ منها إزالة الشعر ؛ ج‌18، ص : 377 [↑](#footnote-ref-2)
3. البقرة ؛ 196 [↑](#footnote-ref-3)
4. وسائل الشيعة، ج‏11، 222، 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-4)
5. وسائل الشيعة، ج‏14، 158، 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ..... ص : 155 [↑](#footnote-ref-5)
6. وسائل الشيعة، ج‏12، 531، 71 باب تحريم إخراج الدم و إزالة الشعر للمحرم إلا في الضرورة ..... ص : 531 [↑](#footnote-ref-6)
7. وسائل الشيعة، ج‏12، 534، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-7)
8. وسائل الشيعة، ج‏12، 564، 94 باب أنه لا يجوز للمحرمين أن يقتتلا و لا يصطرعا ..... ص : 563 [↑](#footnote-ref-8)
9. مناسك الحج (للشبيري)؛ 98؛ الخامس عشر: إزالة الشعر من بدنه أو بدن غيره ؛ ص : 98 [↑](#footnote-ref-9)
10. وسائل الشيعة، ج‏12، 535، 75 باب جواز اغتسال المحرم من غير أن يدلك جسده ..... ص : 535 [↑](#footnote-ref-10)
11. وسائل الشيعة، ج‏12، 512، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-11)
12. وسائل الشيعة، ج‏12، 513، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-12)
13. وسائل الشيعة، ج‏12، 515، 63 باب أنه لا يجوز للمحرم أن يأخذ من شعر الحلال ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-13)
14. وسائل الشيعة، ج‏13، 172، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-14)
15. وسائل الشيعة، ج‏13، 173، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-15)
16. وسائل الشيعة، ج‏13، 171، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-16)
17. وسائل الشيعة، ج‏13، 170، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-17)
18. وسائل الشيعة، ج‏12، 534، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-18)
19. بقره / 196 [↑](#footnote-ref-19)
20. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 333، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 [↑](#footnote-ref-20)
21. البقرة : 184 [↑](#footnote-ref-21)
22. النساء : 43 [↑](#footnote-ref-22)
23. البقرة : 184 [↑](#footnote-ref-23)
24. وسائل الشيعة، ج‏10، 222، 20 باب أن حد المرض الموجب للإفطار ما يخاف به الإضرار و أن المريض يرجع إلى نفسه في قوته و ضعفه ..... ص : 219 [↑](#footnote-ref-24)
25. وسائل الشيعة، ج‏10، 220، 20 باب أن حد المرض الموجب للإفطار ما يخاف به الإضرار و أن المريض يرجع إلى نفسه في قوته و ضعفه ..... ص : 219 [↑](#footnote-ref-25)
26. وسائل الشيعة، ج‏5، 495، 6 باب حد العجز عن القيام و سقوطه مع تجدد العجز و وجوبه في الفريضة مع تجدد القدرة في أثناء الصلاة ..... ص : 494 [↑](#footnote-ref-26)
27. وسائل الشيعة، ج‏10، 219، 20 باب أن حد المرض الموجب للإفطار ما يخاف به الإضرار و أن المريض يرجع إلى نفسه في قوته و ضعفه ..... ص : 219 [↑](#footnote-ref-27)
28. وسائل الشيعة، ج‏10، 220، 20 باب أن حد المرض الموجب للإفطار ما يخاف به الإضرار و أن المريض يرجع إلى نفسه في قوته و ضعفه ..... ص : 219 [↑](#footnote-ref-28)
29. وسائل الشيعة، ج‏13، 172، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-29)
30. مناسك الحج (للشبيري)؛ -- ؛ 98؛ الخامس عشر: إزالة الشعر من بدنه أو بدن غيره ؛ ص : 98 [↑](#footnote-ref-30)
31. وسائل الشيعة، ج‏12، 564، 94 باب أنه لا يجوز للمحرمين أن يقتتلا و لا يصطرعا ..... ص : 563 [↑](#footnote-ref-31)
32. وسائل الشيعة، ج‏9، 286، 39 باب أن من نقل الزكاة إلى بلد آخر مع وجود المستحق فتلفت ضمنها و من نقلها مع عدم وجوده فتلفت لم يضمنها و يستحب إعادتها و كذلك الوصي و الوكيل ..... ص : 285 [↑](#footnote-ref-32)
33. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 113 [↑](#footnote-ref-33)
34. البقرة : 196 [↑](#footnote-ref-34)
35. وسائل الشيعة، ج‏13، 167، 14 باب أن المحرم إذا حلق رأسه عمدا لزمه شاة أو إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان أو إطعام عشرة يشبعهم أو صوم ثلاثة أيام و إن حلقه لأذى ..... ص : 165 [↑](#footnote-ref-35)
36. محمد الأحمسي أبي جعفر، و محمد البزاز، و محمد بن أبي بكر، و محمد بن أحمد، و محمد بن إسماعيل، و محمد بن الحسين، و محمد بن سعيد، و محمد بن سعيد بن غزوان، و محمد بن سنان، و محمد بن سهل، و محمد بن سيف، و محمد بن سيف بن عميرة، و محمد بن عبد الله، و محمد بن عبيد الله الحلبي، و محمد بن عذافر، و محمد بن علي بن جعفر، و محمد بن عمر، و محمد بن عمر بن يزيد، و محمد بن الفضيل، و محمد بن الهيثم التميمي.، «معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج‌20، ص: 72 » [↑](#footnote-ref-36)
37. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج‏2، 196، 122 باب ما يجب على من حلق رأسه من الأذى من الكفارة ..... ص : 195 [↑](#footnote-ref-37)
38. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج2، 203و204 [↑](#footnote-ref-38)
39. تهذیب الاحکام، ج5، 356و357 [↑](#footnote-ref-39)
40. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج2، 279 [↑](#footnote-ref-40)
41. تهذیب الاحکام، ج5، 231 [↑](#footnote-ref-41)
42. وسائل الشيعة، ج‏13، 166، 14 باب أن المحرم إذا حلق رأسه عمدا لزمه شاة أو إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان أو إطعام عشرة يشبعهم أو صوم ثلاثة أيام و إن حلقه لأذى ..... ص : 165 [↑](#footnote-ref-42)
43. وسائل الشيعة، ج‏13، 166، 14 باب أن المحرم إذا حلق رأسه عمدا لزمه شاة أو إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان أو إطعام عشرة يشبعهم أو صوم ثلاثة أيام و إن حلقه لأذى ..... ص : 165 [↑](#footnote-ref-43)
44. وسائل الشيعة، ج‏13، 167، 14 باب أن المحرم إذا حلق رأسه عمدا لزمه شاة أو إطعام ستة مساكين لكل مسكين مدان أو إطعام عشرة يشبعهم أو صوم ثلاثة أيام و إن حلقه لأذى ..... ص : 165 [↑](#footnote-ref-44)
45. وسائل الشيعة، ج‏13، 160، 10 باب أن المحرم إذا قلم أظفاره أو نتف إبطه أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فلا شي‏ء عليه ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-45)
46. وسائل الشيعة، ج‏13، 159، 10 باب أن المحرم إذا قلم أظفاره أو نتف إبطه أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فلا شي‏ء عليه ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-46)
47. وسائل الشيعة، ج‏13، 161، 11 باب أن المحرم إذا تعمد نتف إبطيه لزمه دم شاة فإن نتف أحدهما لزمه إطعام ثلاثة مساكين ..... ص : 161 [↑](#footnote-ref-47)
48. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 357، المحرم يقص ظفرا أو شعرا ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-48)
49. وسائل الشيعة، ج‏13، 161، 11 باب أن المحرم إذا تعمد نتف إبطيه لزمه دم شاة فإن نتف أحدهما لزمه إطعام ثلاثة مساكين ..... ص : 161 [↑](#footnote-ref-49)
50. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، 361، باب المحرم يحتجم أو يقص ظفرا أو شعرا أو شيئا منه ..... ص : 360 [↑](#footnote-ref-50)
51. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 369، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 [↑](#footnote-ref-51)
52. رياض المسائل (ط - الحديثة)، ج‌7، ص: 446 [↑](#footnote-ref-52)
53. مناسك الحج (للشبيري)، ص: 116 [↑](#footnote-ref-53)
54. النساء : 23 [↑](#footnote-ref-54)
55. النساء : 23 [↑](#footnote-ref-55)
56. وسائل الشيعة، ج‏13، 170، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-56)
57. وسائل الشيعة، ج‏13، 171، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-57)
58. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، 361، باب المحرم يحتجم أو يقص ظفرا أو شعرا أو شيئا منه ..... ص : 360 [↑](#footnote-ref-58)
59. وسائل الشيعة، ج‏13، 171، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-59)
60. وسائل الشيعة، ج‏13، 173، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-60)
61. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 360، المحرم يقص ظفرا أو شعرا ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-61)
62. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 338، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 [↑](#footnote-ref-62)
63. وسائل الشيعة، ج‏13، 172، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-63)
64. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج‏2، 216، فصل في النص على إمامة الكاظم ع ..... ص : 216 [↑](#footnote-ref-64)
65. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ -- ؛ 416؛ 1112 مفضل بن عمر أبو عبد الله ؛ ص : 416 [↑](#footnote-ref-65)
66. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ -- ؛ 87؛ [117] - 2 - المفضل بن عمر، ؛ ص : 87 [↑](#footnote-ref-66)
67. وسائل الشيعة، ج‏13، 172، 16 باب أن المحرم إذ مس شعره عبثا فسقط منه شي‏ء لزمه كف من طعام و إن مسه لوضوء أو بغير عمد لم يلزمه شي‏ء ..... ص : 170 [↑](#footnote-ref-67)
68. رجال النجاشي، ، 128، 332 جابر بن يزيد أبو عبد الله ..... ص : 128 [↑](#footnote-ref-68)
69. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 114 [↑](#footnote-ref-69)
70. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 114 [↑](#footnote-ref-70)
71. وسائل الشيعة، ج‏12، 493، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-71)
72. وسائل الشيعة، ج‏12، 505، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-72)
73. وسائل الشيعة، ج‏12، 506، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-73)
74. وسائل الشيعة، ج‏12، 506، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-74)
75. وسائل الشيعة، ج‏12، 530، 70 باب أنه يجوز للمحرم في الضرورة عصب عينيه و رأسه و جسده و عصر الدمل و قطع البثور و نحوها و سد الأذن ..... ص : 529 [↑](#footnote-ref-75)
76. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-76)
77. وسائل الشيعة، ج‏12، 505، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-77)
78. وسائل الشيعة، ج‏12، 506، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-78)
79. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 308، 24 باب ما يجب على المحرم اجتنابه في إحرامه ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-79)
80. وسائل الشيعة، ج‏12، 507، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-80)
81. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء، ص: 100 [↑](#footnote-ref-81)
82. وسائل الشيعة، ج‏12، 512، 61 باب كراهة تغطية المحرم وجهه في غير النوم و جواز مسحه بالمنديل ..... ص : 511 [↑](#footnote-ref-82)
83. وسائل الشيعة، ج‏18، 151، 15 باب عدم جواز التفاضل في أصناف الجنس الواحد الربوي و إن كان أحدهما أجود ..... ص : 151 [↑](#footnote-ref-83)
84. وسائل الشيعة، ج‏12، 512، 61 باب كراهة تغطية المحرم وجهه في غير النوم و جواز مسحه بالمنديل ..... ص : 511 [↑](#footnote-ref-84)
85. وسائل الشيعة، ج‏1، 474، 45 باب جواز التمندل بعد الوضوء و استحباب تركه ..... ص : 473 [↑](#footnote-ref-85)
86. وسائل الشيعة، ج‏12، 510، 59 باب جواز تغطية المرأة المحرمة وجهها عند النوم و الضرورة خاصة و جوازه للرجل ..... ص : 510 [↑](#footnote-ref-86)
87. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج‌12، ص: 65 [↑](#footnote-ref-87)
88. وسائل الشيعة، ج‏12، 507، 56 باب جواز تغطية المحرم رأسه في الضرورة و يلزمه الفداء ..... ص : 507 [↑](#footnote-ref-88)
89. وسائل الشيعة، ج‏12، 508، 57 باب جواز وضع المحرم عصام القربة على رأسه عند الحاجة ..... ص : 508 [↑](#footnote-ref-89)
90. من لا يحضره الفقيه، ج‏4، 424، بيان الطريق إلى محمد بن مسلم الثقفي ..... ص : 424 [↑](#footnote-ref-90)
91. من لا يحضره الفقيه، ج‏1، 3، بيان الرموز ..... ص : 30 [↑](#footnote-ref-91)
92. وسائل الشيعة، ج‏12، 505، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-92)
93. وسائل الشيعة، ج‏12، 531، 70 باب أنه يجوز للمحرم في الضرورة عصب عينيه و رأسه و جسده و عصر الدمل و قطع البثور و نحوها و سد الأذن ..... ص : 529 [↑](#footnote-ref-93)
94. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-94)
95. من لا يحضره الفقيه، ج‏1، 117، باب غسل يوم الجمعة و دخول الحمام و آدابه و ما جاء في التنظيف و الزينة ..... ص : 110 [↑](#footnote-ref-95)
96. وسائل الشيعة، ج‏30، 72، [201] و ما كان فيه عن عبيد الله؛ المرافقي: ..... ص : 72 [↑](#footnote-ref-96)
97. مناسك الحج (للشبيري)؛ -- ؛ 82؛ السادس: تغطية الرأس للرجال ؛ ص : 82 [↑](#footnote-ref-97)
98. النساء : 43 [↑](#footnote-ref-98)
99. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌12؛ 65؛ الثالث: لا فرق في التحريم بين أن يغطي رأسه بالمعتاد، كالعمامة و القلنسوة، أو بغيره ؛ ج 12، ص : 65 [↑](#footnote-ref-99)
100. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج‌18، ص: 384 [↑](#footnote-ref-100)
101. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج‌7؛ 354؛ الثاني: إذا وكل في حال إحرامه فأوقع ؛ ج 7، ص : 317 [↑](#footnote-ref-101)
102. المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج‌2؛ 199؛ 14 - و تغطية الرأس ؛ ج‌2، ص : 194 [↑](#footnote-ref-102)
103. وسائل الشيعة، ج‏10، 38، 3 باب وجوب إمساك الصائم عن الارتماس في الماء و جواز استنقاعه فيه و صبه على رأسه و التبرد بثوب و نضح البورياء تحته و النضح بالمروحة و كراهة لبس الثوب المبلول من غير عصر و استنقاع المرأة في الماء ..... ص : 35 [↑](#footnote-ref-103)
104. وسائل الشيعة، ج‏12، 494، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-104)
105. وسائل الشيعة، ج‏12، 508، 57 باب جواز وضع المحرم عصام القربة على رأسه عند الحاجة ..... ص : 508 [↑](#footnote-ref-105)
106. كتاب الحج (للمحقق الداماد)، ج‌2، ص: 491 [↑](#footnote-ref-106)
107. وسائل الشيعة، ج‏12، 512، 61 باب كراهة تغطية المحرم وجهه في غير النوم و جواز مسحه بالمنديل ..... ص : 511 [↑](#footnote-ref-107)
108. وسائل الشيعة، ج‏12، 506، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-108)
109. وسائل الشيعة، ج‏14، 234، 13 باب أن المتمتع إذا حلق حل له كل ما سوى الطيب و النساء و الصيد و باقي مواضع التحلل ..... ص : 232 [↑](#footnote-ref-109)
110. وسائل الشيعة، ج‏12، 507، 56 باب جواز تغطية المحرم رأسه في الضرورة و يلزمه الفداء ..... ص : 507 [↑](#footnote-ref-110)
111. وسائل الشيعة، ج‏12، 505، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-111)
112. وسائل الشيعة، ج‏12، 531، 70 باب أنه يجوز للمحرم في الضرورة عصب عينيه و رأسه و جسده و عصر الدمل و قطع البثور و نحوها و سد الأذن ..... ص : 529 [↑](#footnote-ref-112)
113. وسائل الشيعة، ج‏12، 507، 56 باب جواز تغطية المحرم رأسه في الضرورة و يلزمه الفداء ..... ص : 507 [↑](#footnote-ref-113)
114. وسائل الشيعة، ج‏12، 506، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-114)
115. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 115 [↑](#footnote-ref-115)
116. وسائل الشيعة، ج‏12، 524، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-116)
117. وسائل الشيعة، ج‏12، 505، 55 باب تحريم تغطية الرجل رأسه إذا أحرم و كذا الأذنان دون الوجه و أن من غطى رأسه ناسيا وجب أن يطرح الغطاء و يستحب تجديد التلبية ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-117)
118. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 115 [↑](#footnote-ref-118)
119. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 115 [↑](#footnote-ref-119)
120. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج‌8، ص: 444 [↑](#footnote-ref-120)
121. وسائل الشيعة، ج‏13، 157، 8 باب أن المحرم إذا أكل ما لا يحل له سوى الصيد أو لبس ما لا يحل له ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‏ء و إن تعمد لزمه دم شاة ..... ص : 157 [↑](#footnote-ref-121)
122. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، 237، باب الحج و العمرة ..... ص : 234 [↑](#footnote-ref-122)
123. وسائل الشيعة، ج‏13، 158، 8 باب أن المحرم إذا أكل ما لا يحل له سوى الصيد أو لبس ما لا يحل له ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‏ء و إن تعمد لزمه دم شاة ..... ص : 157 [↑](#footnote-ref-123)
124. الخلاف؛ ج‌2؛ 299؛ مسألة 82: إذا حمل على رأسه مكتلا أو غيره لزمه الفداء. ؛ ج‌2، ص : 299 [↑](#footnote-ref-124)
125. وسائل الشيعة، ج‏13، 153، 5 باب أن المحرم إذا غطى رأسه عمدا لزمه طرح الغطاء و إطعام مسكين و إن كان نسيانا لزمه طرح الغطاء خاصة و استحب له تجديد التلبية ..... ص : 153 [↑](#footnote-ref-125)
126. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 115‌ [↑](#footnote-ref-126)
127. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-127)
128. وسائل الشيعة، ج‏12، 494، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-128)
129. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-129)
130. وسائل الشيعة، ج‏18، 151، 15 باب عدم جواز التفاضل في أصناف الجنس الواحد الربوي و إن كان أحدهما أجود ..... ص : 151 [↑](#footnote-ref-130)
131. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج‌21؛ 26؛ 13471 - يحيى بن أبي العلاء الرازي: ؛ ج‌21، ص : 25 [↑](#footnote-ref-131)
132. وسائل الشيعة، ج‏12، 494، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-132)
133. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 342، باب ما يجوز الإحرام فيه و ما لا يجوز ..... ص : 334 [↑](#footnote-ref-133)
134. وسائل الشيعة، ج‏12، 494، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-134)
135. وسائل الشيعة، ج‏12، 510، 59 باب جواز تغطية المرأة المحرمة وجهها عند النوم و الضرورة خاصة و جوازه للرجل ..... ص : 510 [↑](#footnote-ref-135)
136. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 116 [↑](#footnote-ref-136)
137. وسائل الشيعة، ج‏12، 493، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-137)
138. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-138)
139. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-139)
140. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-140)
141. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-141)
142. وسائل الشيعة، ج‏12، 494، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-142)
143. شرح فروع الكافي (لمولى محمد هادي بن محمد صالح المازندراني)، ج‏5، 29، باب المحرم يغطي رأسه أو وجهه متعمدا أو ناسيا ..... ص : 27 [↑](#footnote-ref-143)
144. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-144)
145. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-145)
146. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 116 [↑](#footnote-ref-146)
147. وسائل الشيعة، ج‏13، 157، 8 باب أن المحرم إذا أكل ما لا يحل له سوى الصيد أو لبس ما لا يحل له ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‏ء و إن تعمد لزمه دم شاة ..... ص : 157 [↑](#footnote-ref-147)
148. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 116 [↑](#footnote-ref-148)
149. وسائل الشيعة، ج‏12، 516، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-149)
150. وسائل الشيعة، ج‏12، 515، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-150)
151. وسائل الشيعة، ج‏12، 516، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-151)
152. وسائل الشيعة، ج‏12، 517، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-152)
153. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-153)
154. وسائل الشيعة، ج‏12، 516، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-154)
155. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-155)
156. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-156)
157. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-157)
158. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-158)
159. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-159)
160. وسائل الشيعة، ج‏12، 520، 66 باب جواز تظليل الرجل المحرم إذا نزل و دخوله الخباء و البيت ..... ص : 520 [↑](#footnote-ref-160)
161. وسائل الشيعة، ج‏13، 97، 49 باب أن من لزمه فداء صيد في إحرام الحج وجب عليه ذبح الفداء أو نحره بمنى و إن كان في العمرة فبمكة و من لزمه فداء غير الصيد فحيث شاء و يستحب كونه بمكة أو منى ..... ص : 95 [↑](#footnote-ref-161)
162. وسائل الشيعة، ج‏13، 154، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-162)
163. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-163)
164. وسائل الشيعة، ج‏12، 519، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-164)
165. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-165)
166. وسائل الشيعة، ج‏12، 519، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-166)
167. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-167)
168. وسائل الشيعة، ج‏13، 154، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-168)
169. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-169)
170. وسائل الشيعة، ج‏13، 154، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-170)
171. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-171)
172. وسائل الشيعة، ج‏12، 524، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-172)
173. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌12؛ 82؛ مسألة: و إذا نزل، جاز أن يستظل بالسقف و الحائط و الشجرة و الخباء و الخيمة ؛ ج 12، ص : 82 [↑](#footnote-ref-173)
174. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-174)
175. الغيبة (للطوسي)/ كتاب الغيبة للحجة، النص، 373، في ذكر أبي القاسم الحسين بن روح النوبختي ..... ص : 367 [↑](#footnote-ref-175)
176. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌12؛ 82؛ مسألة: و إذا نزل، جاز أن يستظل بالسقف و الحائط و الشجرة و الخباء و الخيمة ؛ ج 12، ص : 82 [↑](#footnote-ref-176)
177. وسائل الشيعة، ج‏12، 518، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-177)
178. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-178)
179. مناسك الحج (للشبيري)؛ -- ؛ 87؛ الثامن: التظليل للرجال ؛ ص : 85 [↑](#footnote-ref-179)
180. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 117 [↑](#footnote-ref-180)
181. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-181)
182. وسائل الشيعة، ج‏12، 517، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-182)
183. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 117 [↑](#footnote-ref-183)
184. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 118 [↑](#footnote-ref-184)
185. وسائل الشيعة، ج‏12، 519، 65 باب جواز تظليل النساء و الصبيان في الإحرام ..... ص : 519 [↑](#footnote-ref-185)
186. وسائل الشيعة، ج‏11، 288، 17 باب كيفية حج الصبيان و الحج بهم و جملة من أحكامهم ..... ص : 286 [↑](#footnote-ref-186)
187. وسائل الشيعة، ج‏11، 337، 18 باب استحباب تجريد الصبيان الذين أحرم بهم وليهم من فخ ..... ص : 336 [↑](#footnote-ref-187)
188. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-188)
189. وسائل الشيعة، ج‏12، 525، 67 باب جواز مشي المحرم تحت ظل المحمل بحيث لا يعلو رأسه ساترا و جواز ستر بعض جسده ببعض و بثوب في الضرورة و ركوبه في المحمل المكشوف و إن لم يرفع الخشب ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-189)
190. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-190)
191. وسائل الشيعة، ج‏12، 517، 64 باب تحريم تظليل الرجل المحرم على نفسه سائرا و جوازه في الضرورة خاصة و يلزمه الفداء ..... ص : 515 [↑](#footnote-ref-191)
192. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 118 [↑](#footnote-ref-192)
193. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-193)
194. المقنع (للشيخ الصدوق)، ص: 234 [↑](#footnote-ref-194)
195. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج‌1، ص: 378 [↑](#footnote-ref-195)
196. وسائل الشيعة، ج‏13، 156، 7 باب أن الرجل إذا ظلل على نفسه في إحرام العمرة و في إحرام الحج لزمه كفارتان ..... ص : 156 [↑](#footnote-ref-196)
197. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-197)
198. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 118 [↑](#footnote-ref-198)
199. وسائل الشيعة، ج‏12، 512، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-199)
200. وسائل الشيعة، ج‏12، 513، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-200)
201. وسائل الشيعة، ج‏12، 513، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-201)
202. وسائل الشيعة، ج‏12، 513، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-202)
203. وسائل الشيعة، ج‏10، 79، 26 باب كراهة الحجامة للصائم فاعلا و مفعولا إن خاف أن يضعفه و كذا إخراج كل دم مضعف كنزع الضرس و نحوه نهارا ..... ص : 77 [↑](#footnote-ref-203)
204. وسائل الشيعة، ج‏12، 514، 62 باب تحريم الحجامة على المحرم إلا للضرورة فيحتجم بغير حلق و لا جز ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-204)
205. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج‌12، ص: 45 [↑](#footnote-ref-205)
206. وسائل الشيعة، ج‏12، 533، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-206)
207. وسائل الشيعة، ج‏12، 534، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-207)
208. وسائل الشيعة، ج‏12، 563، 94 باب أنه لا يجوز للمحرمين أن يقتتلا و لا يصطرعا ..... ص : 563 [↑](#footnote-ref-208)
209. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-209)
210. وسائل الشيعة، ج‏12، 534، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-210)
211. وسائل الشيعة، ج‏12، 534، 73 باب جواز حك الجسد في الإحرام و السواك ما لم يخرج دم أو يسقط شعر ..... ص : 533 [↑](#footnote-ref-211)
212. وسائل الشيعة، ج‏12، 532، 71 باب تحريم إخراج الدم و إزالة الشعر للمحرم إلا في الضرورة ..... ص : 531 [↑](#footnote-ref-212)
213. وسائل الشيعة، ج‏12، 532، 71 باب تحريم إخراج الدم و إزالة الشعر للمحرم إلا في الضرورة ..... ص : 531 [↑](#footnote-ref-213)
214. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 118 [↑](#footnote-ref-214)
215. وسائل الشيعة، ج‏13، 165، 13 باب أن المحرم إذا أفتاه مفت بالقلم ففعل و أدمى لزم المفتي شاة ..... ص : 164 [↑](#footnote-ref-215)
216. وسائل الشيعة، ج‏12، 538، 77 باب تحريم تقليم الأظفار للمحرم و إن طالت إلا أن تؤذيه فيقلمها و يكفر ..... ص : 538 [↑](#footnote-ref-216)
217. وسائل الشيعة، ج‏12، 538، 77 باب تحريم تقليم الأظفار للمحرم و إن طالت إلا أن تؤذيه فيقلمها و يكفر ..... ص : 538 [↑](#footnote-ref-217)
218. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 119 [↑](#footnote-ref-218)
219. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 356، المحرم يقص ظفرا أو شعرا ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-219)
220. وسائل الشيعة، ج‏12، 538، 77 باب تحريم تقليم الأظفار للمحرم و إن طالت إلا أن تؤذيه فيقلمها و يكفر ..... ص : 538 [↑](#footnote-ref-220)
221. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 332، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 و الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج‏2، 194، 121 باب من قلم أظفاره ..... ص : 194 [↑](#footnote-ref-221)
222. وسائل الشيعة، ج‏13، 162، 12 باب أن المحرم إذا تعمد قص الأظفار لزمه لكل ظفر مد من طعام أو كف من طعام فإذا بلغ عشرة لزمه دم شاة و كذا العشرون في مجلس و إن كان في مجلسين لزمه دمان ..... ص : 162 [↑](#footnote-ref-222)
223. وسائل الشيعة، ج‏13، 162، 12 باب أن المحرم إذا تعمد قص الأظفار لزمه لكل ظفر مد من طعام أو كف من طعام فإذا بلغ عشرة لزمه دم شاة و كذا العشرون في مجلس و إن كان في مجلسين لزمه دمان ..... ص : 162 [↑](#footnote-ref-223)
224. وسائل الشيعة، ج‏13، 164، 12 باب أن المحرم إذا تعمد قص الأظفار لزمه لكل ظفر مد من طعام أو كف من طعام فإذا بلغ عشرة لزمه دم شاة و كذا العشرون في مجلس و إن كان في مجلسين لزمه دمان ..... ص : 162 [↑](#footnote-ref-224)
225. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 332، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 [↑](#footnote-ref-225)
226. وسائل الشيعة، ج‏13، 160، 10 باب أن المحرم إذا قلم أظفاره أو نتف إبطه أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فلا شي‏ء عليه ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-226)
227. وسائل الشيعة، ج‏13، 160، 10 باب أن المحرم إذا قلم أظفاره أو نتف إبطه أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فلا شي‏ء عليه ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-227)
228. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 119 [↑](#footnote-ref-228)
229. وسائل الشيعة، ج‏27، 220، 7 باب أن المفتي إذا أخطأ أثم و ضمن ..... ص : 220 [↑](#footnote-ref-229)
230. وسائل الشيعة، ج‏13، 165، 13 باب أن المحرم إذا أفتاه مفت بالقلم ففعل و أدمى لزم المفتي شاة ..... ص : 164 [↑](#footnote-ref-230)
231. وسائل الشيعة، ج‏12، 538، 77 باب تحريم تقليم الأظفار للمحرم و إن طالت إلا أن تؤذيه فيقلمها و يكفر ..... ص : 538 [↑](#footnote-ref-231)
232. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 119 [↑](#footnote-ref-232)
233. وسائل الشيعة، ج‏13، 175، 19 باب أن المحرم إذا قلع ضرسه لزمه دم شاة ..... ص : 175 [↑](#footnote-ref-233)
234. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 120 [↑](#footnote-ref-234)
235. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 120 [↑](#footnote-ref-235)
236. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 120 [↑](#footnote-ref-236)
237. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 120 [↑](#footnote-ref-237)
238. وسائل الشيعة، ج‏12، 504، 54 باب جواز لبس المحرم السلاح عند الخوف ..... ص : 504 [↑](#footnote-ref-238)
239. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 121 [↑](#footnote-ref-239)
240. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 121 [↑](#footnote-ref-240)
241. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 121 [↑](#footnote-ref-241)
242. وسائل الشيعة، ج‏12، 555، 87 باب جواز قلع الحشيش و الشجر النابت في ملكه في الحرم و ما غرسه هو و النخل و شجر الفواكه و عودي المحالة و الإذخر ..... ص : 554 [↑](#footnote-ref-242)
243. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 122 [↑](#footnote-ref-243)
244. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 122 [↑](#footnote-ref-244)
245. وسائل الشيعة، ج‏13، 155، 6 باب أن الرجل المحرم إذا ظلل على نفسه لزمه الكفارة بدم شاة و إن اضطر إلى ذلك ..... ص : 154 [↑](#footnote-ref-245)
246. وسائل الشيعة، ج‏14، 91، 5 باب أن من لزمه فداء ففاته ذبحه بمكة أو منى أجزأه ذبحه إذا رجع إلى أهله و تصدق به و حكم من نذر نحر بدنة ..... ص : 90 [↑](#footnote-ref-246)
247. وسائل الشيعة، ج‏13، 96، 49 باب أن من لزمه فداء صيد في إحرام الحج وجب عليه ذبح الفداء أو نحره بمنى و إن كان في العمرة فبمكة و من لزمه فداء غير الصيد فحيث شاء و يستحب كونه بمكة أو منى ..... ص : 95 [↑](#footnote-ref-247)
248. وسائل الشيعة، ج‏14، 89، 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ..... ص : 88 [↑](#footnote-ref-248)
249. الوافي، ج‏13، 773، 7 ..... ص : 773 [↑](#footnote-ref-249)
250. الكافي (ط - دارالحديث)، ج‏9، 93، 180 - باب من يجب عليه الهدي و أين يذبحه ..... ص : 92 [↑](#footnote-ref-250)
251. وسائل الشيعة، ج‏13، 96، 49 باب أن من لزمه فداء صيد في إحرام الحج وجب عليه ذبح الفداء أو نحره بمنى و إن كان في العمرة فبمكة و من لزمه فداء غير الصيد فحيث شاء و يستحب كونه بمكة أو منى ..... ص : 95 [↑](#footnote-ref-251)
252. الكافي (ط - دارالحديث)، ج‏9، 93، 180 - باب من يجب عليه الهدي و أين يذبحه ..... ص : 92 [↑](#footnote-ref-252)
253. وسائل الشيعة، ج‏13، 96، 49 باب أن من لزمه فداء صيد في إحرام الحج وجب عليه ذبح الفداء أو نحره بمنى و إن كان في العمرة فبمكة و من لزمه فداء غير الصيد فحيث شاء و يستحب كونه بمكة أو منى ..... ص : 95 [↑](#footnote-ref-253)
254. وسائل الشيعة، ج‏13، 95، 49 باب أن من لزمه فداء صيد في إحرام الحج وجب عليه ذبح الفداء أو نحره بمنى و إن كان في العمرة فبمكة و من لزمه فداء غير الصيد فحيث شاء و يستحب كونه بمكة أو منى ..... ص : 95 [↑](#footnote-ref-254)
255. المائدة : 95 [↑](#footnote-ref-255)
256. وسائل الشيعة، ج‏13، 10، 2 باب ما يجب في بدل الكفارات المذكورة و أمثالها إذا عجز عنها ..... ص : 8 [↑](#footnote-ref-256)
257. وسائل الشيعة، ج‏13، 114، 3 باب فساد حج الرجل و المرأة بتعمد الجماع مع العلم بالتحريم قبل الوقوف بالمشعر و يجب على كل منهما بدنة فإن عجز فشاة و يجب أن يفترقا من موضعهما حتى يقضيا الحج و يعودا إليه فلا يخلوان إلا و معهما ثالث و لهما أن يجتمعا بعد قضاء المناسك إن أرادا الرجوع ..... ص : 110 [↑](#footnote-ref-257)
258. وسائل الشيعة، ج‏13، 116، 4 باب أن المحرم إذا أكره زوجته المحرمة على الجماع لزمه بدنتان و الحج من قابل و لم يلزمها شي‏ء و لم يبطل حجها و لا عقدها و بدل البدنة ..... ص : 115 [↑](#footnote-ref-258)
259. وسائل الشيعة، ج‏13، 127، 11 باب حكم الجماع في أثناء الطواف و السعي ..... ص : 126 [↑](#footnote-ref-259)
260. وسائل الشيعة، ج‏14، 160، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-260)
261. وسائل الشيعة، ج‏14، 165، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-261)
262. وسائل الشيعة، ج‏14، 103، 11 باب أن أقل ما يجزي في الهدي و الضحية الجذع من الضأن و الثني من المعز و الإبل و التبيع من البقر ..... ص : 103 [↑](#footnote-ref-262)
263. وسائل الشيعة، ج‏14، 107، 12 باب أن الهدي إذا كان ذكرا وجب كونه فحلا فلا يجزي الخصي و لا المجبوب في الهدي و لا في الأضحية ..... ص : 106 [↑](#footnote-ref-263)
264. وسائل الشيعة، ج‏14، 113، 16 باب أنه لا يجزئ المهزول بحيث لا يكون على كليتيه شحم إلا أن يشتريه على أنه سمين فيجده مهزولا فيجزيه و كذا العكس و يجزي الهرم الذي وقعت ثناياه ..... ص : 113 [↑](#footnote-ref-264)
265. وسائل الشيعة، ج‏14، 125، 21 باب وجوب كون الهدي كامل الخلقة فلا يجزئ الناقص في الواجب و يجزئ في غيره ..... ص : 125 [↑](#footnote-ref-265)
266. وسائل الشيعة، ج‏13، 174، 18 باب أن من قطع شيئا من شجر الحرم وجب عليه الصدقة بثمنه و من قلع شجرة كبيرة لزمه بقرة ..... ص : 174 [↑](#footnote-ref-266)
267. وسائل الشيعة، ج‏22، 388، 18 باب أنه يجوز إعطاء المستضعف من الكفارة مع عدم وجود المؤمن و عدم جواز إعطاء الناصب ..... ص : 388 [↑](#footnote-ref-267)
268. وسائل الشيعة، ج‏1، 126، 31 باب عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر سوى الزكاة إذا دفعها إلى غير المستحق و الحج إذا ترك ركنا منه ..... ص : 125 [↑](#footnote-ref-268)
269. وسائل الشيعة، ج‏9، 222، 5 باب اشتراط الإيمان و الولاية في مستحق الزكاة إلا المؤلفة و الرقاب و الأطفال و أن من لم يجد للزكاة مستحقا أو مؤمنا بعث بها إليهم فإن تعذر جاز إعطاء المستضعف و الانتظار و يكره إعطاء السائل بكفه منها ..... ص : 221 [↑](#footnote-ref-269)
270. وسائل الشيعة، ج‏22، 388، 18 باب أنه يجوز إعطاء المستضعف من الكفارة مع عدم وجود المؤمن و عدم جواز إعطاء الناصب ..... ص : 388 [↑](#footnote-ref-270)
271. وسائل الشيعة، ج‏14، 173، 43 باب كراهة إعطاء الجزار جلال الأضاحي و الهدي و قلائدها و جلودها و الخروج به من منى بل يتصدق به أو بقيمته إن احتاج إليه ..... ص : 173 [↑](#footnote-ref-271)
272. وسائل الشيعة، ج‏14، 174، 43 باب كراهة إعطاء الجزار جلال الأضاحي و الهدي و قلائدها و جلودها و الخروج به من منى بل يتصدق به أو بقيمته إن احتاج إليه ..... ص : 173 [↑](#footnote-ref-272)
273. وسائل الشيعة، ج‏14، 175، 43 باب كراهة إعطاء الجزار جلال الأضاحي و الهدي و قلائدها و جلودها و الخروج به من منى بل يتصدق به أو بقيمته إن احتاج إليه ..... ص : 173 [↑](#footnote-ref-273)
274. وسائل الشيعة، ج‏14، 160، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-274)
275. وسائل الشيعة، ج‏14، 164، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-275)
276. وسائل الشيعة، ج‏14، 165، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-276)
277. وسائل الشيعة، ج‏14، 161، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-277)
278. وسائل الشيعة، ج‏14، 161، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-278)
279. وسائل الشيعة، ج‏14، 90، 5 باب أن من لزمه فداء ففاته ذبحه بمكة أو منى أجزأه ذبحه إذا رجع إلى أهله و تصدق به و حكم من نذر نحر بدنة ..... ص : 90 [↑](#footnote-ref-279)
280. وسائل الشيعة، ج‏14، 161، 40 باب حكم أكل الإنسان و إطعامه و إهدائه من هديه المندوب و الواجب ..... ص : 159 [↑](#footnote-ref-280)
281. وسائل الشيعة، ج‏12، 556، 87 باب جواز قلع الحشيش و الشجر النابت في ملكه في الحرم و ما غرسه هو و النخل و شجر الفواكه و عودي المحالة و الإذخر ..... ص : 554 [↑](#footnote-ref-281)
282. وسائل الشيعة، ج‏12، 553، 86 باب تحريم قطع الحشيش و الشجر من الحرم للمحل و المحرم و قلعه فإن فعل وجب إعادتها و جوازه في غير الحرم لهما ..... ص : 552 [↑](#footnote-ref-282)
283. وسائل الشيعة، ج‏12، 554، 87 باب جواز قلع الحشيش و الشجر النابت في ملكه في الحرم و ما غرسه هو و النخل و شجر الفواكه و عودي المحالة و الإذخر ..... ص : 554 [↑](#footnote-ref-283)
284. وسائل الشيعة، ج‏12، 553، 86 باب تحريم قطع الحشيش و الشجر من الحرم للمحل و المحرم و قلعه فإن فعل وجب إعادتها و جوازه في غير الحرم لهما ..... ص : 552 [↑](#footnote-ref-284)
285. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 381، 25 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ..... ص : 316 [↑](#footnote-ref-285)
286. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 123 [↑](#footnote-ref-286)
287. وسائل الشيعة، ج‏13، 405، 58 باب أن من نسي الطواف حتى أتى أهله و واقع لزمه أن يبعث هديا إلا أن يكون تجاوز النصف و يوكل من يطوف عنه إن عجز عن الرجوع و إن مات طاف عنه وليه أو غيره فإن طاف طواف الوداع أجزأه ..... ص : 405 [↑](#footnote-ref-287)
288. الحج : 29 [↑](#footnote-ref-288)
289. وسائل الشيعة، ج‏13، 404، 56 باب أن من ترك الطواف عمدا بطل حجه و لزمه بدنة و الإعادة و لو كان جاهلا ..... ص : 404 [↑](#footnote-ref-289)
290. وسائل الشيعة، ج‏1، 469، 42 باب أن من شك في شي‏ء من أفعال الوضوء قبل الانصراف وجب أن يأتي بما شك فيه و بما بعده و من شك بعد الانصراف لم يجب عليه شي‏ء إلا أن يتيقن ..... ص : 469 [↑](#footnote-ref-290)
291. وسائل الشيعة، ج‏12، 489، 45 باب أن من لبس قميصا بعد ما أحرم وجب أن يخرجه من قدميه و لو بالشق و إن لبسه ثم أحرم فيه نزعه من رأسه ..... ص : 488 [↑](#footnote-ref-291)
292. وسائل الشيعة، ج‏13، 356، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-292)
293. وسائل الشيعة، ج‏13، 356، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-293)
294. وسائل الشيعة، ج‏13، 357، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-294)
295. وسائل الشيعة، ج‏14، 156، 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ..... ص : 155 [↑](#footnote-ref-295)
296. وسائل الشيعة، ج‏13، 126، 11 باب حكم الجماع في أثناء الطواف و السعي ..... ص : 126 [↑](#footnote-ref-296)
297. وسائل الشيعة، ج‏11، 295، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-297)
298. وسائل الشيعة، ج‏11، 279، 12 باب استحباب الإشعار و التقليد و جملة من أحكامها ..... ص : 275 [↑](#footnote-ref-298)
299. وسائل الشيعة، ج‏11، 279، 12 باب استحباب الإشعار و التقليد و جملة من أحكامها ..... ص : 275 [↑](#footnote-ref-299)
300. وسائل الشيعة، ج‏14، 232، 13 باب أن المتمتع إذا حلق حل له كل ما سوى الطيب و النساء و الصيد و باقي مواضع التحلل ..... ص : 232 [↑](#footnote-ref-300)
301. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-301)
302. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 123 [↑](#footnote-ref-302)
303. وسائل الشيعة، ج‏13، 404، 56 باب أن من ترك الطواف عمدا بطل حجه و لزمه بدنة و الإعادة و لو كان جاهلا ..... ص : 404 [↑](#footnote-ref-303)
304. وسائل الشيعة، ج‏13، 141، 19 باب حكم المرأة إذا قضت المناسك و هي حائض ثم واقعها زوجها ..... ص : 140 [↑](#footnote-ref-304)
305. وسائل الشيعة، ج‏6، 105، 40 باب عدم جواز قراءة سورة من العزائم في الفريضة و جوازها في النافلة و وجوب العدول عنها لو شرع فيها في الفريضة ناسيا ..... ص : 105 [↑](#footnote-ref-305)
306. وسائل الشيعة، ج‏8، 528، 25 باب تخيير المسافر في مكة و المدينة و الكوفة و الحائر مع عدم نية الإقامة بين القصر و التمام و استحباب اختيار الإتمام ..... ص : 524 [↑](#footnote-ref-306)
307. وسائل الشيعة، ج‏1، 13، 1 باب وجوب العبادات الخمس الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الجهاد ..... ص : 13 [↑](#footnote-ref-307)
308. المائدة : 97 [↑](#footnote-ref-308)
309. وسائل الشيعة، ج‏15، 186، 4 باب استحباب ملازمة الصفات الحميدة و استعمالها و ذكر نبذة منها ..... ص : 180 [↑](#footnote-ref-309)
310. وسائل الشيعة، ج‏1، 119، 29 باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة ع و اعتقاد إمامتهم ..... ص : 118 [↑](#footnote-ref-310)
311. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 123 [↑](#footnote-ref-311)
312. وسائل الشيعة، ج‏13، 375، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-312)
313. وسائل الشيعة، ج‏13، 375، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-313)
314. وسائل الشيعة، ج‏13، 377، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-314)
315. وسائل الشيعة، ج‏13، 374، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-315)
316. وسائل الشيعة، ج‏13، 376، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-316)
317. وسائل الشيعة، ج‏13، 374، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-317)
318. وسائل الشيعة، ج‏13، 374، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-318)
319. وسائل الشيعة، ج‏13، 376، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-319)
320. وسائل الشيعة، ج‏13، 374، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-320)
321. وسائل الشيعة، ج‏13، 375، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-321)
322. وسائل الشيعة، ج‏13، 376، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-322)
323. وسائل الشيعة، ج‏13، 374، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-323)
324. وسائل الشيعة، ج‏13، 375، 38 باب اشتراط الطهارة في صحة الطواف الواجب دون المندوب و اشتراطها في ركعتي الطواف مطلقا فإن طاف واجبا بغير طهارة أعاد ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-324)
325. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج‌19، ص: 270 [↑](#footnote-ref-325)
326. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 123 [↑](#footnote-ref-326)
327. وسائل الشيعة، ج‏13، 378، 40 باب أن من أحدث في طواف الفريضة قبل تجاوز النصف وجب عليه الإعادة و بعد تجاوزه يتطهر و يبني و يتم ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-327)
328. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، 414، باب الرجل يطوف فتعرض له الحاجة أو العلة ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-328)
329. وسائل الشيعة، ج‏1، 374، 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-329)
330. وسائل الشيعة، ج‏13، 455، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-330)
331. وسائل الشيعة، ج‏13، 454، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-331)
332. صراط النجاة (المحشى للخوئي)، ج‌3، ص: 170 [↑](#footnote-ref-332)
333. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، 414، باب الرجل يطوف فتعرض له الحاجة أو العلة ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-333)
334. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-334)
335. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-335)
336. وسيلة النجاة (مع حواشي الإمام الخميني)، ص: 235 [↑](#footnote-ref-336)
337. وسيلة النجاة (مع حواشي الإمام الخميني)؛ -- ؛ 235؛ (مسألة 6): لو كان في يوم الشك بانيا على الإفطار، ثم ظهر في أثناء النهار أنه من شهر رمضان ؛ ص : 235 [↑](#footnote-ref-337)
338. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 124 [↑](#footnote-ref-338)
339. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 124 [↑](#footnote-ref-339)
340. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج1 ص152 [↑](#footnote-ref-340)
341. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 125‌ [↑](#footnote-ref-341)
342. وسائل الشيعة، ج‏3، 384، 22 باب وجوب تأخير التيمم و الصلاة إلى آخر الوقت مع رجاء زوال العذر خاصة ..... ص : 384 [↑](#footnote-ref-342)
343. وسائل الشيعة، ج‏3، 370، 14 باب عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة بالتيمم إلا أن يقصر في طلب الماء فتجب أو يجده في الوقت فتستحب ..... ص : 366 [↑](#footnote-ref-343)
344. وسائل الشيعة، ج‏3، 366، 14 باب عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة بالتيمم إلا أن يقصر في طلب الماء فتجب أو يجده في الوقت فتستحب ..... ص : 366 [↑](#footnote-ref-344)
345. وسائل الشيعة، ج‏1، 463، 39 باب إجزاء المسح على الجبائر في الوضوء و إن كانت في موضع الغسل مع تعذر نزعها و إيصال الماء إلى ما تحتها و عدم وجوب غسل داخل الجرح ..... ص : 463 [↑](#footnote-ref-345)
346. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 125‌ [↑](#footnote-ref-346)
347. النساء / 43 [↑](#footnote-ref-347)
348. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 125‌ [↑](#footnote-ref-348)
349. وسائل الشيعة، ج‏13، 449، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-349)
350. وسائل الشيعة، ج‏13، 450، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-350)
351. وسائل الشيعة، ج‏13، 448، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-351)
352. رجال النجاشي، ، 185، 490 سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي ..... ص : 185 [↑](#footnote-ref-352)
353. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، الفهرست، 138، مقدمة المصحح ..... ص : 2 [↑](#footnote-ref-353)
354. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-354)
355. وسائل الشيعة، ج‏12، 401، 49 باب وجوب الإحرام على النفساء كالحائض و على المستحاضة كالطاهر ..... ص : 401 [↑](#footnote-ref-355)
356. وسائل الشيعة، ج‏2، 384، 3 باب أن أكثر النفاس عشرة أيام و أنه يجب رجوع النفساء إلى عادتها في الحيض أو النفاس و إلا فإلى عادة نسائها و يستحب لها الاستظهار كالحائض ثم تعمل عمل المستحاضة ..... ص : 382 [↑](#footnote-ref-356)
357. وسائل الشيعة، ج‏12، 402، 49 باب وجوب الإحرام على النفساء كالحائض و على المستحاضة كالطاهر ..... ص : 401 [↑](#footnote-ref-357)
358. وسائل الشيعة، ج‏11، 299، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-358)
359. وسائل الشيعة، ج‏13، 449، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-359)
360. وسائل الشيعة، ج‏13، 448، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-360)
361. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-361)
362. وسائل الشيعة، ج‏11، 299، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-362)
363. وسائل الشيعة، ج‏13، 449، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-363)
364. وسائل الشيعة، ج‏13، 448، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-364)
365. وسائل الشيعة، ج‏11، 299، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-365)
366. وسائل الشيعة، ج‏13، 450، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-366)
367. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، النص، 338، ما روي في سلام و مثنى بن الوليد و المثنى بن عبد السلام ..... ص : 338 [↑](#footnote-ref-367)
368. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-368)
369. وسائل الشيعة، ج‏11، 300، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-369)
370. وسائل الشيعة، ج‏13، 449، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-370)
371. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-371)
372. وسائل الشيعة، ج‏11، 300، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-372)
373. وسائل الشيعة، ج‏11، 294، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-373)
374. وسائل الشيعة، ج‏11، 293، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-374)
375. وسائل الشيعة، ج‏11، 293، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-375)
376. وسائل الشيعة، ج‏11، 292، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-376)
377. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 272، [391] علي‏[بن الحسن‏] ..... ص : 272 [↑](#footnote-ref-377)
378. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-378)
379. وسائل الشيعة، ج‏11، 300، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-379)
380. وسائل الشيعة، ج‏11، 294، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-380)
381. وسائل الشيعة، ج‏11، 293، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-381)
382. وسائل الشيعة، ج‏11، 293، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-382)
383. وسائل الشيعة، ج‏11، 292، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-383)
384. وسائل الشيعة، ج‏11، 292، 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-384)
385. وسائل الشيعة، ج‏13، 452، 84 باب أحكام من منعها الحيض من الطواف ..... ص : 448 [↑](#footnote-ref-385)
386. وسائل الشيعة، ج‏11، 297، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-386)
387. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-387)
388. وسائل الشيعة، ج‏11، 296، 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ..... ص : 296 [↑](#footnote-ref-388)
389. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 126 [↑](#footnote-ref-389)
390. وسائل الشيعة، ج‏13، 454، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-390)
391. وسائل الشيعة، ج‏13، 378، 40 باب أن من أحدث في طواف الفريضة قبل تجاوز النصف وجب عليه الإعادة و بعد تجاوزه يتطهر و يبني و يتم ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-391)
392. موسوعة الإمام الخوئي، ج‌29، ص: 6‌ [↑](#footnote-ref-392)
393. وسائل الشيعة، ج‏13، 454، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-393)
394. وسائل الشيعة، ج‏13، 454، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-394)
395. وسائل الشيعة، ج‏13، 456، 86 باب أن المرأة إذا حاضت بعد تجاوز النصف من الطواف جاز لها السعي و إتمام المناسك ثم تقضي بقية الطواف إذا طهرت ..... ص : 456 [↑](#footnote-ref-395)
396. وسائل الشيعة، ج‏13، 455، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-396)
397. وسائل الشيعة، ج‏13، 456، 86 باب أن المرأة إذا حاضت بعد تجاوز النصف من الطواف جاز لها السعي و إتمام المناسك ثم تقضي بقية الطواف إذا طهرت ..... ص : 456 [↑](#footnote-ref-397)
398. وسائل الشيعة، ج‏13، 455، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-398)
399. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-399)
400. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 124، 9 باب الطواف ..... ص : 101 [↑](#footnote-ref-400)
401. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 127 [↑](#footnote-ref-401)
402. وسائل الشيعة، ج‏13، 458، 88 باب أن المرأة إذا حاضت بعد الطواف قبل الركعتين لم يلزمها إذا طهرت غير الركعتين ..... ص : 458 [↑](#footnote-ref-402)
403. وسائل الشيعة، ج‏13، 458، 88 باب أن المرأة إذا حاضت بعد الطواف قبل الركعتين لم يلزمها إذا طهرت غير الركعتين ..... ص : 458 [↑](#footnote-ref-403)
404. وسائل الشيعة، ج‏13، 459، 89 باب أن المرأة إذا طافت ثم حاضت جاز لها السعي قبل أن تطهر و إن حاضت في أثناء السعي أتمته و يستحب لها التأخير حتى تطهر مع سعة الوقت ..... ص : 459 [↑](#footnote-ref-404)
405. وسائل الشيعة، ج‏13، 435، 76 باب جواز صلاة ركعتي الطواف في كل وقت و كذا الطواف و استحباب المبادرة بهما بعده و حكم إيقاعهما عند طلوع الشمس و عند غروبها ..... ص : 434 [↑](#footnote-ref-405)
406. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 127 [↑](#footnote-ref-406)
407. وسائل الشيعة، ج‏1، 468، 41 باب وجوب إيصال الماء إلى ما تحت الخاتم و الدملج و نحوهما في الوضوء ..... ص : 467 [↑](#footnote-ref-407)
408. وسائل الشيعة، ج‏1، 245، 1 باب أنه لا ينقض الوضوء إلا اليقين بحصول الحدث دون الظن و الشك ..... ص : 245 [↑](#footnote-ref-408)
409. وسائل الشيعة، ج‏3، 482، 44 باب حكم من علم بالنجاسة في أثناء الصلاة ..... ص : 482 [↑](#footnote-ref-409)
410. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 128 [↑](#footnote-ref-410)
411. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 128 [↑](#footnote-ref-411)
412. وسائل الشيعة، ج‏4، 291، 63 باب وجوب الترتيب بين الفرائض أداء و قضاء و وجوب العدول بالنية إلى السابقة إذا ذكرها في أثناء الصلاة أداء و قضاء جماعة و منفردا ..... ص : 290 [↑](#footnote-ref-412)
413. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 128 [↑](#footnote-ref-413)
414. وسائل الشيعة، ج‏1، 266، 7 باب أنه لا ينقض الوضوء رعاف و لا حجامة و لا خروج دم غير الحيض و الاستحاضة و النفاس ..... ص : 264 [↑](#footnote-ref-414)
415. وسائل الشيعة، ج‏10، 227، 24 باب عدم صحة صوم المغمى عليه و أنه لا يجب عليه القضاء بل يستحب ..... ص : 226 [↑](#footnote-ref-415)
416. وسائل الشيعة، ج‏1، 297، 19 باب حكم صاحب السلس و البطن ..... ص : 297 [↑](#footnote-ref-416)
417. وسائل الشيعة، ج‏1، 297، 19 باب حكم صاحب السلس و البطن ..... ص : 297 [↑](#footnote-ref-417)
418. وسائل الشيعة، ج‏1، 266، 7 باب أنه لا ينقض الوضوء رعاف و لا حجامة و لا خروج دم غير الحيض و الاستحاضة و النفاس ..... ص : 264 [↑](#footnote-ref-418)
419. وسائل الشيعة، ج‏1، 297، 19 باب حكم صاحب السلس و البطن ..... ص : 297 [↑](#footnote-ref-419)
420. المائدة : 6 [↑](#footnote-ref-420)
421. وسائل الشيعة، ج‏1، 298، 19 باب حكم صاحب السلس و البطن ..... ص : 297 [↑](#footnote-ref-421)
422. من لا يحضره الفقيه، ج‏1، 363، باب صلاة المريض و المغمى عليه و الضعيف و المبطون و الشيخ الكبير و غير ذلك ..... ص : 361 [↑](#footnote-ref-422)
423. وسائل الشيعة، ج‏1، 298، 19 باب حكم صاحب السلس و البطن ..... ص : 297 [↑](#footnote-ref-423)
424. وسائل الشيعة، ج‏13، 394، 49 باب جواز الطواف عن المريض الذي لا يمكن أن يطاف به كالمبطون ..... ص : 393 [↑](#footnote-ref-424)
425. وسائل الشيعة، ج‏13، 394، 49 باب جواز الطواف عن المريض الذي لا يمكن أن يطاف به كالمبطون ..... ص : 393 [↑](#footnote-ref-425)
426. وسائل الشيعة، ج‏2، 375، 1 باب أقسامها و جملة من أحكامها ..... ص : 371 [↑](#footnote-ref-426)
427. وسائل الشيعة، ج‏1، 374، 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-427)
428. وسائل الشيعة، ج‏2، 282، 5 باب وجوب رجوع ذات العادة المستقرة إليها مع تجاوز العشرة من غير التفات إلى التمييز ..... ص : 281 [↑](#footnote-ref-428)
429. وسائل الشيعة، ج‏2، 247، 34 باب عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة قبله و لا بعده ..... ص : 246 [↑](#footnote-ref-429)
430. وسائل الشيعة، ج‏13، 462، 91 باب جواز طواف المستحاضة بالكعبة و صلاتها ركعتي الطواف و كراهة دخولها الكعبة ..... ص : 462 [↑](#footnote-ref-430)
431. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 129 [↑](#footnote-ref-431)
432. وسائل الشيعة، ج‏5، 229، 24 باب استحباب تعاهد النعلين عند باب المسجد و تحريم إدخال النجاسة المتعدية إليه ..... ص : 229 [↑](#footnote-ref-432)
433. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ج‏9، 410، 38 باب جواز الكلام في الطواف الواجب و غيره و إنشاد الشعر و الضحك و كراهية ذلك بل كلها سوى الدعاء و الذكر و القراءة و خصوصا في طواف الفريضة ..... ص : 409 [↑](#footnote-ref-433)
434. وسائل الشيعة، ج‏1، 374، 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-434)
435. وسائل الشيعة، ج‏13، 399، 52 باب اشتراط الطواف بطهارة الثوب و البدن و حكم من رأى نجاسة في أثنائه أو طاف في ثوب نجس ناسيا ..... ص : 399 [↑](#footnote-ref-435)
436. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 392، باب حكم من قطع عليه الطواف بصلاة أو غيرها ..... ص : 392 [↑](#footnote-ref-436)
437. وسائل الشيعة، ج‏2، 375، 1 باب أقسامها و جملة من أحكامها ..... ص : 371 [↑](#footnote-ref-437)
438. وسائل الشيعة، ج‏13، 399، 52 باب اشتراط الطواف بطهارة الثوب و البدن و حكم من رأى نجاسة في أثنائه أو طاف في ثوب نجس ناسيا ..... ص : 399 [↑](#footnote-ref-438)
439. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ج‏9، 407، 36 باب اشتراط الطواف بطهارة الثوب و البدن و حكم من رأى نجاسة في أثنائه أو طاف في ثوب نجس ناسيا ..... ص : 407 [↑](#footnote-ref-439)
440. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 129 [↑](#footnote-ref-440)
441. وسائل الشيعة، ج‏12، 368، 33 باب جواز لبس المرأة المحرمة المخيط و الحرير الممزوج دون المحض و القفازين و أن لها أن تلبس ما شاءت إلا ما استثني ..... ص : 366 [↑](#footnote-ref-441)
442. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 129 [↑](#footnote-ref-442)
443. وسائل الشيعة، ج‏3، 478، 41 باب عدم وجوب الإعادة على من نظر في الثوب قبل الصلاة فلم يجد فيه نجاسة و لم يعلم بها من قبل ثم وجدها بعد الصلاة ..... ص : 477 [↑](#footnote-ref-443)
444. وسائل الشيعة، ج‏3، 466، 37 باب أن كل شي‏ء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه و أن من شك في أن ما أصابه بول أو ماء مثلا أو شك في تقدم ورود النجاسة على الاستعمال و تأخرها عنه بنى على الطهارة فيهما ..... ص : 466 [↑](#footnote-ref-444)
445. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 129 [↑](#footnote-ref-445)
446. وسائل الشيعة، ج‏3، 481، 42 باب وجوب الإعادة في الوقت و استحباب القضاء بعده على من علم بالنجاسة فلم يغسلها ثم نسيها وقت الصلاة ..... ص : 479 [↑](#footnote-ref-446)
447. وسائل الشيعة، ج‏3، 479، 42 باب وجوب الإعادة في الوقت و استحباب القضاء بعده على من علم بالنجاسة فلم يغسلها ثم نسيها وقت الصلاة ..... ص : 479 [↑](#footnote-ref-447)
448. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 130 [↑](#footnote-ref-448)
449. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 130 [↑](#footnote-ref-449)
450. وسائل الشيعة، ج‏21، 440، 55 باب أن من ترك الختان وجب عليه بعد البلوغ و لو بعد الكبر و إن كان كافرا ثم أسلم و إن كان اختتن قبل إسلامه أجزأه ..... ص : 440 [↑](#footnote-ref-450)
451. وسائل الشيعة، ج‏13، 270، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-451)
452. وسائل الشيعة، ج‏21، 441، 56 باب وجوب الختان على الرجال و عدم وجوب الخفض على النساء ..... ص : 440 [↑](#footnote-ref-452)
453. وسائل الشيعة، ج‏13، 271، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-453)
454. وسائل الشيعة، ج‏13، 271، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-454)
455. وسائل الشيعة، ج‏13، 270، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-455)
456. وسائل الشيعة، ج‏13، 271، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-456)
457. وسائل الشيعة، ج‏13، 270، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-457)
458. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص: 396‌ [↑](#footnote-ref-458)
459. وسائل الشيعة، ج‏11، 288، 17 باب كيفية حج الصبيان و الحج بهم و جملة من أحكامهم ..... ص : 286 [↑](#footnote-ref-459)
460. وسائل الشيعة، ج‏11، 286، 17 باب كيفية حج الصبيان و الحج بهم و جملة من أحكامهم ..... ص : 286 [↑](#footnote-ref-460)
461. وسائل الشيعة، ج‏11، 287، 17 باب كيفية حج الصبيان و الحج بهم و جملة من أحكامهم ..... ص : 286 [↑](#footnote-ref-461)
462. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 131 [↑](#footnote-ref-462)
463. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 131 [↑](#footnote-ref-463)
464. وسائل الشيعة، ج‏21، 437، 52 باب وجوب ختان الصبي و جواز تركه عند الصبا و وجوب قطع سرته و حكم ختان اليهودي ولد المسلم ..... ص : 433 [↑](#footnote-ref-464)
465. وسائل الشيعة، ج‏21، 442، 57 باب وجوب إعادة الختان إن نبتت الغلفة بعده ..... ص : 442 [↑](#footnote-ref-465)
466. وسائل الشيعة، ج‏21، 441، 56 باب وجوب الختان على الرجال و عدم وجوب الخفض على النساء ..... ص : 440 [↑](#footnote-ref-466)
467. وسائل الشيعة، ج‏13، 271، 33 باب اشتراط طواف الرجل بالختان و عدم اشتراط طواف المرأة بالخفض ..... ص : 270 [↑](#footnote-ref-467)
468. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 131 [↑](#footnote-ref-468)
469. وسائل الشيعة، ج‏13، 400، 53 باب وجوب ستر العورة في الطواف ..... ص : 400 [↑](#footnote-ref-469)
470. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 132 [↑](#footnote-ref-470)
471. وسائل الشيعة، ج‏13، 357، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-471)
472. وسائل الشيعة، ج‏12، 495، 48 باب تحريم النقاب للمرأة المحرمة و البرقع و تغطية الوجه و جواز إرخاء الثوب على وجهها إلى فمها و إن كانت راكبة فإلى نحرها مع الحاجة ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-472)
473. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 132 [↑](#footnote-ref-473)
474. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 132 [↑](#footnote-ref-474)
475. وسائل الشيعة، ج‏13، 345، 26 باب استحباب التزام المستجار في الشوط السابع و إلصاق البطن و اليدين و الخد به و الإقرار بالذنوب و الدعاء بالمأثور و غيره و وجوب الختم بالحجر و جعل الكعبة عن يساره في الطواف ..... ص : 344 [↑](#footnote-ref-475)
476. وسائل الشيعة، ج‏13، 347، 26 باب استحباب التزام المستجار في الشوط السابع و إلصاق البطن و اليدين و الخد به و الإقرار بالذنوب و الدعاء بالمأثور و غيره و وجوب الختم بالحجر و جعل الكعبة عن يساره في الطواف ..... ص : 344 [↑](#footnote-ref-476)
477. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج‌8، ص: 90 [↑](#footnote-ref-477)
478. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 133 [↑](#footnote-ref-478)
479. وسائل الشيعة، ج‏13، 353، 30 باب وجوب إدخال الحجر في الطواف بأن يمشي خارجه لا فيه و كذا الشاذروان ..... ص : 353 [↑](#footnote-ref-479)
480. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 133 [↑](#footnote-ref-480)
481. وسائل الشيعة، ج‏13، 379، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-481)
482. وسائل الشيعة، ج‏13، 381، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-482)
483. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 133 [↑](#footnote-ref-483)
484. وسائل الشيعة، ج‏13، 333، 20 باب استحباب الدعاء في الطواف بالمأثور و غيره ..... ص : 333 [↑](#footnote-ref-484)
485. وسائل الشيعة، ج‏13، 331، 19 باب وجوب كون الطواف سبعة أشواط ..... ص : 331 [↑](#footnote-ref-485)
486. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 133 [↑](#footnote-ref-486)
487. وسائل الشيعة، ج‏13، 350، 28 باب وجوب كون الطواف بين الكعبة و المقام و عدم جواز التباعد عنها بأكثر من ذلك من جميع الجهات و بطلان الطواف لو خرج عن هذا القدر اختيارا و يجوز في الضرورة ..... ص : 350 [↑](#footnote-ref-487)
488. وسائل الشيعة، ج‏13، 351، 28 باب وجوب كون الطواف بين الكعبة و المقام و عدم جواز التباعد عنها بأكثر من ذلك من جميع الجهات و بطلان الطواف لو خرج عن هذا القدر اختيارا و يجوز في الضرورة ..... ص : 350 [↑](#footnote-ref-488)
489. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج‌8، ص: 92 [↑](#footnote-ref-489)
490. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 272، [391] علي‏[بن الحسن‏] ..... ص : 272 [↑](#footnote-ref-490)
491. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 272، [391] علي‏[بن الحسن‏] ..... ص : 272 [↑](#footnote-ref-491)
492. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 511، [813] يونس‏[بن عبد الرحمن‏] ..... ص : 511 [↑](#footnote-ref-492)
493. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 12، [7] إبراهيم الثقفي ..... ص : 12 [↑](#footnote-ref-493)
494. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 405، [618] محمد[بن أبي عمير] ..... ص : 404 [↑](#footnote-ref-494)
495. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 85، [117] أحمد بن محمد ..... ص : 86 [↑](#footnote-ref-495)
496. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 332، [520] عيسى‏[بن مهران‏] ..... ص : 332 [↑](#footnote-ref-496)
497. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (للطوسي) ( ط - الحديثة)، النص، 544، [899] أبو الفرج ..... ص : 544 [↑](#footnote-ref-497)
498. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج‌18، ص: 198 [↑](#footnote-ref-498)
499. بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج‏104، ص: 62 [↑](#footnote-ref-499)
500. رسائل الشهيد الأول، ص: 308 [↑](#footnote-ref-500)
501. وسائل الشيعة، ج‏13، 350، 28 باب وجوب كون الطواف بين الكعبة و المقام و عدم جواز التباعد عنها بأكثر من ذلك من جميع الجهات و بطلان الطواف لو خرج عن هذا القدر اختيارا و يجوز في الضرورة ..... ص : 350 [↑](#footnote-ref-501)
502. وسائل الشيعة، ج‏14، 217، 4 باب أن من ترك التقصير حتى طاف و سعى لزمه إعادة الجميع على الترتيب ..... ص : 217 [↑](#footnote-ref-502)
503. وسائل الشيعة، ج‏5، 276، 55 باب استحباب الصلاة فيما زيد في المسجد الحرام ..... ص : 276 [↑](#footnote-ref-503)
504. وسائل الشيعة، ج‏13، 350، 28 باب وجوب كون الطواف بين الكعبة و المقام و عدم جواز التباعد عنها بأكثر من ذلك من جميع الجهات و بطلان الطواف لو خرج عن هذا القدر اختيارا و يجوز في الضرورة ..... ص : 350 [↑](#footnote-ref-504)
505. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج‌2، ص: 333 [↑](#footnote-ref-505)
506. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج‌12، ص: 76 [↑](#footnote-ref-506)
507. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 134 [↑](#footnote-ref-507)
508. وسائل الشيعة، ج‏13، 379، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-508)
509. وسائل الشيعة، ج‏13، 379، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-509)
510. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 134 [↑](#footnote-ref-510)
511. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 135 [↑](#footnote-ref-511)
512. وسائل الشيعة، ج‏13، 356، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-512)
513. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 398، باب ما يجب على من اختصر شوطا في الحجر ..... ص : 398 [↑](#footnote-ref-513)
514. وسائل الشيعة، ج‏13، 356، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-514)
515. وسائل الشيعة، ج‏13، 357، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-515)
516. وسائل الشيعة، ج‏13، 357، 31 باب أن من طاف واجبا فاختصر في الحجر وجب أن يعيد الطواف فإن اختصر شوطا واحدا أعاده و كذا ما زاد و وجوب الابتداء في كل شوط بالحجر الأسود و الختم به ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-516)
517. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 135 [↑](#footnote-ref-517)
518. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-518)
519. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-519)
520. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 698 [↑](#footnote-ref-520)
521. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-521)
522. وسائل الشيعة، ج‏13، 399، 52 باب اشتراط الطواف بطهارة الثوب و البدن و حكم من رأى نجاسة في أثنائه أو طاف في ثوب نجس ناسيا ..... ص : 399 [↑](#footnote-ref-522)
523. وسائل الشيعة، ج‏13، 455، 85 باب أن المرأة إذا حاضت في أثناء الطواف الواجب قبل تجاوز النصف وجب عليها قطعه و الاستئناف إذا طهرت و بعد تجاوزه يجزيها الإتمام و يستحب لها أن تفعل في السعي كذلك مع السعة ..... ص : 453 [↑](#footnote-ref-523)
524. وسائل الشيعة، ج‏13، 382، 42 باب جواز قطع الطواف المندوب مطلقا و الواجب بعد تجاوز النصف لحاجة و استحباب القطع لقضاء حاجة المؤمن و نحوها ..... ص : 382 [↑](#footnote-ref-524)
525. من لا يحضره الفقيه، ج‏4، 436، بيان الطريق إلى صفوان بن مهران الجمال ..... ص : 436 [↑](#footnote-ref-525)
526. وسائل الشيعة، ج‏13، 399، 52 باب اشتراط الطواف بطهارة الثوب و البدن و حكم من رأى نجاسة في أثنائه أو طاف في ثوب نجس ناسيا ..... ص : 399 [↑](#footnote-ref-526)
527. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-527)
528. الكافي (ط - الإسلامية)، ج‏4، 414، باب الرجل يطوف فتعرض له الحاجة أو العلة ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-528)
529. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-529)
530. من لا يحضره الفقيه، ج‏2، 394، باب حكم من قطع عليه الطواف بصلاة أو غيرها ..... ص : 392 [↑](#footnote-ref-530)
531. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج‏5، 121، 9 باب الطواف ..... ص : 101 [↑](#footnote-ref-531)
532. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-532)
533. وسائل الشيعة، ج‏13، ص: 382 [↑](#footnote-ref-533)
534. وسائل الشيعة، ج‏13، 380، 41 باب أن من قطع الطواف الواجب و لو بدخول الكعبة أو بخروج لحاجة قبل تجاوز النصف وجب عليه الاستئناف لا بعده بل يجب عليه البناء و الإتمام و في الندب يبني و يتم مطلقا ..... ص : 378 [↑](#footnote-ref-534)
535. وسائل الشيعة، ج‏13، 385، 43 باب وجوب قطع الطواف مطلقا لصلاة فريضة تضيق وقتها و استحبابه إذا أقيمت الصلاة ثم يتم الطواف و استحباب تقديمها على المشروع فيه إن كان وقتها دخل ..... ص : 384 [↑](#footnote-ref-535)
536. وسائل الشيعة، ج‏13، 384، 43 باب وجوب قطع الطواف مطلقا لصلاة فريضة تضيق وقتها و استحبابه إذا أقيمت الصلاة ثم يتم الطواف و استحباب تقديمها على المشروع فيه إن كان وقتها دخل ..... ص : 384 [↑](#footnote-ref-536)
537. وسائل الشيعة، ج‏13، 385، 44 باب استحباب قطع الطواف للوتر مع ضيق وقتها حتى يصليها ثم يتم طوافه ..... ص : 385 [↑](#footnote-ref-537)
538. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-538)
539. مناسك الحج (للشبيري)، ص: 149 [↑](#footnote-ref-539)
540. مناسك الحج (للشبيري)، ص: 151 [↑](#footnote-ref-540)
541. وسائل الشيعة، ج‏13، 388، 46 باب جواز الاستراحة في الطواف و السعي و سائر المناسك لمن أعيا ثم يبني و استحباب ترك الطواف عند خوف الملل ..... ص : 388 [↑](#footnote-ref-541)
542. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-542)
543. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-543)
544. وسائل الشيعة، ج‏13، 389، 47 باب أن المريض يطاف به مع عجزه و يصلي هو الركعتين و كذا المغمى عليه و الصبي و يستحب أن يمس المحمول الأرض بقدميه إن أمكن في الطواف ..... ص : 389 [↑](#footnote-ref-544)
545. وسائل الشيعة، ج‏13، 325، 16 باب عدم وجوب استلام الحجر و تقبيله و عدم تأكد استحباب المزاحمة عليه و إجزاء الإشارة و الإيماء ..... ص : 324 [↑](#footnote-ref-545)
546. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 137 [↑](#footnote-ref-546)
547. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 137 [↑](#footnote-ref-547)
548. وسائل الشيعة، ج‏13، 358، 32 باب أن من نسي من الطواف الواجب شوطا وجب عليه الإتيان به فإن تعذر وجب أن يستنيب فيه و إن ذكر في السعي وجب عليه إكمال الطواف ثم السعي ..... ص : 357 [↑](#footnote-ref-548)
549. وسائل الشيعة، ج‏13، 358، 32 باب أن من نسي من الطواف الواجب شوطا وجب عليه الإتيان به فإن تعذر وجب أن يستنيب فيه و إن ذكر في السعي وجب عليه إكمال الطواف ثم السعي ..... ص : 357 [↑](#footnote-ref-549)
550. وسائل الشيعة، ج‏13، 406، 58 باب أن من نسي الطواف حتى أتى أهله و واقع لزمه أن يبعث هديا إلا أن يكون تجاوز النصف و يوكل من يطوف عنه إن عجز عن الرجوع و إن مات طاف عنه وليه أو غيره فإن طاف طواف الوداع أجزأه ..... ص : 405 [↑](#footnote-ref-550)
551. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 138 [↑](#footnote-ref-551)
552. وسائل الشيعة، ج‏13، 363، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-552)
553. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-553)
554. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج‌8، ص: 139 [↑](#footnote-ref-554)
555. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، النص، ص: 238 [↑](#footnote-ref-555)
556. وسائل الشيعة، ج‏27، 142، 11 باب وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمة ع من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم ..... ص : 136 [↑](#footnote-ref-556)
557. وسائل الشيعة، ج‏27، 144، 11 باب وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمة ع من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم ..... ص : 136 [↑](#footnote-ref-557)
558. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، النص، 476، في يحيى بن أبي القاسم أبي بصير و يحيى بن القاسم الحذاء ..... ص : 474 [↑](#footnote-ref-558)
559. وسائل الشيعة، ج‏6، 105، 40 باب عدم جواز قراءة سورة من العزائم في الفريضة و جوازها في النافلة و وجوب العدول عنها لو شرع فيها في الفريضة ناسيا ..... ص : 105 [↑](#footnote-ref-559)
560. وسائل الشيعة، ج‏8، 508، 17 باب أن من أتم في السفر عامدا وجب عليه الإعادة في الوقت و بعده و من أتم ناسيا وجب عليه الإعادة في الوقت لا بعده و من أتم جهلا أو نوى الإقامة و قصر جهلا لم يعد و حكم من قصر المغرب جاهلا ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-560)
561. وسائل الشيعة، ج‏13، 364، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-561)
562. وسائل الشيعة، ج‏8، 226، 15 باب وجوب الإعادة على من لم يدر كم صلى و لم يغلب على ظنه شي‏ء و على من لم يدر صلى شيئا أم لا ..... ص : 225 [↑](#footnote-ref-562)
563. وسائل الشيعة، ج‏13، 492، 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ..... ص : 490 [↑](#footnote-ref-563)
564. وسائل الشيعة، ج‏8، 508، 17 باب أن من أتم في السفر عامدا وجب عليه الإعادة في الوقت و بعده و من أتم ناسيا وجب عليه الإعادة في الوقت لا بعده و من أتم جهلا أو نوى الإقامة و قصر جهلا لم يعد و حكم من قصر المغرب جاهلا ..... ص : 505 [↑](#footnote-ref-564)
565. از رووساء بنی العباس بوده است. [↑](#footnote-ref-565)
566. وسائل الشيعة، ج‏13، 371، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-566)
567. وسائل الشيعة، ج‏13، 371، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-567)
568. وسائل الشيعة، ج‏13، 373، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-568)
569. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج‌2، ص: 1115 [↑](#footnote-ref-569)
570. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج‌2، ص: 1130 [↑](#footnote-ref-570)
571. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)، ج‌2، ص: 1139 [↑](#footnote-ref-571)
572. بحار الأنوار، ج‌104، ص: 62 [↑](#footnote-ref-572)
573. وسائل الشيعة، ج‏13، 370، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-573)
574. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، متن، 212، في القراءة ..... ص : 199 [↑](#footnote-ref-574)
575. وسائل الشيعة، ج‏13، 372، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-575)
576. وسائل الشيعة، ج‏13، 441، 80 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى طاف طوافا آخر جاهلا صلاهما و ليس عليه شي‏ء ..... ص : 441 [↑](#footnote-ref-576)
577. وسائل الشيعة، ج‏13، 369، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-577)
578. وسائل الشيعة، ج‏13، 370، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-578)
579. وسائل الشيعة، ج‏18، 151، 15 باب عدم جواز التفاضل في أصناف الجنس الواحد الربوي و إن كان أحدهما أجود ..... ص : 151 [↑](#footnote-ref-579)
580. وسائل الشيعة، ج‏13، 370، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-580)
581. وسائل الشيعة، ج‏13، 371، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-581)
582. وسائل الشيعة، ج‏13، 372، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-582)
583. وسائل الشيعة، ج‏13، 372، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-583)
584. وسائل الشيعة، ج‏13، 372، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-584)
585. وسائل الشيعة، ج‏13، 373، 36 باب كراهة القران بين الأسابيع في الواجب و جوازه في الندب و في التقية ثم يصلي لكل أسبوع ركعتين ..... ص : 369 [↑](#footnote-ref-585)
586. وسائل الشيعة، ج‏13، 440، 79 باب حكم صلاة ركعتي الطواف المندوب من جلوس ..... ص : 440 [↑](#footnote-ref-586)
587. رياض المسائل (ط - الحديثة)، ج‌7، ص: 31 [↑](#footnote-ref-587)
588. وسائل الشيعة، ج‏18، 151، 15 باب عدم جواز التفاضل في أصناف الجنس الواحد الربوي و إن كان أحدهما أجود ..... ص : 151 [↑](#footnote-ref-588)
589. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج‏2، 92، فصل في ذكر حد الفعل و التنبيه على جملة من مهم أحكامه ..... ص : 86 [↑](#footnote-ref-589)
590. وسائل الشيعة، ج‏24، 112، 2 باب تحريم لحوم المسوخ و بيضها من جميع أجناسها و تحريم لحوم الناس ..... ص : 104 [↑](#footnote-ref-590)
591. وسائل الشيعة، ج‏20، 125، 62 باب كراهة الجماع ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس و من مغيب الشمس إلى مغيب الشفق و يوم كسوف الشمس و ليلة خسوف القمر و في اليوم الذي يكون فيه ريح سوداء أو حمراء أو صفراء أو زلزلة و كذا الليلة التي يكون فيها شي‏ء من ذلك ..... ص : 125 [↑](#footnote-ref-591)
592. وسائل الشيعة، ج‏20، 406، 18 باب أنه يكره للمرأة إرضاع العناق و الجدي بلبنها فإن فعلت فأرضعته حتى فطم لم يحرم لبنها و لا لحمها و لا نسلها و لا ذبحها ..... ص : 406 [↑](#footnote-ref-592)
593. وسائل الشيعة، ج‏24، 112، 2 باب تحريم لحوم المسوخ و بيضها من جميع أجناسها و تحريم لحوم الناس ..... ص : 104 [↑](#footnote-ref-593)
594. وسائل الشيعة، ج‏24، 135، 9 باب تحريم أكل الجري و المارماهي و الزمير و بيعها و شرائها ..... ص : 130 [↑](#footnote-ref-594)
595. المبسوط في فقه الإمامية، ج‌5، ص: 2 [↑](#footnote-ref-595)
596. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌5؛ 3؛ و الطلاق على أربعة أضرب: ؛ ج‌5، ص : 2 [↑](#footnote-ref-596)
597. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌4؛ 160؛ و نذكر هيهنا ما يتعلق بالنكاح للنبي ص ؛ ج‌4، ص : 155 [↑](#footnote-ref-597)
598. المسائل الناصريات، ص: 82 [↑](#footnote-ref-598)
599. وسائل الشيعة، ج‏20، 225، 124 باب ما يحل للمملوك النظر إليه من مولاته ..... ص : 223 [↑](#footnote-ref-599)
600. وسائل الشيعة، ج‏17، 105، 9 باب كراهة كسب الحجام مع الشرط و استحباب صرفه في علف الدواب و كراهة المشارطة له لا للمحجوم ..... ص : 104 [↑](#footnote-ref-600)
601. البته اگر کسی زنی بگیرد و قبل از دخول به آن، دخترش را بگیرد، عده ای ملتزم شده اند که عقد دختر صحیح است و مادرش حرام ابدی می شود، فرق این مساله با جمع بین دو خواهر چیست که در یکی عقد اول و در دیگر عقد دوم باطل است؟ جای بحث دارد. [↑](#footnote-ref-601)
602. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 139 [↑](#footnote-ref-602)
603. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-603)
604. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-604)
605. وسائل الشيعة، ج‏13، 364، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-605)
606. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-606)
607. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-607)
608. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-608)
609. وسائل الشيعة، ج‏13، 363، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-609)
610. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-610)
611. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-611)
612. وسائل الشيعة، ج‏13، 367، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-612)
613. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-613)
614. وسائل الشيعة، ج‏13، 364، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-614)
615. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-615)
616. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-616)
617. المقنع (للشيخ الصدوق)، ص: 266‌ [↑](#footnote-ref-617)
618. وسائل الشيعة، ج‏27، 106، 9 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة و كيفية العمل بها ..... ص : 106 [↑](#footnote-ref-618)
619. وسائل الشيعة، ج‏13، 386، 45 باب أن من مرض قبل تجاوز النصف في طواف واجب فقطع لزمه الاستئناف إذا برأ و إن كان بعده جاز له البناء فإن ضاق الوقت طيف به أو عنه و صلى هو ..... ص : 386 [↑](#footnote-ref-619)
620. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-620)
621. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-621)
622. وسائل الشيعة، ج‏13، 366، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-622)
623. وسائل الشيعة، ج‏13، 367، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-623)
624. وسائل الشيعة، ج‏13، 368، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-624)
625. وسائل الشيعة، ج‏13، 365، 34 باب أن من زاد شوطا على الطواف الواجب عمدا لزمه الإعادة و إن كان سهوا أو كان في المندوب استحب له إكمال أسبوعين ثم صلاة أربع ركعات و إن ذكر قبل بلوغ الركن قطع ..... ص : 363 [↑](#footnote-ref-625)
626. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 140 [↑](#footnote-ref-626)
627. وسائل الشيعة، ج‏1، 469، 42 باب أن من شك في شي‏ء من أفعال الوضوء قبل الانصراف وجب أن يأتي بما شك فيه و بما بعده و من شك بعد الانصراف لم يجب عليه شي‏ء إلا أن يتيقن ..... ص : 469 [↑](#footnote-ref-627)
628. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 140 [↑](#footnote-ref-628)
629. وسائل الشيعة، ج‏13، 368، 35 باب أن من شك بين السبعة و ما زاد في الطواف وجب أن يبني على السبعة ..... ص : 368 [↑](#footnote-ref-629)
630. وسائل الشيعة، ج‏13، 369، 35 باب أن من شك بين السبعة و ما زاد في الطواف وجب أن يبني على السبعة ..... ص : 368 [↑](#footnote-ref-630)
631. وسائل الشيعة، ج‏13، 368، 35 باب أن من شك بين السبعة و ما زاد في الطواف وجب أن يبني على السبعة ..... ص : 368 [↑](#footnote-ref-631)
632. وسائل الشيعة، ج‏13، 362، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-632)
633. المقنعة (للشيخ المفيد)، ص: 440 [↑](#footnote-ref-633)
634. وسائل الشيعة، ج‏13، 359، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-634)
635. وسائل الشيعة، ج‏13، 359، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-635)
636. وسائل الشيعة، ج‏13، 360، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-636)
637. وسائل الشيعة، ج‏13، 419، 66 باب جواز الاكتفاء في عدد الأشواط بإحصاء الغير رجلا كان أو امرأة و حكم اختلافهما ..... ص : 419 [↑](#footnote-ref-637)
638. وسائل الشيعة، ج‏13، 361، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-638)
639. وسائل الشيعة، ج‏13، 362، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-639)
640. وسائل الشيعة، ج‏13، 360، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-640)
641. وسائل الشيعة، ج‏13، 362، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-641)
642. وسائل الشيعة، ج‏13، 363، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-642)
643. وسائل الشيعة، ج‏13، 361، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-643)
644. وسائل الشيعة، ج‏13، 359، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-644)
645. وسائل الشيعة، ج‏13، 360، 33 باب أن من شك في عدد أشواط الطواف الواجب في السبعة و ما دونها وجب عليه الاستئناف فإن خرج و تعذر فلا شي‏ء عليه و في المندوب يبني على الأقل و يتم فإن شك بعد الانصراف لم يلتفت مطلقا ..... ص : 359 [↑](#footnote-ref-645)
646. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 140 [↑](#footnote-ref-646)
647. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-647)
648. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-648)
649. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-649)