# جلسه اول 11/6/1393

## (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.[[1]](#footnote-1)***

به نظر مشهور، شک در عدد اشواط مبطل طواف است، اما اگر رجاءً طواف را تمام کند و بعدا احراز تمام بودن طواف را بکند، برخی مثل محقق خوئی گفته اند طواف باطل است، زیرا مضی علی الشک در حال طواف مبطل است، اما برخی مثل امام و آیت الله سیستانی و زنجانی گفته اند طوافش صحیح است.

در مقابل نظر مشهور، برخی مثل صاحب مدارک، تبعا للشیخ المفید گفته اند شک در عدد اشواط مبطل طواف نیست، بلکه بنا بر اقل می گذارد و احتیاطا یک شوط دیگر بجا می آورد، صاحب مدارک عبارت شیخ مفید که فرموده: فلیطف طوافا آخر را، فلیطف شوطا آخر معنا کرده، اما احتمال دارد مقصود شیخ مفید، فلیستانف طوافا آخر باشد که مضمون برخی روایاتی است که در آن آمده: یعید طوافه حتی یستیقن.

مختار صاحب مدارک نیز صحت طواف و بنا بر اقل گذاشتن است، دلیل ایشان یکی اصل است و لابد مقصود اصل عملی است، اصل برائت از مانعیت شک به ضمیمه استصحاب عدم اتیان به شوط سابع و احتمال مبطلیت نیز به برائت از مانعیت دفع می شود.

دلیل دیگر صحیحه منصور بن حازم است: 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.[[2]](#footnote-2)

وقتی راوی گفت این شخص اعاده طواف نکرده، امام علیه السلام فرمود اشکال ندارد گرچه اگر اعاده می کرد بهتر بود.

صحیحه دیگر منصور: 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.[[3]](#footnote-3)

لذا معلوم می شود که منصور که اعاده طواف نکرده، کار حرامی انجام نداده که حضرت فرموده لیس علیک شیء.

و صحیحه رفاعه: 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 يَقِينِه‏[[4]](#footnote-4)

مرحوم داماد هم نظر صاحب مدارک را با مختصر اختلافی پذیرفته است که بعدا توضیح خواهیم داد.

به نظر ما تارة بحث در این است که آیا اصلا امر به اعاده طواف داریم یا نداریم و گاهی بحث در این است که امر به اعاده طواف، امر وجوبی است یا استحبابی، صاحب مدارک اگر می خواهد بگوید اصلا امر به اعاده نداریم که خلاف روایات مستفیضه است، زیرا این روایات، اختصاص به سه روایتی ندارد که صاحب مدارک در سند آن مناقشه کرده است، بلکه روایات قطعی السند داریم، بله، جای این بحث وجود دارد که آیا این امر، امر وجوبی است یا استحبابی؟ روایات مزبور از این قبیل است:

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.[[5]](#footnote-5)

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.[[6]](#footnote-6)

همه این ها به معنای اعاده طواف است، و این روایات مستفیضه است و سند هم نمی خواهد و همچنین روایت ابابصیر و احمد بن عمر اوحدی و علی بن ابی حمزة و حسن استرآبادی.

علاوه بر این که روایاتی که صاحب مدارک در آن اشکال سندی کرده، نیز قابل جواب است، روایت اول روایت محمد بن مسلم است: 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.[[7]](#footnote-7)

ایشان در عبد الرحمن بن سیابة که در سند این روایت قرار دارد اشکال کرده است، و لکن انصاف کما عن صاحب المعالم فی منتقی الجمان، این است که این شخص، عبد الرحمن ثیابه نمی تواند باشد، زیرا موسی بن القاسم از او نقل کرده، بلکه عبد الرحمن بن ابی نجران است که ثقه است.

روایت دوم، روایت معاویة بن عمار است: 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 يَسْتَقْبِلُ.[[8]](#footnote-8)

صاحب مدارک گفته نخعی که در سند این روایت قرار گرفته، مشترک است، در حالی که این اشکال هم درست نیست، زیرا از این نخعی، موسی بن القاسم نقل کرده است که ابو حسین ایوب بن نوح بن دراج نخعی است که هم شیخ و هم نجاشی توثیقش کرده اند، علاوه بر این که در کافی، سند صحیح دیگری دارد که در آن نخعی هم نیامده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَن‏ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً قَالَ يَسْتَقْبِلُ.[[9]](#footnote-9)

روایت سوم، روایت حنان بن سدیر است: 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.[[10]](#footnote-10)

شیخ در رجال گفته حنان بن سدیر واقفی و فاسق است و آیه نباء حجیت خبر او را نفی کرده است.

این اشکال مبنایی است و به نظر ما خبر ثقه حجت است و شیخ هم او را توثیق کرده است.

لذا مهم این است که ببینیم امر به اعاده طواف، وجوبی است یا استحبابی و مرحوم داماد به سبب روایاتی که می آید، حکم به استحباب کرده است.

روایت اول، روایت اول منصور بن حازم بود، مرحوم داماد فرموده: ففاته یعنی اعاده نکرده، پس بعد از شک چه کرده است؟ طبعا قطع طواف و بنا بر اکثر که محتمل نیست، بعد از این مکلف طبعا به دنبال امتثال است، زیرا قطع طواف که مقطوع البطلان است، بلکه ظاهر این است که بنا بر اقل گذاشته و یک شوط دیگر انجام داده است و امام علیه السلام می فرماید اشکالی ندارد، اما اگر اعاده می کرد بهتر بود.

و اگر هم گفته شود ففاته اطلاق دارد و شامل فرض بنا بر اکثر می شود، باز به اجماع این فرض از موارد صحت خارج است و لذا فرد بنا بر اقل گذاشتن، تحت صحیحه باقی می ماند و دلیل بر افضلیت و عدم وجوب اعاده طواف می شود.

صحیحه دوم منصور که واضح تر است، زیرا بعد از این که امام علیه السلام فرمود چرا اعاده طواف که مستحب است را انجام ندادی و دلیل حمل آن بر استحباب، قرینه ذیل است که می گوید لیس علیک شیء.

این که در جواهر بر خصوص طواف نافله حمل شده، مرحوم داماد نپذیرفته و گفته اطلاق دارد و این احتمال صاحب جواهر هم عجیب است که گفته در صحیحه فرض شده که راوی هم اتیان به شوط مشکوک کرده و هم اعاده طواف کرده است، به این بیان که فطفت طوافا آخر به این معنا باشد که علاوه بر تکمیل طواف اول، اعاده هم کرده ام.

محقق داماد فرموده این احتمال کاملا خلاف ظاهر است، بلکه فطفت و ذهبت، تکرار طفت طوافا آخر است، یعنی می گوید بالاخره این کار را کرده ام دیگر.

صحیحه رفاعه هم که یبنی علی یقینه دارد، روشن است و نص در این است که می توان بنا بر اقل گذاشت، بله، امر به بناء بر یقین در مقام توهم حظر است و ظهور در اباحه دارد و منافات با افضلیت اعاده ندارد.

محقق خوئی در تایید نظر مشهور که اعاده طواف را متعین دانسته اند، فرموده: اما صحیحه اولی منصور بن حازم، در آن فرض نشده که بنا بر اقل گذاشته، و شوط دیگری آورده، بلکه ظاهرش عدم اتیان به شوط دیگر است و مقطوع البطلان است، لذا این صحیحه یا باید حمل بر شک بعد از عمل و نماز طواف شود، امام علیه السلام قاعده فراغ جاری کرده است و یا باید حمل بر طواف مستحب شود.

اما صحیحه دوم منصور بن حازم، در آن توجیهات قبلی نمی آید و حمل بر شک بعد از فراغ نمی شود، زیرا فرض شده شک در حین عمل، و گفته فطفت طوافا آخر، یعنی شوط دیگر و بر طواف مستحب هم نمی تواند حمل شود، زیرا هلا استانفت آمده، در حالی که در طواف مستحب امر به استیناف نداریم و معلوم می شود مقصود از آن، طواف فریضه است.

لذا محق خوئی فرموده مورد این صحیحه، جاهل به حکم است و ما ملتزم می شویم که من شک بین السادس و السابع فبنی علی الاقل و اتی بشوط آخر جهلا منه بالحکم ففاته و تا زمانی که امکان تدارک بود، عالم به حکم نشد، اعاده طواف دیگر بر او واجب نیست، نه این که مطلقا اتیان به شوط دیگر کافی باشد.

اما صحیحه رفاعه که یبنی علی یقینه دارد، نه به معنای بناء بر متیقن گذاشتن است، بلکه این اصطلاحی بوده و در رکعات نماز هم در فرض شک در برخی روایات آمده یبنی علی یقینه و مقصود این است که طوری عمل کن که یقین به امتثال پیدا کنی و لذا در روایات شک در رکعات نماز، در مقابل عامه که می گفتند بنا بر اقل بگذار و یک رکعت دیگر بجا بیاور، آورده شده است که باید بنا بر اکثر بگذارد و بعد یک رکعت نماز احتیاط منفصل بجا آورد.

لذا در این جا نیز بنا بر یقین به این معنا است که اعاده طواف کند.

علاوه بر این که این صحیحه اطلاق دارد و روایات اعاده، در خصوص طواف فریضه است و صحیحه رفاعه بر طواف نافله حمل می شود.

ما نیز اصل مدعای محقق خوئی را قبول داریم، ولی با توضیحاتی:

صحیحه اولی و ثانیه منصور، اطمینان است که یک خبر است، تمام مضمون واحد است و دو تا حدیث مستقل نیستند و مورد آن نیز شخص جاهل به حکم است و زمان اداء طواف هم عرفا فوت شده است و لازم نیست محل شرعی طواف هم فوت شود که محقق خوئی بر آن اصرار دارد، بلکه فوت محل عرفی کافی است، مثلا در عمره مفرده همین که به شهر خود برگردد، کافی در صدق فوت است و ففاته صدق می کند، با این که عمره مفرده که محل شرعی ندارد.

و اگر اصرار شود که این ها دو روایت مستقل است، باز هم این که محقق خوئی اصرار دارد که بگوید شوط دیگری بجا نیاورده و لذا نگفته اتی بشوط آخر، نادرست است، بلکه نهایتا مجمل است و عملا ترک استفصال موجب اطلاق می شود و ما مثل مرحوم داماد نمی گوییم که مردم به دنبال امتثال هستند و لذا حتما بنا بر اقل گذاشته اند، ما این را قبول نداریم، بلکه می گوییم روایت اطلاق دارد.

لذا نهایت این است که صحیحه اولی مطلق است که به قرینه قطعی بودن بطلان طواف در فرض بنا بر اکثر، حمل می شود بر فرضی که بنا بر اقل می گذارد.

اما این که ایشان روایت اول را بر شک بعد از فراغ حمل کرده، انصافا عرفی نیست.

لذا به نظر ما صحیحه منصور بن حازم در رابطه با جاهل به حکم است، اما در صحیحه رفاعه فرمایش ایشان تمام است و اگر هم گفته شود مقصود بنا بر متیقن است، باید در مقام جمع بین روایات، حمل بر انجام عمل به نحو یقینی شود، زیرا یبنی ظهور در امر دارد و نه ترخیص، در حالی که مسلما بنا بر اقل گذاشتن امر ندارد و نهایتا جواز دارد و در مقام توهم حظر نیست، بلکه در مقام بیان وظیفه است، زیرا امر به شخصی که وظیفه اش را نمی داند، ظهور در بیان مطلوبیت دارد و نه این که جواب از توهم حظر باشد.

لذا همین قرینه می شود بر این که این روایت باید بر بناء بر یقین حمل شود.

# جلسه دوم 12/6/1393

گفتیم عمده دلیل مشهور بر وجوب اعاده طواف بی هنگام شک در اشواط، صحیحه رفاعه است که در آن یبنی علی یقینه آمده، ما گفتیم ممکن است این تعبیر یک اصطلاح باشد و مقصود از آن این باشد که عمل کند بر اساس یقین به امتثال، مبادا به این طواف اکتفاء شود، زیرا اگر بنا بر هفت بگذارد، شاید ناقص باشد و اگر بنا بر شش بگذارد و یک شوط اضافه کند، شاید زیاده در طواف شود که مبطل است، لذا باید اعاده طواف کند.

اما بعد از ملاحظه روایات شک در رکعات نماز به این نتیجه رسیدیم که ظهور یبنی علی یقینه در همان است که صاحب مدارک و مرحوم داماد فرموده که بنا بر همین یقین فعلی خود و اتیان شش شوط بگذارد، یعنی بنا بر مقدار متیقن بگذارد و یک شوط دیگر انجام دهد تا طواف او صحیح باشد.

توضیح این که: در بحث شک در رکعات نماز روایاتی داریم، که در آن آمده یبنی علی الیقین و مشهور چنین از آن فهمیده اند که طوری عمل کند که یقین به برائت ذمه پیدا کند، مثل روایت علاء: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيِّ عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ شَكَّ فِي الثَّالِثَةِ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّى رَكْعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ.[[11]](#footnote-11)

در این روایت در رابطه با شک بعد از رکعتین در نماز چهار رکعتی در این که رکعت سوم را خوانده یا نه، فرموده بناء بر یقین بگذارد و به معنای بناء بر اقل نیست، و گرنه باید بناء می گذاشت که در رکعت دوم است و دو رکعت دیگر می خواند، اما امام علیه السلام فرمود بعد از سلام نماز، رکعت مشکوک را بخواند و معنایش این است که کاری کند که یقین به امتثال پیدا کند و یبنی علی الیقین به این معناست.

روایت عبد الرحمن بن الحجاج: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) فِي السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ تَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ وَ تَأْخُذُ بِالْجَزْمِ وَ تَحْتَاطُ بِالصَّلَوَاتِ كُلِّهَا.[[12]](#footnote-12)

این جا هم بنا بر یقین به معنای بنا بر اقل نیست، بلکه مقصود این است که بناء بر اکثر بگذارد و نماز احتیاط بعد از آن بخواند تا یقین به امتثال پیدا شود.

طبق این توجیه هم مفاد روایت رفاعه، وجوب اعاده طواف می شود.

صحیحه زرارة: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيل‏ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلِ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالاتِ.[[13]](#footnote-13)

یعنی بعد از نماز، نماز احتیاط بخواند و بعد فرموده و یتم علی الیقین فیبنی علیه و این یعنی باید بنا بر عمل یقینی الامتثال گذاشته شود.

شاید معتبره اسحاق بن عمار که در ادله استصحاب مطرح شده نیز مفادش بیان استصحاب نباشد و همین مطلب را بیان کند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (عليه السلام) إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.[[14]](#footnote-14)

لذا ظاهر یبنی علی یقینه در صحیحه رفاعه، بنا بر اقل گذاشتن است، زیرا اولا در این روایات یبنی علی الیقین دارد و ممکن است معنای آن یجب تحصیل الیقین باشد، اما صحیحه رفاعه، یبنی علی یقینه دارد و ظاهرش این است که الان یقین دارد و طبق آن عمل کند و این شاک در طواف، الان یقین به شش شوط دارد.

و ثانیا: در روایات صلاة هم معلوم نیست که مقصود، بنا گذاشتن بر یقین به امتثال باشد و ممکن است مقصود از یبنی علی الیقین، بنا بر اقل گذاشتن باشد.

ان قلت: این خلاف مشهور است که گفته اند بنا بر اکثر گذاشته شود.

قلت: بله، و لکن اولا: قائل دارد، مثل ابن بابویه که بر اساس همین روایات، قائل به تخییر شده است و گفته این روایات ظاهرش بنا بر اقل گذاشتن است و در صحیحه زرارة هم دارد قام فاضاف الیها اخری و نگفته بعد التشهد، برخی روایات دیگر هم گفته بنا بر اکثر گذاشته شود و مقتضای جمع عرفی، تخییر می شود.

مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین هم قائل به تخییر شده و مرحوم سبزواری در ذخیرة المعاد هم فرموده بعید نیست که قائل به تخییر شویم.

و ثانیا: قبول داریم که مثل روایت علاء، صریح در این است که مقصود بنا بر اکثر گذاشتن و نماز احتیاط بعد از آن خواندن است، و لکن لقائل ان یقول که می پذیریم که باید در شک در رکعات نماز بنا بر اکثر بگذاریم و بعد نماز احتیاط بخوانیم، اما دلیل نمی شود که یبنی علی الیقین را به معنای یبنی علی الامتثال الیقینی بگیریم، بلکه به این معنا شاید باشد که بنا بگذار بر این که رکعت چهارم را بجا نیاوردی و لکن وظیفه ات برای جبران آن، اتیان به رکعت منفصله است و نه متصله و به قول صاحب کفایه، تقیید دلیل استصحاب می شود، زیرا دلیل استصحاب می گوید بیش از سه رکعت انجام نگرفته است، ولی در عین حال مثل اهل سنت نباش که رکعت متصله بیاوری، بلکه رکعت منفصله بیاور.

موید این توجیه نیز در کلمات شافعی است که نشان دهنده تعبیر عرفی است: یبنی علی الیقین و یطرح الشک، نهایت فرق کلام او با نظر شیعه این است که او حکم به وجوب اتیان به رکعت متصله می کند و شیعه حکم به وجوب اتیان به رکعت منفصله می کند.

این توجیه با معتبره اسحاق بن عمار هم سازگار است و اصلا اختصاص به نماز ندارد، هر جا شک شد، باید بنا بر متقین گذاشته شود.

خصوصا که در صحیحه رفاعه، یبنی علی یقینه آمده و ظاهر ضمیر این است که الان یقینی دارد و گفته می شود بنا بر همان یقین موجود بگذار.

موید دیگر، روایت سهل بن یسع است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ (عَنْ أَبِيهِ) قَالَ: سَأَلْت‏ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ لَا يَدْرِي أَ ثَلَاثاً صَلَّى أَمِ اثْنَتَيْنِ قَالَ يَبْنِي عَلَى النُّقْصَانِ وَ يَأْخُذُ بِالْجَزْمِ وَ يَتَشَهَّدُ بَعْدَ انْصِرَافِهِ تَشَهُّداً خَفِيفاً كَذَلِكَ فِي أَوَّلِ الصَّلَاةِ وَ آخِرِهَا.[[15]](#footnote-15)

از این روایت معلوم می شود که در جاهای دیگر هم بناء بر یقین، به معنای بنا بر اقل و نقصان گذاشتن است.

لذا به نظر ما صحیحه رفاعه، ظهور دارد در بناء بر مقدار متیقن گذاشتن، حال آیا باید حمل بر تخییر کنیم مثل محقق داماد یا قائل به قول مشهور شویم؟

به نظر ما صحیح، قول مشهور است، زیرا مفاد روایات این است که اعاده طواف امر دارد و الاعادة احب الی و افضل، هلا استانفت، یعید طوافه و این روایات در حد استفاضه است، اگر روایت می گفت لا باس ان یبنی علی یقینه، روایات مذکور را حمل بر استحباب می کردیم، اما صحیحه رفاعه امر به بناء بر یقین کرده و ظاهر امر، وجوب است و اگر قرینه باشد، حمل بر استحباب می شود، ولی دلیل نمی شود که بر صرف جواز حمل کنیم و چنین نیست که در مقام توهم حظر باشد، بلکه مقام بیان وظیفه است، مثل این که بعد از قیام در سجدتین شک کنیم و ندانیم که آیا باید تدارک شود و یا مضی لازم است، وقتی روایت می گوید امض، ظهورش در وجوب مضی است و نمی توان گفت که مقام توهم حظر است که نکند عدم اعتناء به شک حرام باشد و امام علیه السلام این توهم را نفی فرموده، بلکه ظاهر آن وجوب عدم اعتناء به شک بعد از محل است.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و نهایتا حمل بر استحباب بنا بر یقین گذاشتن می شود و تعارض می کند با روایاتی که می گوید باید طواف اعاده شود، لذا یا باید جمع موضوعی شود و بگوییم صحیحه رفاعه مطلق است، ولی روایات اعاده در طواف فریضه وارد شده و اخص موضوعی است که به نظر، این جمع عرفی است و اگر اصرار شود بر عدم عرفی بودن حمل صحیحه رفاعه بر طواف نافله، بعد از این که دغدغه مردم نوعا طواف فریضه است و نه نافله و خروج طواف فریضه از صحیحه عرفی نیست، تعارض مستقر شده و باید سراغ مرجحات رفت و چون صحیحه رفاعة موافق با عامه است، باید طرح شود.

اضافه بر این که خبر رفاعة، ظنی الصدور است و اخباری که می گوید اعد الطواف، مستفیض و اجمالا معلوم الصدور است، و اگر خبر ظنی الصدور با قطعی الصدور تعارض کند، اعتبار ندارد، به دو بیان؛

بیان اول: محقق خوئی فرموده خبر قطعی الصدور، سنت قطعی است و ما خالف السنة فهو مردود.

بیان دوم: بیانی است که ما ارائه داده ایم مبنی بر این که اگر خبری قطعی الصدور و الجهة باشد که احتمال تقیه در آن نرود، عرفا از روایاتی که می گوید خبر مخالف قرآن را طرح کنید، الغاء خصوصیت می شود و مثل قرآن می شود، زیرا قرآن قطعی الدلالة که نیست، صرفا قطعی الصدور و الجهة است و جهت دیگری برای تقدم آن وجود ندارد و لذا خبری که مثل قرآن قطعی الصدور و الجهة باشد نیز مقدم بر خبری می شود که ظنی الصدور است و لذا به این جهت، صحیحه رفاعه طرح می شود.

پس حق همان است که مشهور عند الشک در اشواط طواف گفته اند که باید طواف اعاده شود.

# جلسه سوم 15/6/1393

دو نکته:

نکته اول: محقق داماد فرمود صحیحه رفاعه که یبنی علی یقینه داشت، در مقام توهم حظر است، یعنی یجوز له البناء علی الاقل و با روایاتی که می گوید الاعادة احب و افضل منافاتی ندارد.

ما اشکال کردیم که مقام، مقام جهل به وظیفه و بیان آن بوده است و امر در این مقام، ظهور در وجوب دارد و نهایتا حمل بر استحباب می شود، نه این که مقام توهم حظر بوده باشد.

امروز اضافه می کنیم که نمی دانیم ایشان صحیحه حنان بن سدیر را چگونه توجیه می کند: 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.[[16]](#footnote-16)

روایت فرموده اگر کسی در عدد اشواط طواف شک کند، اگر طواف فریضه باشد آن را رها کند و اگر نافله باشد، بناء بر اقل جایز است، تقسیم مذکور در این روایت قاطع شرکت است و معنایش عدم جواز بناء بر اقل در طواف فریضه است، نه این که صرفا رجحان نداشته باشد.

ان قلت: مورد صحیحه حنان بن سدیر، شک در شش و هفت که نیست، شک در سه و چهار است و شاید محقق داماد فقط در شک بین شش و هفت فرموده باشد که بناء بر اقل جایز است در طواف فریضه.

قلت: ایشان چنین تفصیلی نداده و مطلقا فرموده در شک در عدد اشواط فریضه، بناء بر اقل جایز است و ظاهرا هم تفصیل وجهی ندارد و متفاهم عرفی، عدم خصوصیت شک بین سه و چهار در صحیحه حنان بن سدیر است، البته در نماز، شک در دو رکعت اول فرق می کند، اما چون فقط دو رکعت اول فریضه است، اما طواف بتمامه فریضه است.

این هم که الاعادة احب و افضل را قرینه بر عدم وجوب اعاده طواف گرفته اند نیز صحیح نیست، زیرا روایت می گوید شخصی بین شش و هفت شک کرده، امام علیه السلام فرمود: فلیعد طوافه، منصور می پرسد ففاته از او اعاده طواف فوت شده است، حضرت در این جا فرمود: ما اری علیه شیئا و الاعادة احب الی و افضل، لذا عدم وجوب اعاده طواف در فرض فوت مطرح شده و نه این که به اصل مطلب بخورد.

نکته دوم: محقق خوئی در رابطه با صحیحه منصور بن حازم که دارد رجل طاف طواف الفریضة، فرموده یا باید بر شک بعد از فراغ حمل شود و یا بر طواف مستحب است، این حمل دوم قطعا غلط است بعد از این که در روایت طاف طواف الفریضة آمده است و احتمالا سهوی صورت گرفته است.

## (مسألة 318)

***اذا شك بين السادس و السابع و بنى على السادس جهلا منه بالحكم و أتم طوافه ‌لزمه الاستيناف و إن استمر جهله إلى ان فاته زمان التدارك لم تبعد صحة طوافه.[[17]](#footnote-17)***

توضیح این مساله و وجه آن گذشت.

## (مسألة 319)

***يجوز للطائف أن يتكل على احصاء صاحبه في حفظ عدد أشواطه‌إذا كان صاحبه على يقين من عددها.[[18]](#footnote-18)***

در طواف می شود بر احصاء دیگران اعتماد نمود، حتی اگر اطمینان از صحت احصاء آن طرف حاصل نشود و آن طرف ثقه هم نباشد، مهم این است که احصاء کرده باشد، در روایت آتیه که دلیل بر این مساله است نیز سخن از احصاء می باشد و احصاء باید معلوم باشد، ولی سخن از قول شخص دیگر نیست که وثاقت خود شخص لازم باشد، بلکه مهم این است که واقعا احصاء کند، گرچه احتمال اشتباه در احصاء او برود:

صحیحه سعید الاعرج: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّوَافِ أَ يَكْتَفِي الرَّجُلُ بِإِحْصَاءِ صَاحِبِهِ فَقَالَ نَعَمْ.[[19]](#footnote-19)

برخی همچون آیت الله سیستانی گفته اند این حکم مختص به احصاء در طواف است و قابل تعدی به سعی نیست، چون در سعی دلیلی ندارد، اما به نظر ما در سعی هم الغاء خصوصیت می شود، بله، به غیر از احصاء از امور ظن آور نمی شود تعدی نمود، مثل این که وسیله ای ساخته شود که شوط شماری کند، ولی احتمال بدهد که اشتباهی صورت گرفته است، که دلیلی بر جواز اعتماد بر آن نیست.

## (مسألة 320)

***اذا شك في الطواف المندوب‌يبني على الأقل و صح طوافه.[[20]](#footnote-20)***

در شک در اشواط طواف مندوب بنا بر اقل گذاشته می شود و دلیل آن برخی روایات است، همچون معتبره 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.[[21]](#footnote-21)

و همچنین 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.[[22]](#footnote-22)

البته در مرسله صدوق آمده: وَ سُئِلَ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ لَا يَدْرِي ثَلَاثَةً طَافَ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ طَوَافَ نَافِلَةٍ أَوْ فَرِيضَةٍ قِيلَ أَجِبْنِي فِيهِمَا جَمِيعاً قَالَ إِنْ كَانَ طَوَافَ نَافِلَةٍ فَابْنِ عَلَى مَا شِئْتَ وَ إِنْ كَانَ طَوَافَ فَرِيضَةٍ فَأَعِدِ الطَّوَافَ.[[23]](#footnote-23)

ظاهر مرسله، جواز بناء بر اکثر در شک در عدد اشواط در طواف نافله است، شبیه آن چه فقهاء در نماز مستحب در شک در عدد بین یک و دو گفته اند که البته دلیل واضحی هم ندارد و در آن جا هم به نظر ما طبق استصحاب باید بناء بر اقل بگذارد و این که در روایات گفته شده: لا سهو فی النافلة، معنایش تخییر نیست، بلکه ظاهرش این است که احکام سهوی که در فریضه است، در نماز نافله تشریع نشده است.

در طواف نافله هم این مرسله وارد شده و ظاهرش جواز بناء بر اکثر است، ولی سندش ضعیف است و از این جهت قابل استدلال نیست.

## (مسألة 321)

*اذا ترك الطواف في عمرة التمتع عمدا مع العلم بالحكم أو مع الجهل به و لم يتمكن من التدارك قبل الوقوف بعرفات‌بطلت عمرته و عليه إعادة الحج من قابل و قد مرّ أن الأظهر بطلان إحرامه أيضا لكن الأحوط أن يعدل الى حج الأفراد و يتمه بقصد الأعم من الحج و العمرة المفردة و إذا ترك الطواف في الحج متعمدا و لم يمكنه‌ التدارك بطل حجه و لزمته الاعادة من قابل و إذا كان ذلك من جهة الجهل بالحكم لزمته كفارة بدنة أيضا.[[24]](#footnote-24)*

### ترک طواف در عمره تمتع عمدا

این فرع قبلا بحث شده و گفته شد که اگر کسی ترک طواف عمره تمتع کند و قبل از وقوف به عرفات آن را بجا نیاورد، چه جاهل به حکم باشد و چه عالم به حکم، حجش باطل است، البته مشهور گفته اند اگر طواف باطل بجا بیاورد، حجش صحیح است، بر خلاف جایی که به طور کلی ترک طواف شود، اما به نظر ما در این فرض هم حج باطل است.

اما فعلا بحث در این است که در این مساله، مرحوم خوئی فرموده ترک طواف عمره تمتع از روی جهل به حکم، عمره و احرام را باطل می کند، ولی کفاره بدنه ندارد، این کفاره در صورتی است که طواف حج را از روی جهل به حکم ترک کند، نه کسی که ترک طواف عمره تمتع کند.

دلیل کلام ایشان، صحیحه علی بن یقطین است که در مورد ترک طواف وارد شده و در خصوص ترک طواف حج عن جهل بالحکم، حکم به وجوب نحر بدنه کرده، یعنی هم باید متروک، طواف حج باشد و هم ترک طواف از روی جهل باشد و نه از روی علم: مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْجَهَالَةِ فِي الْحَجِّ أَعَادَ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[25]](#footnote-25)

ان قلت: اگر وجوب کفاره مختص به جاهل شود، لازم می آید که تارک طواف از روی علم به حکم، اسوأ حالا از جاهل باشد.

قلت: ممکن است چون حال عالم اسوأ است، کفاره مشکل را حل نکند و شبیه و من عاد فینتقم الله منه شود و صرفا عقوبت اخروی در انتظار او باشد.

ان قلت: حج اعم از عمره تمتع است و لذا در ترک طواف عمره تمتع هم باید کفاره بدنه داده شود.

قلت: گاهی حج گفته می شود و شامل عمره تمتع می شود و گاهی هم در مقابل عمره تمتع بکار می رود و لذا ظهور در اعم ندارد.

#### ترک طواف از روی جهل قصوری به حکم

اگر کسی از روی جهل قصوری ترک طواف کرده باشد، کفاره هم باید بدهد، به دلیل صحیحه علی بن یقطین که اطلاق دارد و شامل جاهل مقصر و قاصر هر دو می شود.

ان قلت: کفاره عقوبت است و عقوبت انصراف از جاهل قاصر دارد، زیرا جاهل قاصر مستحق عقوبت نیست.

قلت: گرچه این مطلب صحیح است و ما بر خلاف مشهور در ارتداد هم قائلیم که اگر شخص مرتد، قاصر باشد، حد قتل از او برداشته می شود، اما نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که کفاره در همه جا از باب عقوبت نیست و گاهی از باب جبر نقص است و معلوم نیست کفاره بدنه در ترک طواف حج از روی جهل، از باب عقوبت باشد و شاید از باب جبر نقص باشد که در این صورت شامل جاهل قاصر هم خواهد گشت.

ان قلت: بعد از این که حج باطل است، جبر نقصی نخواهد حاصل شد.

قلت: گرچه حج باطل شده، اما نقصی در خود مکلف به سبب ترک طواف حج به وجود می آید، و شاید شارع برای جبران این نقص، حکم به وجوب بدنه کرده باشد.

نکته دیگر این که «علیه بدنة» در صحیحه علی بن یقطین، مخصص صحیحه عبد الصمد بن بشیر می شود که می گفت «ای رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه» چون اطلاق خاص بر عموم عام مقدم است ولو عام، دلیل حاکم باشد کما فی المقام، و لکن باز هم اطلاق مخصص بر آن مقدم است، دلیل حاکم فقط این امتیاز را دارد که اگر عموم من وجه با دلیل دیگر شود، با آن معارضه نمی کند، بلکه به سبب قرینیت و نظارت شخصیه، بر دلیل دیگر مقدم می شود.

# جلسه چهارم 17/6/1393

## (مسألة 322)

***إذا ترك الطواف نسيانا‌وجب تداركه بعد التذكر فان تذكره بعد فوات محله قضاء و صح حجه، و الأحوط إعادة السعي بعد قضاء الطواف. و إذا تذكره في وقت لا يتمكن من القضاء أيضا كما إذا تذكره بعد رجوعه الى بلده وجبت عليه الاستنابة و الأحوط أن يأتي النائب بالسعي أيضا بعد الطواف.[[26]](#footnote-26)***

### حکم نسیان طواف

صوری در نسیان طواف وجود دارد:

#### صورت اول

در اثناء سعی به نسیان طواف متذکر شود که نص روایت فرموده سعی را رها کند و طواف را بجا آورد و سعی را از ابتداء استیناف کند، اما اگر بعض طواف را فراموش کرده باشد، بعد از قضاء بعض طواف، سعی را از همان جا که رها کرده اتمام می کند به دلیل معتبره اسحاق بن عمار: 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 بِالْكَعْبَةِ- ثُمَّ خَرَجَ فَطَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَبَيْنَمَا هُوَ يَطُوفُ إِذْ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ تَرَكَ مِنْ طَوَافِهِ بِالْبَيْتِ- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى الْبَيْتِ فَيُتِمُّ طَوَافَهُ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ قُلْتُ فَإِنَّهُ بَدَأَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَبْلَ أَنْ يَبْدَأَ بِالْبَيْتِ- فَقَالَ يَأْتِي الْبَيْتَ فَيَطُوفُ بِهِ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ طَوَافَهُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قُلْتُ فَمَا فَرْقٌ بَيْنَ هَذَيْنِ قَالَ لِأَنَّ هَذَا قَدْ دَخَلَ فِي شَيْ‏ءٍ مِنَ الطَّوَافِ وَ هَذَا لَمْ يَدْخُلْ فِي شَيْ‏ءٍ مِنْهُ.[[27]](#footnote-27)

#### صورت دوم

بعد از خروج از سعی، متذکر به نسیان طواف شود، و لکن در مکه است و امکان تدارک طواف وجود دارد، و وقت عمره یا حج نگذشته است، این شخص باید تدارک طواف و سپس اعاده سعی کند به دلیل:

روایت اول: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِالسَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ يَرْجِعُ فَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ السَّعْيَ قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ قَدْ فَاتَهُ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ أَ لَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا غَسَلْتَ شِمَالَكَ قَبْلَ يَمِينِكَ كَانَ عَلَيْكَ أَنْ تُعِيدَ عَلَى شِمَالِكَ.[[28]](#footnote-28)

در این روایت امام علیه السلام در رابطه با شخصی که بدون انجام طواف، سعی را انجام داده فرموده بعد از تدارک طواف، سعی را اعاده کند، زیرا امام علیه السلام فرموده علیه دم الا تری انک اذا غسلت شمالک قبل یمینک کان علیک ان تعید علی شمالک، و نفرمود باید شستن دست راست را تدارک کند، زیرا لزوم شستن دست راست که معلوم است، بلکه بعد از تدارک دست غسل دست راست، دست چپ هم باید شسته شود، و این استشهاد یعنی چرا سعی را بعد از تدارک طواف، اعاده نکردی، هم چنان که در وضو نظیر آن انجام می گیرد.

بررسی سند روایت

سند روایت ضعیف است، زیرا اگر مقصود از محمد که مروی عنه موسی بن القاسم است، محمد بن الربیع الاقرع باشد، توثیقش ثابت نیست و اگر محمد بن عذافر باشد، ثقه است، و اگر محمد بن عبد الحمید باشد، بعید نیست ثقه باشد، و لکن چون مشترک بین ثقه و غیر ثقه است، روایت قابل اعتماد نیست.

روایت دوم: صحیحه منصور بن حازم؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ- قَالَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ يَعُودُ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيَطُوفُ بَيْنَهُمَا.[[29]](#footnote-29)

بررسی سند روایت

در سند این روایت محمد بن اسماعیل بندقی نیسابوری است که از مشایخ کلینی است، محقق خوئی در تقریرات مذکور در موسوعه فرموده: این شخص جزء رجال کامل الزیارات و ثقه است، علاوه بر این که کلینی بیش از هفتصد بار از او نقل حدیث کرده و همین اطمینان به وثاقت او می آورد.

در حالی که محقق خوئی اصلا طریق اثبات وثاقت یک راوی به سبب اکثار نقل اجلاء از او را قبول ندارد، مثلا در ترجمه محمد بن سنان که اجلاء همچون کلینی از او اکثار نقل داشته اند، می نویسد روایت اجلاء از معروفین به کذب و وضع کم نیست، کما این که از ابو سمینه غیر واحدی از اجلاء اکثار دارند، با این که قطعا ضعیف است، ولی بعدا دیدیم در تقریر مرحوم شیخ مرتضی بروجردی از فقه محقق خوئی چنین آمده: ربما یوجب الاطمئنان الشخصی بوثاقته و هذا موید للمطلب و العمدة کونه من رجال کامل الزیارات و این نشان از همین دارد که محقق خوئی به اعتماد بر این وجه، حکم به وثاقت محمد بن اسماعیل نکرده است.

اما به نظر ما محمد بن اسماعیل، ثقه است، نه به سبب ذکر وی در رجال کامل الزیارات، زیرا از مشایخ بلاواسطه ابن قولویه نیست، و به نظر ما عبارت مذکور در مقدمه کامل الزیارات اطلاق نداشته و ظهور در همه مشایخ ابن قولویه ندارد، در حالی که محقق خوئی قائل به اطلاق کلام ابن قولویه بوده است و بعدا هم که از این نظریه برگشته، نه از این جهت است که قائل به عدم اطلاق کلام ابن قولویه باشد، بلکه از این جهت بوده که موارد نقض فراوانی دیده، مثل روایات مرسله ای که در این کتاب ذکر شده است و این را قرینه خارجیه بر عدم اراده ظهور کلام ابن قولویه در مقدمه در توثیق همه مشایخ خویش گرفته است، و این راه خوبی نیست، زیرا ممکن است مثل مرحوم تبریزی اشکال کند که دیگر معلوم نیست مقصود کلام ابن قولویه چه می باشد بعد از این که ظهور اولیه کلام او قطعا مراد نیست، شاید مقصود این نباشد که مشایخ مع الواسطة ثقه هستند، بلکه مقصود این باشد که در هر باب یک روایت از ثقات ذکر شده است.

بلکه به نظر ما ایشان خواسته عذر خواهی کند که نام کتاب کامل الزیارات است، ولی شاید همه زیارات در آن نباشد، لذا فرموده ما به همه روایات معصومین احاطه نداریم، بلکه ما فقط روایاتی که از طریق ثقات برایمان نقل شده را نقل می کنیم، هر چند مشایخ ثقات از برخی ضفعاء نقل کرده باشند.

لذا ما فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را از ثقات می دانیم.

آیت الله سیستانی فرموده: حتی این عبارت توثیق مشایخ بدون واسطه هم نمی کند، زیرا ذیل عبارت این است که: و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشذاذ من الرجال ياثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم‏.

یعنی من حدیث هایی که از افراد شذاذ و گمنام باشد، نقل نمی کنم، مگر افراد شاذی که معروفین به علم و حدیث به او اعتماد کرده باشند.

ایشان در کتاب قاعده لاضرر اشکال کرده که شاید کسی که ابن قولویه بدون واسطه از او نقل می کند، از همین شذاذ باشد و به جهت اعتماد اهل علم و حدیث بر او، بر آن راوی شاذ اعتماد کرده باشد، در حالی که ثقه نیست.

لکن به نظر ما این فرمایش تمام نیست، زیرا کلمه روی عن الشذاذ ظاهر در مشایخ مع الواسطة است، یعنی من نسبت به احادیثی که با واسطه از شذاذ نقل شده، به واسطه ها نظر می کنم که اگر معروف به علم بودند، در کتاب خود آن حدیث را می آورم و دلیل بر این که بلا واسطه ها را شامل نمی شود، کلمه «روی» است و نفرموده «رویته».

{کلمه موجود در کامل الزیارت یاثر است و نه یوثر، و گرنه یوثر نامفهوم است و لذا در بحار الانوار هم یاثر نقل کرده است.}

البته محمد بن اسماعیل از مشایخ با واسطه ابن قولویه است و از این راه اثبات وثاقت وی نمی شود، اما کلینی بیش از هفتصد مرتبه از او نقل کرده و کلینی کتاب خود را موهون به نقل کثیر از شخص ضعیف نمی کند.

ان قلت: از سهل بن زیاد هم کلینی زیاد نقل کرده است.

قلت: اولا کلینی با واسطه از او نقل کرده است و ثانیا ما پذیرفته ایم به نظر عدة من اصحابنا سهل بن زیاد ثقه بوده است، اما تضعیفاتی هم دارد که با توثیق مذکور معارضه می کند.

اکثار روایات کلینی موجب وثوق شخصی به وثاقت او می شود، مخصوصا که در دیباچه کافی آمده که تو خواستی من کتابی بنویسم که از آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام باشد و من هم امید دارم که چنین شده باشد، و عرفیت ندارد که از ضعاف روایت کند.

# جلسه پنجم 18/6/1393

نکته

ظاهر صحیحه منصور بن حازم این است که شخص مورد سوال، هنوز تدارک طواف نکرده بوده و قبل از تدارک طواف سوال شده که چه بکند، رجل طاف بین الصفا و المروة قبل ان یطوف بالبیت قال: یطوف، اما اگر کسی تدارک طواف بکند، ولی بعد از آن سعی را اعاده نکند و بعدا بفهمد که باید سعی را اعاده می کرده است، مشمول صحیحه نخواهد بود و باید دید چه حکمی دارد؟ یعنی اخلال به ترتیب بین سعی و طواف وارد ساخته است.

ظاهر کلام مرحوم امام در مناسک این است که اگر کسی طواف به شکل باطل بجا بیاورد و سعی هم باطل باشد، (ولو به سبب اخلال به ترتیب باشد،) و این اعمال را با اعتقاد به صحت انجام داده باشد، از احرام خارج می شود و حجش هم صحیح است، فقط آن چه در آن خلل وارد شده، باید اعاده شود.

به نظر ما ظاهر ادله، شرطیت واقعیه ترتیب است و لذا این شخص باید بر احرام خویش باقی باشد، مگر دلیل خاص باشد، مثل آن چه نسبت به کسی که به بلد خود برگشته وارد شده که ظاهر یوکل من یطوف عنه این است که فقط قضاء طواف می کند و سعی، قضاء ندارد و معمولا تا آن زمان کسی به بلد خود برمی گشته، موسم حج و ذی الحجة هم به پایان می رسیده است، و لذا بعد از ذی الحجة هم که باشد، حج صحیح است، اما وقتی هنوز در مکه است و وقت اعمال عمره تمتع یا حج منقضی نشده، در این جا به چه دلیل می توان حکم به خروج از احرام نمود؟

دلیل این نظریه ممکن است برخی از وجوه ذیل باشد:

وجه اول: عدم اطلاق ادله لفظی شرطیت ترتیب است، نه این که از روایات فی الجملة استفاده ترتیب نشود، بلکه این روایات در مقام بیان نیست و لذا مقتضای قاعده صحت حج است و صرفا عملی که دارای خلل است، بایستی تدارک شود.

اما این وجه بعید است، زیرا از صحیحه منصور بن حازم استفاده ترتیب می شود، در این روایت امام علیه السلام فرمود برگردد طواف را قضاء کند و سعی را هم اعاده کند و تشبیه به غسل دست و راست در وضو نمود.

یا راجع به سعی و تقصیر، روایت می گوید تقصیر بعد از سعی باشد و ظاهرش این است که بعد از سعی صحیح مقصود است.

وجه دوم: ممکن است دلیل ترتیب را مطلق بدانند، اما دلیل حاکمی بر آن قائل باشند و آن ذیل حدیث لاتعاد است که السنة لاتنقض الفریضة که مرحوم امام در کتاب الخلل فی الصلاة فرموده اگر مرکبی بود که برخی اجزاء آن فریضه و مذکور در کتاب باشد و ما بقی سنت که در روایات ذکر شده، اخلال به سنت، برای فریضه مشکلی ایجاد نمی کند، در این جا هم اصل طواف فریضه است، اما ترتیب که در قرآن نیامده و لذا اخلال به آن، اخلال به سنت است و السنة لانتقض الفریضة، مثل کسی که بعد از نماز ملتفت شود که رکوع را بعد از سجدتین آورده، این ترتیب هم که در قرآن نیامده و اخلال به آن، اخلال به سنت می شود و لاتنقض الفریضة.

محقق خوئی در باب اخلال به ترتیب در نماز فرموده: اگر بگوییم اخلال به رکوع و سجود، یعنی اخلال به رکوع و سجود عرفی و این مبطل است، و گرنه اخلال به شرایط شرعی رکوع و سجود اگر از روی عذر باشد، مخل نیست، بنا بر این مبنا، مشکل در موارد کثیری حل می شود، مثل سجده بر چیز نجس که باز هم بر آن صدق سجود عرفی می کند، در نتیجه اگر به ترتیب هم اخلالی وارد شود، باز به رکوع و سجود عرفی اخلال وارد نشده است و صرفا به رکوع و سجود شرعی و ماموربه اخلال وارد شده، اما به نظر ما اخلال به رکوع و سجود مامور به و شرعی، مقصود از پنج امری است که در حدیث لاتعاد به عنوان استثناء ذکر شده است و لذا اگر کسی بعدا بفهمد که بر امر نجس یا غصبی سجده کرده، باید نماز خود را قضاء کند، حتی اگر جاهل به موضوع بوده باشد.

بعد محقق خوئی فرموده: خود این که فقهاء در اخلال به ترتیب در نماز قائل به بطلان شده اند، موید فهم ما می باشد.

این بیان در طواف و سعی هم می آید و لذا نباید مشمول السنة لاتنقض الفریضة باشد.

البته به نظر ما اصل فرمایش محقق خوئی، ناتمام است، زیرا ظاهر رکوع و سجود در حدیث لاتعاد، همان سجده و رکوع عرفی است و تقیید به رکوع شرعی بلاوجه است و شاهدش این که زیاده رکوع و سجود عرفی، مبطل است، و لو آن رکوع و سجود واجد شرایط ماموربه شرعی نبوده باشد، ظاهر اطلاق حدیث لاتعاد این است که موارد اخلال به شرایط شرعی رکوع و سجود را هم شامل تصحیح و فقط اخلال به رکوع و سجود عرفی از آن خارج و داخل در مستثنی منه است.

ولی به نظر ما عرفا وقتی رکوع قبل از سجدتین بجا آورده نشود، اخلال به رکوع عرفی وارد شده، یعنی در محل خودش رکوع عرفی انجام نگرفته است، و لا اقل من الاجمال که شبهه مفهومیه می شود و نمی شود به حدیث لاتعاد تمسک نمود و در ما نحن فیه هم اخلال به ترتیب در اعمال عمره یا حج، عرفا اخلال به ذات این اعمال و اخلال به فریضه است.

وجه سوم: در صحیحه عبد الصمد بن بشیر آمده: «ای رجل رکب امرا بجهالة فلا شیء علیه» و این شخصی که از روی جهل و بالاولویة از روی نسیان، به شرایط مثل ترتیب اخلال وارد کرده، لا شیء علیه و اگر قرار باشد که دوباره طواف و سعی و تقصیر کند، علیه اشیاء می شود، در حالی که روایت می گوید لا شیء علیه و حتی مرحوم امام در اصول به رفع النسیان هم تمسک می کنند.

البته ما بحث مبنایی نمی کنیم و سلمنا که رفع النسیان و روایت مذکور، دلیل بر اجزاء هم باشد، اما گفتیم که ظاهر ذیل حدیث لاتعاد این است که اخلال به فریضه حتی از روی جهل و نسیان، مبطل است و اخلال به طواف و یا شرط ترتیب، اخلال به فریضه است.

لذا به نظر ما کما عن المحقق الخوئی و السید التبریزی و السید السیستانی، این شخص بر احرام باقی است و سعی و تقصیر او باطل است، و باید دوباره طواف و سعی و تقصیر را به ترتیب انجام دهد.

#### صورت سوم

بعد از تقصیر عمره تمتع، متذکر شود که از ما ذکرنا حکم آن واضح شد و مثل صورت دوم است که قبل از تقصیر ملتفت شود و لذا باید طواف و جمیع اعمال مترتبه را اعاده کند، در حج هم اگر بعد از طواف نساء ملتفت شود، باید طواف حج و سعی و طواف نساء را اعاده کند.

#### صورت چهارم

این صورت در فرضی است که محل شرعی طواف گذشته باشد، مثلا در عمره بعد از عرفات متوجه شود و اگر طواف حج است، بعد از ذی حجه ملتفت شود و یا اگر قبل از اتمام ذی الحجة ملتفت می شود، امکان اعاده طواف از سوی خود یا نائبش نباشد.

مشهور این حج را صحیح می دانند و می گویند باید طواف را قضاء کند، فقط از عبارت شیخ خلاف آن را استفاده نموده اند، شیخ در تهذیب و استبصار می گوید: *مَنْ نَسِيَ طَوَافَ الْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ بَدَنَةً وَ عَلَيْهِ إِعَادَةَ الْحَجِّ*[[30]](#footnote-30)

اما به کتاب خلاف نسبت داده شده که ایشان فرموده نسیان طواف فریضه بالاجماع مبطل نیست: *متى طاف على غير وضوء و عاد إلى بلده، رجع و أعاد الطواف مع الإمكان، فإن لم يمكنه استناب من يطوف عنه.و قال الشافعي: يرجع و يطوف، و لم يفصل.و قال أبو حنيفة: يجبره بدم دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم و طريقة الاحتياط، لأن من طاف على ما قلناه برئت ذمته بلا خلاف، و سقط الفرض عنه.*[[31]](#footnote-31)

اما به نظر ما این کلام شیخ طوسی در خلاف صریح نیست در این که ضد مطلب تهذیب و استبصار باشد، زیرا استدلال به اجماع در رد ابو حنیفه است، ابو حنیفه می گوید در طواف بدون وضو مشکلی نیست و فقط باید کفاره دهد، اما شیخ می گوید باید اعاده طواف شود، به سبب اجماع و احتیاط و این عبارت صریح در ضد کلامش در استبصار و تهذیب حتی اگر وقت حج گذشته باشد نیست.

علاوه بر این که مورد کلام شیخ در خلاف این است که طواف کرده، ولی وضو نداشته و این ربطی به کسی که اصل طواف را فراموش کرده ندارد و شاید در نسیان طواف بالمرة شیخ بگوید اعاده حج واجب است، زیرا دلیل شیخ روایتی است که می گوید 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 (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ- طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ جَهَالَةٍ فِي الْحَجِّ أَعَادَ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[32]](#footnote-32)

و از جهل الغاء خصوصیت کرده و مورد آن جهلی است که موجب ترک اصل طواف شود، اما در خلاف درباره کسی که اصل طواف را ترک کرده سخن نمی گوید.

# جلسه ششم 19/6/1393

سخن در کسی است که طواف فریضه را فراموش کرد و بعد از گذشتن وقت حج متذکر شد، مشهور گفته اند حجش صحیح است و فقط طواف باید قضاء شود، ولی مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار حکم به بطلان حج کرده است.

#### دلیل نظریه مشهور بر صحت حج در فرض ترک طواف از روی نسیان

#### دلیل اول: فقره رفع النسیان در حدیث رفع

#### دلیل دوم: ذیل صحیحه عبد الصمد بن بشیر: ای رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه

این روایات می گوید آن چه نسیانا از مکلف سر زده یا ترک شده، کانّ سر نزده و کانّ ترک طواف نشده است، بله، اجماع می گوید باید طواف قضاء شود، اما حج باطل نیست.

#### نقد دلیل اول و دوم

رفع النسیان در حدیث رفع، ظهور در حکم به اجزاء ندارد، زیرا اولا: ظاهر حدیث رفع، رفع از عالم مسئولیت و تبعه است، یعنی از امت من نه چیز برداشته و تبعه ای برای امت من ندارد، و مواخذه نمی شوند که چرا کاری را نسیانا انجام دادند یا ترک کردند، بطلان حج هم به سبب ترک ارکان آن، مواخذه نیست، زیرا بر مستطیع واجب است که در طول عمر خود یک حج کامل بجا آورد، مثل این که کسی کلا فراموش کند که امسال حج برود، قطعا رفع النسیان وجوب حج در سال بعد را رفع نمی کند، و هکذا فی المقام.

و ان شئت قلت: وجوب حج در سال آتی، از آثار فعل مکلف نیست، در حالی که حدیث رفع ناظر به جایی است که فعل مکلف بما هو فعل المکلف منشا اثری شود، نه ترک و عدم اتیانی که مستند به مکلف نباشد، وجوب اعاده حج نیز مستند به عدم اتیان به حج تام است، و گرنه اگر کسی فراموش کرد که در وقت نماز بخواند، کسی توهم نمی کند که قضاء بر او واجب نباشد.

و ثانیا: سلمنا که رفع النسیان دلیل بر اجزاء باشد، اما مفهوم السنة لاتنقض الفریضة این است که اخلال به فریضه سبب بطلان فریضه می شود و اخلال به طواف، اخلال به فریضه است، البته مرحوم امام در کتاب الخلل فی الصلاة فرموده مفهوم ندارد، اما به نظر ما ظاهر عرفی این تعلیل در مفهوم است.

ثالثا: در صحیحه عبد الصمد بن بشیر و تعبیر ای رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه، علاوه بر دو اشکال فوق، این اشکال هم وجود دارد که ظاهرش این است که اگر ارتکاب فعلی، موضوع اثری باشد، و از روی جهالت سر بزند، آن اثر برداشته می شود، اما اگر ترک فعلی موضوع حکمی باشد، مشمول این روایت نیست و در این جا نیز ترک طواف شده است، زیرا مترتب بر ترک طواف، ترک حج صحیح است و اثر آن نیز وجوب اتیان به حج است، نه این که وجوب اتیان به حج، اثر ارتکاب چیزی بوده باشد.

کما این که مورد روایت، جهل است و در مورد ترک طواف از روی جهل، دلیل خاص بر بطلان حج داریم و وقتی مدلول مطابقی حدیث تخصیص خورده، در مدلول التزامی که ترک از روی نسیان باشد، قطعا نمی توان به این روایت تمسک کرد.

#### دلیل سوم و هو الصحیح: صحیحه علی بن جعفر

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.[[33]](#footnote-33)

ظاهر روایت این است که اگر ترک طواف فریضه از روی نسیان باشد و به بلد خود برگشته باشد، کسی را وکیل در انجام طواف کند و حجش صحیح است و متعارف در حج این است که قضاء طواف وقتی است که ذی الحجة گذشته است، زیرا تا به شهر خود برگردد و نائب بگیرد و نائب به مکه برسد، عادتا ذی حجة تمام شده است.

مرحوم شیخ این روایت را مطرح کرده، ولی باز هم فرموده نسیان طواف حج، سبب بطلان حج است و مقصود از طواف فریضه در روایت را طواف نساء دانسته است، زیرا در روایت علی بن ابی حمزة و روایت علی بن یقطین راجع به کسی که از روی جهل، ترک طواف فریضه کرده، حکم به وجوب اعاده حج شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ إِذَا كَانَ عَلَى جِهَةِ الْجَهَالَةِ أَعَادَ الْحَجَّ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[34]](#footnote-34)

وَ رَوَى مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَن‏ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ قَالَ إِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ جَهَالَةٍ فِي الْحَجِّ أَعَادَ وَ عَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[35]](#footnote-35)

و لابد ایشان می خواهد بگوید که ناسی هم حقیقتا جاهل است، و بعد می گوید صحیحه علی بن جعفر، حمل بر طواف نساء می شود.

نقد کلام شیخ طوسی

مورد روایت علی بن ابی حمزه و علی بن یقطین، جهل به حکم است و ناسی هم گرچه جاهل است، اما جاهل به موضوع است، در حالی که «جهل ان یطوف» به معنای جهل به حکم است، علاوه بر این که جاهل عرفا در مقابل ناسی است و اعم از ناسی نیست، کما این که قدر متیقن از طواف فریضه که در صحیحه علی بن جعفر آمده، طواف خود حج و عمره است و نه طواف نساء تا طواف الفریضة حمل بر طواف نساء شود، مگر به قرینه «واقع النساء» که در ذیل صحیحه علی بن جعفر آمده که شاید از آن توهم شده که طوافی بوده که اگر انجام نشود، مواقعه با نساء جایز نیست و آن نیز طواف نساء است.

در حالی که این مطلب صحیح نیست، زیرا طواف حج هم اگر انجام نشود، مواقعه با نساء جایز نیست و انجام طواف نساء آخرین مرحله برای حلیت مواقعه است، نه این که طواف نساء تمام العلة برای حلیت مواقعه باشد.

محقق خوئی در رد فرمایشات شیخ طوسی فرموده: طواف نساء سنت است و نه فریضه و نمی توان گفت مقصود از طواف فریضه در روایت، همان طواف نساء است، بلکه طواف نساء واجب مستقلی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را سنت نمود و در قرآن نیامده است، علاوه بر این که امام علیه السلام در صحیحه علی بن جعفر تفصیل داد بین ترک طواف در عمره و ترک طواف در حج، در حالی که طواف نساء در عمره و حج فرق نمی کند، زیرا یک حقیقت است که خارج از حقیقت عمره و حج است، پس مقصود، طواف خود حج و عمره است.

اما کلام ایشان نادرست است، زیرا؛

اولا: روایاتی وجود دارد که با وجود آن دیگر جزم حاصل نمی شود که طواف نساء مما فرضه الله فی الکتاب نیست، مثل روایت احمد بن محمد: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ‏ قَالَ طَوَافُ الْفَرِيضَةِ طَوَافُ النِّسَاءِ.[[36]](#footnote-36)

و روایت حماد بن عثمان: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ قَالَ طَوَافُ النِّسَاءِ.[[37]](#footnote-37)

و صحیحه معاویة بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ- فَإِنْ هُوَ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ غَيْرُهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيّاً فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ وَ إِنْ نَسِيَ الْجِمَارَ فَلَيْسَا بِسَوَاءٍ إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ.[[38]](#footnote-38)

در این روایت سخن از طواف نساء است و بعد فرموده الطواف فریضة.

ثانیا: لازم نیست فریضه فقط به معنای آن چه در قرآن ذکر شده در مقابل سنت باشد، بلکه گاهی طواف فریضه در مقابل طواف نافله بکار می رود و در بسیاری از روایات این دو در مقابل هم قرار گرفته است و طواف نساء هم طواف فریضه در مقابل طواف نافله است.

ثالثا: قرینه تفصیل بین حج و عمره که در کلام ایشان دیده می شود نیز نادرست است، بلکه روایت می گوید اگر طواف نساء بعد از حج را ترک کرده، قربانی را به منی بفرستد و اگر طواف نساء بعد از عمره را ترک کرده، قربانی را به مکه بفرستد، کما این که در کفاره صید هم همین تفصیل آمده که ربطی هم به حج و عمره ندارد، بلکه از محرمات احرام است.

و لکن انصاف این است که وقتی به قول مطلق بگویند رجل نسی طواف الفریضة و بعد مقصودشان طواف نساء باشد، این بیان عرفی نیست، و گرنه طواف نساء هم داخل در طواف فریضه است، اما اراده خصوص طواف نساء از این تعبیر مطلق اصلا عرفی نیست و لذا استدلال به صحیحه علی بن جعفر بر نظریه مشهور تام است.

مرحوم شیخ فرموده: استنابه در طواف حج جایز نیست بر خلاف طواف نساء و این قرینه دیگری است بر این که مقصود از طواف فریضه در صحیحه علی بن جعفر، طواف نساء است، زیرا در صحیحه علی بن جعفر سخن از استنابه در طواف آمده است.

اما مطلب مذکور دلیلی ندارد و روایات می گوید ان لم یقدر، فیوکل من یطوف عنه و این مصادره به مطلوب است که گفته شود استنابه در طواف نساء مشروع است، بر خلاف طواف خود حج.

در جواهر این روایات را چنین آورده: و یوکل من یطوف عنه ما ترکه من طواف الحج، بجای «من طوافه»، «من طواف الحج» آورده و ممکن است کسی بگوید اگر لفظ روایت یا معنای آن چنین باشد و مقصود از ضمیر در من طوافه، طواف حج باشد، و نه طواف نساء که طواف بعد الحج است، همین قرینه بر رد کلام شیخ طوسی می شود.

ولی این استفاده نادرست است، زیرا این برداشت خود صاحب جواهر است و در روایت نیامده و من طوافه ضمیر دارد و به خود مکلف بر می گردد و مقصود طواف واجب بر مکلف است که اعم از طواف حج و طواف نساء است، علاوه بر این که اگر ضمیر به حج هم برگردد، در اضافه ادنی مناسبت کافی است و طواف نساء واجب بعد از حج عرفا مرتبط با حج است، در مقابل طواف نساء عمره.

و اگر چه محقق خوئی فرموده طواف نساء، مستق از حج است، و عمده دلیل ایشان صحیحه معاویة بن عمار است که می گوید: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْقَارِنُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ- وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ.[[39]](#footnote-39)

و گفته اند طواف بعد الحج یعنی طواف جدا از خود حج؛

و لکن اولا: این کلام اخص از مدعی است و شاید طواف نساء بعد از عمره داخل در اعمال عمره باشد.

و ثانیا: طواف نساء فقط در حج قران نیست ولی در این روایت فقط در حج قران این مطلب را گفته اند، لذا شاید نکته اش این باشد که قارن قبل از رفتن به عرفات، اعمال طواف و سعی را انجام می داد و چون طواف نساء بعد از وقوفین انجام می گیرد و اصل حج هم وقوفین است لان الحج عرفة، لذا گفته شده طواف بعد الحج، یعنی طواف نساء را باید بعد از رجوع از موقفین انجام دهد، نه این که مقصود از طواف بعد الحج، خروج طواف نساء از همه نسک حج و استقلال آن باشد.

خلاصه این که عمده دلیل بر مبطل نبودن ترک طواف حج نسیانا، صحیحه علی بن جعفر است، البته این روایت را حمیری در کتاب قرب الاسناد از عبد الله بن الحسن عن جده علی بن جعفر چنین نقل می کند: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ طَوَافاً، أَوْ نَسِيَ مِنْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ، حَتَّى وَرَدَ بِلَادَهُ وَ وَاقَعَ أَهْلَهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: «يَبْعَثُ بِهَدْيِهِ، إِنْ كَانَ تَرَكَهُ مِنْ حَجٍّ فَبَدَنَةً فِي حَجٍّ، وَ إِنْ كَانَ تَرَكَهُ فِي عُمْرَةٍ فَبَدَنَةً فِي عُمْرَةٍ، وَ وَكَّلَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ مَا كَانَ تَرَكَهُ مِنْ طَوَافِهِ»[[40]](#footnote-40)

در بحار هم چنین نقل کرده، اما با نقل شیخ طوسی فرق می کند که ظاهرش این بود که تمام طواف فریضه را فراموش کرده، اما نقل قرب الاسناد می گوید بخشی از طواف را فراموش کرده است، زیرا می گوید «نسی من طواف الفریضة».

محقق خوئی در مقام جواب فرموده: در نقل قرب الاسناد طواف الفریضة ندارد، ولی اولا طواف الفریضه دارد و اگر هم ترک الطواف می بود، باز هم اطلاق داشته و شامل طواف فریضه می شد و ما نفهمیدیم که این چه اشکالی است!

و لکن جواب صحیح از این اشکال این است که اصلا نقل قرب الاسناد ثابت نیست.

ان قلت: علامه مجلسی به این کتب سند دارد و اصالة الحس به هم کمک آن می آید.

قلت:

اولا: علامه مجلسی مثل ما از بازار نسخ را اختیار می کرده و اسنادی که ذکر می کند، تبرکی و تیمنی بوده است و نه این که واقعا خودش به این نسخ سند داشته باشد.

ثانیا: ابن ادریس درباره نسخه ای که از قرب الاسناد در دست داشته، می گوید من این نسخه را از اصل مغلوطه استنساخ کرده ام و علامه مجلسی هم می گوید من روایات قرب الاسناد را از نسخه ای که در دست ابن ادریس بوده نقل می کنم: *كان قرب الاسناد من الاصول المعتبرة المشهورة، و كتبناه من نسخة قديمة مأخوذه من خط شيخنا محمد بن ادريس، و كان عليها صورة خطه هكذا: الاصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح و كلام مضطرب، فصوّرته على ما وجدته خوفا من التغيير و التبديل*.[[41]](#footnote-41)

# جلسه هفتم 22/6/1393

#### دلیل چهارم: صحیحه هشام

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَمَّنْ نَسِيَ زِيَارَةَ الْبَيْتِ- حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَقَالَ لَا يَضُرُّهُ إِذَا كَانَ قَدْ قَضَى مَنَاسِكَهُ.[[42]](#footnote-42)

به این تقریب که زیارة البیت همان طواف فریضه الحج است و یا اطلاق دارد و شامل طواف فریضة الحج و طواف نساء هر دو می شود، البته روایت نفرموده طواف منسی را قضاء کند و صرفا فرموده لایضره، اما از دیگر روایات استفاده می شود که طواف را باید قضاء کند.

برخی همچون مرحوم داماد گفته اند لایضره اذا کان قد قضی مناسکه شاید به این معنا باشد که اگر طواف را قضاء بکند، اشکالی ندارد، اما این خلاف ظاهر است، زیرا فعل ماضی است و ظاهرش این است که اگر قبلا خللی به دیگر مناسک نرسیده و دیگر مناسک را انجام داده، اشکالی ندارد، و گرنه قد قضی طوافه گفته می شد و نه قد قضی مناسکه.

#### نقد دلیل چهارم

اشکال ما به این روایت این است که محتمل است مقصود از طواف زیارت، طواف نساء باشد، زیرا تعبیر به اذا کان قد قضی مناسکه شده، و عرفی نیست درباره کسی که طوافی که رکن حج است را انجام نداده، تعبیر به قد قضی مناسکه شود، در حالی که یکی از ارکان مهم را ترک کرده است و لذا بعید نیست که مقصود این باشد که اگر حج را با طواف آن تمام کرده و فقط طواف نساء نکرده، حجش صحیح است.

ان قلت: به طواف نساء که طواف زیارت گفته نمی شود.

قلت: طواف زیارة البیت گاهی به طواف نساء گفته می شود، مثل این روایت: فَعَلَى الْمُتَمَتِّعِ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ يُقَصِّرُ وَ قَدْ أَحَلَّ هَذَا لِلْعُمْرَةِ وَ عَلَيْهِ لِلْحَجِّ طَوَافَانِ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يُصَلِّي (عِنْدَ كُلِّ طَوَافٍ) بِالْبَيْتِ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) وَ أَمَّا الْمُفْرِدُ لِلْحَجِّ فَعَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافُ الزِّيَارَةِ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ هَدْيٌ وَ لَا أُضْحِيَّةٌ.[[43]](#footnote-43)

در فقره اخیر این روایت، از طواف نساء صریحا به طواف زیارت تعبیر شده و وجه تعبیر مذکور این است که کسانی که حج افراد و قران بجا می آورند، مستحب است طواف و سعی را قبل از وقوفین انجام دهند، و در نتیجه کسانی که به این مستحب عمل می کردند، طبعا بعد از وقوفین در مکه کاری نداشتند مگر طواف نساء و لذا به آن طواف زیارت البیت گفته شده، و لذا اشکال ندارد این تعبیر از طواف نساء و به قرینه اذا کان قد قضی مناسکه، ممکن است گفته شود که قد قضی مناسکه یعنی چون حج را با همه اعمال و ارکانش انجام داده، صرف نسیان طواف زیارت که همان طواف نساء است، اشکالی نداشته و ضرری به صحت حج نمی رساند.

البته محقق خوئی هم به این روایت استدلال کرده و به صاحب وسائل اشکال کرده که چرا این روایت را در باب طواف وداع ذکر کرده است؟!

البته ما هم این روایت را مربوط به طواف وداع نمی دانیم، اما محتمل می دانیم که مقصود از آن، طواف نساء باشد.

در صحیحه علی بن جعفر چند نکته است:

نکته اول: صحیحه نفرموده خود حاجی برای قضاء طواف خود برگردد، بلکه فرموده و یوکل من یطوف عنه و ظاهرش این است که حتی اگر بتواند خودش برگردد و طواف منسی را قضاء کند، نیازی به آن نیست و باز هم می تواند نائب بگیرد و لذا مرحوم داماد به اطلاق روایت عمل کرده است، بله، خود شخص برود که قطعا کافی است و حرام نیست، زیرا روایت در مقام توهم حظر است، ولی توکیل هم کافی است

البته محقق داماد بعد فرموده: اگر رجوع خود شخص هیچ مشقتی نداشته باشد، روایت از آن انصراف دارد، زیرا در قدیم رجوع به مکه نوعا مشقت داشته است.

ولی به نظر ما این فرمایش تمام نیست، زیرا گرچه این روایت اطلاق دارد، اما متقضای جمع روایات چیز دیگری است، صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى أَتَى الْكُوفَةَ- قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ- قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ قَالَ يَأْمُرُ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ.[[44]](#footnote-44)

این روایت فقط در فرض عجز از رجوع خود مکلف برای قضاء طواف منسی، حکم به جواز توکیل کرده است.

ان قلت: این روایت مربوط به طواف نساء است و در آن ترتیب را می پذیریم، یعنی در نسیان طواف نساء، ابتداء بر خود شخص قضاء آن واجب است و اگر نتوانست، نوبت به توکیل می رسد، اما در غیر طواف نساء حکم به جواز توکیل مطلقا می کنیم.

قلت: این فرق گذاشتن عرفی نیست، این که طواف حج که طواف اصلی و رکن حج است، در آن توکیل جایز و کافی باشد، اما در طواف نساء که طواف اصلی حج و از ارکان نیست، توکیل کافی نباشد، خلاف فهم عرفی است.

موید این مطلب، صحیحه دیگر معاویة بن عمار است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ- فَإِنْ هُوَ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ غَيْرُهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيّاً فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ وَ إِنْ نَسِيَ الْجِمَارَ فَلَيْسَا بِسَوَاءٍ إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ.[[45]](#footnote-45)

در این روایت شریفه حکم شده به وجوب قضاء طواف منسی از سوی خود مکلف، مگر این که فوت کند که دیگر عاجز از قضاء بنفسه است و آن گاه از سوی او قضاء می کنند، بر خلاف نسیان جمار و تعلیلی که در روایت آمده این است که علت فرق رمی و طواف نساء، این است که طواف، فریضه است، در حالی که رمی سنت است و العلة تعمم و قطعا وقتی طواف نساء، فریضه باشد، طواف حج به طریق اولی فریضه است و طبعا در فرض تمکن خود مکلف از قضاء طواف، نمی تواند به دیگری توکیل کند.

نکته دوم: در صحیحه علی بن جعفر ندارد که بعد از توکیل در طواف، سعی هم اعاده بشود، اما محقق خوئی فرموده احوط این است که اعاده سعی هم بشود و صاحب جواهر هم فرموده باید طواف قضاء شود و الاحوط ان لم یکن اقوی اعادة السعی معه و این ظاهرا فتوی است و بعد صاحب جواهر می گوید دیگرانی هم تصریح به این حکم کرده اند و لعله لفوات الترتیب و شاهد آن صحیحه منصور بن حازم است.

به نظر ما صحیحه علی بن جعفر ظهورش در عدم لزوم بیش از قضاء طواف است، صحیحه منصور بن حازم هم موردش جایی است که محل تدارک طواف باقی است.

ان قلت: صحیحه منصور بن حازم اطلاق دارد و شامل موردی که محل تدارک گذشته هم می شود.

قلت: اگر هم مطلق باشد، صحیحه علی بن جعفر آن را قید می زند به خصوص کسی که طواف فریضه را فراموش کرده و به بلد خودش برگشته است.

نکته سوم: محقق خوئی فرموده ناسی اگر می تواند باید طواف فراموش شده را قضاء کند و گرنه نائب بگیرد و تا وقتی تدارک طواف حج نشده، نباید با حلیله خود جماع کند، (بر خلاف دیگر استمتاعات)

به نظر ما این کلام بر خلاف اطلاق مقامی صحیحه علی بن جعفر است، در حالی که روایت فرض کرده که شخص ناسی طواف زن داشته و مواقعه با اهل خود کرده است، با این حال امام علیه السلام فقط فرمود نائب برای انجام طواف بفرست، ولی نفرمود که در این مدت جماع نکن و لذا اطلاق مقامی وجوب اجتناب از نساء را نفی می کند.

#### صورت پنجم

به وطن برگشته، اما هنوز محل شرعی طواف فوت نشده، مثل عمره مفرده که وقت معین شرعی ندارد، و بعد متذکر شد که طواف را فراموش کرده، ظاهر کلام محقق خوئی این است که باید لباس احرام را بپوشد، چرا که از احرام خارج نشده و به مکه برای قضاء طواف رود و اگر نمی شود باید نائب بگیرد.

اشکال ما این است که در صحیحه علی بن جعفر سخن از گذشت وقت شرعی نشده است و همین که این شخص از مکه خارج شود، عرفا از مکه خارج شده و اطلاق صحیحه می گوید اعمالش صحیح است و از احرام خارج شده، و فقط باید قضاء طواف شود.

## (مسألة 323)

***إذا نسي الطواف حتى رجع الى بلده و واقع أهله‌لزمه بعث هدي الى منى إن كان المنسي طواف الحج و الى مكة ان كان المنسي طواف العمرة و يكفي في الهدي أن يكون شاة***.[[46]](#footnote-46)

محقق خوئی فرموده: کسی که طواف را فراموش کند و به بلد خود برگردد و با اهل خود مواقعه کند، باید هدی به منی بفرستد در طواف حج و به مکه بفرستد در طواف عمره، و در هدی ذبح گوسفند هم کافی است.

سوال این است که آیا بعث هدی از بلد به مکه در فرض نسیان طواف موضوعیت دارد و یا همین که از مکه هدی خریده شده و ذبح شود کافی است؟

ظاهر کلمات فقهاء عدم موضوعیت بعث الهدی است، و ما احتمال قرینه نوعیه می دهیم که بهث هدی موضوعیتی نداشته باشد و شاهد آن فهم علماء است، و لولا این فهم علماء، ظاهر ادله، وجوب بعث الهدی است.

البته هدی از شتر و گاو و گوسفند اعم است و با نسیان طواف نساء فرق می کند که موثقه اسحاق بن عمار گفته علیه بدنة ینحرها بین الصفا و المروة و لذا در نسیان طواف غیر از طواف نساء می توان گفت که ذبح گاو و گوسفند هم کافی است.

## (مسألة 324)

***إذا نسي الطواف و تذكره في زمان يمكنه القضاء‌قضاه باحرامه الاول من دون حاجة الى تجديد الاحرام نعم إذا كان قد خرج‌ من مكة و مضى عليه شهر أو أكثر لزمه الاحرام لدخول مكة كما مرّ.[[47]](#footnote-47)***

آیا برای قضاء طواف منسی، باید دوباره محرم شود؟

محقق خوئی فرموده: اگر در ماهی که محرم شده بوده به احرام قبلی، در همان ماه برگردد، مشکلی ندارد، زیرا لکل شهر عمرة، اما اگر در ماه های بعد بر می گردد، باید به احرام عمره مفرده محرم شود و اعمال آن را هم تماما انجام دهد، و بعد طواف قبلی را هم قضاء کند.

این مطلب صحیحی است، البته اگر احرام عمره تمتع را در ذی قعده و احرام حج را در ذی حجة انجام دهد و بخواهد برای تدارک طواف منسی در خود ذی حجه برگردد، دلیلی ندارد که بتواند بدون احرام داخل مکه شود، زیرا روایت می گوید ان کان فی شهره دخل بغیر احرام فان لکل شهر عمرة و این روایت در رابطه با عمره است، در حالی که این شخص در ذی حجه که احرام به عمره نبسته است، بلکه در ذی قعده احرام برای عمره بسته است و لذا احرام ماه ذی حجه مجوز تردد به مکه بدون احرام جدید نمی شود.

# جلسه هشتم 32/6/1393

## [الثالث من واجبات عمرة التمتع صلاة الطواف]

***و هي الواجب الثالث من واجبات عمرة التمتع و هي ركعتان يؤتى بهما عقيب الطواف و صورتها‌ ‌كصلاة الفجر و لكنه مخير في قراءتها بين الجهر و الاخفات و يجب الاتيان بها قريبا من مقام إبراهيم عليه السلام و الأحوط بل الأظهر لزوم الاتيان بها خلف المقام، فان لم يتمكن فيصلي في أي مكان من المسجد مراعيا الأقرب فالأقرب الى المقام على الاحوط هذا في طواف الفريضة، أما في الطواف المستحب فيجوز الاتيان بصلاته في أي موضع من المسجد اختيارا***.[[48]](#footnote-48)

### جهات بحث

#### جهت اول

محقق خوئی فرموده خلافی بین مسلمین در وجوب نماز طواف نیست، اما به نظر ما تعبیر ایشان، تعبیر دقیقی نیست، زیرا مرحوم شیخ در خلاف فرموده اکثر اصحاب قائل به وجوب هستند و در عامه هم از شافعی دو قول مطرح شده است و معلوم می شود که تعبیر به لا خلاف نادرست است.

ابن ادریس هم می گوید بعضی شذاذ از اصحاب قائل به عدم وجوب نماز طواف شده اند.

#### ادله وجوب نماز طواف

#### دلیل اول: آیه 25 سوره مبارکه بقره

*وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهيمَ مُصَلًّى*

به این تقریب که ظهور امر که در وجوب است و آیه مبارکه هم مخصوص نماز طواف است، زیرا نماز دیگری در مقام واجب نیست.

#### نقد دلیل اول

اولا: به قول مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه اختلاف است که مقام ابراهیم کجاست و مرحوم راوندی هم در فقه القرآن به این اختلاف اشاره کرده، ابن عباس گفته تمام مسجد مقام ابراهیم است و عطاء گفته مشعر و عرفات همگی مقام ابراهیم است و مجاهد گفته تمام حرم مقام ابراهیم است، البته مشهور بین اصحاب این است که مقام ابراهیم، صخره ای است که اثر قدمین حضرت ابراهیم بر آن منعکس شده است، البته اختلاف است که موقع بناء کعبه پای بر این صخره گذاشته و اثر دو قدم مبارکش نقش بسته و یا وقتی از همسرش اجازه گرفت که دیدن اسماعیل بیاید، یکبار که آمدند، اسماعیل زنی داشت و گفت شوهرم نیست و گفت چیزی در خانه ندارم، فرمود به شوهرت بگو عتبه درب خانه خود را عوض کند، و وقتی حضرت اسماعیل برگشت جریان مطرح شد و او هم فهمید که باید زنش را طلاق دهد و زن دومی گرفت و در سفر دیگری حضرت ابراهیم آمدند داخل خانه شدند و غذا به حضرت داد و سنگی گذاشت که پای حضرت ابراهیم را بشوید و در آن جا اثر پای حضرت ابراهیم در صخره آشکار شد.

ثانیا: در آیه گفته نشده که باید در مقام ابراهیم نماز طواف خوانده شود، بلکه گفته شده بایستی مقام ابراهیم محل نماز و عبادت قرار داده شود و اگر گفته شود که واجب نیست نماز دیگری به غیر از نماز طواف در مقام خوانده شود، خواهیم گفت لم لایعکس؟ چرا امر اتخذوا بر استحباب حمل نشود و گفته نشود که مستحب است محل عبادت قرار دادن مقام ابراهیم به طور کلی.

#### دلیل دوم: فعل پیامبراکرم صلی الله علیه و آله

... فَلَبَّى بِالْحَجِّ مُفْرِداً وَ سَاقَ الْهَدْيَ سِتّاً وَ سِتِّينَ بَدَنَةً أَوْ أَرْبَعاً وَ سِتِّينَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَكَّةَ فِي سَلْخِ أَرْبَعٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَطَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيم‏[[49]](#footnote-49)

#### نقد دلیل دوم

بر ما واجب نیست هر کاری که حضرت انجام داده را انجام دهیم و فعل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دال بر وجوب نیست.

ان قلت: در باب حج گفته شده خذوا عنی مناسککم.

قلت:

اولا: این روایت عامی و مذکور در سنن بیهقی است و حدیث معتبری نیست.

ثانیا: از کجا معلوم که مقصود این باشد که اعملوا کما اعمل، شاید مقصود این باشد که تعلّموا عنی مناسککم.

#### دلیل سوم: روایات آمره به صلاة طواف

صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ اجْعَلْهُ إِمَاما.[[50]](#footnote-50)

صحیحه دیگر معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَبَّاسِ وَ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ فِي الْقَارِنِ لَا يَكُونُ قِرَانٌ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ وَ أَمَّا الْمُتَمَتِّعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَعَلَيْهِ ثَلَاثَةُ أَطْوَافٍ بِالْبَيْتِ وَ سَعْيَانِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) التَّمَتُّعُ أَفْضَلُ الْحَجِّ وَ بِهِ نَزَلَ‏ الْقُرْآنُ وَ جَرَتِ السُّنَّةُ فَعَلَى الْمُتَمَتِّعِ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ يُقَصِّر.[[51]](#footnote-51)

و روایاتی که فرموده ناسی نماز طواف، باید نماز طواف را قضاء کند که بالفحوی دلالت بر وجوب اصل نماز طواف دارد.

#### جهت دوم

مقتضای اطلاق روایات این است که جهر و اخفات در نماز طواف هیچ یک وجوب تعینی ندارد و شخص بین این دو مخیر است.

مطلب دیگر این که صاحب عروه فرموده نماز جماعت در نماز طواف مشروع است، اما مرحوم امام و خوئی و آیت الله سیستانی گفته اند احتیاط واجب در ترک جماعت در نماز طواف است، زیرا گرچه اطلاق در دلیل جماعت داریم که جماعت در فریضه مشروع است و شامل نماز طواف هم می شود، اما اگر نماز جماعت خواندن نماز طواف مطلوب بود، چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نفرمود و اصلا چنین کاری معهود بین مسلمین نبوده، و گرنه مورد غفلت قرار نمی گرفت و همین کشف می کند از عدم مشروعیت آن.

ان قلت: شاید استحباب موکد نداشته باشد، نه این که بالکل مشروع نباشد.

قلت: ارتکاز متشرعی این است که اگر جماعت در نماز طواف مشروع باشد، فضیلت هم دارد و اگر فضیلت داشت، مورد رغبت قرار می گرفت و لو کان لبان.

#### جهت سوم: مکان نماز طواف

محقق خوئی در متن مناسک فرموده: نماز طواف باید قریب به مقام خوانده شود و احوط بلکه اظهر این است که خلف مقام باشد، مرحوم امام فقط الاحوط دارد، و بل الاظهر ندارد، معلوم می شود که عندیت از خلفیت واضح تر بوده است نزد این بزرگان.

به نظر ما نماز طواف در حال اختیار، هم باید عند المقام باشد و هم خلف الامام، به سبب روایاتی که بعدا ذکر خواهیم کرد، پس چرا با این حال برخی مثل مرحوم امام، احتیاط واجب در رابطه با وجوب خلفیت داده اند؟

احتمال دارد وجه آن کلام شیخ طوسی در خلاف باشد که فرموده: *يستحب أن يصلي الركعتين خلف المقام، فإن لم يفعل و فعل في غيره أجزأه. و به قال الشافعي. و قال مالك: فإن لم يصلهما خلف المقام، فعليه دم و قال الثوري: يأتي بهما في الحرم. دليلنا: أنه لا خلاف أن الصلاة في غيره مجزية، و لا تجب عليه الإعادة، و جبرانه بدم يحتاج إلى دليل، لأن الأصل براءة الذمة*.[[52]](#footnote-52)

در این جا شیخ طوسی می گوید لا خلاف در عدم وجوب صلاة طواف در خلف المقام و اجزاء نماز در غیر خلف مقام.

اما به نظر می رسد که شیخ طوسی اشتباهی کرده و شاهدش این که حتی اشاره ای به وجوب نماز عند المقام هم نکرده است، در حالی که در نهایه و مبسوط فرموده باید در مقام ابراهیم نماز طواف خوانده شود.

البته شیخ و مرحوم علامه گفته اند در حال ازدحام، وراء و یا احد الجانبین نماز خوانده می شود و ظاهرا این عبارت ناظر به بنائی است که بر روی مقام ساخته شده بوده که حجره ای کوچک بوده و چهار نفر در آن جا می شده اند و تا حدود پنجاه سال پیش در آن جا بوده و لذا مقصود از عند المقام، این بوده که در همان بناء نماز بخوانند و اگر ازدحام بود، بیرون از بناء در پشت یا کنار بناء، نماز طواف بخوانند، که نماز در جانبین هم عرفا خلف صخره می شده است.

اما عرض ما این است که فقط ازدحام نیست که مجوز نماز خواندن بیرون از بناء می شود، بلکه می شود در حال عدم ازدحام هم در بیرون بناء نماز خواند بعد از این که عند المقام صدق می کند.

کما این که مقصود از مقام در آیه که بناء مزبور نبوده، بلکه خود صخره بوده است و اصلا این بناء را بعدا ساخته اند و در زمان حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبوده است و لذا عرفا اگر اطراف صخره نماز خوانده شود، مشمول ادله خواهد بود و نماز قطعا صحیح است.

#### بررسی کلام امام در تحریر الوسیلة

يجب أن تكون الصلاة عند مقام إبراهيم عليه السلام، و الأحوط وجوبا كونها خلفه، و كلما قرب إليه أفضل، لكن لا بحيث يزاحم الناس، و لو تعذر الخلف للازدحام أتى عنده من اليمين أو اليسار، و لو لم يمكنه أن يصلي عنده يختار الأقرب من الجانبين و الخلف، و مع التساوي يختار الخلف، و لو كان الطرفان أقرب من الخلف لكن خرج الجميع عن صدق كونها عنده لا يبعد الاكتفاء بالخلف، لكن الأحوط إتيان صلاة أخرى في أحد الجانبين مع رعاية الأقربية، و الأحوط إعادة الصلاة مع الإمكان خلف المقام لو تمكن بعدها إلى أن يضيق وقت السعي.[[53]](#footnote-53)

ایشان بعد از این که فرموده واجب است نماز طواف عند المقام خوانده شود، اضافه کرده که افضل این است که نزدیکتر به مقام بایستد، در حالی که افضلیت قرب به مقام دلیل ندارد و جدا از وجوب عند المقام بودن، دلیلی بر افضلیت اقربیت به مقام نداریم.

بعد فرموده اگر خلف قریب ممکن نبود، به جانبین برود و اگر امکان نداشت که عند المقام نماز خوانده شود، یختار الاقرب من الجانبین و الخلف، ولو هیچ یک عند المقام نباشد و در ذیل فرموده اگر طرفان اقرب به خلف باشد، ولی هیچیک از خلف و جانبین عند المقام نباشد، بعید نیست که به نماز خلف المقام اکتفاء شود و این قرینه می شود که عبارت یختار الاقرب من الجانبین، یعنی یجوز و یا حداقل اولی این است، نه این که اختیار اقرب، واجب باشد.

لذا آن چه در ترجمه تحریر در مناسک نوشته شده که باید اقربِ از جانبین و خلف را اختیار کند، ناصحیح است.

### بررسی روایات مکان نماز طواف

#### روایات وجوب خلف المقام بودن نماز طواف

#### روایت اول: صحیحه ابراهیم بن ابی محمود

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا (عليه السلام) أُصَلِّي رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ أَوْ حَيْثُ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص- قَالَ حَيْثُ هُوَ السَّاعَةَ.

به این تقریب که حضرت ارتکاز سائل بر لزوم خلفیت را تقریر نمود.

#### نقد دلالت روایت اول

سائل در مقام سوال از لزوم خلفیت نبوده، بلکه مفروغ گرفته که می خواهد در خلف نماز بخواند و سوالش این است که مقام فعلی مهم است و یا مقام زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و شاید چون افضل یا متعارف بوده که خلف المقام نماز طواف را می خواندند، خلفیت را مفروغ عنه گرفته است.

# جلسه نهم 24/6/1393

گفتیم نماز طواف واجب دو شرط دارد، یکی این که خلف المقام باشد و دیگر این که عند المقام باشد، یعنی قریب من المقام باشد، و روایات خلفیت را بررسی می کردیم که روایت اول مطرح شد و در دلالت آن مناقشه شد و اینک باقی روایات:

#### روایت دوم: صحیحه معاویة بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ اجْعَلْهُ إِمَاما وَ اقْرَأْ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا سُورَةَ التَّوْحِيدِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ فِي الثَّانِيَةِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ- ثُمَّ تَشَهَّدْ وَ احْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ اسْأَلْهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ الْحَدِيثَ.[[54]](#footnote-54)

به این تقریب که و اجعله اَماما یعنی مقام ابراهیم باید در جلوی شما باشد و اگر اِمام باشد که از جهت عرفی جلوتر از ماموم است و از جهت شرعی، در اقتداء یک ماموم به امام گفته شده در سمت راست امام بایستد، اما این بحث شرعی است، اما اگر جامدی را بگویند امام قرار بده، ظاهرش این است که باید در جلوی شما قرار بگیرد.

علاوه که بعید نیست که اماما به فتح همزه باشد و تناسب بیشتری داشته باشد و لذا دلالت این روایت بر وجوب خلفیت تمام است.

ان قلت: این صحیحه مقترن به جمله ای از مستحبات است که بعد از حمد در هر کعتی چه سوره ای خوانده شود و بعد از نماز دعا شود و امر مذکور در کنار مستحبات دیگر، ظهور در وجوب پیدا نمی کند.

قلت: این که سیاق، قرینه بر رفع ید از ظهور خطاب در وجوب شود، محل کلام است و به نظر ما دارای مناقشه است، مگر مستحبات آن قدر غلبه داشته باشد که دیگر خطاب امر، ناچیز باشد و در ما نحن فیه چنین نیست، زیرا یک امر در آن که قطعا وجوبی است و آن صل رکعتین است و یک امر قطعا مستحبی است کما ذکر و در وسط این دو امر، گفته شده واجعله اماما و اوامر مستحبی در این خطاب به حدی نیست که سبب رفع ید از ظهور امر واجعله اماما در وجوب شود.

اگر مثل محقق خوئی یا مرحوم امام و آیت الله زنجانی باشیم که فرموده اند اصلا خطاب امر، ظهور در وجوب ندارد، چه این که وجوب حکم عقل باشد کما عن المحقق الخوئی و چه این که گفته شود خطاب امر، حجت عقلائی است بدون ظهور در وجوب، یعنی این عقلاء هستند که بعد از امر مولا، احتجاج می کنند که مولا امر کرد، چرا امتثال نکردی؟ کما عن السید الامام و الزنجانی و طبق این دو مسلک، بقاء وجوب واضح تر است، زیرا از باب ظهور امر در وجوب، حکم به وجوب نشده که با قرینه سیاق، دست از ظهور برداشته شود.

نکته: آیت الله زنجانی از واجعله بیش از لزوم خلفیت استفاده کرده و فرموده باید طوری در خلف بایستد که هم کعبه و هم مقام، هر دو قبله شخص نمازگزار باشد.

ولی به نظر ما از این تعبیر چنین ظهوری استفاده نمی شود، زیرا روایت نفرموده و اجعله قبلة، بلکه فرموده و اجعله اماما که یک مطلب عرفی است و در صدق آن نیاز به آن چه آیت الله زنجانی فرمودند، نیست.

شاید ایشان از این روایت هم استفاده نکرده باشد و از آیه و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی چنین استفاده ای کرده باشد، بنابر این که آیه این گونه معنا شود که اتخذوا مقام ابراهیم جهة یصلی الیه.

ولی آیه هم چنین ظهوری ندارد، زیرا مصلی یعنی مکان نماز و نه قبله نماز.

ان قلت: مقام ابراهیم یک سنگ است و نمی شود آن را مکان برای نماز خواندن قرار داد، هم کوچک است و هم از سطح زمین بلندتر است و نمی توان آن را به مکان نماز معنا کرد، فلامحالة به معنای قبله نماز باید معنا شود.

قلت: وقتی در خود مقام نمی توان نماز خواند، قرینه عرفیه وجود دارد که مقصود از مصلی، اطراف مقام است.

#### روایت سوم: مرسله صفوان عمن حدثه

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا خَلْفَ الْمَقَامِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- فَإِنْ صَلَّيْتَهَا فِي غَيْرِهِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ.[[55]](#footnote-55)

گرچه این روایت مرسله است، ولی طبق شهادت شیخ طوسی، صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی لایروی و لایرسل الا عن ثقة و لذا این روایت سندا معتبره است.

دلالت روایت بر لزوم خلفیت نیز واضح است.

ان قلت: امام علیه السلام به آیه استشهاد فرموده و آیه هم که دلالت بر لزوم خلفیت نمی کند و فقط دلالت بر لزوم قرب به مقام دارد و لذا شاید این قرینه باشد که امام علیه السلام می خواهد خلف را مثال عرفی برای عندیت بگیرد، زیرا نوعا کسانی که عند المقام نماز می خواندند، خلف المقام می خواندند، اما تاکید امام بر خلفیت نیست، به قرینه استدلال به آیه شریفه.

قلت: کم نیست استدلال ائمه به آیاتی که اگر ما بودیم، آن گونه استدلال نمی کردیم و لکن هل یعرف القرآن الا من خوطب به، گرچه ظهور کتاب حجت است، اما معانی که از ظهورات کشف نمی شود را ائمه علیهم السلام برای ما توضیح می دهند و من جمله همین آیات و یا روایتی که حضرت فرمود دست دزد از انگشتان باید قطع شود، زیرا ان المساجد لله، در حالی که ما چنین چیزی از آیه استفاده نمی کردیم، بلکه لولا این روایت چنین استفاده می کردیم که مقصود از مساجد، امکنه اقامه نماز است و نه محل سجده در دستان.

البته محقق خوئی فرموده: در تفسیر آیه دو روایت وارد شده که از آن استفاده می شود مقصود آیه وجوب خلفیت است، که همان دو روایت اول و دومی است که قبلا ذکر شد و بعید است که مقصود از آیه، نماز خواندن در اطراف مقام باشد و لذا به همین قرینه، اصلا ظاهر آیه، لزوم خلف قرار دادن مقام در هنگام بجا آوردن نماز طواف است.

معنای این فرمایش این است که عملا استدلال روایات به آیه را توجیه کنیم، ولی ما این فرمایش را قبول نداریم، زیرا؛

اولا: در آن دو صحیحه که ایشان اشاره فرموده، اصلا آیه مطرح نشده تا گفته شود این دو روایت در تفسیر آیه شریفه وارد شده است.

ثانیا: این که گفته شده بعید است مقصود آیه این باشد که صلوا اطرافه، ناصحیح است، زیرا چنان که گذشت وقتی می گویند بر فلان سنگ کوچک نماز بخوانید، قرینه است که مقصود، نماز خواندن در اطراف آن است.

ان قلت: حرف جر «من» در اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی چه معنایی دارد؟

قلت: مثل این عبارت است که اتخذت من فلان خلیلا، این به معنای ابتدائیت است که گاهی به «من» نشویه از آن تعبیر می شود، ولی استشهاد امام علیه السلام به آیه، نه از باب ظهور آیه در معنای خلفیت است، بلکه از باب تفسیر آیه است به آن چه مقصود واقعی از آن است.

#### روایت چهارم: روایت ابی عبد الله ابزاری

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَبْزَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فِي الْحِجْرِ- قَالَ يُعِيدُهُمَا خَلْفَ الْمَقَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- عَنَى بِذَلِكَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ.[[56]](#footnote-56)

#### نقد سندی روایت چهارم

گرچه دلالت این روایت بر لزوم خلفیت تمام است، ولی «ابی عبد الله ابزاری» توثیق ندارد و لذا از این جهت روایت چهارم قابل استدلال نیست.

#### روایت پنجم: صحیحة معاویة 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: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ نَسِيَ الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) فَلَمْ يَذْكُرْ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَكَّةَ- قَالَ فَلْيُصَلِّهِمَا حَيْثُ ذَكَرَ وَ إِنْ ذَكَرَهُمَا وَ هُوَ فِي الْبَلَدِ فَلَا يَبْرَحْ حَتَّى يَقْضِيَهُمَا.[[57]](#footnote-57)

به این تقریب که سائل، لزوم خلف المقام بودن به هنگام نماز طواف را مفروغ عنه گرفته و امام علیه السلام نیز بر او این مطلب را انکار نفرمود.

#### نقد دلالت روایت پنجم

شاید این که سائل خلف المقام را مفروغ گرفته، از باب بیان فرض متعارف بوده است ولو به سبب افضلیت آن، نه این که فرض واجب را مفروغ گرفته باشد و امام علیه السلام هم که تایید نکرد.

#### روایت ششم: صحیحه حلبی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّمَا نُسُكُ الَّذِي يَقْرُنُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ مِثْلُ نُسُكِ الْمُفْرِدِ لَيْسَ بِأَفْضَلَ مِنْهُ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ صَلَاةُ رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ وَ سَعْيٌ وَاحِدٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ بَعْدَ الْحَجِّ الْحَدِيثَ.[[58]](#footnote-58)

دلالت روایت واضح است بر لزوم بجا آوردن نماز طواف خلف المقام در حج افراد و قران و فقط حج تمتع را نگفته و لکن احتمال خصوصیت ندارد و لذا به حج تمتع هم تعدی می شود.

#### روایت هفتم: روایت سلیمان بن حفص مروزی

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصٍ الْمَرْوَزِيِّ عَنِ الْفَقِيهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ فَدَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعاً فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) وَ سَعَى بَيْن‏ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصَّرَ فَقَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْ‏ءٍ مَا خَلَا النِّسَاءَ لِأَنَّ عَلَيْهِ لِتَحِلَّةِ النِّسَاءِ طَوَافاً وَ صَلَاة.‏[[59]](#footnote-59)

#### نقد سندی روایت هفتم

گرچه دلالت روایت بر مدعی تمام است، ولی سندش ضعیف است، زیرا «سلیمان بن حفص مروزی» توثیق نشده و فقط در رجال کامل الزیارات است که به نظر ما در دلیل بر وثاقت نمی شود، کما این که روایاتی احیانا با مضامین غریب نقل کرده است.

#### روایت هشتم: صحیحه معاویة بن عمار

{ان رسول الله صلی الله علیه و آله}... فَطَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيم‏...[[60]](#footnote-60)

#### نقد دلالت روایت هشتم

اولا: فعل آن حضرت دلالت بر وجوب نمی کند و شاید چون مستحب بوده، خلف المقام نماز خوانده اند

ثانیا: در آن زمان مقام ابراهیم وصل به کعبه بوده و امکان نداشته که در جانبین مقام نماز خوانده شود.

#### روایت نهم: صحیحه زرارة

وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الَّذِي يَلِي الْمُفْرِدَ لِلْحَجِّ فِي الْفَضْلِ فَقَالَ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ وَ مَا الْمُتْعَةُ فَقَالَ يُهِلُّ بِالْحَجِّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- فَإِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ- وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَصَّرَ وَ أَحَلَّ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ نَسَكَ الْمَنَاسِكَ وَ عَلَيْهِ الْهَدْي‏.[[61]](#footnote-61)

دلالت این صحیحه نیز بر مدعی تمام است.

#### روایت دهم: مرسله برنطی عن بعض اصحابنا

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ وِزْراً فَقَالَ مَنْ يَقِفُ بِهَذَيْنِ الْمَوْقِفَيْنِ عَرَفَةَ وَ الْمُزْدَلِفَةِ- وَ سَعَى بَيْنَ هَذَيْنِ الْجَبَلَيْنِ ثُمَّ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ- وَ صَلَّى خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) ثُمَّ قَالَ فِي نَفْسِهِ وَ ظَنَّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَغْفِرْ لَهُ فَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ وِزْراً.[[62]](#footnote-62)

سند روایت معتبره است، زیرا مرسله بزنطی است که به شهادت شیخ طوسی، از غیر ثقه ارسال نمی کند و ظاهرش این است که کسی که واجبات حج و من جمله نماز خلف المقام را انجام بدهد و گمان کند که خدا او را نبخشیده است، از کسانی است که عظیم ترین گناهان را مرتکب شده است.

#### روایت یازدهم: روایت نجیه

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ نَجِيَّةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا دَخَلَ الْمُعْتَمِرُ مَكَّةَ غَيْرَ مُتَمَتِّعٍ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ صَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- فَلْيَلْحَقْ بِأَهْلِهِ إِنْ شَاء.[[63]](#footnote-63)

نجیه از مشایخ صفوان است که به شهادت شیخ طوسی از غیر ثقه روایت نمی کند و علاوه بر آن که کشی نقل می کند که محمد بن عیسی در وصف او گفته: *نَجَبَةُ بْنُ الْحَارِثِ شَيْخٌ صَادِقٌ كُوفِيٌّ صَدِيقُ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ.[[64]](#footnote-64)*

#### نتیجه گیری

برخی از این روایات از جهت سند و دلالت تمام است و لذا این که مرحوم امام فرموده احتیاط واجب این است که خلف المقام نماز خوانده شود، فقط توجیهش این است که به ملاحظه کلام شیخ طوسی بوده که فرموده خلافی در اجزاء نماز در غیر از خلف المقام نیست که البته ما گفتیم قطعا شیخ طوسی در این ادعاء اشتباه کرده است.

# جلسه دهم 25/6/1393

به طور کلی روایاتی که می گوید خلف المقام نماز خوانده شود، ظاهرش این است که در جانبین نمی شود نماز خواند و عرفیت ندارد که فقط مقصود این باشد که جلوتر از مقام نماز خوانده نشود، بلکه ظاهر روایات مذکور این است که نماز در یمین و یسار مقام هم کافی نیست.

#### روایات وجوب عند المقام بودن نماز طواف

علاوه بر این که از آیه شریفه استفاده لزوم عندیت می شود، روایاتی هم بر این مطلب دلالت دارد که معلوم می شود نماز در خلف بعید از مقام مجزی نیست:

#### روایت اول: روایت زرارة

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ تُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ أَمَّا التَّطَوُّعُ فَحَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْمَسْجِدِ.[[65]](#footnote-65)

سند این روایت ضعیف و مرسله است، ولی دلالت آن تام است، زیرا لاینبغی که برخی گفته اند ظاهر در کراهت است، درست نیست، یا لاینبغی ظهور در حرمت دارد کما هو الصحیح و به قال السید الخوئی و الزنجانی و یا لااقل در جامع بین کراهت و حرمت بکار می رود، قطعا در استعمالاتی همچون سبحانک لاینبغی لنا ان نتخذ من دونک اولیاء، ما کان ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا، مقصود کراهت نیست و لذا قطعا ظهور در کراهت ندارد.

این که ما لاینبغی را ظاهر در حرمت می دانیم، به سبب ظاهر صحیحة زرارة است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَنْبَغِي نِكَاحُ أَهْلِ الْكِتَابِ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ أَيْنَ تَحْرِيمُهُ قَالَ قَوْلُهُ وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ.[[66]](#footnote-66)

بعد از این که امام علیه السلام فرمود لاینبغی نکاح اهل الکتاب، زرارة پرسید از کجا تحریم آن را فهمیدید و معلوم می شود که ظهور لاینبغی در حرمت بوده است که زرارة می گوید از کجا تحریم آن را فهمیدید.

#### روایت دوم: صحیحه عبد الصمد بن بشیر

وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيّاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي‏ وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) 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.[[67]](#footnote-67)

#### روایت سوم: صحیحه جمیل

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) أَنَّ الْجَاهِلَ فِي تَرْكِ الرَّكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ بِمَنْزِلَةِ النَّاسِي‏[[68]](#footnote-68)

مستفاد از روایت این است که عالم باید در نزد مقام نماز بخواند.

#### روایت چهارم: صحیحه معاویه بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ اجْعَلْهُ إِمَاماً وَ اقْرَأْ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا سُورَةَ التَّوْحِيدِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ فِي الثَّانِيَةِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ- ثُمَّ تَشَهَّدْ وَ احْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ اسْأَلْهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ الْحَدِيثَ.[[69]](#footnote-69)

مقصود از فائت مقام ابراهیم، همان عند المقام است.

#### روایت پنجم: صحیحه معاویة بن عمار

#### *محَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَبَّاسِ وَ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ فِي الْقَارِنِ لَا يَكُونُ قِرَانٌ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ.[[70]](#footnote-70)*

#### روایت ششم: موثقه سماعه

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمُجَاوِرُ بِمَكَّةَ إِذَا دَخَلَهَا بِعُمْرَةٍ فِي غَيْرِ أَشْهُرِ الْحَجِّ- فِي رَجَبٍ أَوْ شَعْبَانَ أَوْ شَهْرِ رَمَضَانَ- أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الشُّهُورِ إِلَّا أَشْهُرَ الْحَجِّ- فَإِنَّ أَشْهُرَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَ ذُو الْقَعْدَةِ وَ ذُو الْحِجَّةِ- مَنْ دَخَلَهَا بِعُمْرَةٍ فِي غَيْرِ أَشْهُرِ الْحَجِّ- ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُحْرِمَ فَلْيَخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ- فَيُحْرِمُ مِنْهَا ثُمَّ يَأْتِي مَكَّةَ- وَ لَا يَقْطَعِ التَّلْبِيَةَ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى الْبَيْتِ- ثُمَّ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- وَ يُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيَطُوفُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ يُقَصِّرُ وَ يُحِلُّ ثُمَّ يَعْقِدُ التَّلْبِيَةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ.[[71]](#footnote-71)

#### روایت هفتم: صحیحه محمد بن مسلم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سُئِلَ عَنْ- رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ لَمْ يُصَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ حَتَّى طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ يُصَلِّ لِذَلِكَ الطَّوَافِ حَتَّى ذَكَرَ وَ هُوَ بِالْأَبْطَحِ قَالَ يَرْجِعُ إِلَى الْمَقَامِ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.[[72]](#footnote-72)

خلاصه این که از روایات، دو شرط مکانی عندیت و خلفیت مقام در نماز طواف استفاده می شود.

#### شبهه تعارض دو طائفه روایات

ممکن است گفته شود این دو طائفه روایت، تعارض دارد، روایات طائفه اولی می گوید صل خلف المقام چه قریب به مقام و چه بعید از مقام و روایات طائفه دوم می گوید صل عند المقام، چه خلف مقام باشد و چه در جانب یمین و یسار باشد و محل تعارض دو جاست، یکی نماز در خلف بعید که دیگر عند المقام نیست و دیگری نماز در یمین و یسار که عندیت در آن محفوظ است، اما خلف المقام نیست و لذا تعارض می کنند و در نهایت کار به اصل عملی و تخییر بین خلف و عند المقام خواهد کشید.

#### پاسخ شبهه

ولی ظاهر ادله شرطیت، نفی ما عدا نیست، لاصلاة الا بفاتحة الکتاب ظهور ندارد در این که باید نماز، فاتحة الکتاب داشته باشد چه دیگر اجزاء باشد و چه نباشد و لذا با دیگر ادله بیان شرایط نماز تعارضی ندارد، در این جا هم هر دلیلی بیان یک شرط برای نماز خلف المقام می کند و با یکدیگر منافاتی ندارد.

علاوه بر این که در صحیحه معاویة بن عمار، هر دو شرط بیان شده است: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ اجْعَلْهُ إِمَاماً وَ اقْرَأْ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا سُورَةَ التَّوْحِيدِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- وَ فِي الثَّانِيَةِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ- ثُمَّ تَشَهَّدْ وَ احْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ اسْأَلْهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ الْحَدِيثَ.[[73]](#footnote-73)

کما این که روایاتی که بیان خلفیت می کند و به آیه شریفه استشهاد کرده، دلالت دارد بر این که عندیت که مفاد ظهور آیه است، محفوظ است و لکن علاوه بر آن، مراد جدی از آیه، لزوم خلفیت هم می باشد.

#### جهت چهارم

شرط صحت طواف مندوب، خواندن نماز طواف نیست، (گرچه قطعا نماز در طواف نافله مشروع است) به جهت 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.[[74]](#footnote-74)

روایت مذکور می گوید چون در طواف واجب نماز طواف شرط است، باید طواف با وضو بجا آورده شود، در نتیجه چون در طواف مندوب دلیل داریم که با وضو بودن در آن شرط نیست، معلوم می شود که نماز طواف، شرط صحت طواف نافله نیست.

مویدش این است که در روایات آمده امام علیه السلام در بیش از سه طواف مندوب، دیگر نماز نمی خواندند.

اما شرطیت نماز طواف در خلف و عند المقام، در طواف فریضه است و لکن در طواف نافله اگر کسی بخواهد نماز طواف بخواند، از روایات استفاده می شود که می شود نماز آن را در هر کجای مسجد الحرام خواند، مثل:

مرسله زرارة: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ تُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ أَمَّا التَّطَوُّعُ فَحَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْمَسْجِدِ.[[75]](#footnote-75)

وروایت ابی عبد الله ابزاری: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَبْزَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فِي الْحِجْرِ- قَالَ يُعِيدُهُمَا خَلْفَ الْمَقَامِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- عَنَى بِذَلِكَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ.[[76]](#footnote-76)

که ظهورش این است که مقصود آیه از لزوم خواندن نماز در خلف المقام، نماز طواف فریضه است، زیرا فرمود: عنی بذلک رکعتی طواف الفریضة و اگر نماز طواف مندوب هم همین حکم را می داشت، بیان قید «الفریضة» لغو می بود.

و مرسله صفوان عمن حدثه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا خَلْفَ الْمَقَامِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- فَإِنْ صَلَّيْتَهَا فِي غَيْرِهِ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ.[[77]](#footnote-77)

این روایت هم مفهوم دارد و اگر خلفیت در نماز طواف مندوب هم شرط می بود، بیان قید «الفریضة» لغو بود.

و روایت ابی بلال: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَن‏ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ أَبِي بِلَالٍ الْمَكِّيِّ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) طَافَ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ صَلَّى فِيمَا بَيْنَ الْبَابِ وَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ رَكْعَتَيْنِ فَقُلْتُ لَهُ مَا رَأَيْتُ أَحَداً مِنْكُمْ صَلَّى فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ هَذَا الْمَكَانُ الَّذِي تِيبَ عَلَى آدَمَ فِيهِ.[[78]](#footnote-78)

و معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ كَانَ أَبِي يَقُولُ مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ أُسْبُوعاً وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ فِي أَيِّ جَوَانِبِ الْمَسْجِدِ شَاءَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سِتَّةَ آلَافِ حَسَنَةٍ وَ مَحَا عَنْهُ سِتَّةَ آلَافِ سَيِّئَةٍ وَ رَفَعَ لَهُ سِتَّةَ آلَافِ دَرَجَةٍ وَ قَضَى لَهُ سِتَّةَ آلَافِ حَاجَةٍ فَمَا عُجِّلَ مِنْهَا فَبِرَحْمَةِ اللَّهِ وَ مَا أُخِّرَ مِنْهَا فَشَوْقاً إِلَى دُعَائِهِ.[[79]](#footnote-79)

ظاهر معتبره، طواف مندوب است، و اگر هم گفته شود اطلاق دارد، به روایاتی که در خصوص طواف فریضه گفته صل خلف المقام تقیید می خورد.

در سند این روایت ابراهیم بن عمر یمانی است که نجاشی او را توثیق کرده و در رابطه با او گفته: شيخ من أصحابنا ثقة.[[80]](#footnote-80)

#### جهت پنجم: اضطرار به ترک نماز در خلف و عند المقام

در حال اضطرار، نماز طواف بدون رعایت شرط مکانی خلف و عند المقام، صحیح است و باید به خلف بعید برود و در آن جا نماز بخواند و اگر خلف بعید هم ممکن نبود، در هر جای مسجد که شد باید نماز بخواند و قطعا نماز طواف ساقط نمی شود، به دلیل روایاتی که می گوید اگر نماز طواف فراموش شود و از مکه خارج شود، باید در منی یا در همان جایی که یادش می آید نماز را بخواند، مثل روایت عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِيمَنْ نَسِيَ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَكَّةَ- قَالَ إِنْ كَانَ قَدْ مَضَى قَلِيلًا فَلْيَرْجِعْ فَلْيُصَلِّهِمَا أَوْ يَأْمُرُ بَعْضَ النَّاسِ فَلْيُصَلِّهِمَا عَنْهُ.[[81]](#footnote-81)

و معتبره ابی بصیر: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ- وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى «4»- حَتَّى ارْتَحَلَ قَالَ إِنْ كَانَ ارْتَحَلَ فَإِنِّي لَا أَشُقُّ عَلَيْهِ وَ لَا آمُرُهُ أَنْ يَرْجِعَ وَ لَكِنْ يُصَلِّي حَيْثُ يَذْكُرُ.[[82]](#footnote-82)

# جلسه یازدهم 26/6/1393

بحث در این است که معنای اضطرار به ترک نماز در خلف و عند المقام چیست، لذا باید ابتداء مقتضای قواعد و بعد مقتضای نصوص خاصه و سیره متشرعه بررسی شود.

#### مقتضای قاعده اولیه

اگر مکلف متمکن از خواندن نماز طواف در خلف قریب به مقام باشد، ولو لازم باشد تا آخر وقت حج و عمره انتظار بکشد، باید صبر کند، زیرا اطلاق دلیل می گوید نماز طواف باید عند و خلف المقام خوانده شود، البته ممکن است اشکال شود که در این صورت فوت موالات بین طواف و نماز پیش می آید، و لکن در مساله موالات بین طواف و نماز طواف، سه مبنا وجود دارد و باید طبق هر مبنا، مقتضای قاعده بررسی شود:

مبنای اول، مبنای مرحوم امام است که وجوب موالات بین طواف و نماز طواف را وجوب نفسی مستقل می داند، یعنی اگر کسی نماز طواف را عمدا تاخیر بیندازد، مشکل وضعی پیدا نمی کند و صرفا گناه کرده است به جهت عدم ظهور روایات در بیش از وجوب نفسی، مثل صحیحه منصور بن حازم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ قَالَ لَا تُؤَخِّرْهَا سَاعَةً إِذَا طُفْتَ فَصَلِّ.[[83]](#footnote-83)

طبق این مبنا، باید دید دلیل وجوب موالات اطلاق دارد، حتی اگر لازم باشد بدون دیگر شرایط نماز طواف خوانده شود؟ این مطلب روشن نیست و از ادله موالات که لاتوخرها ساعة اذا طفت فصل استفاده نمی شود که به هر نحوی باید نماز خوانده شود، بلکه ظاهرش بجا آوردن نماز تامه است و ظاهرا دیگر ادله شرایط نماز و من جمله خلفیت و عندیت اطلاق دارد، حتی نسبت به فرضی که نشود فوریت را رعایت نمود و لذا تنجز وجوب موالات مشروط به قدرت است و وقتی نمی شود هم اکنون نماز واجد شرایط خواند، طبعا باید صبر کند تا واجد شرایط شود، مثل کسی که بعد از طواف محدث به حدث اصغر شده که کسی نمی گوید اگر وضو گرفتن موجب فاصله افتادن بین طواف و نماز طواف می شود، باید سریعا تیمم کند و با تیمم نماز بخواند، زیرا ظاهر اذا طفت فصل، فصل صلاة تامة است.

ان قلت: چرا در نماز در وقت این را نمی گویید مثل شخصی که در داخل وقت نمی تواند نماز با قرائت صحیح بخواند، که گفته می شود باید با همان قرائت ناصحیح در وقت نماز بخواند؟

قلت: در رابطه با نماز یومیه دلیل می گوید لاتسقط بحال و مقصود در وقت نماز است، اما درباره فوریت نماز طواف چنین دلیلی نداریم.

البته ظاهر برخی فتاوای مرحوم امام این است که چون وجوب نماز طواف، وجوب فوری است، باید الان ببیند تمکن دارد یا نه و نباید صبر کند و لذا نسبت به کسی که مشکل صحت قرائت دارد و طواف کرده و می خواهد نماز بخواند، ایشان فرموده چون نماز طواف واجب فوری است و از طرفی نمی تواند سریعا تصحیح قرائت کند، باید با همین قرائت ملحونه نماز بخواند و نباید صبر کند.

مبنای دوم، مبنای کسانی است که اذا طفت فصل را ظاهر در ارشاد به شرطیت موالات می دانند، کما این که اقرا فی صلاتک، ظاهر در ارشاد به جزئیت است، خطاب اذا طفت فصل هم ظهور در ارشاد به شرطیت دارد، کما عن السید السیستانی.

ولی این شرط، در موارد اضطرار ساقط است به دلیل السنة لاتنقض الفریضة که شامل فرض اضطرار هم می شود، شرطیت موالات هم سنت است و در قرآن نیامده کما عن السید السیستانی و لذا اگر به سبب اضطرار، فوت موالات شود، اشکالی وارد نمی شود، و گرنه اگر بدون اضطرار فاصله بیندازد که طواف باطل خواهد بود.

در ما نحن فیه نیز کسی که می داند خلف قریب نمی تواند نماز بخواند، از طرفی خلف قریب مقام نماز خواندن فریضه است و در قرآن آمده و از طرفی شرطیت موالات و فوریت سنت است، لذا باید اخلال به سنت وارد ساخت، که به فریضه ضرری نمی رساند و باید صبر کند تا رفع اضطرار شود تا بتواند در خلف قریب نماز بخواند.

مبنای سوم، مبنای محقق خوئی و مرحوم تبریزی است که ظاهر اذا طفت فصل را ارشاد به وجوب موالات می دانند و ذیل حدیث لاتعاد را شامل غیر اخلال از روی جهل و نسیان نمی دانند و لذا شامل موارد اکراه و اضطرار نمی شود، به این بیان که ظاهر لاتعاد این است که مکلف در زمان اخلال به عمل، ملتفت نیست و بعد از عمل ملتفت می شود و مقتضی برای اعاده عمل درست می شود، اما حدیث لاتعاد می گوید اعاده لازم نیست، اما وقتی در اثناء عمل به خلل متوجه باشد، جای لاتعاد نیست و ثمراتی دارد، مثلا اگر زن در بین نماز بفهمد که مویش بیرون است، بنا بر نظر آیت الله سیستانی نماز صحیح است و مشمول لاتعاد است، اما بنا بر نظر محقق خوئی، از وقتی ملتفت می شود تا وقتی که مو را بپوشاند، اخلال به شرطیت تستر وارد کرده، در حالی که در این مدت ملتفت است و جاهل نیست و لذا مشمول لاتعاد نمی شود و نمازش باطل است

به نظر ما نیز لاتعاد شامل موارد اضطرار و اکراه نمی شود، طبق این مسلک اگر بعد از طواف بفهمد که نمی تواند خلف قریب نماز بخواند، چون اخلال به فوریت عن التفات است، باید طواف را اعاده کند در زمانی که بتواند در خلف قریب نماز بخواند، مگر این که به حرج بیفتد، و لذا نمی توان از شرطیت نماز خلف قریب رفع ید نمود.

اما اگر نماز در خلف قریب حرجی باشد و یا ممکن نباشد، شرطیت نماز در خلف قریب ساقط می شود، اما اصل نماز که ساقط نمی شود، حال آیا باید یمین و یسار قریب رفت و یا خلف بعید نماز بخواند که در هر صورت فقط یک شرط مکانی محفوظ می ماند؟

آیت الله سیستانی فرموده: احتیاطا باید در هر دو جا نماز خوانده شود.

اما به نظر ما این فرمایش وجهی ندارد، زیرا وقتی نمی توان نمازی با تمام شرایط خواند و از طرفی تکلیف به اصل نماز هم ساقط نیست، تعارض بین دلیل شرطیت عندیت و شرطیت خلفیت رخ می دهد، در این گونه موارد که نمی توان بین دو جزء یا شرط در واجب واحد جمع نمود، بین دلیل جزئیت این دو تعارض رخ می دهد نه تزاحم، زیرا تزاحم در جایی است که دو واجب استقلالی باشد که قادر بر جمع بین آن دو نباشیم، اما صل خلف المقام قریبا منه، واجب واحد است و لکن به مجرد عجز از شرط، دلیل داریم که نماز ساقط نمی شود، لذا بین اطلاق دو دلیل دو جزء تعارض می شود، زیرا هر دو در حال اضطرار نمی شود شرط باشد و در نتیجه اصل برائت از تعین هر یک جاری می شود و نتیجه آن تخییر خواهد شد.

البته آیت الله سیستانی در دوران بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط است، اما ما قائل به جریان اصل برائت هستیم.

ان قلت: چرا بعد از تعارض، ترجیح به قرآن نمی دهید، زیرا قرآن حکم به عندیت کرده و روایات است که حکم به خلفیت کرده است و در تعارض این دو، اطلاق کتاب مقدم است.

قلت:

عامین من وجه، مجرای مرجحات باب تعارض نیست، این مرجحات در تعارض بین متباینین جاری می شود و چنین نیست که اطلاق روایتی که می گوید خلفیت شرط است، مخالف اطلاق آیه باشد، که خبر مخالف کتاب گشته و حجت نباشد، زیرا این تعارض بالعرض که به سبب وجوب صلاة طواف علی ای حال و عجز از جمع بین دو شرط در مورد خاصی به وجود آمده، عرفا روایت را مخالف قرآن نمی کند و عرف به این خبر، مخالف قرآن نمی گوید، گذشته از این که روایات دال بر شرطیت خلفیت، سنت قطعیه است و روایات کثیره ای دارد که ذکر آن ها قبلا گذشته است و لذا اطلاق خبر قطعی الصدور با قرآن تعارض می کند.

خلاصه این که مقتضای قاعده این است که اگر شخص، قادر بر نماز در خلف قریب باشد ولو انتظار بکشد، باید چنین کند و زمانی طواف کند که بتواند بعد از آن بدون اخلال به موالات، نماز طواف در خلف قریب بخواند، و اما اگر متمکن از خلف قریب نباشد و فقط متمکن از یکی از خلفیت یا قربیت به مقام و نماز در جانبین باشد، اگر بگوییم مورد عجز از جمع بین دو شرط در مرکب واحد، مصداق تزاحم است، چون مرجحی نیست، قائل به تخییر می شویم و اگر بگوییم مصداق تعارض است و هو الصحیح، (بعد از این که یقین به عدم سقوط نماز طواف بعد از تعذر این شرط هستیم) دوران بین تعیین و تخییر می شود که ما در آن قائل به برائت از تعین هر یک از دو طرف هستیم و نتیجه آن تخییر می شود و اگر کسی قائل به احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر باشد، باید دو نماز بخواند، یکی در خلف بعید و یکی در جانبین قریب به مقام.

البته اگر کسی این جا را نیز محل جریان قواعد تزاحم بداند و نه تعارض، کما عن المحقق النائینی، باز هم نتیجه تخییر می شود، زیرا اهمیت هیچیک از خلفیت و عندیت معلوم نیست و لذا نوبت به تخییر می رسد.

#### مقتضای نصوص خاصه

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) يُصَلِّي رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ بِحِيَالِ الْمَقَامِ قَرِيباً مِنْ ظِلَالِ الْمَسْجِدِ.[[84]](#footnote-84)

البته روایت سند دیگری دارد به سبب وقوع «امیة بن علی» در آن، معتبر نیست و لکن اضافه ای بر روایت قبل دارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ وَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أُمَيَّةَ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) يُصَلِّي رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ بِحِيَالِ الْمَقَامِ قَرِيباً مِنَ الظِّلَالِ لِكَثْرَةِ النَّاسِ.[[85]](#footnote-85)

محقق خوئی فرموده از این روایت معلوم می شود به هنگام اضطرار، در خلف بعید نماز خواند و لازم نیست به جانبین قریب به مقام برود و این مقتضای نصوص خاصه است.

اما به نظر ما این روایت حکایت فعل امام علیه السلام و اطلاق ندارد و شاید حضرت کاظم علیه السلام نمی توانسته اند بدون حرج و تقیه در خلف قریب مقام نماز بخوانند و با ما فرق می کند و اما این که حضرت در یمین و یسار نماز نخوانده، شاید به این جهت بوده که در جانبین هم نمی شده نماز بخوانند، زیرا قضیه خارجیه است و اطلاقی ندارد و لذا از این روایت مطلبی بر خلاف مقتضای قاعده اولیه استفاده نمی شود.

#### متقضای سیره متشرعه

اما انصاف مطلب این است که این مساله در موسم حج که ازدحام زیاد است، شدید البلوی می باشد و اگر بنا بر این مقدار سختگیری بود که اگر بتواند بدون حرج نماز را در خلف بخواند، حتی اگر مستلزم انتظار باشد، صبر کردن لازم باشد و یا لازم می بود که جمعیت را بشکافد اگر حرجی نباشد و در میان ازدحام نماز بخواند، لو کان لبان، زیرا ازدحام در حج متعارف بوده و هیچیک از قدماء اصحاب چنین حکمی نقل نشده، بلکه شیخ و علامه گفته اند به هنگام اضطرار به جانبین و یا خلف بعید برود.

لذا در سیره متشرعی چنین چیزی دیده نشده و بر خلاف سیره است و لذا حتما شکافتن ازدحام هم لازم نیست، گرچه حرام هم نیست، بلکه می شود بعید از مقام در خلف نماز خواند.

البته محقق خوئی فرموده: شکافتن جمعیت برای نماز طواف، اشکالی ندارد، اما حلقه تشکیل دادن برای نماز خواندن، حرام است.

ولی ما حلقه تشکیل دادن را نیز حرام نمی دانیم، و گرچه سبب اذیت طائفین می شود، اما طواف طائفین هم موجب اذیت مصلین است و لکن لزوم انجام این امور، خلاف سیره متشرعه است.

# جلسه دوازدهم 29/6/1393

بحث در حکم غیر متمکن از نماز طواف در خلف قریب بود، محقق خوئی در فرض ازدحام، به استناد روایت حسین بن عثمان حکم به اجزاء نماز طواف در خلف بعید نمود.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) يُصَلِّي رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ بِحِيَالِ الْمَقَامِ قَرِيباً مِنْ ظِلَالِ الْمَسْجِدِ.[[86]](#footnote-86)

حیال المقام در این روایت، یعنی حذاء، محاذات گاهی به معنای چپ و راست است و گاهی به معنای روبرو، نه این که مشترک لفظی باشد، بلکه معنای آن محاذات است که دو فرد دارد.

ولی در معتبره حسین بن عثمان، ظاهرا مقصود خلف بعید است، بعید بودنش را به این جهت می گوییم که در روایت آمده حضرت کاظم علیه السلام نماز طواف را نزدیک سایبان مسجد خواندند و خلف بودنش را به این جهت می گوییم که اگر حضرت در جانبین نزدیک ظلال مسجد نماز می خواندند، باید کج می شدند که رو به قبله نماز بخوانند، و دیگر عرفا گفته نمی شد یمین و یسار مقام نماز خوانده اند، زیرا یمین مقام یک حد عرفی دارد، اگر نسبت شخص با مقام ابراهیم حفظ شود ، صدق می کند بحیال المقام، ولی وقتی کج شود به طرف کعبه، صدق حیال و محاذات مقام نمی کند.

ما گفتیم این که محقق خوئی روایت را دلیل گرفته بر این که در ازدحام اختیارا می شود در خلف بعید نماز خواند و لازم نیست به جانبین برود، ناصحیح است، زیرا شاید در جانبین نمی شده نماز بخوانند و لذا مرحوم امام فرموده اگر بتواند مکلف در جانبین نماز بخواند و قریب به مقام باشد، نباید به خلف بعید برود و با کلام محقق خوئی نمی توان آن را رد کرد، زیرا این معتبره حکایت فعل می کند.

حتی روایت دوم که سند معتبر نداشت و لکثرة الناس داشت، باز هم حکایت فعل است و شاید امام علیه السلام به حرج می افتاده و یا تقیه می کرده است، و شاید امام باز هم نمی توانسته نزدیک مقام نماز بخواند.

لذا ما به سیره قطعیه متشرعه استدلال کردیم که در فرض ازدحام لازم نیست شخص در نزدیک نماز بخواند، و اگر نماز در جانبین قریب ممکن باشد، مقدم بر خلف بعید نیست، و شخص بین این دو مخیر است، زیرا بین دلیل خلفیت و دلیل عندیت تعارض می شود در حالی که جمع بین دو شرط واجب نیست به سبب ازدحام، اما اصل نماز هم قطعا ساقط نیست و لذا برائت از تعین هر یک جاری شده و عملا نتیجه آن تخییر خواهد بود.

مرحوم امام که عندیت را بر خلفیت مقدم کرده اند، ظاهرا قائل به تزاحم در واجبات ضمنیه می باشند، و وقتی مرحوم امام اصل خلفیت را احتیاط واجب کرده و فتوی نداده و به عندیت فتوا داده، طبعا عندیت محتمل الاهمیة شده و موافق با ظاهر آیه هم که می باشد و در نتیجه در تزاحم، عندیت مقدم می شود.

ولی به نظر ما در واجبات ضمنی تزاحم نداریم، زیرا تزاحم در موارد عجز از جمع بین امتثال دو واجب مستقل نفسی است، ولی در تکلیف واحد که یک جعل و یک وجوب بیشتر نیست، تزاحم معنا ندارد تا عند التساوی مخیر بین دو وجوب شویم یا عند وجود الاهم، ترتب بین آن دو برقرار کنیم.

کما این که می توان گفت اطلاق شرطیت عندیت و خلفیت تعارض می کنند، اما اصل شرطیت باقی است و لذا با تخییر منافاتی ندارد.

منسوب به مشهور است که گفته اند اگر خلف قریب نشود نماز بخواند، در جاهای دیگر مسجد الحرام نماز بخواند با مراعات الاقرب فالاقرب.

ولی به نظر ما این نظریه وجهی ندارد، زیرا بعد از عدم تمکن، شرطیت خلف قریب ساقط می شود و دیگر بین امکنه مسجد فرقی وجود ندارد.

ان قلت: دلیل این مطلب قاعده میسور است.

قلت:

اولا: این قاعده دلیل ندارد.

ثانیا: سلمنا، و لکن میسور باید عرفا جزئی از معسور باشد، اما اگر بگوید اکرم العالم و نتوانیم امتثال کنیم، معنا ندارد که بگوییم پس بچه او را اکرام کنیم از باب قاعده میسور، زیرا این دو مباین است و نه این که اکرام ولد عالم، میسورِ اکرام عالم باشد، در ما نحن فیه نیز صلاة بعید از مقام، مباین با نماز قریب به مقام است و نه این که میسور آن باشد، مثل این می ماند که کسی آب وضو ندارد، بگویند با گلاب وضو بگیر که اشبه به آب است از باب قاعده میسور، قطعا وضوی به غیر آب، میسور وضوی به آب نیست، ولو اشبه به آن باشد.

مرحوم تبریزی در بحث ذبح این بحث را داشتند که اگر در منی ذبح ممکن نباشد، بنا بر احتیاط، نزدیکترین جا به منی ذبح کند و لکن به نظر ما این نیز وجهی ندارد.

نماز در طواف معلق

بحثی اخیرا پیش آمده در طواف معلق که الان دو طبقه دارد، طبقه اول حدودا چهار متر از کف مسجد الحرام فاصله دارد و طبقه دوم حدود 13 متر فاصله دارد، حال اگر در طواف معلق طواف کند، سخن در صدق نماز خلف المقام بر روی طواف معلق است، آیا به مقدار چهار متر ضرری به صدق خلف المقام می زند؟

ظاهرا به مقدار چهار متر مشکلی ایجاد نمی کند و صدق نماز خلف المقام می کند، بر خلاف جایی که فاصله زیاد باشد که عرفا صدق خلف المقام نمی کند.

## (مسألة 327)

***من ترك صلاة الطواف عالما عامدا بطل حجه‌لاستلزامه فساد السعي المترتب عليها‌***.[[87]](#footnote-87)

### حکم ترک عمدی نماز طواف

اگر کسی از روی جهل ولو تقصیری یا نسیان، ترک نماز طواف کند یا نماز را باطل بخواند، حجش صحیح است، لذا کسانی که مشکل قرائت نماز دارند، ولو جاهل مقصر باشند، حجشان صحیح است و اگر به بلد خود برگردند، می توانند همان جا نماز طواف را به شکل صحیح بخوانند و حجشان هم صحیح است، به دلیل صحیحه جمیل: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) أَنَّ الْجَاهِلَ فِي تَرْكِ الرَّكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ بِمَنْزِلَةِ النَّاسِي.[[88]](#footnote-88)

اما عالم عامد اگر نماز باطل بخواند یا نماز نخواند، حکمش چیست؟

صاحب جواهر فرموده: حج این شخص صحیح است مثل جاهل و ناسی، و قبل از صاحب جواهر شهید ثانی در مسالک فرموده: اصحاب متعرض حکم این شخص نشده اند و لکن مقتضای اصل، صحت حج است و اگر نمی تواند به مقام برگردد، در بلد خود نماز بخواند و محقق نائینی هم فرموده: اقوی القولین، صحت حج است.

اما محقق خوئی حکم به بطلان حج شخص عالم عامد کرده و دلیل آن را در متن مناسک چنین بیان کرده که بطلان حج، به سبب بطلان سعی است، زیرا شرط صحت سعی، وقوع بعد از نماز طواف است.

البته این تعلیل ناتمام است و اگر کسی بعد از سعی متذکر نسیان نماز شود، سعی او باطل نیست، زیرا ترک او از روی عمد و علم نبوده، اما حال که ملتفت شده اگر عمدا نماز نخواند، حجش صحیح است؟ این خلاف نظر ایشان است که ترک نماز را عمدا به طور کلی سبب بطلان حج می داند.

# جلسه سیزدهم 30/6/1393

بحث در این بود که اگر عالما عامدا ترک نماز طواف شود، شهید ثانی در مسالک فرموده اعمال بعدی را که انجام می دهد مثل سعی، صحیح است و حج او مشکلی ندارد و فقط باید نماز طواف را قضاء کند و صاحب جواهر هم این مطب را تایید کرده و محقق نائینی هم آن را اقوی دانسته است.

#### ادله صحت حج تارک نماز طواف عمدا

صاحب جواهر وجوهی برای اثبات این نظریه ذکر کرده، مثل این که در صحیحه جمیل آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) أَنَّ الْجَاهِلَ فِي تَرْكِ الرَّكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ بِمَنْزِلَةِ النَّاسِي.[[89]](#footnote-89)

به این تقریب که کما این که حج ناسی نماز طواف صحیح است، جاهل هم چنین است و اطلاق دارد و اعم از جاهل قاصر و مقصر است و وقتی حج جاهل مقصر صحیح باشد، عامد هم چنین است، زیرا جاهل مقصر کالعامد است و لذا عامد هم به منزله ناسی می شود.

وجه دوم ایشان این است که ادله امر به صلاة طواف، ظهور در جزئیت و شرطیت ندارد، یعنی بیش از این ظهور ندارد که بعد از طواف واجب است نماز طواف خوانده شود و دلالتی بر بطلان حج به ترک نماز طواف ندارد، مثل این که ترک مبیت به منی عمدا هم حج را باطل نمی کند و فقط کفاره دارد و یا ترک عمدی وقوف کامل به عرفات و اکتفاء به وقوف حداقلی و ترک رمی جمرات و طواف نساء، هیچیک حج را باطل نمی کند، نماز طواف هم همین طور است و دلیلی بر بطلان حج به ترک عمدی آن نداریم.

#### نقد ادله مذکور

اولا: این که در صحیحه جمیل خصوص جاهل و ناسی مطرح شده، دلیل بر خصوصیت داشتن جاهل و ناسی است و اگر عالم عامد هم چنین بود و با جاهل فرقی نمی کرد، تقیید به جاهل لغو بود.

علاوه بر این که دلیلی نداریم بر این که جاهل مقصر و عامد مثل هم هستند، آن چه مسلم است، فقط تساوی این دو در استحقاق عقاب است و لذا جهر در موضع اخفات و بالعکس اگر از روی جهل تقصیری باشد، به نظر همه و همچنین صاحب جواهر مضر به صحت صلاة نیست، اما بنا بر صریح روایت، عامد چنین نیست و باید نمازش را اعاده کند.

لذا قاعده الجاهل المقصر کالعامد، دلیلی ندارد.

ثانیا: ظاهر روایاتی که می گوید علی القارن طواف و صلاة عند المقام و سعی ... علی المتمتع طواف و صلاة عند المقام و سعی، ارشاد به جزئیت است، و با ترک جزء، مرکب هم باطل می شود.

محقق خوئی فرموده از روایات همچون صحیحه منصور بن حازم، استفاده می شود که بجا آوردن صلاة طواف قبل از فوت موالات، شرط صحت طواف است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ قَالَ لَا تُؤَخِّرْهَا سَاعَةً إِذَا طُفْتَ فَصَلِّ.[[90]](#footnote-90)

و همین طور از روایات استظهار می شود که سبق صلاة طواف هم شرط صحت سعی است، صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ يَنْسَى أَنْ يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ حَتَّى يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ خَمْسَةَ أَشْوَاطٍ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ قَالَ يَنْصَرِفُ حَتَّى يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَأْتِي مَكَانَهُ الَّذِي كَانَ فِيهِ فَيُتِمُّ سَعْيَهُ.[[91]](#footnote-91)

به این تقریب که در صحیحه مذکور نسبت به کسی که در اثناء سعی متذکر به ترک نماز طواف شده، حکم به قطع طواف و بجا آوردن صلاة طواف قبل از اکمال سعی شده است، در حالی که اگر صلاة طواف شرط صحت سعی نبود، امام علیه السلام نمی فرمود سعی را رها کن و نماز طواف بخوان، بلکه می فرمود بعد از اتمام سعی، نماز طواف را بجا بیاور.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: این فرمایش اخص از مدعی است، زیرا اگر کسی بعد از سعی یادش بیاید که نماز طواف نخوانده و دیگر عمدا آن را نخواند، بیان ایشان دلیل بر بطلان حج در این صورت نمی شود، زیرا شرطیت مذکور در حق ملتفت عالم است و نه ناسی، و گرچه این شخص سعی و طوافش صحیح است، زیرا نسیانا ترک نماز طواف کرده است، اما باز هم اگر بعد از التفات، نماز طواف را نخواند، حجش باطل است، زیرا ظاهر خطابات، جزئیت نماز طواف برای حج است و صرف بیان شرطیت موالات بین طواف و نماز طواف، دلیل متقنی نیست، زیرا این شرطیت فقط برای کسی است که ملتفت به شرطیت باشد.

ثانیا: صاحب جواهر گفت این اوامر ظهور در حکم تکلیفی دارد و نه ارشاد به شرطیت، شما هم که نگفتید ظهور در شرطیت دارد، لذا صرف ذکر این دو روایت مشکلی را حل نمی کند، لذا اذا طفت فصل را خیلی ها دال بر حکم تکلیفی محض می دانند، کما عن السید الامام و این که در روایت دوم فرموده وسط سعی باید برگردی و نماز بخوانی هم شاید حکم تکلیفی باشد.

لذا جواب از صاحب جواهر، ادعاء ظهور این اوامر در ارشاد به شرطیت است و موید آن صحیحه جمیل است که جاهل را اخذ کرده و فقط آن را به منزله ناسی دانسته و از عالم عامد سخنی به میان نیاورده، البته موید گفتیم چون شاید فرق بین عالم عامد و جاهل این باشد که جاهل و ناسی هر کجا متوجه شوند که نماز طواف نخوانده اند، باید همان جا قضاء کنند ولی عالم عالم باید به مقام برگردد، و معلوم نیست فرق این دو در بطلان حج عالم عامد و صحت حج ناسی و جاهل باشد.

نکته: در شرح مناسک محقق خوئی نقل شده که نظر صاحب حدائق هم مثل صاحب جواهر است، اما این اشتباه است و نظر او همچون نظر صاحب مدارک است که مخالف نظر شهید ثانی در مسالک است، زیرا صاحب مدارک در کلام شهید ثانی اشکال کرده و بعد از نقل کلام صاحب مدارک در حدائق، صاحب حدائق فرموده و هو جید و مقصودش کلام صاحب مدارک است و نه صاحب مسالک.

#### تتمه: عدم شرطیت رعایت فاصله بین رجل و مراة در نماز در مسجد الحرام

شرایط نماز طواف همچون دیگر نمازهای یومیه است، مگر در یک چیز، زیرا در نماز های یومیه گفته می شود که زن و مرد کنار هم نایستند و یا زن جلوتر نایستد، البته مشهور گفته اند این کار مکروه است و باطل کننده نماز نیست، اما برخی حکم به بطلان در صورت عدم رعایت فاصله کرده اند، محقق خوئی فرموده: از روایات استفاده می شود که فاصله یک وجب بین زن و مرد کافی است، ولی اگر کمتر از این مقدار فاصله باشد، حتی نماز کسی که اول نماز خود را شروع کرده نیز باطل است، و فرقی نمی کند کسی که در کنار مصلی به نماز می ایستد، نمازش باطل باشد یا صحیح و فرقی نمی کند که از ابتداء در کنار هم بایستند یا حتی به هنگام سلام آخر نماز در کنار هم بایستند.

برخی مثل آیت الله سیستانی نیز بنا بر احتیاط چهار و نیم متر فاصله را لازم دانسته اند.

اما از روایات استفاده می شود که در مسجد الحرام چنین چیزی شرط نیست و عجیب است که محقق خوئی در جواب استفتائی در خصوص نماز در مسجد الحرام گفته اگر کمتر از یک شبر فاصله شود، نماز باطل است، زیرا این فرمایش بر خلاف صحیحه فضیل است: وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ- لِأَنَّهُ يَبْتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.[[92]](#footnote-92)

البته گرچه در این روایت سخن از مکه شده و نه مسجد الحرام، اما نکته یبتک فیها الرجال و النساء در خصوص مسجد الحرام می آید.

## (مسألة 328)

***تجب المبادرة الى الصلاة بعد الطواف‌بمعنى أن لا يفصل بين الطواف و الصلاة عرفا***.[[93]](#footnote-93)

### بررسی شرطیت موالات بین طواف و نماز طواف

اصل موالات بین نماز و طواف نماز ظاهرا جای تشکیک ندارد، به دلیل: صحیحه منصور بن حازم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ قَالَ لَا تُؤَخِّرْهَا سَاعَةً إِذَا طُفْتَ فَصَلِّ.[[94]](#footnote-94)

البته در این که مقصود از ساعت چیست، اختلاف است، مشهور آن را برهه ای از زمان می دانند، و معلوم نیست که مقصود شصت دقیقه بوده باشد، بله در برخی روایات ساعت در یک دوازدهم روز و یک دوازدهم شب بکار رفته است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخَمْسِينَ وَ الْوَاحِدَةِ رَكْعَةً فَقَالَ إِنَّ سَاعَاتِ النَّهَارِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً وَ سَاعَاتِ اللَّيْل‏ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً.[[95]](#footnote-95)

در این سند مجاهیلی هستند که محقق زنجانی این ها را ثقه می داند و لذا بر طبق این روایت فتوا می دهد، و لکن از نظر ما این سند مشکل دارد.

البته کلمه ساعت در صحیحه منصور بن حازم به معنای یک دوازدهم روز نیست، زیرا فرموده اذا طفت فصل و ظاهرش عدم فصل عرفی بین طواف و نماز طواف است و لذا محقق زنجانی هم در این بحث، موالات عرفی را شرط دانسته است.

دلیل دیگر بر شرطیت موالات، صحیحه محمد بن مسلم است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ فَرَغَ مِنْ طَوَافِهِ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ قَالَ وَجَبَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الرَّكْعَتَانِ فَلْيُصَلِّهِمَا قَبْلَ الْمَغْرِبِ.[[96]](#footnote-96)

اما بحث در این است که موالات و عدم فصل عرفی بین طواف و نماز طواف، واجب نفسی تکلیفی است و یا شرط صحت طواف است؟

ظاهر مشهور، واجب مستقل بودن آن است کما عن السید الامام، اما برخی مثل محقق خوئی و مرحوم تبریزی و آیت الله سیستانی قائلند که ظاهر اذا طفت فصل، ارشاد به شرطیت است، مثل دیگر ادله ای که امر به عملی در مرکب می کند، مثل اقرا فی صلاتک.

از عجائب فتاوی این است که اگر کسی نماز طوافش را کلا از روی جهل ترک کند و یا صحیح نخوانده باشد و به بلد خود برگردد، بالاتفاق فرموده اند باید در بلد خود نماز طواف را بخواند و حجش صحیح است، اما آیت الله سیستانی فرموده اگر از روی جهل تقصیری نماز طواف را با فوت موالات بخواند، در صحت حجش اشکال است، زیرا موجب اخلال به شرایط طواف شده است و نه اخلال به شرایط خود نماز طواف، و ایشان می گوید اخلال به شرایط طواف از روی جهل تقصیری، مبطل طواف است، بله، اگر از روی جهل قصوری باشد، ترک سنت مبطل طواف نیست به سبب قاعده السنة لاتنقض الفریضة و شرطیت موالات هم در قرآن نیامده و لذا سنت است، اما اگر ترک فریضه کند، نماز باطل است.

به نظر ما این فتوا گرچه فنی است، اما عرفی نیست، زیرا عرف فحوا می گیرد و می گوید اگر اصل نماز از روی جهل تقصیری ترک شود، حج صحیح است، چطور ترک موالات سبب بطلان حج می شود، با این که اصل نماز طواف خوانده شده است.

# جلسه چهاردهم 31/6/1393

### ادامه بحث بررسی شرطیت موالات بین طواف و نماز طواف

بحث در این بود که موالات و عدم فصل عرفی بین طواف و نماز طواف، واجب نفسی تکلیفی است و یا شرط صحت طواف است؟

منشا اختلاف در این است که آیا امر به «لاتوخرها ساعة اذا طفت فصل»، تکلیف مستقل است و یا ارشاد به شرطیت موالات است؟

در اصول گفته اند امر به شیئی در مرکب، ارشاد به شرطیت و جزئیت آن است و همچنین نهی، ارشاد به مانعیت آن است، لذا محقق خوئی در فقه با مشهور مخالف است که معتقدند اطاعت از امام جماعت واجب مستقل است و شرط صحت جماعت نیست، اما ایشان فرموده این ارشاد به شرطیت است.

یا در روایات ذبح آمده لاتقطع راس ذبیحتک قبل از این که جان گوسفند بیرون رود، مشهور گفته اند این کار حرام تکلیفی است، اما محقق خوئی فرموده ذبیحه حرام می شود و این امر، ارشاد به مانعیت است.

ولی ما این مساله را تابع مناسبات حکم و موضوع می دانیم، گاهی این مناسبات، از حکم تکلیفی مستقل اباء دارد، کما این که در عرف اگر گفته شود در آش نخود بریز، آن را ارشاد به جزئیت می دانند، اما گاهی مناسبات حکم و موضوع ظهور در ارشاد را سلب می کند، کما این در امر به سجود سهو خود محقق خوئی هم فرموده که ارشادی نیست و حکم تکلیفی مستقل است، زیرا گفته شده نسیان از شیطان است و ارغام انف شیطان با سجده سهو است و لذا جزئیت از آن فهمیده نمی شود.

یا مثلا منع از خروج بین عمره و حج تمتع را محقق خوئی بر حکم تکلیفی حمل کرده، و نفرموده خروج بین عمره و حج تمتع، مانعیت از صحت حج دارد.

لذا انصاف این است که ما نه کلام محقق خوئی را بگوییم که ادعاء ظهور «اذا طفت فصل» در ارشادیت را دارد و نه فرمایش مرحوم امام را که نهی از تاخیر را نهی تکلیفی مستقل می داند، زیرا اشکال کلام امام این است که بالاخره احتمال ارشاد به حکم وضعی که می رود، مگر مرحوم امام اجمال دلیل را قائل باشد، چون استدلال نکرده و فقط فتوا داده است.

لذا ما قائل به اجمال هستیم و در نتیجه این اجمال، علم اجمالی منجز حاصل می شود که یا مبادرت به نماز طواف بعد از طواف واجب نفسی است و اثرش این است که اگر مکلف بخواهد احتیاطا طواف را بعد از جند ساعت اعاده کند، اگر نماز طواف واجب نفسی باشد، باید نماز طواف را الان بخواند و ربطی به اعاده طواف در بعد ندارد، و یا مبادرت به نماز طواف واجب شرطی است و اثرش این است که تاخیر نماز طواف، سبب وجوب اعاده اصل طواف می شود، پس هر کدام از دو طرف اثر تنجیزی دارد، اثر وجوب نفسی مبادرت به نماز طواف این است که اعاده طواف احتیاطا، وجوب مبادرت فعلی به نماز طواف را رفع نمی کند و اثر واجب شرطی این است که تاخیر نماز، سبب ابطال طواف می شود که البته حرام نیست، لذا این علم اجمالی منجز است.

اما به نظر ما همین علم اجمالی منحل می شود و نتیجه، همان فتوای مرحوم امام می شود، انحلال نبز به یکی از دو راه حاصل می شود؛

راه اول

این راه بنا بر مبنای حرمت ابطال طواف است، کما عن السید الزنجانی که ما هم از معتبره اسحاق بن عمار همین مبنا را استفاده کرده ایم: 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.[[97]](#footnote-97)

از این روایت معلوم می شود که در حال اختیار نمی شود طواف را ابطال کرد، زیرا روایت می گوید چون شخص بیمار، معذور است، می تواند طواف را رها کند و مفهومش این است که اگر معذور نباشد، مجوزی برای ابطال طواف ندارد.

در این صورت علم تفصیلی حاصل می شود که با تاخیر نماز طواف، حتما مرتکب معصیت شده است، یا چون مبادرت به نماز طواف، واجب مستقل است و یا چون شرط صحت طواف است و ابطال طواف هم حرام است، و در این جا با اخلال به شرط صحت طواف که موالات است، طواف هم باطل شده و در نتیجه مرتکب حرام شده است، لذا برائت از حکم تکلیفی که جاری نمی شود، زیرا علم تفصیلی به حرمت پیدا کرده ایم، پس برائت از شرطیت موالات بدون معارض جاری می شود و نتیجه همان فرمایش مرحوم امام می شود.

راه دوم

اطلاق دلیل طواف نسبت به نفی شرط زائد جاری می شود، ظاهر «فلیطوفوا بالبیت العتیق» و همچنین روایات آمره به طواف، عدم اشتراط به شرط زائد است، ولی نفی تکلیف زائد و احتمال وجوب نفسی مبادرت را که نمی کند، ولی شرطیت را نفی می کند و اطلاق اماره است و اگر در یک طرف علم اجمالی، اماره جاری شود، علم را منحل می کند و گرچه طرف دیگر اصل برائت دارد، و لکن اصل عملی محکوم اماره است و مدلول التزامی اماره این است که وقتی موالات بین طواف و نماز طواف، وجوب شرطی ندارد، پس معلوم می شود وجوب مستقل نفسی دارد، بعد از این که علم اجمالی به یکی از این دو وجود داشت.

نظیر این که علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء آب باشد و بعد اماره بر پاکی اناء الف قائم شود، طبعا مدلول التزامی این اماره، نجاست اناء ب است.

لذا به نظر ما موالات شرط در صحت طواف نیست، در معاصرین هم آقای سید سعید حکیم موالات را شرط صحت نمی داند.

البته در مقابل در برخی عمومات، از مبادرت به نماز طواف در برخی اوقات نهی شده است، مثلا در صحیحه علی بن یقطین: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الَّذِي يَطُوفُ بَعْدَ الْغَدَاةِ وَ بَعْدَ الْعَصْرِ وَ هُوَ فِي وَقْتِ الصَّلَاةِ أَ يُصَلِّي رَكَعَاتِ الطَّوَافِ نَافِلَةً كَانَتْ أَوْ فَرِيضَةً قَالَ لَا.[[98]](#footnote-98)

به این تقریب که روایت می گوید اگر شخص در وقت نماز صبح یا عصر طواف کرد، مبادرت به نماز نکند و تا طلوع آفتاب یا مغرب صبر کند.

منشا استفاده مذکور این است که در برخی روایات آمده بجا آوردن نماز قبل از طلوع و غروب شمس مکروه است و البته نوعا در روایات عامی ذکر شده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: يُصَلَّى عَلَى الْجِنَازَةِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِصَلَاةِ رُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ إِنَّمَا تُكْرَهُ الصَّلَاةُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا الَّتِي فِيهَا الْخُشُوعُ وَ الرُّكُوعُ وَ السُّجُودُ لِأَنَّهَا تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ.[[99]](#footnote-99)

اما در توقیع شریفه که سند آن نیز صحیحه است، آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ أَنَّهُ وَرَدَ عَلَيْهِ فِيمَا وَرَدَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أُرْغِمَ أَنْفُ الشَّيْطَانِ بِشَيْ‏ءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ.[[100]](#footnote-100)

یعنی اگر واقعا حرف عامه راست باشد، بهترین چیز این است که با نماز رغم انف شیطان شود.

اما علی کل تقدیر صحیحه علی بن یقطین نمی گوید در این دو وقت نماز طواف نخوانید، بلکه مقصود این است که کسی که نماز صبح یا عصرش را نخوانده، اول نماز یومیه را بخواند و بعد نماز طواف بخواند، کما عن الشیخ الطوسی، نه این که کلا در این دو وقت نماز طواف خوانده نشود.

روایت گفته و هو فی وقت الصلاة و ظاهرش این است که هنوز نماز صبح یا عصرش را نخوانده است.

علاوه بر این که بر فرض مفاد صحیحه علی بن یقطین، نهی از نماز طواف در این دو زمان باشد، باز هم مبتلی به معارض است و آن صحیحه رفاعه می باشد: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ الطَّوَافَ الْوَاجِبَ بَعْدَ الْعَصْرِ أَ يُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ حِينَ يَفْرُغُ مِنْ طَوَافِهِ فَقَالَ نَعَمْ أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا تَمْنَعُوا النَّاسَ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَتَمْنَعُوهُمْ مِنَ الطَّوَافِ.[[101]](#footnote-101)

# جلسه پانزدهم 1/7/1393

گفتیم گرچه در موالات بین طواف و نماز طواف شرط است، اما در برخی روایات از موالات در برخی اوقات نهی شده است، مثل صحیحه علی بن یقطین، ولی بر فرض که مفاد صحیحه علی بن یقطین، نهی از اداء صلاة طواف فریضه بعد از نماز صبح و عصر باشد، با برخی دیگر از صحاح مثل صحیحه رفاعه معارضه می کند: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ الطَّوَافَ الْوَاجِبَ بَعْدَ الْعَصْرِ أَ يُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ حِينَ يَفْرُغُ مِنْ طَوَافِهِ فَقَالَ نَعَمْ أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا تَمْنَعُوا النَّاسَ مِنَ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَتَمْنَعُوهُمْ مِنَ الطَّوَافِ.[[102]](#footnote-102)

و همچنین با صحیحه معاویه بن عمار نیز معارضه می کند: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَن‏ 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 فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ هَاتَانِ الرَّكْعَتَانِ هُمَا الْفَرِيضَةُ لَيْسَ يُكْرَهُ لَكَ أَنْ تُصَلِّيَهُمَا فِي أَيِّ السَّاعَاتِ شِئْتَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا وَ لَا تُؤَخِّرْهُمَا سَاعَةَ تَطُوفُ (وَ تَفْرُغُ فَصَلِّهِمَا).[[103]](#footnote-103)

و همچنین با معتبره اسحاق بن عمار : وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ: مَا رَأَيْتُ النَّاسَ أَخَذُوا عَنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ع- إِلَّا الصَّلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ وَ بَعْدَ الْغَدَاةِ فِي طَوَافِ الْفَرِيضَةِ.[[104]](#footnote-104)

یعنی عامه از حسنین علیهما السلام چیزی یاد نگرفتند، مگر همین که نماز طواف فریضه خود را بعد از عصر و صبح بجا آورند.

و همچنین با صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ فَرَغَ مِنْ طَوَافِهِ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ قَالَ وَجَبَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الرَّكْعَتَانِ فَلْيُصَلِّهِمَا قَبْلَ الْمَغْرِبِ.[[105]](#footnote-105)

و همچنین با معتبره ابی بصیر: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ هَاشِمِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُكَارِي عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ تُصَلِّيهِنَّ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَاةُ الْكُسُوفِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى الْمَيِّتِ وَ صَلَاةُ الْإِحْرَامِ وَ الصَّلَاةُ الَّتِي تَفُوتُ وَ صَلَاةُ الطَّوَافِ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ.[[106]](#footnote-106)

لذا بعد از تساقط و تعارض، به اطلاقات اولیه اذا طفت فصل رجوع می شود، کما این که به اطلاقات اصل وجوب نماز طواف هم می توان تمسک نمود.

محقق خوئی در رابطه با روایات ناهیه از نماز طواف به هنگام طلوع شمس و غروب شمس فرموده: این روایات حمل بر تقیه می شود، چون عامه در این دو زمان نهی از نماز خواندن می کنند، ولی این فرمایش تمام نیست، زیرا روایت گفت عامه از حسنین علیهما السلام جز نماز طواف فریضه در این دو زمان را یاد نگرفته اند و لذا نمی توان صحیحه علی بن یقطین را موافق عامه دانست و آن را حمل بر تقیه نمود.

حتی در صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع آمده که عامه نماز طواف نافله را نیز در این دو زمان می خوانده اند: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا (عليه السلام) عَنْ صَلَاةِ طَوَافِ التَّطَوُّعِ بَعْدَ الْعَصْرِ فَقَالَ لَا فَذَكَرْتُ لَهُ قَوْلَ بَعْضِ آبَائِهِ- أَنَّ النَّاسَ لَمْ يَأْخُذُوا عَنِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ ع- إِلَّا الصَّلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ بِمَكَّةَ فَقَال‏ نَعَمْ وَ لَكِنْ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يُقْبِلُونَ عَلَى شَيْ‏ءٍ فَاجْتَنِبْهُ فَقُلْتُ إِنَّ هَؤُلَاءِ يَفْعَلُونَ فَقَالَ لَسْتُمْ مِثْلَهُمْ.[[107]](#footnote-107)

دو روایت صحیحه از محمد بن مسلم نقل شده که به نحوی شبیه صحیحه علی بن یقطین است:

روایت اول: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فَقَالَ وَقْتُهُمَا إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ وَ أَكْرَهُهُ عِنْدَ اصْفِرَارِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ طُلُوعِهَا.[[108]](#footnote-108)

البته این روایت با صحیحه علی بن یقطین تفاوتی دارد، صحیحه علی بن یقطین در مقام نهی از نماز طواف فریضه بعد از عصر و غداة بود و در خصوص طلوع شمس و غروب آن وارد نشده بود و قابل توجیه بر این نیز بود که مقصود نهی از اداء نماز طواف فریضه در این دو زمان در صورتی است که هنوز نماز صبح و عصر را نخوانده، اما این صحیحه در خصوص نماز طواف فریضه به هنگام لحظات نهایی غروب و طلوع آفتاب وارد شده و اخص از بعد العصر و بعد الغداة است که در صحیحه علی بن یقطین آمده بود و لذا این صحیحه دیگر قابل برای توجیه مذکور نیست.

روایت دوم: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سُئِلَ أَحَدُهُمَا (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَدْخُلُ مَكَّةَ- بَعْدَ الْغَدَاةِ أَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ قَالَ يَطُوفُ وَ يُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ مَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ أَوْ عِنْدَ احْمِرَارِهَا.[[109]](#footnote-109)

این روایت اگر معارض نمی داشت، قابل التزام بود، شیخ طوسی این دو روایت را بر تقیه حمل کرده، چون موافق عامه است، البته اگر فرمایش ایشان به این معنا باشد که عامه در خصوص این دو زمان فتوا به ترک نماز داده اند، ناصحیح است و چنین فتوایی نداده اند، ولی روایت معتبره می فرماید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَا سَمِعْتَهُ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ.[[110]](#footnote-110)

یعنی اگر روح روایتی موافق فتوای عامه باشد، در آن اصالة الجد جاری نمی شود، و این روایت از همین قبیل است و موافق با روح فتاوای عامه است، و لذا در توقیع شریف که صحیحه محمد بن جعفر الاسدی است، ترک نماز به هنگام طلوع و غروب شمس تخطئه شده بود: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ أَنَّهُ وَرَدَ عَلَيْهِ فِيمَا وَرَدَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أُرْغِمَ أَنْفُ الشَّيْطَانِ بِشَيْ‏ءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ.[[111]](#footnote-111)

و اگر حمل بر تقیه پذیرفته نشود، بعد از تعارض صحیحه محمد بن مسلم با صحیحه محمد بن جعفر الاسدی، به عام فوق مبنی بر وجوب رعایت موالات رجوع می شود.

#### شک در فوت موالات

#### شک در موالات به نحو شبهه مصداقیه

اگر شک کنیم در فوت موالات، گاهی شبهه مصداقیه است، مثل این که شک کنیم که آیا از طواف نیم ساعت گذشته که موالات فوت شده باشد یا ده دقیقه بیشتر نگذشته است، بنا بر نظر مرحوم امام که موالات را واجب تکلیفی می داند، مشکلی پیش نمی آید، اما بنا بر شرطیت موالات، به نظر ما اگر از «لاتوخرها ساعة اذا طفت فصل» استظهار شود که باید نماز طواف پشت سر طواف باشد عرفا، استصحاب نگذشتن زمان زیادی از طواف، ثابت نمی کند که نمازی که الآن می خواند، تلو طواف واقع شده است، زیرا حالت سابقه که یقین به وقوع نماز تلو الطواف نیست و آن چه حالت سابقه دارد، این است که قبلا نیم ساعت نگذشته بود، استصحاب هم می گوید نیم ساعت نگذشته است، ولی اثبات تلویت نماز بعد از طواف را نمی کند، مثل این که استصحاب صحت تاهلیه، اثبات صحت فعلیه نمی کند، در این جا هم استصحاب می گوید هنوز تمکن از اتیان صلاة طواف تلو الطواف وجود دارد، اما اثبات تحقق فعلی تلویت را نمی کند، شبیه آن چه محقق خوئی در رابطه با شخصی که نماز قضایش را نمی خواند و می گوید استصحاب بقاء حیات می کنم، فرموده که این استصحاب مفید نیست، آن چه طبق قاعده اشتغال لازم است، احراز خواندن نماز قضاء تا آخر عمر است و استصحاب بقاء قدرت بر اتیان نماز اثبات نمی کند که پس شما نماز قضاء خواهی خواند، مگر به نحو اصل مثبت، زیرا این لازمه عقلی مستصحب است.

ان قلت: چرا در ما نحن فیه بعد از نماز استصحاب نشود؟

قلت: زیرا شک در امتثال، مجرای قاعده اشتغال است و باید احراز وصف فعلی تلویت طواف برای نماز طواف شود.

ولی به نظر ما این روایت ظهور در شرطیت موالات فعلیه ندارد و بیش از این ظهور ندارد که نماز طواف باید در زمانی خوانده شود که هنوز موالات فوت نشده است، نه این که وصف موالات شرط واجب باشد، یعنی در زمانی که هنوز تمکن از حفظ موالات باقی باشد و معلوم نیست که توالی فعلی، شرط باشد و این جا استصحاب می گوید هنوز آن زمان فوت نشده است.

و اگر هم در این که شرط واجب چیست، شک شود که آیا توالی فعلی شرط واجب است و یا توالی شانی است به معنای بقاء زمانی که یمکن فیه حفظ الموالاة، اصل برائت می گوید توالی فعلی شرط نیست، زیرا کلفت زائده می رود.

لذا در شبهه مصداقیه می توان به نماز اکتفاء نمود.

ممکن است به کلام ما ایراد گرفته شود که حتی اگر توالی فعلی هم شرط باشد، باز هم استصحاب بقاء توالی شانی می تواند اثبات بقاء فعلی کند، زیرا واسطه خفی است، اما برای ما خفاء واسطه روشن نیست.

# جلسه شانزدهم 2/7/1393

بحث راجع صحیحه محمد بن مسلم بود که فرمود نماز طواف هنگام طلوع شمس و احمرار و غروب شمس مکروه است که با دو صحیحه دیگر که صریحا می گوید در این دو وقت می توان نماز خواند، متعارض است:

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَن‏ 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 فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ ع- فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ هَاتَانِ الرَّكْعَتَانِ هُمَا الْفَرِيضَةُ لَيْسَ يُكْرَهُ لَكَ أَنْ تُصَلِّيَهُمَا فِي أَيِّ السَّاعَاتِ شِئْتَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا وَ لَا تُؤَخِّرْهُمَا سَاعَةَ تَطُوفُ (وَ تَفْرُغُ فَصَلِّهِمَا).[[112]](#footnote-112)

صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ فَرَغَ مِنْ طَوَافِهِ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ قَالَ وَجَبَتْ عَلَيْهِ تِلْكَ السَّاعَةَ الرَّكْعَتَانِ فَلْيُصَلِّهِمَا قَبْلَ الْمَغْرِبِ.[[113]](#footnote-113)

اگر هم در دلالت صحیحه محمد بن مسلم مناقشه شود به این بیان که صحیحه مذکور در رابطه با فرضی است که طواف عند غروب بوده، اما نماز بعد از غروب بوده، باز هم صحیحه معاویة بن عمار در دلالت بر مدعی کافی است.

لذا بعد از تعارض و تساقط به اطلاقات اولیه رجوع می شود که می گوید نماز بعد از طواف در هر وقتی خوانده می شود.

البته شیخ طوسی فرموده روایتی که دلالت بر کراهت دارد، موافق عامه است، ما به برخی کتب عامه رجوع کرده بودیم و پیدا نکرده بودیم، اما برخی تتبع کردند و دیده شد در دو کتاب نظر عامه آمده است، یکی کتاب عمدة القاری ج 1 ص 271 که بعد از این که می گوید ابن عمر طاف بعد الصبح سبعا فصلی رکعتین ... گفته: *ذهب عطاء و طاووس و القاسم و عروة بن الزبیر و شافعی و احمد و اسحاق و ذهب مجاهد و سعید بن جبیر و حسن البصری و الثوری و ابو حنیفه و مالک فی روایة الی کراهة صلاة الطواف بعد العصر حتی تغرب الشمس و بعد الصبح حتی تطلع الشمس.*

لذا از این عبارت استفاده می شود که میان عامه اختلاف است در کراهت نماز طواف در این دو وقت.

واضحتر از این عبارت، در بدایة المجتهد در ج 1 ص 274 است که گفته سه قول در این مساله است، قول اول جواز طواف و به تبع نماز طواف بعد از صبح و عصر و منع در وقت طلوع و غروب است که قول عمر و ابی سعید خدری و مالک و اصحاب او و جماعتی است. قول دوم، کراهت بعد از صبح و عصر و منع به هنگام طلوع و غروب شمس است که قول سعید بن جبیر و مجاهد و جماعتی است. قول سوم، اباحه نماز طواف در همه این اوقات است که قول شافعی و جماعتی است.

بعد ابن رشد در ادامه می گوید بررسی روایات نشان از این دارد که درباره نماز به هنگام طلوع و غروب شمس، بالاتفاق منع وجود دارد.

البته این اقوال درباره طواف ذکر شده است، اما بعد می گوید اساس این اختلاف به سبب نماز طواف است و آن چه مورد اختلاف روایات است، نماز بعد از صبح و عصر است، اما به اتفاق روایات، نماز به هنگام طلوع و غروب شمس، ممنوع است.

لذا آن چه در روایت بود که عامه از حسنین علیهما السلام نماز طواف را در این دو وقت اخذ کردند، راجع به نماز بعد از عصر و صبح بود و نه نماز عند طلوع شمس و غروب، علاوه بر این که این که عوام از حسنین علیهما السلام یاد بگیرند، ربطی به اختلاف فقهاء عامه و روایات آن ها ندارد.

نتیجه این که طبق این دو عبارت عامی، روایات عامه متفق بر نهی از نماز طواف به هنگام طلوع و غروب شمس است و اکثر فتاوای عامه بر نهی از نماز طواف در این دو زمان است و حتی برخی گفته بودند نماز طواف بعد از نماز عصر و نماز صبح مکروه است، لذا فرمایش شیخ طوسی که صحیحه محمد بن مسلم را که نهی از نماز طواف در این دو وقت کرده، موافق با عامه دانسته بود، صحیح است.

و اگر بر فرض تعارض بین این صحیحه و دو صحیحه دیگر که از آن ها جواز نماز طواف در این دو وقت استفاده می شد، رخ دهد، بعد از تساقط نوبت به اطلاقات اولیه که حکم به صحت نماز طواف بعد از طواف می کند، می رسد.

#### شک در موالات به نحو شبهه مفهومیه

مثل این که یک ربع نماز طواف را تاخیر انداخته و شک می شود که عرفا صدق اتیان به نماز طواف با موالات بدون تاخیر می کند یا خیر؟

مشهور در شبهه مفهومیه در مخصص منفصل به عام فوق رجوع می کنند و طبعا این عمومات و اطلاقات نفی شرطیت موالات می کند، چون شبهه مفهومیه در مخصص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر، در مازاد از متیقن به عام فوق رجوع می شود، در این جا نیز مثلا تاخیر یک ساعته، قدر متیقن از دلیل مخصص است و طواف باطل خواهد بود، اما در تاخیر یک ربع شک می شود، بر خلاف متباینین که به عام رجوع نمی شود و علم اجمالی تشکیل می شود و باید احتیاط نمود در جایی که مخصص حکم ایجابی باشد و اگر حکم تحریمی باشد، دوران بین محذورین می شود که احکام دوران بین محذورین در آن جاری می شود.

لکن دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول: آیت الله زنجانی قائل است در شبهه مذکور، عرف اجمال را به عام سرایت می دهد، مثلا اگر مولا بگوید اکرم کل عالم و گفته باشد لاتکرم العالم الفاسق و ما شبهه مفهومیه فاسق داشته باشیم، عرف فرق نمی گذارد که مولا به نحو متصل این مخصص را بگوید یا به نحو منفصل، عرف می گوید مراد مولا معلوم نیست، عرف نمی گوید اگر در مجلس واحد عام و خاص را گفته باشد، اجمال به عام سرایت می کند، بر خلاف دو مجلس متعدد، بلکه هر دو را به یک چوب می راند.

به نظر ما این اشکال صحیح نیست، ما معتقدیم عرف عام را در این موارد حجت می داند، اجمال مفهومی مثل این می ماند که یک لفظی بگویند که وضع آن بین دو معنا مردد است، مثلا وقتی می گوید اکرم کل عالم، بگوید لاتکرم العالم المتهتک و ما واقعا نمی دانیم که متهتک عرفی مقصود است که متجاهر به فسق است و یا مقصود هتاک به مولا است که گناه می کند، هر دو گونه هم استعمال می شود، عرف در این جا می گوید به معنای هتک عرفی قطعا تخصیص خورده و بیش از آن معلوم نیست و لذا به عام رجوع می شود.

مثال دیگر: مولا گفته اکرم العالم و بعد هم گفته لاتکرم هولاء و نمی دانیم اشاره کرد به کسانی که در اطاق بودند و یا اشاره به همه اهالی خانه کرد، قدر متیقن از آن افراد داخل اطاق است، با این حال کسی نمی گوید اکرم العالم که عام است، مجمل گشته است، بلکه عرف در مازاد از قدر متیقن به عام رجوع می کند.

اما گاهی اجمال مفهومی نیست، بلکه اجمال مصداقی است و ما گمان می کنیم که اجمال مفهومی است، ما بارها گفته ایم اجمال مفهومی در مواردی است که محال است مولا در هنگام جعل حکم بگوید من نمی دانم موضوع جعل و حکم چیست، مثل مثال لاتکرم هؤلاء، اما در مواردی که نسبت مولا بما هو مولی لا بما هو عالم الغیب و نسبت عبد به شبهه علی حد سواء باشد، از موارد شبهه مصداقیه است، مثل نذرهایی که ما می کنیم و مولای خودمان هستیم و بر خود امری را واجب می کنیم، مثلا نذر می کنیم که در سفر گوشت نخوریم و شک می کنیم که بر رفتن به جمکران، سفر صدق می کند یا نه، نسبت ما و دیگران نسبت به شبهه مساوی است.

مثال دیگر: شخصی مثلا به تازگی فرماندار قم شده است و حکم به ممنوعیت پارک ماشین در خیابان صفائیه می کند، بعد شبهه می شود که مقصود، از حرم تا فلکه صفائیه است و یا مقصود از چهارراه بیمارستان تا فلکه صفائیه است، خود فرماندار هم می گوید مقصود همان جایی است که عرف آن را صفائیه می داند و من هم باید از عرف بپرسم، یعنی موضوع می شود ما یصدق علیه شارع الصفائیة و لذا دیگر در این موارد نمی شود به عام رجوع نمود.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و در این شبهه که تاخیر صدق می کند یا نه، مولا هم با عبد مساوی است ولذا ظاهر لاتوخرها ساعة این است که چیزی که عرفا تاخیر محسوب می شود، انجام نگیرد و لذا این جا شبهه مصداقیه است و نمی توان در آن به عام رجوع نمود.

اشکال دوم: نیز از آیت الله زنجانی است که معتقدند ما در این خطابات اطلاق لفظی در مقام بیان نداریم که به آن رجوع کنیم، روایاتی که می گوید علیه طواف بالبیت و صلاة عند المقام، در مقام بیان نیست و نهایت باید به اطلاق مقامی در مجموع روایات رجوع شود و وقتی خطاب لاتوخرها ساعة مجمل شد، دیگر به اطلاق مقامی نمی توان رجوع نمود، زیرا این خطاب نیز در ضمن همان مجموع خطابات است و شاید مولا خواسته با همین خطاب حکم را بیان کند.

البته این اشکال مبنایی است و ما معتقدیم که اطلاق لفظی داریم، و اصالة البیان نیز در مقام حاکم است.

البته این ها در صورتی است که موالات شرط صحت باشد، و گرنه اگر واجب مستقلی باشد، در شبهه مفهومیه و مصداقیه برائت از تکلیف نفسی جاری می کنیم.

# جلسه هفدهم 19/7/1393

## (مسألة 329)

***إذا نسي صلاة الطواف و ذكرها بعد السعي أتى بها‌و لا تجب إعادة السعي بعدها و إن كانت الاعادة أحوط و إذا ذكرها في اثنا السعي قطعه و أتى بالصلاة في المقام ثمّ رجع و أتم‌ السعي حيثما قطع و اذا ذكرها بعد خروجه من مكة لزمه الرجوع و الاتيان بها في محلها فان لم يتمكن من الرجوع أتى بها في أي موضع ذكرها فيه نعم إذا تمكن من الرجوع الى الحرم رجع إليه و أتى بالصلاة فيه على الأحوط الاولى و حكم التارك لصلاة الطواف جهلا حكم الناسي و لا فرق في الجاهل بين القاصر و المقصر.***[[114]](#footnote-114)

### نسیان صلاة طواف

نسیان نماز طواف، موجب اعاده اعمال مترتبه و یا اعاده طواف نیست و فقط نماز منسی باید اعاده شود و تا در مکه است خودش باید در خلف المقام بجا آورد، به دلیل صحیحه معاویة 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: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ نَسِيَ الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) فَلَمْ يَذْكُرْ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَكَّةَ- قَالَ فَلْيُصَلِّهِمَا حَيْثُ ذَكَرَ وَ إِنْ ذَكَرَهُمَا وَ هُوَ فِي الْبَلَدِ فَلَا يَبْرَحْ حَتَّى يَقْضِيَهُمَا.[[115]](#footnote-115)

و فرقی نمی کند که نسیان اصل نماز باشد و یا نسیان ارکان نماز باشد.

و همین طور است جاهل قاصر و مقصر که حجش صحیح است و فقط باید نماز طواف را بجا آورند و راه تصحیح نماز طواف جاهل قاصر نیز این است که مثلا وقتی برای تصحیح قرائت بیاید، به او گفته شود اگر به همین نحو نماز بخوانی، نمازت صحیح است و او تخیل می کند که قرائتش صحیح است و همین طور نمازش را می خواند و بعد به او گفته می شود برای این که به مشکل برخورد نکنی، چنین به تو گفته شد، ولی برای نمازهای بعدی باید تعلم قرائت صحیحه کنی.

و اگر جاهل مقصر باشد، نمازش باطل است، اما حجش باطل نیست و فقط اعاده نماز طواف می کند.

#### تذکر نسیان نماز طواف بعد از خروج از مکه

بحث مهمی که در این جا مطرح است، این است که اگر کسی نماز طواف را فراموش کند و وقتی متذکر شود که از مکه خارج شده یا از روی جهل تقصیری نماز طواف را نخواند و یا باطل بخواند، ولی بعد از خروج از مکه عالم شود، مشهور تفصیل داده اند و گفته اند اگر بتواند بدون مشقت به خلف المقام برگردد و نماز بخواند، باید چنین کند و گر نه در مکان تذکر و عالم شدن، نماز طواف خوانده می شود و نیازی به رجوع به مکه نیست.

اما وقتی به کلمات مشهور رجوع می شود، این کلمات مختلف است، گاهی تعبیر شده به من لایتمکن من الرجوع الی مکة و بحث مشقت نیست، مثلا شیخ طوسی در تهذیب گفته: *مَنْ نَسِيَ هَاتَيْنِ الرَّكْعَتَيْنِ أَوْ صَلَّاهُمَا فِي غَيْرِ الْمَقَامِ ثُمَّ ذَكَرَهُمَا فَإِنَّهُ يَعُودُ إِلَى الْمَقَامِ فَيُصَلِّي فِيهِ وَ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي غَيْرِهِ فَإِنْ كَانَ قَدْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ ذَكَرَ فَإِنْ كَانَ مِمَّنْ يَقْدِرُ عَلَى الرُّجُوعِ إِلَيْهِ رَجَعَ وَ صَلَّى فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ صَلَّى حَيْثُ ذَكَرَ*.[[116]](#footnote-116)

اما در برخی کلمات مثل ذیل تهذیب آمده: *اذا شق علیه الرجوع فلایجب علیه ان یرجع*.

در نهایة و مبسوط فقط بحث تمکن مطرح شده و نه مشقت در رجوع: *من نسي هاتين الركعتين أو صلاهما في غير المقام. ثم ذكرهما عاد إلى المقام و صلى فيه، و لا يجوز له أن يصلى في غيره. فإن خرج من مكة و قد نسي ركعتي الطواف فإن أمكنه الرجوع إليها رجع، و صلى عند المقام، و إن لم يمكنه الرجوع صلى حيث ذكره، و لا شي‌ء عليه.*[[117]](#footnote-117)

در سرائر ابن ادریس هم همین طور مطرح شده است: *من نسي هاتين الركعتين، أو صلاهما في غير المقام، ثمّ ذكرهما، فليعد إلى المقام، فليصلّ فيه، و لا يجوز له أن يصلّي في غيره، فإن خرج من مكة، و كان قد نسي ركعتي الطواف، و أمكنه الرجوع إليها، رجع، و صلّى عند المقام، و إن لم يمكنه الرجوع، صلّى حيث ذكر*.[[118]](#footnote-118)

شهید در دروس تعبیر به تعذر کرده که مرادف با عدم تمکن است: *لو نسي الركعتين رجع إلى المقام، فإن تعذّر فحيث شاء من الحرم، فإن تعذّر فحيث أمكن من البقاع*.[[119]](#footnote-119)

مرحوم شهید ثانی در مسالک اشکال می کند به شهید اول در ذیل عبارت شرایع که گفته: *و لو شق علیه الرجوع قضاه حیث ذکر*، شهید ثانی در شرح گفته: *المرجع في المشقّة إلى العرف. و لا يشترط التعذّر*.[[120]](#footnote-120) یعنی تعذر رجوع لازم نیست و مشقت در رجوع به مکه کافی است.

علامه در فوائد هم به مشقت در رجوع تعبیر کرده است و لذا عبارات فقهاء مختلف است.

شق علیه الرجوع هم معلوم نیست به معنای حرج باشد، بلکه چه بسا سختی که به حرج نرسد را نیز شامل شود، گرچه محقق خوئی نظر مشهور را مشقت رجوع گرفته است و لکن تعبیر کرده مع المشقة و الحرج، در حالی که مشقت اعم از حرج است که مشقت شدیده ای است که لاتتحمل عادتا و مشهور سخن از حرج نزده اند.

#### کلام محقق خوئی در مقام

محقق خوئی در رابطه با تفصیل مشهور که به نظر ایشان این است که اگر رجوع حرجی باشد، در همان مکان تذکر نمازش را می خواند و گرنه باید به مکه برگردد، فرموده: حق با مشهور است و در توضیح آن فرموده: دو فرض در مساله داریم، یک فرض این است که خروج از مکه، خروج ارتحالی و قاصدا الرجوع الی بلده باشد، و فرض دیگر این است که خروج از مکه به سوی منی و عرفات برای انجام اعمال باشد و نه خروج ارتحالی.

اما اگر خروج به قصد ارتحال نباشد و به منی و عرفات برای اتیان به اعمال می رود، گاهی هنوز به منی نرسیده و صرفا به ابطح رسیده است (چون مکه قدیم تا عقبة المدنیین بوده است و از عقبة المدنیین به ابطح می آمدند که الان معابده نام دارد و داخل در مکه جدید است) و در ابطح متذکر می شود، در این جا اگر وقت ضیق نیست، باید به مکه برگردد به دلیل صحیحه محمد بن مسلم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سُئِلَ عَنْ- رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ لَمْ يُصَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ حَتَّى طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ يُصَلِّ لِذَلِكَ الطَّوَافِ حَتَّى ذَكَرَ وَ هُوَ بِالْأَبْطَحِ قَالَ يَرْجِعُ إِلَى الْمَقَامِ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.[[121]](#footnote-121)

یعنی جنس نماز طواف که البته باید چهار رکعت بخواند، چون دو نماز طواف را فراموش کرده است.

اما اگر به منی رسیده باشد و یا در دیگر مشاعر متذکر شود، در این صورت که خروجش از مکه هم خروج ارتحالی نبوده است، چند روایت وارد شده است و باید بررسی شود:

روایت اول: صحیحه عمر بن یزید

وَ عَنْهُ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ دُرُسْتَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ- حَتَّى أَتَى مِنًى قَالَ يُصَلِّيهِمَا بِمِنًى.[[122]](#footnote-122)

این روایت می گوید در همان منی می تواند نماز بخواند.

روایت دوم: روایت هشام و حنان

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ زَعْلَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَشَّارٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْمُثَنَّى وَ حَنَانٍ قَالا طُفْنَا بِالْبَيْتِ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ نَسِينَا الرَّكْعَتَيْنِ فَلَمَّا صِرْنَا بِمِنًى ذَكَرْنَاهُمَا فَأَتَيْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَسَأَلْنَاهُ فَقَالَ صَلِّيَاهُمَا بِمِنًى.[[123]](#footnote-123)

احمد بن محمد در سند این روایت، یا احمد بن محمد بن عیسی اشعری است و یا احمد بن محمد بن خالد برقی و هر دو ثقه هستند و لکن محمد بن حسین زعلان مجهول است.

روایت سوم: صحیحه هاشم بن مثنی

وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هَاشِمِ بْنِ الْمُثَنَّى قَالَ: نَسِيتُ أَنْ أُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ لِلطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ- حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى مِنًى فَرَجَعْتُ إِلَى مَكَّةَ- فَصَلَّيْتُهُمَا ثُمَّ عُدْتُ إِلَى مِنًى- فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقَالَ أَ فَلَا صَلَّاهُمَا حَيْثُ مَا ذَكَرَ.[[124]](#footnote-124)

روایت چهارم: روایت عمر بن یزید

وَ عَنْهُ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ دُرُسْتَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيِ الْفَرِيضَةِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ- حَتَّى أَتَى مِنًى قَالَ يُصَلِّيهِمَا بِمِنًى.[[125]](#footnote-125)

این چهار روایت گفت در منی نماز طواف را بخواند، بر خلاف حدیث پنجم که امر به رجوع به مکه کرده است.

روایت پنجم: صحیحه احمد بن عمر الحلال

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَذْكُرْ حَتَّى أَتَى مِنًى- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ فَيُصَلِّيهِمَا.[[126]](#footnote-126)

مشهور روایت پنجم را حمل کرده اند بر کسی که رجوع به مکه بر او سخت نیست، اما چهار روایت اول را حمل کرده اند بر کسی که رجوع به مکه بر او سخت باشد.

در حدائق به این جمع اشکال کرده است و فرموده تبرعی است، بلکه مقتضای جمع عرفی، حمل بر تخییر است و طبعا رجوع به مکه افضل خواهد بود و بعد فرموده: چگونه می شود روایت هشام بن مثنی را که حضرت توبیخ کرد و فرمود چرا در همان منی نماز نخواندی و به مکه برگشتی، حمل بر مشقت نمود، اگر مشقت بود که برنمی گشت.

محقق خوئی فرموده: به نظر ما حق با مشهور است، به این توضیح که؛ از روایاتی که می گوید در همان منی نماز منسی را بخواند، فقط روایت اول اعتبار سندی دارد و ما بقی ضعف سندی دارد، زیرا در سند روایت دوم، محمد بن حسین زعلان است و در سند روایت سوم، هشام بن مثنی وجود دارد و در سند روایت چهارم عمر بن البراء است، علاوه بر این که برخی از این روایات ثلاث مشکل دلالی دارد، روایت سوم مشکل دلالی دارد و در آن از طواف فریضه سخنی نیامده و شاید طواف مندوب بوده باشد، کما این که راوی می گوید هشام به مکه برگشته و شاید وضع هشام معلوم بوده که برای او رجوع به مکه مشقت دارد و از این جهت حضرت فرموده لازم نبوده که به مکه برگردد و نمی شود از آن اطلاق گرفت.

ان قلت: پس چرا رجوع کرد؟

قلت: رجوع کردن دلیل بر این نیست که مشقت نداشته باشد و امام علیه السلام فرموده نیازی به رجوع نبوده است بعد از این که مشقت داشته است.

لذا می ماند روایت اول و روایت پنجم، نسبت این دو روایت تباین است، یکی می گوید صلهما بمنی و دیگری می گوید صلهما خلف المقام، و لکن انقلاب نسبت وجود می آید به سبب معتبره ابی بصیر المرادی: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ- وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- حَتَّى ارْتَحَلَ قَالَ إِنْ كَانَ ارْتَحَلَ فَإِنِّي لَا أَشُقُّ عَلَيْهِ وَ لَا آمُرُهُ أَنْ يَرْجِعَ وَ لَكِنْ يُصَلِّي حَيْثُ يَذْكُرُ.[[127]](#footnote-127)

کسی که خروجش ارتحالی است، حضرت فرمود اگر رجوع مشقت دارد، نمی خواهد برگردد و این یعنی اگر مشقت دارد باید رجوع کند، به طریق اولی کسی که خروجش ارتحالی نبوده همین حکم را دارد و در فرض عدم مشقت باید برگردد، بر خلاف فرضی که مشقت وجود داشته باشد و لذا صحیحه عمر بن یزید به معتبره ابی بصیر قید می خورد به صورتی که رجوع به مکه مشقت داشته باشد و اخص می شود و تقیید می زند صحیحه احمد بن عمر حلال را به فرض وجود مشقت، یعنی باید به مکه برگردد، مگر در رجوع مشقت باشد.

# جلسه هجدهم 20/7/1393

#### بررسی و نقد کلام محقق خوئی

اولا: معتبره ابی بصیر تفصیل نمی دهد بین فرض مشقت و عدم مشقت، هر تکلیف بر خلاف طبعی از مولا، مصداق شق علیه المولی است، حتی اگر حرجی نباشد، مثل لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک، مسواک زدن که حرجی نیست، صرفا الزام مردم به مسواک نوعی سخت گرفتن است، در این جا نیز همین که شخصی به منی آمده، الزام او به رجوع به مکه برای اداء نماز طواف، بر خلاف طبع و مصداق شق علیه المولی است، مثل این که معلم به شاگردی که کتابش را فراموش کرده، می گوید بر تو سخت نمی گیرم که بروی از خانه کتابت را بیاوری، معنایش این نیست که تفصیل می دهد، لذا حتی اگر ماشین داشته باشد و بدون حرج بتواند کتابش را از خانه بیاورد، امر معلم نسبت به آوردن کتاب از خانه، باز هم مصداق شق علیه المعلم می شود.

ثانیا: مشقت اعم از حرج است، نهایت این است که بین مشقت و عدم آن تفصیل داده شود، نه بین حرج و عدم حرج.

ثالثا: این که گفته شد معتبره ابی بصیر سبب انقلاب نسبت است، نادرست است، زیرا با قطع نظر از اشکال اول و دوم، این معتبره شاهد جمع است و نه سبب انقلاب نسبت، انقلاب نسبت را همه قبول ندارند و مخالف زیاد دارد و من جمله ما هم انقلاب نسبت را عرفی نمی دانیم، اما نوعا شاهد جمع را قبول دارند، انقلاب نسبت این است که خطاب سوم فقط یکی از دو خطاب متعارض را تخصیص بزند، مثلا اکرم العالم و لاتکرم العالم و خطاب سوم می گوید اکرم الفقیه و این خطاب ثالث فقط لاتکرم العالم را تخصیص می زند و می شود لاتکرم العالم الذی لیس بفقیه، و در نتیجه اخص مطلق از اکرم العالم می شود، خطاب اکرم الفقیه منشأ انقلاب نسبت شد و فقط لاتکرم العالم را تخصیص زد و کاری با اکرم العالم ندارد.

اما شاهد جمع این است که خطاب سوم ذو لسانین است، مثل جمله شرطیه، ان کان العالم فقهیا فاکرمه، این ذو لسانین است، منطوقش می گوید عالم فقیه اکرام شود و لاتکرم العالم را تخصیص می زند و مفهومش این است که اگر عالم، فقیه نباشد، اکرامش واجب نیست و این مفهوم اکرم العالم را تخصیص می زند و نوعا شاهد جمع را قبول دارند.

معتبره ابی بصیر هم شاهد جمع است، در سوال پرسیده شد که شخصی از مکه بیرون رفته و ارتحال کرد و بعد متذکر نسیان نماز طواف شده است، امام علیه السلام می فرماید نمی خواهم به مشقت ( و به تعبیر محقق خوئی به حرج) بیفتد و این یعنی اگر به حرج نمی افتد، به مکه برگردد و اگر به حرج می افتد، نمی خواهد رجوع به مکه کند و می تواند در همین مکان تذکر، نماز طواف را بجا آورد، متفاهم عرفی نیز این است که کسی که در منی متذکر نسیان نماز طواف شده نیز همچنین است و او را هم به سختی نمی اندازند و الغاء خصوصیت می شود، و عرفی نیست که امام علیه السلام در رابطه با تذکر در منی بگویند تو را به سختی و حرج می اندازم.

رابعا: شما گفتید شاید مقصود از طواف در روایت هشام بن المثنی، طواف مندوب بوده و نه واجب، اما این غیر عرفی است، زیرا تعبیر به این که من نماز طواف را فراموش کردم تا به منی آمدم، ظاهرش این است که آن نماز طواف داخل در مناسک قبل از منی را فراموش کرده، علاوه بر این که متعارف نیست که انسان به سبب نسیان نماز طواف مستحب، از منی به مکه برگردد و باز دوباره به منی برود، بعد از این که خلف المقام خواندن نماز طواف مندوب واجب هم نیست و نهایت این است که طواف مستحب به ترک نماز طواف باطل می شود (گرچه به نظر ما باطل نمی شود) ولی متعارف نیست برای عدم باطل شدن طواف مستحب به مکه برگردد.

البته این که ایشان گفته شاید هشام بن مثنی مشکل خاصی داشته و از حال او معلوم بوده که برایش رجوع به مکه حرجی است، مطلب صحیحی است، زیرا قضیه خارجیه است.

لذا شخصی به امام علیه السلام درباره قضاء نوافل در سفر می گوید در شب قضاء بکنم؟ امام علیه السلام به یک نفر فرمود قضاء بکن و به دیگری فرمود قضاء نکن، سوال پیش آمد که چرا دو گونه جواب صادر گردیده، حضرت فرموده هو یطیق و انت لاتطیق.

لذا تنها جواب از تفصیل مشهور، این است که معتبره ابی بصیر دلیل بر تفصیل نیست، و خود معتبره ابی بصیر هم دلیل بر عدم لزوم رجوع به مکه است مطلقا، البته مورد آن خروج ارتحالی است.

اما تعارض مستقر بین صحیحه عمر بن یزید و احمد بن عمر الحلال نیست، بلکه حمل بر تخییر شده و رجوع به مکه افضل الافراد خواهد شد.

ان قلت: اگر رجوع به مکه افضل است، پس چرا در آن روایت با لسان توبیخ فرموده: افلا صلاهما حیث ذکر و توبیخ فرمود بر رجوع به مکه، برای انجام فرد افضل که توبیخ مناسب نیست؟

قلت: شاید شرایط هشام بن مثنی به صورتی بوده که برای او رجوع مشقت داشته و امام علیه السلام می فرماید چرا تحمل مشقت زائد بر متعارف کردی و در واقع توبیخ بر قبیح نبوده است و منافات ندارد که در حالات طبیعی رجوع افضل باشد و لذا بیان عدم وجوب رجوع با این تعبیر، عرفی است.

#### تذکر نسیان نماز طواف بعد از خروج ارتحالی

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: اگر نزدیک به مکه است و در رجوع به مکه حرجی نیست، باید به مکه رجوع کند، اما اگر دور از مکه شده به نحوی که رجوع به مکه برای اداء نماز خلف المقام مستلزم حرج است، در همان مکان تذکر نماز بخواند و دلیل بر این تفصیل، صحیحه عمر بن یزید است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِيمَنْ نَسِيَ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَكَّةَ- قَالَ إِنْ كَانَ قَدْ مَضَى قَلِيلًا فَلْيَرْجِعْ فَلْيُصَلِّهِمَا أَوْ يَأْمُرُ بَعْضَ النَّاسِ فَلْيُصَلِّهِمَا عَنْهُ.[[128]](#footnote-128)

مفهوم روایت این است که اگر مضی بعیدا، رجوع لازم نیست و در معتبره ابی بصیر هم همین را گفت و فرمود هر جا متذکر شد، همان جا نماز طوافش را بخواند: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ- وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى- حَتَّى ارْتَحَلَ قَالَ إِنْ كَانَ ارْتَحَلَ فَإِنِّي لَا أَشُقُّ عَلَيْهِ وَ لَا آمُرُهُ أَنْ يَرْجِعَ وَ لَكِنْ يُصَلِّي حَيْثُ يَذْكُرُ.[[129]](#footnote-129)

در صحیحه معاویة بن عمار نیز آمده: 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: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ نَسِيَ الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) فَلَمْ يَذْكُرْ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَكَّةَ- قَالَ فَلْيُصَلِّهِمَا حَيْثُ ذَكَرَ وَ إِنْ ذَكَرَهُمَا وَ هُوَ فِي الْبَلَدِ فَلَا يَبْرَحْ حَتَّى يَقْضِيَهُمَا.[[130]](#footnote-130)

صحیحه معاویة بن عمار نسبت به مقدار دور شدن از مکه مطلق است و لکن به معتبره ابی بصیر یا صحیحه عمر بن یزید تقیید می خورد به فرضی که به مقداری از مکه دور شده که رجوع بر او حرجی است.

بعد ایشان فرموده صاحب حدائق می گوید: کسی که از مکه خارج شده، حتی اگر زیاد دور نشده باشد، ملزم به رجوع نیست و مخیر است بین رجوع و استنابه، و دلیلش صحیحه عمر بن یزید است که در آن گفته شده یا خودت برگرد و نماز بخوان و یا کسی را برای اداء نماز نائب کن و این که مشهور گفته اند در صورت عدم مشقت، خود شخص باید برگردد، صحیح نیست.

بعد محقق خوئی فرموده: سخن صاحب حدائق صحیح نیست، زیرا معنای کلام ایشان این است که اگر زیاد از مکه دور شده، باید خودش برگردد و نمی تواند نائب بگیرد، اما اگر زیاد دور نشده، جایز است که نائب بگیرد یا خودش برگردد و این خیلی غیر عرفی است و همین قرینه می شود بر این که «او» در این جا به معنای تخییر نیست، بلکه به این معناست که اگر تمکن از رجوع دارد، برگردد و گرنه نائب بگیرد، و این تعبیر عرفی است و نظائری دارد، مثلا می گویند یا حرف خوب بزن یا ساکت شو، یعنی اگر می توانی حرف خوب بزنی، بزن و اگر نمی توانی حرف خوب بزنی، ساکت شو.

# جلسه نوزدهم 22/7/1393

#### نقد کلام محقق خوئی

حمل «او» بر فرض عدم تمکن از رجوع بعید است، بلکه ظاهر، بقاء «او» بر همان معنای تخییر است و این که ایشان استبعاد کرد که نسبت به قریب به مکه نیابت مشروع باشد بر خلاف بعید از مکه، درست است و لکن شاید این روایت چیز دیگری بگوید، شاید می خواهد بگوید قریب به مکه حق ندارد همان موضع تذکر نماز طواف را بجا آورد، بلکه نماز طوافش باید خلف المقام باشد، یا مباشرتا یا استنابة، اما کسی که دور شده، امر ثالثی هم بر او مشروع است علاوه بر دو امر قبل، و آن نماز در همان مکان تذکر است و این همان مطلبی است که از مجموع روایات استفاده می شود.

با قطع نظر از جوابی که ما دادیم، حتی اگر نماز خواندن فی مکانه برای بعید مطرح نباشد، باز اشکال محقق خوئی وارد نیست، زیرا به قریب می گویند یا خودت برگرد و یا نائب بگیر، اما بعید از مکه ترغیب به رجوع نمی شود و حتی شاید توبیخ شود که چرا برگشتی و کافی بود که نائب بگیری.

محقق خوئی نسبت به کسی که دور از مکه شده و رجوع به مکه بر او سخت است، فرموده از روایات استفاده می شود که مخیر بین سه چیز است.

ایشان دور شدن از مکه را به حرجی بودن رجوع به مکه معنا می کند و فرموده در این صورت می تواند در مکان تذکر نماز بخواند، بر طبق معتبره ابی بصیر، کما این که در معتبره حنان بن سدیر آمده: وَ عَنْهُ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: زُرْتُ فَنَسِيتُ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ فَأَتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ هُوَ بِقَرْنِ الثَّعَالِبِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ صَلِّ فِي مَكَانِكَ.[[131]](#footnote-131)

اما در روایاتی هم تجویز استنابه شده است، مثل صحیحه عمر بن یزید که قبلا ذکر آن گذشت، و واضحتر از آن، صحیحه دیگر عمر بن یزید است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَقْضِيَ أَوْ يَقْضِيَ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.[[132]](#footnote-132)

در صحیحه محمد بن مسلم هم آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّكْعَتَيْنِ قَالَ يُصَلَّى عَنْهُ.[[133]](#footnote-133)

عرفا یصلی عنه یعنی نائب بگیرد تا به خلف المقام برود و در آن جا نماز طواف را بجا آورد، نه این که نائب هم در همان مکان نماز بخواند، و گرنه خودش در مکان تذکر نماز می خواند و وجهی ندارد که نائب بگیرد، لذا نتیجه این روایات، تخییر بین نماز فی مکانه و استنابه می شود، البته رجوع به مکه که قطعا مشروع است و لذا در واقع تخییر بین سه امر می شود.

لایقال: این فتوا بر خلاف مشهور است، زیرا مشهور فقط «یصلی فی مکانه» گفته اند و حرف از استنابه نزده اند.

فانه یقال: شاید از این باب بوده که مشهور خواسته اند اسهل الامور از افراد تخییری را بیان کنند و این دلیل بر قبول نداشتن دیگر عدل های تخییر نیست.

این بود کلام محقق خوئی و به نظر ما هم در خروج ارتحالی باید تفصیل دهیم بین این که اگر زیاد از مکه دور نشده، مخیر بین رجوع و استنابه است و اگر زیاد از مکه دور شده، مخیر بین رجوع و استنابه و نماز در موضع تذکر است.

اما بحث در این است که آیا استنابه لازم است یا اگر کسی تبرعا و بدون اطلاع به ناسی، نماز طواف وی را بجا آورد، کافی است؟

روایاتی که می گفت یامر من یصلی عنه، دلیل بر عدم کفایت تبرع بدون اطلاع مکلف است، اما روایاتی که می گوید یصلی عنه یا یقضی عنه ولیه او رجل من المسلمین، ظاهرش کفایت است.

شبیه این بحث در عجز از طواف و رمی پیش می آید، نوعا فقهاء گفته اند تبرع کافی نیست و استنابه لازم است، البته آیت الله زنجانی تبرع در رمی از عاجز را مجزی می داند، حتی اگر عاجز استنابه نکرده باشد، اما در نماز طواف گفته اند تبرع کافی نیست و باید استنابه کند، بر خلاف محقق داماد که گفته تبرع کافی است.

شاید منشأ فرمایش آیت الله زنجانی این باشد که در یرمی عنه هیچ روایاتی درباره لزوم استنابه نداریم، اما در نماز طواف، صحیحه عمر بن یزید گفت یامر من یصلی عنه و متقضای حمل مطلق بر مقید، این است که روایاتی که می گوید یقضی عنه ولیه او رجل من المسلمین، باید همراه با تقاضای ناسی نماز طواف باشد.

و لکن این مقدار قابل جواب است، زیرا ممکن است یامر را عرف حمل بر طریقیت کند، زیرا عادتا کسی تبرعا مشغول به نماز طواف ناسی نمی شود، بلکه باید از او تقاضا شود و ممکن است این مطلب در دفاع از محقق داماد گفته شود.

لذا عرفا فرقی بین بحث نماز طواف و بحث رمی نیست، و عرف یامر من یصلی عنه را مقید اطلاق نمی داند، زیرا قابل حمل بر طریقیت و آلیت می باشد.

اما استظهار عرفی ما این است که این تعابیر در مقام بیان مشروعیت اصل نیابت است و نه در مقام کفایت تبرع غیر، زیرا در ارتکاز متشرعه این ها عبادت است و باید خود شخص قصد قربت بکند، حتی در دیون عبادیه همچون بدهکار بودن خمس در ذمه نیز گرچه برخی مثل صاحب عروه و آیت الله سیستانی گفته اند تبرع غیر، مجزی است، چون در اداء دین در سیره عقلاء تبرع غیر، کافی است، و لکن به نظر ما هر عبادتی حتی اگر دین باشد، به ارتکاز متشرعه نیاز به قصد قربت از سوی خود مکلف دارد و لذا باید منتسب به مکلف بوده و در تسبیب، قصد عبادت بکند، لذا ظهور یرمی عنه و یصلی عنه مقتضی این است که به نحوی باشد که خود مکلف قصد قربت کند.

## (مسألة 330)

***إذا نسي صلاة الطواف حتى مات ‌وجب على الوليّ قضاؤها***.[[134]](#footnote-134)

محقق خوئی فرموده: قضاء نماز طواف منسیه میت، بر ولد اکبر واجب است و دلیل آن، صحیحه حفص بن بختری است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْن‏ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِيَامٌ قَالَ يَقْضِي عَنْهُ أَوْلَى النَّاسِ بِمِيرَاثِهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ امْرَأَةً فَقَالَ لَا إِلَّا الرِّجَالُ.[[135]](#footnote-135)

به نظر مشهور، مقصود از اولی الناس، ولد اکبر است، زیرا حبوه به او می رسد، گرچه برخی هم آن را طبقه اول ارث می دانند.

«علیه صلاة» نیز در روایت اطلاق دارد و مقید به نماز یومیه نشده است و لذا شامل نماز طواف هم می شود.

محقق داماد فرموده در این روایت، شبهه انصراف به نماز یومیه وجود دارد، اما به نظر ما این انصراف وجهی ندارد و فقط به نظر ما این روایت شامل نمازهای استیجاری پدر یا نماز هایی که باید از طرف پدر بزرگ قضاء می کرده، نمی شود، زیرا روایت می گوید یقضی عنه، و نماز های مذکور، از طرف پدر قضاء نمی شود، بلکه از طرف پدر بزرگ و امثال آن قضاء می شود.

اما اگر این روایت نبود، دلیلی بر وجوب قضاء نماز طواف منسی میت نمی داشتیم، زیرا روایت یقضی عنه ولیه، تکلیف ولی را نمی گوید، بلکه بیان تکلیف خود مکلفی که نماز طواف را فراموش کرده، می کند، و لذا می گوید فعلیه ان یقضی او یقضی عنه ولیه، یعنی هر دو مطلب بر عهده خود مکلف است، اما تکلیف ولی را اثبات نمی کند و صرفا مشروعیت قضاء نمودن ولی را اثبات می کند.

فقط ممکن است شبهه ای مطرح شود مبنی بر این که از روایات استفاده می شود حج دین است و از اصل ترکه خارج می شود، انما هو بمنزلة دین علیه، و وقتی خود حج دین است، اجزاء حج نیز مثل نماز طواف، دین است و باید از اصل ترکه خارج شود و از طرف میت، برای انجام نمازها نائب بگیرند.

اما جواب شبهه این است که خود حج دین است، اما کسی که حج بجا آورده و صرفا قضاء نماز طواف را بجا نیاورده، معلوم نیست که مشمول دین بودن باشد.

# جلسه بیستم 23/7/1393

## (مسألة 331)

***إذا كان في قراءة المصلي لحن ‌فان لم يكن متمكنا من تصحيحها فلا إشكال في اجتزائه بما يتمكن منه في صلاة الطواف و غيرها و أما إذا تمكن من التصحيح لزمه ذلك فان أهمل حتى ضاق الوقت عن تصحيحها فالأحوط أن يأتي بصلاة الطواف حسب إمكانه و أن يصليها جماعة و يستنيب لها أيضا.[[136]](#footnote-136)***

### حکم قرائت ملحون در نماز طواف

محقق خوئی فرموده: اگر مکلف متمکن باشد و لو با تلقین دیگری و یا تاخیر تا آخر وقت از تصحیح قرائت، تصحیح قرائت بر او واجب است و اگر متمکن نباشد و قاصر باشد، مثل این که اصلا زبانش مشکل دارد و یا زبان مادریش به نحوی است که نمی تواند عربی صحیح را یاد بگیرد و حروف را از مخارج آن اداء کند، در این صورت به همین نماز با قرائت ملحونه اکتفاء می شود.

اما اگر مقصر باشد، علم اجمالی داریم که یکی از سه چیز بر او واجب است، یا خودش نماز با قرائت ملحون بخواند و یا اقتداء به دیگران در نماز طواف یا فریضه دیگری بکند و یا استنابه کند، علم اجمالی منجز است و باید هر سه کار را احتیاط انجام دهد.

البته محقق خوئی باید طبق صناعت فتوا به وجوب احتیاط می داد، و لکن احتیاط در فتوا داده و شاید از باب تسهیل بر مردم چنین کرده است، چون فتوا دادن را واجب نمی داند و راه را برای رجوع به غیر باز کرده، چون فتوای احتیاط در مواردی است که علم اجمالی منجز وجود دارد و به دیگری هم نمی شود رجوع کرد، اما احتیاط در فتوا، قابل رجوع به دیگران است.

به نظر ما گاهی حج، حج نیابی است و گاهی حج خود مکلف است، اگر حج نیابی باشد، قابل تصحیح نیست، لذا اگر نائب بتواند قرائت صحیحه را ولو با تلیقین انجام دهد، فهو، و گرنه اصل نیابتش اشکال دارد، زیرا نیابت عاجز از واجب اختیاری می شود، مثل این که عاجز از طواف را نائب برای حج کنند، این استنابه اشکال دارد، زیرا ظاهر ادله استنابه، انصراف به حج تام دارد و شامل حج ناقص از سوی انسان معذور نمی شود.

مرحوم امام که سختتر می گرفت و می فرمود فرقی ندارد که عجز از حج تام، عذر طاری باشد یا غیر طاری، لذا اگر کسی در ابتداء مشکلی نداشته و در اثناء حج عاجز از حج تام شود، نیابتش محل اشکال است، اما دیگران در عجز طاری، قائلند برای نیابت مشکلی پیش نمی آید، زیرا متعارف بوده که نائب در میانه راه عاجز شود و روایاتی که درباره اعمال عاجزین وارد شده، طبعا برخی از این ها نیز نائب بوده اند.

البته به نظر ما گرچه حج مذکور، مجزی از حجة الاسلام منوب عنه نیست، اما به عنوان حج مستحب از منوب عنه صحیح واقع می شود، (نه از طرف خودش، زیرا حجِ از سوی خود مباین با حج از سوی غیر است و این دو عنوان قصدی است) اما کسانی مثل مرحوم امام که معتقدند حج واجب طبیعت مباینی با حج مستحب است، مثل نماز ظهر و عصر، می شود از باب ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

اما اگر حجِ از خود باشد و نه به نیابت از دیگری، محقق خوئی در این جا سه فرض مطرح کرده بود، یکی این که بتواند قرائت صحیحه را بیاورد، ولو با تاخیر نماز به آخر وقت و یا با تلقین دیگری، مرحوم امام در مناسک فارسی فتوا داده به این که با تلقین هم اگر می تواند نماز صحیح بخواند، باید چنین کند، گرچه در تحریر احتیاط واجب داده و ظاهرا وجهی برای عدم فتوا نیست.

اما مرحوم امام تاخیر تا آخر وقت را لازم نمی داند و فرموده در همان زمان و بعد از طواف نماز با قرائت ملحونه بخواند، و لکن این نظریه وجهی ندارد، زیرا امام که موالات بین طواف و نماز طواف را به احتیاط واجب قبول دارد و بر فرض هم فتوا به وجوب بدهد، باز هم نماز طواف باید به نحو صحیح خوانده شود و وقتی قرائت صحیح متوقف بر تاخیر است، باید تاخیر بیندازد تا با قرائت صحیحه نماز طواف را بجا آورد.

ممکن است نظر مرحوم امام در احتیاط در تلقین و همچنین در فتوا به عدم وجوب تاخیر، به جهت برخی روایات باشد که در آن آمده کسی که بر عربی صحیح قادر نیست، خدا نماز با همان نحو ملحون را از او می پذیرد و ممکن است مرحوم امام این روایات را مطلق بداند، چون روایت نگفته کسی را برای این که تو را تلیقین دهد، اختیار کن.

موثقه سکونی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الرَّجُلَ الْأَعْجَمِيَّ مِنْ أُمَّتِي لَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ بِعُجْمَتِهِ فَتَرْفَعُهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى عَرَبِيَّتِهِ.[[137]](#footnote-137)

به این تقریب که اطلاق روایت، لزوم تلقین یا تاخیر را نفی می کند.

موثقه مسعدة بن صدقة: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) يَقُولُ إِنَّكَ قَدْ تَرَى مِنَ الْمُحَرَّمِ مِنَ الْعَجَمِ- لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَالِمِ الْفَصِيحِ وَ كَذَلِكَ الْأَخْرَسُ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ وَ التَّشَهُّدِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْعَجَمِ وَ الْمُحَرَّمِ لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَاقِلِ الْمُتَكَلِّمِ الْفَصِيح‏[[138]](#footnote-138)

مقصود از محرّم از عجم، عجمی است که با عرب اختلاط نداشته و لذا لهجه عربی پیدا نکرده است.

به نظر ما این دو روایت شامل کسی که قادر بر قرائت صحیح ولو با تلیقین است نمی شود، زیرا موثقه سکونی درباره قرائت قرآن است و واضح نیست که از آن به نماز الغاء خصوصیت شود و بر فرض که الغاء خصوصیت هم بشود، و اطلاق داشته باشد، باز ظاهرش رجل اعجمی است که قادر بر قرائت صحیحه نیست، و گرنه کسی که می تواند با تلقین، قرائت صحیحه داشته باشد، عرفا قادر بر قرائت صحیحه است.

و همین طور است موثقه مسعده بن صدقة، زیرا گفته از محرم از عجم آن چه از عرب فصیح خواسته شده، خواسته نشده، اما نگفته از او چه چیزی خواسته شده و شاید از او خواسته شده باشد که با تلقین یا تاخیر، نماز صحیح بخواند و اگر نشد، قرائت ملحونه بیاورد.

لذا اقوی این است که اگر با تلقین یا تاخیر بتواند قرائت صحیحه بجا آورد، نماز با قرائت ملحونه از او مجزی نیست.

# جلسه بیست و یکم 26/7/1393

گفتیم نیابت ذوی الاعذار در حج واجب مورد اشکال است و مشهور مجزی نمی دانند، در مناسک فارسی مرحوم امام آمده حج نائب ذو العذر از ابتداء باطل است و احرام او منعقد نمی شود، ولی در تحریر الوسیلة و در تعلیقه عروة الوثقی در بحث نیابت، یکی از شرایط نائب را چنین ذکر می کند که یشکل الاجتزاء بنیابته و فتوا نداده و صرفا احتیاط واجب کرده است و از مرحوم امام نقل شده که عند الاختلاف، تحریر مقدم است و بنا بر این اگر بنا بر احتیاط باشد، پس چرا در مناسک فارسی گفته شده احرامش صحیح نیست؟ بلکه باید گفته می شد احرامش اشکال دارد که احتیاط واجب شود، زیرا احتیاط واجب شمشیر دو لبه است، مثلا برخی فرموده اند احتیاط واجب این است که دختر از پدر در نکاح اذن بگیرد، از یک حیث احتیاط واجب بدتر از فتوا به بطلان است، زیرا نمی توان گفت این دختری که بدون اذن پدر ازدواج کرده، شوهر دارد، زیرا شاید نکاحش باطل بوده باشد و شاید ازدواجش صحیح باشد و نمی توان گفت می تواند ازدواج با مرد دیگری کند و لذا باید احتیاط کند به این که اگر ازدواج با مرد جدید می خواهد بکند، از مرد قبلی طلاق بگیرد و اگر می خواهد ازدواج با مرد اول صحیح باشد، از پدر اذن بگیرد.

در ما نحن فیه نیز وقتی مرحوم امام گفته اند نیابت شخص معذور مثل کسی که متمکن از قرائت صحیح نیست، اشکال دارد، یعنی نمی شود فتوا داد به بطلان احرامش، زیرا اگر بالفتوی احرامش باطل بود، ادامه حج را رها می کرد و برای خودش حج انجام می داد، اما وقتی احتیاط واجب شد، باید این حج را به قصد منوب عنه تمام کند و لکن احتیاطا از او مجزی هم نخواهد بود.

ما در آخر این بحث در رابطه با نیابت ذوی الاعذار سخن خواهیم گفت که آیا نیابت ذوی الاعذار در حج واجب یا مستحب صحیح است یا نه؟

اما فعلا سخن در رابطه با وظیفه خود مکلف است.

#### دیدگاه مختار

ما شبهه ای داریم در رابطه با کسی که حروف عربی را از مخارجش اداء نمی کند، یعنی اشتباهاتی که در غیر عرب ها متداول است، به نظر ما می آید که اگر کسی بر قرائت صحیحه عالم باشد و عمدا صحیح نخواند، بدون قرائت صحیحه نمازش باطل است، اما اگر عالم نباشد و یا بر او قرائت صحیحه بالفعل میسور نباشد، به نظر ما سیره متشرعه بر اغماض از این مقدار اشتباه بوده است، با توجه به این که خیلی از غیر مسلمین از غیر عرب مسلمان می شدند و یا شیعه می شدند، اما هیچ روایتی مبنی بر لزوم تصحیح قرائت به این معنا وارد نشده است، با این که وضع ترک ها و دهاتی های آن زمان بهتر از ترک ها و دهاتی های این زمان نبوده است، امروزه نوعا دهاتی ها و ترک ها در قرائت صحیحه و اداء حروف عربی از مخارج مشکل دارند، با این که وضع سواد و تعلم قابل مقایسه با آن زمان ها نیست، ولی هیچ روایتی نیامده که تعلم اداء حروف عربی کنید، وگرنه نمازتان باطل است، قرائت محرّم از عجم نیز که در روایت مغفور گشته است، یعنی عجم تازه کار و ناواردی که در قرائت عربی زبانش کامل نشده و از این شخص آن چه از عرب فصیح خواسته شده، خواسته نشده، و مقصود کسی نیست که اصلا نمی تواند قرائت عربی صحیح داشته باشد و ممکن نیست زبانش کامل شود، و اگر به ماه محرم، نیز محرم گفته می شود، نه به سبب ماه حرام بودن است، و گرنه سه ماه دیگر نیز ماه حرام است، بلکه از این باب است که اولین ماه قمری است و لم یتم بعدُ و ماه تازه و نو در ابتداء سال قمری است.

اما اگر اشتباه بیش از مقدار متعارف باشد، حکم چیست؟

در این فرض تارة مکلف متمکن از تصحیح قرائت می باشد، در این صورت باید نماز طواف را تاخیر بیندازد تا ضیق وقت و تصحیح قرائت کند و بعد نماز طواف بخواند و اخری متمکن از تصحیح قرائت حتی با تاخیر و تلقین نیست، در این صورت اگر مقصر باشد و در تعلم قرائت صحیحه کوتاهی کرده، محقق خوئی فرموده علم اجمالی پیدا می کند که یا نماز فرادی با همین مقدار قرائتی که بلد است بر او واجب است و یا واجب است شرکت در نماز جماعت و یا استنابه واجب است و این علم اجمالی منجز بوده و در نتیجه باید هر سه کار را انجام دهد.

ولی اگر قاصر باشد، محقق خوئی فرموده به همان مقدار که می تواند خودش بخواند، اکتفاء می شود.

محقق خوئی در رابطه با شرکت در نماز جماعت علی القاعده جری نموده است، زیرا قرائت که واجب است و اقتداء در نماز جماعت، مسقط این واجب است، نه این که عدل واجب تخییری باشد، بلکه مسقط واجب تخییری است، عقل عاجز از قرائت صحیحه را الزام به آوردن مسقط نمی کند، بلکه می تواند سراغ بدل اضطراری که استنابه است، برود، بر خلاف مواردی که عدل واجب تخییری باشد که در صورت تعذر از یک عدل، عقلا باید سراغ عدل دیگر رفت.

لذا جاهل قاصر، لازم نیست که نماز طواف خود را به جماعت بجا آورد، چون نماز جماعت مسقط است نه عدل واجب تخییری.

اما به نظر ما فرمایش ایشان ناتمام است و ظاهر ادله این است که بر هر مکلفی واجب است جامع بین نماز فرادی و جماعت را بجا آورد، قرائت هم وجوب نفسی استقلالی ندارد، بلکه نماز است که وجوب نفسی استقلالی دارد.

لازمه فرمایش ایشان این است که نماز بر کسانی که در جماعت شرکت می کنند، واجب نباشد، زیرا نماز جماعت مسقط است، یعنی نماز مستحبی است که وجوب نماز را اسقاط کرده است، پس اصلا بر این ها نماز واجب نبوده است، زیرا نماز جماعت که مستحب است و با این جماعت، وجوب نماز فرادی هم ساقط شده است.

لذا مقتضای قاعده این است که اگر نماز فرادی با قرائت صحیحه ممکن نباشد، عقلا باید عدل دیگر که نماز جماعت است را بجا آورد، ولی نسبت به استنابه حق با محقق خوئی است، زیرا استنابه عدل نماز خود مکلف نیست، بلکه استنابه دلیل می خواهد، اما نماز جماعت علی القاعده بر غیر متمکن از نماز صحیحه واجب است.

البته در رابطه با نماز جماعت در نماز طواف، محقق خوئی فرموده در حال اختیار مشروع نیست، زیرا چنین چیزی در شرع معهود نیست و معلوم می شود که اطلاق ادله مشروعیت نماز جماعت در نماز فریضه، شامل نماز طواف نمی شود، اما در ما نحن فیه، فرض این است که عاجز از اتیان به نماز صحیحه است و مقتضای دلیل که الجماعة فی الفرائض سنة این است که باید عاجز نماز جماعت بخواند و عدم معهودیت نماز جماعت در نماز طواف، بیش از این اقتضاء ندارد که در حال اختیار مشروع نیست. و لذا کسی که مقصر باشد در عدم تمکن از قرائت صحیحه، به مقتضای علم اجمالی، باید جمع بین سه کار کند، اما مقتضای قاعده برای قاصر، این است که نماز جماعت بخواند، چون عدل واجب تخییری است و باید ببینیم نسبت به قاصر، آیا روایات بر خلاف قاعده حکم کرده است یا نه؟

# جلسه بیست و دوم 27/7/1393

### مقتضای روایات در حکم عاجز از نماز صحیح

#### روایت اول: موثقه سکونی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: تَلْبِيَةُ الْأَخْرَسِ وَ تَشَهُّدُهُ وَ قِرَاءَتُهُ الْقُرْآنَ فِي الصَّلَاةِ تَحْرِيكُ لِسَانِهِ وَ إِشَارَتُهُ بِإِصْبَعِهِ.[[139]](#footnote-139)

وقتی اخرس به اشاره اکتفاء می کند و لازم نیست در جماعت شرکت کند، طبعا کسی که اخرس نیست و در تلفظ برخی کلمات مشکل دارد، محتمل نیست که بر او شرکت در جماعت لازم باشد.

ان قلت: کر و لال مادرزاد، هیچ گاه الفاظ را نشنیده تا بخواهد اداء تلفظ آن ها را در بیاورد و تحریک لسان و اشاره به انگشت کند.

قلت: نکر و لال نگاه به لب مردم می کند که چگونه تکان می خورد و بعد چه کاری بعد از این لفظ انجام می گیرد و این گونه یاد می گیرد.

#### روایت دوم: موثقه سکونی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الرَّجُلَ الْأَعْجَمِيَّ مِنْ أُمَّتِي لَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ بِعُجْمَتِهِ فَتَرْفَعُهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى عَرَبِيَّتِهِ.[[140]](#footnote-140)

#### روایت سوم: موثقه مسعده بن صدقه

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) يَقُولُ إِنَّكَ قَدْ تَرَى مِنَ الْمُحَرَّمِ مِنَ الْعَجَمِ- لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَالِمِ الْفَصِيحِ وَ كَذَلِكَ الْأَخْرَسُ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ وَ التَّشَهُّدِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْعَجَمِ وَ الْمُحَرَّمِ لَا يُرَادُ مِنْهُ مَا يُرَادُ مِنَ الْعَاقِلِ الْمُتَكَلِّمِ الْفَصِيح‏.[[141]](#footnote-141)

سند روایت

هارون بن مسلم که از اجلاء است، از مسعده اکثار دارد و از این جهت ما کشف وثاقت وی را می کنیم، زیرا هارون بن مسلم کسی نبوده که متهم به نقل کثیر از ضعفاء باشد، البته آقای زنجانی این شخص را همان مسعدة بن زیاد می داند و او هم که توثیق دارد، اما ما به این نتیجه نرسیده ایم و شواهدی بر خلاف آن داریم، عناوینی که برای این دو آمده، مختلف است، علاوه بر این که شیخ در رجال این دو را در کنار هم ذکر کرده است و این علامت تعدد این ها می باشد.

آقای زنجانی گفته اند شاید محرم باشد و نه محرّم، یعنی کسی که می خواهد محرم شود، اگر عجمی باشد و تلبیه او عربی نباشد، اشکالی ندارد و بر او سخت گرفته نمی شود و این که صاحب حدائق گفته این تعبیر محرّم است و چنین معنا کرده که محرّم یعنی چیزی که نرم نیست، تازیانه ای که نرم نیست را سوط محرّم می گویند و چرمی که نرم نیست و دباغی نشده، جلد محرّم است و شتری که ورزش داده نشده که چابک شود، ناقة محرّمة است، و رجل محرّم هم کسی است که زبانش نرم و رام در اداء کلمات نیست، این کلام صاحب حدائق نادرست است و اگر چنین می بود، عرفی نیست که به شخص بگویند محرّم، بلکه باید بگویند لسانه محرّم.

بعد ایشان فرموده: احتمال قوی تر این است که محرّم باشد، اما نه به معنای صاحب حدائق، بلکه المحرّم من العجم یعنی عجمی که لم یخالط العرب، یعنی غیر عرب ناواردی که زبانش آمیخته به زبان عربی نیست و لذا در اداء کلمات عربی دچار مشکل است، زیرا در لغت آمده أَعرابيّ مُحَرَّمٌ أَي فصيح لم يخالط الحَضَرَ.[[142]](#footnote-142)

به نظر ما نیز فرمایش ایشان متین است و محرّم وصف شخص نیست، بلکه وصف زبان است، اما این که اولا فرموده شاید محرم مراد باشد و نه محرّم، نادرست است، و گرنه به جای عاقل الفصیح، محرم الفصیح گفته می شد و تکرار می شد و بعد اخرس گفته نمی شد.

محقق خوئی فرموده: مقصود روایت این است که قرائت ناصحیح از عاجز پذیرفته است.

#### روایت چهارم: روایت نبوی

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ فَهْدٍ الْحِلِّيُّ فِي عُدَّةِ الدَّاعِي، عَنْهُمْ ع: إِنَّ سِينَ بِلَالٍ عِنْدَ اللَّهِ شِين.‏[[143]](#footnote-143)

البته این روایت مشکل سندی دارد، ولی از جهت دلالی تام است.

#### روایت پنجم: صحیحه عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ- لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ.[[144]](#footnote-144)

معنای روایت این است کسی که اصلا متمکن از قرائت نیست، لازم نیست در نماز جماعت شرکت کند و تسبیح برای او کافی است، و عرفی نیست که به متمکن از قرائت ملحونه حکم به وجوب شرکت در نماز جماعت کنند.

و اصلا نیاز به روایت نیست، در هیچ روایتی نیامده که عاجز از قرائت صحیح باید نائب بگیرد و یا در جماعت شرکت کند و اگر واجب می بود، معلوم می شد، بعد از این که عاجز از قرائت صحیح فراوان بوده است.

این خلاصه فرمایشات محقق خوئی بود.

به نظر ما اگر کسی مقدار معتد به از سوره حمد را می تواند بخواند، نیازی به حضور در نماز جماعت ندارد و اصلا در نماز طواف به نظر ما نماز جماعت مشروع نیست، محقق خوئی فرمود اصل در نمازهای فریضه، مشروعیت جماعت است حتی در نماز طواف، فقط کسانی که می توانند قرائت صحیح داشته باشند، معهود نبوده که در نماز طواف، جماعت بر پا کنند، اما عدم مشروعیت نماز جماعت در حق غیر متمکن از قرائت صحیحه، دلیل ندارد، بلکه اطلاقات می گوید نماز جماعت در حق او مشروع است.

اما این مطلب عجیب است، زیرا دلیل بر این که در همه فرائض جماعت مشروع است، این صحیحه است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ قَالا قُلْنَا لَهُ الصَّلَاةُ فِي جَمَاعَةٍ فَرِيضَةٌ هِيَ فَقَالَ الصَّلَوَاتُ فَرِيضَةٌ وَ لَيْسَ الِاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا وَ لَكِنَّهَا سُنَّةٌ مَنْ تَرَكَهَا رَغْبَةً عَنْهَا وَ عَنْ جَمَاعَةِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ.[[145]](#footnote-145)

ما قبول داریم که این روایت اطلاق دارد و می گوید جماعت در نمازها سنت است و از آن نوافل خارج شده، اما خود محقق خوئی فرموده در نماز طواف، جماعت معهود نبوده و ترغیب نشده ایم، پس چگونه این صحیحه می گوید سنت است، پس معلوم می شود که اصلا نماز جماعت در نماز طواف سنت نیست و با توجه به این مطلب اصلا اطلاق ندارد، وقتی در نماز طواف ترغیب به جماعت نشده ایم، معنا ندارد که بگوییم این روایت شامل نماز طواف هم می شود و فقط مخصص منفصل گفته اگر متمکن از قرائت صحیحه هستی، حضور در نماز جماعت مشروع نیست، و گرنه مشروع است به تمسک به اطلاق این صحیحه.

لذا نماز طواف مشمول این صحیحه نیست.

اما اگر متمکن از قرائت مقدار معتد به از سوره حمد نباشد، شهید اول و جماعتی گفته اند به جای آن مقداری که بلد نیست، تسبیح بگوید و اگر اصلا سوره حمد را بلد نیست، به مقدار سوره حمد تسبیح بگوید، شهید اول اضافه کرده که باید دید این شخصی که مقداری معتد به از سوره حمد را بلند نیست، آیا از دیگر سور چیزی بلد است یا نه؟ اگر بلد است باید از آن سور بخواند و اگر بلد نبود، آن گاه نوبت به تسبیح می رسد.

برخی گفته اند نظر مشهور نیز همین است و آیت الله سیستانی هم احتیاط واجب داده اند که اگر مقداری معتد به از سوره حمد بلد نیست، باید علاوه بر قرائت همان مقدار از سوره حمد، مقداری از سور دیگر نیز بخواند و اگر نمی تواند، تسبیح بگوید.

مرحوم امام و برخی مراجع فعلی مثل آیت الله زنجانی گفته اند همان قرائت ملحونه را بخواند و سخن از تعویض به دیگر سور و یا تسبیح نزده اند.

#### ادله تعویض

#### دلیل اول: آیه شریفه

دلیل بر تعویض به دیگر آیات سور و بعد از آن تسبیح، یکی آیه فاقروؤا ما تیسر من القرآن است که از آن تعدد مطلوب استفاده می شود به این تقریب که اگر قرائت سوره حمد در نماز ممکن نبود، اصل قرآن خوانده شود.

#### نقد دلیل اول

جواب این دلیل این است که اصلا معلوم نیست این آیه درباره نماز باشد و شاید بیان مطلوبیت قرائت قرآن به عنوان مستحب نفسی بکند.

#### دلیل دوم: روایت فضل بن شاذان

دلیل بعدی روایت است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: أُمِرَ النَّاسُ بِالْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ لِئَلَّا يَكُونَ الْقُرْآنُ مَهْجُوراً مُضَيَّعاً وَ لِيَكُونَ مَحْفُوظاً مَدْرُوساً فَلَا يَضْمَحِلَّ وَ لَا يُجْهَلَ وَإِنَّمَا بُدِئَ بِالْحَمْدِ دُونَ سَائِرِ السُّوَرِ لِأَنَّهُ لَيْسَ شَيْ‏ءٌ مِنَ الْقُرْآنِ وَ الْكَلَامِ جُمِعَ فِيهِ مِنْ جَوَامِعِ الْخَيْرِ وَ الْحِكْمَةِ مَا جُمِعَ فِي سُورَةِ الْحَمْدِ- وَ ذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ- إِنَّمَا هُوَ أَدَاءٌ لِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ مِنَ الشُّكْرِالْحَدِيثَ.[[146]](#footnote-146)

ظاهر این روایت این است که ملاک خواندن سوره حمد در قران این است که قران فراموش نشود و دیگر این که جامع جوامع خیر است، پس اگر سوره حمد ممکن نباشد، قران باید خوانده شود تا جهت اول که عدم فراموشی قرآن بود، محفوظ بماند.

# جلسه بیست و سوم 28/7/1393

سخن در بررسی ادله ای بود که از آن استفاده شده که کسی که مقدار معتد به از سوره حمد را بلد نیست، تعویض کند به خواندن مقداری از دیگر سور آیاتی که بلد است و یا جمع بین هر دو کند و اگر سوره دیگری هم بلد نیست، تسبیح بگوید؟

دلیل اول آیه فاقرووا ما تیسر منه بود که در دلالت آن اشکال کردیم و دلیل دوم، روایت فضل بن شاذان بود که به نظر ما ضعف دلالی دارد، زیرا کتاب علل الشرائع فضل بن شاذان، در مقام بیان برخی از فوائد احکام است و نه این که علل احکام را بیان کرده باشد و اگر تعبیر به حکمت کنیم نیز تمام الحکمة نیست و بیش از این ظهور ندارد و بسیاری از این اموری که بیان شده، از باب تقریب به ذهن است و نه این که علل احکام باشد یا تمام الحکمة باشد تا قابل تعدی به دیگر موارد باشد.

#### بررسی سندی کتاب علل فضل بن شاذان

دو اشکال سندی در این کتاب شده است:

#### اشکال اول

آیت الله سیستانی فرموده: کتاب علل فضل بن شاذان، کتاب حدیث نیست، بلکه تالیف خود فضل بن شاذان است و لذا مطالب این کتاب را نمی توان به امام رضا علیه السلام نسبت داد.

آیت الله سیستانی رساله ای در این زمینه دارند و در آن فرموده: در کتاب علل فضل بن شاذان تعابیری وجود دارد که تناسبی با کلام امام علیه السلام ندارد و شواهد داخلی بر عدم حدیثی بودن این کتاب است و شواهد خارجی نیز داریم بر این مطلب که اصلا فضل بن شاذان امام رضا علیه السلام را درک نکرده است.

اما شواهد داخلی:

شاهد اول: فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِعِلَلٍ فَإِنْ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ تِلْكَ الْعِلَلِ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَعْرُوفَةٍ وَ لَا مَوْجُودَةٍ قِيلَ بَلْ هِيَ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ عِنْدَ أَهْلِهَا فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَ تَعْرِفُونَهَا أَنْتُمْ أَمْ لَا تَعْرِفُونَهَا قِيلَ لَهُمْ مِنْهَا مَا نَعْرِفُهُ وَ مِنْهَا مَا لَا نَعْرِفُه‏[[147]](#footnote-147)

این گونه تعابیر اصلا به کلام امام معصوم علیه السلام نمی خورد، کما این که سائل می پرسد علت تکلیف مخلوقین چیست و به این جا می رسد که در جواب می شنود این علل نزد اهلش معروف و موجود است و بعد سائل می پرسد شما هم آن را می دانید و در جواب گفته می شود برخی از آن ها را می دانیم و طبعا این شخص نمی تواند امام معصوم علیه السلام باشد که برخی از این علل را نمی داند، با این که نزد اهلش این علل شناخته شده است.

شاهد دوم: َ قَدْ رُوِيَ عَنْ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ لَيْسَ مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ إِلَّا خَرَجَتْ مِنْهُ الْجَنَابَةُ فَلِذَلِكَ وَجَبَ الْغُسْل‏[[148]](#footnote-148)

این عبارت می گوید علت تشریع غسل میت این است که هر میتی از او منی خارج می شود و باید غسلش دهند، و از طرفی می دانیم غسل میت به بالغین اختصاص ندارد، در حالی که از بچه که منی خارج نمی شود که غسل بخواهد و همین طور تعبیر روی عن بعض الائمة خلاف این است که از امام معصوم صادر شده باشد.

لذا صدوق هم در برخی موارد می گوید خلط الفضل، یعنی فضل اشتباه کرده است، اگر حدیث بود که خلط گفته نمی شد، او راوی است و باید حدیثش توجیه شود و یا طرح شود، ولی ربطی به راوی ندارد، و معلوم می شود که صدوق هم جازم نبوده که این کتاب احادیث امام علیه السلام باشد.

شواهد خارجی:

فضل بن شاذان اصلا امام رضا علیه السلام را درک نکرده است، چه رسد به این که از فضل سوال شد که این کتاب را از خودت نوشتی یا کلام امام علیه السلام است او گفت: شیئا بعد شیء از امام شنیدم، با این که اصلا امام را درک نکرده که شیئا فشیئا از حضرت شنیده باشد.

نجاشی می گوید: پدر فضل که شاذان بن خلیل است، از امام جواد علیه السلام حدیث نقل می کند و از اصحاب آن حضرت است، معنا ندارد که پسرش از اصحاب امام رضا علیه السلام باشد: *الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمد الأزدي النيشابوري (النيسابوري) كان أبوه من أصحاب يونس، و روى عن أبي جعفر الثاني، و قيل [عن‏] الرضا أيضا عليهما السلام‏*[[149]](#footnote-149)

شیخ طوسی در رجال می گوید: فضل بن شاذان از اصحاب امام هادی علیه السلام بوده است و جزء اصحاب امام عسکری هم بوده و اصلا حتی ضمن اصحاب امام جواد علیه السلام هم او را ذکر نکرده است.

#### نقد و بررسی اشکال اول

این اشکال سبب نمی شود که از شهادتی که به سه سند این کتاب را از فضل و او از امام رضا علیه السلام دانسته رفع ید کنیم، مگر قطع به خلاف آن حاصل شود:

سند اول: صدوق می گوید: *حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ قُلْتُ لِلْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ لَمَّا سَمِعْتُ مِنْهُ هَذِهِ الْعِلَلَ أَخْبِرْنِي عَنْ هَذِهِ الْعِلَلِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا عَنِ الِاسْتِنْبَاطِ وَ الِاسْتِخْرَاجِ وَ هِيَ مِنْ نَتَائِج‏ الْعَقْلِ أَوْ هِيَ مِمَّا سَمِعْتَهُ وَ رَوَيْتَهُ فَقَالَ لِي مَا كُنْتُ أَعْلَمُ مُرَادَ اللَّهِ بِمَا فَرَضَ وَ لَا مُرَادَ رَسُولِهِ ص بِمَا شَرَعَ وَ سَنَّ وَ لَا أُعَلِّلُ ذَلِكَ مِنْ ذَاتِ نَفْسِي بَلْ سَمِعْنَا مِنْ مَوْلَايَ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (عليه السلام) مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ وَ الشَّيْ‏ءَ بَعْدَ الشَّيْ‏ءِ فَجَمَعْتُهَا فَقُلْتُ فَأُحَدِّثُ بِهَا عَنْكَ عَنِ الرِّضَا (عليه السلام) فَقَالَ نَعَمْ‏.[[150]](#footnote-150)*

سند دوم در عیون: *حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضي الله عنه عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنه قال سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن بن موسى الرضا (عليه السلام) فجمعتها متفرقة و ألفتها.*[[151]](#footnote-151)

سند سوم در من لایحضره الفقیه: *و ما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل الّتي ذكرها عن الرّضا عليه السّلام فقد رويته عن عبد الواحد بن عبدوس النّيسابوريّ العطّار- رضي اللّه عنه- عن عليّ ابن محمّد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان النيسابوريّ، عن الرّضا عليه السّلام*.[[152]](#footnote-152)

با وجود این شهادت، می شود به اشکالات آیت الله سیستانی جواب داد، زیرا ما قبول داریم که نحوه تنظیم کتاب از فضل بن شاذان است و آن شواهد داخلی به این معنا صحیح است، اما این ها تنظیم مطالب است، اما اساس مطالب را از حضرت می گوید شنیده ام و نهایت این است که دو مورد خطای مضمونی دارد، این دلیل نمی شود که همه این کتاب از غیر امام باشد، مثل دیگر رواة، همچون عمار ساباطی که خود آیت الله سیستانی بر او اعتماد دارد، با این که حدیثی از امام علیه السلام نقل کرده که امام علیه السلام تعجب کرد و فرمود من چنین چیزی نگفته ام، اما دلیل نمی شود دیگر اخبار او نادرست باشد.

و گرچه ایشان در حجیت خیر، وثوق صدوری است، اما از اخبار عمار وثوق حاصل می کند، فکذلک فضل بن شاذان.

«خلط الفضل» هم که صدوق گفت، شاید به این جهت بوده باشد که تحلیلش این بوده که این مطلب که نمی شود از امام رضا علیه السلام باشد، پس لابد فضل اشتباه کرده،، کما این که شیخ صدوق حدیثی از کافی نقل کرده و آن را عوض کرده، مفاد حدیث این است که خداوند مانع شد که اهل معصیت او را اطاعت کنند، تا علمش به این که این ها اهل معصیت هستند، مطابق با واقع در آید که صریح در جبر است، اما شیخ صدوق در کتاب توحید با همین سند، حدیث را عوض می کند و می گوید فلم یمنعهم من طاعته.

یا مثلا در زیارت امام حسین علیه السلام آمده إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصْدُرُ مِنْ بُيُوتِكُم‏ [[153]](#footnote-153)، اما شیخ صدوق این را حذف کرده، چون معتقد است که غلو است و فقط همین قسمت زیارت را حذف کرده است.

علاوه بر این که خود مرحوم صدوق چند سند به کتاب فضل از امام رضا علیه السلام نقل می کند و معنا ندارد که خودش این کتاب را از امام رضا علیه السلام ندانسته باشد.

اتفاقا مواردی که گفته خلط الفضل، خود مرحوم صدوق اشتباه کرده و نه فضل بن شااذان که وارد آن بحث نمی شویم.

اما شواهد خارجی، این که پدر فضل از اصحاب حضرت امام رضا علیه السلام نباشد، مهم نیست، ممکن است او خدمت حضرت نرفته باشد و از اصحاب حضرت نبوده باشد، ولی بعد مدینه رفته باشد و از امام جواد علیه السلام روایت کرده باشد، اما فضل از نوجوانی خدمت حضرت رفته باشد و ملازم آن حضرت بوده باشد.

و این که شیخ طوسی و نجاشی رساله علل فضل را مطرح نکرده اند، دلیل نمی شود که چنین چیزی نبوده باشد، شاید عدم ذکر آن به سبب عدم اطلاعشان بر این رساله بوده باشد.

ما چهار روایت دیگر در عیون اخبار الرضا غیر از این روایت پیدا کردیم که فضل می گوید از امام رضا علیه السلام شنیدم و دو روایت هم در کتاب توحید پیدا کردیم.

شاهد دیگر این که فضل از حماد بن عیسی 136 حدیث نقل کرده است و حماد حد اکثر هفت سال بعد از شهادت امام رضا علیه السلام فوت کرده در سال 208 و حماد مقیم کوفه بوده است، طبعا فضل در خراسان قبل از این که به عراق برود، می تواند از امام رضا علیه السلام نقل کند و همچنین از صفوان بن یحیی 316 حدیث که متوفی سال 210 است نقل می کند، استبعادی ندارد که از امام رضا علیه السلام هم نقل کند، با این که صفوان ایران نبوده، بلکه عراق بوده و طبعا قبل از رفتن به عراق می تواند از امام رضا علیه السلام حدیث نقل کرده باشد و کتاب را کامل کرده باشد.

پس اشکال اول سندی وارد نیست.

البته ما مطالب آیت الله سیستانی را خلاصه کردیم و ما هم رساله ای در این زمنیه نوشته ایم که همه مطالب ایشان را در آن آورده ایم.

#### اشکال دوم

محقق خوئی فرموده: در سند اول این روایت، ابن عبدوس قرار گرفته که توثیق ندارد و همچنین ابن قتیبة قرار دارد که وی هم توثیق ندارد و در سند دوم جعفر بن نعیم بن شاذان و محمد بن شاذان قرار دارند که توثیق ندارند.

البته آیت الله زنجانی فرموده ابن عبدوس از مشایخ صدوق است و شیخ صدوق نسبت به او ترضی کرده و نمی شود ضعیف باشد و ابن قتیبة هم کسی است که احمد بن ادریس قمی که از اجلاء است، نقل حدیث از او کرده است و شیخ روایت اوست و شیخ اجلاء بودن، دلیل بر وثاقت است، ما نیز توثیق اولی را قبول داریم، اما در دومی اشکال داریم.

#### نقد و بررسی اشکال دوم

اما صدوق دو سند آورده برای این کتاب و شیخ طوسی در فهرست سند سومی نقل می کند: *الفضل بن شاذان النيشابوري‌فقيه متكلم جليل القدر، له كتب و مصنفات، منها كتاب الفرائض الكبير، و كتاب الفرائض الصغير، و كتاب الطلاق، و كتاب المسائل الأربع في الإمامة، و كتاب الرد على ابن كرام و كتاب المسائل و الجوابات، و كتاب النقض على الإسكافي في الجسم، و كتاب المتعتين متعة النساء و متعة الحج، و كتاب الوعيد و المسائل في العالم و حدوثه، و كتاب الأعراض و الجواهر، و كتاب العلل ...[[154]](#footnote-154)*

برای ما این سه سند وثوق می آورد و لذا اشکال در این روایت متمحض در اشکال دلالی خواهد بود، و از جهت سندی مشکلی ندارد.

# جلسه بیست و چهارم 29/7/1393

#### تتمه بحث سندی کتاب فضل بن شاذان

آیت الله سیستانی فرموده: کشی در رجال خود می نویسد که فضل بن شاذان می گوید در بچگی ابن فضال را که پیرمرد بود را در کوفه دیدم، (فَعَلِمْتُ بَعْدَهَا أَنَّ مَجِيئَهُ إِلَيَّ وَ أَنَا حَدَثٌ غُلَامٌ وَ هُوَ شَيْخٌ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِجَوْدَةِ النِّيَّةِ[[155]](#footnote-155)) در حالی که ابن فضال 26 سال بعد از شهادت امام رضا علیه السلام فوت کرده است، پس چگونه می شود فضل کودک باشد و ابن فضال پیرمرد باشد و در عین حال امام رضا علیه السلام را نیز درک کرده باشد، زیرا علی القاعده در پیری و اواخر عمر ابن فضال، او را دیده است و این در حالی است که در آن زمان امام رضا علیه السلام از دنیا رفته بودند.

اما به نظر ما این هم دلیل بر عدم درک فضل بن شاذان نسبت به حضرت رضا علیه السلام نمی شود، زیرا در برخی اشخاص، زود آثار پیری ظاهر می شود، برخی بعد از پنجاه سالگی در ظاهر پیر می شوند، حدث غلام هم صرفا به معنای کودک نیست، حتی اگر 25 ساله بوده باشد و اگر ابن فضال به هنگام فوت، 90 ساله باشد، باز هم ممکن است که در سن 25 سالگی بوده باشد و ابن فضال در سن حدود 60 بوده باشد و او را درک کرده باشد که همزمان شود با زمان حیات حضرت رضا علیه السلام، زیرا شیخ یعنی مسن و نه این که به هرم گرفتار شده باشد.

خلاصه گفتیم این کتاب سه سند دارد که وثوق به صدور آن می آورد و ابن عبدوس هم ثقه است، زیرا صدوق از او زیاد نقل کرده و ترضی کرده است، اما درباره ابن قتیبه تعبیر به فاضل شده است ولی معلوم نیست که فضل علمی است یا فضلی است که لازمه وثاقت است، البته آیت الله زنجانی چنان که قبلا گفتیم، وی را ثقه می داند.

لکن چنان که گفتیم، دلالت این روایت ناتمام است.

#### دلیل سوم: صحیحه عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ- لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ.[[156]](#footnote-156)

حضرت فرموده دلیل بر این که رکوع و سجود در نماز فریضه است بر خلاف قرائت، این است که اگر کسی نمی توانست قرآن در نماز بخواند، گفته می شود نماز بدون قرائت بخوان و بجای آن تسبیح بخوان، مفهوم روایت این است که اگر بتواند قرآن بخواند، به او گفته می شود قرآن بخوان به مقدار سوره حمد.

#### نقد دلیل سوم

این تعبیر ظهور ندارد در این که بیش از سوره حمد مقصود باشد، لایحسن ان یقرا القرآن، یعنی آن مقداری از قرآن که در نماز های متعارف لازم است، که کنایه از سوره حمد است، زیرا معهود این است که در نماز، سوره حمد خوانده می شود و لذا دیگر القرآن در روایت، ظهور بیش از سوره حمد پیدا نمی کند و لااقل من الشک و لذا احراز اطلاق نمی شود.

لذا اگر دلیل آیت الله سیستانی این روایت باشد که ظاهرا همین باشد، چون روایت فضل را که قبول نداشت و بعید است که به آیه تمسک کند، فرض این روایت کسی است که قرائت قرآن یا سوره حمد را بلد نیست، نه این که مقدار معتد به از سوره حمد را بلد نیست، در حالی که ایشان گفته اگر مقدار معتد به از سوره حمد بلد است، همان را بخواند، و گرنه هم مقدار غیر معتد به را بخواند و هم مقداری دیگر از آیات دیگر قرآن، در حالی که ظاهر روایت این است که کلا سوره حمد را بلد نیست و لذا گفته به جای آن تسبیح بگوید، نه این که نصف سوره حمد را بلد باشد و این فرض اصلا در روایت مطرح نشده است، کما این که روایت سخن از ضمیمه تسبیح به مقدار غیر معتد به از سوره حمد نزده است.

به نظر ما کسی که در قرائت نمازش غلط زیاد دارد، عرفا می تواند سوره حمد بخواند و روایت ناظر به کسی است که اصلا نمی تواند سوره حمد بخواند و در این صورت روایت فرموده باید به جای قرائت، تسبیح بگوید.

هر آن چه گذشت در شخص قاصر بود و لذا به نظر ما غیر مقصر اگر مقداری از سوره حمد بلد است که عرفا بگویند قرآن می خواند، باید همان مقدار را در نماز بخواند و از او مجزی خواهد بود و اطلاقاتی که قبلا مطرح شد، شامل این فرد می شود، اما اگر عرفا نتواند سوره حمد بخواند، باید به مقدار سوره حمد تسبیح بگوید و اگر شک کنیم که آیا ضمیمه تسبیح به مقداری که می تواند از سوره حمد بخواند، واجب است، اصل برائت از وجوب آن جاری می شود.

اما اگر کسی مقصر باشد، محقق خوئی فرمود مشمول این روایات که نیست و باید طبق قاعده عمل کند، زیرا علم اجمالی دارد یا نماز فرادی با قرائت ملحونه بر او واجب است و یا شرکت در نماز جماعت و یا استنابه، و لذا باید هر سه کار را انجام دهد.

ما قبلا به این بیان اشکالی کردیم که شما می گویید نماز جماعت در طواف در حالات عادی معهود و مشروع نیست، اما در حق این شخص که متمکن از قرائت صحیحه نیست، نماز جماعت مشروع است، در حالی که چنین دلیلی وجود ندارد.

اما بعد از دقت معلوم شد که محقق خوئی ادعاء نکرده است که دلیل بر مشروعیت نماز جماعت در نماز طواف در غیر حال اختیار داریم، بلکه فرموده دلیل بر عدم مشروعیت آن نداریم و چون احتمال مشروعیت می دهیم، علم اجمالی تشکیل می شود.

لکن اشکال ما به محقق خوئی این است که علم اجمالی مذکور در کلام ایشان دقیق نیست، زیرا نسبت به این که نماز فرادی با قرائت ملحونه بخواند یا نماز جماعت، احتمال تخییر می رود، در حالی که علم اجمالی در صورتی شکل می گیرد که احتمال تخییر نرود، و گرنه برائت از تعین هر کدام جاری شده و نتیجه تخییر خواهد شد.

ولی کافی است که احتمال تخییر بین وجوب نائب گرفتن و وجوب نماز طواف توسط خود مکلف ندهیم، زیرا این احتمال موهوم و غیر عرفی است و لذا علم اجمالی حاصل می شود که خودش یا نائبش باید نماز بخواند، اما این که خودش هم با جماعت و هم فرادی نماز طواف بخواند دیگر لازم نیست، زیرا احتمال تخییر بین این دو می رود و برائت از تعیین هر کدام جاری می شود و می تواند فرادی نماز طواف بخواند یا با جماعت.

اما به نظر ما اقوی حتی در شخص مقصر، اکتفاء به قرائت ملحونه است، و تقصیر او سبب لزوم توبه می شود، اما بالاخره مشمول المحرّم من العجم می باشد و مقصود کسی نیست که لکنت زبان دارد، بلکه شامل کسی هم می شود که خودش به دنبال فراگرفتن قرائت صحیحه عربی نرفته است.

مطلب دیگر این که محقق خوئی در بحث نماز جماعت فرموده: نماز جماعت مسقط واجب است و نه بدل از فرادی و لذا اتیان به مسقط واجب نیست، اما این در جایی است که شخص مقصر نباشد، اما نسبت به شخص مقصری که قرائتش نادرست است، نمی گوییم شرکت در نماز جماعت واجب نیست، زیرا شخص مقصر مستحق عقاب است، ولی اگر در جماعت شرکت کند، دفع عقاب می کند، زیرا تعلم، واجب طریقی برای صحت نماز و سقوط عقاب است، اما اگر فرادی نماز بخواند، نمازش صحیح است، ولی مستحق عقاب بر تفویت نماز با قرائت صحیحه است.

ولی به نظر ما باب توبه برای مقصرین باز است و لکن این شخص، فعلا مشمول روایات مذکور و تعابیر المحرم من العجم و امثال آن است و لازم نیست که در نماز جماعت شرکت کند.

# جلسه بیست و پنجم 30/7/1393

گفتیم محقق خوئی در شخص مقصر در تعلم قرائت صحیحه تا ضیق وقت نماز های یومیه فرموده اتیان به نماز جماعت لازم نیست، زیرا صرفا مسقط واجب است و لکن برای دفع عقاب به جهت تقصیر، عقل می گوید در نماز جماعت شرکت کند، اما در نماز طواف علم اجمالی وجود دارد که یا باید فرادی بخواند و یا به جماعت بخواند و یا استنابه کند، در این جا چون مشروعیت نماز جماعت مسلم نیست، فرموده فرادی هم باید بخواند.

به نظر ما این ادعاء بر خلاف سیره متشرعه است، زیرا قطعا افرادی در زمان آل الله علیهم السلام بوده اند که قرائتشان صحیح نبوده و مسلما عده ای از این ها مقصر بوده اند، اما در هیچ روایتی نیامده به جماعت بخوانند و یا نائب بگیرند، علاوه بر این که تعبیر المحرم من العجم هم شامل این اشخاص می شود.

نکته

آیت الله زنجانی نسبت به صحیحه عبد الله بن سنان که حکم به وجوب تسبیح کرده، فرموده: خلاف ظاهر است که لایحسن القرآن را چنین معنا کنیم که عرفا بلد نیست سوره حمد را بخواند (که ما چنین معنا می کردیم) بلکه لایحسن ان یقرا القرآن یعنی سوره حمد صحیح نمی تواند بخواند، بلکه با غلط می خواند، نه این که حتما به حدی غلط بخواند که عرفا گفته شود سوره حمد را بلد نیست.

اشکال ما این است که اگر معنای روایت این است، پس چرا ملتزم نمی شوید کسی که لحن در سوره حمد دارد، سوره حمد را رها کند و تسبیح بگوید، هیچ کس به این متلزم نشده و خلاف سیره قطعیه است و لذا ما ولو با قرائن منفصله این تعبیر را باید بر کسی حمل کنیم که عرفا سوره حمد نمی تواند بخواند و نه این که صرفا مغلوط بخواند.

نکته دیگر این که آیت الله سیستانی فرموده به قرائت ملحونه در صورتی که آیات دیگری هم بلد نیست، تسبیح ضمیمه کند، اشکالش این است که اگر قرائت ملحونه دلیل بر اجزاء نداشته باشد، شاید مبطل نماز باشد، مثلا گاهی انسان در اثناء نماز شک می کند که باید صراط بخواند یا سراط و یا مالک یوم الدین یا ملک یوم الدین، اگر معنا تغییر نمی کند، اشکال ندارد که به قصد ذکر و دعا بخواند، یعنی نیت کند آن چه قرآن است را به قصد قرآن و آن چه قرآن نیست، به قصد دعا می گویم، ذکر الله و دعا هم که در نماز مجاز است.

اما اگر معنا تغییر کند و نه ذکر الله باشد و نه دعا، در این صورت نمی توان آن را در نماز خواند، مگر دلیلی بر جواز داشته باشیم.

## (مسألة 332)

***إذا كان جاهلا باللحن في قراءته و كان معذورا في جهله‌ صحت صلاته و لا حاجة إلى الاعادة حتى إذا علم بذلك بعد الصلاة و أما إذا لم يكن معذورا فاللازم عليه إعادتها بعد التصحيح و يجري عليه حكم تارك صلاة الطواف نسيانا***.[[157]](#footnote-157)

### حکم جاهل به ملحون بودن قرائت

محقق خوئی فرموده: اگر کسی نمی دانست که قرائتش غلط است، اگر جاهل قاصر باشد، مشمول حدیث لاتعاد است ولی اگر مقصر باشد، حدیث لاتعاد شامل حال او نمی شود، البته دیگر اعمال حج او صحیح است و لکن مثل ناسی است که وقتی عالم شد، باید نماز طواف را همان جا بخواند.

ولی ما دو بحث داریم؛

بحث اول این است که مشهور، حدیث لاتعاد را اصلا شامل جاهل چه قاصر و چه مقصر نمی دانند و صرفا مختص به ناسی می دانند، لذا حتی اگر خللی از روی جهل قصوری به واجبات نماز برساند، نمازش باطل است، ولی به نظر ما حدیث لاتعاد اطلاق دارد و شامل جاهل هم می شود و بلکه کما عن السید الصدر و التبریزی، حدیث لاتعاد شامل جاهل مقصر غیر ملتفت حال العمل هم می شود، زیرا حدیث لاتعاد مربوط به فرضی است که بعد از عمل متوجه خلل می شود و می خواهد اعاده کند، اما حدیث لاتعاد می گوید نیازی به اعاده نیست، اما کسی که حین العمل ملتفت است، از همان اول می گویند نمازت را صحیح بجا بیاورد، زیرا تعبیر به اعاده انصراف دارد به این که قبل از زمان امکان اعاده، ملتفت نبوده است.

لذا اگر به هنگام بلند شدن برای قیام، شک کند که سجده رفته یا نه و حکم را نداند که آیا باید بنشینید و سجده ثانیه را انجام دهد و یا این که قاعده تجاوز جاری می شود، و بنا بر یک طرف گذاشت، اگر خلاف وظیفه عمل کرده بود، باید نمازش را اعاده کند و حدیث لاتعاد در این جا جاری نمی شود، زیرا این شخص جاهل ملتفت عند العمل بوده است، در حالی که این حدیث انصراف دارد به جایی که بعد از عمل ملتفت به خلل شود و موقع عمل، فکر کند عملش صحیح است.

محقق خوئی نکته ای دارد در این که اگر حدیث لاتعاد، جاهل مقصر را هم بگیرد، پس روایاتی که درباره برخی خلل گفته اعاد الصلاة، باید مختص به جاهل ملتفت و عالم عامد شود، در حالی که نوعا کسی از روی علم و عمد، نماز خودش را خراب نمی کند و این نادر است و نمی شود این روایات را حمل بر فرد نادر نمود.

اما این مطلب صحیح نیست، زیرا؛

اولا: شما برای این که فرد نادر نشود، جاهل مقصر را داخل در ادله اعاد الصلاة کردید، در حالی که به قول مرحوم امام، ما یک ندرت قبل از خطاب داریم و یک ندرت بعد از خطاب، اگر بگویند مقصود از اکرم العالم، عالم 150 کیلویی است، نادر قبل از خطاب است، اما گاهی ندرت مصداق، به سبب خود خطاب است، در این جا نیز من ترک القرائة اعاد الصلاة سبب شده که عالم عامد نادر باشد، و اگر این خطاب نبود، خیلی ها قرائت را ترک می کردند، این ندرت بعد از خطاب است و حمل خطاب بر فرد نادر بعد از خطاب که مستهجن نیست و اصلا گاهی یک خطاب عام مصداقش را از دست می دهد، مثلا السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما ممکن است سبب شود که دیگر کسی دنبال سرقت نرود یا کم شود، این که مستهجن نیست.

ثانیا: اصلا ندرتی ندارد، زیرا اگر عالم عامد را بر عالم بالوجدان حمل کنیم، نادر می شود، اما خیلی ها عالم تعبدی به حکم هستند و حجت بر آن ها تمام است، اما اهمیت نمی دهند و به حجت عمل نمی کنند، این ها هم عالم عامد هستند و دیگر فرد نادر نیست، زیرا مخالفت حجت که فراوان است.

ثالثا: شما برای این که تعارض بین حدیث لاتعاد و من ترک القرائة اعاد الصلاة حل شود، جاهل مقصر را به دلیل من ترک القرائة اعاد الصلاة دادید، بعد از این که قبول دارید ظهور حدیث لاتعاد نود درصد را شامل می شود و فقط فرد نادر را که عالم عامد و جاهل ملتفت باشد را شامل نمی شود، در حالی که این تعارض مستقر می شود و معنا ندارد که برای حل تعارض، بخشی از افراد حدیث لاتعاد را از آن بگیریم و به دیگری بدهیم که مستلزم حمل بر فرد نادر نشود، بلکه اگر مستلزم حمل بر فرد نادر باشد، تعارض می شود، و جواب شما در جمع دو دلیل و حل تعارض، عرفی نبوده و بلکه تبرعی است.

لذا حق این است که حمل من ترک القرائة اعاد الصلاة بر عالم عامد و جاهل ملتفت، مستهجن نیست، زیرا نادر بعد از خطاب است، گذشته از این که اصلا ما این را حمل بر فرد نادر نمی دانیم.

بحث دوم این است که اگر تفصیل بین جاهل مقصر و قاصر را قبول کنیم، باز هم خیلی افراد شک می کنند که جاهل مقصر در اعمال گذشته بوده اند یا جاهل قاصر، و به نظر ما می توانند بناء بگذارند بر این که جاهل قاصر بوده اند، به دو دلیل:

دلیل اول: قاعده فراغ

اگر جاهل قاصر بوده، نمازش صحیح بوده و اگر مقصر بوده باشد، نمازش باطل است و در واقع شک در کیفیت عمل دارد که عن جهل قصوری بوده یا تقصیری، فامضه کما هو شامل این فرض نیز می شود و نسبت به نمازی که وقتش گذشته، شک در وجوب قضاء وجود دارد و برائت از وجوب جاری می شود، البته موضوع در نماز طواف، فوت نیست، بلکه ترک است و لذا قاعده فراغ جاری می شود.

دلیل دوم: استصحاب

از حدیث لاتعاد جاهل مقصر خارج شده است و لکن استصحاب می گوید داخل در دلیل منفصل که جاهل مقصر را خارج کرده، نبوده است.

مطلب آخر

نائبی که قرائتش صحیح نبوده است و در عین حال متمکن از قرائت صحیحه بوده است، قاعده لاتعاد در حق او جاری می شود ولی اگر متمکن نبوده باشد، از ذوی الاعذار خواهد شد که در حج واجب نیابتش صحیح نیست و در حج استحبابی هم اطلاقی دال بر صحت آن وجود ندارد.

# جلسه بیست و ششم 18/8/1393

### بررسی صحت نیابت معذور

در نیابت حج واجب، مشهور به عدم اجزاء نیابت معذور قائل هستند و حتی مرحوم امام فرموده که فرق نمی کند که به عذر اولی معذور باشد یا عذر طاری و در اثناء حج مبتلی به عذر شود، بر خلاف جمع دیگری از اعلام که فقط نیابت به عذر اولی را مشروع نمی دانند.

#### ادله عدم اجزاء نیابت معذور

#### دلیل اول

اطلاقی در این زمینه نداریم و ادله استنابه، در مقام بیان اصل وجوب استنابه است، مثل صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ إِنْ كَانَ مُوسِراً وَ حَالَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْحَجِّ مَرَضٌ أَوْ حَصْرٌ أَوْ أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُحِجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةً لَا مَالَ‏ لَهُ‏.[[158]](#footnote-158)

و وقتی در مقام بیان نباشد، نوبت به قاعده اولیه می رسد که ذمه منوب عنه بعد از نیابت معذور، باز هم مشغول به حج است، هم مفاد استصحاب است، بنا بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه و هم اطلاقات اولیه می گوید لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا، و قدر متیقن این است که زمانی دین مکلف به حج ساقط می شود که شخص مختار و غیر معذور حج نیابی را انجام دهد.

#### نقد دلیل اول

اولا: ما وجهی برای عدم اطلاق ادله استنابه نمی بینیم، مثلا کلمه «صرورة» در صحیحه حلبی اعم از این است که معذور باشد یا معذور نباشد و اطلاق آن محکّم است و همچنین است دیگر روایات، مثل؛

روایت عامر بن عمیره: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَمِيرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا مَاتَ‏ وَ لَمْ‏ يَحُجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَحَجَّ عَنْهُ بَعْضُ أَهْلِهِ أَجْزَأَ ذَلِكَ عَنْهُ فَقَالَ نَعَمْ أَشْهَدُ بِهَا عَلَى أَبِي أَنَّهُ حَدَّثَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص- أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ- إِنَّ أَبِي مَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص- حُجَّ عَنْهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِي عَنْهُ.[[159]](#footnote-159)

این روایت هم اطلاق دارد و ترک استفصال امام علیه السلام سبب اطلاق است.

صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ كَانَ عَلِيٌّ (عليه السلام) يَقُولُ‏ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَرَادَ الْحَجَّ فَعَرَضَ لَهُ مَرَضٌ أَوْ خَالَطَهُ سَقَمٌ فَلَمْ يَسْتَطِعِ الْخُرُوجَ فَلْيُجَهِّزْ رَجُلًا مِنْ‏ مَالِهِ‏ ثُمَّ لْيَبْعَثْهُ مَكَانَهُ.[[160]](#footnote-160)

صحیحه عبد الله بن سنان: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ص أَمَرَ شَيْخاً كَبِيراً لَمْ‏ يَحُجَّ قَطُّ وَ لَمْ يُطِقِ الْحَجَّ لِكِبَرِهِ أَنْ يُجَهِّزَ رَجُلًا يَحُجُّ عَنْهُ.[[161]](#footnote-161)

صحیحه ضریس: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: فِي رَجُلٍ خَرَجَ حَاجّاً حَجَّةَ الْإِسْلَامِ فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ فَقَالَ إِنْ مَاتَ فِي الْحَرَمِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْهُ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ‏ مَاتَ‏ دُونَ‏ الْحَرَمِ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ.[[162]](#footnote-162)

صحیحه: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِنَا مَاتَ أَخُوهَا فَأَوْصَى‏ بِحَجَّةٍ وَ قَدْ حَجَّتِ الْمَرْأَةُ فَقَالَتْ إِنْ كَانَ يَصْلُحُ حَجَجْتُ أَنَا عَنْ أَخِي وَ كُنْتُ أَنَا أَحَقَّ بِهَا مِنْ غَيْرِي فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَا بَأْسَ‏ بِأَنْ‏ تَحُجَّ عَنْ أَخِيهَا وَ إِنْ كَانَ لَهَا مَالٌ فَلْتَحُجَّ مِنْ مَالِهَا فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِأَجْرِهَا.[[163]](#footnote-163)

ثانیا: بر فرض که اطلاقی نباشد، باز هم رجوع به اصل برائت می شود، زیرا دو فرض دارد، یکی این که مکلف از اولین زمان استطاعت عاجز باشد و دیگری این که بعد از استطاعت و تاخیر انداختن حج، عاجز شده باشد؛

در فرض اول مقتضای روایات لزوم استنابه است و از همان اول وجوب استنابه به عهده مکلف می آید و اصل برائت می گوید بیش از وجوب استنابه برای حج صحیح به عهده نیامده و لازم نیست حج صحیح با نائب اختیاری بجا آورد. و این که بگوییم بعد از این که طبیعی نیابت انجام شد، استصحاب می گوید هنوز اشتغال ذمه باقی است، در واقع استصحاب بقاء جامع اشتغال است و شبیه استصحاب در اقل و اکثر ارتباطی است که جواب داده اند جامع وجوب در اول وقت بالوجدان بود و نسبت به اکثر منجز نبود، به سبب برائت از وجوب اکثر، در همان زمان وجود علم وجدانی، اصل برائت از وجوب سوره جاری شد و جامع معلوم بالوجدان نسبت به وجوب سوره منجز نبود، دیگر بعد از خواندن سوره استصحاب آن جامع نمی تواند اثبات وجوب سوره کند.

یا مثل این که شخصی نمی داند اجیر بر خیاطت خاص با شرایط خاص شده یا طبیعی خیاطت، اصل برائت بلامعارض از لزوم خیاطت خاص جاری است و معارض آن نمی تواند اصل برائت از اجاره بر جامع خیاطت باشد، زیرا این اصل که اثر ندارد تا معارضه کند، اگر بگوید اصلا خیاطت نکن که مخالفت قطعیه است و اگر بگوید خیاطت خاص کن که مثبت می شود و حجت نیست.

در ما نحن فیه هم نمی دانم مشغول الذمة برای استنابه طبیعی حج هستم یا حج اختیاری تام، اصل برائت از وجوب استنابه برای حج اختیاری تام جاری می شود.

و اما در فرض دوم که مستطیع بوده و به حج نرفته تا عاجز شده است، اگر شک کند که استنابه معذور هم کفایت می کند، در این جا قبلا حج مباشری بر او واجب بوده که ساقط شده و آن چه بعدا واجب گردیده و دینی بر مکلف است، مشکوک است که آیا استنابه بر طبیعی حج است و یا حج مقید به قید اختیاری، و باز نوبت به جریان اصل برائت از حج مقید به قید اختیاری می رسد.

این جا جای استصحاب بقاء اشتغال ذمه نیست، مثل این می ماند که ندانم آیا برنج خاصی را بدهکارم یا طبیعی برنج، در این جا برائت از وجوب اداء برنج خاص جاری می شود، زیرا اصل برائت از اکثر مقدم بر استصحاب جامع تکلیف است.

#### دلیل دوم

آن چه بر مکلف واجب بوده، حج اختیاری است و نائب باید همان را انجام دهد و باید نائبی اختیار شود که بتواند همان چیزی که بر مکلف بوده را اداء کند و نباید معذور باشد کما عن المحقق الخوئی.

البته ایشان استثنائی نسبت به معذور در طهارت زده است در مورد کسی که نمی تواند وضو بگیرد و تیمم می گیرد یا وضوی جبیره ای می گیرد، زیرا شرط نماز و طواف، طبیعی طهارت است، طهارت مختار وضوی اختیاری است و طهارت معذور، وضوی جبیره یا تیمم است و لذا اقتداء متوضی به متیمم صحیح است.

#### نقد دلیل دوم

اولا: این فرمایش اخص از مدعی است، مثل موردی که منوب عنه نیز معذور باشد که این وجه شاملش نمی شود.

بله، اگر مثلا فقط در نماز در داخل وقت بیمار و معذور بود و مجبور بود نشسته بخواند و نماز نخواند و بعد از وقت حالش خوب شود، باید ایستاده قضاء کند و نمی تواند بگوید اقض ما فات کما فات، زیرا دلیلی نداریم در هر شرایطی نماز فوت شود، باید همان طور قضاء شود، حتی اگر نماز نشسته فوت شود، بلکه این شرایط هنگام اتیان است و لذا باید دید هنگام اتیان معذور است یا نه؟

اما اگر قضاء هم بخواهد بکند، باید نشسته قضاء کند و باز هم معذور است یا اگر در حج تا آخر عمر معذور باقی بماند و متمکن از قرائت صحیحه نباشد، طبق بیان محقق خوئی نیابت معذور نباید اشکال داشته باشد و لذا اخص از مدعی است.

ثانیا: حتی اگر منوب عنه مختار باشد، از کجا معلوم که این وظایف مثل جهر و اخفات زن و مرد نباشد، مثلا اگر نائب مرد بگیرند برای نمازهای میت زن، می گویند باید وظیفه نماز مرد را انجام دهد و نه این که جهریه بخواند در نماز صبح و چادر به سر کند، زیرا جهر و اخفات از شرایط مصلی است در حالات زن و مرد بودن و نائب این شرایط را لازم نیست مراعات کند، بلکه باید شرایط خود عمل را مراعات کند و دلیلی ندارد که شرایط مورد بحث، شرایط حج باشد، بلکه شاید شرایط خود حاج باشد.

# جلسه بیست و هفتم 19/8/1393

#### دلیل سوم

این دلیل نیز در کلمات محقق خوئی ذکر شده است، ایشان فرموده: استنابه ای که بر منوب عنه واجب است، دو فرد دارد، یکی فرد اختیاری و دیگری فرد اضطراری، استنابه فرد مختار، استنابه اختیاری است و استنابه فرد مضطر، استنابه اضطراری است، ارتکاز بر این است که تا شخص متمکن از فرد اختیاری است، وظیفه او به فرد اضطراری منتقل نمی شود.

#### نقد دلیل سوم

ایشان دلیل نیاورد بر این که استنابه، فرد اختیاری و اضطراری داشته باشد، بله، نائب مضطر و مختار داریم، اما به چه دلیل استنابه مضطر، استنابه اضطراری باشد؟ هذا اول الکلام.

ان قلت: فعل نائب معذور چون وافی به تمام ملاک واجب نیست، لذا مستتنیب باید کسی را نائب بگیرد که فعلش وافی به تمام ملاک واجب باشد، و این که فعل نائب مضطر وافی به تمام ملاک واجب نیست از این جهت است که اگر وافی می بود، عمدا هم می شد انسان خودش را مضطر کند و عدم جواز آن نشان از نقصانی در حج معذور دارد.

قلت: هذا اول الکلام، به چه دلیل حج معذور، حج ناقص است؟ مثلا تعظیم انسان قادر و تعظیم انسان عاجز، آیا تعظیم عاجز از قیام که با تکان دادن دست تعظیم می کند، ناقص است؟ قطعا از او ناقص نیست، نماز غریق که یک الله اکبر است، از غریق که ناقص نیست، بله، اگر مختار چنین نمازی بخواند، نمازش ناقص است، اما از خود غریق که ناقص نیست، در حج نیز معذور اصلا مکلف به حج اختیاری نبوده است و دلیلی بر ناقص بودن حج او وجود ندارد، بلکه حج او کامل است.

اشکال دیگری بر عبارت مناسک محقق خوئی وارد است، زیرا نظر ایشان چنین شد که نیابت معذور در حج واجب و یا در نماز واجب، مجزی از منوب عنه نیست، ولی پس چرا در مناسک در بحث نیابت گفته اند: من کان معذورا فی ترک بعض الاعمال او فی عدم الاتیان به علی وجه الکامل لایجوز استئجاره بل لو تبرع المعذور یشکل الاکتفاء بنیابته.

اگر نظر شما عدم اجزاء است، پس چرا در متبرع احتیاط واجب نموده اید؟ بلکه باید فتوا به عدم اجتزاء به عمل نائب داده شود بعد از این که فتوای ایشان عدم اجتزاء است، و گرنه وجهی نداشت که فتوا به بطلان اجاره بدهند.

اتفاقا دیدیم که خود محقق خوئی همین اشکال ما را به صاحب عروه وارد کرده در کتاب الصلاة در موسوعه ج16 ص 241، صاحب عروه همین مطلب مناسک را گفته و محقق خوئی همین اشکال را کرده که وقتی نظر شما عدم اجزاء نماز معذور از دیگران است و لذا اجاره او باطل است، پس چرا گفته اید یشکل الاکتفاء بعمله لو تبرع.

اما ما بعید نمی دانیم که در حج واجب، نیابت معذور مجزی نباشد.

# جلسه بیست و هشتم 20/8/1393

سخن در نیابت معذور است، در کلمات اعلام این مطلب واضح نیست و گرچه نوعا در اجزاء نیابت معذور اشکال می کنند، اما مصادیق فرمایشاتشان معلوم نیست، مثلا مرحوم امام فرموده نیابت معذور مجزی نیست، اما راجع به کسانی که به سبب خوف حیض یا بیماری اعمال مکه را مقدم بر وقوفین می کنند، فرموده نیابت این ها اشکال ندارد، در حالی که این ها نیز از معذورین هستند، و گرنه چرا بر فرد مختار تقدیم اعمال تجویز نشده است؟ یا مثلا اگر نائب بخواهد به وقوف شب در مشعر اکتفاء کند، امام فرموده اگر زن است، اشکالی ندارد ولی اگر جزء ضعفاء و یا مرافقین نساء و ضعفاء است، معذور است و نمی تواند از طرف دیگران نائب شوند.

آیت الله سیستانی فرموده فرقی ندارد و در هیچ یک از این موارد استنابه اشکالی ندارد و بلکه هر چیزی که ترک عمدی آن مبطل حج نیست، می شود افراد معذور را در آن ها نائب نمود، مثلا کسی که معذور از مبیت در منی باشد که ترک عمدی آن هم مبطل حج نیست، می تواند نائب برای حج شود و یا کسی که عاجز از رمی جمرات روز یازده و دوازده ذی الحجة است، می شود نائب برای حج شود، بر خلاف رمی جمره عقبه در روز دهم که ترک عمدی آن مبطل حج است و اگر نائب از این کار معذور باشد، نمی شود او را نائب در حج نمود. یا مثلا ترک عمدی طواف نساء حج را باطل نمی کند، اما اگر معذور از طواف فریضه یا سعی باشد، نمی شود او را نائب نمود.

و لکن از ایشان سوال شده که کسانی که به خوف حیض یا مرض، اعمال مکه را مقدم می کنند، می شود نائب شوند و فرموده می شود نائب شوند، در حالی که تقدیم این اعمال بدون عذر مبطل حج است.

لذا ضابطه این کلمات مشخص نیست و یا طبق معیاری که قبلا از محقق خوئی نقل شد که نائب وظیفه منوب عنه را انجام می دهد، پس نباید معذور باشد، بنابر این وقتی وظیفه منوب عنه تاخیر اعمال مکه از وقوفین و ... می باشد، چگونه استنابه کسی که باید اعمال مکه را مقدم کند صحیح می باشد؟

به نظر ما در مواردی که عرف متشرعه، نقص را به نقص در عمل برمی گرداند و نه نقص عامل، ارتکاز عرفی بر این است که نائب نباید معذور باشد، مثلا کسی را نائب کند که نمی تواند خودش طواف کند و باید او را طواف بدهند، ارتکاز متشرعی این را نقصی در خود طواف می داند، گرچه به دقت عقلیه این سخن قابل طرح است که شاید این مربوط به شرایط مباشر حج باشد، و نه خود حج، اما در ارتکاز عرفی این نقص در خود طواف است و لذا کسی که عاجز از اعمالی باشد که نقص آن، نقص در افعال حج است، استنابه او معلوم نیست مجزی باشد.

اما این مطلب همه جایی نیست، مثل وقوف لیلیه برای ضعفاء و نساء یا تقدیم اعمال برای مرضی و خائفات از حیض، معلوم نیست نقص در حج باشد و لذا استنابه چنین اشخاصی صحیح است.

خلاصه این که کلمات اعلام در این مساله ضابطه مند نیست، البته کلام محقق خوئی ضابطه مند بود که فرمود هر چه بر منوب عنه واجب است، نائب هم باید انجام دهد و لکن تالی فاسدش این بود که اگر منوب عنه از ضعفاء یا زن باشد، لازمه این ضابطه این است که نائبش هم وقوف لیلیه انجام دهد، حتی در صورتی که زن یا از ضعفاء هم نباشد.

اما اگر این ضابطه پذیرفته نشود، باید ضابطه ما گفته شود که اگر نقص عملی به نقص خود حج بر گردد، به ارتکاز متشرعه نمی شود شخصی که چنین نقصی در عملش وجود دارد را نائب گرفت، چون باید حج کامل انجام دهیم، اما اگر چنین نباشد، می شود شخصی که دارای چنین نقصی است را نائب گرفت.

لذا مثلا اگر کسی قرائتش ملحونه است، نمی شود او را نائب در نماز طواف نمود، اما اگر دست و پا ندارد، می شود او را نائب برای نماز طواف نمود، زیرا سبب نقص در خود عمل نیست و صرفا نقصی در مباشر عمل است، بر خلاف آیت الله سیستانی که فرموده چنین شخصی را نیز نمی شود نائب نمود، اما به نظر ما به ارتکاز متشرعه نماز این شخص ناقص نیست.

(البته آیت الله سیستانی بر خلاف مشهور گفته کسی که دست یا پا ندارد می تواند امام جماعت شود و احتمالا اطلاقی در ادله صحت ائتمام به عادل قائل است.)

مثال برای شرایط مباشر: مثلا کسی از طرف از مرد صروره نائب بر انجام اعمال حج گشته، ولی خود نائب صروره نیست، مشهور گفته اند لازم نیست حلق کند، اما برخی گفته اند باید وظیفه منوب عنه را انجام دهد، ولی جواب این مطلب این است که حلق، وظیفه مباشر است و نه مربوط به خود عمل و لذا اگر نائب ازیک زن شود، باز هم می تواند حلق نماید.

و اگر شک کنیم که آیا نقص، نقص در عمل است یا نقص در مباشر، به اطلاقات حج رجوع می شود و اکتفاء به نیابت معذور می شود و اگر اطلاقی نباشد، به اصل برائت رجوع می شود.

فقط این مشکل می ماند که این نائب می گوید من معذورم، و گرچه با جریان اصل برائت، مستنیب مشکلش حل شد، اما خود نائب در انعقاد احرام شک دارد که آیا می تواند با این احرام وارد مکه شود یا نه؟ چون اگر نیابت او صحیح نباشد، احرام او به حج نیابی نادرست است، و نهایتا وظیفه نائب این است که استصحاب عدم انعقاد احرام کند و طبعا نمی تواند وارد مکه شود، مگر اول به عمره مفرده محرم شده و اعمال عمره را انجام دهد و تا یک ماه مجوز تردد به مکه را پیدا کند و سپس محرم به احرام حج نیابی شود و یا نائب، مقلد کسی باشد که نیابت معذور در حج مستحبی را جایز می داند و نیت کند که اگر نیابت من در حج واجب صحیح است که احرام به حج واجب نیابی می بندم و گرنه احرام من به حج ندبی نیابی باشد، در این صورت قطعا احرام او منعقد می شود و این گونه مشکل نائب حل می شود و علی ای حال وظیفه نائب، ربطی به منوب عنه ندارد و مشکل منوب عنه با جریان اصل برائت حل گردیده است.

#### بحث معذور به عذر طاری

مرحوم امام فرموده نیابت معذور به عذر طاری هم مجزی از منوب عنه نیست، با این که از ابتداء معذور نبوده است و لذا بنا بر احتیاط واجب اجاره او باطل است و باید اجرتی که برای حج نیابی گرفته را برگرداند، دلیل مرحوم امام عدم اطلاق در ادله نیابت است و فرقی نمی کند که از اول معذور بوده باشد و یا در اثناء معذور شود.

البته ما اشکالی به عبارت مناسک ایشان داریم که ایشان در عدم اکتفاء به نیابت معذور مطلقا احتیاط کرده است، پس چرا در مناسک فرموده اجاره باطل است و باید اجاره را پس دهد؟ زیرا وقتی احتیاط واجب می دهد، باید نائب احتیاطا حج را تمام کند و بعد در اجرت مصالحه کنند.

اما اصل فرمایش ایشان صناعی است و لکن انصاف این است که نواب زیادی که در عصر ائمه علیهم السلام بوده اند و عذرهای فراوانی که طبعا در آن زمان وجود داشته و در روایات آمده از سوی مریض طواف و سعی انجام می شود و هکذا، با این حال در هیچ جا گفته نشده است که اگر معذور و مریض نائب بوده است، حجش باطل یا غیر مجزی است، در این جا اطلاق مقامی حاصل می شود که نیابت معذور در اثناء، باطل نیست، بر خلاف کسی که از اول معذور بوده است که ارتکاز بر عدم صحت استنابه اوست.

#### استنابه معذور در حج مستحب

غیر از مرحوم امام که ظاهرا فرقی بین حج واجب و مستحب در عدم اجتزاء به نیابت معذور نگذاشته اند، نوعا دیگران فرموده اند استنابه معذور در حج مستحب جایز است و لکن سوال از دلیل این فرمایش است، زیرا ادله اطلاق ندارد و در مقام مشروعیت استنابه در حج نیست.

یا روایتی که موسی بن القاسم می گوید ربما حججت عنک و امام علیه السلام به او اعتراض نمی کنند، شاید امام علیه السلام از حال موسی بن القاسم می دانسته که وی سالم است و عذری ندارد، این ها قضیه شخصیه است و اطلاق ندارد.

مگر گفته شود که عدم مشروعیت نیابت معذور در حج مستحبی، خلاف ارتکاز و استیناس است، زیرا فرقی نیست که معذور برای خودش حج بجا آورد یا حج مستحبی برای دیگری بجا آورد، اگر وثوق به این ارتکاز حاصل شود فبها، و گرنه ادله اطلاقی ندارد که بتوان بدان تمسک نمود، زیرا دلیل استنابه مختص به حج واجب بود و شامل حج ناقص هم نمی شد و از آن انصراف داشت.

# جلسه بیست و نهم 21/8/1393

## [الرابع من واجبات عمرة التمتع] السعي‌

***و هو الرابع من واجبات عمرة التمتع و هو أيضا من الأركان، فلو تركه عمدا بطل حجه سواء في ذلك العلم بالحكم و الجهل به. و يعتبر فيه قصد القربة، و لا يعتبر فيه ستر العورة و لا الطهارة من الحدث أو الخبث و الأولى رعاية الطهارة فيه***.[[164]](#footnote-164)

## سعی

در چند جهت باید بحث کنیم:

#### جهت اول

محقق خوئی در شرح مناسک فرموده: خلافی در واجب رکنی بودن سعی نسبت به حج بین مسلمین نیست، اما ظاهرا این مطلب دقیق نیست، زیرا از جماعتی از عامه نقل استحباب سعی شده است، علامه حلی در منتهی فرموده: *السعي واجب و ركن من أركان الحجّ و العمرة‌ يبطل الحجّ بالإخلال به عمدا، ذهب إليه علماؤنا أجمع، و به قالت عائشة، و عروة، و مالك، و الشافعيّ، و أحمد في إحدى الروايتين، و في الأخرى: أنّه مستحبّ لا يجب بتركه دم. و هو مرويّ عن ابن عبّاس، و ابن الزبير، و ابن سيرين. و قال أبو حنيفة: هو واجب و ليس بركن إذا تركه وجب عليه دم. و هو مذهب الحسن البصريّ، و الثوريّ.*[[165]](#footnote-165)

ولی مهم این است که اجماع و تسالم امامیه بر رکن بودن سعی و بطلان حج به ترک عمدی سعی است و دلیل آن یکی مقتضای قاعده اولیه است که هر مرکبی با انتفاء یکی از اجزائش منتفی می شود و حج نیز چنین است و با انتفاء سعی، منتفی می شود.

و دیگر روایاتی است که بر همین مطلب دلالت دارد:

صحیحه معاویه بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ تَرَكَ السَّعْيَ‏ مُتَعَمِّداً قَالَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[166]](#footnote-166)

صحیحه دیگر معاویه بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ أَبِي الْحُسَيْنِ يَعْنِي أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي‌ عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَرَكَ السَّعْيَ مُتَعَمِّداً قَالَ لَا حَجَّ لَهُ.[[167]](#footnote-167)

صحیحه سوم معاویه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ أَبِي الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قَالَ يُعِيدُ السَّعْيَ قُلْتُ فَإِنَّهُ خَرَجَ‏ قَالَ‏ يَرْجِعُ‏ فَيُعِيدُ السَّعْيَ إِنَّ هَذَا لَيْسَ كَرَمْيِ الْجِمَارِ إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَرِيضَةٌ الْحَدِيثَ.[[168]](#footnote-168)

#### توضیحی در رابطه با سنت و فریضه

فریضه به معنای ما فرضه الله است و نه به معنای واجب چون رمی جمار قطعا واجب است و لکن سنت است و مقصود از سنت ما شرعه النبی صلی الله علیه و اله است و یا شاید به معنای شرعه الله باشد و لکن بینه النبی و لم یبین فی القرآن.

توضیح این که؛ برای سنت به غیر از معنای مستحب، دو معنای دیگر ذکر شده، یکی ما سنه النبی و بینه که در قران نیامده، ولو اصل آن از خدای متعال گرفته شده باشد، در مقابل فریضه که به معنای ما قدره الله فی القرآن است اعم از تکلیف و عدم تکلیف، که خیلی این گونه معنا کرده اند، مثل مرحوم امام و محقق خوئی و آیت الله سیستانی و مرحوم تبریزی و صدر، معنای دوم آن است که ما احتمال می دهیم که فریضه همان فرضه الله باشد، حتی اگر در قرآن بیان نشده باشد و سنت آن باشد که خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تشریع کرده است، و آیت الله زنجانی هم همین احتمال را داده اند، مثلا رمی جمار به معنای اول سنت است، چون وجوب آن در قرآن نیامده و سعی بین صفا و مروه در قرآن آمده و فریضه است، اما بنا بر احتمال دوم، رمی جمار سنت است، اما به معنای ماشرعه النبی، چون روایت رمی جمار را سنت شمرده است.

شاهد بر معنای دوم این است که در روایات آمده: خدا دو رکعت در نماز به عنوان فریضه بیان کرده و دو رکعت دیگر را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اضافه نموده، در حالی که دو رکعت خواندن نماز که در قرآن ذکر نشده است که فریضه به معنای اول باشد، پس فریضه به معنای دوم است که ما فرضه الله ولو در قرآن ذکر نشده باشد.

ثمره این دو معنا این است که ذیل حدیث لاتعاد می گوید السنة لاتنقض الفریضة، یعنی اخلال به سنت اگر از روی عذر باشد، سبب اخلال به فریضه نمی شود، و این اختصاص به نماز ندارد، لذا بنا بر معنای اول برای فریضه و سنت، ضابطه روشن است، مثلا در صوم آن چه در قرآن آمده، فقط اجتناب از اکل و شرب و جماع است و همین ها فریضه می شود و لذا اخلال به دیگر واجبات صوم اگر از روی عذر باشد، اخلال به سنت است و به فریضه ضرری نمی رساند و لذا آیت الله سیستانی همین تطبیق را در فقه می کند، ولی مرحوم خوئی و امام با این که این کبری را قبول دارند، اما تطبیق نکرده اند، ولی طبق معنای دوم اگر خود امام معصوم تطبیق نفرماید که چه چیزی سنت و چه چیزی فریضه است، شبهه مصداقیه سنت و فریضه می شود، مثلا این که آیت الله سیستانی فرموده روزه مستمنی که از روی جهل قصوری به ابطال صوم به استمناء، در حال روزه استمناء کرده است، عملش صحیح است، به نظر ما شبهه مصداقیه فریضه است و شاید وجوب امساک از استمناء در حال روزه، تشریع الهی بوده و فریضه باشد، ولو در قرآن ذکر نشده باشد.

خلاصه این که در صحیحه سوم معاویة بن عمار گفته شده سعی فریضه است و رمی جمره سنت است، و بین اعلام در معنای فریضه وسنت اختلاف است.

در مقابل صحیحه معاویة بن عمار روایتی است که می گوید سعی بین صفا و مروه فریضه نیست: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- أُسْبُوعاً طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَ‏ غَمَزَهُ‏ بَطْنُهُ فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ ثُمَّ غَشِيَ أَهْلَهُ قَالَ يَغْتَسِلُ ثُمَّ يَعُودُ وَ يَطُوفُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ وَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَطَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَ‏ غَمَزَهُ‏ بَطْنُهُ فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ فَغَشِيَ أَهْلَهُ فَقَالَ أَفْسَدَ حَجَّهُ وَ عَلَيْهِ بَدنة وَ يَغْتَسِلُ ثُمَّ يَرْجِعُ فَيَطُوفُ أُسْبُوعاً ثُمَّ يَسْعَى وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ 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 قَالَ إِنَّ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ وَ فِيهِ صَلَاةٌ وَ السَّعْيَ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قُلْتُ أَ لَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ‏ إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ‏ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ قَدْ قَالَ فِيهَا وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ‏- فَلَوْ كَانَ السَّعْيُ فَرِيضَةً لَمْ يَقُلْ وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً.[[169]](#footnote-169)

نص این روایت این است که سعی سنت است و نه فریضه.

اما این روایت قابل استدلال نیست، زیرا؛

اولا: عبد العزیز عبدی را نجاشی ضعیف شمرده است و این که حسن بن محبوب از او نقل می کند و وی از اصحاب اجماع است نیز به نظر ما مفید نیست، زیرا ما نظریه اصحاب اجماع را درست نمی دانیم و این که کشی گفته اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم، ظهور ندارد در این که وسائط این شخص و امام علیه السلام مهم نیستند و به آن روایت عمل می شود، بلکه اجماع بر صدق و فقاهت خود اصحاب اجماع است و نه این که حدیثی که از ایشان نقل می شود، نیاز به بررسی وسائط ندارد.

ثانیا: جمع عرفی اقتضاء می کند که مراد از این تعبیر که السعی سنة من رسول الله، این باشد که توضیح وجوب سعی از جانب رسول الله بوده، و گرنه اصل وجوب من الله بوده، و مراد جدی از آیه واقعا وجوب سعی بوده، اما چون خفاء داشته، حضرت آن را توضیح داده و از این جهت به آن سنت گفته شده است.

شاهد بر این مطلب نیز صحیحه زرارة و محمد بن مسلم است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ كَيْفَ هِيَ وَ كَمْ هِيَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ‏ وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ- فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي‏ السَّفَرِ وَاجِباً كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي‏ الْحَضَرِ قَالا قُلْنَا لَهُ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ‏ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ‏ وَ لَمْ يَقُلِ افْعَلُوا فَكَيْفَ أَوْجَبَ ذَلِكَ‏ فَقَالَ (عليه السلام) أَ وَ لَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما- أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ وَ صَنَعَهُ نَبِيُّهُ- وَ كَذَلِكَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ شَيْ‏ءٌ صَنَعَهُ النَّبِيُّ ص- وَ ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ الْحَدِيثَ.[[170]](#footnote-170)

لذا این قرینه می شود که روایت قبلی می خواهد بگوید قرآن ظهور در وجوب سعی نداشته است و لکن مراد جدی وجوب بوده است و سنة من رسول الله، یعنی توضیح آن را رسول الله صلی الله علیه و آله داده است.

و بر فرض هم که تعارض کنند، مرجع ما ادله و اطلاقاتی است که می گوید متمتع باید سعی انجام دهد.

# جلسه سیم 24/8/1393

#### خلاصه جهت اول

گفته شد که سعی از ارکان حج است و روایاتی همچون صحیحه معاویة بن عمار بر آن دلالت داشت و لکن روایتی در مقابل حکم به سنت بودن سعی کرد ولی گفتیم بعید نیست مقتضای جمع عرفی این باشد که چون در قرآن آمده لا جناح علیه ان یطوف بهما و لکن ظهور در وجوب ندارد، و بیان وجوب آن در سنت آمده، لذا امام علیه السلام این را کاشف قرار داد که اهمیت طواف بیشتر است که صریحا وجوب آن در قرآن مطرح شده است، و گرنه هم طواف و سعی از فرائض هستند و مراد جدی از آیه شریفه نیز وجوب سعی است.

و بر فرض تعارض، صحیحه معاویة بن عمار یا به سبب مخالفت با عامه بر روایت عبید بن زرارة که موافق با عامه است ترجیح داده می شود، چون عامه سعی را فریضه نمی دانند، (حتی ما از مقبوله عمر بن حنظله استفاده کرده ایم که فقط مخالفت عامه مرجح نیست، بلکه مخالفت با حکمی که عامه به آن امیل هستند نیز از مرجحات است.) و یا از این باب که مجمع علیه بین اصحاب است، بر خلاف روایت عبید بن زرارة که شاذ نادر است و اگر هم ترجیح ثابت نباشد و تعارض و تساقط کنند، مقتضای قواعد اولیه این است که سعی در ضمن مناسک حج و عمره، واجب است و اصل اولی این است که جزء مرکب اگر ترک شود، سبب انتفاء مرکب می شود و این نتیجه ای به غیر از رکنیت ندارد.

#### جهت دوم

ستر عورت در حال سعی شرط نیست، زیرا هیچ دلیلی بر لزوم ستر عورت در حال سعی وجود ندارد و مقتضای اطلاق ادله و اصل برائت، عدم شرطیت آن است، بله، در طواف روایت می گفت لایطوفن بالبیت عریان و مشهور، از آن اشتراط ستر عورت در حال طواف را استفاده کرده اند، و لکن این ربطی به سعی ندارد، جدا از این که از آن تعبیر در باب طواف هم بیش از نهی تکلیفی استفاده نمی شود و عرفی نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را به مکه بفرستد که این عبارت را به عنوان شرایط طواف بیان کند، با این که طواف شرایط فراوان دیگری هم دارد که در این جا بیان نشده است، بلکه ظاهر این است که از یک منکر اجتماعی رایج نهی کرده است.

لذا ما حتی در طواف هم دلیلی بر اشتراط ستر عورت نداریم.

#### جهت سوم

مشهور از جمله محقق خوئی در مناسک فرموده اند: در سعی، طهارت از خبث و حدث شرط نیست، راجع به اعتبار طهارت از خبث، دلیلی نداریم، اما طهارت از حدث سه فرض دارد که باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد: طهارت از حدث اصغر، طهارت از حدث حیض و طهارت از حدث اکبر به غیر از حیض.

طهارت از حدث اصغر در حال سعی قطعا شرط نیست و در صحیحه معاویه بن عمار آمده: 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 فَإِنَ‏ فِيهِ‏ صَلَاةً وَ الْوُضُوءُ أَفْضَلُ.[[171]](#footnote-171)

صحیحه رفاعه: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى‏ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَشْهَدُ شَيْئاً مِنَ الْمَنَاسِكِ وَ أَنَا عَلَى‏ غَيْرِ وُضُوءٍ قَالَ نَعَمْ إِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ فَإِنَّ فِيهِ صَلَاةً.[[172]](#footnote-172)

صحیحه یحیی الازرق: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) رَجُلٌ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَسَعَى ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ أَو أَرْبَعَةً ثُمَّ بَالَ‏ ثُمَ‏ أَتَمَ‏ سَعْيَهُ‏ بِغَيْرِ وُضُوءٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ وَ لَوْ أَتَمَّ مَنَاسِكَهُ بِوُضُوءٍ لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ.[[173]](#footnote-173)

البته در مقابل این روایات، ظاهر موثقه ابن فضال، وجوب وضو در حال سعی است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى‏، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «لَا تَطُوفُ‏ وَ لَاتَسْعى‏ إِلَّا عَلى‏ وُضُوء[[174]](#footnote-174)

ظاهر این روایت که جمله خبریه و مخاطب آن مرد است، لزوم وضوء برای انجام سعی است.

و لکن جمع عرفی اقتضاء دارد که موثقه را بر استحباب وضو حمل کنیم.

ان قلت: صحیحه معاویة بن عمار و رفاعة که مطلق بود و در خصوص سعی نبود، لذا موثقه ابن فضال که در خصوص سعی وارد شده است، اخص از آن است و طبعا بایستی جمع موضوعی شود.

قلت:

اولا: با صحیحه یحیی الازرق که در خصوص سعی آمده چه می کنید؟ البته موضوع این روایت نیز حدوث حدث در اثناء سعی است، اما عرفا از آن الغاء خصوصیت به فرض وجود حدث از ابتداء سعی می­­شود.

ثانیا: صحیحه معاویة بن عمار و رفاعة، اباء از تخصیص دارد و قدر متیقن در مقام تخاطب در این دو صحیحه، سوال از وضو در مثل سعی است، و گرنه کسی توهم نمی کند که در وقوفین که طولانی است، وضو داشتن شرط باشد و یا در مبیت به منی وضو شرط باشد، لذا ظاهر سوال این است که از مثل سعی سوال می کند و نمی شود سعی را از آن اخراج نمود.

ثالثا: اگر سعی مشروط به وضو می بود، لبان و اشتهر، زیرا خیلی از افراد همچون مسنین در حال سعی، وضوی بعد از طوافشان باطل می شده است و اگر وضو گرفتن لازم می بود، این حکم اشتهار می یافت.

لذا این که ابن عقیل گفته واجب است طهارت از حدث اصغر در حال سعی، قول صحیحی نیست.

اما نسبت به حدث حیض، مقتضای برخی روایات، اعتبار طهارت از حیض در حال سعی است:

صحیحه عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الطَّامِثِ قَالَ تَقْضِي الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ أَنَّهَا لَا تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّ بَعْضَ مَا تَقْضِي مِنَ الْمَنَاسِكِ أَعْظَمُ مِنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ الْمَوْقِفَ فَمَا بَالُهَا تَقْضِي الْمَنَاسِكَ وَ لَا تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قَالَ لِأَنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ تَطُوفُ بِهِمَا إِذَا شَاءَتْ‏ وَ إِنَّ هَذِهِ الْمَوَاقِفَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تَقْضِيَهَا إِذَا فَاتَتْهَا.[[175]](#footnote-175)

صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ هِيَ حَائِضٌ قَالَ‏ لَا إِنَ‏ اللَّهَ‏ يَقُولُ‏ إِنَ‏ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّه‏[[176]](#footnote-176)

محقق خوئی فرموده: متن صحیحه حلبی اشکال دارد و وثوق نمی آرود، زیرا آیه ربطی به سعی در حال حیض ندارد، عرفات هم از شعائر الله است، در حالی که حائض در آن جا می تواند وقوف کند.

ولی این درست نیست، زیرا ائمه علیهم السلام تقریب به ذهن می کنند.

لذا به نظر ما این دو روایت باید بر کراهت حمل شود، به قرینه صحیحه معاویة بن عمار: 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 امْرَأَةٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ- ثُمَّ حَاضَتْ‏ قَبْلَ‏ أَنْ‏ تَسْعَى‏ قَالَ تَسْعَى قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ سَعَتْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَحَاضَتْ بَيْنَهُمَا قَالَ تُتِمُّ سَعْيَهَا.[[177]](#footnote-177)

ان قلت: این جمع عرفی نیست که تسعی و لاتسعی چنین حمل شود، زیرا یک روایت می گوید حائض سعی نکند و روایت دیگر می گوید سعی بکند و این دو جمع عرفی ندارد.

قلت: تسعی ظهور در وجوب که ندارد و بیان جواز سعی می کند و این منافات ندارد با روایت دیگری که بگوید لاتسعی و این دو قابل جمع عرفی و حمل لاتسعی بر کراهت است.

البته این مطلب را همه قبول ندارند و برخی مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری این را عرفی نمی دانند، زیرا در روایت از حضرت از نافله سوال می کند که دو روایت وارد شده، یکی می گوید صلهما فی المحمل و روایت دیگر می گوید لاتصلهما الا علی الارض.

قطعا حکم در روایت اولی وجوب نیست، بلکه جواز است و باید در جواب جمع عرفی به بیان کراهت صلاة در محمل می شد، در حالی که در روایت دارد که مخیر هستی موسع علیک به هر کدام اخذ کنی و این نشان می دهد که چنین جمعی شرعا پذیرفته نیست.

اما به نظر ما شاید امام علیه السلام ارتکاز سائل بر تعارض بین این دو روایت را نپذیرفته باشد و جواب حضرت از باب تخییر در باب تعارض نباشد، بلکه شاید تخییر عملی در مستحبات باشد.

البته بر فرض تعارض و تساقط دو روایت، باز هم مرجع، اطلاقات سعی و اصل برائت است.

اما طهارت از حدث اکبر غیر از حیض، دلیلی بر اعتبارش نیست، مگر در جنابت که روایت عبید بن زرارة وارد شده است: وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعَبْدِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ- أُسْبُوعاً طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ غَمَزَهُ‏ بَطْنُهُ‏ فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ ثُمَّ غَشِيَ‏ أَهْلَهُ‏ قَالَ يَغْتَسِلُ ثُمَّ يَعُودُ وَ يَطُوفُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ وَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ طَافَ بِالْبَيْتِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَطَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ غَمَزَهُ بَطْنُهُ فَخَرَجَ فَقَضَى حَاجَتَهُ فَغَشِيَ أَهْلَهُ فَقَالَ أَفْسَدَ حَجَّهُ وَ عَلَيْهِ بَدَنَة وَ يَغْتَسِلُ ثُمَّ يَرْجِعُ فَيَطُوفُ أُسْبُوعاً ثُمَّ يَسْعَى وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ 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 قَالَ إِنَّ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ وَ فِيهِ صَلَاةٌ وَ السَّعْيَ سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قُلْتُ أَ لَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ‏ إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ‏ «1» قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ قَدْ قَالَ فِيهَا وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شاكِرٌ عَلِيمٌ‏ «2»- فَلَوْ كَانَ السَّعْيُ فَرِيضَةً لَمْ يَقُلْ وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً.[[178]](#footnote-178)

روایت درباره کسی که در میان سعی جماع کرده، فرمود تغتسل و ما بقی اشواط را انجام دهد و این نشان از وجوب طهارت از حدث جنابت در حال سعی دارد.

و لکن به نظر ما این روایت ضعف سندی دارد، عبد العزیز عبدی مجهول است و اگر اشکال سندی نمی بود، بعید نبود که بگوییم طهارت از جنابت شرط است، بر خلاف طهارت از حیض.

# جلسه سی و یکم 25/8/1393

#### جهت چهارم

سعی از عبادات است و نیاز به قصد قربت دارد، البته طواف عبادت نفسی است و لازم نیست جزء حج یا عمره باشد و مثل سجده می باشد که مستقلا هم مطلوب است، اما سعی مثل رکوع می ماند که در غیر از نماز دلیل بر استحباب ندارد، و لکن سعی در ضمن حج و عمره از عبادات است، چون مرکب که عبادی شد، جزء هم عبادی می شود و دلیل بر عبادی بودن حج و عمره نیز علاوه بر سیره متشرعه، اتموا الحج و العمرة لله است.

البته مرحوم شهید ثانی در مسالک عبارتی دارد که از آن استفاده شده که سعی، عبادت نفسی و مندوب است، در حالی که سعی در ضمن عمره یا حج مستحبی که مستحب نیست، بلکه اتمام حج و عمره واجب است و انجام سعی هم به تبع واجب می شود و لذا باید مقصود ایشان استحباب مستقل برای سعی باشد، ولی ما دلیلی بر کلام ایشان نیافتیم و لو کان لبان.

## (مسألة 333)

***محل السعي إنما هو بعد الطواف و صلاته، فلو قدّمه على الطواف أو على صلاته وجبت عليه الاعادة بعدهما و قد تقدم حكم من نسي الطواف و تذكره بعد سعيه***.[[179]](#footnote-179)

## محل سعی

اگر کسی قبل از شروع طواف، سعی بجا آورد، علی ای حال باید سعی را اعاده کند، حتی اگر جهلا یا نسیانا مقدم کرده باشد

ولی اگر کسی قبل از نماز طواف، یا در اثناء طواف سعی کند، فقط در صورت علم و عمد باید سعی خود را اعاده کند، نه در صورت جهل و نسیان و دلیل آن روایات است و لذا این که محقق خوئی در این صورت هم حکم به بطلان سعی کرده، ناصواب است.

تسالم و روایات بر این مطلب دلالت دارد، مثل صحیحه اسحاق بن عمار: 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.[[180]](#footnote-180)

در این روایت فرموده اگر سعی را قبل از اتمام طواف نسیانا انجام دهد، لازم نیست بعد از تکمیل طواف، مقداری که از سعی بجا آورده را اعاده کند.

و صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ وَ نَسِيَ الرَّكْعَتَيْنِ‏ حَتَّى‏ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ ذَكَرَ قَالَ يُعْلِمُ ذَلِكَ الْمَكَانَ ثُمَّ يَعُودُ فَيُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَعُودُ إِلَى مَكَانِهِ.[[181]](#footnote-181)

در این روایت هم نسبت به کسی که نسیانا سعی را بر نماز طواف مقدم ساخته و در اثناء سعی متذکر شده، حکم به انجام نماز و تکمیل سعی شده است و البته از این که امر به رها کردن سعی فرموده، معلوم می شود که اتمام سعی قبل از تدارک نماز طواف عمدا مشروع نیست.

## (مسألة 334)

***يعتبر في السعي النية‌ بأن يأتي به‌ عن العمرة إن كان في العمرة و عن الحج إن كان في الحج قاصدا به القربة الى اللّه تعالى***.[[182]](#footnote-182)

## نیت در سعی

نیت دو معنا دارد، یکی قصد عنوان و دیگری قصد قربت و نسبت این دو عموم من وجه است، ممکن است چیزی مثل اداء دین واجب توصلی باشد، ولی قصد عنوان لازم داشته باشد، و لذا اگر مبلغی به شخصی بدهد و قصد اداء دین نکند، ثمری در حصول اداء دین ندارد.

و ممکن است امری واجب تعبدی باشد، اما عنوان قصدی نباشد، مثل جهاد اگر واجب تعبدی باشد که قصد عنوان جهاد در آن لازم نیست.

سعی از واجباتی است که هم قصد قربت لازم دارد و هم بنا بر نظر مشهور قصد عنوان لازم دارد.

مرحوم آقای داماد فرموده سعی عنوان قصدی نیست، بلکه سعی یعنی رفتن از صفا به مروه و بالعکس تا هفت بار، ذهاب و ایاب تکوینی، سعی است و قصد عنوان لازم ندارد، زیرا دلیلی بر لزوم آن قصد عنوان در سعی ندارد، فقط قصد قربت و قصد جزئیتِ برای حج یا عمره کافی است.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، مثلا امروزه بعد از اتمام شوط هفتم در مروه، برای برگشت به مسجد الحرام باید به طرف صفا بیاید و از دربی که در آن جا وجود دارد خارج شود، حال اگر کسی تخیل می کرد که برگشت به طرف صفا که مقدمه انجام طواف نساء است، جزء حج است (نه به عنوان سعی) و قصد قربت هم می کند، با این حال باز هم عرفا گفته نمی شود که هشت شوط سعی بجا آورده است، چون قصد سعی نکرده است و این نشان می دهد که سعی عنوان قصدی است.

یا اگر کسی کمک خواست برای انجام سعی و به قصد قربت او را کمک کردید و هفت شوط را با او رفتید و آمدید، عرفا صدق سعی بین صفا و مروه نمی کند، بعد از این که قصد عنوان نکرده است.

لذا در ارتکاز متشرعه، سعی یک ماهیت اعتباریه است که نیاز به قصد عنوان دارد.

#### کفایت نیت ارتکازی

نیت ارتکازی قربی در امور قربیه کافی است و اخطار به قلب لازم نیست، حال اگر کسی هست که در بین سعی و مشی هم خوابش می برد و یا افرادی که یسعی بهم، گاهی خوابشان می برد، آیت الله سیستانی در این سعی اشکال کرده است و حتی در عرفات یا مبیت فرموده باید اول مبیت و وقوف عرفه بیدار باشد.

اما به نظر ما بیدار بودن لازم نیست، شخص به قصد قربت شخصی را اجیر کرده که او را سعی دهد و اگر خوابش ببرد، هم صدق سعی می کند و هم صدق وجود قصد قربت می کند، مثل روزه که قبول دارند به هنگام اول روز لازم نیست صائم بیدار باشد.

آیت الله زنجانی می فرمودند اگر عمدا بخوابد اشکال ندارد، ولی اگر غلبه نوم باشد، اشکال دارد، اما این تفصیل هم به نظر ما وجهی ندارد.

# جلسه سی و دوم 26/8/1393

## (مسألة 335)

***يبدأ بالسعي من أول جزء من الصفا، ثمّ يذهب بعد ذلك الى المروة‌ و هذا يعد شوطا واحدا ثمّ يبدأ من المروة راجعا الى الصفا الى أن يصل اليه فيكون الاياب شوطا آخر و هكذا يصنع الى أن يختم السعي بالشوط السابع في المروة***.[[183]](#footnote-183)

### بررسی مبدا و منتهی در سعی

سعی بین صفا و مروه باید از اولین جزء کوه صفا شروع شود و به اولین جزء کوه مروه ختم شود و دوباره به عنوان شوط دوم به صفا برگردد و هکذا تا این که شوط هفتم به مروه ختم شود.

این مساله از مسلمات است و فقط از ابو حنیفه نقل شده که بدو سعی از مروه جایز است، ولی روایت می گوید: ابدووا بما بدا الله به، چون در قرآن آمده ان الصفا و المروة من شعائر الله و در قرآن اول صفا مطرح شده است.

یا در روایت دیگر آمده: ابدأ بالصفا و اختم بالمروة

اما مساله این است که آیا بدو به صفا و ختم به مروه باید به استیعاب حقیقی باشد، یا استیعاب عرفی کافی است، استیعاب حقیقی دقی به این است که از کوه صفا که شروع می کند، یا از بالای کوه شروع کند و یا اگر از پایین کوه شروع می کند، پشت پای او و یا کمرش به کوه بخورد تا استیعاب دقی حقیقی شکل گیرد، اما استیعاب عرفی صدق می کند حتی در صورتی که مقدار کمی هم از کوه فاصله داشته باشد.

ظاهر مشهور، لزوم استیعاب حقیقی دقی است، بلکه در ریاض گفته ظاهر، اتفاق اصحاب بر این مطلب است و علامه حلی در تذکره نیز حکم به لزوم رعایت استیعاب حقیقی کرده و این که انگشت پا باید به کوه صفا و مروه بخورد.

این حکم، نظیر وجوب غسل مرفق تا سر انگشتان است که به نحو دقی انجام می گیرد و اگر شروع غسل، نیم میلیمتر پایین تر از مرفق باشد، وضو باطل است و یا در مسح رجلین، ماسح باید دقیقا تا کعبین برسد، و اگر کمی هم خشک بماند، مسح باطل است و یا در اقامة عشرة ایام گفته می شود اگر دو دقیقه هم کمتر از ده روز بخواهد بماند، مسافر است و باید نمازش را قصر بخواند و یا اقل حیض که سه روز است، اگر دقیقه ای کمتر شود، استحاضه خواهد بود، یا آب کر باید دقیقا به مقدار مشخص شده شرعی باشد و اگر یک قاشق هم کمتر ازآن باشد، گفته می شود که کر نیست.

در این موارد گفته می شود مسامحه عرف ارزش ندارد و باید دید عرف در مقام احتجاج چه می گوید، اگر شخصی قرار بود تا دوازده برسد تا کارش انجام شود، و دقیقه ای دیرتر برسد، احتجاج می شود که دیر آمدی و کارت انجام نمی شود.

شهید اول در دروس فرموده: *الاحتياط الترقّي إلى الدرج و يكفي الرابعة، فيلصق عقبه بالصفا إذا لم يصعد، فإذا عاد ألصق أصابعه بموضع العقب أوّلا، فإذا ذهب ثانيا ألصق عقبه، و في المروة يصنع ذلك في الذهاب و العود*.[[184]](#footnote-184)

شهید ثانی: *يجب ..... مقارنتها للصفا، بأن يصعد عليه فيجزي أيّ جزء كان منه، أو يلصق عقبه به إن لم يصعد، فاذا وصل إلى المروة ألصق أصابع رجليه بها، أو دخلها كذلك ليستوعب المسافة التي بينهما، فاذا عاد إلى الصفا ألصق عقبه بالمروة إن لم يكن في داخلها. و هكذا القول في كلّ شوط ذهابا و عودا.*[[185]](#footnote-185)

صاحب جواهر: *يكفي حينئذ أن يجعل عقبه ملاصقا له، لوجوب استيعاب المسافة التي بينه و بين المروة، نعم قد يحتمل الاكتفاء بأحد القدمين، و لكن الأحوط جمعهما، ثم إذا عاد ألصق أصابعه بموضع العقب حتى يحصل الاستيعاب المزبور الذي عليه المدار في الظاهر*.[[186]](#footnote-186)

مرحوم امام نیز در تحریر احتیاط واجب داده و فرموده: *يجب على الأحوط أن يكون الابتداء بالسعي من أول جزء من الصفا، فلو صعد إلى بعض الدرج في الجبل و شرع كفى، و يجب الختم بأول جزء من المروة، و كفى الصعود إلى بعض الدرج*.[[187]](#footnote-187)

آیت الله سیستانی نیز همین احتیاط واجب را داده اند و در نظائرش هم چنین فرموده اند، مثلا فرموده اند باید قبله ای که معلوم است، دقیقا رعایت گردد و حتی ذره ای هم نباید متفاوت باشد، اما اگر قبله معلوم نبود، سیره بر اکتفاء به همان قبله عرفی بوده و نیازی به استخدام وسائل جدید برای تعیین دقیق قبله نیست.

در مقابل این نظریه، صاحب حدائق فرموده عرف این مقدار سخت نمی گیرد: *المفهوم من الاخبار ان الأمر أوسع من ذلك، فإن السعي على الإبل الذي دلت عليه الاخبار، و ان النبي (صلى الله عليه و آله) كان يسعى على ناقته لا يتفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقة بالصفا في‌ الابتداء و أصابعه يلصقها بالصفا موضع العقب بعد العود فضلا عن ركوب الدرج، بل يكفى فيه الأمر العرفي، فإنه يصدق بالقرب من الصفا و المروة و ان كان بدون هذا الوجه الذي ذكروه.*[[188]](#footnote-188)

در ریاض گفته اگر اتفاق اصحاب بر وجوب الصاق پشت پا و انگشتان پا به کوه صفا و مروه نبود، قول به عدم لزوم این دقت و اکتفاء به اقل از این فی محله بود و لکن احوط قول اصحاب است: *بل لولا اتفاق الأصحاب في الظاهر على وجوب إلصاق العقب بالصفا، و الأصابع بالمروة، لكان القول بعدم لزوم هذه الدقة و الاكتفاء بأقلّ من ذلك ممّا يصدق معه السعي بين الصفا و المروة عرفاً و عادةً كما اختاره بعض المعاصرين لا يخلو عن قوّة؛ لما ذكر من أن المفهوم من الأخبار أن الأمر أوسع من ذلك، فإنّ السعي على الإبل الذي دلّت عليه الأخبار و أن النبي (صلّى اللّه عليه و آله) كان يسعى على ناقته لا يتّفق فيه هذا التضييق، مِن جعل عقبه يلصقه بالصفا في الابتداء، و أصابعه يلصقها بالصفا موضع العقب بعد العود، فضلًا عن ركوب الدرج، بل يكفي فيه الأمر العرفي. و لكن الأحوط ما ذكروه*.[[189]](#footnote-189)

در مستند نیز قریب به همین بیان آمده است: ..... *لولاه لقلنا بعدم لزوم هذه الدقّة و الاكتفاء بالسعي بين الصفا و المروة، و الابتداء بالأول و الختم بالثاني عرفا، كما اختاره بعض مشايخنا، لأنّ العرف هو المرجع في أمثال ذلك، سيّما مع تصريح‌ الصحاح بجواز السعي على الإبل و وقوعه من الحجّ، و لا شكّ أنّه لا تقع معه هذه الدقّة، إلّا أنّ ظاهر الاتّفاق يمنع من الجرأة على الفتوى به*.[[190]](#footnote-190)

محقق خوئی فرموده: اولا چسپاندن پشت پا به کوه لازم نیست و همین که به کوه برسد و سایر بدن را بچسباند کافی است، علاوه بر این که اصل این مطلب نیز عرفی نیست که چنین استیعاب دقی لازم باشد.

به نظر ما هم همین استظهار عرفی کافی است، مثلا اگر مولای عرفی بگوید از کوه خضر تا میدان دانشگاه ایاب و ذهاب کنید، عرف که انگشت و پشت پا را به این دو مکان نمی زند، بلکه همین که عرفا به میدان دانشگاه برسد یا به کوه خضر برسد، در صدق عرفی کفایت می کند.

ان قلت: حتی بنا بر لزوم استیعاب حقیقی، در مثل زیر زمین مسعی لازم نیست الصاق پا شود، زیرا مهم استیعاب حقیقی مسعای زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که آن کوه را تراشیده اند، و اگر کمتر از محل کوه فعلی هم سعی کنیم، به آن مقدار رسیده ایم.

قلت:

اولا: این مطلب مسلم نیست که کوه را تراشیده باشند و مسعی موسع شده باشد.

ثانیا: برخی مثل آیت الله سیستانی قائلند که زمان فعلی مهم است و اگر مسعی اطول شود، باید فاصله موجود بین الجبلین را سعی کنیم و این قضیه حقیقیه است.

خلاصه این که اگر استیعاب حقیقی لازم باشد، مواجه با این مشکل خواهیم بود که سعی از زیر زمین مشکل دارد، با این که آیت الله سیستانی فرموده کافی است و توجه به این نداشته اند که آخر مسعی، دیوار کشیده شده و کوه صفا و مروه در پشت این دیوار قرار دارد.

و لکن به نظر ما مهم صحت سلب و عدم صحت سلب عنوان سعی است، اگر عرفا صحت سلب از سعی غیر دقی داشته باشد، سعی صدق نمی کند و گرنه صدق می کند مثل دیگر مواردی که عرف صحت سلب قائل نیست، مثلا آب کلر زده را عرف آب می داند و سلب عنوان آب ازآن را نمی پذیرد.

در حالی که در مثال هایی که قبلا به عنوان نقض زده شد، صحت سلب پذیرفته شده است، مثل کسی که دقایقی کمتر از ده روز در محلی بماند که عرف می گوید ده روز نماندی، یا اگر مقداری از مرفق هم شسته نشود، عرف صحت سلب قائل است.

اما در مسعی اگر یک وجب مانده به مروه برگردد به طرف صفا، صحت سلب عنوان سعی وجود ندارد، ولو از باب متعارف خارجی، مثلا یک کیلو گندم از مغازه می خریم، با این که مقداری خاک دارد، ولی پذیرفته می شود که یک کیلو گندم خریده است، اما در طلا ذره ای ناخالصی باشد، عرفا یک کیلو طلا صدق نمی کند.

# جلسه سی و سوم 27/8/1393

گفته شد بنا بر لزوم رعایت استیعاب حقیقی در سعی بین الجبلین، جواز سعی در زیرزمین مشکل می­شود، زیرا دور کوه صفا دیواری است که حدودا نیم متر است و در کوه صفا نیز دیوار حدود یک متری حائل بین ساعی و جبل است و در طرف صفا سربالایی نیست که گفته شود به بالای کوه رسیده ایم و در مروه هم مختصری سر بالایی وجود دارد که آن هم شاید جزء دره باشد و نه این که مقداری از کوه باشد.

و این که استیعاب حقیقی لازم باشد، جهتش این است که روایت گفته باید از صفا شروع و به مروه ختم شود، و لکن به نظر می رسد که اولا: چنان که صاحب حدائق فرموده، روایات فرموده سعی بینهما انجام شود و قرآن هم که فرموده فلیطوف بهما معنا شده به السعی بینهما و این امرش اسهل از سعی از صفا تا مروه است، و این که در برخی روایات آمده ابدأ بالصفا، از این جهت است که از مروه شروع نکن، نه این که به معنای الصاق به کوه باشد.

و ثانیا: حتی اگر روایت می گفت اسع من الصفا الی المروة، ظهور عرفی آن صدق می کرد در جایی که حتی با مقدار کمی فاصله از کوه شروع به سعی کند، ولی عرفا استیعاب حاصل شود و روایاتی که بیان می کند سعی بر روی شتر مشروع است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سعی علی راحلته، معنایش این نیست که تعبدا آن را می پذیریم، ولو این که استیعاب حقیقی حاصل نمی شده است، بلکه عرف این را مصداق حقیقی سعی می داند و معنا ندارد گفته شود که وقتی شخص به صفا می رسد، لازم است که از شتر پیاده شود تا الصاق به کوه حاصل شود و اگر چنین می بود، بیان می­شد.

لذا استظهار ما این است که استیعاب عرفی کافی است، نظیر این که گفته می شود باید در هنگام سجده، کف دست را به زمین بچسباند که الصاق عرفی کافی است و الصاق حقیقی لازم نیست.

البته ما تسامح عرفی را دارای ارزش نمی دانیم، و لکن در هنگام احتجاج عرف احتجاج می کند و این مهم است.

نکته: مرحوم امام در اقامة عشرة ایام شرط کرده اند که باید همه آن را در محل اقامه بماند و نه این که قصد داشته باشد گاهی بیرون از شهر برود مگر یک مرتبه و آن هم حداکثر دو ساعت، در مقابل نظر دیگر که می گوید مقصود اتخاذ المقر است، حتی اگر روز از شهر خارج هم بشود، مهم این است که مقر عشرة، داخل شهر باشد، طبق این نظر دوم هر روز حداقل دو ساعت را می تواند از شهر بیرون برود، اما بنا بر نظر مرحوم امام اگر دو بار بیرون برود، مضر است، اما اگر یکبار بیرون برود و آن هم دو ساعت اشکال ندارد، ولی به نظر ما بنا بر این نظریه، هم چنان که اگر از انتهاء ده روز، دو دقیقه کمتر شود، اقامه عشرة صدق نمی کند، خروج دو ساعته در اثناء ده روز هم باید مضر باشد.

اما اگر شک کنیم که کدام نظر صحیح است و آیا استیعاب دقی حقیقی لازم است یا این که بدون آن هم عرفا صدق سعی بین الجبلین می کند، باید دید مقتضای اصل عملی کدام است؟

به نظر مشهور، مرجع این شک به شبهه مفهومیه است، یعنی می دانیم که از کوه صفا به دقت شروع نکرده ایم، پس در خارج شک نداریم، یقینا استیعاب حقیقی نداشته ایم، لذا شک در سعه و ضیق مفهوم عرفی داریم و مشهور آن را مجرای برائت می دانند، زیرا کانّه این لفظ عنوان مشیر است و نمی دانیم که مولا اشاره به اول کوه صفا کرد یا اشاره به نیم متر پایین تر کرد و نمی دانیم گفته مثلا 500 متر سعی کن یا 501 متر، این جا شک در تکلیف زائد در اقل و اکثر ارتباطی است و برائت از وجوب اکثر جاری می شود.

اما ما دو اشکال به این مبنا داریم:

اشکال اول

ما معتقدیم شبهه مفهومیه آن است که نسبت مولا و عبد علی حد سواء به شبهه نباشد، مثل صعید که نمی دانیم به معنای خاک است یا مطلق زمین و مثل طیب که نمی دانیم طیب عرفی است یا این که طیب شرعی کافی است، اگر به مولا گفته شود مقصود از صعید چیست، معقول نیست که بگوید من نمی دانم مقصود کدام است؟ قطعا مقصود از صعید برای مولا معلوم است، گرچه لفظ ابهامی داشته باشد.

اما اگر نسبت مولا و عبد به شبهه مساوی باشد، مثل این که سنگی خرد شده که از مولا هم سوال شود که این خاک است، می گوید از عرف سوال کن، یعنی موضوع، ما یصدق علیه التراب است و این شبهه مصداقیه ما یصدق علیه التراب می شود، یعنی از همان اول مفهوم اجمالی در حکم مولا اخذ شده است.

یا مثلا کسی که نذر می کند (که در واقع خودش به گونه ای مولا است) و بر خود جعل می کند که در هوای گرم بیرون نرود، هوای گرم مقول بالتشکیک است، در متوسطات، مهم نظر عرف است که آیا گرم است یا معتدل و مقصود ناذر هم از منذور، هوای گرم عرفی بوده است.

این موارد، شبهات مصداقیه است و در سعی هم چنین است و مقصود، وجوب سعی عرفا بین الصفا و المروة است، و لذا اگر کسی نذر سعی بین صفا و مروه کند، ممکن است شک کند که باید استیعاب حقیقی کند یا خیر، چون می گوید منذور من نیز سعی عرفی بین الجبلین بوده است.

لذا در شبهه مصداقیه در محرمات که انحلالی است، برائت جاری می شود، مثلا اگر گفته شود سعی بر حائض حرام است، معنایش این است که بر هر جا صدق سعی کند، سعی حرام است، لذا برائت از حرمت سعی در نیم متری کوه جاری می شود، اما در واجبات و شبهه مصداقیه امتثال واجب، قاعده اشتغال جاری می شود، زیرا انحلال ندارد و مولا به صرف الوجود سعی بین الصفا و المروة امر می کند، مثل این که در شبهات مفهومیه آب، به نظر ما قاعده اشتغال جاری می شود و نمی شود با آن وضو گرفت، بر خلاف مشهور که برائت جاری می کنند.

اشکال دوم

گاهی ما شک می کنیم، ولی عرف شک ندارد، در این جا شک در سعه و ضیق وضع می شود، اما گاهی خود عرف هم شک دارد، مثلا آبی است که در آن یک قاشق نمک ریخته شده و عرف می گوید آب نمک نشده است، اما وقتی یک قاشق دیگر ریختیم، عرف هم شک می کند، زیرا مفاهیم الفاظ دقیق نیست که معلوم باشد تا چه مرزی آب است، این که شبهه مفهومیه نمی شود، شبهه مفهومیه در جایی است که احتمال بدهیم معنای لفظ موسع باشد، اما واقعا اگر چنین احتمالی می دهیم، پس چرا علقه وضعیه در ذهن عرف شکل نگرفته است؟ مگر می شود وضع شامل آن بشود، ولی عرف هم بی خبر باشد، اصلا معنای علقه وضعیه این است که با شنیدن لفظ، در ذهن عرف معنای لفظ بیاید.

لذا این نه شبهه مفهومیه است و نه شبهه مصداقیه ما یصدق علیه اللفظ و لذا ما در موارد استقرار شک در نظر عرف در وجود شبهه مفهومیه برای الفاظ مناقشه می کنیم.

# جلسه سی و چهارم 1/9/1393

گفتیم اگر شک کنیم که آیا سعی بین صفا و مروه باید با استیعاب حقیقی باشد و یا استیعاب عرفی در آن کافی است، از موارد شبهه مفهومیه نمی شود، گرچه به نظر مشهور از موارد شبهه مفهومیه و شک در سعه و ضیق تکلیف می شود و اقل و اکثر ارتباطی می شود و برائت جاری می شود.

لا یقال: مشهور در دوران بین تعیین و تخییر قائل به احتیاط هستند، این جا نیز دوران بین تعیین و تخییر است، زیرا نمی دانیم مخیر بین استیعاب حقیقی و استیعاب عرفی هستیم، یا معینا باید به استیعاب حقیقی سعی کنیم.

فانه یقال: این جا اقل و اکثر ارتباطی است و اگر استیعاب حقیقی نکنم، بالاخره 500 متر سعی شده است، گرچه اگر اکثر واجب باشد، اقل مجزی نیست، بر خلاف موارد دوران بین تعیین و تخییر که اگر طرف غیر معین انجام شود و طرف معین واجب باشد، مباین انجام گرفته و هیچ مقداری از واجب انجام نگرفته است، مثلا اگر شک کنیم که در خصال کفارات، فقط صوم ستین یوما واجب است و یا مخیر بین صوم و اطعام ستین مسکینا هستیم، از موارد دوران بین تعیین و تخییر است، زیرا اگر صوم واجب تعیینی باشد و ما اطعام کنیم، هیچ مقداری از واجب را انجام نداده ایم، بلکه مباین با آن را انجام داده ایم، لذا ما نحن فیه از موارد دوران بین تعیین و تخییر نیست.

ولی به نظر ما محل کلام، از موارد شبهات مصداقیه است و باید احتیاط شود.

و البته نکته دیگری نیز گفتیم مبنی بر این که در مواردی که شک، برای عرف هم مستقر باشد و خود عرف هم شک داشته باشد، وجه دیگری برای عدم اجتزاء به سعی بدون استیعاب حقیقی وجود دارد و آن وجه این است که در صورتی که خود عرف هم شک دارد، اصلا معلوم می شود که این لفظ با معنای وسیعی که شامل مورد شک بشود، علقیه وضعیه ندارد، و گرنه اگر سعی بین الجبلین علقه وضعیه با مطلق سعی حتی بدون استیعاب حقیقی می داشت، معنا نداشت که عرف شک مستقر داشته باشد، بلکه باید معنای وسیع به ذهن عرف تبادر کند و وقتی تبادر نمی کند، معلوم می شود که علقه وضعیه بین لفظ سعی با معنای موسع که شامل سعی بدون استیعاب حقیقی است، وجود ندارد.

نظیر این مثال، مثال مایعی است که فقط خود مکلف شک می کند که عرف به آن آب می گوید یا آب نمک، گرچه معلوم است که نزد عرف مشکوک نیست، این شبهه مفهومیه به نظر مشهور است، و لکن ما آن را شبهه مصداقیه می دانیم، زیرا مولا از توضا بالماء قصد کرده آن چه را که عرف به آن آب می گوید و شاهدش این که اگر نذر کند که آب بخورد و شک کند که با یک قاشق نمک، به آن آب می گویند یا آب نمک، می گوید من نذر کرده ام شرب آب به نظر عرفی را.

لذا به نظر ما این جا شبهه مصداقیه ما یکون ماء عرفا است و باید احتیاط شود.

اما اگر خود عرف هم شک کند که آیا آب است یا نه، معلوم می شود که اصلا علقیه وضعیه بین ماء و معنای وسیع ایجاد نشده است.

ان قلت: گرچه برای ما نامشخص است، اما برای واضع لفظ، حدود معنا واضح بوده است.

قلت:

اولا: نوعا وضع ها تعینی است و نه تعیینی که واضع خاصی داشته باشد.

ثانیا: حدود معنا در ذهن واضع تعیینی هم نوعا دقیق و مرزبندی شده نیست که اگر دو قاشق نمک ریختیم، آب نباشد و قبل از آن آب باشد.

ثالثا: بحث ما اصلا در عملیات وضع نیست، بلکه سخن در ظهور و تحقق علقیه وضعیه و قرن اکید و ملازمه ذهنیه بین لفظ و معنا است، در حالی که صرف وضع تعیینی که برای ایجاد علقه وضعیه کافی نیست.

بله، می توان گفت، با این که مولا قبول دارد که علقه وضعیه بین آب و معنایی که شامل این معنا بشود وجود ندارد، اما شاید می خواهد وضو بگیریم با چیزی که آب نمک نیست و علقه وضعیه بین آن و آب نمک ایجاد نشده است، و لذا چون چنین احتمالی می دهیم، از این جهت برای ما شک حاصل می شود، در این صورت شبهه حکمیه می شود و می توان به برائت جاری کرد، اما اصل این مطلب صحیح نیست، زیرا ارجاع به امر سلبی خلاف ظاهر است.

#### بررسی لزوم موالات در اشواط سعی

محقق خوئی فرموده: احتیاط واجب، لزوم رعایت موالات بین اشواط سعی است، اما مرحوم امام فرموده: در شوط اول موالات بنا بر احتیاط واجب لازم است، بر خلاف دیگر اشواط که موالات در آن ها لازم نیست.

مشهور گفته اند موالات عرفیه لازم نیست، بلکه علامه در تذکره اجماع بر عدم لزوم نقل کرده است.

محقق نراقی این اجماع را که نقل می کند، بر اصل مطلب استدلال می کند و می گوید: للاصل و الاطلاقات.

در اصل عملی طبعا مباحث قبلی ما مطرح می شود که اگر شک کردیم که آیا عرفا با اخلال به موالات صدق سعی می کند، مشهور شبهه مفهومیه می دانند، ولی ما آن را شبهه مصداقیه ما یصدق علیه السعی سبعة اشواط عرفا می دانیم و اصل اشتغال را محکم می دانیم.

بله، اگر کسی بگوید احراز صدق سعی سبعة اشواط کرده ایم و صرفا احتمال می دهیم که موالات شرط شرعی باشد و نه شرط صدق عرفی عنوان، نوبت به برائت می رسد.

اما اطلاقات، محقق نراقی فرموده: اگر اخلال به موالات برساند، عرف می گوید هفت شوط سعی کرد و واطلاق دلیل می گوید کافی است.

طبیعی است که عده ای مثل محقق خوئی به ایشان اشکال کنند که عرفا عمل واحد ذو اجزاء صدق نمی کند، مگر با حفظ هیئت اتصالیه، اگر گفته شود وضو بگیر، عرفا باید افعال پی در پی باشد، و گرنه عرفا صدق وضو نمی کند و یا اگر امر به رمی سبعة بشود و با فاصله زیاد بزند، عرف نمی گوید رمی هفت گانه نمود.

این ادعائی است که محقق خوئی دارد، البته تا قبل از مبحث تیمم ایشان می فرمود دلیلی بر لزوم رعایت موالات نیست، مگر در وضو که دلیل خاص دارد، و در غسل هم که عدم لزوم موالات مطابق با مشهور است، اما در تیمم فرموده موالات معتبر است از باب صدق عرفی عمل واحد که بدون موالات صدق نمی کند.

به نظر ما فرمایش ایشان ناتمام است، اگر گفته شود اضرب زیدا سبع مرات و یا کل سبع لقمات، و با فاصله بزند یا بخورد، قطعا گفته می شود ضرب سبع مرات و اکل سبع لقمات.

لذا به نظر ما صدق عرفی سعی هفت گانه، توقف بر رعایت موالات ندارد و موید آن، اجماعی است که علامه در تذکره مبنی بر عدم لزوم رعایت موالات در سعی نقل نموده است.

بعضی دو دلیل بر لزوم رعایت موالات نقل کرده اند، یکی اخذ به قدر متیقن و دیگری تاسی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و لکن جوابش این است که تاسی که واجب نیست و خذوا عنی مناسککم، علاوه بر این که نبوی عامی ضعیف السند است، ظهور ندارد که باید هر کاری کردم، شما هم بکنید، بلکه شاید معنایش این باشد که تعلموا عنی مناسککم، کما این که بعد از اطلاق دلیل خطاب، لازم نیست به قدر متیقن اخذ کنیم.

اما جواب محقق خوئی که فرموده از ابداء بالصفا و اختم بالمروة استفاده می شود که سعی سبعة اشواط، عمل واحد است و باید در آن رعایت موالات شود، این است که ابدا بالصفا، یعنی از مروه شروع نکن، علاوه بر این که اگر از آن عمل واحد بودن سعی سبعة اشواط هم استفاده شود، این که قوام عمل واحد به لزوم رعایت موالات باشد، اول کلام است کما این که بین جمره اولی و وسطی کسی قائل به لزوم رعایت موالات نیست.

بله، آیت الله زنجانی دلیل دیگری مطرح فرموده که معتبره اسحاق بن عمار است درباره کسی که در حال طواف و همچنین سعی و جمار مریض شده، فرموده: اگر سه شوط انجام داده، خدا عذرش را می پذیرد و لازم نیست از ابتداء انجام دهد، بلکه بعد از رفع عذر، همان را تکمیل می کند و معلوم می شود که اگر عذری نمی بود، می بایست موالات را رعایت کند:

محمد بن یعقوب 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.[[191]](#footnote-191)

# جلسه سی و پنجم 2/9/1393

### نقد و بررسی ادله لزوم رعایت موالات در سعی

#### دلیل اول

سعی عمل واحد است و عمل واحد دارای هیئت اتصالیه است و اگر پی در پی انجام نگیرد، سعی سبعة اشواط بین الصفا و المروة صدق نمی کند.

البته ما از این دلیل جواب دادیم.

#### دلیل دوم: استدلال به روایات

#### روایت اول

محقق خوئی فرموده: در روایتی سوال شده که آیا جلوس در اثناء سعی اشکال دارد و امام علیه السلام می فرماید اشکال ندارد و این نشان می دهد که ارتکاز سائل، بر لزوم رعایت موالات بوده و امام علیه السلام نیز این ارتکاز را تقریر نموده است.

#### نقد دلالت روایت اول

این مطلب ناتمام است، زیرا مردم در مثل حج که واجب تعبدی است، از هر چیزی که احتمال شرطیت آن را بدهند، سوال می کند، و بعد از این که در طواف، موالات شرعا باید رعایت گردد، سائل در سعی هم چنین احتمالی می داده و لذا از آن سوال کرده و لذا دلیل نمی شود که ارتکازی در میان بوده و امام علیه السلام آن را تقریر فرموده است.

#### روایت دوم: معتبره اسحاق بن عمار

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.[[192]](#footnote-192)

آیت الله زنجانی فرموده در معتبره اسحاق بن عمار درباره کسی که در حال طواف و همچنین سعی مریض شده، گفته شده اگر سه شوط انجام داده، خدا عذرش را می پذیرد و لازم نیست از ابتداء انجام دهد، بلکه بعد از رفع عذر، همان را تکمیل می کند و معلوم می شود که اگر عذری نمی بود، می بایست موالات را رعایت کند، البته قدر متیقین از آن قبل از شوط چهارم است، کما این که از روایت استفاده می شود قطع طواف و سعی حرام تکلیفی است، زیرا حضرت فرمود چون این شخص بیمار شده، می تواند طواف یا سعی را رها کند و معلوم می شود در صورت نبود عذر، قطع طواف جایز نیست.

#### نقد سند روایت دوم

در سند این روایت، «سهل بن زیاد» واقع شده که به نظر ما توثیق وی ثابت نیست و این که اکثار اجلاء از او سبب وثاقت می شود، گرچه صحیح است، اما معارضه می کند با تضعیف دیگران همچون مرحوم شیخ.

البته در تهذیب نیز این روایت به سند صحیح ذکر شده، اما با حذف ذیل «و کذلک یفعل فی السعی و فی رمی الجمار»، لذا از جهت دلالی قابل استناد نیست: وَ عَنْهُ عَنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ بَعْضَ طَوَافِهِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى تَمَامِ طَوَافِهِ قَالَ إِذَا طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ قَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ كَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّمَامِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُؤَخِّرَهُ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الْعَافِيَةُ وَ قَدَرَ عَلَى الطَّوَافِ طَافَ أُسْبُوعاً فَإِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ‌ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ مِثْلَ ذَلِكَ.[[193]](#footnote-193)

ان قلت: نسبت به ذیل، نقل کلینی و شیخ تعارض می کنند و چون کلینی اضبط است، نقل او مقدم می شود.

قلت: سکوت از نقل به معنای انکار آن نیست که با نقل کلینی تعارض کند، شاید مرحوم شیخ شک در فقره زائده داشته و آن را نقل نکرده است و یا دیده مربوط به بحث خودش نیست و لذا تقطیع کرده است.

نکته: فوت موالات عرفیه در این روایت، به مقدار کمی نبوده است، زیرا سخن از تاخیر یوما و یومین است و ممکن است کسی این مقدار را مضر بداند، اما یک و دو ساعت را عرفا مانع از صدق سعی سبعة اشواط نداند.

#### روایت سوم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الرَّجُلُ يَدْخُلُ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيَدْخُلُ وَقْتُ الصَّلَاةِ أَ يُخَفِّفُ‏ أَوْ يَقْطَعُ وَ يُصَلِّي ثُمَّ يَعُودُ أَوْ ثَبَتَ كَمَا هُوَ عَلَى حَالِهِ حَتَّى يَفْرُغَ قَالَ لَا بَلْ يُصَلِّي ثُمَّ يَعُودُ أَ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمَا مَسْجِدٌ.[[194]](#footnote-194)

#### روایت چهارم: موثقه محمد بن فضیل

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ‏ أَنَّهُ سَأَلَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الرِّضَا (عليه السلام) فَقَالَ لَهُ سَعَيْتُ شَوْطاً ثُمَّ طَلَعَ الْفَجْرُ قَالَ صَلِّ ثُمَّ عُدْ فَأَتِمَ‏ سَعْيَكَ‏ الْحَدِيثَ.[[195]](#footnote-195)

#### روایت پنجم: معتبره حسن بن علی بن فضال

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ قَالَ: سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) فَقَال‏ لَهُ سَعَيْتُ شَوْطاً وَاحِداً ثُمَّ طَلَعَ الْفَجْرُ فَقَالَ صَلِّ ثُمَّ عُدْ فَأَتِمَ‏ سَعْيَكَ‏.[[196]](#footnote-196)

#### تقریب دلالت سه روایت اخیر

به این سه روایت از دو زاویه می شود نظر نمود، برخی برای عدم شرطیت رعایت موالات در سعی به این روایت استدلال کرده اند، چون فرموده برو نماز بخوان و بعد سعی را تمام کن و معلوم می شود که موالات شرط نیست، و گرنه فصل به نماز آن را بهم می زند، اما در مقابل برخی گفته اند از این که گفته شده بعد نماز باید برگردد وسعی را تمام کند، معلوم می شود موالات عرفیه معتبر است، و گرنه لازم نبود که بعد از نماز برگردد، بلکه می توانست تاخیر بندازد و با فاصله برای تکمیل سعی برگردد.

#### نقد دلالت سه روایت اخیر

استدلال به عدم شرطیت موالات عرفیه به این روایت صحیح نیست، زیرا این استثناء از لزوم موالات عرفیه است و در طواف هم همین استثناء وجود دارد، با این که مشهور قائل به موالات عرفیه هستند.

کما این که استدلال به شرطیت موالات در سعی به این روایت نیز ناتمام است، زیرا روایت در مقام بیان این جهت نیست، بلکه در این مقام است که نمازش را اثناء سعی بخواند، اما این که باید فورا بعد از نماز به سعی برگردد، چنین ظهوری ندارد، صرفا در مقام بیان عدم مانعیت نماز در اثناء سعی است.

لذا هیچ دلیلی بر لزوم موالات در اشواط سعی نداریم، حتی در شوط اول که مرحوم امام احتیاط واجب به لزوم حفظ موالات در آن داد، زیرا این نیز دلیلی ندارد.

در مقابل برخی نیز به صحیحه یحیی بن عبد الرحمن الازرق استدلال کرده اند بر عدم اشتراط موالات در اشواط سعی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَزْرَقِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَدْخُلُ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَيَسْعَى ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ أَوْ أَرْبَعَةً ثُمَّ يَلْقَاهُ‏ الصَّدِيقُ‏ لَهُ‏ فَيَدْعُوهُ إِلَى الْحَاجَةِ أَوْ إِلَى الطَّعَامِ قَالَ إِنْ أَجَابَهُ فَلَا بَأْسَ.[[197]](#footnote-197)

به این تقریب که طبعا با پذیرش دعوت مومن برای رفع حاجت یا حضور برای اکل طعام، موالات عرفیه بهم می خورد.

ولی جواب این استدلال این است که امام علیه السلام نفرموده که وقتی برگشت، سعی را تکمیل کند، بلکه صرفا دلالت دارد بر جواز قطع سعی به جهت اجابت دعوت مومن و از آن استفاده جواز اتمام سعی بعد از رجوع نمی شود، بلکه شاید استیناف سعی لازم باشد.

لذا ما از باب عدم دلیل، قائل به عدم اشتراط موالات شدیم و نه به سبب این روایت.

# جلسه سی و ششم 3/9/1393

### تتمه ای از بحث دلالی معتبره اسحاق بن عمار

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.[[198]](#footnote-198)

در نقل مرحوم کلینی در ذیل این روایت آمده است: و کذلک یفعل فی السعی و فی رمی الجمار.

آیت الله زنجانی فرموده: صدر این روایت می گوید در حال اختیار، قطع طواف حرام است، چون می گوید اگر بعد از سه شوط، بیمار شد، فهو مما غلب الله علیه فلاباس بان یوخر الطواف یوما و یومین، و مفهوم روایت حرمت قطع طواف بدون عذر است، و بعد فرموده و کذلک یفعل بالسعی و الجمار و این یعنی قطع اختیاری سعی و رمی جمار نیز حرام تکلیفی است.

البته در مناسک فرموده اند: قطع رمی جایز است، اما شفاها به استناد این روایت فرموده اند حرام است.

اشکال ما این است که در عبارت «و کذلک یفعل فی السعی و فی رمی الجمار»، صحبت از فعل مکلف است، اما این که مکلف اگر بیمار شود، معذور در ترک اتمام طواف است که فعل مکلف نیست، و کذلک یفعل فی السعی می خورد به این که همچنان که در طواف اگر مریض شود، بعد از خوب شدن خودش طواف را تکمیل می کند و اگر خوب نشد، نائب می گیرد، همین کار را در سعی و رمی جمار نیز انجام دهد، یفعل بحث فعل شخص است و نه بحث اخبار از معذور بودن در اتمام نکردن سعی که مفهومش این باشد که اگر مریض نبود، معذور نیست و قطع سعی حرام است.

ما با این بیان معتقدیم که این روایت اگر واقعا دارای این ذیل هم باشد، دلالت بر حرمت قطع سعی ندارد و اشد من ذلک رمی الجمار، زیرا حتی اگر می گفت و هکذا رمی الجمار و یفعل نمی گفت، قبلا حکم شده بود به این که اگر کسی سه شوط طواف کرد و بیمار شد، مانعی ندارد که یک یا دو روز طواف را تاخیر بیندازد، اگر خوب شد، خودش تکمیل طواف می کند و گرنه نائب می گیرد، اما در رمی جمار که معنا ندارد رمی جمار را یک یا دو روز عقب بیندازد، زیرا رمی جمار واجب مضیق است و تا شب نهایتا باید رمی را انجام دهد یا نائب بگیرد و این قرینه می شود که می خواهد بگوید اگر خوب شدی، خودت رمی کن و گرنه نائب بگیر، نه این که بتواند یک یا دو روز تاخیر بندازد و این ما یصلح للقرینیة است بر این که می خواهند معذوریت در نائب گرفتن را بگویند، نه معذوریت در حکم تکلیفی و مثلا حرمت قطع رمی و سعی را.

ان قلت: شبیه سازی می کنیم و می گوییم به تناسب رمی جمار، مقصود تاخیر یک یا دو ساعت است، چنان که در طواف، مقصود تاخیر یک یا دو روزه بود.

قلت: این شبیه سازی دلیلی ندارد و نمی توانیم من عند انفسنا روایت را چنین معنا کنیم.

لذا ما دو اشکال دلالی بر استدلال به این روایت بر حرمت قطع سعی داریم، یکی این که یفعل درباره فعل است و نه اخبار از معذوریت تکلیفی و دیگر اشکالی است که در رمی جمار می آید که تاخیر یوما او یومین در آن جایز نیست و معلوم می شود معذوریت در رمی جمار، نسبت به استنابه است و نه حکم تکلیفی.

البته ما در سند نقل کلینی به جهت وقوع سهل بن زیاد در آن اشکال کردیم، زیرا توثیق وی که از اکثار اجلاء استفاده می شود، با تضعیف احمد بن محمد بن عیسی اشعری و تضعیف شیخ تعارض می کند، اما سند دوم که نقل شیخ است را پذیرفتیم که در آن ذیل مذکور وجود ندارد: وَ عَنْهُ عَنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ بَعْضَ طَوَافِهِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّةً لَا يَقْدِرُ مَعَهَا عَلَى تَمَامِ طَوَافِهِ قَالَ إِذَا طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ قَدْ تَمَّ طَوَافُهُ وَ إِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَ كَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّمَامِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُؤَخِّرَهُ يَوْماً أَوْ يَوْمَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الْعَافِيَةُ وَ قَدَرَ عَلَى الطَّوَافِ طَافَ أُسْبُوعاً فَإِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ‌ أُسْبُوعاً وَ يُصَلِّي عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ فِي رَمْيِ الْجِمَارِ مِثْلَ ذَلِكَ.[[199]](#footnote-199)

ان قلت: گرچه در این سند، ذیلی که مربوط به سعی بود نیامده است، اما ذیل دیگری دارد و فرموده «و فی رمی الجمار مثل ذلک» و کلمه «یفعل» نیز در آن ذکر نشده که اشکال قبلی در این جا مطرح شود، بلکه معنای این ذیل این است که در رمی جمار نیز در صورت بیماری، جواز قطع وجود دارد و مفهومش این است که بدون عذر حق قطع رمی را ندارد و به اولویت وقتی رمی جمار مثل طواف است در حرمت قطع، سعی هم همین حکم را دارد.

قلت:

اولا: «ذلک» معلوم نیست به طواف برگردد، بلکه شاید به جمله اخیر برگردد که می گفت اگر خوب شد، خودش رمی کند و گرنه نائب بگیرد و بیش از این ظهور ندارد و لذا نتیجه آن همان نتیجه ای خواهد شد که با کلمه «یفعل» به دست می آمد.

ثانیا: «و فی رمی الجمار مثل ذلک»، ظاهرش این است که یفعل فی رمی الجمار مثل ذلک، و گرنه می گفت رمی الجمار مثل ذلک و حرف جر «فی» آورده نمی شد.

#### بررسی لزوم رعایت موالات در اثناء شوط واحد

ممکن است برای لزوم رعایت موالات در اثناء شوط واحد در سعی، به صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله تمسک کنیم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَجْلِسُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ إِلَّا مَنْ جَهَدَ.[[200]](#footnote-200)

زیرا روایت می گوید جلوس بین صفا و مروه جایز نیست، مگر به جهت جهد و مشقت شدیده و مفهومش این است که اگر جهد و مشقتی نیست، نمی شود بین صفا و مروه بنشیند، اگر مقصود این باشد که جلوس ثانیه ای هم اشکال دارد، که خلاف ضرورت فقه خواهد بود و لذا همین قرینه می شود بر این که نفس جلوس مانعیت ندارد، بلکه بما هو مفوّت للموالات جایز نیست.

البته در مقابل این روایت، صحیحه حلبی وجود دارد که مطلقا به جواز جلوس برای استراحت، حتی در صورت عدم مشقت حکم کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ- بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَ يَسْتَرِيحُ قَالَ نَعَمْ- إِنْ شَاءَ جَلَسَ عَلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ بَيْنَهُمَا فَلْيَجْلِسْ.[[201]](#footnote-201)

محقق خوئی فرموده تعبیر به «ان شاء جلس» نمی سازد با این که فقط در فرض مشقت جلوس جایز باشد و نمی توان آن را بر فرض جهد و مشقت فراوان حمل نمود.

البته به نظر ما جمع عرفی بین دو روایت ممکن است که فلیجلس را بر فرض جهد حمل کنیم، اما مشهور این کار را نکرده اند و قائل به جواز جلوس برای استراحت شده اند، حتی اگر جهد و مشقت شدیده هم نباشد.

لذا اگر این مشکل نبود، بعید نبود که استدلال به این روایت بر لزوم رعایت موالات در اثناء اشواط سعی تمام باشد.

#### بررسی جواز اطاله وقوف بر جبلین بنا بر شرطیت موالات

اصل جواز و بلکه استحباب اطاله وقوف یا جلوس بر جبلین، مسلم است، اما در صورتی که برای دعاء باشد و نه برای امور دیگر، و گرنه مستحب نیست و لذا از روایاتی که بر این مطلب دلالت دارد، استفاده عدم اشتراط موالات بین اشواط نمی شود، بلکه نهایت این است که فوت موالات به جهت دعا خواندن بر کوه صفا و مروه، استثناء است.

البته استحباب اطاله وقوف بر جبلین دلیل واضحی ندارد، دلیل آن دو صحیحه معاویة بن عمار است که فقهاء آن دو را تلفیق کرده اند که البته بعید هم نیست.

صحیحه اول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ الْفَضْلِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي‌ حَدِيثٍ قَالَ: فَاصْعَدْ عَلَى الصَّفَا حَتَّى تَنْظُرَ إِلَى الْبَيْتِ- وَ تَسْتَقْبِلَ الرُّكْنَ الَّذِي فِيهِ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ- فَاحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ- ثُمَّ اذْكُرْ مِنْ آلَائِهِ وَ بَلَائِهِ وَ حُسْنِ مَا صَنَعَ إِلَيْكَ- مَا قَدَرْتَ عَلَى ذِكْرِهِ ثُمَّ كَبِّرِ اللَّهَ سَبْعاً- وَ احْمَدْهُ سَبْعاً وَ هَلِّلْهُ سَبْعاً- وَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ- لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ- يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ- وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- ثُمَّ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ قُلِ- اللَّهُ أَكْبَرُ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا هَدَانَا- وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَانَا- وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَيِّ الْقَيُّومِ- وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَيِّ الدَّائِمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- وَ قُلْ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ- وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ- لَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ- وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَ الْعَافِيَةَ- وَ الْيَقِينَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- اللَّهُمَّ آتِنا فِي الدُّنْيا حَسَنَةً- وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النّارِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ كَبِّرِ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ- وَ هَلِّلْ مِائَةَ مَرَّةٍ وَ احْمَدِ اللَّهَ مِائَةَ مَرَّةٍ- وَ سَبِّحْ مِائَةَ مَرَّةٍ وَ تَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ- أَنْجَزَ وَعْدَهُ وَ نَصَرَ عَبْدَهُ وَ غَلَبَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ- فَلَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ- اللَّهُمَّ بَارِكْ لِي فِي الْمَوْتِ وَ فِيمَا بَعْدَ الْمَوْتِ- اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ ظُلْمَةِ الْقَبْرِ وَ وَحْشَتِهِ- اللَّهُمَّ أَظِلَّنِي فِي ظِلِّ عَرْشِكَ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّكَ- وَ أَكْثِرْ مِنْ أَنْ تَسْتَوْدِعَ رَبَّكَ دِينَكَ وَ نَفْسَكَ وَ أَهْلَكَ- ثُمَّ تَقُولُ أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ- الَّذِي لَا تَضِيعُ وَدَائِعُهُ دِينِي وَ نَفْسِي وَ أَهْلِي- اللَّهُمَّ اسْتَعْمِلْنِي عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّةِ نَبِيِّكَ- وَ تَوَفَّنِي عَلَى مِلَّتِهِ وَ أَعِذْنِي مِنَ الْفِتْنَةِ- ثُمَّ تُكَبِّرُ ثَلَاثاً ثُمَّ تُعِيدُهَا مَرَّتَيْنِ- ثُمَّ تُكَبِّرُ وَاحِدَةً ثُمَّ تُعِيدُهَا- فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ هَذَا فَبَعْضَهُ - وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص- كَانَ يَقِفُ عَلَى الصَّفَا بِقَدْرِ مَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ مُتَرَسِّلًا.[[202]](#footnote-202)

در این روایت امر به صعود بر کوه صفا و قرائت ادعیه کثیره شده که طبعا مفوّت موالات عرفیه نیز می باشد، اما این مربوط به قبل از شروع در سعی است نه بعد از شروع سعی و لذا دلیل بر استحباب وقوف بر روی کوه صفا در اثناء سعی نمی شود.

صحیحه دوم: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌ (عليه السلام) قَالَ: انْحَدِرْ مِنَ الصَّفَا مَاشِياً إِلَى الْمَرْوَةِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَنَارَةَ وَ هِيَ عَلَى طَرَفِ الْمَسْعَى فَاسْعَ مِلْأَ فُرُوجِكَ وَ قُلْ- بِسْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ تَجَاوَزْ عَمَّا تَعْلَمُ وَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ حَتَّى تَبْلُغَ الْمَنَارَةَ الْأُخْرَى فَإِذَا جَاوَزْتَهَا فَقُلْ- يَا ذَا الْمَنِّ وَ الْفَضْلِ وَ الْكَرَمِ وَ النَّعْمَاءِ وَ الْجُودِ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ثُمَّ امْشِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدْ عَلَيْهَا حَتَّى يَبْدُوَ لَكَ الْبَيْتُ وَ اصْنَعْ عَلَيْهَا كَمَا صَنَعْتَ عَلَى الصَّفَا وَ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ.[[203]](#footnote-203)

در این روایت که امر به قرائت دعاهای کثیره بر روی کوه مروه نشده که به آن استدلال شود بر استحباب اطاله وقوف بر روی جبل در اثناء سعی، و اگر قابل استدلال باشد، ذیل روایت است که فرموده «واصنع علیها کما صنعت علی الصفا» و ظاهرش این است که همان کاری که قبل از سعی در صفا انجام دادی که ادعیه فراوانی بود که سبب فوت موالات عرفیه می شد، همان کارها را در مروه هم انجام بده، لذا ظاهرش این است که همان اعمال مذکور در روایت اول را می گوید و معاویه یک کتاب در حج داشته که این روایات مکمل یکدیگر در این کتاب است.

و گرنه اگر این شبهه به وجود بیاید که در این روایت نیامده در سعی چه انجام داده ای که معلوم شود در مروه چه باید کرد، دیگر دلیلی بر جواز اطاله وقوف بر صفا و مروه و استحباب آن در میان سعی نخواهیم داشت، در حالی که فقهاء حکم به استحباب آن کرده اند.

# جلسه سی و هفتم 4/9/1393

**نکاتی از بحث قبل**

نکته اول این که ما تعبیر و کذلک یفعل فی السعی و فی رمی الجمار در معتبره را حمل کردیم بر این که شاید می گوید همچنان که اگر این شخص خودش خوب شد، خودش طواف می کند و گرنه نائب باید بگیرد و بعد نماز بخواند، در سعی و رمی جمار هم چنین باید بکند که اگر خوب نشد، نائب بگیرد، و گرنه خودش سعی و جمار را تکمیل کند.

نکته دوم این که اگر دلالت این معتبره بر حرمت تکلیفی قطع طواف را بپذیریم که در خصوص طواف پذیرفتیم، باید از آن قدر متیقن بگیریم و نمی توان از آن حرمت مطلقه استفاده نمود، زیرا این روایت صرفا درباره بیمار بعد از انجام سه شوط طواف گفته هذا مما غلب الله علیه فلاباس بان یوخر الطواف یوما و یومین و فهمیده می شود که قطع طواف مطلقا جایز نیست، اما مفهوم مطلق ندارد، کما این که خود ایشان نیز حتی مفهوم شرط را فی الجملة می دانند، و در صدق مفهوم کافی است که اگر این شخص بیمار نبود، به طور مطلق به او اذن داده نمی شد که طواف را قطع کند و قدر متیقن از آن جایی است که طواف واقعا و ظاهرا مجزی باشد، اما اگر در موارد شبهه قبل الفحص بوده و یا احتیاط واجب بوده باشد و به همین جهت قطع طواف کند، مانعی ندارد و حرام نیست، زیرا این طواف مجزی ظاهری نیست، شبیه آن چه محقق خوئی در نماز فریضه و حرمت قطع آن فرموده که دلیل بر حرمت قطع طواف فریضه، اجماع است که دلیل لبی است و قدر متیقن از آن جایی است که فریضه واقعا و ظاهرا صحیح باشد، اما اگر در اثناء نماز مساله ای پیش آید و نداند چه باید بکند، قطع نماز جایز است، زیرا بنا بر هر طرف بگذارد، دلیل بر اجزاء ظاهری ندارد.

نکته سوم این که راجع به بحث وقوف بر صفا و مروه برای دعا حتی اگر سبب فوت موالات شود، حکم به جواز با انضمام دو صحیحه معاویة بن عمار کردیم، ممکن است به صحیحه دیگری از معاویة بن عمار نیز بر این مدعی استدلال شود که در توضیح حج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است: ... ثُمَّ أَتَى الصَّفَا فَصَعِدَ عَلَيْهِ فَاسْتَقْبَلَ الرُّكْنَ الْيَمَانِيَ‏ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ دَعَا مِقْدَارَ مَا تُقْرَأُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ مُتَرَسِّلًا ثُمَّ انْحَدَرَ إِلَى الْمَرْوَةِ فَوَقَفَ عَلَيْهَا كَمَا وَقَفَ عَلَى الصَّفَا حَتَّى فَرَغَ مِنْ سَعْيِه‏ ...[[204]](#footnote-204)

ممکن است به این صحیحه استدلال شود بر استحباب وقوف علی الجبلین برای دعا به نحوی که فوت موالات شود، در صفا که تصریح شده به این که به مقدار قرائت یک سوره بقره حضرت دعا خواندند و در مروه هم تعبیر «فوقف علیها کما وقف علی الصفا» دلالت می کند که به همان شکل و مقداری که در صفا وقوف نمود که طولانی هم بود، در مروه نیز همان مقدار وقوف نمود.

اما به نظر ما تعبیر مورد استدلال چنین ظهوری ندارد و حتی اگر در مقام بیان اصل وقوف باشد بر مروه باشد، باز هم تعبیر مذکور صدق می کند، و یا نهایت این است که تشبیه از این جهت بوده که حضرت بر روی مروه نیز مستقبل القبلة وقوف کردند، اما این که مقدار وقوف هم به مقدار وقوف در صفا بوده، ظاهر نیست، علاوه بر این که قضیه خارجیه است و می گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این چنین وقوف بر صفا و مروه نمود، و این اشکال بر دو صحیحه قبلی معاویة بن عمار هم وارد است و برای دلالت بر مدعی، باید مقداری از آن الغاء خصوصیت شود، زیرا این روایات بیش از جواز اطاله وقوف در شوط اول بر مروه را نقل نمی کند، اما جواز اطاله وقوف در دیگر اشواط بر روی جبلین از این روایات استفاده نمی شود، مگر الغاء خصوصیت شود که واضح نیست.

لذا اطلاق حکم به استحباب وقوف بر جبلین در همه اشواط، محل اشکال است و این که گفته شده اطاله وقوف بر صفا داشته باشد، دلالت ندارد بر این که مربوط به اثناء سعی است، بلکه شاید فقط مربوط به قبل از شروع در سعی باشد.

## (مسألة 336)

***لو بدأ بالمروة قبل الصفا‌ فان كان في شوطه الأول الغاه و شرع من الصفا و ان كان بعده ألغى ما بيده و استأنف السعي من الأول***.[[205]](#footnote-205)

### حکم شروع سعی از مروه

اگر کسی عمدا یا سهوا از مروه شروع به سعی کند، و هشت شوط بجا آورد، چنین نیست که گفته شود شوط اول ملغی است و هفت شوط دیگر به عنوان سعی واقع می شود، بلکه مستفاد از روایات، الغاء همه سعی است، صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ بَدَأَ بِالْمَرْوَةِ قَبْلَ الصَّفَا- فَلْيَطْرَحْ‏ مَا سَعَى‏ وَ يَبْدَأُ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ.[[206]](#footnote-206)

این روایت اطلاق دارد و ظاهرش این است که در صورت بدو از مروه، همه آن چه به عنوان سعی آورده طرح می شود، نه فقط شوط اول سعی.

#### کلام صاحب جواهر

در مقابل صاحب جواهر دو روایت ذکر کرده و از آن استفاده نموده که فقط شوط اول طرح می شود، اما دیگر اشواط صحیح واقع می شود:

روایت اول: روایت علی بن ابی حمزة

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِالْمَرْوَةِ قَبْلَ الصَّفَا- قَالَ يُعِيدُ أَ لَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ بَدَأَ بِشِمَالِهِ‏ قَبْلَ‏ يَمِينِهِ‏ فِي الْوُضُوءِ أَرَادَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ.[[207]](#footnote-207)

روایت دوم: علی الصائغ

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَلِيٍّ الصَّائِغِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِالْمَرْوَةِ- قَبْلَ الصَّفَا قَالَ يُعِيدُ أَ لَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ بَدَأَ بِشِمَالِهِ‏ قَبْلَ‏ يَمِينِهِ‏ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَبْدَأَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُعِيدَ عَلَى شِمَالِهِ.[[208]](#footnote-208)

صاحب جواهر فرموده: روایت تشبیه کرده کسی که از مروه سعی را شروع کرده به کسی که دست چپ خود را در وضو زودتر از دست راست شسته است و کسی که دست راست را بعد از دست چپ در وضو بشوید، فقهاء فرموده اند دست چپ را بشوید و همین کافی است و کسی نگفته وضویش باطل است، بلکه گفته می شود آن چه خلاف ترتیب انجام شده فقط ملغی است.

ظاهر تشبیه این است که حکم شروع از مروه نیز همین است که همین شوط ملغی است و دیگر اشواط ملغی نیست.

#### نقد کلام صاحب جواهر

اولا: روایت اول از علی بن ابی حمزة است که البته ما استصحاب بقاء وثاقت او را قبول داریم، اما مشهور متاخرین وثاقت وی را قبول ندارند و در روایت دوم هم علی صائغ واقع شده که توثیقی ندارد و صرفا در رجال کامل الزیارات است که معتبر نیست و این که یونس بن عبد الرحمن که از اصحاب اجماع است، از او نقل می کند، دلیل بر وثاقت وی نمی شود، زیرا ما نظریه اصحاب اجماع را قبول نداریم، این نظریه می گوید اجماع بر وثاقت این هجده نفر داریم و بیش از این دلالت ندارد و معنای تصدیقهم فی ما یقولون یعنی خود این ها دروغ نمی گویند نه این که مروی عنه این ها نیز دروغ نمی گوید.

ثانیا: روایت اول که در آن یعید الوضوء آمده و ظاهرش این است که در سعی هم اعاده همه سعی لازم است، گرچه در وضو مسلم است که اعاده لازم نیست، اما شاید فرض روایت در جایی باشد که موالات عرفیه مختل شده است که در این صورت دیگر دلالت نخواهد داشت بر کفایت جبران قسمتی که اشتباه انجام گرفته است، بلکه تشبیه گشته و گفته شده همچنان که در این مورد، اعاده کل وضو لازم است، در بدو از مروه هم اعاده همه سعی واجب است.

البته در روایت دوم یعید الوضوء ندارد و لکن در تشبیه، تشبیه من جمیع الجهات لازم نیست، بلکه ممکن است در اصل لزوم اعاده باشد، یعنی در مورد اشتباه در وضو، باید اعاده شستن دست چپ شود، در این جا نیز باید سعی از مروه به صفا اعاده شود، اما این منافاتی با صحیحه معاویة بن عمار که می گفت فلیطرح ما سعی ندارد و نمی تواند قرینه ای بر خلاف ظهور صحیحه معاویة باشد، زیرا استشهاد در روایت دوم، همین قدر دلالت دارد که دست چپ باید دوباره شسته شود، و این که از خارج می دانیم کل وضو اعاده نمی شود، در روایت که ذکر نشده و استشهاد حضرت نیز به آن نبوده است و از روایت فهمیده نمی شود که اعاده وضو لازم نیست، بلکه تشبیه در همین مقدار است که به آن چه آورده شده اکتفاء نمی شود و لذا دیگر با صحیحه معاویة بن عمار که گفت فلیطرح ما سعی منافاتی نخواهد داشت.

علاوه بر این که در روایت دوم که فرض نشده مکلف دست راست خود را بعد از دست چپ شسته، بلکه شاید فقط دست چپ را شسته باشد که در این صورت اعاده کل وضو لازم است و نتیجه تشبیه این خواهد شد که اعاده همه سعی نیز لازم است.

کما این که شاید روایت بگوید از هر جایی که اشتباه شده، اعمال بعد از آن باطل است، در وضو مقدار بعد از شستن دست باطل است و در مروه چون شوط اول را اشتباه بجا آورده، پس همه سعی که بعد از آن واقع شده باطل است.

حتی ممکن است از روایت ابدا بالصفا و اختم بالمروة استفاده شود که شرط شرعی سعی این است که شروع آن از صفا باشد و اگر چنین نشود، شرط شرعی سعی رعایت نشده و همه سعی باطل است.

لذا اصل ادعاء ما این است که تشبیه بیش از آن چه گفتیم دلالت ندارد، گذشته از این که اصلا تشبیهی در روایت ذکر نشده است، بلکه روایت استشهاد کرده است و گفته الا تری انه لو بدا بغسل شماله قبل یمینه کان علیه ان یبدا بیمینه ثم یعید علی شماله و این یعنی غسل ید یمنی مقبول نیست، بدو از مروه به صفا هم مقبول نیست و نهایت این است که نسبت به هفت شوط بعد ساکت است، اما اطلاق فلیطرح ما سعی می گوید دیگر اشواط هم باطل است.

## (مسألة 337)

***لا يعتبر في السعي المشي راجلا‌ فيجوز السعي راكبا على حيوان أو على متن انسان أو غير ذلك و لكن يلزم على المكلف أن يكون ابتداء سعيه من الصفا و اختتامه بالمروة.[[209]](#footnote-209)***

### کیفیت سعی

سعی راکبا جایز است، اما مشی افضل است.

محقق خوئی فرموده بر متن انسان دیگر می شود سعی کرد که ظاهرش جواز این عمل حتی در حال اختیار است، و در استفتائات هم آمده که رکوب عربه اختیارا جایز است (حتی در صورتی که دیگری عربه را حرکت می دهد) زیرا همین که به او بگوید مرا سعی بده، صدق می کند که خودش سعی کرده است.

اما این فرمایش ناتمام است، بلکه ظاهر روایات وجود سه مرحله در سعی است، سعی کند، سعی داده شود، سعی از جانب او انجام گیرد، و ظاهر روایات این است که این مراحل به نحو ترتیبی است و با تمکن از مرحله قبل، نوبت به مرحله بعد نمی رسد.

کسی که در حال رکوب سعی می کند، می گویند خودش سعی کرد، بر خلاف کسی که دیگری او را حرکت دهد، محقق خوئی فرموده هم یسعی صدق می کند و هم یسعی به، در حالی که ظاهر روایت این است که مرحله یسعی به مربوط به غیر متمکن از سعی بنفسه است.

این که آیت الله سیستانی فرموده اگر بتواند پایش را زمین بگذارد ویلچر را متوقف کند، کافی است در این که صدق کند این شخص خودش سعی نموده است، این مطلب نیز ناصواب است، زیرا مثل این می ماند که شخصی دراز کشیده و دیگری دستش را بگیرد و به جایی ببرد، و می تواند مقاومت کند ولی بگذارد او را ببرد، این جا می گویند ذهب به، نه این که خودش ذهب، صرف تمکن از ایجاد مانع کافی نیست برای اسناد فعل به خود شخص.

# جلسه سی و هشتم 5/9/1393

گفتیم سعی هم مثل طواف، سه مرحله دارد، یسعی و یسعی به و یسعی عنه، ما از روایات استفاده کرده ایم که اگر کسی در مسعی سوار ویلچر شود و دیگری ویلچرش را حرکت دهد، بر فرض که هم «یسعی» صدق کند و هم «یسعی به»، اما باز هم سعی او مجزی نیست، مثل صحیحه حریز: 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.[[210]](#footnote-210)

ظاهر صحیحه این است که در صورت استطاعت از طواف و سعی بنفسه، رفتن به مرحله بعدی مجزی نیست.

بله، اگر نوار نقاله بر روی مسعی نصب کنند و شخص سوار نقاله شود، چون اول نقاله را روشن کرده اند و بعد این شخص به اختیار خود سوار شده، یسعی صدق می کند، بر خلاف موردی که سوار نقاله باشد و بعد آن را روشن کنند که صدق سعی نمی کند، زیرا در این صورت استناد سعی به مکلف واضح نیست، اما در فرض اول صدق سعی بنفسه می کند.

ان قلت: سعی باید به مشی باشد، و صرف صدق سعی کافی نیست.

قلت: از مجموع روایات استفاده می شود که مکلف باید از صفا به مروه برود و نه این که مشی کند، و گرنه شخص راکب هم مشی نمی کند.

## (مسألة 338)

***يعتبر في السعي أن يكون ذهابه و ايابه- فيما بين الصفا و المروة- من الطريق المتعارف‌ فلا يجزئ الذهاب أو الاياب من المسجد الحرام أو أيّ طريق آخر نعم لا يعتبر أن يكون ذهابه و إيابه بالخط المستقيم***.[[211]](#footnote-211)

### بررسی لزوم سعی به شکل متعارف

محقق خوئی فرموده: سعی بین صفا و مروه انصراف دارد به سلوک از طریق متعارف و اگر کسی از صفا به مسجد الحرام بیاید و دور بزند و طرف مروه برود، صدق سعی نمی کند.

این فرمایش ایشان در بُعد شدید از مسعی قابل قبول است، اما این که دقیقا لازم باشد سعی بین صفا و مروه انجام گیرد، ظاهرا لازم نیست و امروزه این بحث دارای ثمره مهمی می باشد، توضیح ذلک؛

در چند سال اخیر، مسعی توسعه عرضی پیدا کرده و مسعای قدیم بکله محل بازگشت از مروه به صفا شده و محل رفتن به طرف مروه، بیرون از مسعای قدیم قرار گرفته است، لذا گاهی اشکال می شود که اصلا مسعای جدید بین الجبلین نیست تا سعی از آن صحیح باشد.

عده ای از فقهاء گفته اند ما سابقا رفته ایم و مسعای جدید نیز بین الجبلین بوده است و حتی کوه از مسعای جدید هم فراتر بوده و خیلی طولانی بوده، اما این ها قطعا اشتباه می کنند، زیرا در تاریخ آمده جبل صفا، انف جبل ابوقبیس بوده و متصل به هم بوده اند، و آن چه بوده شاید جبل ابو قبیس بوده و نه کوه صفا و همچنین جبل مروه، انف جبل قیقعان بوده و شاید آن چه دیده اند، جبل مروه نبوده، بلکه جبل قیقعان بوده است.

بله، ما شک داریم در این که آیا دو طرف محل مسعای جدید، متصل به جبل صفا و مروه بوده یا نه،؟البته محل رفت و آمد ویلچرها از مروه به صفا بکله داخل در مسعای قدیم است و محل رفت از صفا به مروه قطعا یک متر از آن که متصل به مسیر رجوع از مروه است، داخل در مسعای قدیم است، اما ما بقی مشکوک است.

لذا به نظر ما راه حل این است که از کوه صفا شروع کند و به کوه مروه ختم کند و نهایت این است که بالدقة بین الجبلین نباشد، اما عرفا صدق می کند که سعی بین صفا و مروه شده و انصرافی هم ندارد، مگر شدیدا از ما بین الجبلین خارج شود.

بلکه حتی از روایات استفاده می شود امتداد جبل صفا به سمت مسجد الحرام بوده است و لذا اگر از کنار مسعی به سمت مسجد الحرام برویم که قطعا بین الجلبین القدیمین قطعا هستیم، و اما اگر در پشت دیوار مسعی به سمت مسجد الحرام برویم، در تاریخ آمده که بخشی از مسعی در زمان مهدی عباسی داخل در مسجد الحرام شده است، صاحب جواهر می نویسد: *حكى جماعة من المؤرخين حصول التغيير في المسعى في أيام المهدي العباسي و أيام الجراكسة‌ على وجه يقتضي دخول المسعى في المسجد الحرام، و ان هذا الموجود الآن مسعى مستجد، و من هنا أشكل الحال على بعض الناس باعتبار عدم إجزاء السعي في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه و آله، كما أنه أشكل عليه إلحاق أحكام المسجد لما دخل منه فيه، و لكن العمل المستمر من سائر الناس في جميع هذه الأعصار يقتضي خلافه و يمكن ان يكون المسعى عريضا قد ادخلوا بعضه و أبقوا بعضا كما أشار إليه في الدروس.*[[212]](#footnote-212)

در صحیحه معاویة بن عمار هم آمده: 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 انْحَدِرْ مَاشِياً وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَنَارَةَ وَ هِيَ طَرَفُ الْمَسْعَى- فَاسْعَ مِلْ‏ءَ فُرُوجِكَ وَ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ- وَ قُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اعْفُ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ حَتَّى تَبْلُغَ الْمَنَارَةَ الْأُخْرَى قَالَ وَ كَانَ الْمَسْعَى أَوْسَعَ مِمَّا هُوَ الْيَوْمَ وَ لَكِنَّ النَّاسَ ضَيَّقُوه ...‏[[213]](#footnote-213)

و این تضییق مربوط به زمان امام صادق علیه السلام و قبل از مهدی عباسی است، مرحوم شهید اول روایت را چنین معنا کرده که عرض مسعی زیاد بوده و مردم آن را ضیق کرده اند.

لذا این که آیت الله سیستانی فرموده: در حال اضطرار قبول داریم که بشود در مسعای جدید سعی نمود، اما در حال اختیار سعی در مسعای جدید خلاف احتیاط واجب است، این احتیاط واجب وجهی ندارد، زیرا اگر در حال اضطرار، صدق سعی می کند، در حال اضطرار هم صدق سعی می کند.

# جلسه سی و نهم 8/9/1393

#### بررسی اجزاء سعی در مسعای جدید

برخی گفته اند که یقین یا بینه داریم این مسعی بین الجبلین بوده است و برخی گفته اند شک داریم و اصل برائت جاری می کنیم به این تقریب که گفته اند جبل الصفا و جبل المروة وضع خاص و موضوع له خاص است، نمی دانیم که عرض آن 10 متر بوده یا 20 متر، هر کدام که بوده باشد، موضوع له جبل صفا همان خواهد بود و شبهه مفهومیه جبل الصفا می شود و شک می کنیم که شارع گفته در عرض 10 متری سعی کن یا عرض 20 متری و دوران بین تعیین و تخییر می شود، و بنابر نظر کسانی که در دوران بین تعیین و تخییر برائت قائلند، این جا نیز اصل برائت از تعین وجوب سعی در عرض 10 متری جاری می شود، مثل مرحوم صدر و آیت الله فیاض.

و بنا بر هر دو نظریه، سعی در مسعای جدید مجزی است.

ما بنا بر هر دو نظریه اشکالی داریم نسبت به کسانی که قائلند این عناوین به نحو قضایای حقیقیه در احکام شرعیه اخذ شده و ) و لذا مثلا می گویند مقصود از مکه، مکه فعلی است و مقصود از مسجد شجره و احرام از آن، مسجد فعلی است که توسعه پیدا کرده است، بنا بر این نظریه، در ما نحن فیه نیز باید همین مبنا تطبیق شود، چرا که بر فرض که در زمان گذشته مسعای جدید بین الجبلین بوده باشد، اما قطعا امروزه دیگر خبری از کوه صفا و مروه در طرفین مسعای جدید نیست و بنا بر این نظریه، سعی در بین الجبلین به نحو قضیه حقیقیه واجب است و امروزه قطعا بر سعی در مسعای جدید، سعی بین الجبلین صدق نمی کند.

لذا حتی بنا بر نظریه قضیه حقیقیه، حتی شک هم وجود ندارد، زیرا قطعا در مسعای جدید جبلی نیست که صدق سعی بین الجبلین کند.

لذا این که آیت الله سیستانی فرموده: اگر کسی یقین پیدا کند که جبلین تا مسعای جدید امتداد داشته، می تواند در مسعای جدید سعی کند، با این که قائل است این عناوین به نحو قضایای حقیقیه در احکام شرعیه اخذ شده، ناسازگار است، زیرا قطعا امروزه دیگر جبلین تا مسعای جدید امتداد ندارد.

اما اگر ملاک مسعای زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده و مقصود از جبل صفا و مروه به نحو قضیه خارجیه باشد، بحث دیگری مطرح می شود که اگر شهادت معتبری داشته باشیم بر امتداد کوه صفا تا قسمتی که امروزه به عنوان مسعای جدید مطرح است، به آن عمل می کنیم، اما اگر چنین شهادتی نبود و شک کردیم، آیا مقتضای قاعده، جریان اصل اشتغال است یا اصل برائت؟

برخی بزرگان اصل برائت جاری می کنند، به این بیان که جبل صفا اسم مکان مخصوص است از قبیل وضع خاص موضوع له خاص و اگر عرض آن مکان 20 متر باشد، امر به سعی در واقع امر به محدوده 20 متری است و اگر عرض آن 10 متر باشد، به سعی در محدوده 10 متری امر شده است و لذا شک می شود که آیا فقط در محدوده 10 متری باید سعی شود، یا در بیشتر از آن هم جایز است و طبعا از موارد دوران بین تعیین و تخییر می شود.

این مبنی طبق قضیه خارجیه است که جبل الصفا، عنوان مشیر به واقع خارجی زمان شارع است، اما اگر قضیه حقیقیه بدانیم، بعید است کسی بگوید جبل صفا عنوان مشیر به واقع جبل صفا است، زیرا قضیه حقیقیه به عنوان کلی نظر دارد و نه به موجود خارجی زمان شارع و لذا جریان اصل برائت متوقف است بر این که وجوب سعی بین الجبلین را قضیه خارجیه بدانیم.

البته مشهور در دوران بین تعیین و تخییر قائل به وجوب احتیاط هستند، اما عده زیادی از معاصرین همچون محقق خوئی و اکثر تلامذه ایشان قائل به برائت از تعیین هستند، زیرا شک می کنیم که شارع، سعی در خصوص محدوده 10 متر را واجب کرده و یا مسعی توسعه دارد، و برائت از تعین وجوب سعی در مسعای قدیم جاری می شود.

ان قلت: اصل برائت از وجوب سعی در خصوص محدوده 10 متری، با اصل برائت از وجوب سعی در محدوده 20 متری تعارض می کند، زیرا علم اجمالی به وجوب سعی در یکی از دو محدوده داریم. (آیت الله سیستانی)

قلت:

اولا: باید دید اصل برائت از وجوب جامع که سعی در 20 متری باشد، در چه ظرفی جاری می شود؟ ما در ظرف علم اجمالی باید ببینیم جریان این اصل اثر دارد یا نه و نه این که غمض عین از علم اجمالی به وجوب جامع نظر بشود، و در این صورت می بینیم جریان این اصل برائت اثری ندارد، زیرا اگر اثر آن عدم وجوب سعی در هیچ قسمتی از 20 متر باشد، خودش ترخیص در مخالفت قطعیه خواهد شد، نه این که از جمع بین دو اصل، ترخیص در مخالفت قطعیه لازم آید.

و اگر اثر آن، اثبات وجوب سعی در 10 متر باشد که اصل مثبت خواهد بود و لذا علی ای حال جریان اصل نسبت به جامع و 20 متری اثر ندارد که با اصل برائت از سعی در 10 متری تعارض کند.

و گرچه باید اصل را در هر طرف فی حد ذاته دید، اما به این معنا که باید با قطع نظر از جریان اصل دیگر دیده شود، نه با قطع نظر از علم اجمالی، زیرا ما در فرض علم اجمالی می خواهیم اصل جاری کنیم.

آیت الله سیستانی فرموده: اگر دوران بین تعیین و تخییر بود و از طرف معین عاجز شدیم، در این جا برائت از وجوب جامع جاری می کنیم، مثلا اگر شک کنیم که عتق معینا واجب است یا مخیر بین عتق و اطعام هستیم، از عتق که عاجزیم و برائت از جامع می گوید اطعام هم لازم نیست، این کلام ایشان صحیح است، ولی حرف ما این است که جریان اصل نباید با قطع نظر از علم اجمالی باشد.

لذا در ما نحن فیه برائت از وجوب تعیینی سعی در مسعای قدیم بلامعارض جاری می شود.

وجه دیگری هم برای جواب از مشهور که قائل به وجوب احتیاط در دوران بین تعیین و تخییر هستند، وجود دارد، غیر از وجه اول که اثر نداشتن برائت از جامع بود، وجه دوم این است که علم به جامع بین تعیین و تخییر عقلا منجز نیست و نیاز به اصل بلامعارض هم ندایم، زیرا گرچه مثلا در مثال دوران وجوب بین تعین عتق و یا تخییر بین عتق و اطعام، عنوان متعلق تکلیف مردد است که عتق رقبه است یا عنوان احدهما، اما آن چه عقلا به عهده می آید، واقع احدهما است و نه عنوان احدهما، پس ما یقین داریم که واقع احدهما به ذمه ما آمده است، یا در ضمن خصوصیت عتق یا لابشرط از خصوصیت عتق، به حساب عنوان حساب کنیم، متباینین می شوند، اما به آن چه عقلا به عهده می آید، واقع احدهما است که قطعا به عهده آمده، یا بشرط شیء عتق رقبه یا لابشرط آن، لذا علم اجمالی منحل می شود، واقع احدهما قطعا به عهده آمده و از وجوب خصوصیت عتق رقبه برائت جاری می شود و هکذا در ما نحن فیه.

# جلسه چهلم 10/9/1393

به نظر ما اشکالات دیگری نیز بر جریان اصل برائت از وجوب سعی در خصوص 10 متری و مسعای قدیم، وجود دارد که در ادامه مطرح می گردد؛

**اشکال اول**

یا اسع بین الجلین را قضیه حقیقیه می گیریم یا خارجیه، اگر قضیه خارجیه بگیریم، فرض ما این است که خطاب اسع بین الجبلین ظهور ندارد در این که مولا موضوع حکم را واقع عرض مسعی قرار داده است که اگر 10 متر است، 10 متر را موضوع قرار داده باشد و اگر 20 متر باشد، 20 متر را موضوع قرار داده باشد، بلکه ظاهرش این است که موضوع اسع بین الجبلین زمانی تحقق می یابد که عرفا صدق سعی بین الجبلین کند، ولو عرف زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، زیرا سعی بین الجبلین از عناوینی نیست که محال باشد مولا بما هو مولا به آن جاهل باشد، زیرا محال نیست که مولا هم احاله به عرف داده باشد و بگوید واجب است سعی بین الجبلین بما یراه العرف سعیا بین الجبلین و عند الشک در این که آیا سعی در مسعای جدید نیز داخل در موضوع است یا نه، شک در مصداق خارجی و امتثال خواهد بود و لذا مجرای قاعده اشتغال است.

**اشکال دوم**

بر فرض که از اشکال قبل رفع ید کنیم و در مشابهات این بحث قائل به برائت شویم، مثلا در منی اگر شک کنیم که دامنه کوه اطراف منی، داخل در منی است یا نه، بگوییم شبهه مفهومیه منی است و برائت جاری می شود، و بیتوته در آن جایز خواهد بود، از این جهت که سعه لفظ منی نسبت به دامنه کوه، تابع لحاظ واضع است، اما در کوه صفا چنین نیست، بلکه وحدت کوه عرفا تابع هویت واحد عرفی آن است، و طول و عرض آن خارج از معنای موضوع له است، مثل طول و عرض زید، زیرا موضوع له زید، ماهیت واحد این شخص است، چه لاغر باشد و چه چاق، چه کوچک باشد و چه بزرگ، و بزرگ شدن او سبب توسعه مفهوم زید نمی شود، و لذا اگر گفته شود بر جسد زید نماز بخوان، و شک شود که آیا جسد او دو متر است تا این که نماز خواندن در انتهاء تابوت جایز باشد یا یک متر بیشتر نیست، برائت جاری نمی شود، زیرا شک در امتثال است، نه در سعه و ضیق مفهوم.

جبل صفا هم از قبیل موضوع له اسم زید است و 20 متر یا 10 متر بودن آن تاثیری در سعه و ضیق مفهومش ندارد و فرق می کند.

این ها همه در صورتی است که جبل صفا را قضیه خارجیه بدانیم، و گرنه اگر قضیه حقیقیه باشد که اشکال اوضح است، زیرا معنا ندارد که بگوییم شارع محدوده 10 متری را تعیین کرده یا 20 متری، بلکه مقصود کوه صفا در هر زمانی است.

لذا عند الشک، مقتضای قاعده احتیاط است و لذا تنها راه حل این است که از کوه صفای قدیم شروع کند و آخرش به مروه قدیم بیاید و فقط در اثناء به مسعای جدید برود و چون مقدار یسیری از مسعی خارج شده، عرف این را مضر نمی داند، زیرا جبل مروه دقیقا روبروی جبل صفا نیست و عملا همه از محدوده مسعای قدیم خارج می شوند.

لذا واضح شد این که برخی مثل آیت الله فیاض و مرحوم صدر می گفتند سعی از طبقه دوم مجزی است، مورد اشکال است، زیرا اگر احراز شده که ارتفاع کوه قدیم به طبقه دوم می رسیده، باز هم چون ملاک را قضیه حقیقیه می دانند، امروزه دیگر چنین ارتفاعی وجود ندارد، زیرا سعی فوق الجبلین می شود و اگر احراز شود که به طبقه دوم می رسیده و ملاک را هم قضیه خارجیه بدانند، مشکلش این است که چون از زیر زمین سعی می شده، ارتفاع زیاد کوه نسبت به زیر زمین بوده است و این که قدیم ارتفاع زیاد بوده، دلیل نمی شود که مسعی در طبقه دوم هم بین الجبلین بوده است.

و اگر مقصود، اجراء برائت است، به این تقریب که شاید کوه صفا در قدیم تا طبقه دوم ادامه داشته و شبهه مفهومیه جبل صفا از حیث ارتفاع می شود، قبلا مورد اشکال قرار گرفت.

لذا سعی از طبقه دوم به نظر ما مجزی نیست.

#### بررسی اجزاء سعی در مسعای زیر زمین

از تاریخ استفاده می شود که زمین مسعی به نحوی بوده که برای دیدن کعبه می بایست چهار پله از صفا بالا بیایند، در حالی که طبقه همکف بالاتر از زمین کعبه است و الان که پله ها را برداشتند، زیرزمین مقدار کمی به بالا شیب دارد و ظاهر تعابیر این است که اصلا بنایی بین مسعی و کعبه نبوده که به این جهت بگویند چهار پله بالا برو تا بشود کعبه را دید، بلکه ظاهرش این است که چون مسعی پایین بوده، کعبه دیده نمی شد و این نشان می­دهد که مسعی پایین تر از مسجد الحرام بوده است.[[214]](#footnote-214)

و حتی برخی گفته اند کسانی که سوار شتر بوده اند، فقط از مسجد الحرام سرشان دیده می شده است و این نشان دارد از این که مسعای قدیم، همان زیر زمین بوده است.

لذا این که آیت الله وحید گفته اند سعی در زیر زمین دچار اشکال است، زیرا معلوم نیست که سعی بنی الجبلین باشد، بلکه شاید این ریشه های کوه باشد که آشکار شده و نه سعی بین الجلین، این فرمایش نادرست است، زیرا؛

اولا: توضیح دادیم که سعی در زیر زمین، سعی بین الجبلین بوده است.

ثانیا: ایشان قائل به قضیه حقیقیه است، و معیار را صدق عرفی هر زمان می داند و امروزه که دیگر صدق سعی بین الجبلین می کند، ولو در آن زمان سعی بین ریشه های کوه بوده باشد.

نکته: در زمان محقق داماد طبقه دوم نبوده، ایشان گفته اگر زمانی طبقه دوم ساخته شود و بین الجبلین هم باشد باز هم سعی در آن مجزی نیست، زیرا انصراف اسع بین الصفا و المروة، به سعی بر روی زمین است، ولو سواره باشد، اما سعی با تلکابین یا در طبقه دوم صحیح نیست.

بنا بر این نظریه، سعی در همکف هم نباید صحیح باشد و فقط از زیر زمین باید سعی مجزی باشد، زیرا شاید فی علم الله مسعی، فقط زیر زمین بوده باشد که در این صورت دیگر همکف بر روی زمین نیست، اما انصاف این است که چنین انصرافی وجود ندارد.

# جلسه چهل و یکم 11/9/1393

### دو نکته

#### نکته اول

در خطاباتی که موضوعش اماکن و بلدان است، دو نظریه وجود دارد، یکی این که به نحو قضیه خارجی اخذ شده است، مثلا مقصود از مکه، مکه قدیم زمان شارع است و مقصود از جبل صفا و مروه هم جبل صفا و مروه قدیم است، و دیگری این که این عناوین به شکل قضیه حقیقیه اخذ شده و نسبت به هر زمانی اطلاق دارد و مقصود از مکه، مکه جدید با توسعه ای که پیدا کرده می باشد و همچنین ریشه های جبل صفا و مروه در قدیم، امروزه مصداق جبل صفا و مروه است.

به نظر ما می رسد در اسماء بلدان، ظاهر عرفی، اطلاق و قضیه حقیقیه است، زیرا متوقع عرفی بوده که شهر توسعه پیدا کند، و خلاف فهم عرفی است که گفته شود اطلاق ندارد، البته نسبت به توسعه متعارف که اطلاق دارد و توسعه غیر متعارف هم با الغاء خصوصیت تصحیح می شود.

اما در اماکن، اجمال وجود دارد، چون اماکن مثل مسجد کوفه و شجره، در معرض توسعه نبوده، گاهی توسعه حاصل می شده، اما چنین نبوده که توسعه آن ها، متوقع عرفی بوده باشد و لذا اطلاقی در خطاب نسبت به قسمت های توسعه یافته و جدید شکل نمی گیرد.

لذا نسبت به اماکن باید به اصل عملی رجوع شود و در موارد مختلف، متفاوت خواهد بود، مثلا در مسجد کوفه اگر توسعه داده شود، و شک کنیم که در مسجد جدید هم نماز تمام مشروع است یا نه، عمومات می گوید المسافر یقصر، مگر در مقدار متیقن و قدیم از مسجد کوفه، اما در دیگر موارد مقتضای اصل، برائت است، نمی دانیم سعی در مسعای جدید که قبلا بین ریشه ها بوده و الان بین الجبلین است، مقتضای اصل، برائت از وجوب سعی در مسعای قدیم است.

اما مشکل اصل برائت این است که گاهی مبتلی به علم اجمالی است، مثل این که ثابت شود بین مسعای جدید و قدیم، نسبت عموم من وجه است، به این بیان که مسعای واقع در زیر زمین، به نظر آیت الله وحید، شبهه سعی بین ریشه های جبل قدیم دارد، مسعای جدید در طبقه همکف نیز توسعه عرضی پیدا کرده است و عده ای گفته اند مسعای جدید بین الجبلین القدیمین بوده است، گرچه الان کوه را بریده­اند، یعنی جبلین فعلی تا مسعای جدید امتداد ندارد، پس جایی است که جزء مسعای قدیم است، اما الان در آن جا جبل صفا و مروه نیست، و زیر زمین ما بین الجبلین الفعلیین است، اما ما بین الجبلین القدیمین نیست و هر کدام محل افتراق دارند، طبعا اشکال این خواهد بود که اگر سعی بین الجبلین الجدیدین لازم است، پس سعی در مسعای جدید در همکف جایز نیست و اگر سعی بین الجبلین القدیمین مهم باشد، سعی در زیر زمین مجزی نیست و ما هم می خواهیم اصل برائت جاری کنیم و بگوییم سعی از زیر زمین جایز است و ان شاء الله موضوع حکم، قضیه حقیقیه است و هم می خواهیم نسبت به توسعه عرضی مسعی در همکف، برائت جاری کنیم و بگوییم ان شاء الله موضوع حکم، قضیه خارجیه است، در حالی که علم اجمالی داریم که یکی از این دو خلاف واقع است.

مگر کسی واقعا احتمال بدهد کفایت احد الامرین را، یعنی کفایت سعی بین الجبلین القدیمین را و سعی بین الجبلین الجدیدین را که در این صورت علم اجمالی به کذب احدهما حاصل نمی شود، ولی این مطلب ضابطه نخواهد داشت، چون باید دید معیار قضیه حقیقیه است یا قضیه خارجیه؟ این که گفته شود هر کدام باشد صحیح است، میزان فنی نخواهد داشت.

#### نکته دوم

ما اشکالی بر جریان اصل برائت در مباحث گذشته داریم مبنی بر این که اصل برائت از لزوم سعی در خصوص محدوده 10 متری، اثبات نمی کند که جامع، متعلق امر است، اصل برائت از خصوصیت ثابت نمی­کند که جامع، متعلق امر است، فقط می گوید در مخالفت امر به خصوصیت - اگر ثابت باشد - معذوری و عقاب نمی شوی، و گرنه اصل مثبت خواهد شد، در حالی که با اصل برائت، سعی در مسعای جدید می کنند و تقصیر می کنند، اما استصحاب می گوید هنوز این شخص محرم است و باید تروک احرام را ترک کند، لذا باید اصل حاکمی بر این استصحاب داشته باشیم تا اثبات خروج از احرام شود، در حالی که اصل برائت از وجوب سعی در مسعای قدیم که نمی تواند حاکم باشد و اثبات کند که مطلق سعی ولو در مسعای جدید، موضوع برای خروج از احرام است، و گرنه مثبت می شود و شبیه این اشکال را مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی مطرح کرده که اگر کسی غسل کند و برائت از لزوم ترتیب جاری کند، استصحاب بقاء جنابت و استصحاب حرمت دخول در مسجد جاری است و نمی تواند داخل مسجد شود، برائت ثابت نمی کند که طبیعی غسل لابشرط از ترتیب، موضوع برای رفع حدث جنابت است.

لذا این اشکال را بر یکی از تلامذه مرحوم صدر که بر اساس اصل برائت حکم به جواز سعی در مسعای جدید کرده اند، وارد کردیم و دچار مشکل شدند و البته بعدا جوابی دادند که صحیح نبود، و به نظر ما جواب فنی از این اشکال نمی توان داد.

تنها جوابی که می توان داد این است که اطلاق مقامی در دلیل برائت منعقد می شود، چون غفلت نوعیه از این مطلب وجود دارد، حتی وقتی تذکر داده می شود و افراد ملتفت می شوند، تعجب می کنند، این غفلت نوعیه سبب اطلاق مقامی می شود، وقتی عرف برائت از خصوصیت جاری کرد، صحت ظاهریه سعی ثابت می شود و دیگر عرف غفلت می کند از این که نباید آثار صحت واقعیه را مترتب کند که اصل مثبت می شود، بلکه این آثار را بار می کند به جهت غفلت نوعیه.

ان قلت: این به جهت خفاء واسطه است.

قلت: نوعا خفاء واسطه را کافی در جریان اصل مثبت نمی دانند، زیرا این تسامح عرفی است که اعتباری ندارد و لذا جواب همان است که ما بیان نمودیم.

مثال دیگر: ما از لزوم رعایت برخی شرایط در نماز برائت جاری می کنیم و این گونه اثبات صحت ظاهریه نماز می کنیم، حال اگر مسافری نماز چهار رکعتی خواند، و بعد از آن، از قصد عشره برگشت، همه گفته اند تا وقتی در آن مکان مجاورت دارد، باید نمازش را تمام بخواند، در حالی که موضوع نماز تمام در ما بقی ایام مجاورت، اتیان به یک رباعی تام الاجزاء و الشرایط واقعی است و وقتی صحت ظاهری نماز رباعیه با اصل برائت ثابت شده، این اصل فقط می گوید احتیاط لازم نیست، اما اثبات نمی کند که نماز جامع الشرایط آورده شده، در حالی که موضوع وجوب تمام در ما بقی، اتیان به یک رباعی تام الاجزاء و الشرایط واقعی است.

لذا جواب صحیح همین است که غفلت نوعیه، سبب اطلاق مقامی می شود، و گرنه هیچ جواب دیگری به این اشکال صحیح نیست و مشکل را حل نمی کند.

یک جواب که داده می شود این است که مثلا موضوع خروج از احرام، سعی صحیح است ولو ظاهرا، و اصل برائت هم صحت ظاهری را اثبات می کند.

اما اشکال این است که اگر بعدا کشف خلاف شد و معلوم شد که واقعا این سعی صحیح نبوده، می­گویند از احرام خارج نشده و سعی او صحیح نیست، این نشان می دهد که موضوع خروج از احرام، سعی صحیح واقعی است، نه اعم از صحیح ظاهری.

جواب دیگر، جوابی است که بعضی تلامذه مرحوم صدر داده­اند، و نتیجه گرفته اند که استصحاب احرام و محرمات احرام جاری نیست، چون این استصحاب، شبهه مصداقیه احرام است، چون نمی دانیم محرم کسی است که لم یسع اصلا حتی فی المسعی الجدید، یا کسی است که لم یسع فی المسعی القدیم، اگر اولی باشد، این شخص سعی کرده است و اگر دومی باشد، این شخص سعی نکرده است و استصحاب مذکور، استصحاب فرد مردد است، زیرا عنوان احرام، عنوان مشیر به یک امر واقعی است که مردد بین این دو امر است، زیرا عنوان احرام نسبت به کسی که در مسعای جدید سعی نموده، مردد بین مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء است و نمی توان استصحاب بقاء احرام نمود، زیرا استصحاب فرد مردد است، کما این که استصحاب بقاء محرمات احرام نیز جاری نمی شود، زیرا شبهه مصداقیه محرم است و این شخص معلوم نیست محرم باشد، و با شک در بقاء موضوع که استصحاب بقاء محرمات جاری نمی شود.

اشکال این جواب نیز این است که اولا: احرام، عنوان مشیر به یک واقع تکوینی نیست، بلکه یک اعتبار شرعی است، من لبی فقد احرم، ثلاثة اشیاء توجب الاحرام، احرام مسبب از امور تکوینی است و نه این که عنوان مشیر به واقع تکوینی باشد و لذا می توان گفت این شخص قبل از سعی در مسعای جدید، شرعا محرم بود و بعد از سعی در مسعای جدید، شک در بقاء احرام می شود، استصحاب می­گوید هنوز احرام شرعی باقی است.

و ثانیا: این که گفته شد شک در بقاء موضوع داریم نیز ناصواب است، زیرا مهم بقاء موضوع عرفی است و نه شرعی، یعنی آن چه معروض حکم است عرفا باید باقی باشد، در این جا نیز عرفا خود این شخص معروض حکم است، عرف می گوید بر این شخص دیروز یک سری امور حرام بود و بعد از سعی در مسعای جدید شک در بقاء محرمات می شود، استصحاب می گوید حرمت آن امور هنوز باقی است.

## (مسألة 339)

***يجب استقبال المروة عند الذهاب إليها‌ كما يجب استقبال الصفا عند الرجوع من المروة إليه فلو استدبر المروة عند الذهاب إليها أو استدبر الصفا عند الاياب من المروة لم يجزئه ذلك، و لا بأس بالالتفات الى اليمين أو اليسار أو الخلف عند الذهاب أو الاياب***.[[215]](#footnote-215)

محقق خوئی فرموده: در سعی باید به نحو متعارف سعی نمود و نمی شود به شکل قهقری سعی کند، بلکه باید به نحو متعارف سعی کند، یعنی وقتی از سمت صفا راه می افتد، رو به سمت مروه باشد و وقتی از مروه حرکت می کند نیز رو به صفا باشد.

به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست، بلکه سعی بین صفا و مروه اطلاق دارد، لذا اگر کسی روی شتر بر خلاف جهت حرکت شتر بنشیند، اشکال ندارد و اطلاق ادله سعی شامل آن می شود و اگر شک شود نیز اصل برائت داریم و لذا آیت الله زنجانی نیز فرموده اند سعی به شکل قهقری اشکالی ندارد.

# جلسه چهل و دوم 12/9/1393

## (مسألة 340)

***يجوز الجلوس على الصفا أو المروة أو فيما بينهما للاستراحة، و إن كان الأحوط ترك الجلوس فيما بينهما***.[[216]](#footnote-216)

### حکم جلوس در اثناء سعی

مشهور قائل به جواز جلوس در اثناء سعی برای استراحت شده اند حتی اگر سبب فوت موالات عرفیه شود، و دلیل مشهور، صحیحة معاویة بن عمار است:

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ فِي حَدِيثٍ‏ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَدْخُلُ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ يَجْلِسُ عَلَيْهِمَا قَالَ أَ وَ لَيْسَ هُوَ ذَا يَسْعَى‏ عَلَى الدَّوَابِّ.[[217]](#footnote-217)

مورد این روایت جلوس بر صفا و مروه است و نه جلوس بینهما، ولی نسبت به فرض فوت موالات اطلاق دارد.

الا این که تعلیل به «او لیس هو ذا» ما یصلح للقرینیة است که مقصود از جلوس، جلوس مطلق نیست، بلکه جلوسی است که از شئون سعی باشد و آن جلوس برای دعا است، یعنی همچنان که هنگام سعی بر دابه، جلوس می کند، پس بر روی کوه صفا هم می تواند جلوس کند و معلوم می شود تجویز جلوسی شده که به نحوی اشتغال به سعی نیز باشد، و گرنه تشبیه عرفی نیست و ربطی به جلوس بر صفا پیدا نمی کند، بعد از این که در حال جلوس بر صفا، سعی قطع می شود و عرفی بودن تشبیه به این است که این شخص به صورتی جلوس علی الصفا دارد که از شئون سعی محسوب شود ولو به این که مشغول دعا باشد.

و حداقل ظهور پیدا نمی کند در این که مطلق جلوس، در حال سعی جایز باشد، بلکه شاید زمانی جایز باشد که جالس مشغول به شئون سعی باشد، مثل این که مشغول به دعا باشد، و لذا آیت الله زنجانی فرموده اشتغال به دعا روی صفا، از شئون سعی است.

گویا راوی می گوید می شود بجای ایستادن برای دعا روی صفا، بنشینم، و شاید امام علیه السلام در جواب می فرماید مگر در اثناء سعی روی شتر نمی نشینی؟! پس روی کوه صفا هم می توانی بشینی، زیرا مشغول به دعا هستی که از شئون سعی است.

دلیل دیگر بر جواز جلوس در اثناء سعی برای استراحت، صحیحه حلبی است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَ يَسْتَرِيحُ‏ قَالَ‏ نَعَمْ‏ إِنْ شَاءَ جَلَسَ عَلَى الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ بَيْنَهُمَا فَلْيَجْلِسْ.[[218]](#footnote-218)

اما دلالت این صحیحه خوب است و نسبت به فرض فوت موالات هم اطلاق دارد، کما این که شامل جلوس مابین مسعی در حال سعی هم می شود.

اما در مقابل این صحیحه، صحیحه عبد الرحمن بن ابی عبد الله قرار دارد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا يَجْلِسُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ إِلَّا مَنْ‏ جَهَدَ.[[219]](#footnote-219)

مفهوم روایت این است که اگر جهد و مشقتی حاصل نشده باشد، ساعی نمی تواند جلوس بین الصفا و المروة داشته باشد.

لذا گفته می شود باید صحیحه حلبی که مطلقا حکم به جواز جلوس نموده، بر حالت جهد و مشقت حمل شود، کما این که مرحوم داماد چنین حمل کرده است.

البته ما در لغت جهد را به معنای مطلق مشقت یافتیم و نه مشقت شدیده، اما مرحوم داماد فرموده صحیحه حلبی را به این صحیحه تقیید می زنیم و مخالفت مشهور با این تقیید نیز مضر نیست، زیرا علی و تقی حلبی با این تقیید موافق هستند.

اما به قول محقق خوئی، این جمع عرفی نیست، زیرا تعبیر ان شاء جلس، نمی سازد با این که جواز جلوس، مختص به فرض جهد باشد حتی اگر جهد به مطلق مشقت معنا شود، زیرا ظاهر ان شاء این است که دلبخواهی است و با حمل بر خصوص فرض مشقت نمی سازد.

بله، روایتی که درباره جلوس ما بینهما وارد شده، همین صحیحه حلبی است که حملش را بر جهد، عرفی ندانستیم، اما صحیحه علی بن رئاب در خصوص جهد وارد شده است: 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.[[220]](#footnote-220)

سوال می شود که شخصی در حال سعی خسته می شود - و ظاهرا خستگی زائد بر متعارف نیز مورد سوال قرار گرفته، گرچه به حد جهد و مشقت نرسیده باشد - آیا می تواند بنشیند؟ حضرت فرمود اشکالی ندارد و نسبت به فوت موالات عرفیه هم اطلاق دارد، ولی قابل تقیید است و مثل صحیحه حلبی نیست که قابل تقیید به فرض جهد نباشد.

اما نقلی که از حلبیین شد نیز مخالف با آن چیزی است که مرحوم داماد فرموده:، تقی حلبی در الکافی فی الفقه می گوید: *لا يجوز الجلوس بين الصفا و المروة، و يجوز الوقوف عند الإعياء حتى تستريح و يجوز الجلوس على الصفا و المروة*.[[221]](#footnote-221)

ظاهر وقوف، یعنی ایستادن در مقابل جلوس و حتی در فرض مشقت هم جلوس را اجازه نداده و گفته به هنگام خستگی، فقط می تواند توقف کند، و لذا این عبارت دلالتی بر جواز جلوس در فرض مشقت ندارد و اصلا جلوس را جایز نمی داند و لذا موافق با کلام محقق داماد نخواهد بود..

علی حلبی نیز در اشارة السبق می گوید: *لو وقف من إعياء أو جلس لا بين الصفا و المروة بل على كل واحد منهما لم يكن به بأس.*[[222]](#footnote-222)

این تعبیر نیز هم وزان تعبیر تقی حلبی است و نگفته جلوس بین صفا و مروه در فرض جهد جایز است، بلکه فقط گفته وقوف بینهما عند الاعیاء و جلوس علی الجبلین جایز است، اما نگفته جلوس بین صفا و مروه در حال جهد جایز است.

ابن زهره هم در غنیه می گوید: *لا يجوز الجلوس بين الصفا و المروة، و يجوز الوقوف عند الإعياء و الجلوس على الصفا و المروة*.[[223]](#footnote-223)

یعنی جلوس بر کوه صفا و مروه جایز است، اما در اثناء سعی، فقط وقوف عند الاعیاء جایز است و کیدری نیز همین طور در اصباح الشیعة دارد: *لا يجوز الجلوس بين الصفا و المروة و يجوز الوقوف عند الإعياء و الجلوس على الصفا و المروة*.[[224]](#footnote-224)

## بررسی حکم تکلیفی هروله در سعی

محقق خوئی بعد از این بحث سراغ احکام سعی رفته است، اما ما در این جا به بحث هروله و حکم آن می پردازیم، البته چون مشهور قائل به استحباب هستند، محقق خوئی بحث از هروله را در انتهاء مناسک در بحث آداب مطرح کرده است، اما چون شبهه وجوب دارد و حلبی در الکافی فی الفقه هروله را واجب می داند، لذا طرح آن در این جا مناسب است، محقق داماد هم شبهه وجوب هروله را تقویت کرده است و آن را متقضای برخی روایات دانسته است.

دلیل بر وجوب هروله، صحیحه معاویة بن عمار است: 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 انْحَدِرْ مَاشِياً وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى‏ تَأْتِيَ‏ الْمَنَارَةَ وَ هِيَ طَرَفُ الْمَسْعَى- فَاسْعَ مِلْ‏ءَ فُرُوجِكَ وَ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ- وَ قُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اعْفُ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ حَتَّى تَبْلُغَ الْمَنَارَةَ الْأُخْرَى قَالَ وَ كَانَ الْمَسْعَى أَوْسَعَ مِمَّا هُوَ الْيَوْمَ وَ لَكِنَّ النَّاسَ ضَيَّقُوهُ ثُمَّ امْشِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ فَاصْعَدْ عَلَيْهَا حَتَّى يَبْدُوَ لَكَ الْبَيْتُ- فَاصْنَعْ عَلَيْهَا كَمَا صَنَعْتَ عَلَى الصَّفَا- ثُمَّ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ ثُمَّ قَصِّرْ الْحَدِيثَ.[[225]](#footnote-225)

هروله دویدن نیست، بلکه بین دویدن و مشی است که همان تند راه رفتن است که در این روایت با تعبیر «ملء فروجک» از آن یاد شده و در روایت دیگر «رَمَل» آمده که همان تند راه رفتن است.

ظاهر روایت این است که در مقداری از مسعی، هروله واجب است، چون ظهور امر در وجوب است و چنین نیست که در عداد مستحبات زیادی نقل شده باشد که بگوییم قرینه می شود بر عدم تحقق ظهور صیغه امر در وجوب، بلکه واجبات هم در کنار امر به هروله ذکر شده است، علاوه بر این که برخی مثل مرحوم امام و محقق داماد، خطاب امر را ظاهر در وجوب نمی دانند، بلکه حجت عقلائیه در وجوب می دانند و لذا حتی اگر ظهور هم در وجوب پیدا نکند، اما حجت عقلائیه است و به قول محقق خوئی، خطاب امر، موضوع وجوب عقلی است، مگر ترخیص در خلافش بیاید.

از موثقه سماعة نیز استفاده وجوب هروله شده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ‏ عَنِ السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ إِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الدَّارِ الَّتِي عَلَى يَمِينِكَ عِنْدَ أَوَّلِ الْوَادِي فَاسْعَ حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى أَوَّلِ زُقَاقٍ‏ عَنْ يَمِينِكَ بَعْدَ مَا تُجَاوِزُ الْوَادِيَ إِلَى الْمَرْوَةِ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَيْهِ فَكُفَّ عَنِ السَّعْيِ وَ امْشِ مَشْياً وَ إِذَا جِئْتَ مِنْ عِنْدِ الْمَرْوَةِ فَابْدَأْ مِنْ عِنْدِ الزُّقَاقِ الَّذِي وَصَفْتُ لَكَ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الْبَابِ الَّذِي مِنْ قِبَلِ الصَّفَا بَعْدَ مَا تُجَاوِزُ الْوَادِيَ فَاكْفُفْ عَنِ السَّعْيِ وَ امْشِ مَشْياً فَإِنَّمَا السَّعْيُ عَلَى الرِّجَالِ وَ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ سَعْي‏[[226]](#footnote-226)

ظاهر ذیل این روایت هم وجوب هروله بر رجال است و از این که نفی سعی از زنان کرده، معلوم می شود مقصود از سعی در این روایت، همان هروله است، و گرنه اصل سعی که قطعا بر زنان واجب است.

بله، صدر موثقه ظهور در وجوب ندارد، زیرا شاید سوال از کیفیت هروله بوده باشد و از این که هروله بین صفا و مروه چگونه باید باشد و حضرت نیز در جواب فرموده از کجا تا کجا برود، اما ظهور ندارد که هروله واجب است یا مستحب، و لذا ما به ذیل موثقه تمسک می کنیم که انما السعی علی الرجال ظهور در وجوب هروله دارد.

مرحوم صدوق نیز روایت مرسله ای نقل کرده که از آن نیز استفاده وجوب هروله می شود: وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (عليه السلام) مَنْ سَهَا عَنِ السَّعْيِ حَتَّى يَصِيرَ مِنَ السَّعْيِ عَلَى بَعْضِهِ أَوْ كُلِّهِ ثُمَّ ذَكَرَ فَلَا يَصْرِفْ وَجْهَهُ‏ مُنْصَرِفاً وَ لَكِنْ يَرْجِعُ الْقَهْقَرَى إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي يَجِبُ مِنْهُ السَّعْيُ.[[227]](#footnote-227)

ظاهر روایت این است که اگر کسی سهوا در مکان هروله، این عمل را انجام نداد، نباید صورتش را برگرداند که پشت به مروه شود، بلکه به پشت باید برگردد تا به مناره اولی که ابتداء مکان هروله است برسد و از آن جا هروله را تدارک کند که ظهور در وجوب هروله دارد.

اما در مقابل این روایات، صحیحه سعید اعرج وجود دارد که از آن استفاده عدم وجوب هروله می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَج‏ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ شَيْئاً مِنَ‏ الرَّمَلِ‏ فِي سَعْيِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ.[[228]](#footnote-228)

به این تقریب که صحیحه فوق نسبت به کسی که ترک هروله کرده، فرموده «لا شیء علیه» و اطلاق دارد، هم از این جهت که شامل علم و عمد و نسیان می شود و هم از این جهت که می گوید بر ذمه تارک هروله چیزی نیست، و سعیش باطل نیست و اعاده و کفاره ندارد و این دلیل بر عدم وجوب هروله است، لذا گفته­اند ظاهر این روایت عدم وجوب هروله است و چون ظهورش در عدم وجوب قوی است، صلاحیت برای رفع ید از ظهور ادله دال بر وجوب هروله دارد.

# جلسه چهل و سوم 15/9/1393

گفتیم مشهور قائل به استحباب هروله در سعی شده اند، فقط حلبی در الکافی فی الفقه قائل به وجوب شده است و البته ظاهر صحیحه معاویة بن عمار هم وجوب هروله است.

### ادله عدم وجوب هروله

#### دلیل اول: صحیحه سعید الاعرج

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَج‏ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ شَيْئاً مِنَ‏ الرَّمَلِ‏ فِي سَعْيِهِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ لَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ.[[229]](#footnote-229)

به این تقریب که صحیحه فوق نسبت به کسی که ترک هروله کرده، فرموده «لا شیء علیه» و اطلاق دارد، هم از این جهت که شامل علم و عمد و نسیان می شود و هم از این جهت که می گوید بر ذمه تارک هروله چیزی نیست، و سعیش باطل نیست و اعاده و کفاره ندارد و این دلیل بر عدم وجوب هروله است، لذا گفته­اند ظاهر این روایت عدم وجوب هروله است و چون ظهورش در عدم وجوب قوی است، صلاحیت برای رفع ید از ظهور ادله دال بر وجوب هروله را دارد.

#### نقد مرحوم داماد بر دلیل مذکور

اولا: این معتبره شامل ترک عمدی هروله نمی شود، زیرا کسی که به صدد امتثال واجب و عبادت است، عادتا اخلال به واجبات آن عبادت نمی ورزد و لذا نمی توان از آن استفاده عدم وجوب هروله نمود، زیرا شاید فقط در فرض جهل و سهو، حکم به لاشیء علیه شده باشد.

و ثانیا: مورد سوال ترک شیئا من الرمل است و نه ترکه بالمرة و شاید فقط ترک شیئا من الرمل اشکالی نداشته باشد، اما ترک هروله بالمرة اشکال داشته باشد.

و ثالثا: لاشیء علیه ظهور در لاعقاب علیه ندارد و شاید مقصود از آن فقط نفی وجوب اعاده و کفاره باشد، لذا از آن عدم وجوب هروله استفاده نمی شود.

#### نقد کلام مرحوم داماد

اولا: این که فرمود روایت شامل ترک عمدی عمل نمی شود، صحیح نیست، زیرا مردم با مثل همین سوال ها می خواهند بفهمند که برخی اعمال مثل هروله واجب نیست، مخصوصا اگر از واجباتی باشد که جزء واجب مرکب نیست که به ترک آن، مرکب باطل شود، اما ظرفش در آن واجب مرکب باشد، مثل مبیت به منی، و ممکن است کسی عمدا چنین واجبی را ترک کند، چون مبطل حج نیست و یا هروله را ترک کند، چون یقین دارد مبطل نیست، اما چون احتمال وجوب آن می رود، از آن سوال کند.

لذا ترک استفصال موجب اطلاق است و لذا اگر سوال شود کسی ترک قنوت در نماز کرده، و گفته شود اشکال ندارد، اطلاق گرفته می شود که عمدا هم ترک قنوت در نماز اشکال ندارد.

ثانیا: این که فرمود موضوع سوال، ترک مقداری از هروله است و شاید با ترک همه هروله فرق کند، این نیز احتمال فقهی ندارد، یا رمل و هروله واجب است یا مستحب، نه این که فی الجملة واجب باشد، اما مقدار بین المنارتین آن مستحب باشد.

ثالثا: این که گفته شد شاید لاشیء علیه به معنای عدم وجوب اعاده و کفاره باشد، خلاف اطلاق است، بلکه ظاهرش این است که عقاب هم ندارد.

بله، اگر ایشان می فرمود چون این روایت اطلاق دارد، قابل تقیید به صحیحه معاویة بن عمار است که دال بر وجوب هروله بود، مطلب خوبی بود، و بعد از تقیید، تحت معتبره فقط نفی وجوب اعاده وکفاره باقی می­ماند.

لذا عمده همین جواب است که باید جمع عرفی موضوعی بین صحیحه و معتبره بکنیم.

#### دلیل دوم (محقق داماد)

محقق داماد جواب دیگری از ظهور روایات در وجوب هروله داده مبنی بر این که اطلاقات فراوانی که درباره حج و عمره و سعی آمده، خالی از امر به هروله است، مگر صحیحة معاویة بن عمار و موثقه سماعة و مرسلة صدوق و گرچه از جهت صناعی اطلاقات مذکور باید به صحیحه و موثقه تقیید زده شوند، اما ظهور صحیحه معاویة بن عمار در وجوب هروله چندان قوی نیست و این ظهور ضعیف نمی تواند بر اطلاقات متعدد مقدم شود.

علاوه بر این که صحیحه معاویة بن عمار که حج پیامبر در حجة الوداع را با جزئیات و حتی بسیاری از مستحباتی که حضرت انجام دادند، بیان کرده، سخنی از هروله نرانده، در حالی که وقتی مستحبات را از قلم نیانداخته، چگونه ممکن است حضرت هروله فرموده باشد و در این روایت ذکر نشده باشد؟!

ان قلت: پیامبر اکرم سواره سعی می کرد و راکب که هروله ندارد و فقط قدری تندتر می رود و لذا در صحیحه سخنی از هروله حضرت نیامده است و این دلیل بر عدم وجوب هروله نمی شود.

قلت: از کجا معلوم که حضرت در حجة الوداع سواره سعی کرده باشند و شاید این قضیه در عمره بوده باشد، زیرا روایت فقط می گوید سعی علی راحلته، اما معلوم نیست که این مربوط به حجة الاسلام بوده باشد، بلکه شاید حضرت در حجة الاسلام ماشیا سعی کرده باشد و وقتی هروله کردن حضرت نقل نشده، معلوم می شود که هروله واجب نبوده است.

#### نقد کلام محقق داماد

وقتی احتمال سواره بودن حضرت در حال سعی در حجة الوداع می رود، همین کافی است که نتوان به صحیحه معاویة بن عمار که خالی از بیان هروله حضرت در حجة الوداع است، تمسک نمود.

اما این که گفته شد اطلاقات خالی از بیان وجوب هروله در سعی است، مورد نقاش است، زیرا احتمال دارد هروله بین دو مناره متعارف بوده باشد و به همین جهت مطرح نشده است، زیرا نوعا اموری که متعارف نیست و محل نزاع بوده بیان می گردد و به آن ترغیب می شود، نه اموری که انجام آن متعارف بوده است، لذا به نظر ما این جواب محقق داماد تمام نیست، زیرا اطلاقات در صورتی اقوی از مثل صحیحه و موثقه خواهد بود که هروله متعارف نبوده باشد و بعد بگوییم اگر واجب بوده، پس چرا متعرض آن نشده اند، ولی اگر هروله متعارف بوده باشد، ظهور اطلاقات اقوی نخواهد بود.

#### دلیل سوم: دلیل مختار

بله، صحیح این است که بگوییم اگر هروله واجب بود، لبان و اشتهر، نه این که فقط حلبی قائل به وجوب آن شود.

علاوه بر این که ممکن است گفته شود احتمال عقلائی می رود که عدم وجوب هروله در زمان شارع واضح بوده باشد و این یعنی احتمال وجود قرینه ارتکازیه نوعیه بر خلاف ظهور وجوب هروله در زمان صدور خطاب می رود، مثل این که استاد اخلاق بگوید نماز شب واجب است، ارتکاز قطعیه متشرعی بر عدم وجوب، سبب حمل آن بر استحباب می شود و ما هم که برای کسی نقل کنیم، این توضیح را نمی دهیم که مقصود وجوب اخلاقی است، نه وجوب فقهی، زیرا راوی بر خود لازم نمی داند قرائن ارتکازیه واضحه را نیز نقل کند، شاید امر به هروله نیز مقارن با ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب آن بوده باشد و شک در وجود چنین قرینه­ای، مانع از انعقاد ظهور است.

(البته این بر مبنای استفاده وجوب از ظهور صیغه امر است، نه این که وجوب، حکم عقل و عقلاء باشد.)

موکد این مطلب نیز این است که امر به سعی در صحیحه معاویة بن عمار، در سیاق مستحبات ذکر شده است، امر به سکینه و وقار و دعایی که گفته شده خوانده شود و امر دوباره به سکینه و وقار و صعود بر مروه، این ها همه از مستحبات است، گرچه واجباتی هم ذکر شده است، و لکن باز هم ظهور در وجوب پیدا نمی کند.

البته ما قرینه سایق در موارد کثرت ذکر مستحبات را قائلیم و در این گونه موارد قائل به عدم ظهور در وجوب می شویم، بر خلاف جایی که یک امر استحبابی و یک امر وجوبی کنار هم قرار گرفته باشد.

البته در روایت سماعة که از آن استفاده وجوب سعی شده، شبهه وجود دارد مبنی بر این که در این روایت از کیفیت سعی سوال شده و در جواب حضرت می فرماید آن چه بوده، بر مردان است و نه زنان، ولی از آن استفاده نمی شود که واجب بوده یا مستحب، یعنی همان هروله ای که از مقدارش سوال کردی بر زنان نیست و لذا این شبهه وجود دارد.

ظهور مرسله صدوق که فرمود کسی که نسیان هروله کرد، عقب عقب بیاید، اقوی از دو روایت دیگر است، اما هم مرسله است و هم ممکن است گفته شود این روایت در مقام بیان کیفیت رجوع است و می­گوید برای استدراک هروله، قهقری باید برگردد ولی در مقام بیان وجوب نیست.

البته این شبهه ناتمام است، زیرا ظهور مرسله در وجوب قوی است و کشف می کند از وجوب هروله، لولا جوابی که دادیم که لو کان، لبان و اشتهر.

## احكام السعي‌

***تقدم أن السعي من أركان الحج فلو تركه عمدا‌ عالما بالحكم أو جاهلا به أو بالموضوع الى زمان لا يمكنه التدارك قبل الوقوف بعرفات بطل حجه و لزمته الاعادة من قابل و الأظهر أنه يبطل إحرامه أيضا و إن كان الأحوط الاولى العدول الى الافراد و إتمامه بقصد الاعم منه و من العمرة المفردة.***[[230]](#footnote-230)

### احکام سعی

سعی از ارکان است و ترک عمدی آن قطعا مبطل است، اما حکم ترک آن از روی جهل، دلیل خاصی ندارد و معلوم نیست که متعمد در دو روایتی که در تارک سعی نسبت به او حکم شد به این که لا حج له و علیه الحج من قابل، شامل جاهل هم بشود و از این جهت اجمال دارد، زیرا گاهی متعمد در مقابل ناسی است و گاهی در مقابل اعم از ناسی و جاهل است.

ولی ما به دلیل خاص نیاز نداریم، زیرا سعی فریضه است و اخلال به فرائض، مبطل حج است، زیرا حج واجب مرکب است، ممکن است کسی بگوید ترک سنت از روی جهل، مبطل نیست، اما سعی فریضه است و ترک آن از روی جهل به حکم یا موضوع، حجش باطل است.

فقط ترک سعی از روی نسیان موجب بطلان حج نیست.

# جلسه چهل و چهارم 16/9/1393

### بررسی حکم به بطلان احرام به بطلان سعی

محقق خوئی فرموده: ترک سعی علاوه بر بطلان حج، سبب بطلان احرام هم می شود، اما این مطلب خلاف مشهور است.

#### دلیل بر بطلان احرام به بطلان سعی

محقق خوئی چنین استدلال کرده که هر مرکب ارتباطی، اولین جزئش مشروط به لحوق سایر اجزاء است و اگر ملحق نشود، کشف می شود که جزء اول مطابق با ماموربه نبوده است، مثل این که تکبیرة الاحرام بگوید و نماز را ادامه ندهد، کشف می شود که تکبیر از اول ماموربه نبوده است و تلبیه نیز زمانی سبب احرام است که امتثال امر باشد، چون امر ضمنی دارد و اگر سایر اجزاء اتیان نشود، کشف می شود که تلبیه، امتثال امر نبوده، پس از اول سبب تحقق احرام نشده است.

لذا با دلیلی ایشان بیان نموده، وجهی برای استثناء عمره مفرده نیست، در حالی که ایشان فرموده در عمره مفرده، شخص باقی بر احرام می ماند، و این خلاف دلیلی است که ذکر نمود.

#### نقد دلیل مذکور

فرمایش ایشان خلاف مشهور و خلاف صحیحه معاویة بن عمار است: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يُوجِبُ الْإِحْرَامَ‏ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ التَّلْبِيَةُ وَ الْإِشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَإِذَا فَعَلَ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَقَدْ أَحْرَمَ.[[231]](#footnote-231)

این صحیحه اطلاق دارد و می فرماید این سه عمل و من جمله تلبیه، سبب حدوث احرام است، چه این که افعال بعدی انجام شود و چه انجام نشود.

لذا مشهور گفته اند احرام به بطلان سعی و امثال آن باطل نیست، بلکه حج به عمره مفرده تبدیل می­شود و در عمره تمتع نیز اختلاف است و برخی مثل آیت الله زنجانی گفته اند به حج افراد تبدیل می شود و برخی گفته اند به عمره مفرده تبدیل می شود.

#### ادله عدم بطلان احرام به بطلان سعی

دلیل مشهور، ممکن است یکی از این چند امر باشد:

#### دلیل اول

ادله ای که در محصور و مسدود آمده که باید با اعمال مخصوصی از احرام خارج شوند و این کشف می کند که به صرف عدم اتیان به نسک، انسان از احرام خارج نمی شود یا کسی که وقوفین از او فوت شود، بر اساس روایت احرام حج او به احرام عمره مفرده تبدیل می شود و نه این که از احرام خارج شود.

#### نقد وجه اول

ما در محصور و مسدود و من فاته الوقوفین، تابع دلیل و تعبد هستیم، اما در دیگر موارد دلیل بر بقاء احرام نداریم و جزم به عدم خصوصیت هم نداریم تا الغاء خصوصیت نماییم.

#### وجه دوم: اطلاق صحیحه معاویة بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يُوجِبُ الْإِحْرَامَ‏ ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ التَّلْبِيَةُ وَ الْإِشْعَارُ وَ التَّقْلِيدُ فَإِذَا فَعَلَ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَقَدْ أَحْرَمَ.[[232]](#footnote-232)

این روایت اطلاق دارد و ظاهرش این است که تلبیه سبب احرام می شود و تا مخرجی از احرام حاصل نشود، احرام باقی است.

#### نقد وجه دوم

این روایت صرفا در مقام بیان اسباب حدوث احرام است، اما در این مقام نیست که تا چه زمانی احرام باقی می ماند.

#### وجه سوم: اطلاق صحیحه دیگر معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا ذَبَحَ‏ الرَّجُلُ‏ وَ حَلَقَ‏ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ ....[[233]](#footnote-233)

مفهوم روایت این است که اگر محرم، ذبح و حلق نکند، از احرام خارج نشده و محل نمی گردد.

#### نقد وجه سوم

ظاهر این روایت این است که کسی که می خواهد از احرام در زمان حج خارج شود، باید ذبح و حلق کند، اما در این مقام نیست که اگر این کار را نکرد، تا ذی الحجة تمام شد، باز هم در احرام باقی می ماند.

علاوه بر این که ما مفهوم شرط را فی الجملة می دانیم و نه بالجملة.

#### وجه چهارم: استصحاب

مشهور استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند و بنا بر این مبنا، حدوث احرام که قطعی است به سبب روایت و بعد از شک، استصحاب می گوید هنوز احرام باقی است.

#### نقد وجه چهارم

ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم و لذا از این جهت دلیلی بر بقاء احرام نداشته و مشکلی نداریم، مگر در امر ازدواج، زیرا در امر ازدواج، روایت می گوید «المحرم لا یتزوج و لایزوج» و کسی که شک دارد از احرام خارج شده یا نه، در واقع شبهه مصداقیه مخصص منفصل عموم صحت نکاح است و وقتی نتوان به استصحاب بقاء احرام رجوع کرد، نوبت به استصحاب عدم تحقق زوجیت یا همان اصالة الفساد می رسد و اگر بخواهد ازدواج کند، باید اعمال عمره مفرده را انجام دهد تا قطعا از احرام خارج شود.

بله، مرحوم تبریزی و محقق خوئی (در کتاب القضاء) قائل شده اند استصحاب عدم جعل زائد حاکم است، در ما نحن فیه هم استصحاب می گوید محرم بودن این شخص بعد از زمان انقضاء وقت حج یا عمره، جعل نشده است و از شبهه مصداقیه مخصص منفصل خارج می شود.

ولی ما این حکومت را قبول نداریم، بلکه بین جعل و مجعول عینیت است و نه تسبب، یک چیز است که به یک لحاظ جعل و به یک لحاظ مجعول است، و گرنه اگر تسبب بود، مشکل دیگری ایجاد می شد، زیرا استصحاب عدم جعل، مثل استصحاب عدم علت برای نفی معلول مثبت می­شد.

بله، اگر زوجه داشته باشد، با اصل حل می تواند اثبات حلیت استمتاعات بکند، اما ازدواج جدید نمی تواند بکند، مگر اعمال عمره مفرده را انجام دهد تا احراز خروج از احرام شود.

خلاصه بحث این شد که نسبت به غیر از ازدواج، اصل حل جاری می کنیم، چون استصحاب بقاء احرام را جاری نمی دانیم.

مطلب بعد

آیت الله زنجانی فرموده: طبق روایات، اگر شخصی در عمره تمتع سعی را عمدا هم تا روز عرفه ترک کند، حجش به حج افراد مبدل می شود، مثلا در صحیحه ابان آمده است: 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 (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَضْمِرْ فِي نَفْسِكَ الْمُتْعَةَ فَإِنْ أَدْرَكْتَ‏ مُتَمَتِّعاً وَ إِلَّا كُنْتَ حَاجّاً.[[234]](#footnote-234)

یعنی قصد عمره تمتع کن، اگر درک عمره کردی فهو و گرنه به حج افراد مبدل می شود و کسی هم که ترک سعی کرده، درک عمره تمتع نکرده و لذا مبدل به حج افراد می شود.

به نظر ما عرفا به کسی که عمدا در مکه سعی انجام نداده، نمی گویند لم یدرک، بلکه این رسیده و درک کرده، ولی خودش سعی را انجام نداده است، مگر با این مقدمه که اگر عمدا بیرون مکه بماند و داخل مکه نشود تا وقتی که زمان عمره تمتع منقضی شود، بر این شخص صدق می کند که درک عمره نکرده، ولو کوتاهی کرده باشد و بعد بگوییم این فرض با این فرض که داخل مکه بیاید و سعی نکند، فرقی نمی کند.

ولی باز هم به نظر ما این استدلال تمام نیست و حتی کسی که بیرون مکه است و عمدا داخل مکه نیامده، بر او صدق لم یدرک عمرة التمتع نمی کند، این تعبیر جایی صدق می کند که مجال و زمانی برای عمره تمتع نداشته باشد.

به عبارت دیگر؛ روایت می گوید ان ادرکت، شاید متعلق آن، «وقت عمرة التمتع» باشد، زیرا ظاهرا اصل روایت این باشد که فان ادرکت کنت متمتعا، گرچه «کنت» در منابع روایی نیامده، اما در جواهر با «کنت» نقل کرده، و گرنه روایت ناقص خواهد بود و متعلق ادرکت محذوف است و معلوم نیست که چه باشد و شاید متعلق آن وقت عمره تمتع باشد و نه خود اعمال عمره تمتع.

مثلا اگر گفته شود اسرع الی المسجد فان ادرکت و الا کذا، شاید متعلق ادرکت، زمانی که بتوان اقتداء کرد باشد و لذا اگر کسی عمدا اقتداء نکند، مشمول این تعبیر نخواهد شد.

لذا عدول به حج افراد دلیلی ندارد، اما برای احراز خروج از احرام و این که شبهه مصداقیه احرام نباشد، در عمره تمتع باید احتیاطا، هم اعمال حج افراد را بجا آورد و هم اعمال عمر مفرده را، لذا به نیت ما فی الذمة و اعم از این دو، باید اعمال را تمام کند.

# جلسه چهل و پنجم 17/9/1393

## (مسألة 341)

***لو ترك السعي نسيانا‌ أتى به حيث ما ذكره، و ان كان تذكره بعد فراغه من أعمال الحج فان لم يتمكن منه مباشرة أو كان فيه حرج و مشقة لزمته الاستنابة و يصح حجه في كلتا الصورتين.***[[235]](#footnote-235)

### بررسی حکم ترک سعی از روی نسیان

نسیان سعی مسلما موجب بطلان حج و عمره نیست و متسالم علیه است، اما سخن در این است که بعد از تذکر، خودش باید برای سعی برگردد یا می تواند نائب بگیرد؟ در مقام دو طائفه وجود دارد:

#### طوائف روایات

#### طائفه اولی: وجوب رجوع به مکه برای سعی

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ أَبِي الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قَالَ يُعِيدُ السَّعْيَ‏ قُلْتُ‏ فَإِنَّهُ‏ خَرَجَ قَالَ يَرْجِعُ فَيُعِيدُ السَّعْيَ إِنَّ هَذَا لَيْسَ كَرَمْيِ الْجِمَارِ إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَرِيضَةٌ الْحَدِيثَ.[[236]](#footnote-236)

#### طائفه دوم: جواز استنابه

صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قَالَ‏ يُطَافُ‏ عَنْهُ‏.[[237]](#footnote-237)

روایت زید شحام : وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَطُوفَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ فَقَالَ‏ يُطَافُ‏ عَنْهُ‏.[[238]](#footnote-238)

مرحوم نراقی فرموده: ادعاء اجماع شده که با تمکن از رجوع و انجام سعی بنفسه، باید خود مکلف به مکه برای سعی برگردد و طائفه اولی را بر فرض تمکن از رجوع به مکه حمل کرده اند و طائفه دوم بر فرض عدم تمکن حمل شده است.

بعد فرموده اما می توان جمع حکمی و حمل بر تخییر نمود و وجهی ندارد که جمع موضوعی در این جا مقدم بر جمع حکمی شود.

محقق خوئی فرموده این جا جمع حکمی صحیح نیست، زیرا گرچه در ابتداء نسبت دو طائفه تباین است، اما دلیل لاحرج سبب انقلاب نسبت می شود و طائفه اولی را مختص می کند به فرض غیر حرج و لذا طائفه اولی می گوید اگر حرج لازم نیاید، باید خودش رجوع کند و اخص از طائفه دوم می شود و آن را مختص می کند به فرضی که رجوع به مکه برای سعی حرجی باشد.

ان قلت: یرجع و یسعی ارشاد به جزئیت مباشرت در سعی است، خطاب ارشاد به جزئیت هم که تکلیف نیست، در حالی که لاحرج بر ادله تکالیف حاکم است و گرنه حکم وضعی که موجب حرج نیست، مثلا اگر وضو و تیمم بر کسی حرجی باشد، لاحرج شرطیت آن را برنمی دارد، بلکه لاحرج تکلیف به نماز با وضو و تیمم را بر می دارد و دیگر لازم نیست نماز بخواند.

قلت: اگر یرجع و یسعی ارشاد به جزئیت مباشرت در سعی بود، این مطلب درست بود، اما ظاهر این عبارت وجوب تکلیفی رجوع است و لذا لاحرج بر آن حاکم است.

این کلام محقق خوئی است.

ما قائلیم که سعی مقضی جزء است و جای آن عوض شده است، مثل سجده منسیه در نماز، ادله ای که می گوید یتم صلاته ثم یسجد محقق خوئی فرموده تکلیف جدید است و لذا در موارد شک اصل برائت جاری می کند، ولی به نظر ما شک در تکلیف جدید نیست، هر انسانی مکلف به نماز است، نمازی که یا مشتمل بر دو سجده در خود نماز باشد، یا یک سجده در حال نماز در فرض نسیان سجده دوم و سجده دوم بعد از نماز و در واقع هر شخصی به این جامع مکلف است.

در این جا هم وجوب قضاء سعی، وجوب ضمنی نفسی است و فقط جای آن عوض شده است، البته اگر رجوع به مکه برای انجام سعی واجب نباشد، در ارتکاز متشرعه می آید که باید نائب بگیرد و از اموری است که لایسقط بحال و فرضا اگر ارشاد به جزئیت باشد، باز هم این ارتکاز وجود دارد که نوبت به نیابت می رسد و لذا عملا مثل وجوب تکلیفی می شود و لاحرج در این جا هم می تواند دخالت کند و بگوید اگر در مباشرت رجوع برای سعی به حرج می افتی، اصل تکلیف که ساقط نیست، (بر خلاف نماز که امر دائر است به حرج بیفتد و نماز بخواند و این که نماز بدون طهارت بخواند یا اصلا نمار نخواند، چون احتمال سقوط نماز می رود و خلاف ارتکاز متشرعی نیست، لذا وجهی ندارد که لاحرج اصل وجوب نماز را بر ندارد و بخواهد مثلا شرطیت طهارت را بردارد، زیرا شرطیت که ثقلی ندارد و رفع آن خلاف امتنان است و اتفاقا نماز بدون طهارت ثقل دارد بر خلاف سقوط اصل وجوب نماز) لذا وقتی یقینا اصل سعی ساقط نیست، لاحرج مسلما وجوب تکلیفی رجوع به مکه را که بر می دارد، اما اگر جزئیت آن را بر ندارد، معنایش این است که استنابه هم دیگر لازم نیست و نتیجه اش سقوط اصل سعی است که بر خلاف مفروض و ارتکاز متشرعه است.

کما این که جمع فرمایش محقق خوئی مبتنی بر قبول انقلاب نسبت است که ما آن را نپذیرفته ایم، زیرا انقلاب نسبت عرفی نیست، جمع عرفی بین ظهورات استعمالی است و نه بین مرادات جدی و تا وقتی ظهور استعمالی باقی است، نمی توان جمع کرد، مخصوصا اگر فی حد ذاته بین دو خطاب جمع عرفی وجود داشته باشد، مثل ما نحن فیه که جمع عرفی مقتضی حمل بر تخییر است، در این جا بخواهیم با انقلاب نسبت جمع موضوعی کنیم، کاملا غیر عرفی است و اشد اشکالا است و خود محقق خوئی در جاهای دیگر این گونه نفرموده، مثلا کسی که در مکه است، برای احرام عمره تمتع برخی روایات گفته به برخی مواقیت برود، برخی روایات گفته به جعرانه برای احرام بستن برود که ادنی الحل است، محقق خوئی فرموده مقتضای صناعت حمل بر تخییر است و افضل این است که به برخی مواقیت برود، در حالی که در این جا هم بیان ایشان می آید، زیرا یخرج الی بعض المواقیت تکلیف است و مشروط به عدم حرج است و اخص مطلق از روایتی می شود که می گوید به جعرانه برود.

#### دیدگاه مختار

لذا به نظر ما نیز جمع عرفی همان حمل بر تخییر است، و لکن روایتی در مقام وجود دارد که سبب می­شود ما این جمع حکمی را نپذیریم و آن صحیحه معاویة بن عمار است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى‏ يَزُورَ الْبَيْتَ- فَإِنْ هُوَ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ غَيْرُهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيّاً فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ وَ إِنْ نَسِيَ الْجِمَارَ فَلَيْسَا بِسَوَاءٍ إِنَّ الرَّمْيَ سُنَّةٌ وَ الطَّوَافَ فَرِيضَةٌ.[[239]](#footnote-239)

روایت فرموده کسی که طواف نساء را فراموش کرده تا زنده است خودش باید برگردد و آن را انجام دهد، چون طواف فریضه است و این تعلیل تعمیم می دهد به هر فریضه ای، سعی هم که بر اساس روایات، فریضه است و لذا در سعی هم تا وقتی تمکن از رجوع باشد، باید خودش برگردد، و در صورت عدم تمکن نوبت به استنابه می رسد.

## (مسألة 342)

***من لم يتمكن من السعي بنفسه‌ و لو بحمله على متن إنسان أو حيوان و نحو ذلك استناب غيره فيسعى عنه و يصح حجه.[[240]](#footnote-240)***

توضیح این مساله قبلا گذشت.

##### جلسه چهل و ششم 6/10/93

# (مسألة 343)

***الأحوط أن لا يؤخر السعي عن الطواف و صلاته بمقدار يعتد به من غير ضرورة‌ كشدة الحر أو التعب و إن كان الأقوى جواز تأخيره‌ الى الليل نعم لا يجوز تأخيره الى الغد في حال الاختيار.***[[241]](#footnote-241)

## بررسی حکم جواز تاخیر سعی

مشهور گفته اند تاخیر سعی تا شب اشکال ندارد، اما تاخیر به فردا جایز نیست، اما محقق حلی در شرائع فرموده: *الخامسة من طاف، كان بالخيار في تأخير السعي إلى الغد‌*[[242]](#footnote-242)

شهید اول در دروس فرموده: *لا يجوز تأخير السعي عن يوم الطواف إلى الغد في المشهور إلّا لضرورة، فلو أخّره أثم و أجزأ، و قال المحقّق: يجوز تأخيره إلى الغد و لا يجوز عن الغد، و الأوّل‌ مرويّ و في رواية عبد اللّه بن سنان يجوز تأخيره إلى الليل، و في رواية محمّد بن مسلم إطلاق تأخيره*.[[243]](#footnote-243)

نقل این مطلب از این جهت است که روشن شود کلام صاحب حدائق اشتباه است، ایشان می گوید: شهید در دروس گفته است که ما طبق کلام محقق حلی حدیثی داریم، در حالی که شهید عکس این را گفته و می گوید مطلب اول مروی است و نه این که کلام محقق حلی مروی باشد که بعد محقق خوئی بگوید شاید مقصود روایت محمد بن مسلم باشد که در آتی ذکر خواهیم کرد.

علاوه بر این که بعید است محقق به این روایت استناد کند، زیرا اطلاق جواز تاخیر سعی مقید به روایاتی است که می گوید و لایوخره الی غد.

به هر حال اصل نسبتی که شهید به محقق می دهد، نیز خلاف عبارت محقق در شرائع است.

## بررسی حکم مساله

صحیحه علاء بن رزین دلیل بر عدم جواز تاخیر سعی به فردا است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَأَعْيَا- أَ يُؤَخِّرُ الطَّوَافَ بَ‍ینَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ إِلَى غَدٍ قَالَ لَا.[[244]](#footnote-244)

البته مورد روایت کسی است که می تواند امروز سعی کند و به سبب خستگی تاخیر می اندازد، اما شامل عاجز نمی شود و ظاهرش این است که خستگی مجوز تاخیر به فردا نیست، نه اعذاری مثل اضطرار و حرج.

و این صحیحه مقید اطلاق صحیحه محمد بن مسلم می شود: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَأَعْيَا- أَ يُؤَخِّرُ الطَّوَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَالَ نَعَمْ.[[245]](#footnote-245)

اما جواز تاخیر تا شب، غیر از این که مقتضای اصل اولی و مقتضای جمع بین دو صحیحه اخیر است، مقتضای صحیحه عبد الله بن سنان نیز می باشد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقْدَمُ مَكَّةَ وَ قَدِ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ- فَيَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ وَ يُؤَخِّرُ السَّعْيَ إِلَى أَنْ يَبْرُدَ- فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ رُبَّمَا فَعَلْتُهُ وَ قَالَ وَ رُبَّمَا رَأَيْتُهُ يُؤَخِّرُ السَّعْيَ إِلَى اللَّيْلِ.[[246]](#footnote-246)

ممکن است به این صحیحه اشکال شود که اطلاق ندارد و ظاهرش این است که روایت می گوید تا وقتی هوا خنک شود، تاخیر جایز است و بعد از رفتن آفتاب هوا خنک می شود، شب ها حجاز که خنکی اشدی ندارد و این که امام علیه السلام گاهی تاخیر می انداخته نیز قضیه خارجیه است و شاید حضرت عذری داشته است.

و لکن این اشکال عرفی نیست، زیرا ظاهر عرفی روایت این است که تاخیر به شب اشکالی ندارد، زیرا کسی که تاخیر می اندازد قطعا وجهی دارد، یا هوا گرم است یا خسته است، و لازم نیست همان لحظه خنکی هوا، سعی را شروع کند.

خلاصه این که متفاهم عرفی از روایت این است که تاخیر سعی تا شب جایز است و بهانه آن در سوال سائل، گرمای هوا بوده است و لذا بعید نیست ظهور این روایت در اطلاق و لکن اگر اصرار شود که این روایت اطلاق ندارد، جمع عرفی بین صحیحه محمد بن مسلم و علاء بن رزین برای اثبات این حکم کافی است.

### مبدأ غد از چه زمانی است؟

مشهور مبدا غد را از طلوع فجر می دانند، اما برخی مثل محقق خوئی مبدء غد را طلوع شمس می­دانند، زیرا شارع در نهار و یا غد حقیقت شرعیه که ندارد، بلکه باید به عرف رجوع شود و عرف تا آفتاب نزده و هوا تاریک است، می گوید هنوز شب است و بعد از طلوع آفتاب می گوید روز شد و فردا آمد.

ما قبلا اشکال می کردیم که دقایقی قبل از طلوع آفتاب نیز روز روشن می شود و لکن این ضابطه ندارد، یا طلوع فجر و یا طلوع آفتاب باید ملاک قرار داده شود، لذا از جهت عرفی کلام محقق خوئی بعید نیست و این بحث ثمرات فراوانی هم در مثل اقامه عشره و ایام حیض دارد، لذا به نظر عرفی حق با محقق خوئی است و لکن روایات معتبره ای داریم که از آن ها استفاده می شود نماز صبح در اول روز و نماز عصر در آخر روز است، طرفی النهار، و این دلیل است بر این که در عرف متشرعه یا حقیقت شرعیه، طلوع فجر مبدء نهار است.

##### جلسه چهل و هفتم 7/10/93

### مبدأ غد از چه زمانی است؟

مشهور مبداء نهار را طلوع فجر می دانند، ولی محقق خوئی مبدا نهار و یوم را از طلوع شمس می داند زیرا شارع حقیقت شرعیه ای در این زمینه ندارد و باید به عرف رجوع شود و شاهدش این که ظهر منتصف النهار است و منتصف بین طلوع فجر و غروب نیست، بلکه منتصف بین طلوع شمس و غروب است.

فرمایش ایشان در عرف غیر متشرعی صحیح است، و لذا وقتی طلوع فجر شده، اما هوا هنوز تاریک است، عرف غیر متشرعی نهار را صادق نمی داند، اما در عرف متشرعی نهار از طلوع فجر شروع می شود، در کتاب العین می گوید النهار من طلوع الفجر و در روزه هم گفته می شود روز را روزه بگیرد که قطعا شروع امساک از طلوع فجر باید باشد و معلوم می شود که ابتداء روز، از طلوع فجر است و صحیحه زرارة نیز کاشف از همین مطلب است: … قَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي ذَلِكَ‏ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ- وَ طَرَفَاهُ‏ الْمَغْرِبُ‏ وَ الْغَدَاةُ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ‏ وَ هِيَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ قَالَ تَعَالَى‏ حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى‏- وَ هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هِيَ وَسَطُ النَّهَارِ وَ وَسَطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةِ الْعَصْر...[[247]](#footnote-247)

در این صحیحه فرموده نماز ظهر، وسط صلاتین بالنهار است، معلوم است که قبل از طلوع آفتاب نیز که زمان نماز صبح است، بر آن اطلاق نهار شده است.

به نظر ما این ها نمایانگر عرف متشرعی است و لااقل مقصود شارع را مشخص می کند که مبدا نهار و غد، طلوع فجر است.

اما این که محقق خوئی فرمود منتصف النهار ما بین طلوع آفتاب و غروب است، ناصواب است، زیرا تعبیر منتصف النهار نداریم، بلکه تعبیر به وسط النهار یا زوال الشمس داریم و آن هم امر عرفی است و دقیق که حساب نمی کنند، و معنای زوال هم نصف النهار نیست، بلکه افتادن خورشید و سقوط آن به حال غروب است.

**بحث دیگر**

اگر شخصی در اواخر شب و قبل از طلوع فجر طواف کند و سعی را به فردا بیندازد، آیا اطلاق روایات مانعه از تاخیر سعی به غد، شامل آن می شود؟

به نظر می رسد این روایات چنین اطلاقی ندارد که تعبدا بگوید طلوع فجر نباید حائل بین سعی و طواف شود، زیرا روایت می گوید شخص بعد از طواف خسته شده، آیا می تواند سعی را تا فردا تاخیر بیندازد، و حضرت در جواب فرمود خیر، لذا معلوم می شود فرض سوال، جایی است که فاصله معتد به بین طواف و سعی وجود دارد.

لذا این که ظاهر کلمات محقق خوئی و مرحوم تبریزی و آیت الله سیستانی این است که طواف در آخر شب و سعی در اول نهار اشکال ندارد، صحیح نیست، زیرا لزومی به تقیید انجام سعی به اول نهار وجود ندارد، بلکه مهم این است که انجام سعی بعد از طلوع فجر باشد، فاصله زیاد که دلیل بر منع ندارد، بلکه ممنوع این است که فاصله عرفی سبب تاخیر به فردا شود و در این فرض هم که دلیل منع شاملش نمی شود، چون فاصله عرفی نیفتاده است و لذا وجهی ندارد که گفته شود باید اول روز حتما سعی را انجام دهد.

### بررسی تکلیفی یا وضعی بودن عدم جواز تاخیر سعی به فردا

عدم جواز تاخیر به غد، آیا حکم تکلیفی است یا وضعی؟

ظاهر مشهور این است که حرمت مذکور، تکلیفی است و شهید اول نیز فرمود کسی که سعی را به فردا تاخیر بیندازد، اثم و اجزا، ولی محقق خوئی فرموده نهی از چیزی در مرکب، ظهور در ارشاد به مانعیت دارد، یعنی تاخیر سعی به فردا، سبب می شود که عمل مجزی نباشد، و طبعا طواف هم باید اعاده شود و بعد از آن سعی انجام گیرد.

ولی کلام محقق خوئی قابل مناقشه است، زیرا این که ظهور نهی از یک چیز در ضمن مرکب، در ارشاد به مانعیت باشد، ظهوری است به مناسبت حکم و موضوع، مثلا روایت می گوید متمتع از مکه نباید خارج شود، این جا مشهور گفته اند حکم تکلیفی است و نه ارشاد به مانعیت، چون مناسبت حکم و موضوعی نیست که از آن نهی ارشادی استفاده شود، یا گفته شده اگر تکلم کردی، سجده سهو کن، مشهور آن را وجوب تکلیفی می­دانند و ترک عمدی سجده سهو را نیز موجب بطلان نماز نمی دانند و آن را ارشاد به مانعیت نگرفته اند، زیرا مناسبت حکم و موضوع این را اقتضاء نمی کند.

در ما نحن فیه نیز ظهوری در ارشادیت نداریم که تاخیر به غد سبب بطلان سعی شود، بلکه می تواند نهی تکلیفی باشد، لذا دلیل بر بطلان طواف و لزوم اعاده آن و سپس سعی نداریم، لذا ما استظهار محقق خوئی مبنی بر حرمت وضعیه را قبول نداریم، اما در عین حال نظر مشهور هم که گفته اند حرمت آن، تکلیفی است، برای ما ثابت نیست، بلکه علم اجمالی داریم که یا حرمت تکلیفی است و یا حرمت وضعی و این علم اجمالی منجز است، یعنی بعد از انجام طواف یا واجب تکلیفی است که سعی را هم همین امروز انجام دهیم، حتی اگر بخواهیم طواف را نیز فردا اعاده کنیم، اما شارع می گوید چنین حقی وجود ندارد و باید حتما سعی را بعد از طواف همین امروز انجام دهیم و یا حرمت وضعی دارد و اگر تاخیر انداختیم، باید اعاده طواف نیز بکنیم.

برای رفع منجزیت این علم اجمالی یک راه وجود دارد به این که بگوییم دلیل طواف و سعی به لحاظ حکم وضعی اطلاق دارد، و نفی می کند شرطیت موالات بین طواف و سعی را و لذا اماره داریم بر نفی حرمت وضعیه، و مثبت و لازمه این اماره نیز تکلیفی بودن نهی از تاخیر سعی به غد است.

و لکن این مطلب مبتنی بر دو مقدمه است، مقدمه اول این است که اطلاقی در ادله طواف و سعی قائل باشیم، در حالی که اثبات چنین اطلاقی مشکل است و معلوم نیست این ادله از این جهت هم در مقام بیان باشند و مقدمه دوم این است که مثبتات اطلاق نیز حجت باشد، در حالی که شبهه این است که حجیت اطلاق از باب کاشفیت ظهور است یا از باب میثاق عقلائی برای حفظ نظام مولویت یا مجتمع، وا ین که عرف می گوید ما به کلام مطلق احتجاج می کنیم؟ بنا بر صورت اخیر، کما عن السید الزنجانی، کاشفیتی در لوازم غیر عرفی، یعنی لوازم عقلی وجود ندارد، مثلا گفته شود طلاب مدرسه فیضیه عادل هستند، اطلاقش می گوید زید هم که در این مدرسه طلبه است، عادل می باشد و لازمه اش این است که برادرش فاسق باشد، چون علم اجمالی به فسق زید یا برادرش داریم، در حالی که معلوم نیست که چنین لوازمی نیز حجت باشد.

لذا در این موارد باید مستقیما به سیره عقلائیه رجوع شود و آن هم که دلیل لبی است و نمی توان از آن در ما نحن فیه استفاده ای نمود.

لذا راهی برای فرار از احتیاط و عدم تنجز علم اجمالی وجود ندارد، لذا اعاده طواف در فردا کافی نیست به اعتبار حکم تکلیفی و بر فرض که سعی را به تاخیر بیندازد، احتیاطا باید طواف را نیز به اعتبار حکم وضعی اعاده کند.

البته موالات به نظر محقق خوئی سنت است، زیرا در قرآن ذکر نشده است و به ذیل حدیث لاتعاد استدلال می کند و اخلال به آن را سبب اخلال به طواف نمی داند، اما ما قبلا در این معنا برای سنت و فریضه تشکیک کرده ایم.

##### جلسه چهل و هشتم 8/10/93

در رابطه با بحث حرمت تاخیر سعی به غد، گفتیم علم اجمالی منجز تشکیل می شود که یا حرمت تکلیفی است و یا وضعی و باید احتیاط شود، اما مطلبی سابقا گفتیم که این جا هم تکرار می کنیم، بنا بر این که ابطال طواف، حرام تکلیفی باشد که نظر آیت الله زنجانی می باشد، علم اجمالی منحل می شود، زیرا یقینا تاخیر سعی به فردا، یا خودش حرام تکلیفی است یا منجر به حرام تکلیفی می شود، زیرا اگر حرمت وضعیه داشته باشد، سبب ابطال طواف می شود و از این جهت منجر به حکم تکلیفی می شود و لذا علم تفصیلی حاصل می­شود که با تاخیر سعی به فردا، مرتکب حرام شده ایم و اصل برائت از حرمت وضعیه تاخیر سعی به فردا بدون معارض جاری می شود.

اما حرمت ابطال طواف محل مناقشه است، زیرا دلیل بر حرمت آن، روایت اسحاق بن عمار است در رابطه با کسی که در وسط طواف بیمار شد، روایت گفت اگر سه شوط انجام داده و بعد عاجز از ادامه طواف شده، فالله اولی بالعذر و هذا مما غلب الله علیه و می تواند یک یا دو روز طواف را تاخیر بیندازد، معنای این روایت این است که اگر معذور نباشد، باید طواف را تکمیل کند، و لذا از این روایت استفاده می شود که قطع طواف بدون عذر جایز نیست، اما حرمت ابطال ولو به این که بعد از طواف و نماز آن، سعی را به تاخیر بیندازد، از آن استفاده نمی شود، شاید قطع طواف حزازتی داشته باشد که در تاخیر سعی و ابطال طواف به این شکل، چنین حزازتی نباشد و لذا از روایت اسحاق بن عمار قاعده کلیه استفاده نمی شود.

# (مسألة 344)

***حكم الزيادة في السعي حكم الزيادة في الطواف‌ فيبطل السعي إذا كانت الزيادة عن علم و عمد (على ما تقدم في الطواف) نعم إذا كان جاهلا بالحكم فالاظهر عدم بطلان السعي بالزيادة و ان كانت الاعادة أحوط.[[248]](#footnote-248)***

# (مسألة 345)

***إذا زاد في سعيه خطأ‌ صح سعيه و لكن الزائد إذا كان شوطا كاملا يستحب له أن يضيف اليه ستة اشواط ليكون سعيا كاملا غير سعيه الاول فيكون انتهاؤه الى الصفا و لا بأس بالاتمام رجاء إذا كان الزائد أكثر من شوط واحد.[[249]](#footnote-249)***

# بررسی حکم زیاده در اشواط سعی

خلاصه این دو مساله این است که زیاده در اشواط سعی از روی علم و عمد، مبطل است و اگر از روی جهل باشد حتی تقصیری، مبطل سعی نیست و زیاده در اشواط سعی از روی نسیان و خطا نیز مبطل سعی نیست و اگر هشت شوط بیاورد، می تواند شش شوط دیگر به آن اضافه کند و یا آن شوط هشتم را الغاء کند که اگر شش شوط اضافه کند، بر روی صفا سعی او به اتمام می رسد.

### ادله بطلان سعی به زیاده از روی علم و عمد

تسالم است بر بطلان سعی به زیاده عمدیه از روی علم و روایاتی هم بر این حکم دلالت دارد:

#### روایت اول: روایت 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.[[250]](#footnote-250)

صاحب مدارک در سند روایت خدشه کرده، زیرا عبد الله بن محمد را مشترک بین ثقه و غیر ثقه می داند، زیرا یکی عبد الله بن محمد اهوازی است که له مسائل عن موسی بن جعفر علیه السلام و توثیق ندارد و یکی عبد الله بن محمد بن علی بن عباس است که توثیق ندارد و دو نفر دیگر هستند که توثیق دارند، یکی عبد الله بن محمد حصینی اهوازی و دیگری عبد الله بن محمد حجال مزخرف، این دو نفر یقینا ثقه هستند و لذا در سند به جهت اشتراک، اشکال کرده است.

اما این اشکال نابجاست، زیرا عبد الله بن محمد معروف و مشهور، همین دو شخصی هستند که ثقه می باشند، ولی دو نفر اول مشهور نیستند و اصلا گفته شده از آن ها روایتی در کتب موجود نقل نشده است و لفظ هم منصرف به فرد مشهور است و اراده غیر مشهور نیاز به قرینه دارد، لفظ مطلق گفته نمی شود که از او فرد غیر مشهور قصد شود.

محقق خوئی این روایت را مختص به عالم عامد می داند، زیرا تشبیه به زیاده در نماز شده، در حالی که زیاده در نماز بقول مطلق زمانی که عمدی باشد، مبطل است، و گرنه زیاده سهویه که مطلقا در نماز مبطل نیست، بلکه فقط در ارکان مبطل است.

اما این فرمایش ناتمام است، زیرا ممکن است کسی بگوید زدت علیها اصلا زیاده غیر رکعت را شامل نمی شود، نفرموده زدت فیها، که بتواند متعلق آن مثل رکوع باشد، بلکه فرموده زاد علی صلاته، و ظاهرش این است که رکعتی اضافه نموده است و لااقل حذف متعلق، مفید عموم که نیست و اجمال دارد که مقصود زدت علیها رکعتا است یا زدت علیها شیئا و لذا از این جهت مجمل خواهد بود.

علاوه بر این که گرچه قدر متیقن از روایت، زیاده عمدیه است، اما اختصاص به آن ندارد، زیرا قطعا زیاده سهویه در غیر ارکان نیز از تحت روایت خارج شده است و آن چه باقی مانده، زیاده عمدی مطلقا و زیاده سهوی در ارکان است و وجهی برای اختصاص روایت به زیاده عمدیه نیست.

#### روایت دوم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنْ طَافَ الرَّجُلُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- تِسْعَةَ أَشْوَاطٍ فَلْيَسْعَ عَلَى وَاحِدٍ وَ لْيَطْرَحْ ثَمَانِيَةً- وَ إِنْ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيَطْرَحْهَا وَ لْيَسْتَأْنِفِ السَّعْيَ الْحَدِيثَ.[[251]](#footnote-251)

قدر متیقن از این روایت هم عالم عامد است.

#### روایت سوم: صحیحه دوم معاویة بن عمار

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: مَنْ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ خَمْسَةَ عَشَرَ شَوْطاً- طَرَحَ ثَمَانِيَةً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ الْحَدِيثَ.[[252]](#footnote-252)

قدر متیقن از این صحیحه هم عالم عامد است.

##### جلسه چهل و نهم 9/10/93

در بحث تصحیح سند روایت عبد الله بن محمد، نکته دیگری نیز وجود دارد مبنی بر این که راوی از عبد الله بن محمد، صفوان است و به نظر ما مروی عنه صفوان ثقه است به سبب شهادت شیخ طوسی به این که صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة.

#### اشکال محقق داماد

یا روایاتی که به آن ها بر بطلان سعی به زیادی عمدی استدلال شد، منصرف از عالم عامد است و یا لااقل حمل این روایات بر عالم عامد، حمل بر فرد نادر است، چون کسی که می داند زیاده در سعی مبطل سعی است، وجهی ندارد که عمدا سعی زائد انجام دهد و سعی خود را باطل کند، و گرنه چرا اصلا سعی انجام داده و به حج رفته است؟ لذا این روایات با روایاتی که درباره جاهل و ناسی حکم به عدم بطلان سعی کرده، معارضه می کند و بعد از تعارض، مقتضای جمع عرفی این است که روایات وجوب اعاده سعی در فرض زیاده را حمل بر استحباب کنیم، و روایاتی که در مورد جاهل و ناسی حکم به عدم بطلان سعی کرده است، حمل بر تخییر شود، البته تخییر با حفظ مراتب فضل، یعنی افضل اعاده سعی است، در درجه دوم از فضیلت، اضافه شش شوط به هشت شوط است و درجه آخر فضیلت، الغاء شوط زائد و اکتفاء به هفت شوط اول است.

#### نقد کلام محقق داماد

فرمایش ایشان عرفی نیست، عرف بین این دو دسته روایت جمع عرفی نمی بیند، مثلا اگر از کسی سوال شود که هشت شوط سعی کرده ایم، حکمش چیست، اگر یکبار بگوید اعاده کن و یکبار بگوید شوط هشتم را الغاء کن، جمع عرفی ندارد که امر به اعاده، حمل بر استحباب شود، بلکه ظاهر امر به اعاده، ارشاد به بطلان است و روایت دوم نیز ارشاد به صحت سعی است و لذا جمع ایشان قابل قبول نیست، مخصوصا با توجه به مشبه علیه که زیاده در نماز است، زیرا زیاده در نماز واجب که قطعا سبب بطلان نماز است و بحث استحباب اعاده در آن مطرح نیست.

لذا گفتیم ابتداءً باید روایات وارده در رابطه با جاهل و ناسی را مطرح کنیم و دلالت آن ها بررسی شود و سپس به رفع اشکال بپردازیم:

### ادله عدم بطلان سعی به زیاده از روی جهل

#### روایت اول: صحیحه هشام بن سالم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ‌ 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.[[253]](#footnote-253)

کلمه فبلغ مثل ذلک، ظاهرا اشتباه است، بلکه ظاهرا صحیح این است که فبلغ منی ذلک، یعنی به من اثر کرد که چرا هفت شوط تمام نمی شود؟!

#### روایت دوم: 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.[[254]](#footnote-254)

مورد این روایات، فرضی است که چهارده شوط سعی انجام گرفته و معلوم است که از روی جهل به حکم بوده است و امام علیه السلام حکم به صحت سعی داده اند.

مشهور از این دو صحیحه استفاده کرده اند که زیاده از روی جهل به حکم، مبطل سعی نیست، چه زیاده از جهل تقصیری و چه زیاده از جهل قصوری.

اما در مقابل نظر مشهور، دو نظریه دیگر وجود دارد:

نظریه اول، نظریه مرحوم امام است که فرموده: زیاده در سعی از روی جهل فقط زمانی مبطل نیست که 14 شوط بجا آورد، اما اگر هشت شوط از روی جهل بجا آورد، یا هفت شوط بجا آورد، ولی وقتی به مکان هروله رسید، هروله نکرد و برگشت هروله کند، زیاده شده و سعی باطل است.

با این بیان اشکال محقق داماد نیز بر طرف می شود، اما انصاف این است که ظاهر این روایت، بر خلاف استفاده مرحوم امام است، البته ما الغاء خصوصیت از 14 شوط نمی کنیم، که گفته شود شاید 14 شوط خصوصیت داشته باشد و شاهدش این که در مورد اتیان به هشت شوط، برخی روایات گفته شش شوط اضافه کند تا 14 شوط شود و معلوم می شود که 14 شوط خصوصیت دارد.

بلکه ما می گوییم تعبیر به «قد زادوا علی ما علیهم لیس علیهم شیء» در صحیحه هشام، دو گونه ممکن است معنا شود، یکی این که تعلیل نباشد، بلکه حضرت فرموده باشند که این زیاده است و لکن ضرری نمی­رساند و اشکالی ندارد، بنابر این معنا، حق با مرحوم امام است، اما به نظر می رسد ظاهر روایت، بیان علت باشد، یعنی چون زیاده بر مقدار واجب سعی بجا آورده اند، و ناقص انجام نداده اند، بر آن ها چیزی نیست و سعی باطل نیست و این علت تعمیم می دهد، ولی معنای اول خلاف ظاهر است که بفرماید (زیاده آورده اند و کار درستی نبوده است، اشکالی ندارد)، بدون این که حتی استدراکی انجام گرفته باشد و «لکن» گفته شود.

البته این اشکال بر کلام امام نیز وجود دارد که در مقام طرح و الغاء، عرفی نیست که اگر هفت تا اضافه آورد، الغاء شود، اما کمتر بود الغاء نشود که در صحیحه جمیل گفت سبعة لک و سبعة تطرح، مناسبت حکم و موضوع الغاء، این است که هفت تا شدن موضوعیت برای الغاء ندارد.

اما نظریه دوم، مربوط به آیت الله سیستانی است، ایشان مبنایی دارد که اصل آن را از مرحوم میرزا مهدی اصفهانی گرفته است و اصل این تفصیل را در کتاب البیع ج3 در بحثی در ذیل یکی از روایات بیع الوقف امام هم دیده ایم، ایشان فرموده: روایات ما برخی در مقام افتاء است و برخی در مقام تعلیم، قسم اول روایاتی است که سائل از وظیفه فعلی سوال می کند و جواب می گیرد، اما قسم دوم مواردی است که راوی از حکم شرعی کلی سوال می کند، در عرف هم چنین است، گاهی پزشک در دانشگاه مطالب پزشکی را برای دانشجویان در مقام تعلیم بیان می کند و گاهی در مطب و در مقام افتاء.

با توجه به این نکته، در مورد روایاتی که در مقام افتاء است، حمل مطلق بر مقید عرفی نیست، عرفی نیست که جواب مطلق پزشک به یک بیمار را تقیید بزنیم به جوابی که پزشک به بیمار دیگری داده است و لذا اگر بیمار اول به جواب مطلق عمل کند و برای او مشکلی حاصل شود، نمی پذیرد که پزشک به بیمار دوم به نحو مقید جواب داده است، اما در مقام تعلیم، بیان مطلقات و قوانین بدون بیان تبصره ها در همان جلسه عرفی است، بلکه عرفی نیست که قوانین کلی به همراه همه تبصره ها در یک جلسه گفته شود.

در روایات مقام افتاء نیز ممکن است گاهی امام علیه السلام خصوصیات سائل را در نظر بگیرد و لذا در برخی روایات است که شخص به امام علیه السلام اعتراض می کند که شما به فلانی فرمودید نوافل را در سفر قضاء کن، ولی به من فرمودید قضاء نکن، و امام علیه السلام در جواب فرمودند هو یطیق و انت لاتطیق، این ها خصوصیاتی است که امام علیه السلام در سائل لحاظ می کند و بعد جواب متناسب با او می دهد و در پزشک هم قضیه از همین قرار است، گاهی دوائی را به جوانی می دهد و وجه آن را نمی گوید، ولی نمی شود که شخص معمّر نیز از آن استفاده کند. (این مطلب اخیر را ما نیز قبول داریم، گرچه در مطلب اول اشکال داریم.)

با توجه به این مبنا، ایشان فرموده: فقط در جهل قصوری، جهل مضر نیست، زیرا این دو صحیحه در مقام تعلیم قانون نیست، بلکه در مقام افتاء است و شاید امام علیه السلام احراز کرده که این دو گروه جاهل مقصر نبوده اند، لذا قضیه حقیقیه نیست که اطلاق داشته باشد و خصوصا که در میان این اشخاص، هشام بوده است که معلوم بوده از روی جهل و عمد بر اشواط سعی نمی افزاید و همچنین روایت جمیل.

ولی به نظر ما صغرای مذکور و تطبیق بر مقام، ناتمام است، گرچه خصوصیات سائل که با علم عادی قابل فهم است، باید در نظر گرفته شود، (نه خصوصیاتی که احراز آن منوط به استعمال علم غیب است)، و لکن؛

اولا: در یکی از دو روایت آمده که حججنا و جماعة و این عرفی نیست که بگوییم امام علیه السلام نسبت به همه این ها شناخت داشته باشد و از خصوصیات ایشان مطلع بوده باشد.

ثانیا: چنان که گفتیم، تعلیل مذکور در صحیحه، تعمیم می دهد و ظاهرش بیان تمام العلة است که زیاده از روی جهل باشد و همین کافی برای عدم ابطال سعی است.

به نظر آیت الله سیستانی زیاده در سعی در کتاب که نیامده و السنة لاتنقض الفریضه، اگر از روی عذر باشد و لذا ایشان بین طواف و سعی فرقی نمی گذارد و زیاده از روی جهل قصوری را هم در طواف و هم در سعی، مضر نمی داند، ولی به نظر ما این کلام تمام نیست.

خلاصه این که به نظر ما دلالت دو روایت اخیر بر عدم اضرار زیاده اشواط سعی از روی جهل تمام است.

##### جلسه پنجاهم 13/10/93

### ادله عدم بطلان سعی به زیاده از روی سهو و خطا

#### روایت اول: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج

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) فِي رَجُلٍ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ خَطَأً اطَّرَحَ وَاحِداً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ.[[255]](#footnote-255)

یعنی اگر اضافه شوط هشتم از روی خطا باشد، شوط آخر را طرح کند و هفت تای اول سعی او خواهد بود.

قدر متیقن از خطا نیز نسیان است، اما ممکن است خطا در حکم را نیز شامل شود.

#### روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ طَافَ بِالْبَيْتِ- فَاسْتَيْقَنَ أَنَّهُ طَافَ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ قَالَ يُضِيفُ إِلَيْهَا سِتَّةً وَ كَذَلِكَ إِذَا اسْتَيْقَنَ‏ أَنَّهُ‏ طَافَ‏ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثَمَانِيَةً فَلْيُضِفْ إِلَيْهَا سِتَّةً.[[256]](#footnote-256)

#### روایت سوم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنْ طَافَ الرَّجُلُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- تِسْعَةَ أَشْوَاطٍ فَلْيَسْعَ‏ عَلَى‏ وَاحِدٍ وَ لْيَطْرَحْ ثَمَانِيَةً وَ إِنْ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ فَلْيَطْرَحْهَا وَ لْيَسْتَأْنِفِ السَّعْيَ الْحَدِيثَ.[[257]](#footnote-257)

البته این روایت را باید در زمره روایات مطلق آورد و نه خصوص اضافه بر هفت شوط سهوا و لذا مهم دو روایت اول است و اول باید رابطه این دو صحیحه را با هم بسنجیم که یکی می گوید طرح شوط هشتم کند و دیگری می گوید باید شش تا به هشت شوط اول اضافه کند و بعد رابطه این دو را با روایاتی که می گوید باید سعی اعاده شود بسنجیم.

اما این دو روایت، در نظر بدوی تعارض دارند، چون یکی می گوید شوط آخر را طرح کن، اما دومی می گوید وقتی هشت شوط آوردی، شش تا اضافه کن تا چهارده شوط شود، مشهور بین متاخرین این دو صحیحه را حمل بر تخییر کرده اند، اما صاحب حدائق گفته صحیحه محمد بن مسلم قابل عمل نیست، زیرا؛

اولا: این که صحیحه محمد بن مسلم امر به اضافه شش شوط کرده، قطعا سعی دوم که سعی واجب نیست، بلکه هفت شوط اول صحیح است، سعی دوم واجب که نیست و مستحب هم که نیست، زیرا اصلا ما سعی مستحب نداریم، بر خلاف طواف و نماز مستحب، اما سعی مستحب که نداریم و لذا اضافه شش شوط اثری ندارد.

ثانیا: بر فرض که شش شوط اضافه کنیم، بدو سعی از مروه می شود و نه از صفا، در حالی که بدو سعی باید از کوه صفا باشد و نه کوه مروه بر اساس روایت و ارتکار متشرعه.

لذا به صحیحه محمد بن مسلم نمی توان اعتماد نمود.

ان قلت: مقصود از این صحیحه فرضی است که سعی اول از مروه شروع شده است و لذا سعی دوم از صفا آغاز می شود و دیگر اشکالی به روایت وارد نیست.

قلت: این احتمال خیلی غیر عرفی است، بلکه ظاهرش این است که سعی اول به نحو متعارف انجام گرفته است.

صاحب جواهر به صاحب حدائق اشکال کرده که وقتی نص بر اضافه شش شوط داریم و فتوای اصحاب هم به تخییر بین الغاء شوط هشتم و اضافه شش شوط است، دیگر نظر ایشان اجتهاد در مقابل نص و فتوی خواهد بود، و بر فرض که در دیگر موارد سعی مستحب نداشته باشیم، در این جا دلیل بر آن داریم و گرچه عمومات می گوید سعی باید از صفا شروع شود، و لکن در این مورد که از مروه شروع می شود، تخصیص خورده است.

به نظر ما نیز اشکال صاحب جواهر بر صاحب حدائق، اشکال متینی است و لذا جمع عرفی به حمل بر تخییر است.

البته در ریاض این حکم را مختص کرده به کسی که هشت شوط کامل بجا آورده باشد و بعد ملتفت شود، و گرنه نمی توان بر خلاف قواعد حکمی نمود. بله، صحیحه عبد الرحمن که گفت طرح واحد کند، به فحوای عرفی زیاده نصف شوط را نیز شامل می شود، اما قدر متیقن از صحیحه محمد بن مسلم موردی است که هشت شوط کامل بجا آورده است و لذا اگر هفت و شوط نیم آورده است، نمی تواند شش شوط و نیم به آن اضافه کند، این مطلب نیز مطلب متینی است.

اما بر اساس حکم به تخییر، این اشکال مطرح می شود که در مورد زیاده شوط واحد از روی خطا، حکم به صحت سعی شده است، در سعی جهل هم حکم به صحت سعی شده، اما این حکم با عموماتی که می گوید من زاد فی سعیه فعلیه الاعادة ناسازگار است و همچنین ناسازگار است با همین روایت سومی که اخیرا مطرح شد.

محقق داماد حمل بر تخییر بین سه امر نمود، یعنی مکلف مخیر است که اعاده کند یا اکتفاء به همان سعی و طرح شوط ثامن کند و یا شش شوط دیگر اضافه کند.

اما اشکال ما به محقق داماد این است که بر این اساس، دلیلی بر مبطلیت زیاده عمدیه نخواهید داشت، چون دلیل شما عمومات بود و این عمومات هم که جمع عرفی با روایات زیاده از روی جهل و نسیان داشت که حمل بر تخییر شد، پس دیگر دلیلی بر بطلان سعی به زیاده عمدی باقی نخواهد ماند.

ممکن است ایشان در جواب بفرماید که مفهوم صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج دلیل ما می باشد که فرمود ان کان خطا اطرح واحد و مفهومش این است که اگر اضافه شوط از روی خطا نبود، بلکه از روی عمد بود، سعی باطل است.

اما ممکن است اشکال شود به ایشان که مفهوم این است که اگر زیاده از روی خطا نبود، بلکه از روی جهل بود، سعی باطل است، زیرا فرض این است که ایشان ادله را از زیاده عمدی منصرف دانست و لذا این دلیل هم از زیاده عمدیه حتی بالمفهوم منصرف است و لذا شاید مفهوم، بطلان زیادی از روی جهل باشد.

### دیدگاه مختار

به نظر ما اشکالی ندارد که عمومات بطلان سعی را بر غیر از جاهل و ناسی حمل کنیم به دو بیان؛

#### بیان اول

علم و عمد به معنای علم وجدانی نیست، بلکه اعم از قیام حجت بر بطلان سعی به زیاده است و این فرد نادر نیست، زیرا کسانی که خلاف حجت عمل می کنند، نادر نیستند.

#### بیان دوم

من زاد فعلیه الاعادة گاهی در مقام بیان و ارشاد به مانعیت زیاده است تا بعد از وصول این خطاب دیگر مکلف به زیاده در سعی مبتلی نشود، و لذا قبل از وصول خطاب ممکن است خیلی از افراد زیادتر از مقدار واجب ولو احتیاطا انجام دهند و لذا در رمی جمرات خیلی افراد بیش از هفت سنگ می زنند، در نتیجه در طول وصول این خطاب ،قرار است ترک زیاده شود و لذا ندرت زیاده عمدی چون در طول این خطاب است، مشکلی ندارد.

ان قلت: پس چرا نگفتند لاتزد فی سعیک؟

قلت: ممکن بود این تعبیر را برخی حمل بر حکم تکلیفی کنند و نه ارشاد به بطلان و لذا شاید لسانی بکار رفته که دیگر قابل حمل بر حکم تکلیفی نباشد.

لذا جمع عرفی که مشهور گفته اند هیچ مشکلی ندارد.

##### جلسه پنجاه و یکم 14/10/93

راجع به روایت عبد الله بن محمد که در ادله بطلان سعی به زیاده از روی عمد مطرح شد، گفتیم ارشاد به مانعیت زیاده در سعی است و حکم اولی تلقی می شود و منافات ندارد با حکم ثانوی در مورد جهل و نسیان که عدم بطلان سعی به سبب زیاده است، اما مشکل ما دو صحیحه معاویة بن عمار است که در آن جا این بیان نمی آید، یکی از این دو صحیحه می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنْ طَافَ الرَّجُلُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- تِسْعَةَ أَشْوَاطٍ فَلْيَسْعَ‏ عَلَى‏ وَاحِدٍ وَ لْيَطْرَحْ ثَمَانِيَةً وَ إِنْ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ فَلْيَطْرَحْهَا وَ لْيَسْتَأْنِفِ السَّعْيَ الْحَدِيثَ.[[258]](#footnote-258)

کسی که 9 شوط سعی کرده، هشت شوط اول ملغی است و شوط نهم، شوط اول سعی او محسوب می شود و اگر هشت شوط سعی کرده باشد، همه سعی انجام گرفته ملغی است.

صحیحه دوم: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: مَنْ طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ خَمْسَةَ عَشَرَ شَوْطاً- طَرَحَ ثَمَانِيَةً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ الْحَدِيثَ.[[259]](#footnote-259)

لسان این دو صحیحه، ارشاد به مانعیت نیست و ظاهرش این است که زیاده در سعی واقع شده است و امام علیه السلام می خواهند مشکل سعی دارای زیاده را علاج کنند، و مفاد این دو صحیحه، وجوب اعاده سعی است، اما مفاد عده ای دیگر از روایات صحت سعی است و با صحیحه عبد الله بن محمد فرق می کند که در مقام بیان این است که در سعی چیزی را زیاد نکنید و برای ارشاد به مانعیت است و اثرش این است که مردم به سبب همین خطاب ترک زیاده در سعی می کنند و می شود خطاب ثانوی بگوید در فرض زیاده جهلی و سهوی، اعاده لازم نیست.

اما این دو صحیحه، لسان ارشاد به مانعیت زیاده ندارد و با لسان صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج فرقی ندارد: 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) فِي رَجُلٍ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ خَطَأً اطَّرَحَ وَاحِداً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ.[[260]](#footnote-260)

لذا در مقابل دو صحیحه معاویة بن عمار، دو طائفه روایت است که یکی می گوید زیاده از روی جهل و دیگری می گوید زیاده از روی سهو و خطا مبطل سعی نیست و مجموع این دو روایت مثل دو خاص مستوعب برای عام می شوند، و طبعا تعارض مستقر خواهد بود، زیرا روایتی که می گوید اگر هشت شوط آورد، باید طرح سعی کند، دو طائفه در مقابل آن است، یکی در زیاده جهلی و دیگری در زیاده سهوی می گوید طرح سعی لازم نیست و عملا مستوعب تمام افراد عام یا اکثر افراد عام می شود، زیرا فقط در صحیحه معاویة بن عمار خصوص متعمد باقی می ماند و فرض صدور زیاده از روی عمد، فرض نادری است و در این جا دیگر بحث ندرت بعد از خطاب که قبلا برای رفع این اشکال مطرح می کردیم، مشکل را حل نمی کند.

لذا مساله مشکل است و تعارض مستقر می شود، اگر جمع عرفی مرحوم داماد که جمع حکمی است را بیان کنیم، نتیجه می شود استحباب اعاده سعی و لکن گفتیم این جمع عرفی نیست، زیرا یک خطاب می گوید در فرض زیاده، باید اعاده سعی شود و دیگری می گوید سعی صحیح است، لذا عرف متحیر می شود.

لذا بعد از تعارض و تساقط، مساله مشکل می شود، زیرا روایت عبد الله بن محمد را مطلقا دلیل بر بطلان سعی به زیاده گرفتیم (بر خلاف محقق خوئی که این روایت را مختص به زیاده عمدی دانست) و اگر به آن فتوی دهیم، لازمه آن فتوای بر خلاف مشهور است.

شاید آیت الله سیستانی که در جهل تقصیری قائل به بطلان سعی شده است و نه جهل قصوری و سهو، این عام فوقانی را گرفته و السنة لاتنقض الفریضة را در فرض جهل قصوری و سهو حاکم بر آن دانسته است، زیرا مانعیت زیاده در سعی در قرآن که نیامده است (مرحوم امام هم در کتاب الخلل فی الصلاة این را فرموده حتی نسبت به زیاده ارکان) و سنت است و فریضه را نقض نمی کند.

اما ما این معنا از فریضه برایمان ثابت نیست و این مبنا را قبول نداریم.

البته این بحث نیز وجود دارد که آیا قاعده لاتعاد بر لسان وجوب اعاده هم حاکم است یا با هم تعارض دارند (کما عن السید الامام)؟ محقق خوئی حکومت را پذیرفته حتی بر ادله جزئیت و شرطیت و مانعیت که به لسان یعید است به این توضیح که گاهی اعد به لسان شرطیت و مانعیت است و گاهی نظر ثانوی به ادله شرطیت و جزئیت می کند، لاتعاد نظر ثانوی به ادله شرطیت و جزئیت می کند و می گوید برخی از این ها فریضه و برخی سنت است و می گوید اخلال به سنت، نقض فریضه نمی کند و مفروغ عنه گرفته که مرکب ذو اجزائی وجود دارد و اخلال به آن وارد شده است، اما دلیلی که می گوید من زاد فعلیه الاعاده، ارشاد به بطلان دارد و از ادله اولیه است و لذا حدیث لاتعاد بر این ادله جزئیت و شرطیت و مانعیت مقدم می شود. (ما نیز این بیان را پذیرفته ایم، و اتفاقا نوعا ادله شرطیت و جزئیت به لسان اعاده و مشابه این لسان است)

بحثی در فقه در نماز خواندن در ثوب نجس از روی جهل به حکم مطرح است، کسی که در این لباس نماز خوانده، و بعدا عالم به حکم شده، بحث است که آیا نمازش صحیح است یا نه؟ این مبتنی بر همین بحث است، زیرا روایت می گوید نمازت را اعاده بکن اگر با لباس نجس نماز خواندی، محقق خوئی فرموده این لسان، لسان به ارشاد مانعیت نماز در ثوب نجس است و لذا اگر از روی جهل قصوری باشد، مشمول حدیث لاتعاد است، اما کسانی که این دو لسان را منافی می دانند، حدیث لاتعاد به تعارض ساقط می شود و بعد به عمومات مانعیت نجاست ثوب از نماز رجوع می شود.

لذا بنا بر این معنا برای فریضه و سنت، مشکل برطرف می شود، ولی مشکل این است که ما این معنا برای فریضه و سنت را ثابت نمی دانیم، بلکه می گوییم محتمل است قویا که مقصود از فریضه، ما فرضه الله باشد، در مقابل سنت که ما فرضه النبی صلی الله علیه و آله است.

و حتی اگر فریضه به معنای ما بین فی الکتاب باشد، باز هم معلوم نیست ذیل حدیث لاتعاد، زیاده را شامل شود، زیرا گرچه مثلا مانعیت زیاده رکوع در نماز بیان نشده است، اما ذات رکوع فریضه است و ذیل حدیث لاتعاد می گوید ذواتی که فریضه است، اگر خللی در آن ها نبود نه به کمی و نه به زیادی، خلل در غیر این ذوات فریضه مشکلی ایجاد نمی کند.

آیت الله سیستانی و مرحوم امام گفته اند چون مثلا مانعیت زیادی رکوع در قرآن بیان نشده است، لذا سنت است و نقض فریضه نمی کند، اما اشکال ما این است که معلوم نیست فریضه و سنت بر حکم تطبیق شده باشد، بلکه بر ذوات تشهد و رکوع و قرائت و سجده تطبیق شده است، یعنی به ذات فریضه نباید خللی وارد شود و نه این که سراغ مانعیت برویم، بلکه خود ذات فریضه و سنت است.

معنای اشکال مزبور این است که حتی اگر فریضه ما بین الله باشد، اما باز هم معلوم نیست مانعیت زیاده رکوع را سنت تلقی کرده باشند، بلکه شاید خود رکوع لحاظ شده باشد که فریضه است و هیچ اخلالی به آن پذیرفته نیست، ولو به زیادی.

خلاصه این که فعلا مشکل ما لاینحل است و تعارض بین روایات مستقر است، ممکن است برای حل مشکل گفته شود روایتی که می گوید زیاده از روی جهل مبطل سعی نیست، از ظاهر تعلیلش استفاده شود که زیاده در سعی مطلقا مانع نیست، نه صرفا در مورد جهل، چون فرمود قد زادوا علی ما علیهم و این تعلیل مطلق است و در نتیجه با صحیحه عبد الله بن محمد تباین پیدا می کند و لذا تعارض و تساقط می کنند و رجوع می شود به صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج که بین خطا و عدم خطا تفصیل می دهد در عدم بطلان و بطلان: 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) فِي رَجُلٍ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ خَطَأً اطَّرَحَ وَاحِداً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ.[[261]](#footnote-261)

##### جلسه پنجاه و دوم 15/10/93

در جامع المدارک مرحوم خوانساری فرموده این روایات متعارض است و انصافا این اشکال به راحتی قابل حل نیست و جواب هایی که ذکر شده، قانع کننده نیست.

مناسب است سیر اجمالی در کلمات بزرگان داشته باشیم:

شیخ طوسی در استبصار این روایات را مطرح کرده و صحیحه عبد الله بن محمد را حمل بر عالم عامد می کند و صحیحه هشام و جمیل را که 14 شوط بجا آوردند و ایاب و ذهاب را یک شوط حساب کردند را بر جهل حمل می کند و صحیحه معاویة بن عمار که در مورد کسی بود که یک شوط اضافه کرده است و در آن حکم شده بود به وجوب اعاده سعی، بر خلاف کسی که دو شوط اضافه کرده که هشت شوط را طرح می کند و به شوط آخر اعتناء می کند و آن را تکمیل می کند، این روایت را بر ناسی حمل می کند، اما فرموده فرض این باید باشد که در مروه متذکر زیاده شده است و کسی که در مروه متذکر شود که هشت شوط بجا آورده، معلوم می شود که از مروه شروع به سعی کرده است و لذا سعی او باطل است، ولی اگر شوط نهم باشد، از صفا شروع کرده است و بعد از اضافه یک شوط، سعی اول باطل می شود و شوط نهم، شروع شوط جدید می شود.

به مرحوم شیخ اشکال شده و صاحب ریاض فرموده این که شما صحیحه معاویة بن عمار را توجیه کردید به این که در مروه متذکر زیاده شده است، اشکالش این است که اگر متذکر 9 شوط شود، چگونه شوط نهم، شوط اول سعی جدید حساب شود، در حالی که او قصد سعی جدید نکرده است؟

این اشکال، اشکال در مقابل نص است (بر فرض صحت کلام مرحوم شیخ) روایت این را پذیرفته است، ولو قصد سعی جدید نشده باشد.

اشکال اساسی به مرحوم شیخ این است که این گونه معنا کردن، خلاف متفاهم عرفی است و این جمع عرفی نیست و حتی جمع تبرعی هم نیست، زیرا جمع تبرعی این است که بخشی از مدلول روایت اخذ شود، اما متفاهم عرفی از رجل طاف ثمانیة اشواط این است که شرایط سعی را از اول مراعات کرده و فقط زیاده آورده است و حمل بر این که از مروه شوط اول را شروع کرده صحیح نیست.

مرحوم شیخ در تهذیب توجیه دیگری برای صحیحه معاویة بن عمار ذکر کرده و آن را بر زیاده عمدیه حمل کرده است، یعنی از صفا شروع به سعی کرده است، در هشت شوط، زیاده موجب بطلان است و اگر شوط نهم آورده باشد، شوط هشتم، مبطل سعی اول می شود و با انجام شوط نهم، در واقع شوط اول سعی جدید حساب می شود.

اشکال این کلام اشد از اشکال کلام استبصار است، زیرا اولا: نادر است که شخصی عامدا عالما زیاده بیاورد و ثانیا: عالم عامد که قصد زیاده دارد، چگونه می تواند قصد قربت کند تا شوط نهم، شروع سعی جدید محسوب شود؟ و خلاف مرتکز متشرعی است که شارع غض نظر از قصد قربت هم بکند.

لذا طبعا شیخ مجبور می شود بر عمدی حمل کند که قصد قربت از شخص متمشی می شود و آن عمدی است که عالم وجدانی نباشد، که یا شاک محض است و یا حجت دارد، و لکن وجدانا شک دارد و این هم که حمل بر فرد اندر است فضلا عن النادر.

محقق خوئی مساله را ساده گرفته و مطالب دیگر خود را نیز کانّ فراموش کرده، ایشان صحیحه عبد الله بن محمد را منصرف به زیاده عمدیه دانست و دو صحیحه معاویة بن عمار را بر عالم عامد حمل کرده است، گرچه مطلق است، اما آن را تقیید می زند به روایاتی که در زیاده سهویه و جهلیه نفی مبطلیت می کرد، لذا اگر هشت شوط بجا آورد، زیاده مبطل است، اما اگر شوط نهم را نیز آورده باشد، شوط نهم به عنوان شوط اول سعی جدید مقبول است، در حالی که بر این بیان ایشان نیز هر دو اشکال قبلی به کلام تهذیب وارد می شود.

کما این که ایشان فرموده صحیحه دوم معاویة بن عمار نیز که در رابطه با کسی که 15 شوط انجام داده می باشد، حکم به طرح ثمانیه کرده که مقصود هشت شوط اول است و هفت شوط اخیر به عنوان سعی صحیح پذیرفته می شود.

اشکال این مطلب نیز این است که روایت نگفته هشت شوط اول طرح و هفت شوط اخیر پذیرفته می شود، علاوه بر این که حمل بر عالم عامد، حمل بر فرد نادر است به اعتراف خود محقق خوئی، ایشان در بحث لاتعاد فرموده: ما احادیثی داریم به لسان امر به اعاده، مثلا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة و یا من تکلم فی صلاته فعلیه الاعادة و حدیث لاتعاد می گوید نماز اعاده نمی شود، نسبت این دو دلیل عموم من وجه است، لاتعاد غیر از عالم متعمد و جاهل متردد، بقیه فروض را می گیرد، اما آن دو را نمی گیرد، زیرا لاتعاد انصراف دارد به جایی که شخص در حال انجام عمل متوجه خلل نیست و وقتی متوجه می شود، می خواهد عمل را اعاده کند، اما حدیث می گوید اعاده لازم نیست، و در عالم متعمد و جاهل متردد، التفات به خلل در حین عمل وجود دارد.

اما من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة، مورد افتراقش عالم عامد و جاهل متردد است و مورد افتراق لاتعاد، خلل های دیگر غیر از زیاده است، مورد اجتماع، خلل زیاده از روی جهل قصوری یا تقصیری غیر متلفت یا نسیان است، ایشان فرموده: اگر ما بودیم و این نسبت، چون حدیث لاتعاد حاکم است، در مورد اجتماع مقدم بر دلیل محکوم می شد، اما مشکل این است که اگر من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده حمل بر عالم نادر یا جاهل ملتفت شود، حمل بر فرد نادر می شود و برای این که حل مشکل کنیم، جاهل مقصر غیر متردد را از حدیث لاتعاد خارج می کنیم به دلیل دیگر می دهیم، و ملحق به عالم عامد و جاهل متردد می شود.

ما به ایشان اشکال کردیم که این جمع عرفی نیست، بلکه تعارض مستقر بین دو دلیل می شود، و دادن بخشی از مورد تعارض و اجتماع به مورد افتراق دلیل عام من وجه که نادر است، جمع عرفی نیست.

در ما نحن فیه نیز کلام محقق خوئی سبب حمل بر فرد نادر می شود.

##### جلسه پنجاه و سوم 16/10/93

به نظر ما عمده اشکال در صحیحه عبد الله بن محمد و صحیحه معاویة بن عمار است که فرق می گذاشت بین زیاده 8 شوط به بطلان سعی و لزوم اعاده آن و بین زیاده 9 شوط به الغاء هشت شوط اول و قرار دادن شوط نهم را به عنوان اولین شوط سعی صحیح و این دو صحیحه با یکدیگر متفق هستند و هر دو حکم به بطلان سعی به زیاده می کنند و البته صحیحه معاویة بن عمار تبصره ای در مورد شوط نهم هم دارد.

در مقابل این دو صحیحه، صحیحه دیگر معاویة بن عمار در رابطه با کسی که 15 شوط بجا آورده است می باشد که حکم کرده به طرح هشت شوط و اعتداد به هفت شوط، این صحیحه ظهور در بطلان سعی به زیاده ندارد و شاید مقصود این باشد که هفت شوط اول قبول است و هشت شوط آخر بی اثر و ملغی است و مطابق با نظریه عدم بطلان سعی به زیاده است، بر خلاف محقق خوئی که فرمود مقصود روایت این است که هشت شوط اول الغاء می شود و هفت شوط آخر پذیرفته می شود، ولی این مطلب متعین نیست و این که اول الغاء هشت شوط در روایت مطرح شده، دلیل نمی شود بر این که هشت شوط اول باید الغاء شود و شاهدش روایت دیگری است که در زیاده یک شوط فرموده یطرح واحدا و یعتد بسبعة، در آن جا با این که اول در روایت طرح واحد مطرح شده است، اما قطعا مقصود، طرح شوط آخر است، در این جا نیز ممکن است مقصود از هشت شوط مطروح، هشت شوط آخر باشد.

لذا دو دلیل بیشتر بر ابطال سعی به زیاده نداریم و در مقابل آن روایاتی است که می گوید زیاده سهویه و جهلیه مبطل سعی نیست و اشکال این بود که وقتی زیاده سهویه و جهلیه مبطل سعی نباشد، دیگر به غیر از زیاده عمدیه علمیه که فرد نادر است، چیزی تحت مطلق باقی نمی ماند و حمل مطلق بر فرد نادر نیز مستهجن است و این که برخی مثل محقق داماد و آیت الله زنجانی ادله وجوب اعاده را حمل بر استحباب کرده و جمع حکمی بین ادله نموده اند، چنان که قبلا گفتیم عرفی نیست.

### حل تعارض روایات

من زاد فی سعیه فعلیه الاعادة، ارشاد به مبطلیت است و در مقابل صحیحه هشام قرار دارد و در آن تعلیلی آمده که استظهار ما این است که می خواهد بگوید مطلقا زیاده در سعی مبطل نیست، حتی در فرض علم و عمد، ولو مورد صحیحه هشام، زیاده جهلیه است، اما حضرت فرمود قد زادوا علی ما علیهم لیس علیهم شیء، یعنی اشکالی ندارد، چون بیشتر از مقدار واجب انجام داده اند، و کم انجام نداده اند و نسبت بین این صحیحه و روایاتی که دال بر بطلان سعی به زیاده بود، تباین خواهد شد، اما صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج شاهد جمع می شود: 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) فِي رَجُلٍ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثَمَانِيَةَ أَشْوَاطٍ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِنْ كَانَ خَطَأً اطَّرَحَ وَاحِداً وَ اعْتَدَّ بِسَبْعَةٍ.[[262]](#footnote-262)

مفهوم روایت این است که در فرض خطا، زیاده مبطل سعی نیست، اما در فرض غیر خطا، زیاده مبطل سعی است.

ان قلت: این شاهد جمع، مشکل حمل بر فرد نادر را حل نمی کند، چون حمل دو دلیل بر بطلان، بر فرد نادر که زیاده از روی علم و عمد باشد، مستهجن است.

قلت: در مقابل خطا، علم و عمد نیست، چندین فرض در مقابل خطا متصور است، یکی علم و عمد است، دوم جهل بسیط است، زیرا جاهل شاک در این که آیا ذهاب و ایاب یک شوط است، یا دو شوط و به سبب این جهل زیاده آورد، بر او صدق نمی کند که از روی خطا اشواط سعی را زیاد کرده است، سوم جهل به حرمت زیاده در سعی است، برخی می دانند هفت شوط سعی واجب است، اما نمی دانند زیاده بر اشواط سبعه حرمت وضعی یا تکلیفی دارد، بر این ها نیز صدق نمی کند که زیاده از روی خطا آورده اند، مثل این که در روایتی آمده که عده­ای در ماه رمضان وقتی هوا تاریک شد، فکر کردند شب شده و افطار کردند، بعد معلوم شد که چنین نبوده، روایت می گوید باید قضاء کنند، زیرا از روی عمد افطار کرده اند، با این که جاهل بوده اند، اما چون اکل متعمدا بوده، افطار عمدی کرده است و نه افطار خطائی.

لذا در صحیحه عبد الله بن محمد و معاویة بن عما نیزر سه فرض باقی می ماند، جاهل به مانعیت و حرمت زیاده، جاهل بسیط و عالم عامد.

البته اشکال دیگری مطرح است مبنی بر این که مورد صحیحه هشام با این توجیه سازگار نیست، چون مورد صحیحه هشام، جهل بسیط یا جهل به مانعیت زیاده است و نباید طوری روایت را معنا کرد که تخصیص مورد لازم آید.

البته شاید گفته شود معلوم نیست هشام جاهل بسیط یا جاهل به مانعیت زیاده بوده باشد، بلکه هشام می گوید من در حال سعی به رفیقم گفتم تحفظ علیّ، مقدار اشواط سعی را به خاطر بسپار، بعد از مقداری سعی، فبلغ مثل ذلک (بنابر برخی نسخ) یعنی دیدم رفت و برگشت یکی شد، به این معنا که همان جا که شروع کردیم، در همان جا هم سعی تمام شد و نه در مروه و عملا هفت شوط رفتیم و هفت شوط برگشتیم (در حالی که در هفت شوط، چهار شوط می روند و سه شوط برمی گردند) یا فبلغ بنا ذلک یا فبلغ منی ذلک (بنا بر برخی نسخ) یعنی این سعی به من اثر کرد و کانّ خسته شد، و گفتم چگونه حساب می کنی؟ گفت رفت و برگشت را یک شوط حساب می کنم و لذا 14 شوط شد، فاتممت اربعة عشرة شوطا اگر این را به کلام رفیق هشام بزنیم، معنایش این است که آخر کار و بعد از اتمام سعی گفته زیاده آورده شده است و معنایش این است که خود هشام تا آخر مطلع از زیاده نشد، و بنا بر این احتمال هشام در طول سعی جاهل به مقدار سعی بوده است، اما رفیقش که فکر می کرد باید ایاب و ذهاب را یکی حساب کند، جاهل مرکب می شود، بنا بر این احتمال دیگر الغاء مورد نمی شود و می شود زیاده از روی خطا فرض شود.

اما این معنا خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر این است که هشام در اثناء سعی فهمید، و ظاهر این است که فاتممناه، کلام هشام است، زیرا وقتی رفیقش گفت رفت و برگشت را یکی حساب می کنم، غیر عرفی است که خود او بگوید 14 شوط انجام دادیم، چون فرض این است که رفت و برگشت را یکی حساب کرده و باید بگوید هفت شوط انجام دادیم، لذا ظاهر این است که هشام می گوید بعد از این که رفیقم گفت رفت و برگشت را یکی حساب می کنم، ما تا 14 شوط به اتمام رساندیم، و ظاهرش این است که گرچه در اول که فهمید زیاد شد، جاهل مرکب بود، اما بعد از این قضیه متوجه شد که دارد زیاده انجام می دهد و از آن جا به بعد، جاهل بسیط یا جاهل به مانعیت زیاده است و این که گفته شود بعد از اتمام اشواط از رفیقش پرسیده که 7 شوط انجام دادیم یا 14 شوط؟ عرفی نیست، زیرا غیر متعارف است که شخصی متوجه زیاده بین 7 و 14 نشود.

بله، در صحیحه جمیل، جمیل جاهل به مقدار بوده است و ممکن است جاهل مرکب به مقدار سعی بوده باشد.

لذا بر فرض که شاهد جمعی که ما گفتیم، موجب حمل صحیحه عبد الله بن محمد و معاویة بن عمار بر فرد نادر نشود، ولی الغاء مورد صحیحه هشام پیش می آید.

لذا این جواب هم تمام و قانع کننده نیست.

##### جلسه پنجاه و چهارم 17/10/93

### راه حل مختار در رفع تعارض روایات

جواب دیگری که به ذهن اقرب است، این است که بگوییم تعارض بین این روایات، مشکلی در نتیجه فقهی اشکال نمی کند، توضیح این که؛ اگر خطابی بگوید اکرم کل عالم و دو خطاب دیگر یکی بگوید لاتکرم العالم الفاسق و دیگری لاتکرم العالم العادل، ابتداء به ذهن می رسد که دو خاص با عام تعارض می کنند، زیرا خاصین مستوعبین للعام هستند، اما با دقت معلوم می شود که محتمل نیست که اکرام عالم عادل واجب نباشد اما اکرام عالم فاسق واجب باشد، اما عکس آن محتمل است، پس لاتکرم العالم الفاسق طرف معارضه نیست و در واقع تعارض ثنائی است، یا اکرم کل عالم درست نیست و یا اگر درست باشد، قدر متیقن از آن اکرام عالم عادل است، و لاتکرم العالم العادل نباید درست باشد، اما لاتکرم العالم الفاسق بدون معارض حجت است.

البته در این مثال اگر نسبت به اکرام عالم عادل، عام فوقانی داشتیم به آن رجوع می کنیم و گرنه به اصل برائت جاری می کنیم.

در ما نحن فیه نیز عام می گوید من طاف ثمانیة اشواط اعاد السعی و دو مخصص دارد یکی در صورت زیاده جهلی و دیگری در صورت زیاده سهوی حکم به عدم وجوب اعاده می کند، به تسالم فقهی و ارتکاز متشرعی، زیاده سهوی امرش اسهل از زیاده جهلی است و لذا تسالم شیعه (و حتی ادعاء اجماع عامه شده است) بر عدم ابطال سعی به زیاده سهوی است، اما در زیاده جهلی اختلاف است، لذا تعارض بین دلیل وجوب اعاده سعی و دلیل عدم وجوب اعاده در صورت جهل می­شود و تعارض و تساقط می کنند، اما دلیل وارد در زیاده سهویه بلامعارض است، در زیاده سهوی بر طبق روایات وارده در زیاده سهوی عمل می کنیم، اما در زیاده عمدی و جهلی، تارة می گوییم صحیحه عبد الله بن محمد مختص به زیاده عمدیه است، کما عن السید الخوئی، در این صورت طبعا حکم به وجوب اعاده در زیاده عمدیه می­شود، علاوه بر تسالم قطعی اصحاب بر ابطال سعی به زیاده از روی علم و عمد و در زیاده جهلیه به اصل برائت رجوع می کنیم، علاوه بر اطلاقات اولیه که می گفت هفت شوط سعی کنید که اطلاقش می گوید لابشرط است و بیشتر شدن از هفت شوط اشکالی ندارد.

و اخری صحیحه عبد الله بن محمد را مطلق می دانیم، در این صورت تارة می گوییم فرقی بین صحیحه عبد الله بن محمد و صحیحه معاویة بن عمار که می گفت من طاف ثمانیة فلیستانف السعی نیست و هر دو طرف معارضه با روایات عدم مبطلیت سعی به زیاده جهلی و سهوی هستند، در این صورت جواب این است که زیاده سهوی از طرف معارضه خارج است و زیاده عمدیه هم دلیل لفظی بر بطلان ندارد، لسقوطهما بالمعارضة مع ادلة عدم البطلان بالزیادة السهویة و الجهلیة و بعد از تعارض، در زیاده عمدیه حکم به بطلان سعی به جهت تسالم قطعیه می کنیم و در زیاده جهلیه، اصل برائت یا اطلاقات، محکّم است.

و اخری می گوییم صحیحه عبد الله بن محمد اختصاص به زیاده عمدیه ندارد و لکن لسان آن با لسان صحیحه معاویة بن عمار متفاوت است و طرف معارضه با روایات زیاده عن جهل او سهو نیست، زیرا ما گفتیم گاهی مولا در مقام تعلیم شرایط واجب است و می گوید من زاد فی سعیه فعلیه الاعادة و گاهی بعد از اتمام سعی عده ای می گویند شوطی زیاده آوردیم و جواب می شنوند که اشکالی ندارد، اگر مولا در مقام تعلیم شرایط واجب باشد، گرچه عام مثل صحیحه عبد الله بن محمد شامل عامد و جاهل و ناسی می شود، اما به مخصص ثانوی می توان زیاده از روی جهل و سهو را از آن خارج نمود و گرچه زیاده عمدی نادر است، اما فایده خطاب این است که به سبب همین خطاب و در طول همین خطاب، مردم ترک زیاده عمدیه می کنند و لولا این خطاب عام، افرادی که زیاده عمدیه می آورند، نادر نمی شدند و لذا این خطاب لغو یا مستهجن نخواهد بود.

اما ظاهر صحیحه معاویة بن عمار این است که فرض کرده واقعه ای رخ داده و فرموده اگر کسی هشت شوط آورده است، باید اعاده سعی کند، یعنی بعد از وقوع می خواهد علاج کند و حمل آن بر عالم عامد مستهجن است.

طبق این بیان، صحیحه عبد الله بن محمد، عام فوقانی می شود، صحیحه معاویة با صحیحه هشام، تعارض می کند، و در زیاده عن جهل، به عام فوقانی که صحیحه عبد الله بن محمد است رجوع می شود، زیرا طرف معارضه نشد، و طبعا باید ملتزم شویم که زیاده از روی جهل در طواف مطلقا مبطل است و مطابق با احتیاط هم می باشد، در زیاده سهویه هم که دلیل بر عدم مبطلیت آن داریم.

البته اگر استظهار ما از صحیحه هشام به قرینه تعلیل این باشد که زیاده مطلقا مبطل نیست، با صحیحه عبد الله بن محمد معارض می شود، اما اگر بگوییم صحیحه هشام بعد از وقوع زیاده می خواهد علاج عمل واقع شده را بکند، و کسانی که در آن واقعه زیاده آورده بودند که عالم عامد نبودند، از زیاده عالما عامدا انصراف خواهد داشت و لذا جواب مذکور مفید خواهد بود.

لذا خلاصه نظریه مختار این می شود که زیاده عمدیه مبطل در سعی است و زیاده سهویه هم مبطل نیست و در ابطال به زیاده جهلیه اشکال است و احتیاط در اعاده است.

##### جلسه پنجاه و پنجم 20/10/93

# (مسألة 346)

***إذا نقص من أشواط السعي عامدا عالما بالحكم أو جاهلا به‌ و لم يمكنه تداركه الى زمان الوقوف بعرفات فسد حجه و لزمته الاعادة من قابل و الظاهر بطلان إحرامه أيضا و إن كان الاولى العدول الى حج الافراد و إتمامه بنية الاعم‌ من الحج و العمرة المفردة. و أما إذا كان النقص نسيانا فان كان بعد الشوط الرابع وجب عليه تدارك الباقي حيث ما تذكر و لو كان ذلك بعد الفراغ من اعمال الحج. و تجب عليه الاستنابة لذلك إذا لم يتمكن بنفسه من التدارك أو تعسّر عليه ذلك و لو لاجل أن تذكره كان بعد رجوعه الى بلده، و الأحوط حينئذ أن يأتي النائب بسعي كامل ينوي به فراغ ذمة المنوب عنه بالاتمام أو بالتمام.***

***و أما اذا كان نسيانه قبل تمام الشوط الرابع فالأحوط أن يأتي بسعي كامل يقصد به الاعم من التمام و الاتمام، و مع التعسر يستنيب لذلك.[[263]](#footnote-263)***

## حکم نقص سعی در صورت عدم تمکن از تدارک سعی

اگر کسی اشواط سعی عمره تمتع را ناقص بجا آورده باشد، اگر از روی علم و عمد باشد، حکم کسی را دارد که سعی را تماما از روی علم و عمد ترک کرده و قبلا مطرح کردیم که بحث است که آیا حجش هم باطل است، بعد از این که عمره تمتع او قطعا باطل است، یا عمره تمتع به حج افراد منقلب می شود کما عن السید الزنجانی، قبلا گفتیم به نظر ما ادله انقلاب به حج افراد، شامل ترک عمدی واجبات عمره تمتع نمی شود، زیرا ظاهر صحیحه ابان شامل این شخص نمی شود: 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 (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: أَضْمِرْ فِي نَفْسِكَ الْمُتْعَةَ- فَإِنْ أَدْرَكْتَ مُتَمَتِّعاً وَ إِلَّا كُنْتَ حَاجّاً.[[264]](#footnote-264)

زیرا و الا کنت حاجا، یعنی و ان لم تدرک، در حالی که به شخصی که عمدا سعی عمره را بجا نیاورده یا ناقص انجام داده، لم یدرک بقول مطلق صدق نمی کند.

ان قلت: اگر کسی تا آخر وقت نماز نخواند، صدق می کند که لم یدرک رکعة من الصلاة فی الوقت، با این که ترک نماز، عمدی بوده است، فکذلک فیما نحن فیه.

قلت: در صحیحه ابان، متعلق ادرکت ذکر نشده است و شاید مقصود این باشد که فان ادرکت وقت عمرة التمتع فی مکة، در حالی که این شخص، به زمانی که می شود عمره تمتع انجام بدهد، رسیده و آن را درک کرده است، ولی عمره صحیح را عمدا انجام نداده است، و این غیر از مثال نماز است، زیرا کسی که عمدا هم ترک نماز در وقت کند، بر او لم یدرک رکعة من الصلاة صدق می کند، اما این با صحیحه ابان فرق می کند و در آن نیامده ان ادرکت اعمال عمرة التمتع و شاید متعلق آن ان ادرکت وقت عمرة التمتع باشد که این شخص هم آن را درک کرده و لکن عمدا بجا نیاورده است.

البته اگر ما قائل بشویم به تخییر بین حج تمتع و حج قران و افراد بر همه مکلفین که آیت الله زنجانی قبلا قائل بودند و می فرمودند که دلیل نداریم که بر غیر مکی لازم باشد که حج تمتع به عنوان حجة الاسلام بجا آورد، فقط بر مکی حج تمتع مشروع نیست، طبق این مبنا می توان گفت این شخص می تواند حج افراد بجا آورد، اما عدول از عمره تمتع به حج افراد دلیل خاص می خواهد و صرف تخییر برای جواز عدول کافی نیست، زیرا اشکال این است که این شخص نیاز به احرام جدید دارد، احرام سابق برای عمره تمتع بوده و عدول به حج افراد نص خاص می خواهد، و گرنه بر خلاف قاعده اولیه خواهد بود.

لذا اگر کسی سعی عمره تمتع را عمدا بجا نیاورد، حجش باطل است.

### نقص اشواط سعی نسیانا

اگر نقص سعی از روی نسیان باشد، مسلما مبطل عمره تمتع یا حتی حج نیست، زیرا از اصل نسیان سعی که بالاتر نیست، نسیان سعی تا آخر وقت موجب بطلان عمره یا حج تمتع نیست، چه رسد به نسیان بعض اشواط، اما سخن در این است که وظیفه این شخص بعد از تذکر، اتمام سعی سابق است، یا استیناف سعی جدید؟

مشهور گفته اند اگر نصف سعی را قبلا بجا آورده و نصف یا کمتر از نصف را فراموش کرده بوده، باید سعی سابق را اتمام کند و در صورت عدم تمکن از اتمام، برای تکمیل اشواط سعی، نائب بگیرد.

کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده: اصل این تفصیل مشهور، دلیل مطلقی ندارد و لکن دو مطلب است که بر روی آن تاکید می شود:

مطلب اول این است که فرضا مکلف خودش اگر به مکه برمی گشت، به او گفته می شد چون نصف سعی را قبلا انجام داده ای، آن را تکمیل کن، اما این که گفته شود نائب هم نصف سعی را کافی است که انجام دهد، دلیلی ندارد، دلیلی بر مشروعیت نیابت در مقداری از سعی نداریم، بلکه از روایات استفاده مشروعیت نیابت در تمام سعی می شود و لذا در فتوا گفته ایم اگر نقص سعی از روی نسیان باشد، اگر بعد از اتمام شوط چهارم باشد، واجب است مابقی را تکمیل کند و در صورت عذر، باید نائب بگیرد و احوط این است که نائب سعی کاملی به نیت اعم از اتمام و تمام از طرف منوب عنه انجام دهد. (مبنای ایشان بر خلاف برخی دیگر همچون مرحوم امام و آیت الله سیستانی این است که انجام یک سعی کامل به نیت اعم کافی است و لازم نیست اول سه شوط به قصد تکمیل سعی ناقص انجام دهد و بعد از آن یک سعی کامل بجا آورد، بلکه احتیاط به شکل اول نیز تحقق می یابد، مگر منوب عنه او را در انجام احتیاط به شکل تکرار نائب کرده باشد)

مطلب دوم این است که این که مشهور گفته اند بعد از بلوغ نصف، می شود خود مکلف سعی را تکمیل کند، مختص به موسم حج است، اما اگر ماه ذی الحجة تمام شده باشد، وجهی ندارد که گفته شود این شخص سعی ناقص را اتمام کند، سعی از اجزاء حج است و باید موسم حج باقی باشد و گرنه سعی قبلی باطل شده و دلیلی بر کفایت اتمام آن نداریم، لذا احوط انجام سعی کامل به نیت اعم از تمام و اتمام است.

البته از روایاتی که در نسیان سعی، حکم به وجوب قضاء کرده، استفاده می شود که قضاء تمام سعی بعد از موسم مشروع است، زیرا تا از بلد خود برگردد به مکه، طبعا در نوع موارد ذی الحجة به اتمام می رسیده است.

این دو مطلب از محقق خوئی بود.

اما سوال این است که اصل نظر مشهور نسبت به تکمیل سعی ناقص به چه دلیل پذیرفته می شود، یعنی در همان فرضی که خود شخص می خواهد در موسم حج، تکمیل سعی کند، به چه دلیل تکمیل سعی مشروع و مجزی است، در حالی که ایشان موالات را در سعی معتبر می داند، لذا ایشان در جواب از این اشکال فرموده دلیل ما صحیحه سعید بن یسار است و اگر این روایت نبود، حتی قبل از انقضاء ماه ذی الحجة و در صورتی که حتی خود مکلف می خواست تکمیل سعی کند، حکم به عدم جواز آن می شد، چون فوت موالالت عرفیه شده است، اما این صحیحه مشکل را حل کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ مُتَمَتِّعٌ- سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنْهُ- وَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ وَ أَحَلَّ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَقَالَ لِي يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَإِنْ كَانَ يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيُعِدْ وَ لْيُتِمَّ شَوْطاً وَ لْيُرِقْ دَماً- فَقُلْتُ دَمَ مَا ذَا قَالَ بَقَرَةٍ- قَالَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةً- فَلْيُعِدْ فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ- حَتَّى يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ.‌[[265]](#footnote-265)

مستفاد از روایت مزبور این است که اگر کسی یک شوط از سعی را فراموش کرده، بعد از تذکر همان یک شوط را انجام دهد و طبعا اعتبار موالات را الغاء کرده و یک شوط هم که عرفا خصوصیت ندارد و معلوم می شود ملاک، تجاوز از نصف است.

لذا به نظر ایشان قبل از تجاوز نصف، همه سعی باید قضاء شود و بعد از تجاوز نصف، می توان تکمیل اشواط سعی نمود، به شرط این که موسم حج نگذشته باشد و خودش بخواهد تکمیل کند، نه این که نائب بگیرد.

این خلاصه کلام محقق خوئی است.

البته مشهور قائل به عدم اعتبار موالات عرفیه در سعی هستند و لذا باید دید مشهور چرا قبل از تجاوز نصف، حکم به وجوب قضاء تمام سعی کرده اند؟

ممکن است مشهور به برخی روایات استدلال کرده باشند:

روایت اول: ابی بصیر

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ‌ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ- وَ هِيَ فِي الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ وَ بَيْنَ الصَّفَا «1» 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.[[266]](#footnote-266)

برخی روایات فرموده سعی با طرو حیض باطل نمی شود و زن حائض می تواند اتمام سعی کند، لذا به قرینه آن روایات، این روایت حمل بر استحباب قطع سعی در صورت عروض حیض در اثناء می شود و بعد از این که پاک شد، این روایت فرموده اگر نصف سعی را انجام داده است، اتمام سعی کند، و گرنه استیناف سعی کند و مشهور از این روایت و همچنین روایت احمد بن عمر حلال، قاعده عامه استفاده کرده اند حتی در غیر از مورد حیض.

روایت دوم: روایت اسحاق بن عمار

این روایت درباره مریضی که بعد از شوط چهارم مجبور به قطع طواف و سعی شده است، فرموده معذور است و بعد از خوب شدن ما بقی را انجام دهد، مگر این که فقط سه شوط انجام داده باشد که باید استیناف سعی کند و گفته شده که این روایت شامل همه موارد می شود.

##### جلسه پنجاه و ششم 21/10/93

از مشهور نقل شد که در نسیان بعض اشواط تفصیل داده اند بین نصف و کمتر از نصف که اگر بعد از تجاوز نصف، اتمام سعی را فراموش کند، بیش از اتمام سعی بر او واجب نیست، هرگاه که یادش بیاید و اگر قبل از تجاوز نصف فراموش کند، بعد از تذکر باید استیناف سعی جدید کند.

ما عرض کردیم بنا بر اعتبار موالات عرفیه در سعی، کما عن السید الخوئی و الزنجانی (که دلیلشان بر لزوم موالات، لزومی عرفی است) قبل از تجاوز نصف طبعا فوت موالات عرفیه شده است و سعی باطل است و گرنه قبل از بهم خوردن موالات عرفیه که قبل از تجاوز نصف هم باید تکمیل سعی کند، اما بعد از تجاوز نصف وقتی قائل به لزوم اتمام شده اند، باید بر آن دلیل بیاورند که محقق خوئی صحیحه سعید بن یسار را دلیل بر آن گرفت، در حالی که آن صحیحه در مورد نسیان یک شوط است و نمی توان از آن تعدی نمود، بعد از این که ما از ملاکات احکام بی خبریم.

البته این که محقق خوئی فرموده این صحیحه در رابطه با کسی است که هنوز در اشهر حج است، زیرا در روایت آمده به منزلش برگشت و تقلیم اظافر کرد و معلوم می شود که منزل او در مکه بوده است و معلوم می شود که مورد روایت، جایی است که خودش متمکن از تدارک سعی در موسم حج بوده است، کلام متینی است (ولی در دو مطلبی که ایشان بر آن تاکید کرد که دلیل بر مشروعیت نیابت بر بعض سعی نداریم و همچنین تذکر بعد از گذشت موسم حج، سبب می شود که استیناف سعی کند، اشکال این است که بر فرض، دلیلی بر مشروعیت نیابت بر بعض سعی یا اکتفاء به تکمیل در غیر موسم نداشته باشیم، اما دلیل بر مشروعیت اتمام سعی چیست؟ زیرا دوران امر بین متباینین است، مگر این که مقصودشان این باشد که به سبب صحیحه سعید بن یسار از قاعده اولیه رفع ید کرده ایم و در غیر از این مورد باید به قاعده اولیه رجوع کنیم که اقتضاء انجام سعی به طور کامل دارد.)

اما بنابر عدم اعتبار موالات عرفیه در اشواط سعی (کما عن المشهور و هو الصحیح) مقتضای قاعده اولیه کفایت اتمام سعی در همه موارد است، در حالی که مشهور تفصیل داده اند که باید دلیل آن بررسی شود و مشهور سه دلیل بر آن ممکن است داشته باشند:

روایت اول: ابی بصیر

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ‌ الْخَطَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) 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.[[267]](#footnote-267)

سند روایت

علی بن الحسن الطاطری از واقفیه متعصب است، اما در وثاقت او شکی نیست، لذا سند از این جهت معتبره است، حتی اگر علی بن ابی حمزة بطائنی را قبول نداشته باشیم، زیرا ابن ابی عمیر در کنار او وجود دارد و تنها مشکل از ناحیه سلمة بن الخطاب است، این راوی توثیق ندارد و نجاشی گفته ضعیف فی حدیثه، اما ممکن است کسی او را توثیق کند به این بیان که این شخص، مروی عنه بسیاری از اجلاء قمیین است، مثل سعد بن عبد الله، حمیری، محمد بن الحسن صفار، محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی و ... و نوادر الحکمة نیز از وی روایت کرده و ابن ولید که افرادی را از این کتاب استثناء کرده، وی را استثناء نکرده و معلوم می شود که ابن ولید به وی اعتماد داشته باشد.

لذا انصاف این است که کثرت اجلائی که از وی نقل حدیث کرده اند و متهم نبودند به نقل کثیر از ضعفاء، موجب وثوق به معتمد بودن وی می شود و می ماند تضعیف نجاشی و لکن گفته می شود که وی گفته ضعیف فی حدیثه و این تعبیر، دلالت بر ضعف راوی ندارد و عجیب است که محقق خوئی خودش در برخی موارد فرموده ضعیف فی حدیثه دال بر ضعف خود شخص نیست، اما در این جا وی را به استناد این تعبیر تضعیف کرده، این تعبیر بدین معناست که حدیث شناس نیست و نقاد حدیث نیست.

علاوه بر این که آیت الله زنجانی معتقد است که نجاشی شدیدا از ابن غضائری تبعیت می کرد و لذا بسیاری از تعابیر این دو کتاب با هم یکی است و ابن غضائری در خیلی موارد با توجه به روایاتی که راوی ذکر می کرده، حکم به ضعف یا اعتبار شخص می کرده، و توجیهشان این بوده است که دیگر افراد سند که جلیل القدر بوده اند، و این روایات کذب مشتمل بر غلو را نقل نمی کرده اند، پس معلوم می شود این شخص جاعل بوده است.

لذا بعید نیست که سند حدیث معتبر باشد، چون تجمیع قرائن می شود.

البته اگر نگاه فنی بکنیم، ممکن است این وجوه منع شود و مثلا شاید ابن ولید مبانی در رجال داشته و بر اساس آن، به سلمة بن الخطاب اعتماد کرده است و این دلیل بر وثاقت وی نمی شود.

بررسی دلالی روایت

این روایت در رابطه با حائض است که تفصیل داده بین قطع سعی و طواف به سبب حیض قبل از تجاوز نصف و بعد از آن، به عدم لزوم اسیتناف سعی در صورت تجاوز از نصف، و حائض هم که خصوصیت ندارد و لذا به ناسی الغاء خصوصیت می شود.

اما به نظر ما وجهی برای الغاء خصوصیت وجود ندارد و احتمال خصوصیت می رود، خصوصا در مواردی از نسیان که ناشی از تقصیر و اهمال باشد.

روایت دوم: روایت احمد بن عمر الحلال

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) 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.[[268]](#footnote-268)

سند و دلالت روایت

احمد بن عمر الحلال خودش ثقه است، اما این روایت مرسله است. اما متن و اشکال آن با روایت قبل تقریبا مشترک است.

روایت سوم: روایت اسحاق بن عمار

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ «7» 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 أَشْوَاطٍ‌ 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.[[269]](#footnote-269)

سند روایت

این روایت دو سند دارد، یکی لولوی و یکی سهل بن زیاد، در سند لولوی بحث سعی مطرح نشده و قابل استشهاد نیست، و فقط در سند سهل بن زیاد بحث سعی مطرح شده است، ولی ما از جهت سندی در سهل بن زیاد اشکال داریم.

دلالت روایت

مضمون روایت این است که اگر بعد از چهار شوط، مریض شود، نائب بگیرد برای انجام سه شوط دیگر و دلیل بر مشروعیت نیابت در برخی اشواط است، اما اگر سه شوط طواف کرده باشد و قادر بر ادامه نباشد، این عذری از سوی خداست و می تواند یکی دو روز تاخیر بیندازد و اگر خوب شد، طواف کامل می کند و گر نه نائب می گیرد برای انجام طواف کامل و در سعی و رمی جمار نیز حکم از همین قرار است.

علت هم معمم است و ناسی هم مما غلب الله علیه است و لذا همین حکم را دارد.

اما به نظر ما این استدلال هم تمام نیست و گرچه روایت تفصیل بین تجاوز نصف و عدم آن داد، اما حکمی که در این روایت مطرح شده، این است که کسی که چهار شوط طواف یا سعی کرده و بعد عاجز شود، برای اتمام سعی نائب بگیرد و این ربطی به ناسی ندارد، زیرا فرض روایت این است که فرموده سریعا نائب بگیر و فرض این است که زمان معتد به نگذشته است و امام علیه السلام فرمود صبر نکن و سریع نائب بگیر، اما در نسیان و بحث ما فرض این است که زمان تذکر با زمان انجام سعی ناقص دارای فاصله است و در این مورد نیز امام علیه السلام تعلیلی ذکر نفرمود، بلکه تعلیل راجع به فرض قطع طواف یا سعی در سه شوط است که مجبور است یکی دو روز قطع کند و باید بعد از آن خودش استیناف کند، در رابطه با عدم اتمام این سعی یا طواف، حضرت فرموده معذور است و هذا مما غلب الله علیه، اما در بحث ما معلوم است که ناسی معذور است، اما از روایت استفاده نمی شود که اگر کسی بیش از نصف سعی کرد و ادامه آن را فراموش کرد و بعد از مدتی خواست تکمیل کند، جایز است تکمیل همان سعی ناقص.

علاوه بر این که در موضوع مریض فرضا گفته شود طول کشیدن به مقدار نائب گرفتن، اشکال ندارد، اما نمی توان به ناسی تعدی کرد، بعد از این که علت در این مورد بیان نشده است.

علاوه بر این که ما غلب الله علیه عرفا به معنای عجز است و بر موارد نسیان صدق نمی کند و در ادبیات شرعی، نسیان به شیطان نسبت داده شده، در حالی که ما غلب الله علیه مستند به خدای تعالی شده است.

##### جلسه پنجاه و هفتم 22/10/93

بحث در این بود که دلیل مشهور بر تفصیل چیست؟ به روایت اسحاق بن عمار رسیدیم که آیا دلیل بر این تفصیل می تواند باشد یا نه؟

مفاد روایت مزبور این بود که شخصی در اثناء طواف بیمار شد و دیگر قادر بر اتمام طواف نیست، حضرت فرمود اگر بعد از چهار شوط عاجز شده، نائب برای اتمام طواف بگیرد و اگر قبل از چهار شوط باشد، هذا مما غلب الله علیه و یکی دو روز صبر کند و البته طوافش باطل شده و بعد باید استیناف طواف کند و هکذا فی السعی و گفته شده از این روایت فهمیده می شود اگر کسی قبل از نصف، قطع طواف کند و موالات عرفیه به سبب عذری فوت شود، سعی او باطل است و باید استیناف سعی کند و این مطابق با نظر مشهور است.

در جواب این مطلب عرض می کنیم که؛

اولا: این روایت در رابطه با بیمار است، اما تعدی از بیمار به ناسی اول الکلام است، چرا که ممکن است حکم بیمار اشد از ناسی غیر ملتفت باشد و در نماز نوعا چنین می گویند که اگر کسی نتوانست سجده ثانیه را بجا آورد، نمازش باطل است، اما اگر می توانست، ولی فراموش کرد، نمازش صحیح است و هر وقت متذکر شد، سجده منسیه را قضاء می کند. در این جا هم کسی که به سبب اضطرار و مرض نتواند سه شوط سعی را اتمام کند، روایت می گوید باید استیناف سعی کند، اما ممکن است در رابطه با ناسی گفته شود اتمام سعی کافی است.

ثانیا: این که در روایت گفته هذا مما غلب الله علیه فلاباس ان یوخر الطواف یوما او یومین، تعلیل بر این حکم نیست که بعد از ارتفاع بیماری باید سعی را از ابتداء شروع کند، چون سه شوط بیشتر سعی نکرده است، (که محقق داماد فرموده) بلکه این تعلیل برای لاباس ان یوخر الطواف یوما او یومین است، یعنی قطع طواف و تاخیر گرچه مبطل طواف است، اما چون مریض است، معذور است و مواخذه بر ابطال سعی و طواف نمی شود.

اما دلیل نداریم که قطع طواف و سعی نسیانا مبطل سعی است که بگوییم چون ناسی بودی، معذور هستی، این اول الکلام است.

ثالثا: بیماری، مما غلب الله علیه است، اما سهو و نسیان من الشیطان است و ما انسانیه الا الشیطان ان اذکره و در سجده سهو گفته شده ارغاما لانف الشیطان و لذا نبی صلی الله علیه و آله دچار سهو نمی شود، چون بر اساس روایات، شیطان بر او سلطه ندارد.

رابعا: این که در صدر روایت آمده اگر چهار شوط طواف یا سعی کند و بعد بیمار شود، باید نائب بگیرد، از این معلوم می شود که موالات عرفیه حتی بعد از بلوغ نصف هم معتبر است، و این که موجب تفصیل نمی شود، زیرا فرموده سریعا نائب بگیر و صبر نکن که خوب شوی، با این که تجاوز نصف شده، اما گفته می شود سریعا نائب بگیرد تا فوت موالات عرفیه نشود، و گرنه گفته می شد بعد از خوب شدن، خودش تکمیل کند و معلوم می شود فوت موالات عرفیه مضر است، و لکن اگر چهار شوط انجام داده باشد، با استنابه مشکل حل می شود، اما قبل از شوط رابع، نیابت مشروع نیست، لذا باطل می شود.

و هکذا روایاتی که در مورد حیض وارد شده بود، مثل روایت ابی بصیر که در این روایات احتمال خصوصیت از دو طرف می دهیم، یعنی اگر به حائض گفته می شود بعد از طهارت باید یا بهتر است استیناف کند، شاید اگر ناسی باشد چنین حکمی نداشته باشد و از طرف دیگر بعد از تجاوز نصف اگر به حائض گفته می شود بعد از پاک شدن، اتمام سعی و طواف کند، ممکن است در ناسی حکم به بطلان شود، چون ما مطلع بر ملاکات احکام نیستیم.

لذا بنابر اعتبار موالات عرفیه در سعی، نسیان برخی اشواط مطلقا سبب بطلان سعی است و فقط صحیحه سعید بن یسار نسبت به نسیان شوط هفتم ارفاق کرده است و هر وفت متذکر شد، همان یک شوط را انجام می دهد.

و بنا بر نظر ما وفاقا للمشهور که موالات عرفیه را معتبر نمی دانیم، هر وقت متذکر شد، باید سعی ناقص را تکمیل کند، چه قبل از تجاوز نصف و چه بعد از تجاوز نصف.

البته مقتضای احتیاط به سبب تفصیل مشهور، این است که هم اتمام سعی کند و هم استیناف سعی.

#### بررسی کلام محقق خوئی

ایشان فرمود دلیلی بر مشروعیت استنابه در بعض اشواط سعی نداریم و فقط دلیل بر مشروعیت استنابه در همه سعی عند النسیان داریم و لذا حتی اگر فراموشی بعد از تجاوز نصف باشد، باز هم باید نائب برای کل سعی بگیرد.

تنها دلیل بر مشروعیت نیابت در بعض اشواط سعی، روایت اسحاق بن عمار است که محقق خوئی نه لولوی و نه سهل بن زیاد، هیچیک را ثقه نمی داند.

ولی ما سند روایت لولوی را قبول داریم، اما از جهت دلالت این روایت در خصوص مریض وارد شده است و برای دیگر موارد مثل نسیان، باید الغاء خصوصیت کنیم به این بیان که عرف احتمال خصوصیت نمی دهد، ولی برای ما الغاء خصوصیت مشکل است و لذا مقتضای قاعده را عدم اکتفاء به نیابت در سه شوط می دانیم، زیرا وقتی دلیل بر مشروعیت استنابه در برخی اشواط سعی نداشتیم، علم اجمالی حاصل می شود که یا استنابه برای هفت شوط لازم است یا استنابه برای سه شوط بشرط لا و بیشتر از آن زیاده در سعی و طواف خواهد شد، این جا با اقل و اکثر ارتباطی که اقل لابشرط است، متفاوت است، لذا علم اجمالی منجز است و باید احتیاط شود.

این مطالب در قضاء سعی ناقص منسی بعد از اشهر حج نیز جاری و ساری است و در این جا نیز علم اجمالی وجود دارد.

البته ممکن است محقق خوئی بفرماید در این فرض قطعا باید هفت شوط به عنوان قضاء سعی بجا آورد، زیرا این سعی، نصفش قضاء در بعد اشهر و نصفش اداء در اشهر حج می شود، و این مشکل است و معلوم نشد که این سعی ادائی است یا قضائی، مثل این که کسی یک رکعت از نماز را در آخر وقت می تواند درک کند، ولی نباید سوره بخواند، اما سوره بخواند و یک رکعت در وقت را درک نکند، عده ای می گویند این نماز باطل است، زیرا معلوم نیست که قضاء است یا اداء، چون یک رکعت را اگر درک می کرد، اداء بود و اگر امکان درک یک رکعت باشد، قضاء است، اما این معلوم نشد که اداء است یا قضاء.

اما اشکال ما این است که این مطلب دلیلی ندارد، بلکه مقداری از سعی اداء و مقداری از آن قضاء است و وقتی انسان مقداری از عمل را انجام داد، دلیلی ندارد که باید بعد از وقت دوباره استیناف عمل کند و نهایتا مشکوک است و دوران امر بین متباینین می شود و باید احتیاط کند.

نکته دیگر این که محقق خوئی بحث را چنین مطرح فرموده اگر ذی الحجة تمام شود و ماه محرم داخل شود کذا ... ، در حالی که فعلا سخن در عمره تمتع است که به هنگام زوال روز عرفه، زمان آن منقضی می­شود.

##### جلسه پنجاه و هشتم 23/10/93

محقق خوئی فرمود اگر کسی چهار شوط از سعی را انجام دهد و سه شوط دیگر را فراموش کند تا اشهر حج منقضی شود، دلیلی بر مشروعیت اتمام سعی نداریم، بلکه باید استیناف سعی کند.

اما آیت الله زنجانی فرموده روایتی که در مورد حائض آمده، اطلاق دارد، و شامل این فرض می شود که زنی چند روز قبل از محرم طواف و سعی را انجام داده و بعد از چهار شوط حیض شده، روایت ابی بصیر گفت صبر کند تا پاک شود و بعد سعی ناقص را اتمام کند، در حالی که اگر صبر کند، ماه محرم می شود، ولی روایت اطلاق دارد و شامل این فرض هم می شود.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، زیرا ظاهر روایت ابی بصیر که گفته صبر کند تا پاک شود و اگر تجاوز از نصف کرده بود، اتمام سعی کند، این است که اتمام سعی واجدة للشرائط کند و یکی از شرایط این است که الحج اشهر معلومات و باید اشهر حج اعمال حج را انجام دهد.

بله، در مورد ناسی طبعا متعارف این است که تا از بلد برگردد برای تکمیل سعی، ماه ذی الحجة تمام می شود، اما در حائض چنین نیست.

در عمره تمتع هم که دلیل خاص داریم بر این که وقتی زن حیض شد، حتی در اثناء طواف، سعی و تقصیر می کند و محرم به حج می شود و قبل از انجام اعمال حج، ابتداء طواف را تکمیل یا در قبل از تجاوز نصف قضاء می کند و بعد مشغول به طواف حج می شود.

# (مسألة 347)

***إذا نقص شيئا من السعي في عمرة التمتع نسيانا فاحل لاعتقاده الفراغ من السعي‌ فالأحوط بل الاظهر لزوم التكفير عن ذلك ببقرة، و يلزمه إتمام السعي على النحو الذي ذكرناه.***[[270]](#footnote-270)

## بررسی کفاره تقصیر قبل از اتمام سعی نسیانا

محقق خوئی فرموده: اگر کسی سعیش ناقص بود، اما معتقد به تکمیل سعی بود و تقصیر کرد، باید یک گاو کفاره بدهد. (در حالی که اگر کسی عمدا قبل از فراغ سعی، تقصیر کند، دلیلی بر وجوب کفاره بر او نداریم.)

### ادله روایی حکم مذکور

دلیل روایی این حکم، دو روایت است:

#### روایت اول: صحیحه سعید بن یسار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ مُتَمَتِّعٌ- سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنْهُ- وَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ وَ أَحَلَّ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَقَالَ لِي يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَإِنْ كَانَ يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيُعِدْ وَ لْيُتِمَّ شَوْطاً وَ لْيُرِقْ دَماً- فَقُلْتُ دَمَ مَا ذَا‌ قَالَ بَقَرَةٍ- قَالَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةً- فَلْيُعِدْ فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ- حَتَّى يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ.[[271]](#footnote-271)

(محقق داماد فلیبتدئ السعی را چنین معنا کرده که برود تکمیل سعی کند به نحوی که یقین پیدا کند هفت شوط بجا آورده است، یعنی برود به صفا و مروه و بعد شروع به تکمیل سعی کند تا یقین به هفت شوط پیدا کند، و اگر زیادتر هم بشود، اشکالی ندارد.

اما انصافا این معنا خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر فلیبتدئ السعی این است که استیناف سعی هفت شوطی کند، و گرنه اشواط ناقص قابل تکمیل به نحوی که نه ناقص باشد و نه زائد، نیست و لذا باید استیناف سعی هفت شوطی کند.)

#### روایت دوم: روایت عبد الله بن مسکان

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ طَافَ- بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ وَ هُوَ يَظُنُّ أَنَّهَا سَبْعَةٌ- فَذَكَرَ بَعْدَ مَا أَحَلَّ وَ وَاقَعَ النِّسَاءَ- أَنَّهُ إِنَّمَا طَافَ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- قَالَ عَلَيْهِ بَقَرَةٌ يَذْبَحُهَا وَ يَطُوفُ شَوْطاً آخَرَ.[[272]](#footnote-272)

در سند این روایت محمد بن سنان است که مورد اختلاف است و متن آن نیز تفاوت هایی با روایت اول دارد، مورد صحیحه سعید بن یسار، عمره تمتع است، اما روایت دوم از این جهت اطلاق دارد و از طرف دیگر به جای کلمه «یری» که در روایت اول بود به معنای یعتقد، در این روایت کلمه «یظن» آمده و شاید کسی آن را به معنای اعتقاد غیر جازم بداند و از جهت دیگر در صحیحه، سخن از احلال و تقلیم اظفار بود، اما در روایت اخیر جماع هم بعد از احلال فرض شده است، اما سخنی از تقلیم اظفار در آن نیامده است.

##### جلسه پنجاه و نهم 24/10/93

### بررسی فتاوای فقهاء

شیخ مفید: *إذا سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط و ظن أنه طاف سبعة فقصر و جامع وجب عليه دم بقرة و يسعى شوطا آخر فإن لم يجامع النساء سعى شوطا و لا شي‌ء عليه*.[[273]](#footnote-273)

مستفاد از عبارت مذکور این است که اگر جماع نکرده باشد، کفاره ندارد، حتی اگر تقصیر کرده باشد.

اما کلمات شیخ طوسی مختلف است:

مبسوط: *إن كان قد انصرف من السعي ظنا منه أنه تممه. ثم جامع لم تلزمه الكفارة و كان عليه تمام السعي لأن هذا في حكم الساهي*.[[274]](#footnote-274)

در این عبارت نفی وجوب کفاره حتی در صورت جماع شده است.

اما در نهایه در بحث کفارات احرام فرموده است: *إن كان سعى من سعيه شيئا، ثمَّ جامع، كان عليه الكفّارة، و يبني على ما سعى. و إن كان قد انصرف من السّعي ظنّا منه انه تمّمه، ثمَّ جامع، لم يلزمه الكفّارة، و كان عليه تمام السّعي*.[[275]](#footnote-275)

نهایه شیخ طوسی چاپ بیروت، یلزمه الکفارة در فرض اخیر دارد که نرم افزار جامع فقه نیز از همین چاپ نقل کرده است، اما آن چه در جوامع فقهیة ص 271 س 4 آمده و در نکت النهایة و مختلف و منتهی نقل شده است، لم یلزمه الکفارة است.

این عبارت موافق کلام شیخ در مبسوط است.

اما عبارت دیگری دارد که خلاف این عبارات است: *متى سعى الإنسان أقلّ من سبع مرّات ناسيا، و انصرف، ثمَّ ذكر أنّه نقص منه شيئا، رجع، فتمّم ما نقص منه. فإن لم يعلم كم نقص منه، وجب عليه إعادة السّعي. و إن كان قد واقع أهله قبل إتمامه السّعي، وجب عليه دم بقرة. و كذلك إن قصّر أو قلّم أظفاره، كان عليه دم بقرة و إتمام ما نقص من السّعي.*[[276]](#footnote-276)

این که بگوییم مقصود شیخ از این عبارت شخصی است که بعد از التفات به نقصان سعی سهوا، جماع کند، بعید است، بلکه ظاهرش این است که قبل از التفات، جماع کرده و لذا حکم به وجوب بقره کرده است و نمی شود کلام مبسوط را قرینه گرفت که فرض ایشان، فرض عمد است، زیرا حمل بعیدی است

در تهذیب نیز عبارتی نظیر کلام دوم در نهایة آمده است: *فَإِنْ سَعَى الرَّجُلُ أَقَلَّ مِنْ سَبْعَةِ أَشْوَاطٍ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرْجِعَ فَيَسْعَى تَمَامَهُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ وَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ مَا نَقَصَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْعَى سَبْعاً وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَتَى أَهْلَهُ أَوْ قَصَّرَ وَ قَلَّمَ أَظْفَارَهُ فَعَلَيْهِ دَمُ بَقَرَةٍ*.[[277]](#footnote-277)

یعنی اگر جماع یا تقصیر و تقلیم اظفار کرده، باید کفاره بقره بدهد، در واقع کفاره در این عبارت بر احد الامرین مترتب شده است.

حمل این عبارت نیز بر فرض عمد بعید است و ظاهر آن فرض نسیان است؛ لذا کلمات ایشان در کتب مختلف، متهافت است.

ابن ادریس در سرائر: *و إن كان قد واقع أهله قبل إتمامه السعي، وجب عليه دم بقرة، و كذلك إن قصّر أو قلّم أظفاره، كان عليه دم بقرة، و إتمام ما نقص، إذا فعل ذلك عامدا*.[[278]](#footnote-278)

ایشان در جای دیگر مقصودش را این چنین توضیح داده: *و إن كان قد سعى من سعيه شيئا، ثمّ جامع كان عليه الكفارة، و يبني على ما سعى، و من سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط، و ظن أنّه كان سعى سبعة، فقصّر، و جامع، وجب عليه دم بدنة، و روي بقرة و يسعى شوطا آخر، و انّما وجبت عليه الكفارة، لأجل أنّه خرج من السعي، غير قاطع، و لا متيقن إتمامه، بل خرج عن ظن منه، و هاهنا لا يجوز له أن يخرج مع الظن، بل مع القطع و اليقين، و هذا ليس هو بحكم الناسي.*[[279]](#footnote-279)

یعنی اگر شش شوط سعی کرده و گمان به هفت شوط داشته و تقصیر و جماع کرد، باید بدنه بدهد و رُوی بقرة، چون ظنا خارج شده است و به حکم ناسی نیست.

مرحوم سلار: *ما فيه دم مطلق؛ فمن ظن أنه قد تمم السعي، فقصر، فجامع: فعليه دم، و يتمم السعي*.[[280]](#footnote-280)

محقق در شرایع: *و لو كان متمتعا بالعمرة و ظن أنه أتم فأحل و واقع النساء ثم ذكر ما نقص كان عليه دم بقرة على رواية و يتم النقصان- و كذا قيل لو قلم أظفاره أو قص شعره*.[[281]](#footnote-281)

مطلب دوم را ایشان با قیل بیان می کند، با این که بزرگانی همچون شیخ در تهذیب آن را قائل شده اند، اما ظاهر قیل رمی به ضعف است.

جالب این است که این حکم را در مختصر به روایات استناد داده است.

ابن سعید در الجامع للشرائع: *فان ظن، انه فرغ منه فأحل، و جامع ثم ذكر، فعليه بقرة و إتمامه.[[282]](#footnote-282)*

علامه در کتبش فرموده: *لو لم يذكر حتى واقع أهله أو قصر أو قلم أظفاره كان عليه دم بقرة و إتمام السّعي*[[283]](#footnote-283)

شهید اول نیز همین حکم را کرده است.

اما شهید ثانی در مسالک گفته این روایات خلاف قواعد متعدد فقهی است؛

اول این که ایجاب کفاره بر ناسی خلاف نصوص و فتاوی است، زیرا فقط در مورد صید بر ناسی کفاره واجب شده است.

دوم این که در تقلیم عمدی اظفار، دیگر روایات حکم به وجوب اراقه دم شاة کرده است، در حالی که در این روایت در فرض سهو، حکم به وجوب بقرة شده است.

سوم این است که روایت محمد بن سنان می گوید اگر این شخص جماع بکند، باید دم بقرة اراقه کند، در حالی که اگر عامد بود، باید بدنه می داد و در ناسی هم اصلا کفاره نداشت، یعنی حتی اگر شخصی بعد تقصیر و قبل از طواف نساء عالما عامدا در عمره مفرده یا حج جماع کند، باید بدنه بدهد، در حالی که در این روایت در جماع قبل از اتمام سعی، حکم به وجوب اراقه بقره کرده است.

چهارم این است که در این روایات، هم برای جماع و هم برای تقلیم اظفار، کفاره بقره ایجاب شده است، در حالی که این تناسب ندارد که بر مقلم اظفار همان را واجب کنند که بر مجامع واجب کرده اند.

در نتیجه در انعقاد ظهور این روایات در وجوب مشکل ایجاد می شود و لذا برخی اصحاب این دو روایت را بر استحباب حمل کرده اند و برخی مثل ابن ادریس، آن را بر ظان متعمد حمل کرده اند.

برخی از بزرگان من جمله در مهذب البارع گفته اند ما تابع نصوص هستیم، و نمی توان اجتهاد در مقابل نص کرد، این روایت ظهور در وجوب کفاره بقره دارد و باید بر طبق آن عمل نمود و صاحب حدائق نیز این مطلب را تایید کرده است.

در بین معاصرین، محقق خوئی به صحیحه سعید بن یسار عمل کرده است، ولی روایت محمد بن سنان را سندا قبول ندارد، البته بر فرض اعتبار سندی هم با یکدیگر معارض نمی داند، زیرا این دو روایت مثبتین است.

در جامع المدارک فرموده: عموماتی که می گوید ناسی کفاره ندارد، می تواند قرینه حمل روایات مورد بحث بر استحباب بشود و این که عکس آن را - که تخصیص عمومات به این روایت باشد - اختیار کنیم، مرجحی ندارد.

البته محقق خوئی قائل است که جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است و تا بشود عموم را توسط خاص تخصیص زد، نباید جمع حکمی نمود.

ولی همه قبول ندارند که ارتکاز عرف همیشه بر تقدم جمع موضوعی بر جمع حکمی باشد، بلکه موارد مختلف است، چنان که آیت الله زنجانی به واقع این مطلب را بیان فرموده است.

مرحوم امام نیز فقط در فرض جماع، بنابر احتیاط واجب حکم به کفاره بقره کرده است.

#### نظریه مختار

از نظر فنی به نظر ما صحیحه سعید بن یسار فی حد ذاته ظهور دارد در این که کسی که شش شوط بجا آورد و فکر کرد که سعی او کامل شد و با تقلیم اظفار محل شد، واجب است کفاره بقره بدهد، نه این که مقصود از «احل» این باشد که اعمال محل را انجام داد و محرمات احرام را مرتکب شد که گفته شود کنایه از جماع است، زیرا؛ اولا احل به معنای ارتکاب محرمات احرام نیست و ثانیا: فرد متیقن از ارتکاب محرمات احرام که جماع نیست، بلکه لبس مخیط و امثال آن اقرب به ذهن است و لذا وجهی برای تخصیص این روایت به جماع نیست.

اما انصاف این است که شواهدی که شهید ثانی در مسالک گفت و مطلبی که مرحوم خوانساری در جامع المدارک مطرح کرد، نکات عرفیه قوی است که مانع از احراز ظهور علیه دم بقرة در وجوب کفاره بقره می شود و لذا نمی توان بر کسی که به اعتقاد اتمام سعی، با تقلیم اظفار از احرام خارج شده، حکم به وجوب کفاره بقره نمود، اما بر کسی که عمدا سعی را ناقص رها کرده و تقصیر کرده، هیچ کفاره ای را واجب ندانست، این عرفا مستغرب است.

لذا ما نیز احتیاط واجب می دهیم به وجوب اراقه بقره چه جماع کرده باشد و چه جماع نکرده باشد.

البته مورد صحیحه سعید بن یسار نیز متمتع است، اما روایت محمد بن سنان از این جهت اطلاق دارد و ظاهر یظن در این روایت، اعتقاد اشتباه است، زیرا در ادامه روایت آمده: فذکر بعد ما احل ... و ظاهرش این است که طبق قاعده و طریق معتبر عمل کرده است، و گرنه اگر مقصود از ظن، احتمال راجح بود، پس چرا محل شود؟ و دیگر فذکر بعد ما احل .... نمی خواهد، بلکه خود ظن از ابتداء حجت نبوده است.

خلاصه این که روایت محمد بن سنان نسبت به غیر متمتع هم اطلاق دارد، ولی ممکن است به قرینه این که گفته بعد جماع کرد، حمل بر تمتع شود، و گرنه در غیر عمره تمتع که نمی تواند جماع کند، زیرا در عمره مفرده که باید طواف نساء بکند و در حج هم که بعد از سعی تقصیر ندارد، فقط در عمره تمتع است که به مجرد تقصیر، زن بر محرم حلال می شود.

# الشك في السعي‌

***لا اعتبار بالشك في عدد اشواط السعي بعد التقصير و ذهب جمع من الفقهاء الى عدم الاعتناء بالشك بعد انصرافه من السعي و ان كان الشك قبل التقصير، و لكن الأظهر لزوم الاعتناء به حينئذ.[[284]](#footnote-284)***

# بررسی حکم شک در اشواط سعی

گاهی شک بعد از فراغ از سعی است و گاهی در اثناء سعی شک می کند، شک بعد از فراغ، اگر بعد از تقصیر باشد، طبعا مجرای قاعده تجاوز است و یا حتی اگر شک در اصل سعی هم بکند، قاعده تجاوز جاری می­شود، اما اگر قبل از تقصیر شک کند، محقق خوئی از محقق نائینی نقل کرده که قاعده فراغ جاری می شود، زیرا به مجرد انصراف از عمل، موضوع قاعده فراغ محقق می شود، اما محقق خوئی اشکال کرده که موضوع قاعده فراغ، فراغ حقیقی است و نه فراغ مسامحی، اگر کسی از حمام بیرون بیاید و شک کند که پای چپ خود را غسل داده یا نه، حقیقتا صدق نمی کند که فارغ شده و شاهدش این است که اگر یقین کند پای چپش را نشسته، عرفا صدق فراغ نمی کند.

در این جا هم مثلا از مروه بیرون آمده، اگر یقین به عدم انجام سعی کامل می کرد، صحیح نبود که گفته شود من فارغ از سعی شده ام، فکذلک فی الشک.

بله، اگر موالات عرفیه در سعی لازم باشد و فوت موالات هم شده باشد، صدق فراغ می کند، زیرا دیگر این سعی قابل تدارک نیست، اما اگر موالات عرفیه فوت نشده باشد، و یا رعایت موالات عرفیه را در سعی لازم ندانیم، فراغ از سعی صدق نمی کند.

##### جلسه شصتم 27/10/93

مرحوم نائینی فرموده همین که شخص منصرف از سعی شود، فراغ از سعی صدق می کند، ولو در عمل دیگری داخل نشده باشد، اما محقق خوئی فرموده موضوع قاعده فراغ، فراغ حقیقی است و نه عنوانی و شاهدش این که اگر این شخص که سعی را به مروه رسانده و بیرون از مسجد آمده و شک کند که آیا 5 شوط انجام داده یا 7 شوط و بعد از مدتی یقین به نقصان کند، عرف می گوید هنوز فارغ نشده و اگر هم شک کند، شبهه مصداقیه فراغ از سعی می شود، زیرا ظهور فراغ، در فراغ حقیقی است.

مرحوم حکیم به کسانی که موضوع قاعده فراغ را فراغ حقیقی می دانند، اشکال کرده که اگر فراغ حقیقی را احراز کنیم، دیگر مشکی باقی نخواهد ماند، زیرا فراغ حقیقی مساوق با صحت است و لذا ایشان موضوع قاعده فراغ را فراغ اعتقادی می داند، فراغ اعتقادی با فراغ انصرافی فرق می کند، فراغ اعتقادی آسان تر است، مثلا اگر شخص در مروه هم باشد و یک لحظه فکر کند که سعی تمام شده، فراغ اعتقادی حاصل شده، اما هنوز منصرف از عمل نشده است و عرفا صدق فراغ انصرافی نمی کند.

محقق خوئی به ایشان اشکال کرده که مقصود ما فراغ حقیقی از عمل صحیح که نیست، بلکه مقصود فراغ از ذات عمل است، اعم از صحیح و فاسد، کسی که موالات را مثلا در سعی شرط بداند و وقتی شک کند که دیگر موالات از بین رفته، آن سعی دیگر قابل تدارک نیست، زیرا فراغ حقیقی از سعی محقق شده است، یعنی اگر سعی ناقص هم بوده باشد، فراغ حقیقی حاصل شده، چون دیگر قابل تدارک نیست.

اما فراغ اعتقادی که شما می گویید، اصلا بر آن صدق عرفی فراغ نمی کند، بلکه توهم فراغ است، لذا محقق خوئی قائل است که فراغ حقیقی از عمل یا به این است که جزء اخیر عمل آورده شود و در دیگر اجزاء شک شود، مثل این که در نماز بعد از سلام شک کند و یا به این است که موقعی شک شود که نماز دیگر قابل تکمیل نباشد، مثلا بعد از ایجاد منافی و احداث حدث، در سلام یا سجدتین رکعت اخیره شک کنیم.

این فرمایش محقق خوئی دو اشکال دارد، اصل فرمایش ایشان که فراغ اعتقادی فراغ نیست، صحیح است، اما دو اشکال بر کلام ایشان وارد است، اشکال اول این که موضوع قاعده فراغ، فراغ نیست، بلکه مضی العمل است، بله، یک روایت می گوید اذا شککت فی صلاتک بعد ما تفرغ فامض و لاتعد، اما مفهوم که ندارد که اگر جایی فراغ صادق نبود، قاعده فراغ جاری نشود، در عمده ادله، عنوان مضی اخذ شده است و عرفا صدق می کند که این شخص در عمل گذشته شک کرده، مثلا در همان مثال غسل جنابت بعد از این که از حمام بیرون آمد و نیم ساعتی هم گذشت که انصراف عرفی قطعا صادق است، شک می کند که آیا غسل کامل شده یا نه، در این فرض عرفا می گویند در غسل گذشته شک کرده است و اگر هم معلوم شود که ناقص بوده، می گوید معلوم شد که غسل گذشته خودم را ناقص انجام داده ام و چنین نیست که العمل الماضی صدق نکند، مهم صدق مضی عمل است و نه صدق فراغ.

حتی خود محقق خوئی در مباحث فروع اجمالی فرموده موضوع قاعده فراغ، مضی العمل است که در این جا هم صادق است.

لذا به نظر ما فراغ انصرافی برای تحقق عنوان مضی العمل کافی است کما عن المحقق النائینی.

اشکال دوم این است که فرضا موضوع قاعده فراغ، فراغ باشد و فراغ انصرافی، فراغ حقیقی نباشد، اما در تطبیقات ایشان اشکال وجود دارد، ایشان فرمود اگر موالات عرفیه در سعی ترک شود، دیگر این سعی قابل تدارک نیست، اشکال ما این است که اگر سهوا فوت موالات عرفیه بعد از شوط رابع بشود، ایشان آن را قابل تدارک می داند بر اساس صحیحه سعید بن یسار، پس کشف می کنیم که در فرض نسیان، موالات عرفیه بعد از شوط چهارم معتبر نیست و کسی که مثلا دو روز بعد شک در عدد اشواط سعی کرده و تقصیر هم نکرده است، سعیش قابل تدارک است، و موالات عرفیه شرط نیست. (احتمال عمد که نمی دهد، و گرنه در موارد احتمال ترک عمدی، در جریان قاعده فراغ اشکال کرده اند)

در موارد دیگر مثل غسل جنابت هم نباید به طور مطلق بگویند چون موالات عرفیه معتبر نیست، هر کسی در جزء اخیر شک کند، باید تدارک کند، چرا که محلش همیشه باقی است، بلکه باید قید بزنند به این که ما دامی که شک بعد از حدث اصغر نباشد، بلکه قبل از آن باشد، زیرا به نظر ایشان حدث اصغر در اثناء غسل جنابت، مبطل است و اگر غسل جنابت ناقص باشد، دیگر قابل تدارک هم نیست.

البته ایشان قید خوب دیگری در خصوص غسل جنابت زده، و فرموده صحیحه زرارة می گوید وَ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَرَكَ بَعْضَ ذِرَاعِهِ- أَوْ بَعْضَ جَسَدِهِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ- فَقَالَ إِذَا شَكَّ وَ كَانَتْ بِهِ بِلَّةٌ- وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ مَسَحَ بِهَا عَلَيْهِ- وَ إِنْ كَانَ اسْتَيْقَنَ رَجَعَ فَأَعَادَ عَلَيْهِمَا مَا لَمْ يُصِبْ بِلَّةً- فَإِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ وَ قَدْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ- فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- وَ إِنِ اسْتَيْقَنَ رَجَعَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَاءَ- وَ إِنْ رَآهُ وَ بِهِ بِلَّةٌ مَسَحَ عَلَيْهِ وَ أَعَادَ الصَّلَاةَ بِاسْتِيقَانٍ- وَ إِنْ كَانَ شَاكّاً فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي شَكِّهِ شَيْ‌ءٌ- فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ.[[285]](#footnote-285)

لذا فرموده فراغ انصرافی کافی نیست، مگر در مورد این روایت.

در کلام ایشان مسامحه دیگری نیز وجود دارد مبنی بر این که بعد از تقصیر اگر در نقصان سعی شک کنیم، قاعده فراغ جاری می شود، اما این هم اشکال دارد، زیرا وقتی قاعده فراغ را قبل از تقصیر قبول ندارند، بعد از تقصیر قاعده تجاوز جاری می شود و نه قاعده فراغ، زیرا اگر ناقص باشد، سعی قابل تدارک است، چون تقصیر، محل تدارک سعی را مرتفع نمی کند، بلکه چون حج و عمره عمل ارتباطی است، و سعی هم به لحوق تقصیر مشروط است، قاعده تجاوز بعد از آن جاری می شود.

# (مسألة 348)

***اذا شك- و هو على المروة- في أن شوطه الأخير كان هو السابع أو التاسع‌ فلا اعتبار بشكه و يصح سعيه. و إذا كان هذا الشك اثناء الشوط بطل سعيه و وجب عليه الاستئناف***.[[286]](#footnote-286)

# (مسألة 349)

***حكم الشك في عدد الأشواط من السعي حكم الشك في عدد الاشواط من الطواف‌ فاذا شك في عددها بطل سعيه***.[[287]](#footnote-287)

# حکم شک در اثناء سعی

محقق خوئی فرموده شک در اثناء سعی مبطل سعی است، مگر در فرضی که بر روی مروه می داند هفت شوط بجا آورده است و لکن شک می کند که آیا بر هفت شوط زیاد کرده است یا نه و مثلا بین هفت و نه شک می کند، در این فرض شک مبطل نیست به بیان های مختلف:

یک بیان این است که دلیل ما بر بطلان سعی در صورت شک در عدد اشواط، صحیح سعید بن یسار است که می گوید اگر کسی یقین کرد که یک شوط بجا نیاورده و لکن نمی داند شش شوط بجا آورده یا کمتر، سعی او باطل است و اعاده سعی کند، لذا فرض این روایت، شک در نقیصه است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ مُتَمَتِّعٌ- سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنْهُ- وَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ وَ أَحَلَّ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَقَالَ لِي يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَإِنْ كَانَ يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيُعِدْ وَ لْيُتِمَّ شَوْطاً وَ لْيُرِقْ دَماً- فَقُلْتُ دَمَ مَا ذَا‌ قَالَ بَقَرَةٍ- قَالَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةً- فَلْيُعِدْ فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ- حَتَّى يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ.[[288]](#footnote-288)

لذا در غیر از شک در نقیصه، قصور متقضی داریم که بگوییم هر شکی در عدد اشواط مبطل است، بلکه شک در نقیصه مبطل است، اما جایی که یقین به عدم نقیصه داریم و شک در زیاده داریم، مشمول صحیحه سعید بن یسار نیست و لذا اطلاق ادله سعی و اصل برائت می گوید سعی انجام گرفته، صحیح است.

و ممکن است گفته شود شارع گفته هفت شوط بجا آور و زیاد نکن، هفت شوط که قطعی است و عدم زیاده را با استصحاب اثبات می کنیم و ضم وجدان به اصل می شود.

بیان دوم این است که شک بالاتر از یقین که نیست، اگر کسی سهوا بیشتر سعی انجام دهد، و بعد یقین به زیاده پیدا کند، سعی او صحیح است، و فرض شک نیز چنین خواهد بود.

بیان سوم این است که به ارتکاز قطعی متشرعی، سعی اشد از طواف نیست و در صحیحه حلبی در رابطه با طواف آمده: 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.[[289]](#footnote-289)

در طواف فرموده وقتی هفت شوط را یقین داری و شک در زیاده داری، طواف صحیح است، سعی هم که حکمش اشد از طواف نیست.

محقق خوئی الغاء خصوصیت نکرده، بلکه فرموده عموم تعلیل سعی را نیز شامل می شود، و ذیل روایت تعلیل است.

اما به نظر ما این تعلیل نیست، بلکه امام علیه السلام در طواف در شک بین هفت و هشت فرموده به هفت شوط که یقین دارد و در مازاد شک دارد و نباید اعتناء کند، این که تعلیل نیست تا عمومش شامل سعی هم بشود.

##### جلسه شصت و یکم 28/10/93

بحث در شک در عدد اشواط سعی بود و گفته شد اگر بعد از انصراف عرفی، شک کند، قاعده فراغ جاری می شود، چون عرفا عنوان مضی عمل که موضوع قاعده فراغ است، صادق می باشد، و شخص می گوید در عمل گذشته ام شک کرده ام و این نقضی که گفته می شد اگر یقین می کرد که ناقص انجام داده، دیگر نمی گفت سعیم گذشته است، و معلوم می شود که مضی سعی نشده است تا موضوع قاعده فراغ صدق کند و کذلک فی الشک، این نقض صحیح نیست، به نظر ما در فرض علم به نقصان سعی نیز عرف می گوید که سعیم گذشت و بعد یقین به عدم اتمام سعی پیدا کردم.

کسانی که قائل به فراغ انصرافی هستند، گفته اند قاعده فراغ در حق شخصی جاری است که عادت به تاخیر نداشته باشد، اما اگر کسی عادت دارد در حمام پای چپ خود را بعد از استحمام غسل می دهد، این شخص اگر قبل از این که از حمام بیرون بیاید، شک کند که شاید غسل کامل انجام داده و پای چپ را نیز همان اول ورود به حمام، غسل داده باشد، این جا مضی غسل و فراغ از غسل صدق نمی کند، لذا بحث در جایی است که انصراف عرفی محقق شده و شخص بر تاخیر جزء اخیر عادت نداشته باشد.

بلکه به نظر ما می آید که حتی عنوان فراغ هم صادق است، می گوید ما از سعی فارغ شدیم و بیرون از مسعی آمدیم و بعد یقین کردیم که فقط پنج شوط سعی انجام داده ایم، بله، فراغ حقیقی هم داریم و می شود کسی بگوید شما فارغ از سعی نشده اید که مقصود فراغ حقیقی باشد، اما اطلاق فراغ در این موارد صدق می­کند، مثلا کسی که صبح غسل جنابت کرده و محدث به حدث اصغر هم نشده و بعد شک در جزء اخیر کند، عرف می گوید صبح فارغ از غسل شدیم و الان شک کردیم، لذا بعید نیست که عنوان فراغ هم در این جا صادق باشد، گرچه قطعا عنوان مضی، صادق است.

## بررسی حکم شک در عدد اشواط سعی در اثناء

یک فرض این است که می داند هفت شوط بجا آورده و نمی داند که آیا زیاده بر آن آورده یا نه و ما به استناد سه وجه حکم به صحت سعی کردیم.

ان قلت: از برخی روایات استفاده می شود که امتثال فریضه باید یقینی باشد و نه مشکوک، و به اعتماد استصحاب عدم زیاده سعی، نمی توان اتیان قطعی سعی واجد الشرایط نمود، مثلا در معتبره ابو ایوب خراز آمده: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَرَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي.[[290]](#footnote-290)

در باب نماز هم روایت می گوید دو رکعت اول نماز فریضة الله است و شک در آن ها راه ندارد و اگر شک شود، نماز باطل است.

لذا با ظن و گمان و استصحاب نمی توان تصحیح نماز کرد و همه شک بین دو و سه در نماز صبح را مبطل نماز صبح می دانند، در جایی که شک بین دو و سه باشد، ولی استصحاب عدم اتیان به رکعت ثالثه را کافی نمی دانند، فکذلک فی السعی.

معتبره اسحاق بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (عليه السلام) إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ- قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ.[[291]](#footnote-291)

روایت چنین معنا شده که وقتی شک می کنی، بناء عملی بر یقین بگذار و کاری بکن که یقین به اتیان نماز صحیح پیدا کنی و لذا باید نماز احتیاط بخواند، نه این که استصحاب عدم زیاده کند.

لذا امام علیه السلام در شک در رکعات فرموده نباید رکعت متصله بیاوری، و گرنه یقین به عدم زیاده و صحت نماز حاصل نمی شود.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ مِنَ الصَّلَاةِ- عَشْرَ رَكَعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ- وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ يَعْنِي سَهْواً- فَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبْعاً- وَ فِيهِنَّ الْوَهْمُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ.[[292]](#footnote-292)

از مجموع این ادله استفاده می شود که فریضه، با ظن و شک و امثال آن قابل امتثال نیست.

قلت: ان الله فرض من الصلاة عشر رکعات و لیس فیهن وهم، ظاهرش این است که به هنگام اداء فریضه نباید شک داشته باشی، بلکه باید با حال یقین فریضه را بجا آوری و باید عدد رکعات فریضه را در هنگام اداء آن حفظ کنی، ما هم منکر آن نیستیم، و لیس فیهن وهم یعنی در هنگام اتیان رکعات فریضه نباید با حالت شک، رکعات را ادامه دهید و گرنه فریضه باطل می شود.

اما این که استصحاب عدم اتیان به رکعت سوم در شک بین دو و سه در نماز صبح جاری نمی شود، معلوم نیست که به سبب فریضه بودن نماز صبح باشد، روایت می گوید اذا شککت فی الفجر فاعد و اطلاقش شامل مقام نیز می شود، ما که از ملاکات احکام خبر نداریم.

شاهد بر این مطلب این که اذا شککت فی المغرب فاعد هم داریم، یعنی اگر بین سه و چهار شک کنیم نیز نماز باطل است، در حالی که رکعت سوم که فریضه نیست.

روایتی که گفت روزه ماه رمضان را با تظنی بجا نیاورید نیز باید توجیه شود، و گرنه لازمه اش این است که هیچ گاه فریضه را رجاء هم حتی نتوان انجام داد، مثلا اگر در نماز شک کند، همه گفته اند بنا بر یک طرف بگذارد و بعد سوال کند و اگر مطابق با وظیفه عمل کرده بود، نمازش صحیح است، در حالی که بنا بر این روایت، نماز باید باطل باشد، زیرا فریضه با حال یقین اداء نشده است.

اگر این روایت توجیه نشود، نتایجی دارد که فقهاء بعید است به آن ملتزم شوند.

به نظر ما تظنی به معنای اتباع ظن است و نه صرف مطابقت عمل با ظن، اتباع ظن یعنی ظن را محور و مستند کار قرار دادن، طبعا انسان نباید پیروی از ظن کند، فریضة الله هم خصوصیتی ندارد و به سبب اهمیت فرائض، مخصوص به ذکر شده است، و گرنه در سنن نیز نباید پیروی از ظن نمود و معنای روایت این می شود که در روز اول ماه رمضان بر اساس ظنون مثل شهادت منجمین، حکم به دخول ماه رمضان نکنید.

آیت الله سیستانی معنای دیگری در روایت قائل است و فرموده معنای تظنی، احتمال راجح نیست، بلکه تظنی به معنای اعتقاد ناشی از مقدمات غیر عقلائیه است، حکمت یونان بود که معنای لفظ علم و ظن را در لغت عربی تغییر داد و علم را اعتقاد جازم و ظن را اعتقاد غیر جازم معنا کرد، در حالی در لغت عربی، علم به معنای بصیرت است در مقابل ظن که به معنای عدم بصیرت است، این که قرآن می گویند کفار علم ندارند، اعتقاد جازم به مسیر خود که دارند، اما ناشی از مناشئ غیر صحیحه است و این ها بصیرت ندارند.

بر اساس این معنا برای تظنی، مقصود روایت چنین خواهد بود که با اعتقاد جازمی که ناشی از مناشئ غیر صحیحه و غیر عقلائیه است، حکم به دخول ماه رمضان نکنید.

##### جلسه شصت و دوم 29/10/93

بحث در این بود که اگر در مروه شک بین هفت و نه شوط کند، وظیفه او چیست؟

با توجه به این که مختار ما این بود که زیاده سهویه مبطل سعی نیست، طبعا حکم به صحت سعی می شود، اما بنا بر مبطل بودن زیاده سهویه در سعی بر اساس روایتی که فرمود اگر شخصی 9 شوط سعی کند، هشت شوط اول باطل است و شوط نهم به عنوان اولین شوط سعی جدید محسوب می شود، بنا بر این نظریه باید دید در موارد شک، حکم چیست؟

مقتضای قاعده اولیه، صحت سعی است، زیرا هفت شوط متیقن است و نسبت به مازاد استصحاب عدم زیاده جاری می شود و لکن روایت صحیحه ای در مورد ماه رمضان آمده که مشکل درست کرده است و آن صحیحه ابو ایوب خراز است: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَرَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي.[[293]](#footnote-293)

این حدیث مشتمل بر تعلیل است و گویا فرموده روزه ماه رمضان را با ظن امتثال نکنید، چون روزه ماه رمضان فریضة الله است و این علت، عمومیت دارد و در سعی نیز جاری خواهد بود.

برای جواب از این اشکال، باید ابتداء معنای تظنی در روایت را بررسی کنیم، در این بحث که آیا می توان رجاء و احتیاطا اعمال عبادی فریضه را انجام داد، مثل قضاء صوم وصلاة رجاء و احتیاطا، در آن جا این روایت به عنوان مانع از جواز احتیاط مطرح شده است.

آیت الله سیستانی از روایت چنین جواب داده که این اشکال به جهت خلطی است که در معنای ظن در لغت عربی و حکمت یونانی رخ داده است، در لغت عرب، ظن به معنای اعتقاد جازم از مناشئ غیر عقلائی است، در مقابل علم که اعتقاد جازم از مناشئ عقلائی و بصیرت است، در حالی که در اصطلاح حکمت یونان، ظن را اعتقاد غیر جازم معنا می کنند، بین فقهاء نیز همین مورد اختلاف و نزاع بوده که شخصی در یوم الشک از روی اسباب غیر عقلائی، اعتقاد جازم به دخول ماه رمضان پیدا کرده است، آیا روزه او صحیح است؟ روایت فرموده این روزه صحیح نیست.

شاهد بر این معنا این است که وقتی قرآن می گوید ان هم الا یظنون، کفار که اعتقاد راجح نداشتند، بلکه جازم بودند و لکن با مناشئ غیر عقلائی به این جزم رسیده بودند.

اما کلام ایشان صحیح نیست، زیرا؛

اولا: در استعمالات عربی ظن در بسیاری موارد در احتمال راجح بکار رفته است، مثلا زرارة می گوید: فان ظننت انه اصابه و لم اتیقن یا در قرآن آمده: قلتم لاندری ما الساعة ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستیقنین.

لذا این که ایشان ظن را خصوص اعتقاد جازم ناشی از مناشئ غیر عقلائیه دانسته، خلاف واقع است، بلکه اختصاص به اعتقاد جازم ندارد و قطعا احتمال راجح هم ظن است.

ثانیا: این که فرمودید محل نزاع بین فقهاء، اعتقاد جازم در یوم الشک بوده، ناصواب است، در کتاب مغنی ابن قدامة عبارتی آمده که آیت الله سیستانی به آن تکیه کرده است: لو صام یوم الشک و لم یکن له جزم فی النیة فصومه باطل و ان مع الجزم بالنیة فصومه صحیح. این عبارت را از احمد بن حنبل نقل کرده است.

آیت الله سیستانی فرموده: نزاع این ها در این بود که یوم الشک با جزم به نیت ماه رمضان، روزه صحیح است یا نه؟ احمد بن حنبل می گوید با جزم به نیت روزه بگیرید، اما امام علیه السلام از این فکر نادرست نهی کرده و فرموده با جزم به نیت روزه گرفتن اشکال ندارد، اما رجاء روزه گرفتن که اشکالی ندارد و لذا در منهاج الصالحین فرموده اگر نیت کند که اگر ماه شعبان است، روزه ماه شعبان باشد و اگر ماه رمضان است، روزه ماه رمضان باشد، روزه صحیح است، چون روایات ناهیه را بر صوم یوم الشک با جزم به این که ماه رمضان داخل شده، حمل کرده است.

(اما در مقابل محقق خوئی و آیت الله تبریزی، این گونه نیت را مشمول نهی لاتصومن من رمضان می دانند و قائلند که این روایت اطلاق دارد، چه به قصد جزمی روزه بگیرد و چه به قصد رجائی.)

اما این مطلب ناتمام است، الفقه علی المذاهب الاربعة می گوید نزاع در روزه گرفتن به عنوان یوم الشک با حالت شک بوده و مقصود احمد بن حنبل از جزم به نیت، این نبوده که به عنوان ماه رمضان روزه بگیرد، گاهی انسان قصد روزه قضاء می کند و داعی بر آن رجاء و احتیاط است، در این جا شخص جازم به نیت است، و گاهی می گوید اگر قضاء به عهده من است، قضاء باشد و اگر نباشد قضاء روزه پدرم باشد و اگر بر عهده او هم نبود، روزه مستحبی باشد، این تردید در نیت است و ظاهرا احمد بن حنبل می گفته یوم الشک است و من هم شک دارم، اما می گفته نگو ان کان شهر رمضان فاصوم صوم رمضان و ان کان شهر رمضان فاصوم صوم شعبان، بلکه می گفته بگو یوم الشک را به عنوان ماه رمضان احتیاطا روزه می گیرم.

شیخ طوسی در خلاف از شافعی نقل می کند که مکروه است روزه یوم الشک به عنوان صوم مندوب یا صوم رمضان احتیاطا، مگر روزهای قبل روزه گرفته باشد و یوم الشک را در ادامه روزهای قبل روزه بگیرد.

ابوحنیفه گفته: ان صامه تطوعا لم یکره و ان صامه علی سبیل التحرز لرمضان حذرا ان یکون منه، فهذا مکروه.

لذا سخن از جزم به رمضان نبوده، بلکه به عنوان احتیاط بوده و نزاع فقهاء در این بوده است.

علامه در تذکره: لو نوی فی یوم الشک انه ان کان من رمضان فهو واجب و ان کان من شعبان لم یصح و هو احد قولی الشیخ و هو قول الشافعی لان شرط النیة الجزم و لم یحصل.

خود علامه هم گفته در یوم الشک اگر تردید در نیت کند، جزم در نیت مختل می شود، و این غیر از این است که اعتقاد جازم داشته باشد و اصلا متعارف نیست که شخصی یوم الشک را با اعتقاد جازم به ماه رمضان روزه بگیرد.

از عبارات کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة نیز روشن است که نزاع فقط در این نبوده که با اعتقاد جازم یوم الشک را روزه بگیرد، بلکه در نوع موارد شک داشته و بحث در این بوده که اگر احتیاطا روزه ماه رمضان بگیرد صحیح است یا نه؟

البته روایات ما می گوید ولو به داعی احتیاط هم به نیت ماه رمضان، یوم الشک را روزه نگیرند.

لذا جواب صحیح از اشکال، این است که تظنی به معنای ظن نیست، تظنی در لغت به معنای اتباع الظن است و این که به استناد رای و گمان به این که امروز ماه رمضان است، روزه گرفته شود، منهی روایت است.

شاهد بر این جواب این است که در برخی روایات مثل روایت اسحاق بن عمار و صحیحه محمد بن مسلم آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَيُّوبَ وَ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا- وَ لَيْسَ بِالرَّأْيِ وَ لَا بِالتَّظَنِّي وَ لَكِنْ بِالرُّؤْيَةِ الْحَدِيثَ.[[294]](#footnote-294)

اما این که روایت ابو ایوب خراز فریضه را مخصوص به ذکر کرده است، یا به جهت اهمیت آن است و یا به این جهت است که در سنن گاهی ظن حجت است، بر خلاف فرائض.

جواب سومی هم شاید بتوان داد مبنی بر این که شاید این روایت ناظر به طرق ثبوت هلال باشد (جواب قبلی، روایت را ناظر به عمل مکلف می گرفت) و این که با ظن و رای، هلال ثابت نمی شود و لذا ذیل روایت فرموده: وَ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَرَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ- فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي- وَ لَيْسَ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ- فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَ يَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ- إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَةٌ وَ إِذَا رَآهُ مِائَةٌ رَآهُ أَلْفٌ- وَ لَا يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ- أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ- وَ إِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ- قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَ يَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ.[[295]](#footnote-295)

پس عمده در جواب، وجه دوم یا سوم است و لذا مفاد این روایت اجنبی از احتیاط در مقام امتثال می شود، کما این که ضرورت فقه است که می توان در مقام امتثال، به استصحاب اعتماد کرد و در خود صحیحه زرارة نیز قضیه از همین قرار است، امام علیه السلام فرمود وقتی به نقض وضو یقین نداری، وضو نگیر و این روایت از تخصیص اباء دارد.

لذا استصحاب عدم زیاده در شک در عدد اشواط سعی جاری می شود.

##### جلسه شصت و سوم 30/10/93

## حکم شک در نقیصه

### کلام محقق داماد

ایشان فرموده: در شک بین دو نقیصه، رجاء بنا بر اقل می گذارد و مثلا اگر شک بین سه و پنج دارد، چهار شوط دیگر بجا می آورد و استصحاب عدم زیاده می کند و همین طور اگر شک بین تمام و نقیصه باشد، مثلا شک بین هفت و پنج شوط داشته باشد که رجاء دو شوط دیگر بجا می آورد و همین طور اگر دوران امر بین نقیصه و زیاده باشد، مثل شک بین پنج و نه شوط، دو شوط رجاء می آورد و استصحاب عدم زیاده می کند، چون دلیلی بر منع و وجوب اعاده سعی عند الشک فی الاشواط نداریم و لذا این مقتضای قاعده اولی است، فقط صحیحه سعید بن یسار بود که شخصی یقین کرد یک شوط از سعی را ترک کرده، امام علیه السلام فرموده اگر نمی داند چند شوط انجام داده، برگردد و ابتداء به سعی کند تا تکمیل هفت شوط شود، ولی معنای این روایت وجوب استیناف سعی نیست، زیرا اگر بنا بر استیناف بود، حتی یکمل سبعة اشواط نمی فرمود، لذا معلوم می شود مقصود روایت این است که سراغ سعی برو و به مقداری سعی کن که یقین به تکمیل اشواط سعی پیدا کنی و اگر هم زیاد شود، استصحاب عدم زیاده جاری می شود:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ مُتَمَتِّعٌ- سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنْهُ- وَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ وَ أَحَلَّ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَقَالَ لِي يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَإِنْ كَانَ يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيُعِدْ وَ لْيُتِمَّ شَوْطاً وَ لْيُرِقْ دَماً- فَقُلْتُ دَمَ مَا ذَا‌ قَالَ بَقَرَةٍ- قَالَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةً- فَلْيُعِدْ فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ- حَتَّى يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ.[[296]](#footnote-296)

### نقد کلام محقق داماد

اولا: این استظهار خلاف ظاهر صحیحه سعید بن یسار است، اگر مقصود از صحیحه، صرفا وجوب تکمیل سعی بود، پس چرا تعبیر به فلیبتدی السعی فرموده است؟ لذا مقصود روایت این است که استیناف سعی کن تا اشواط سعی کاملی که نه کم باشد و نه زائد، بجا آورده باشی.

ثانیا: ما ممکن است از ادله استفاده کنیم که فرائض الله نباید با حالت شک انجام شود و در حال اتیان به فریضه، نباید شاک باشیم:

مرسله محمد بن مسلم: دُرُسْتُ بْنُ أَبِي مَنْصُورٍ فِي كِتَابِهِ، قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْيَوْمُ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ أَوْ مِنْ شَعْبَانَ يَصُومُهُ الرَّجُلُ فَيَتَبَيَّنُ لَهُ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ قَالَ عَلَيْهِ قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ إِنَّ الْفَرَائِضَ لَا تُؤَدَّى عَلَى الشَّكِّ‌.[[297]](#footnote-297)

صحیحه ابو ایوب خراز: وَ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَرَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ- فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي-.[[298]](#footnote-298)

بنا بر این معنا که با شک و گمان فریضة الله را اتیان نکنید و سعی هم که فریضه است.

مرحوم صدوق نیز فرموده*: أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ شَيْ‌ءٌ مِنَ الْفَرَائِضِ إِلَّا بِالْيَقِينِ*.[[299]](#footnote-299)

فرق است بین این که در آخر کار و در مروه شک بین تمام و زیاده شود، در این جا اداء در حالت شک نبوده و لذا استصحاب عدم زیاده می شود، اما گاهی در اثناء سعی، با حالت تردید سعی انجام می شود، این مشمول روایات فوق است.

البته برای ما واضح نیست که مفاد روایات، عدم جواز اتیان فریضه در حالت شک باشد، بلکه شاید به این معنا باشد که فریضة الله را نمی توان با شک و ظن، اثبات و امتثال نمود، یعنی در تشخیص و عمل به واجبات الهی، سراغ ظن نروید، فرائض الله در این روایات لازم نیست در مقابل سنن هم باشد، بلکه شاید به این معنا باشد که این ها احکام خداست و نه احکام بین مردم، لذا حکم خدا را باید یقین کنید اعم از یقین وجدانی یا تعبدی، نه این که با تظنی و ظن غیر معتبر اثبات احکام الهی کنید.

یا مقصود این باشد که امتثال ظنی نکنید.

لذا بنا بر این دو معنا، اعتماد به استصحاب، تظنی نیست، بلکه اعتماد به حجت است، البته در دو رکعت اول نماز و نماز مغرب و همچنین در طواف، دلیل بر عدم جواز مضی با حالت شک داریم، اما در سعی اگر صحیحه سعید بن یسار را دال ندانیم، دیگر دلیلی بر عدم جواز مضی با حالت شک در سعی نداریم.

لذا جواب ما به محقق داماد، همان اشکال اول و تمسک به صحیحه سعید بن یسار است و گرچه در این روایت، دوران بین دو نقیصه مطرح شده است، اما احتمال فرق، عرفی نیست، بلکه ظاهر صحیحه، لزوم استیناف سعی در همه موارد شک در نقیصه است، چون در همه این فروض، ادامه سعی با حالت شک است.

لذا از روایت استفاده می شود که نباید به نحوی سعی کند که در انتهاء، احتمال زیاده در اشواط سعی بدهد، بر خلافی کسی که در انتهاء شک می کند بین تمام و زیاده، که در آن جا استصحاب عدم زیاده می شود.

#### حکم کشف کمال سعی بعد از مضی با حالت شک

اگر کسی با حالت شک سعی خود را ادامه داد و به حساب خودش هفت شوط را تمام کرد و بعد هم معلوم شد که واقعا هفت شوط بدون زیاده و نقیصه انجام داده است، محقق خوئی فرموده: این سعی محکوم به بطلان است، زیرا با حالت شک سعی را ادامه داده است، مثل نماز که اگر در حال سجده شک کند که رکعت دوم است یا سوم و بعد از بلند شدن از سجده، یقین به عدد رکعت پیدا کند، باز هم نمازش باطل است، زیرا مضی در حالت شک، مبطل نماز است، فکذلک فی السعی و الطواف، زیرا روایت می گوید من شک ا ستا طاف او سبعا، اعاد.

البته ما این نظریه را قبول نداریم، زیرا ظاهر من شک اعاد، این است که اگر شکش باقی باشد، باید اعاده کند، لذا دلیلی که می گوید اعاد، یعنی تا وقتی شاک هستی، مجزی نیست، و اگر رجاء بیشتر طواف انجام دهی، با استصحاب عدم زیاده نمی توانی تصحیح طواف و سعی کنی، اما اگر شک برطرف شد، این روایت دلیل بر بطلان نخواهد بود.

لذا مضی علی الشک مبطل ظاهری است و نه واقعی، علاوه بر این که ما در سعی دلیلی غیر از صحیحه سعید بن یسار نداریم و مسلما اگر بعد، یقین به شش شوط پیدا کند، داخل در حفظ انه ستة اشواط می شود.

و این که محقق خوئی فرموده حتی اگر دو قدم هم با حالت شک سعی کن، سعیش باطل است، غیر عرفی است.

##### جلسه شصت و چهارم 1/11/93

روایتی است که ممکن است از آن استفاده شود در فریضه الله، شک داخل نمی شود و آن صحیحه زرارة است: وَ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: عَشْرُ رَكَعَاتٍ رَكْعَتَانِ مِنَ الظُّهْرِ وَ رَكْعَتَانِ مِنَ الْعَصْرِ- وَ رَكْعَتَا الصُّبْحِ وَ رَكْعَتَا الْمَغْرِبِ- وَ رَكْعَتَا الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ لَا يَجُوزُ الْوَهْمُ فِيهِنَّ- مَنْ وَهَمَ فِي شَيْ‌ءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا- وَ هِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآنِ وَ فَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ ص- فَزَادَ النَّبِيُّ ص فِي الصَّلَاةِ سَبْعَ رَكَعَاتٍ- هِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ- إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَ تَهْلِيلٌ وَ تَكْبِيرٌ وَ دُعَاءٌ- فَالْوَهْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ- فَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسَافِرِ- رَكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ- وَ رَكْعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَ الْمُسَافِرِ.[[300]](#footnote-300)

به این تقریب که در این روایت فاء تفریع آمده و فرموده چون رکعت و سوم چهارم نماز، سنت النبی است و فریضه الهی نیست، پس شک در آن راه پیدا می کند و شک در عدد سنن النبی مبطل نماز نیست و قاعده عامه ای را می فهماند که در فریضه، شک مبطل است.

به نظر ما گرچه این روایت اشعار به مطلب دارد، اما با دو بیان ظهور آن قابل مناقشه است:

بیان اول

فاء در عبارت « فَالْوَهْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ» معلوم نیست فاء تفریع باشد که ما قبل، علت ما بعد باشد، زیرا فاء برای ترتیب ذکری هم می آید، مثل و نادی نوح ربه فقال رب ان ابنی من اهلی. این روایت نیز می تواند به این معنا باشد که شک در ده رکعت در نماز راه ندارد و این ها فریضة الله در نماز است، هفت رکعت سنت النبی است در این ها قرائت حمد نیست پس در این ها شک راه دارد و مبطل نیست.

این «پس» ظهور ندارد در این که چون سنت است و نه فریضه، شک در آن داخل می شود، بلکه شاید بیان احکام به شکل ترتیب ذکری بوده و نتیجه گیری از بحث گذشته باشد.

بیان دوم

اگر هم تفریع باشد، شاید مدلولش این باشد که دو رکعت اول، فریضة الله در نماز هستند، و دو رکعت آخر سنة النبی در نماز هستند، و این علت شده برای این که در دو رکعت اول شک مبطل باشد، بر خلاف دو رکعت دیگر، نه این که مطلق فریضه بودن علت باشد، بلکه شاید فریضه بودن در نماز، علت برای مبطل بودن شک در آن باشد.

## فرعان

### فرع اول: حکم کثیر الشک و وسواسی در اشواط سعی

محقق خوئی فرموده: وسواسی اعتناء به شک خود نکند، اما کثیر الشک به شک اعتناء کند، زیرا وسواسی نه در سیره عقلائیه به شک او اعتناء می شود و نه در روایات: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ- وَ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ- فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ- فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ- فَقَالَ سَلْهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْ‌ءٍ هُوَ- فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.[[301]](#footnote-301)

البته ما مثل مشهور نمی گوییم عمل به وسوسه، چون اطاعت شیطان است، حرام می باشد، زیرا اشتغال به مکروهات و لغویات و لهویات غیر حرام نیز اطاعت شیطان است، اما حرام نیست، بلکه اطاعت شیطان عنوان مشیر و ارشادی است، حکم نفسی ندارد که اگر گناه کنم، هر بر گناه و هم بر اطاعت شیطان عقاب شوم، لذا ما دلیل بر حرمت وسوسه نداریم، اما فهمیده می شود که چون اطاعت شیطان است، نباید به آن اعتناء کند.

اما محقق خوئی فرموده: کثیر الشک اطاعت از شیطان نمی کند، فقط شک او عقلائی نیست و لذا در اصل نماز و وضو اگر کثیر الشک باشد، باید به شکش اعتناء کند.

به نظر ما وفاقا للسید السیستانی، کثیر الشک هم نباید به شک خود اعتناء کند، صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَامْضِ عَلَى صَلَاتِكَ- فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدَعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ.[[302]](#footnote-302)

سهو در روایات به معنای فراموشی است که انسان را دچار شک می کند و ظاهرش این است که کثرت شک از شیطان است و وقتی چنین است، شارع نمی گوید به کثرت شک اعتناء کن، با این که از شیطان است.

کسی که در هر سه نماز، یک شک بکند، کثیر الشک محسوب می شود و ظاهر عرفی حکم به اعتناء نکردن به شک در این است که بناء را در سعی بر اکثر بگذارد، مگر این که اکثر مبطل باشد که باید بر اقل بناء بگذارد.

مرحوم آیت الله تبریزی می فرمود: ما از نماز به طواف و وضو تعدی می کنیم، نه سعی، زیرا از روایات استفاده می شود آن چه به نماز ملحق است چنین حکمی دارد و طواف و وضو چنین است.

به نظر ما یا قاعده عامه استفاده می کنیم بر عدم اعتناء به شک کثیر الشک کما هو المختار، فبها، و گرنه ادله عدم اعتناء به شک کثیر الشک، مختص به نماز است و الطواف بالبیت صلاة نیز نبوی عامی و غیر معتبر است و این که در روایت صحیحه درباره طواف فرموده: فان فیه صلاة، ظهور ندارد در این که طواف فریضه احکام نماز را دارد، بلکه می فرماید چون طواف فریضه مشتمل بر نماز است، شارع فرموده در طواف فریضه هم باید وضو بگیری و نفرموده فانه صلاة بلکه فرموده فان فیه صلاة.

#### نکته

برخی افراد در بعضی مواقع شرایط روحی بدی پیدا کرده اند که دیگر حواسشان پرت است و لذا زیاد شک می کنند، و این شک ناشی از اغتشاش ذهن است، نسبت به این شخص نمی توان گفت نباید به شکش اعتناء کند، زیرا این که از شیطان نیست تا از صحیحه محمد بن مسلم لزوم عدم اعتناء به شک این چنینی را استفاده کنیم.

آیت الله سیستانی نیز در فتاوای خود به این نکته اشاره نموده اند.

##### جلسه شصت و پنجم 4/11/93

### فرع دوم: حکم سعی در لباس یا جوراب و کفش یا مرکب مغصوب یا غیر مخمس

محقق خوئی فرموده: سعی در لباس یا مرکب مغصوب باطل نیست، زیرا ترکیب بین سعی و غصب، ترکیب اتحادی نیست، بلکه ترکیب انضمامی است.

توضیح این که؛ در بحث اجتماع امر و نهی، محقق نائینی و خوئی گفته اند تفصیل است بین دو نوع ترکیب، گاهی یک وجود در خارج است که هم می خواهد مصداق واجب شود و هم مصداق حرام، مثل وضو به ماء مغصوب و سجود نماز در مکان مغصوب، در این جا اجتماع امر و نهی ممتنع است و چیزی که حرام است، نمی تواند مصداق واجب باشد.

و گاهی دو وجود در خارج وجو دارد، یکی مصداق حرام و دیگری مصداق واجب، مثل نظر به اجنبیة در اثناء نماز و مثل رکوع که می گویند مصداق غصب نیست، زیرا رکوع حالت و هیئتی مربوط به جسم است، خمیده بودن انسان، وصفی از اوصاف است و مصداق تصرف در مال غیر نخواهد بود، اما هوی به طرف رکوع که علت تامه رکوع است، مصداق غصب است، یعنی ترکیب انضمامی است و در این گونه موارد مشکلی وجود ندارد، گاهی حرام، معلول واجب است، مثل غسل، غسل یعنی رساندن آب به بشره که مصداق حرام نیست، معلول غسل که جریان آب در ملک غیر است، مصداق غصب و حرام است.

سعی نیز عبارت از طواف ما بین الصفا و المروة است و این که سعی علت تکان خوردن لباس مغصوب شود که معلول آن، حرام باشد، یا این که سعی در ویلچر مغصوب، معلول غصب است، این ها مهم نیست.

اما به نظر ما حتی در طواف و نماز که وجود ساتر شرط است، ترکیب انضمامی است، تا چه رسد به سعی، بر خلاف محقق خوئی که فرموده سعی در ساتر مغصوب باطل نیست، اما در طواف در ساتر مغصوب اشکال کرده، زیرا اشتراط طواف به ساتر، خودش به احتیاط واجب است، و گرنه اگر لزوم ساتر در طواف به فتوا بود، طواف در ساتر مغصوب را نیز به فتوا باطل می دانست.

دلیل ما این است که آن چه نهی دارد، ذات تستر به ساتر مغصوب است و آن چه امر دارد، تقید نماز به تستر است، لذا ترکیب انضمامی است.

مطلب دیگر این است که این که بگوییم سعی، معلول غصب است و با آن وجودا متحد نیست، کافی نیست، زیرا دو اشکال باید جواب داده شود، یک اشکال را محقق خوئی تلاش کرده که جواب دهد.

اشکال اول این است که علت تامه حرام، علت تامه مبغوض است و خودش هم مبغوض مولا است، کما این که قتل مومن مبغوض است، القاء مومن به دریا نیز مبغوض مومن است و لذا علت حرام نیز صلاحیت مقربیت ندارد.

جواب اشکال این است که؛

اولا: این اخص از مدعی است و اگر واجب، معلول حرام باشد، این جواب نمی آید، مثل این که با سوار شدن به ویلچر و حرکت دادن آن، واجب که سعی است حاصل می شود، و کسی نگفته معلول مبغوض هم مبغوض است و لذا این بیان فقط در جایی است که سعی علت حرام باشد.

ثانیا: به نظر ما بغض غیری با اطلاق امر نفسی جمع می شود، اگر مولا از این که آب بر روی زمین همسایه ریخته شود بدش بیاید، و ارتماس در حوض، سبب تام ریخته شدن آب در زمین همسایه شود، باز هم اشکال ندارد که شارع بگوید از خیس کردن زمین همسایه بدم می آید، ولی علت این کار که به غسل ارتماسی محصور نیست و می توان با لیوان نیز زمین همسایه را خیس کرد، لذا مولا می تواند بگوید اگر تو می خواهی مرتکب مبغوض شوی، اشکال ندارد که غسل ارتماسی در حوض بکنی و این دو قابل جمع بوده و تنافی ندارد.

و ان شئت قلت: عقل امتناعی نمی بیند از این که مولا بگوید من از معلول بدم می آید و لکن علی تقدیر تحققه به نحو شرط متاخر، انجام محبوب اشکالی ندارد و بهتر از این است که هم کار حرام انجام دهی و غسل را ترک کنی.

و مما یشهد علی ما ذکرنا که کراهت غیریه، علت تامه حرام می تواند باشد با این که مصداق واجب است، صحیحه عبد الصمد بن بشیر است که رجل احرم فی ثیابه و لم یسال احدا شیئا و در لباس مخیط محرم شد و حضرت فرمود احرام او صحیح است، با این که لبیک علت تامه وقوع در لبس مخیط محرم بوده است و این شخص هم جاهل مقصر بوده است.

اشکال دوم بر این که علت تامه حرام یا معلول آن صحیح باشد، این است که در موارد ترکیب انضمامی، علت این که تصحیح عمل واجب می کنیم، این است که امکان تعلق امر به آن وجود دارد، اما در جایی که علت تامه حرام، بخواهد مصداق واجب باشد، چگونه شارع به این علت تامه می خواهد امر کند، اگر امر مطلق به علت تامه حرام کند که معقول نیست و اگر امر ترتبی کند، تحصیل حاصل است، زیرا معلوم است که وجود معلول، مساوی با تحقق علت تامه آن در رتبه سابقه است و معنا ندارد که گفته شود اگر معلول را انجام می دهی، علت تامه آن را محقق کن.

محقق خوئی به این اشکال در موارد دیگری ملتزم شده است، اما در این جا اصلا مطرحش نکرده است.

جواب از این اشکال از دو راه ممکن است:

راه اول برای جواب این است که بگوییم اصلا سعی، علت تامه غصب در مثال سعی در لباس مغصوب نیست، زیرا علت تامه غصب، سعی و القاء لباس مغصوب بر جسد است و لذا علت تامه، مرکب است.

راه دوم این است که بگوییم اصلا تحریک لباس مغصوبی که پوشیده شده، غصب مستقلی نیست، این که بایستد یا راه برود، در نگاه عرفی تاثیر در زیاده غصب ندارد.

کما این که علت تامه سعی، تکان دادن ویلچر غصبی نیست، بلکه باید خود ما هم در آن باشیم و لذا علت تامه سعی، مرکب از تکان خوردن ویلچر و بقاء ما بر روی ویلچر است.

البته این نکته اخیر خالی از اشکال نیست، زیرا هل دادن ولیچر، غصبی مستقل از غصب کون ما بر روی ویلچر است.

جواب اصلی از این اشکال این است که گاهی مندوحه نیست و گاهی مندوحه وجود دارد، بحث ما در جایی است که مندوحه وجود دارد و می تواند در لباس مباح یا ویلچر غیر غصبی سعی کند، در این موارد اصلا نیازی به ترتب نداریم، ولو خلاف مبنای محقق خوئی هم می باشد، زیرا اطلاق امر به سعی فعلی است و لزومی ندارد که از باب ترتب مشکل را حل کنیم تا بعد اشکال شود که ترتب معنا ندارد. بلکه اطلاق امر به سعی فعلی است و نسبت به این سعی هم لابشرط است و نیازی به ترتب ندارد.

و با ملاحظه صحیحه عبد الصمد بن بشیر نیز این مطلب تحکیم می شود.

بله، اگر مندوحه نباشد، و اگر لباس مغصوب را نپوشد، باید برهنه سعی کند، نیاز به ترتب خواهیم داشت.

##### جلسه شصت و ششم 5/11/93

بحث در سعی در لباس مغصوب یا مرکب مغصوب بود، محقق خوئی فرمود سعی در این دو صورت صحیح است، زیرا ترکیب سعی با غصب محرّم، ترکیب انضمامی است و فعل واجب در خارج با فعل حرام متحد نیست، فقط در سعی در لباس مغصوب، گفته شده چون سعی علت تامه حرام است، مبغوض غیری است و نمی تواند محبوب واقع شود، و لکن این اشکال نیز پذیرفته نیست، چون محبوب ذاتی و مبغوض غیری قابل جمع است.

اما عده ای در همه این موارد اشکال دارند و گفته اند اگر در جیب خود تسبیح غصبی داشته باشد و با سعی، این تسبیح تکان بخورد، به نحوی که سعی علت تکان خوردن مال غصبی شود، سعی او باطل است کما عن صاحب العروة و السید البروجردی، چه رسد به سعی در لباس غصبی.

ما گفتیم اگر اشکال این است که مبغوض غیری نمی تواند محبوب نفسی باشد، جواب این است که عبادت باید ملاک داشته و جامع فعل نیز محبوب باشد که در این جا جامع سعی محبوب است، این فرد از سعی هم ملاک جامع سعی را دارد و لولا مبغوضیت غیری، هیچ مشکلی ندارد و لذا وجهی برای بطلان سعی وجود ندارد، زیرا این شخص قصد قربت کرده و بر فرض که محبوب فعلی نباشد، اما دلیل نداریم بر این که این فرد هم باید محبوب فعلی مولا باشد، بلکه کافی است که طبیعت سعی محبوب باشد و این فرد هم محقق آن طبیعت باشد و لذا به این سعی در مقام امتثال اکتفاء می شود.

فقط کسانی مثل محقق خوئی که معتقدند اطلاق امر، متقوم به ترخیص فعلی در تکلیف است، مثلا اطلاق امر به سعی و شمول آن نسبت به این سعیی که علت تامه تحریک لباس مغصوب است، متقوم به ترخیص است که مولا بگوید لا باس بهذا السعی، اشکال می کنند که این ترخیص اگر به طور مطلق باشد، با تحریم غصب منافات دارد و اگر مقید باشد و گفته شود ان کنت توجد الغصب فلا باس بهذا السعی به نحو امر ترتبی، این هم محال است، زیرا معنایش این است که اگر معلول را ایجاد کردی، می توانی علت تامه آن را ایجاد کنی، در حالی که این تحصیل حاصل است، زیرا ایجاد معلول، مساوق با ایجاد علت آن است و بدون ایجاد علت، معلول تحقق پیدا نمی کند.

البته این اشکال به نظر ما قابل حل است، اما محقق خوئی در این بحث متعرض به این اشکال نشده تا ببینیم چه جوابی می دهد.

به نظر ما جواب اشکال این است که اگر مندوحه باشد، مثلا در مثال وضویی که سبب بیماری و ضرر حرام است، اگر بتواند با آب گرم وضو بگیرد، و با این حال با آب سرد وضو می گیرد، این که شارع اطلاق امر به وضو را تقیید نزند اشکالی ندارد، قوام اطلاق امر، به ترخیص تکلیفی فعلی در تطبیق نیست، بلکه به ترخیص وضعی و حیثی در تطبیق است، یعنی از حیث اطلاق امر به وضو، مشکلی بر انطباق بر این وضویی که علت تامه بیماری است وجود ندارد.

مثلا می گویند دفن میت واجب است و ایذاء والدین حرام است، اما اگر دفن میت در جایی، سبب ایذاء والدین شود، عقلاء می گویند دفن میت، واجب مطلق است و هر کدام حیثی است، ولو این که سبب ایذاء بشود، اما اطلاق امر متوقف بر ترخیص فعلی تکلیفی نیست که مولا بگوید لاباس بالدفن فی هذا المکان، پس در فرض وجود مندوحه مشکلی وجود ندارد.

اما در فرض عدم مندوحه، که مثلا اصلا آب گرم ندارد یا علی ای حال وضو برایش مضر است، در این جا نیز امکان امر ترتبی وجود دارد، زیرا علت تامه ضرر بر نفس که فقط وضو نیست، بلکه می تواند با علت دیگری نیز این بیماری را در خود تحقق بخشد، این طور هم نیست که تعدد علت تامه، عرفا سبب تعدد معلول شود، بلکه عرفا این شخص چه با آب سرد وضو بگیرد و چه در هوای سرد برود، مریض می شود و عرفا دو فرد از مرض نیست، لذا اشکالی ندارد که شارع بگوید اگر ضرر حرام بر نفس را ایجاد می کنی، پس وضو بگیر.

وقتی مندوحه نباشد، امر فعلی که به وضو نمی تواند بکند، زیرا اطلاق امر به وضو نسبت به این فرض که نهی از ایجاد ضرر شده، امر به غیر مقدور است، و باید از راه ترتب وارد شویم.

در مثال ویلچر هم مولا می گوید سوار بر ویلچر غصبی نشو، اما اگر سوار بر ویلچر غصبی می شوی، لا اقل بین صفا و مروه سعی کن و لذا فرض وجود حرام، مساوی با فرض وجود فعل واجب نیست که گفته شود محال است مولا بگوید اگر واجب را انجام می دهی، پس حرام را ترک کن، بلکه از باب ترتب می توان انجام سعی را تصحیح نمود.

لذا در سعی تارة مندوحه دارد و می تواند با ساتر مباح سعی کند، در این جا نیازی به امر ترتبی نداریم، اطلاق امر به سعی شامل آن می شود و قصد قربت هم که متمشی شده است و اخری مندوحه ندارد که در این جا نیاز به امر ترتبی می باشد، و می گوید اگر تحریک لباس مغصوب را ایجاد می کنی، پس لااقل سعی بکن.

اما این که محقق خوئی فرمود آن تحریک لباس مغصوبی که معلول سعی است یک فرد از حرام می باشد و آن تحریک لباس مغصوبی که معلول راه رفتن در جای دیگر است، فرد دیگری از حرام می باشد، و در نتیجه نمی تواند بگوید تو که تحریک لباس مغصوب در بیرون کردی بیا سعی هم بکن و اگر بگوید تو که تحریک لباس مغصوبی که معلول سعی است می کنی، پس سعی هم بکن، یعنی تحریکی که معلول سعی است، موضوع امر ترتبی باشد، طلب حاصل می شود؛

این سخن ناتمام است، زیرا دو فرد از حرام نیست عرفا، تحریک لباس مغصوب حرام است عرفا و این تعدد علت، عرفا سبب تعدد معلول نمی شود و لذا می شود از باب ترتب، مشکل را حل نمود.

سلمنا که تعدد باشد، اما امر به سعی مترتب بر جامع بین این دو فرد است و می گوید اگر جامع تحریک لباس مغصوب را مرتکب خواهی شد، پس لااقل سعی بکن، شارع نمی گوید که اگر آن فرد را ایجاد می کنی، پس بیا سعی کن که گفته شود محال است، بلکه می گوید اگر جامع تحریک لباس مغصوب را ایجاد خواهی کرد، پس سعی بکن.

آیت الله زنجانی که ترکیب انضمامی را قبول کرده، فرموده عرف در اطلاق دلیل و این که توضا بالماء، شامل وضو با آب غصبی هم بشود، تشکیک می کند، چون ایشان ظهور را وثوق نوعی به مراد مولا می داند و لذا فرموده عرف وثوق نوعی پیدا نمی کند، در نتیجه به اطلاق خطاب توضا بالماء نمی توان تمسک نمود.

فکذلک فی السعی نسبت به شخص عالم و عامد به غصب.

جواب ما این است که فرضا اطلاق امر اثبات نشود، و لکن اصل برائت جاری می شود در اقل و اکثر ارتباطی، چون شک می کنیم در تقید خطاب سعی به این که در لباس مغصوب نباشد و لذا برائت از تقید جاری می شود.

علاوه بر این که خطاب امر، اطلاق هم دارد، اجتماع امر و نهی وقتی هم عقلا و هم عرفا جایز است، حداقل در ترکیب انضمامی (ما که در ترکیب اتحادی هم قائل به جواز اجتماع هستیم) وجهی برای تشکیک عرف در اطلاق وجود ندارد.

##### جلسه شصت و هفتم 6/11/93

# [الواجب الخامس في عمرة التمتع] التقصير‌

***و هو الواجب الخامس في عمرة التمتع، و معناه‌ أخذ شي‌ء من ظفر يده أو رجله أو شعر رأسه أو لحيته أو شاربه و يعتبر فيه قصد القربة و لا يكفى النتف عن التقصير***.[[303]](#footnote-303)

# تقصیر

## جهات بحث

## جهت اول

شکی نیست که اخذ مو از لحیه یا سر یا یا شارب، موجب خروج از احرام در عمره مفرده است و برخی گفته اند اقل آن اخذ سه مو است و لکن این وجهی ندارد، زیرا اطلاق ادله اقتضاء می کند که اخذ یک مو نیز در صدق تقصیر کافی است.

عمده بحث این است که مشهور گفته اند تقلیم اظفار نیز موجب خروج از احرام است، ولی برخی مناقشه کرده اند و گفته اند دلیلی بر کفایت تقلیم اظفار به تنهایی نداریم، من جمله آیت الله سیستانی که احتیاط واجب در عدم اکتفاء به تقلیم اظفار کرده است.

### دلیل عدم کفایت تقلیم در خروج از احرام

وجه واجب احتیاط ایشان این است که در روایات، تقلیم اظفار در کنار تقصیر شعر آمده، مثل صحیحه معاویة 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) فِي حَدِيثِ السَّعْيِ قَالَ ثُمَّ قَصِّرْ مِنْ رَأْسِكَ مِنْ جَوَانِبِهِ- وَ لِحْيَتِكَ وَ خُذْ مِنْ شَارِبِكَ- وَ قَلِّمْ أَظْفَارَكَ وَ أَبْقِ مِنْهَا لِحَجِّكَ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ- فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ‌ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ وَ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.[[304]](#footnote-304)

ظاهر این روایت جمع بین تقصیر و تقلیم است و اما این که دلیل بر کفایت تقصیر به تنهایی هم داریم، دلیل نمی شود که تقلیم اظفار هم به تنهایی کافی باشد.

صحیحة معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ قَرَضَ أَظْفَارَهُ- وَ أَخَذَ مِنْ شَعْرِهِ «3» بِمِشْقَصٍ- قَالَ لَا بَأْسَ لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يَجِدُ جَلَماً.[[305]](#footnote-305)

در مقابل این نظریه، ممکن است به روایات دیگری استناد شود:

### ادله کفایت تقلیم در خروج از احرام

#### دلیل اول: صحیحه جمیل و حفص و غیرهما

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ‌ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِمَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي مُحْرِمٍ يُقَصِّرُ مِنْ بَعْضٍ- وَ لَا يُقَصِّرُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ يُجْزِيهِ.[[306]](#footnote-306)

به این تقریب که تعبیر یقصر من بعض و لایقصر من بعض در روایت، شامل فرضی می شود که از اظفار خودش بگیرد، اما از موی خود چیزی نگیرد.

#### نقد دلیل اول

ظاهر تقصیر، تقصیر شعر است و گرچه معنای لغوی آن کوتاه کردن است، ولی عرفا تقصیر، جزما یا احتمالا به تقصیر شعر انصراف دارد.

#### دلیل دوم: صحیحه بزنطی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْبَزَنْطِيِّ عَنِ الرِّضَا (عليه السلام) قَالَ: التَّفَثُ تَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ- وَ طَرْحُ الْوَسَخِ وَ طَرْحُ الْإِحْرَامِ عَنْهُ.[[307]](#footnote-307)

#### نقد دلیل دوم

این روایت معنای آیه و لیقضوا تفثهم را بیان کرده، اما معلوم نیست که قضاء تفث برای خروج از احرام کافی باشد، بلکه شاید مستحب باشد و شاهدش روایت محمد بن مسلم است که در معنای آیه، قص الشارب را نیز به تقلیم اظفار اضافه نموده است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ- قَالَ قَصُّ الشَّارِبِ وَ الْأَظْفَارِ.[[308]](#footnote-308)

و همچنین صحیحه عبد الله بن سنان: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: أَتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقُلْتُ جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ- مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ «2»- قَالَ أَخْذُ الشَّارِبِ وَ قَصُّ الْأَظْفَارِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ.[[309]](#footnote-309)

لذا مقتضای جمع این است که قضاء التفث به غیر از تقلیم اظفار، اخذ شارب هم هست.

#### دلیل سوم: صحیحه سعید بن یسار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ مُتَمَتِّعٌ- سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ قَدْ فَرَغَ مِنْهُ- وَ قَلَّمَ أَظَافِيرَهُ وَ أَحَلَّ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَقَالَ لِي يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَإِنْ كَانَ يَحْفَظُ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةَ أَشْوَاطٍ- فَلْيُعِدْ وَ لْيُتِمَّ شَوْطاً وَ لْيُرِقْ دَماً- فَقُلْتُ دَمَ مَا ذَا‌ قَالَ بَقَرَةٍ- قَالَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعَى سِتَّةً- فَلْيُعِدْ فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ- حَتَّى يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ.[[310]](#footnote-310)

ظاهر روایت این است که مرتکز سائل این بوده که تقلیم اظفار برای خروج از احرام کافی بوده است.

ان قلت: روایت فرموده قلم اظافیره و احل، احل نیز کنایه از اخذ شعر است.

قلت: ظاهر روایت احل بذلک است، یعنی با همان تقلیم اظفار محل شده است.

به نظر ما دلالت این صحیحه بر کفایت تقلیم اظفار برای خروج از احرام قابل قبول است.

البته این که تقصیر شعر یقینا کافی است و نیازی به تقلیم اظفار ندارد، دلیل دارد، ولو صحیحه معاویة بن عمار همه را با هم گفته، اما قرینه داریم بر این که باید حمل بر استحباب شود، مثل؛

صحیحه عبد الله بن سنان: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ طَوَافُ الْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ- وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّ.[[311]](#footnote-311)

و روایت عمر بن یزید: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: ثُمَّ ائْتِ مَنْزِلَكَ فَقَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ وَ حَلَّ لَكَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ.[[312]](#footnote-312)

و صحیحه عبید الله حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي لَمَّا قَضَيْتُ نُسُكِي- لِلْعُمْرَةِ أَتَيْتُ أَهْلِي وَ لَمْ أُقَصِّرْ قَالَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ- قَالَ قُلْتُ: إِنِّي لَمَّا أَرَدْتُ ذَلِكَ مِنْهَا- وَ لَمْ تَكُنْ قَصَّرَتْ امْتَنَعَتْ- فَلَمَّا غَلَبْتُهَا قَرَضَتْ بَعْضَ شَعْرِهَا بِأَسْنَانِهَا- فَقَالَ رَحِمَهَا اللَّهُ كَانَتْ أَفْقَهَ مِنْكَ- عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا شَيْ‌ءٌ.[[313]](#footnote-313)

از این روایت معلوم می شود که تقصیر بعض شعر کافی است.

اما این که جمع بین اخذ شعر از سر و لحیه و شارب بر مرد واجب نیست، به سبب صحیحه ای است که فرمود یقصر من بعض و لایقصر من بعض و حضرت فرمود مجزی است و این روایت حاکم است.

لذا اخذ شعر از هر یک از لحیه یا شارب یا سر کافی است و این که علامه فرموده اقل تقصیر، اخذ سه عدد مو است، دلیل ندارد و خلاف اطلاق روایات است.

بحث دیگر

آیا لازم است در تقصیر، اخذ از لحیه یا شارب یا سر کند، یا می تواند از دیگر مواضع بدن خود نیز مو اخذ کند؟

ممکن است گفته شود روایات اطلاق دارد، اما این درست نیست، بلکه ظاهر صحیحه معاویة بن عمار این است که قصر من شعرک من جوانبه، و این به معنای سر است، زیرا بعد از آن گفته اخذ از موی لحیه و شارب کن، و خصوص این سه را فقط بیان کرد، علاوه بر این که بعید نیست که اطلاقات منصرف از اخذ از موی دست و پا باشد و لذا حداقل احتیاط واجب، عدم جواز اکتفاء به اخذ شعر از غیر لحیه و شارب و سر است.

آیا ازاله شعر به صورت نتف نیز کافی است؟

صاحب حدائق فرموده: ازاله شعر ولو به شکل نتف یا حلق نیز کافی است، زیرا بر نتف و حلق چند مو نیز تقصیر صادق است.

اما به نظر ما ظاهر تقصیر این است که مو کوتاه شود و بخشی از مو بماند و نمی شود به نتف یا حلق الغاء خصوصیت نمود و مثلا اگر فندک استفاده می کند، نمی تواند بخشی از مو را بسوزاند، بلکه باید به نحوی باشد که بخشی از مو کنده شود و ماخوذ و ماخوذ منه بماند تا اخذ من شعره عرفا صدق کند.

# (مسألة 350)

***يتعين التقصير في إحلال عمرة التمتع‌ و لا يجزئ عنه حلق الرأس بل يحرم الحلق عليه و إذا حلق لزمه التكفير عنه بشاة إذا كان عالما عامدا بل مطلقا على الأحوط***.[[314]](#footnote-314)

مشهور گفته اند در عمره تمتع، حلق نه جایز است و نه مجزی، اما در خلاف مرحوم شیخ فرموده تقصیر افضل است، اما حلق هم کافی است، اما در دیگر کتب چنین نفرموده و خلاف روایات هم می باشد، زیرا ظاهر روایات، لزوم تقصیر است، مثل صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَقَصْتَ شَعْرَ رَأْسِكَ أَوْ لَبَّدْتَهُ- فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْكَ الْحَلْقُ- وَ لَيْسَ لَكَ التَّقْصِيرُ- وَ إِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَمُخَيَّرٌ لَكَ- التَّقْصِيرُ وَ الْحَلْقُ فِي الْحَجِّ أَفْضَلُ- وَ لَيْسَ فِي الْمُتْعَةِ إِلَّا التَّقْصِيرُ.[[315]](#footnote-315)

در حج و عمره مفرده، شخصی که معقوص یا ملبد است، باید حلق کند، معقوص کسی است که موهای خود را به هم بافته، ملبد نیز کسی است که معجونی از عسل و مانند آن به سر خود مالیده که مبتلی به شپش نشود، این دو باید به جای تقصیر، حلق کنند و در آخر روایت فرموده که اگر معقوص و ملبد نبودی، در عمره تمتع فقط باید تقصیر کنی و حلق کافی نیست.

صحیحه دیگر 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 عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ وَ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا فَرَغْتَ مِنْ سَعْيِكَ وَ أَنْتَ مُتَمَتِّعٌ- فَقَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ مِنْ جَوَانِبِهِ وَ لِحْيَتِكَ- وَ خُذْ مِنْ شَارِبِكَ- وَ قَلِّمْ مِنْ أَظْفَارِكَ وَ أَبْقِ مِنْهَا لِحَجِّكَ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ- فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ‌ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ- وَ أَحْرَمْتَ مِنْهُ فَطُفْ بِالْبَيْتِ تَطَوُّعاً مَا شِئْتَ.[[316]](#footnote-316)

صحیحه عبد الله بن سنان: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ طَوَافُ الْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ- وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّ.[[317]](#footnote-317)

ظاهر این روایت نیز تعیینیت تقصیر است و اطلاق قرآن نیز همین را فرموده: وَ لاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ.

زیرا این آیه شریفه باطلاقها شامل عمره تمتع هم می شود.

لذا حلق جایز و مجزی نیست و این که علامه در منتهی فرموده مجزی است و در حرمت آن اختلاف است، وجهی ندارد، برای این که ظاهر این روایات، عدم اجزاء است.

صاحب حدائق کلام ایشان را چنین توجیه کرده که کسی که حلق راس می کند، گرچه کار حرامی انجام داده، اما اولین مویی که اخذ کرده، مصداق تقصیر می شود، اما این صحیح نیست، زیرا اولا تقصیر، تراشیدن مو نیست، بلکه کوتاه کردن مو است و ثانیا اگر فرضا هم وسیله اخذ مو، در ابتداء مقداری از مو را اخذ کند و بعد همه مو را جدا کند، و لکن تقصیر عنوان قصدی است، در حالی که این شخص قصد تقصیر نکرده، بلکه قصد حلق داشته است.

و این که علامه بگوید از این روایات فقط نهی تکلیفی فهمیده ایم و باید بحث شود که آیا نهی از عبادت مقتضی فساد است یا نه، جوابش این است که ظاهر روایات، بیان حکم تکلیفی و وضعی هر دو است، علاوه بر این که اگر نهی تکلیفی هم باشد، قطعا وقتی به خود عبادت نهی تعلق بگیرد، موجب فساد است و اگر در اجتماع امر و نهی بحثی می شود، از موردی است که به دو عنوان باشد، مثل غصب و وضو، اما در این جا از عنوان حلق نهی شده و دیگر به این عنوان نمی تواند مجزی باشد.

##### جلسه شصت و هشتم 7/11/93

#### نکته ای از بحث قبل

گفتیم دلیل بر کفایت تقلیم اظفار بدون قص شعر، صحیحه سعید بن یسار است و دلیل بر این که تقصیر شعر بدون تقلیم اظفار کافی است، برخی روایات است، مثل روایت عبید الله حلبی که همسر او فقط قص شعر کرد، بدون این که تقلیم اظفار کند و حضرت فرمود رحمها الله کانت افقه منک.

ان قلت: شاید چون ضرورت بوده، به قص شعر اکتفاء کرده است.

قلت: ضرورتی نبوده است، علاوه بر این که حضرت اشکال به این شخص گرفتند که چرا تو کاری که همسرت کرد، انجام ندادی و ظاهرش تایید کار همسر اوست.

برادر عبید الله حلبی، یعنی محمد حلبی نیز از امام علیه السلام نظیر همین سوال را بدون نام بردن از شخص خاصی و به طور کلی پرسیده و فقط در آن عبارتی دارد که موهم این است که تقلیم اظفار نیز به همراه قص شعر انجام گرفته و از آن جا که بعید است دو قضیه نادر مستقل از هم بوده باشد، قرینه می شود که زن عبید الله حلبی بخشی از ناخن خود را نیز کوتاه کرده است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ امْرَأَةٍ مُتَمَتِّعَةٍ- عَاجَلَهَا زَوْجُهَا قَبْلَ أَنْ تُقَصِّرَ- فَلَمَّا تَخَوَّفَتْ أَنْ يَغْلِبَهَا أَهْوَتْ إِلَى قُرُونِهَا- فَقَرَضَتْ مِنْهَا بِأَسْنَانِهَا وَ قَرَضَتْ بِأَظَافِيرِهَا- هَلْ عَلَيْهَا شَيْ‌ءٌ قَالَ لَا- لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يَجِدُ الْمَقَارِيضَ.[[318]](#footnote-318)

اما این قرینیت به نظر ما پذیرفته نیست، زیرا؛

اولا: قرضت باظافیرها، معنایش قرضت اظافیرها نیست، بلکه به این معنا است که قرضت بعض شعرها باظافیرها، یعنی با دندان و ناخنش، مقداری از موی خود را کوتاه کرد، نه این که ناخن خود را کوتاه کرد.

و ثانیا: حتی اگر این دو روایت، حاکی از یک واقعه هم باشند، ولی امام علیه السلام که از خارج برای بیان حکم یک قضیه استفاده نمی کند، و چون در روایت عبید الله حلبی سخن از تقلیم اظفار نبوده است و حضرت فرمود رحمها الله کانت افقه منک، همین برای اطلاق گیری کافی است، این که فرموده کانت هی افقه منک از از این باب است که چون از خارج می دانم که ناخن هم گرفته است!

جدا از این که سند روایت محمد حلبی از جهت محمد بن سنان نیز مخدوش است.

علاوه بر این که سیره متشرعیه بر اکتفاء به قص شعر در مقام تقصیر بوده است و لذا بدون اشکال، ضمیمه تقلیم اظفار به قص شعر لازم نیست.

### بررسی وجوب حلق در عمره تمتع بر ملبد و معقوص

#### کلام شیخ طوسی در وجوب حلق بر ملبد و معقوص

از شیخ طوسی در تهذیب نقل شده که فرموده از وجوب تقصیر در عمره تمتع، ملبد و معقوص استثناء شده اند و در عوض واجب است که حلق کنند، دلیل ایشان عده ای از روایات است:

صحیحه هشام: وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا عَقَصَ الرَّجُلُ رَأْسَهُ أَوْ لَبَّدَهُ فِي الْحَجِّ أَوِ الْعُمْرَةِ- فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْحَلْقُ.[[319]](#footnote-319)

ایشان فرموده این صحیحه اطلاق دارد و شامل عمره تمتع می شود.

صحیحه عیص: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عِيصٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ عَقَصَ شَعْرَ رَأْسِهِ وَ هُوَ مُتَمَتِّعٌ- ثُمَّ قَدِمَ مَكَّةَ فَقَضَى نُسُكَهُ وَ حَلَّ عِقَاصَ رَأْسِهِ- فَقَصَّرَ وَ ادَّهَنَ وَ أَحَلَّ قَالَ عَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[320]](#footnote-320)

به این تقریب که وجوب دم شاة بر این شخص، به این جهت است که چرا حلق نکرده و به تقصیر اکتفاء کرده است.

صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَقَصْتَ شَعْرَ رَأْسِكَ أَوْ لَبَّدْتَهُ- فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْكَ الْحَلْقُ- وَ لَيْسَ لَكَ التَّقْصِيرُ- وَ إِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَمُخَيَّرٌ لَكَ- التَّقْصِيرُ وَ الْحَلْقُ فِي الْحَجِّ أَفْضَلُ- وَ لَيْسَ فِي الْمُتْعَةِ إِلَّا التَّقْصِيرُ.[[321]](#footnote-321)

#### اشکال محقق خوئی بر کلام شیخ طوسی

محقق خوئی به مرحوم شیخ اشکال کرده، اما نسبت به دلالت روایت اول، اشکال کرده که عمره در مقابل حج، ظاهرش عمره مفرده است و نه عمره تمتع، گرچه چنین نیست که عمره مطلقا منصرف به عمره مفرده باشد، اما وقتی در مقابل حج بکار می رود، به عمره مفرده انصراف دارد.

روایت دوم نیز که داشت قضی نسکه، شاید مقصود قضی جمیع نسکه باشد، متمتع نیز وقتی جمیع نسک را اداء کرده که حج را تمام کند، نه وقتی که عمره تمتع را انجام داده باشد و روایت نفرمود قضی نسک عمرة تمتعه، لذا چه بسا روایت توبیخ کند بر ترک حلق در حج تمتع، نه عمره تمتع.

روایت سوم نیز که اصلا دلالت بر عکس مطلب دارد و دلالت دارد که معقوص و ملبد در عمره تمتع باید تقصیر کنند، جمله و لیس فی المتعة الا التقصیر ظاهرش این است که در قبال همه جمله سابقه آورده شده، یعنی حاج در حج مخیر است بین تقصیر و حلق، مگر معقوص و ملبد باشد که باید حلق کند، اما در متعه جز تقصیر نداریم و اطلاقش شامل ملبد و معقوص هر دو می شود.

بعد ایشان فرموده اگر روایت اول و سوم هم ظهورشان در این بود که معقوص و ملبد در عمره تمتع باید حلق کنند، باز با روایت سوم آن دو روایت را تقیید می زدیم.

علاوه بر این که اگر قرار بود که بر ملبد و معقوص، حلق در عمره تمتع واجب باشد، لو کان لبان، زیرا این گونه اشخاص در قدیم زیاد بوده اند و کسی هم غیر از شیخ طوسی به وجوب حلق فتوا نداده است و لذا عند الشک به اطلاقاتی رجوع می کنیم که می گوید در عمره تمتع تقصیر لازم و مجزی است.

#### مناقشه در کلام محقق خوئی

اما روایت اول، فی الحج و العمرة دارد و شامل عمره تمتع هم می شود، و این مطلب مستفاد از برخی روایات است، مثل معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يَجِي‌ءُ فَيَقْضِي مُتْعَتَهُ- ثُمَّ تَبْدُو لَهُ الْحَاجَةُ فَيَخْرُجُ إِلَى الْمَدِينَةِ- وَ إِلَى‌ ذَاتِ عِرْقٍ أَوْ إِلَى بَعْضِ الْمَعَادِنِ- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ إِنْ كَانَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ- الَّذِي تَمَتَّعَ فِيهِ لِأَنَّ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً- وَ هُوَ مُرْتَهَنٌ بِالْحَجِّ قُلْتُ- فَإِنَّهُ دَخَلَ فِي الشَّهْرِ الَّذِي خَرَجَ فِيهِ- قَالَ كَانَ أَبِي مُجَاوِراً هَاهُنَا فَخَرَجَ- يَتَلَقَّى بَعْضَ هَؤُلَاءِ فَلَمَّا رَجَعَ- فَبَلَغَ ذَاتَ عِرْقٍ أَحْرَمَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ بِالْحَجِّ- وَ دَخَلَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ بِالْحَجِّ.[[322]](#footnote-322)

امام علیه السلام نسبت به کسی که بعد از عمره تمتع بیرون از مکه می رود، فرموده اگر زمان رجوعش به مکه، بعد از ماهی است که در آن عمره به جا آورده، باید عمره جدید انجام دهد، لان لکل شهر عمرة، این عمره جدید نیز در مفروض سوال، عمره تمتع است، زیرا می خواهد بعد از آن حج بجا آورد و حضرت نسبت به آن، کلمه عمره به طور مطلق را بکار بردند.

و مثل صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ ابْنِ الْمُغِيرَةِ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ نَحْنُ بِالْمَدِينَةِ إِنِّي اعْتَمَرْتُ- فِي رَجَبٍ وَ أَنَا أُرِيدُ الْحَجَّ فَأَسُوقُ الْهَدْيَ- أَوْ أُفْرِدُ الْحَجَّ أَوْ أَتَمَتَّعُ قَالَ فِي كُلٍّ فَضْلٌ- وَ كُلٌّ حَسَنٌ قُلْتُ فَأَيُّ ذَلِكَ أَفْضَلُ- فَقَالَ إِنَّ عَلِيّاً (عليه السلام) كَانَ يَقُولُ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةٌ- تَمَتَّعْ فَهُوَ وَ اللَّهِ أَفْضَلُ ثُمَّ قَالَ- إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ يَقُولُونَ إِنَّ عُمْرَتَهُ عِرَاقِيَّةٌ- وَ حَجَّتَهُ مَكِّيَّةٌ وَ كَذَبُوا- أَ وَ لَيْسَ هُوَ مُرْتَبِطاً بِحَجَّةٍ لَا يَخْرُجُ حَتَّى يَقْضِيَهُ.[[323]](#footnote-323)

در این روایت فرمود إِنَّ عَلِيّاً (عليه السلام) كَانَ يَقُولُ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةٌ- تَمَتَّعْ، ارتباط تمتع با فرمایش حضرت امیر علیه السلام این است که تمتع انجام بده که دارای عمره هم باشد و مشمول لکل شهر عمرة بشود، لذا این عبارت بر عمره تمتع در این روایت تطبیق شده است.

البته ممکن است محقق خوئی بگوید در این روایت، عمره در مقابل حج ذکر نشده است، در جایی که در قبال هم باشد، ما منصرف به عمره مفرده می دانیم، اما به نظر ما وجهی برای این کلام وجود ندارد و مهم این است که مطلقا ظهور عمره، اعم از عمره تمتع است.

و معتبره حسن بن علی وشاء: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ بْنِ بِنْتِ إِلْيَاسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: إِذَا أُهِلَّ هِلَالُ ذِي الْحِجَّةِ وَ نَحْنُ بِالْمَدِينَةِ- لَمْ يَكُنْ لَنَا أَنْ نُحْرِمَ إِلَّا بِالْحَجِّ لِأَنَّا نُحْرِمُ مِنَ الشَّجَرَةِ- وَ هُوَ الَّذِي وَقَّتَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ أَنْتُمْ إِذَا قَدِمْتُمْ مِنَ الْعِرَاقِ فَأُهِلَّ الْهِلَالُ فَلَكُمْ أَنْ تَعْتَمِرُوا- لِأَنَّ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ ذَاتَ عِرْقٍ وَ غَيْرَهَا مِمَّا وَقَّتَ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص- فَقَالَ لَهُ الْفَضْلُ بْنُ الرَّبِيعِ فَلِيَ الْآنَ أَنْ أَتَمَتَّعَ- وَ قَدْ طُفْتُ بِالْبَيْتِ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَذَهَبَ بِهَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ إِلَى سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ وَ أَصْحَابِهِ فَقَالَ لَهُمْ إِنَّ فُلَاناً يَقُولُ كَذَا وَ كَذَا يُشَنِّعُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع.[[324]](#footnote-324)

حضرت فرمود ما اهل مدینه با مکه فاصله داریم و اگر به هنگام دخول ماه ذی الحجة در شجره محرم شویم به اعمال تمتع نمی رسیم، زیرا هشت روز فاصله تا مکه دارد و باید به حج محرم شویم، اما شما که اهل عراق هستید به ذات عرق می رسید که با مکه دو روز فاصله دارد و لذا هنوز وقت باقی است و می توانید اعمال عمره تمتع انجام دهید، مقصود از فلکم ان تعتمروا، همان عمره تمتع است و لذا بعد سائل پرسید فلی الان ان اتمتع و معلوم می شود که عمره تمتع از کلام امام علیه السلام فهمید.

##### جلسه شصت و نهم 8/11/93

گذشت که شیخ طوسی در کتاب تهذیب فرموده در عمره تمتع گرچه تقصیر متعین و حلق حرام است، اما بر ملبد و معقوص واجب است که در عمره تمتع حلق کنند به دلیل سه روایت.

محقق خوئی در دلالت روایات بر وجوب حلق در عمره تمتع بر ملبد و معقوص خدشه کرد، روایت اول را به عمره مفرده منصرف دانست که ما در این انصراف اشکال نمودیم.

در روایت دوم نیز چنین خدشه کرد که در روایت، قضی متعته نگفته، بلکه گفته قضی نسکه و اطلاق آن اقتضاء دارد که همه نسک که شامل اعمال حج است را نیز انجام داده باشد و لااقل من الاجمال.

روایت سوم را نیز با توجه به ذیل آن، بر عکس مدعای شیخ طوسی ظاهر دانست، زیرا قید فی الحج در صحیحه معاویة بن عمار، به همه صحیحه می خورد و نه فقط به ذیل آن و لذا بعد از آن فرموده در عمره تمتع فقط تقصیر تشریع شده است، یعنی صدر حدیث که بین ملبد و معقوص و غیر آن دو تفصیل داده، مربوط به حج است، اما در عمره تمتع تفصیلی نداده و مطقا تقصیر را واجب کرده است و اگر هم در صحیحه هشام اطلاقی بوده باشد، به این صحیحه تقیید می خورد و معلوم می شود که مقصود از عمره در صحیحه هشام، عمره مفرده بوده است.

اما به نظر ما روایت دوم مجمل است و شاید مقصود از قضی نسکه، قضاء همه اعمال حتی اعمال حج باشد.

اما این که محقق خوئی فرموده صحیحه معاویة بن عمار ظهور در خلاف مدعای مرحوم شیخ طوسی دارد، ناصواب است، بلکه صحیحه مجمل است، زیرا احتمال این که و لیس فی المتعة الا التقصیر فقط به ذیل بخورد، احتمال موهومی نیست، یعنی ممکن است روایت بگوید اگر محرم شود و معقوص یا ملبد باشد، باید حلق کند، اما اگر معقوص نبود، مجاز است که تقصیر کند و حلق در حج افضل است و در عمره تمتع فقط باید تقصیر کند، یعنی فمخیر لک التقصیر، دو قسم شده، اگر ملبد و معقوص بوده مطلقا چه در حج و چه در عمره باید حلق کند، و گرنه جایز است تقصیر کند، فقط در حج، حلق افضل است، اما در عمره تمتع متعین هم می­باشد.

بر فرض که فمخیر لک التقصیر، به معنای تخییر بین حلق و تقصیر باشد، باز هم می گوید غیر ملبد و معقوص، در حج مخیر است، اما در عمره تمتع تقصیر متعین است.

لذا ممکن است موضوع و مقسم در ذیل حدیث، غیر ملبد و معقوص باشد و لذا صحیحه معاویة بن عمار از این جهت مجمل است و ظهوری در خلاف کلام شیخ طوسی ندارد.

لذا گرچه دو روایت اخیر مجمل است، اما به نظر ما صحیحه هشام اطلاق دارد و شامل عمره تمتع هم می شود و بر اساس این صحیحه، شخص ملبد و معقوص باید در عمره تمتع حلق کند.

موید این نظریه شیخ طوسی نیز روایت بزنطی در مستطرفات سرائر است که ما سند مستطرفات را تصحیح کرده ایم، زیرا ولو ابن ادریس سند خود را به کتب اصحاب ذکر نکرده، اما مهم نیست، زیرا اگر هم ذکر سند می کرد، سند به عناوین کتب بود و نه نسخه، حتی شیخ طوسی هم که سند نقل می کند، سند به نسخه نیست و قرائن زیادی بر آن نیز وجود دارد، این ها اجازه نقل کتب از مشایخ خود می گرفتند، ولی خودشان احراز می کرد که این کتاب موجود، کتاب حریز و بزنطی و امثال آن است.

ما در مثل شیخ طوسی و ابن ادریس اصالة الحدس جاری می کنیم، زیرا این ها به عصر اصحاب نزدیک بودند و شاید این که این دو فقیه اسناد جزمی می دهند که این کتاب، کتاب حریز است، مقدمات حسیه ای داشته اند که اگر ما هم مطلع بر آن می شدیم، یقین به آن حاصل می کردیم، بدون این که نیازی به اجتهاد داشته باشد و برای جریان اصالة الحس، همین مقدار که ظهور حال شخص در اسناد جزمی در این باشد که مقدمات حسیه ای داشته، کافی است.

مگر در مواردی که نقل ابن ادریس از کتابی مضطرب باشد که برخی موارد از این قبیل است، یعنی کتابی را نقل کرده، اما متن مضطرب است، در این جا اصالة الحس جاری نمی شود، بعد از این که شواهدی بر خطا رفتن او وجود دارد، اما در مثل نوادر بزنطی مشکلی وجود ندارد.

روایت بزنطی در مستطرفات از این قرار است: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ (أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ) عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ لَبَّدَ شَعْرَهُ أَوْ عَقَصَهُ- فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُقَصِّرَ وَ عَلَيْهِ الْحَلْقُ- وَ مَنْ لَمْ يُلَبِّدْهُ تَخَيَّرَ إِنْ شَاءَ قَصَّرَ- وَ إِنْ شَاءَ حَلَقَ وَ الْحَلْقُ أَفْضَلُ.[[325]](#footnote-325)

البته ممکن است به دلالت این روایت اشکال شود، زیرا ذیل روایت قطعا عمره تمتع را شامل نمی شود، زیرا قطعا حلق در عمره تمتع افضل نیست، بلکه باید تقصیر کند و مخیر بین حلق و تقصیر نیست و لذا شامل عمره تمتع نمی شود، و در نتیجه صدر روایت هم شامل عمره تمتع نمی شود.

ان قلت: ذیل روایت به غیر از عمره تمتع تخصیص می خورد و تقیید ذیل موجب رفع ید از اطلاق صدر نمی شود.

قلت: این مطلب واضح نیست، بله اگر مقید، مقید منفصل باشد، مطلب از همین قرار است و اگر فقره ای به مقید منفصل تقیید خورد، دلیل نمی شود که دیگر فقرات را نیز تقیید بزند، اما در روایت مزبور، ظاهر این است که مقید لبی متصل داریم، چون لدی المتشرعة واضح بوده که حلق در عمره تمتع افضل نیست، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اصحاب را به حلق امر نکرد، بلکه به تقصیر امر کرد، در مقید متصل ما معتقدیم که ما یصلح للقرینیة است و شاید به همه فقرات بخورد.

#### نظریه مختار

خلاصه این که برای تایید نظریه شیخ طوسی، صحیحه هشام کافی است، اما باز هم کلام محقق خوئی به ذهن قریب می آید، زیرا ملبد و معقوص در آن زمان رایج بوده است، بعد چگونه می شود که بر این دو حلق واجب باشد، اما نه روایتی بر طبق آن باشد و نه غیر از شیخ طوسی کسی به این حکم فتوا نداده باشد؟! این کشف می کند که اطلاق در صحیحه هشام ثابت نیست، زیرا لو کان لبان.

ما از محقق خوئی آسانتر می گیریم، زیرا احتمال ارتکاز نوعیه متشرعیه بر تقیید اطلاق را کافی برای عدم جواز تمسک به ظهور می دانیم، زیرا وقتی ارتکاز متشرعی عام بر این باشد که حلق بر ملبد و معقوص واجب نیست، مانع از انعقاد ظهور می شود، زیرا مثل قرینه متصله لبیه است، احتمال این ارتکاز نیز به معنای عدم احراز ظهور است، البته سکوت راوی از قرینه حالیه شخصیه خلاف وثاقت است، اما سکوت از قرینه نوعیه ارتکازیه، خلاف وثاقت راوی نیست، زیرا برای هم واضح بوده و راوی بر خود لازم نمی دیده که آن قرینه را ذکر کند و لذا سکوت راوی، شهادت بر نفی قرینه بر خلاف ظهور نیست.

##### جلسه هفتادم 12/11/93

نکته ای از بحث قبل

مرحوم شیخ طوسی فرمود اطلاق صحیحه هشام اقتضاء می کند که بر ملبد و معقوص در عمره تمتع، حلق واجب باشد.

ما عرض کردیم که این اطلاق صحیح است، و لکن خلاف ارتکاز متشرعه است، یا جزما یا احتمالا و لذا چون احتمال قرینه نوعیه متصل می دهیم، اخذ به ظهور مشکل است.

ان قلت: حتی اگر اطلاق هم احراز شود، نسبت این صحیحه با ادله وجوب تقصیر در عمره تمتع، عموم و خصوص من وجه است نه مطلق، مرحوم شیخ طوسی می خواهد عمومات در عمره تمتع که حکم به تقصیر کرده را به اطلاق صحیحه هشام تقیید بزند، در حالی که اطلاق صحیحه هشام، اخص مطلق از اطلاقات دال بر وجوب تقصیر نیست، بلکه نسبت عموم من وجه دارد، بر متمتع تقصیر واجب است، اعم از ملبد و معقوص و غیرهما، ملبد و معقوص هم باید حلق کنند، مطلقا چه در عمره تمتع و چه در غیر آن، مورد اجتماع، عمره تمتع شخص ملبد یا معقوص است و لذا نسبتشان عموم من وجه است و نمی توان اطلاق صحیحه هشام را مقدم نمود.

بلکه، ترجیح با اطلاق وجوب تقصیر در عمره تمتع است، زیرا موافق کتاب است: و لاتحلقوا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله که شامل متمتع هم می شود و می گوید تا عید قربان نباید حلق راس کنید و این مرجح صحیحه معاویة بن عمار می شود.

قلت:

اولا: بر فرض تعارض، آیه لاتحلقوا رووسکم، مرجح نیست و حتی مرجع بعد از تساقط هم نیست[[326]](#footnote-326) جهتش نیز این است که ظاهر آیه در این است که بیان وظیفه محصور و مسدود می کند که بالفعل محرم هستند و برای این که از حال احرام خارج شوند، مجبورند تا ذبح قربانی در روز دهم صبر کنند و بعد از احرام خارج شوند و لذا آیه شریفه اطلاق ندارد و در نتیجه باید به اصل عملی رجوع کنیم، اصل عملی نیز در فرضی که امر دائر بین وجوب حلق بر ملبد و معقوص بر متمتع و وجوب تقصیر بنا بر قول مشهور شود، وجوب احتیاط و جمع بین حلق و تقصیر است، زیرا دوران بین محذورین است، لذا اول حلق می کنیم و بعد مقداری از محاسن را تقصیر می کنیم، زیرا تقصیر بعد از حلق که اشکالی ندارد و بنا بر نظر کسانی که حلق بین عمره و حج را حرام نمی دانند، می تواند اول تقصیر و بعد حلق کند، زیرا حلق بعد از تقصیر که حرام نیست کما عن السید السیستانی.

البته در برخی روایات، تطبیق تعبدی بر مثل ما نحن فیه شده و کشف می شود که مراد جدی قرآن توسعه دارد، اما نه اطلاق دارد و نه دیگر ترجیح به کتاب خواهد بود، ما که نمی توانیم به برکت تفسیر روایت، بگوییم آیه در این معنا ظهور دارد تا آیه مرجح یا مرجع شود.

ثانیا: ممکن است بگوییم اگر اطلاق در صحیحه هشام منعقد شود، حاکم بر ادله اولیه است، زیرا ظاهرش این است که ادله اولیه ای داریم که در برخی مواقع می گوید مخیر بین حلق و تقصیر هستی در مثل حج و عمره مفرده و در برخی مواقع می گوید باید تقصیر شود مثل عمره تمتع، حال در ملبد و معقوص می­گوید باید حلق شود و ممکن است حاکم باشد.

ثالثا: ممکن است گفته شود صحیحه هشام اخص مطلق از مجموع دو روایتی است که یکی درباره حج و عمره مفرده است و حکم به تخییر بین حلق و تقصیر کرده و دیگری درباره وجوب تعیینی تقصیر در عمره تمتع است، چون یا مورد صحیحه هشام، حج و عمره مفرده است و یا عمره تمتع، و فرض این است که مجموع دو خطاب عرفا در قوه خطاب واحد عام است و لذا تخصیص می خورد، شبیه آن چه برخی در قاعده لاضرر گفته اند که از مجموع ادله احکام اولیه اخص است، گرچه نسبت به یجب الوضوء نسبت عموم من وجه داشته باشد.

البته این جواب اخیر صحیح نیست، زیرا دلیلی نداریم بر این که مجموع خطابات در حکم خطاب واحد باشد، بله اگر در جایی قدر متیقن نداشته باشیم، می توانیم خطاب اخص را مقدم کنیم، مثلا یک خطاب می گوید یجب اکرام کل عالم و دیگری می گوید یستحب اکرام کل جاهل، و خطاب سوم می گوید یحرم اکرام الفاسق، خطاب سوم از مجموع دو خطاب اخص مطلق است و هیچ مرجحی هم وجود ندارد و چنین نیست که بگوییم قدر متیقن از دلیل مخصص، مثلا جاهل فاسق است و چنین قدر متیقنی معلوم نیست، کما این که قدر متیقن نداریم که اکرام عالم فاسق حرام است، در این جا خطاب سوم بر مجموع دو عام مقدم می شود، زیرا اگر مقدم نشود، معنایش الغاء خطاب سوم است، امر دائر بین تخصیص دو عموم و الغاء یک خطاب است و در این دوران، بلا اشکال تخصیص عموم مقدم است، الغاء خطاب طرح نص است، اما تخصیص الغاء ظهور است.

به بیان دیگر؛ علم اجمالی حاصل می شود که لااقل یکی از دو عموم تخصیص خورده است و هر کدام می گوید ظهور من حجت است و دیگری تخصیص خورده است و بعد از تعارض و تساقط، اصل اطلاق در یحرم اکرام الفاسق بلامعارض خواهد بود.[[327]](#footnote-327)

اما در ما نحن فیه صحیحه هشام قدر متیقن دارد و یقینا دلیل تخییر بین تقصیر و حلق به ملبد و معقوص تخصیص خورده است و لذا صحیحه هشام نسبت به حج و عمره مفرده یقینا مخصص است، و علم اجمالی به تخصیص احد العامین نداریم، در نتیجه نسبت به دلیل وجوب تقصیر در عمره تمتع، شک بدوی در تخصیص داریم و تعارض بین صحیحه هشام و صحیحه معاویة بن عمار محکّم است.

##### جلسه هفتاد و یکم 13/11/93

گفته شد صحیحه هشام با صحیحه معاویة بن عمار نسبت عموم من وجه دارند و بحث شد که آیا آیه لاتحلقوا رووسکم می تواند مرجح صحیحه معاویة بن عمار باشد؟ یا بعد از تساقط مرجع می تواند باشد؟

این نکته باقی ماند که این بحث مبتنی بر نظر مختار است که اطلاق کتاب، با عموم کتاب در این جهت فرقی ندارد و اگر عموم کتاب مرجح یا مرجع باشد، اطلاق کتاب نیز چنین خواهد بود، اما به نظر محقق خوئی، اطلاق کتاب، مدلول کتاب نیست و لذا آیه شریفه مورد بحث اگر هم دلالت کند بر این که قبل از عید قربان متمتع حق حلق ندارد، حتی اگر ملبد و معقوص باشد، دلالت بالاطلاق است و لذا خبر مخالف اطلاق، خبر مخالف کتاب نیست، به دو بیان یک بیان که قبلا داشتند که اطلاق، حکم عقل است و ظهور ساز نیست و بعد در محاضرات از این بیان رفع ید کرده و پذیرفته که ظهور ساز است، اما باز می فرماید این ظهور ناشی از سکوت و عدم البیان است و سکوت امر عدمی است و ربطی به قرآن که امر وجودی است ندارد، احل الله البیع قید به عربیت نخورده است و سکوت از این قید کرده است، در حالی که این سکوت که ما انزل الله نیست و لذا لاتحلقوا رووسکم مطلق است و خودش طرف معارضه با اطلاق خبر می شود و تساقط می کنند، و فرض هم این است که آیه در این جا عام فوقانی نیست، بلکه نسبتش با صحیحه هشام، عموم من وجه است، ممکن است از آیه دو حکم فهمیده بشود، عدم جواز حلق قبل از بلوغ الهدی محله و جواز حلق بعد از آن، و لکن در بعض مدلول با صحیحه هشام تنافی دارند و ملاک عموم من وجه این است که در بعض مدلول هر یک با بعض مدلول دیگری تنافی داشته باشد.

البته ما بر کلام ایشان اشکال داریم، اولا: بر ایشان نقض داریم که اگر قرآن به اطلاق بگوید الربا حرام و روایت به اطلاق بگوید الربا حلال، هیچ کس شک ندارد که خبر، مخالف کتاب است، با این که تعارض اطلاقین است.

و ثانیا: اطلاق حیثیت تعلیلیه است و به خطاب عرفا ظهور می دهد، این که در روایات فرموده الا شرطا خالف الکتاب و السنة و فقهاء آن را بر شرط مخالف کتاب تطبیق کرده اند، به همین جهت است، چون سکوت حیثیت تعلیلیه است و عرف می گوید مفاد آیه این مطلب مطلق است.

## بررسی کفاره حلق بجای تقصیر در عمره تمتع

اگر کسی عمدا به جای تقصیر حلق کند، کفاره شاة بر او واجب می شود: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) يَقُولُ مَنْ نَتَفَ إِبْطَهُ أَوْ قَلَّمَ ظُفُرَهُ أَوْ حَلَقَ رَأْسَهُ- نَاسِياً أَوْ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[328]](#footnote-328)

### کلام محقق خوئی

محقق خوئی در حلق از روی خطا و همچنین جهل به حکم، احتیاط واجب به وجوب کفاره داده به استناد روایت ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْمُتَمَتِّعُ- أَرَادَ أَنْ يُقَصِّرَ فَحَلَقَ رَأْسَهُ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ- فَإِذَا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ- أَمَرَّ الْمُوسَى عَلَى رَأْسِهِ حِينَ يُرِيدُ أَنْ يَحْلِقَ.[[329]](#footnote-329)

البته محقق خوئی مورد روایت را خطا و نسیان می داند، اما فرموده به اولویت قطعیه بر وجوب کفاره نسبت به جاهل به حکم هم دلالت دارد، زیرا در خطا و نسیان شخص اصلا قاصد نیست، اما در جهل، قاصد هم می باشد.

بعد فرموده رفع النسیان و امثال آن می تواند به این روایت تخصیص بخورد، اما چه کنیم که روایت مذکور، دو سند ضعیف دارد، محمد بن سنان در نقل شیخ است و علی بن ابی حمزه بطائنی در سند صدوق است که هر دو غیر موثق هستند.

### نقد کلام محقق خوئی

اولا: حمل روایت بر خطا اصلا عرفی نیست، معنا ندارد که محرم، تصمیم بر تقصیر داشته باشد و اشتباها حلق کند! و اصلا ابزار تقصیر با حلق متفاوت است، خصوصا که تا آخر هم متوجه نشود.

لذا این روایت در بیش از نسیان حکم یا جهل ظهور ندارد، اما تعدی به خطا و نسیان در موضوع مشکل است، و نمی شود از جهل به نسیان موضوع تعدی کنیم، و لااقل من الاجمال.

ثانیا: روایت دو سند دارد که در طبقه واحده هم نیستند، و دیگر احتمال تواطو بر کذب در آن ضعیف می شود، خصوصا که علی بن ابی حمزه واقفی بخواهد با محمد بن سنان که شبهه غلو داشته تواطو کنند و لذا وثوق حاصل می شود که از ابی بصیر این روایت نقل شده است.

علاوه بر این که راجع به محمد بن سنان، کلمات رجالیون متعارض است، اما گفته می شود که روایت صحیحه از امام علیه السلام دال بر جلالت او داریم و تضعیف رجالیون با توثیق امام علیه السلام که معارضه نمی کند.

#### کلمات رجالیین در رابطه با محمد بن سنان

شیخ مفید در ارشاد وی را توثیق کرده: فَمِمَّنْ رَوَى النَّصَّ عَلَى الرِّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى (عليه السلام) بِالْإِمَامَة مِنْ أَبِيهِ وَ الْإِشَارَةِ إِلَيْهِ مِنْهُ بِذَلِكَ مِنْ خَاصَّتِهِ وَ ثِقَاتِهِ وَ أَهْلِ الْوَرَعِ وَ الْعِلْمِ وَ الْفِقْهِ‏ مِنْ‏ شِيعَتِهِ‏ دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ الرَّقِّيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَلِيُّ بْنُ يَقْطِينٍ وَ نُعَيْمٌ الْقَابُوسِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ الْمُخْتَارِ وَ زِيَادُ بْنُ مَرْوَانَ وَ الْمَخْزُومِيُّ وَ دَاوُدُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ نَصْرُ بْنُ قَابُوسَ وَ دَاوُدُ بْنُ زُرْبِيٍّ وَ يَزِيدُ بْنُ سَلِيطٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَان‏.[[330]](#footnote-330)

اما در رساله عددیه تضعیف کرده: *هذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين.[[331]](#footnote-331)*

مرحوم نجاشی نیز وی را تضعیف نموده: *محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري‌ من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعي، كان أبو عبد الله بن عياش يقول: حدثنا أبو عيسى محمد بن أحمد بن محمد بن سنان قال: هو محمد بن الحسن بن سنان مولى زاهر توفي أبوه الحسن و هو طفل و كفله جده سنان فنسب إليه، و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد إنه روى عن الرضا عليه السلام قال: و له مسائل عنه معروفة، و هو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به*.[[332]](#footnote-332)

البته صاحب وسائل این را تضعیف نجاشی نمی داند، بلکه تضعیف ابن عقده می داند.

اما در جای دیگری نیز نجاشی وی را تضعیف کرده است: *مياح المدائني‌ ضعيف جدا. له كتاب يعرف برسالة مياح، و طريقها أضعف منها، و هو‌ محمد بن سنان.[[333]](#footnote-333)*

شیخ طوسی نیز در رجال می نویسد: *محمد بن سنان ضعیف*[[334]](#footnote-334)

و در تهذیب فرموده: *مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَيْهِ ضَعِيفٌ جِدّاً وَ مَا يَسْتَبِدُّ بِرِوَايَتِهِ وَ لَا يَشْرَكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ لَا يُعْمَلُ عَلَيْهِ.[[335]](#footnote-335)*

و در استبصار نیز وی را تضعیف کرده است*: بْنِ عُمَرَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ مَطْعُونٌ عَلَيْهِ ضَعِيفٌ جِدّاً وَ مَا يَخْتَصُّ بِرِوَايَتِهِ وَ لَا يُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ لَا يُعْمَلُ عَلَيْهِ.[[336]](#footnote-336)*

مرحوم کشی نیز به سند صحیح از فضل بن شاذان نقل می کند که: *أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ، قَالَ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ، رُدُّوا أَحَادِيثَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ! وَ قَالَ: لَا أُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَرْوُوا أَحَادِيثَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِّي مَا دُمْتُ حَيّاً، وَ أَذِنَ فِي الرِّوَايَةِ بَعْدَ مَوْتِهِ.*[[337]](#footnote-337)

*قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَمْدَوَيْهِ، سَمِعْتُ الْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ، يَقُولُ: لَا أَسْتَحِلُّ أَنْ أَرْوِيَ أَحَادِيثَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، وَ ذَكَرَ الْفَضْلَ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ: أَنَّ مِنَ الْكَاذِبِينَ الْمَشْهُورِينَ ابْنَ سِنَانٍ وَ لَيْسَ بِعَبْدِ اللَّهِ.[[338]](#footnote-338)*

و همچنین می نویسد: *ذَكَرَ حَمْدَوَيْهِ بْنُ نُصَيْرٍ، أَنَّ أَيُّوبَ بْنَ نُوحٍ، دَفَعَ إِلَيْهِ دَفْتَراً فِيهِ‌ أَحَادِيثُ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، فَقَالَ لَنَا: إِنْ شِئْتُمْ أَنْ تَكْتُبُوا ذَلِكَ فَافْعَلُوا! فَإِنِّي كَتَبْتُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَ لَكِنْ لَا أَرْوِي لَكُمْ أَنَا عَنْهُ شَيْئاً، فَإِنَّهُ قَالَ قَبْلَ مَوْتِهِ: كُلَّمَا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ لَمْ يَكُنْ لِي سَمَاعٌ وَ لَا رِوَايَةٌ إِنَّمَا وَجَدْتَهُ*.[[339]](#footnote-339)

ابن غضائری نیز وی را تضعیف کرده است: *محمّد بن سنان، أبو جعفر، الهمدانيّ، مولاهم- هذا أصحّ ما ينتسب إليه-. ضعيف، غال، يضع (الحديث) لا يلتفت إليه.*[[340]](#footnote-340)

در نتیجه این تضعیفات با توثیق شیخ مفید در ارشاد تعارض و تساقط می کنند.

یک راه حل برای رفع تعارض به نفع تضعیف این است که گفته شود شیخ مفید یک نفر است که هم توثیق کرده و هم تضعیف و تضعیف و توثیق وی به هم تعارض و تساقط می کند و معلوم نشد که نظر شیخ مفید چیست؟ لذا برای دیگر تضعیفات، معارضی ثابت نیست.

ولی ما این بیان را قبول نداریم، زیرا تضعیف شیخ مفید و سایر علماء در عرض هم با توثیق در ارشاد تعارض می کند و دلیل حجیت خبر این اخبار متعارض را نمی گیرد.

##### جلسه هفتاد و دوم 14/11/93

### بررسی وثاقت محمد بن سنان

گفتیم کلمات رجالیون در رابطه با ایشان متفاوت است و نوعا وی را تضعیف کرده اند ولی شیخ مفید در ارشاد وی را شدیدا توثیق کرده و خودش در رساله عددیه وی را متفَق اصحاب بر متهم بودن دانسته و لذا تعارض بین توثیق و تضعیفات می شود. شیخ نیز در کتاب الغیبه وی را از سفراء ممدوحین ائمه شمرده، با این که در رجال و تهذیب و استبصار وی را شدیدا تضعیف کرده است. احمد بن محمد بن عیسی که سختگیر بوده، از رواة محمد بن سنان است و از طرفی فضل بن شاذان می گوید وی از کاذبین معروف و مشهور بوده، و لکن بعد از مرگ من می توانید احادیث من از او را نقل کنید و دیگر مستند به من نخواهد بود که دیگران اغراء به جهل شوند. ابن غضائری که رجال وی را آیت الله سیستانی قبول دارد نیز وی را اهل وضع حدیث می داند.

در نتیجه در مورد وی تعارض می شود، و لکن گفته می شود روایاتی در جلالت قدر وی وارد شده است که یکی از آن ها صحیحه است:

روایت اول مرسله: مرسله علی بن الحسین بن داود القمی

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَيْهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ، قَالَ‏، سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَ (عليه السلام) يَذْكُرُ صَفْوَانَ‏ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ بِخَيْرٍ، وَ قَالَ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِرِضَايَ عَنْهُمَا فَمَا خَالَفَانِي قَطُّ، هَذَا بَعْدَ مَا جَاءَ عَنْهُ فِيهِمَا مَا قَدْ سَمِعْتَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا.[[341]](#footnote-341)

روایت دوم: صحیحه عبد الله بن صلت القمی

عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ الْقُمِّيِّ، قَالَ‏ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عليه السلام) فِي آخِرِ عُمُرِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ عَنِّي خَيْراً فَقَدْ وَفَوْا لِي‏ وَ لَمْ يَذْكُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ، قَالَ، فَخَرَجْتُ فَلَقِيتُ مُوَفَّقاً، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ مَوْلَايَ ذَكَرَ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَ جَزَاهُمْ خَيْراً، وَ لَمْ يَذْكُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ! قَالَ، فَعُدْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ وَ زَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّي خَيْراً فَقَدْ وَفَوْا لِي‏.[[342]](#footnote-342)

سند این روایت صحیح است، زیرا بر سند حدیث قبل تعلیق شده است و لذا راوی از عبد الله بن صلت، احمد بن محمد بن عیسی می شود که در سند روایت قبل است.

روایت سوم: روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَيْهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدٌ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ‏، أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) كَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالَفَا أَمْرِي، قَالَ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) لِمُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ الْبَحْرَانِيِّ تَوَلَ‏ صَفْوَانَ‏ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانٍ فَقَدْ رَضِيتُ عَنْهُمَا.[[343]](#footnote-343)

این روایت به نظر ما مشکل سندی دارد، چون وثاقت احمد بن هلال ثابت نیست، اما سند حدیث دوم صحیح است و گفته شده فقد وفوا لی دلیل بر توثیق محمد بن سنان است.

اما ما دلالت روایت دوم را بر مدعی قبول نداریم، زیرا:

اولا: تضعیف رجالیون کشف می کند که یا امام علیه السلام وی را تایید نکرده و اگر هم تاییدی کرده به معنای توثیق نیست، و ممکن است این ها فداکاری عملی برای مقام امامت کرده باشند، ولی ثقه نباشند.

ثانیا: سلمنا، و لکن تضعیف رجالیون با این خبر ظنی الصدور معارضه می کند، ما که قطع به این نداریم که امام علیه السلام فرموده باشد جزی الله محمد بن سنان فقد وفی لی، و لذا تعارض ثلاثی می شود، زیرا علم اجمالی به کذب احد الخبرین داریم، یا تضعیف یا توثیق روایی.

ان قلت: خبر رجالیون اجتهادی است و با خبر حسی تعارض نمی کند.

قلت: فرض این است که خبر رجالی را حجت دانسته ایم، بله، اگر ما شهادت رجالیون را از باب افاده وثوق و اطمینان حجت بدانیم، نه از باب شهادت اهل خبره یا حجیت خبر ثقه، و در خبر از امام علیه السلام، صرف خبر ثقه را حجت بدانیم، در این صورت جا دارد که گفته شود تضعیف رجالیون در مقابل خبر از امام علیه السلام تعارض نمی کند، چون خبر از امام علیه السلام از باب خبر ثقه حجت است، اما تضعیف رجالیون از باب حصول وثوق است و برای ما وثوق حاصل نمی شود.

اما کسانی که مطلقا ملاک حجیت را خبر ثقه یا وثوق می دانند، وجهی برای تقدم خبر امام علیه السلام وجود ندارد.

### بررسی وثاقت علی بن ابی حمزه بطائنی

شیخ طوسی در عده گفته: عملت الطائفة بما رواه علی بن ابی حمزة البطائنی، اما ابن فضال گفته کذاب ملعون و این ها با هم تعارض می کند.

مرحوم امام فرموده وی ثقه نیست، ولی علماء به روایات او عمل کرده اند و ما هم عمل می کنیم، اما واضح نیست که عمل علماء حتی در صورتی باشد که وی را ثقه ندانسته باشند، این که خیلی بعید است، بلکه معلوم می شود نهایتا او را ثقه می دانستند و فساد مذهب وی را مانع نمی دانستند، و لذا باز هم تعارض تضعیف و توثیق می شود.

ولی چون احتمال عرفی نیست که تضعیف او به لحاظ قبل از زمان وقف او باشد، بلکه ظاهر این است که کذاب بوده یعنی دروغ بزرگی گفته که همان عقیده فاسده اش باشد، استصحاب بقاء وثاقت وی قبل از وقف می شود، چون بعد از این که صحیحه حمیری گفت خبر ثقه حجت است، استصحاب می تواند موضوع آن را اثبات کند.

لذا به نظر ما سند این روایت تمام است، اما چنان که گذشت، دلالت آن مشکل دارد.

# (مسألة 351)

***إذا جامع بعد السعي و قبل التقصير جاهلا بالحكم‌ فعليه كفارة بدنة على الاحوط‌***.[[344]](#footnote-344)

## بررسی کفاره جماع بین سعی و تقصیر در عمره تمتع

در ارتکاب محرمات احرام از روی جهل و نسیان، اصل اولی عدم ثبوت کفاره است، به سبب روایاتی همچون صحیحه عبد الصمد بن بشیر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ مَنْ أَحْرَمَ فِي قَمِيصِهِ إِلَى أَنْ قَالَ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ‏ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ‏ءَ عَلَيْهِ.[[345]](#footnote-345)

و صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَن‏ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا تَأْكُلْ مِنَ الصَّيْدِ وَ أَنْتَ‏ حَرَامٌ وَ إِنْ كَانَ أَصَابَهُ مُحِلٌّ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ فِدَاءُ مَا أَتَيْتَهُ بِجَهَالَةٍ إِلَّا الصَّيْدَ فَإِنَّ عَلَيْكَ فِيهِ الْفِدَاءَ بِجَهْلٍ كَانَ أَوْ بِعَمْدٍ.[[346]](#footnote-346)

اما در جماع قبل از تقصیر در عمره تمتع ولو از روی جهل به حکم باشد، محقق خوئی فرموده احتیاط واجب، اداء کفاره بدنه است به سبب صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي لَمَّا قَضَيْتُ نُسُكِي لِلْعُمْرَةِ أَتَيْتُ أَهْلِي وَ لَمْ أُقَصِّرْ قَالَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ قَالَ قُلْتُ: إِنِّي لَمَّا أَرَدْتُ ذَلِكَ مِنْهَا وَ لَمْ تَكُنْ قَصَّرَتْ امْتَنَعَتْ فَلَمَّا غَلَبْتُهَا قَرَضَتْ‏ بَعْضَ‏ شَعْرِهَا بِأَسْنَانِهَا فَقَالَ رَحِمَهَا اللَّهُ كَانَتْ أَفْقَهَ مِنْكَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا شَيْ‏ءٌ.[[347]](#footnote-347)

محقق خوئی فرموده انها کانت افقه منه، یعنی تو جاهل به حکم بودی، ولی او عالمه به حکم بوده است و با این حال تو باید کفاره بدنه بدهی و مخصص عموم نفی کفاره بر جاهل می شود.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، افقه بودن زن عبید الله حلبی به این سبب بود که وی می دانست اگر ابزار تقصیر نباشد، با دندان هم می شود تقصیر کرد و لازم نیست قیچی در اختیار داشته باشد، اما عبید الله حلبی فکر می کرد باید با ابزار تقصیر، تقصیر کند و لذا امام علیه السلام بلافاصله فرمود رحمها الله.

ان قلت: تقصیر که زمانی نمی برده که خودش را گرفتار کند، بلکه بعد از اتمام سعی در عمره تمتع، هر جا می توانسته تقصیر کند، پس چگونه جماع که حرام بزرگی است را انجام داده است؟

قلت: جلالت قدر عبید الله حلبی را اگر مد نظر دارید، که بالاخره این کار را کرده است و بعد هم شاید ابزار تقصیر در اختیار نداشته است و شاید جماع در حال احرام نیز شدت حرمتش بر آن ها واضح نبوده باشد و لذا وجهی ندارد از عموم ای رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه رفع ید کنیم. و حداقل این روایت ظهور در جهل وی به حرمت جماع قبل از تقصیر ندارد، در حالی که حتی اگر اطلاق هم نسبت به جهل می داشت، عموم ذیل صحیحه عبد الصمد بن بشیر بر آن حاکم بود.

##### جلسه هفتاد و سوم 15/11/93

در مقابل روایت حلبی که راجع به جاهل، کفاره بدنه را واجب کرده (که البته ما در این که مورد آن جهل باشد، اشکال کردیم)، صحیحه معاویة بن عمار وارد شده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ مُتَمَتِّعٍ- وَقَعَ عَلَى امْرَأَتِهِ وَ لَمْ يُقَصِّرْ قَالَ يَنْحَرُ جَزُوراً- وَ قَدْ خَشِيتُ أَنْ يَكُونَ قَدْ ثَلَمَ حَجَّهُ إِنْ كَانَ عَالِماً- وَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ.[[348]](#footnote-348)

متمتعی قبل از تقصیر جماع کرده و حضرت فرمود در فرض جهل چیزی بر او نیست و وقتی جاهل کفاره نداشته باشد، ناسی به طریق اولی کفاره ندارد.

و اصلا نظریه محقق خوئی که در صورت جهل، کفاره را واجب دانسته، چیز عجیبی است، زیرا در حج قبل از وقوف به مشعر، اگر شخص جاهل باشد و جماع کند، روایت فرموده کفاره ندارد، اما بعد از فراغ از سعی و قبل از تقصیر گفته شود که جاهل کفاره دارد، خلاف متفاهم عرفی است.

البته ممکن است از محقق خوئی دفاع شود که در فرض جماع جهلا قبل از مشعر ارفاقا نفی کفاره شده، چون مسیر طولانی را در حال احرام است، اما در ما نحن فیه فقط باید تقصیر می کرده تا جماع بر او جایز شود، و لکن انصافا استبعاد عرفی پا بر جا است.

محقق خوئی سند و دلالت صحیحه حلبی را پذیرفته و اگر احتیاط واجب داده، به این جهت است که مخالفت مشهور نکند.

بعد ایشان به صحیحه معاویة بن عمار متعرض شده و گفته این صحیحه به طور طبیعی با صحیحه حلبی تعارض و تساقط می کند و بعد باید به عمومات نفی کفاره از جاهل، رجوع شود.

اما بعد جواب می دهد که صحیحه معاویة بن عمار در نقل کافی و تهذیب به نقل از کافی، بجای لم یقصر، لم یزر دارد و اگر و لم یزر باشد، مربوط به حج می شود، زیرا به طواف به بیت بعد از رجوع از منی و گاهی به طواف نساء، طواف زیارة البیت اطلاق می شود و ربطی به بحث ما نخواهد داشت.

ان قلت: چرا دو حدیث نباشد، بعد از این در تهذیب و کافی در دو جا این حدیث را نقل کرده است.

قلت: محتمل نیست که یک سند و یک متن که فقط در این کلمه با هم اختلاف دارند، دو حدیث باشند.

لذا دلالت صحیحه معاویة بن عمار بر مدعی ثابت نیست و در نتیجه معارضی برای صحیحه حلبی ثابت نشده و به این صحیحه رجوع می شود.

# (مسألة 352)

***يحرم التقصير قبل الفراغ من السعي‌ فلو فعله عالما عامدا لزمته الكفارة***.[[349]](#footnote-349)

## بررسی حکم تقصیر عمدی قبل از فراغ از سعی

اخذ شعر و تقصیر قبل از اتمام سعی و در حال احرام حرام است، و ارتکاب عمدی و از روی علم آن، کفاره دارد.

اما آیا کفاره اخذ شعر دارد یا کفاره تقلیم اظفار؟

در تقلیم بعض اظفار، دلیل می گوید باید کفی از طعام بدهد و اگر همه اظفار را بگیرد، باید شاة بدهد، اما در اخذ شعر روایتی نداریم، فقط در سقوط شعر حکم به کف من الطعام شده است که ظاهرش این است که مو به طور کامل بیفتد، اما در اخذ شعر دلیلی بر وجوب کفاره نداریم و آن دلیل اطلاق نسبت به سقوط برخی از مو ندارد، مگر الغاء خصوصیت شود که البته بعید هم نیست.

لذا یا باید استظهار عرفی کرد که ظهور سقوط، در این است که مو ولو بعض آن جدا شود و یا باید تنقیح مناط و قطع به عدم الفرق حاصل شود که حصول این قطع بعید هم نیست.

اما اگر همین شخص به گمان اتمام سعی، تقصیر می کرد، کفاره بدنه بر اساس صحیحه سعید بن یسار را بر او واجب می دانند، و لکن احکام تعبدی است.

# (مسألة 353)

***لا تجب المبادرة الى التقصير بعد السعي‌ فيجوز فعله في أيّ محل شاء سواء كان في المسعى أو في منزله أو غيرهما‌.***[[350]](#footnote-350)

## جواز تاخیر تقصیر و تقصیر در خارج از مکه

مبادرت به تقصیر لازم نیست و ادله اطلاق دارد، قم قصر من شعرک اطلاق دارد و فرض انفصال را می گیرد.

مرحوم تبریزی احتیاط می کرد که تقصیر در مکه قدیم باشد و گویا اطلاقی در ادله تقصیر نمی دیده، اما ظاهرا وجهی ندارد، تقصیر حج باید در منی باشد، اما این که لازم باشد تقصیر عمره در مکه باشد، دلیلی ندارد و اطلاق ادله آن را نفی می کند.

ان قلت: متمتع محتبس به حج است و از مکه نباید خارج شود.

قلت: این دلیل نمی شود که تقصیر او در خارج از مکه مجزی نباشد، فضلا از این که لحاجة از مکه خارج شود

# (مسألة 354)

***إذا ترك التقصير عمدا فأحرم للحج‌ بطلت عمرته و الظاهر أن حجه ينقلب الى‌ الافراد فيأتي بعمرة مفردة بعده و الاحوط اعادة الحج في السنة القادمة***.[[351]](#footnote-351)

## بررسی حکم ترک تقصیر تا احرام به حج عمدا

اگر کسی ترک تقصیر عمره تمتع کند، فقهاء تفصیل داده اند که اگر ترک تقصیر قبل از احرام حج تمتع نسیانا باشد، حج تمتع او صحیح است و ظاهر روایات این است که کفاره شاة دارد.

اما اگر متعمدا ترک تقصیر کند، چه عالم به حکم باشد و چه جاهل به حکم، از روایات استفاده می شود که عمره تمتع او باطل شده و احرام او منقلب به حج افراد می شود.

اما ابن ادریس مخالفت با این حکم کرده و گفته ترک عمدی تقصیر، بر اساس ادله و قواعد بطلان احرام است و اگر فرصت دارد، باید تقصیر کرده و مجددا برای حج احرام ببندد.

مرحوم شهید اول در دروس فرموده مشهور گفته اند که عمره تمتع به حج افراد منقلب می شود، اما این حکم واضح نیست، زیرا نهی از عبادت مقتضی فساد است و این احرام قبل از تقصیر نهی دارد، و ثانیا: ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع، این شخص نیت حج تمتع کرده و شما حج آن را حج افراد می دانید.

لذا انسب حکم به بطلان است، بله، روایت ابی بصیر به عنوان مستند مشهور مطرح شده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمُتَمَتِّعُ إِذَا طَافَ وَ سَعَى ثُمَّ لَبَّى بِالْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يُقَصِّرَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُقَصِّرَ وَ لَيْسَ لَهُ مُتْعَةٌ[[352]](#footnote-352)

اما این روایت قاصرة الدلالة است و اثبات انقلاب به حج افراد نمی کند و می شود این روایت را بر این حکم حمل کنیم، که مستفاد از دیگر روایات نیز می باشد که کسانی که محرم به حج افراد شده اند، بعد از طواف و سعی می توانند به عمره تمتع عدول کنند تا وقتی که تلبیه نگفته باشند، اما بعد از تلبیه نمی شود عدول کند مثل موثقه ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ‌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ يُفْرِدُ الْحَجَّ- فَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَنْ يَجْعَلَهَا عُمْرَةً فَقَالَ- إِنْ كَانَ لَبَّى بَعْدَ مَا سَعَى قَبْلَ أَنْ يُقَصِّرَ فَلَا مُتْعَةَ لَهُ.[[353]](#footnote-353)

نقد کلام شهید

اولا: حمل روایت ابی بصیر بر مفرد للحج که می خواهد به تمتع عدول کند، خیلی خلاف ظاهر است، زیرا می گوید المتمتع و نگفته المفرد للحج لایجوز له ان یعدل.

ثانیا: این که نهی از احرام را مقتضی فساد دانست، اشتباه است، زیرا ما نهی از احرام نداریم، بلکه امر به تقصیر داریم و امر به شیء که مقتضی نهی از ضدش نیست.

ثالثا: تقصیر امر دارد و نهایتا ترک تقصیر، حرام غیری است، ولی باز هم ربطی به نهی از تلبیه ندارد.

رابعا: تلبیه بر فرض فاسد و مفسد عمره تمتع باشد، این که اشکالی ندارد، ما می گوییم احرامی که در میقات بسته، مبدل به حج افراد می شود.

خامسا: این که فرمود ما وقع لم یقصد، اجتهاد در مقابل نص است، دو روایت داریم، یکی همین روایت ابی بصیر بود و روایت دیگری هم داریم که همین مفاد را دارد.

روایت علاء بن فضیل: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مُتَمَتِّعٍ طَافَ ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يُقَصِّرَ قَالَ بَطَلَتْ مُتْعَتُهُ هِيَ حَجَّةٌ مَبْتُولَةٌ.[[354]](#footnote-354)

##### جلسه هفتاد و چهارم 18/11/93

## بررسی ادله انقلاب عمره تمتع به حج افراد در فرض احرام به حج قبل از تقصیر

گفتیم دلیل بر عدول به حج افراد دو روایت است:

### روایت اول: صحیحه ابی بصیر

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْمُتَمَتِّعُ إِذَا طَافَ وَ سَعَى ثُمَّ لَبَّى بِالْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يُقَصِّرَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُقَصِّرَ وَ لَيْسَ لَهُ مُتْعَةٌ[[355]](#footnote-355)

صاحب وسائل در چاپ آل البیت که با خط صاحب وسائل مقابله شده در ذیل این روایت نوشته «فی نسخة من التهذیب و لیس علیه متعة» و این که محقق خوئی فرموده صاحب وسائل لیس علیه متعة نقل کرده، مربوط به چاپ های قدیم است.

لیس علیه متعة با لیس له متعة فرق هایی با هم دارند که بعدا بیان می کنیم و لکن ظاهرا لیس علیه متعة اشتباه است، زیرا در اکثر نسخ تهذیب و در استبصار و وافی و کتب فقهاء مثل تذکره و مختلف و منتهی که از شیخ روایت را نقل کرده اند، لیس له متعة آمده و همین هم با فلیس له ان یقصر تناسب دارد.

### روایت دوم: روایت علاء بن فضیل

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مُتَمَتِّعٍ طَافَ ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يُقَصِّرَ قَالَ بَطَلَتْ مُتْعَتُهُ هِيَ حَجَّةٌ مَبْتُولَةٌ.[[356]](#footnote-356)

حجة مبتوله به معنای جدا شده از عمره یا همان حج افراد است.

### بررسی سند دو روایت

صاحب مدارک در سند هر دو روایت خدشه کرده است و گفته گرچه مشهور قائل شده اند که من احرم بالحج قبل ان یقصر انقلب حجة بالحج الافراد، و لکن ما اشکال در سند دلیل این حکم مشهور داریم.

#### بررسی سند روایت اول

صاحب مدارک در سند روایت اول در اسحاق بن عمار و ابی بصیر اشکال کرده، درباره اسحاق بن عمار گفته وی فطحی است و ما معتقدیم که فقط خبر امامی عدل معتبر است، کما عن الشهید الثانی و المقدس الاردبیلی و درباره ابی بصیر گفته مشترک بین لیث مرادی عادل و یحیی بن القاسم واقفی است، شهید ثانی نیز یحیی بن القاسم را در مسالک رد کرده و وقتی مشترک باشد نیز در روایت اشکال می کند.

اما به نظر ما این اشکال مردود است و سند این روایت مخدوش نیست، زیرا؛

اولا: به نظر ما فقط خبر صحیح معتبر نیست، بلکه خبر موثق هم معتبر است به یکی از دو بیان، یک بیان این است که ظاهر العمری ثقتی فاسمع له و اطع این است که مطلق وثاقت در حجیت خبر کافی است وظاهر عرفی وثاقت، وثاقت از حیث کذب است، بیان دوم این است که سیره عقلائیه و متشرعیه بر عمل به خبر موثق است، ولو این که شخصی که متحرز از کذب است، مرتکب فسق بشود و شیخ طوسی گفته طائفه به روایات ثقات غیر امامی عمل کرده اند و البته قدر متیقن از سیره متشرعیه این است که خبر صحیح با خبر موثق معارضه نکند.

اشکال صاحب مدارک همان است که در کلام علامه حلی نیز دیده می شود که کلمه فاسق در آیه نباء شامل معرض از ولایت می شود.

ما نیز در اصل این که این شخص قطعا فاسق است، اشتراک نظر داریم و لکن به قرینه تعلیل ذیل آیه معلوم می شود که علت این که خبر او پذیرفته نمی شود، این است که متحرز از کذب نیست و لذا ظاهر آیه، فسق اخباری است و گرنه خلاف تناسب حکم و موضوع خواهد بود.

ثانیا: اسحاق بن عمار فطحی نیست و شیخ طوسی اشتباه کرده که گفته اسحاق بن عمار ساباطی فطحی و وی را با عمار ساباطی اشتباه گرفته است، در حالی که اسحاق بن عمار صیرفی است و نجاشی در حق او گفته شیخ من اصحابنا ثقة و هو فی بیت کبیر من الشیعة و اشاره به فطحی بودن او هم نمی کند.

شیخ طوسی در حدیثی در تهذیب بعد از این که روایتی از عمار ساباطی نقل می کند، می گوید: و بهذا الاسناد عن اسحاق بن عمار، یعنی بین این دو اسحاق اشتباه می کند، زیرا بهذا الاسناد عن عمار السباطی بوده است که قبل از حدیث ذکر شده است، و شاهدش این که همین حدیث را در استبصار از عمار ساباطی نقل کرده است و درست آن را نقل کرده است و لذا کما عن السید الزنجانی، اطمینان حاصل می شود که اسحاق بن عمار امامی عدل بوده، و فطحی نبوده است.

ثالثا: اگر مقصود از ابی بصیر، یحیی بن القاسم باشد که ابی بصیر معروف نیز همین شخص است، باز هم اشکالی بر سند وارد نیست، زیرا وی واقفی نیست و شاهدی هم بر واقفی بودن وی وجود ندارد.

#### بررسی سند روایت دوم

محمد بن سنان در این حدیث موثق نیست.

### بررسی دلالت روایت ابی بصیر

در دلالت این روایت اشکال شده و گفته شده مدلول روایت این است که حج تمتع این شخص باطل است، اما این که دلیل بر انقلاب حج تمتع به حج افراد نمی شود.

اما این اشکال صحیح نیست، زیرا گفته لیس له ان یقصر و این که بگوییم نه تلبیه صحیح است و نه حج افراد است و نه حج تمتع، اما اثر وضعی آن این است که تقصیر عمره تمتع هم نمی تواند بکند، خلاف ظاهر عرفی است، اگر از احرام خارج شده، چرا نتواند تقصیر کند، مگر گفته شود مقصود این است که تقصیری که آخرین جزء عمره تمتع است را نمی تواند انجام دهد که البته همین هم خلاف ظاهر است، ظاهر لیس له ان یقصر این است که هم اکنون محرم است و حق ندارد با تقصیر از این احرام خارج شود و دلالتش بر انقلاب به حج افراد واضح است و گرنه وجهی برای این مطلب نبود.

اشکال دیگری که بر روایت بعد از قبول دلالت آن بر انقلاب به حج افراد گرفته شده است، وجود معارض برای روایت است، معارض آن روایاتی در باب نسیان تقصیر است که می گوید من نسی ان یقصر فاحرم بالحج تمت متعته و لا شیء علیه، یعنی عمره تمتع ناسی تقصیر صحیح است و احرام حج او نیز صحیح است، پس روایت ابی بصیر باید حمل شود یا بر عالم عامد و یا بر جاهل به حکم که هر دو، حمل بر نادر است، زیرا این که مکلفین به وجوب تقصیر در عمره تمتع جاهل باشند، نادر است، و ترک تقصیر از روی علم و عمد هم نادر است و لذا دو طائفه روایات با هم تعارض می کنند، روایت ابی بصیر می گوید من احرم بالحج قبل التقصیر، لیس له متعة، اما روایات دیگری می گوید من لم یقصر فلبی بالحج نسیانا تمت متعته.

اما از این اشکال هم دو جواب می توان داد:

جواب اول: این است که جهل به حکم نادر نیست، برخی اصلا تقصیر نکرده محرم به حج می شدند و این کار به عنوان حج قران در نظر فقهاء عامه محسوب می شد، می گفتند محرم می شویم و عمره بجا می­آورده و بدون تقصیر حج بجا می آوریم و البته تلبیه هم چه بسا می گفتند، زیرا تلبیه را تا آخر ادامه می دهند. الفقه علی المداهب الاربعة از حنابله نقل می کند که یکی از شرایط حج تمتع این است که ترک تقصیر قبل از احرام حج نکند، و گرنه حج تمتع نخواهد بود، بلکه حج قران می شود.

بله، الان حکم برای مردم واضح است، اما معلوم نیست که در محیط عامه نیز این حکم برای شیعه واضح بوده باشد.

جواب دوم: این است که قبلا گفته ایم ندرت قبل از خطاب، مشکل ساز است، اما ندرت بعد از خطاب که مشکل ساز نیست، چه بسا همین خطاب در روایت ابی بصیر سبب شده که مردم عمدا سراغ تقصیر قبل از احرام حج نروند و مسبوق به سوال هم نبوده است (بر خلاف روایت دوم) و لذا شاید امام خواسته با این بیان جلوی وقوع خلل را بگیرد، نه این که ناظر به خلل پیش آمده ای باشد که مورد سوال قرار گرفته است.

##### جلسه هفتاد و پنجم 19/11/93

### تتمه ای از بحث سند روایت ابی بصیر

طبق شهادت شیخ طوسی و نجاشی یحیی بن القاسم در سال150 ه فوت کرده که دو سال بعد از شهادت امام صادق علیه السلام می باشد و در کشف الغمه جریانی از ابی بصیر نقل می کند که می گوید در سفر حج با امام کاظم علیه السلام بودم و در منزلی امام علیه السلام بیمار شد، علی بن ابی حمزه بطائنی را احضار کرده و به او وصیت کرد، به من برخورد که من استاد وی هستم و چرا به من وصیت ننمود، بعد از یک یا دو روز دچار تب شدید شدم و به حال احتضار افتادم و گفتم استغفار می کنم که از امام خودم ناراحت شدم و حال فهمیدم که چرا به من وصیت نکرد، چون می دانست من در این منزل فوت می کنم، و ابا بصیر در آن سفر بعد از امام صادق فوت کرده و اصلا ابا بصیر در زمان امام رضا علیه السلام نبوده که بخواهد واقفی شود، یحیی بن القاسم الحذاء واقفی شد و ربطی به یحیی بن القاسم اسدی ندارد، بله، واقفه روایاتی از ابا بصیر در حقانیت مسلک خود نقل کرده اند، که می گوید امام هفت تا و آخرینشان منتظر است و آن را تطبیق بر امام کاظم علیه السلام کرده اند که همه ضعیف السند است و در مقابل آن روایات صحیحه می گوید ائمه اثنی عشر هستند و امام منتظر از نسل امام کاظم علیه السلام است.

فقط ابن غضائری درباره ابن بصیر گفته کان مخلطا، یعنی احادیث ضعیف را از صحیح جدا نمی کرده، اما این که منافاتی با وثاقت وی ندارد.

اسحاق بن عمار نیز گفتیم که فطحی نیست و این که برخی گفته اند که دو اسحاق بن عمار داریم یکی فطحی است و دیگری امامی ثقه، نیز نادرست است و اصلا در کتب رجال ما دو جا ترجمه اسحاق بن عمار نداریم.

### تتمه بحث دلالی روایت ابی بصیر

بحث دیگر این است که حالا که عمره تمتع به حج افراد منقلب شده، آیا می توانیم به عنوان حجة الاسلام به آن اکتفاء کنیم و آیا مجزی از حجة الاسلام نیز می باشد، یا این که مجزی نیست و بعدا باید حج تمتع را بجا آوریم؟

و اگر قائل به عدم اجزاء شدیم، آیا می شود به حج افراد اکتفاء شود و بعد از آن عمره مفرده انجام نشود یا این که باید عمره مفرده هم انجام گیرد؟

##### جلسه هفتاد و ششم 20/11/93

#### کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده ظاهر روایت ابی بصیر این است که فرض این شخص منقلب به حج افراد می شود، نه این که حج عقوبتی باشد و لازم باشد بعدا حجة الاسلام را تکرار نماید اما اگر این استظهار پذیرفته نشود، علم اجمالی منجز حاصل می شود که یا حج افراد، حج واجب مکلف و وظیفه او در حجة الاسلام است، پس لازم است بعد از آن عمره مفرده بجا آورد، و یا حج افرادی که انجام می دهد، مجزی از حجة الاسلام او نیست، پس در سال های بعد باید حج تمتع انجام دهد و لذا باید احتیاط کند.

#### نقد کلام محقق خوئی

اولا: این روایت ظهوری در انقلاب فرض شخص به حج افراد ندارد، اگر روایت می گفت لیس علیه متعة، بعید نبود که ظهورش این باشد که بر این شخص دیگر حج تمتع واجب نیست، اما فرض این است که شما می گویید نسخه صحیح در روایت، لیس له متعة است، معنای این جمله این است که دیگر تمتع او پذیرفته نیست و از آن استفاده اجزاء از حجة الاسلام نمی شود.

و همین طور است کلمه بطلت عمرته هی حجة مبتولة در روایت علاء بن فضیل که ظهوری در اجزاء ندارد و لذا این مکلف باید در سال های بعد، حج تمتع بجا آورد.

در این جا اطلاق مقامی نیز وجود ندارد، بله، اگر غفلت نوعیه وجود می داشت و نوعا مردم به همین حج اکتفاء می کردند، اطلاق مقامی استفاده می شد، اما فرض این است که مردم حج استحبابی نیز انجام می دادند و غفلت نوعیه وجود نداشته است و لااقل محرز نیست، و در اطلاق مقامی تا احراز در مقام بیان بودن نشود، نمی توان به اطلاق مقامی تمسک نمود.

ثانیا: دو تبصره در رابطه با علم اجمالی مذکور در کلام محقق خوئی باید مطرح شود؛

تبصره اول این که اگر وجوب عمره مفرده را فوری ندانیم، می شود این شخص به حج تمتع در سال های بعد اکتفاء کند و عمره تمتعی که در سال های بعد انجام می دهد، مجزی از عمره مفرده نیز می باشد، زیرا در صحیحه معاویة بن عمار آمده: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْخَلْقِ بِمَنْزِلَةِ الْحَجِّ عَلَى مَنِ اسْتَطَاعَ- لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ- وَ إِنَّمَا أُنْزِلَتِ الْعُمْرَةُ بِالْمَدِينَةِ- قَالَ قُلْتُ: لَهُ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ - أَ يُجْزِئُ ذَلِكَ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ.[[357]](#footnote-357)

ظاهر ذیل روایت این است که عمره تمتع، از عمره مفرده مجزی است و لذا لازم نیست برای احتیاط، هم عمره مفرده در امسال انجام شود و هم سال بعد حج تمتع انجام شود، بلکه همین که در سال بعد حج تمتع بجا آورد، به مقتضای احتیاط عمل شده است.

تبصره دوم این است که هر طرف این علم اجمالی، دلیل بر وجوب دارد، ظاهر روایت این است که عمره مفرده بعد از حج وجوب دارد، ولو حج افراد انقلابی یا عقوبتی یا استحبابی باشد، مثل صحیحه حلبی: مَا رَوَاهُ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ جَمِيعاً ثُمَّ قَدِمَ مَكَّةَ وَ النَّاسُ بِعَرَفَاتٍ فَخَشِيَ إِنْ هُوَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَنْ يَفُوتَهُ الْمَوْقِفُ فَقَالَ يَدَعُ الْعُمْرَةَ فَإِذَا أَتَمَّ حَجَّهُ صَنَعَ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ وَ لَا هَدْيَ عَلَيْهِ.[[358]](#footnote-358)

عایشه عمره مفرده انجام داد و صحیحه نیز اطلاق دارد، چه قبلا حج واجب بجا آورده باشد و چه بجا آورده نباشد، و خلاف فهم عرفی است که این شخص که ترک تقصیر کرده، و حج او به حج افراد انقلاب شده باشد، بر او عمره مفرده لازم نباشد.

و همچنین است صحیحه جمیل: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ إِذَا قَدِمَتْ مَكَّةَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ قَالَ تَمْضِي كَمَا هِيَ إِلَى عَرَفَاتٍ فَتَجْعَلُهَا حَجَّةً ثُمَّ تُقِيمُ حَتَّى تَطْهُرَ وَ تَخْرُجُ إِلَى التَّنْعِيمِ فَتُحْرِمُ فَتَجْعَلُهَا عُمْرَةً: قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ.[[359]](#footnote-359)

لذا محذوری ندارد که حج افراد انقلابی فرق کند با حج افراد غیر انقلابی، این شخص در ابتداء ملتزم به حج و عمره شده بوده است و لذا باید بعد از حج افراد آن عمره ای که به آن ملتزم شده را انجام دهد.

وجوب حج تمتع در سال های بعد هم مطابق با اطلاقات ادله وجوب حج تمتع بر نائی است و نفی اجزاء حج افراد از حجة الاسلام نائی می کند.

استصحاب هم سبب تنجیز وجوب حج تمتع در سال های آینده می شود.

لذا هر دو طرف علم اجمالی، منجز تفصیلی دارد، اما اگر یکی از این دو منجز تفصیلی پذیرفته شود و دیگری پذیرفته نشود، مثلا استصحاب بقاء وجوب حج تمتع فقط پذیرفته شود، اما از روایات، استظهار وجوب عمره نشود، علم اجمالی منحل می شود، چون یک طرف علم اجمالی منجز تفصیلی دارد.

و لکن به نظر ما هر دو طرف منجز تفصیلی دارد و باید هم امسال بعد از حج افراد، عمره مفرده انجام دهد و هم اگر حج واجب در سال های قبل انجام نداده، باید در سال های بعد حج تمتع بجا آورد.

نکته

اگر این شخص عمدا حج تمتع خود را منقلب به حج افراد کند که مجزی از حج واجب هم نیست، به نظر مشهور سبب استقرار حج تمتع بر او شده و در سال های بعد بدون استطاعت مالی هم که باشد باید به حج بیاید، ولو به حرج بیفتد.

البته مشهور هم در فرض عدم تمکن و عجز عقلی نگفته اند باید سال های بعد به حج بیاید و نهایتا حج بر ذمه او مستقر شده و از ترکه او بعد از مرگ خارج می شود.

و لکن ما با فتوای مشهور موافق نیستیم، یک اشکال ما در اصل استقرار حج بعد از زوال استطاعت است، چون دلیل واضحی ندارد و لذا مثل محقق خوئی گفته اند اگر شخص مستطیع، عالم عامد یا جاهل مقصر باشد و حج بجا نیاورد و بعد فوت استطاعت شود، حج بر او مستقر می شود، نه کسی که جاهل قاصر یا ناسی موضوع باشد، زیرا دلیل واضحی بر استقرار حج بر او نیست و در ما نحن فیه نیز ممکن است این شخص جاهل قاصر باشد.

اشکال دیگر ما به تبع مرحوم تبریزی این است که دلیل لاحرج از شمول نسبت به این شخص قصور ندارد، فرضا عمدا یا از روی جهل تقصیری هم ترک تقصیر کند، نهایتا معصیت کرده، اما مانع از شمول اطلاق لاحرج نسبت به آن نمی شود.

# (مسألة 355)

***إذا ترك التقصير نسيانا فأحرم للحج صحت عمرته، و الأحوط التكفير عن ذلك بشاة.[[360]](#footnote-360)***

## بررسی حکم ترک تقصیر تا احرام به حج نسیانا

روایاتی بر صحت حج تمتع در فرض ترک تقصیر نسیانا وارد شده و معنایش این است که احرام حج ناسی تقصیر و محرم به حج، صحیح است و لازم نیست تقصیر هم بجا آورد، این که در تقریرات محقق خوئی در موسوعه آمده احرام برای حج به حکم عدم است و باید اول تقصیر کند و بعد احرام حج ببندد، قطعا سهو قلم از مقرر است، و گرنه محقق خوئی چنین نمی فرماید و از واضحات، عدم وجوب تقصیر و صحت احرام است.

صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَدَخَلَ مَكَّةَ فَطَافَ وَ سَعَى وَ لَبِسَ ثِيَابَهُ وَ أَحَلَّ وَ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يَبْنِي عَلَى الْعُمْرَةِ وَ طَوَافِهَا وَ طَوَافُ الْحَجِّ عَلَى أَثَرِهِ.[[361]](#footnote-361)

البته این مورد روایت فرضی است که تا وقوف به عرفات ملتفت نشود، اما دیگر روایات مطلق است.

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ- وَ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ حَتَّى دَخَلَ فِي الْحَجِّ- قَالَ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ وَ تَمَّتْ عُمْرَتُهُ.[[362]](#footnote-362)

امر به استغفار و این که حکم به اعاده نشده، سبب ظهور روایت در صحت احرام و عدم لزوم تدارک تقصیر است.

معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) الرَّجُلُ يَتَمَتَّعُ فَيَنْسَى أَنْ يُقَصِّرَ حَتَّى يُهِلَّ بِالْحَجِّ فَقَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ.[[363]](#footnote-363)

قبلا نیز متذکر شدیم که روایاتی مثل روایت ابی بصیر که گفته در صورت ترک تقصیر، حج تمتع او به حج افراد منقلب می شود، بر عالم عامد و جاهل حمل می شود و فرد نادر هم نیست.

### بررسی حکم کفاره

معتبره اسحاق بن عمار حکم به وجوب کفاره کرده و لذا در ریاض از شیخ طوسی و ابن براج و ابن حمزه و علامه وجوب کفاره دم را نقل کرده و گفته هذا لایخلو من قوة به شرط این که سند این روایت تمام باشد، چون ظاهرا او هم حجیت خبر موثق را قبول ندارد.

صاحب ریاض فرموده: برخی علیه دم یهریقه را بر استحباب حمل کرده اند، به قرینه لاشیء علیه در دیگر روایات، در حالی که جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است، لذا لاشیء علیه باید به وجوب کفاره دم تخصیص بخورد.

محقق خوئی فرموده: گرچه جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم است، اما نه در این جا، زیرا لاشیء علیه، نص در نفی مطلق کفاره است، زیرا بالاتر از کفاره دم که چیزی نیست تا قرار باشد با لاشیء علیه نفی شود، اگر روایت می گفت لا شیء علیه و روایت دیگری می گفت علیه کف من طعام، مشکلی نبود، و می­گفتیم لا شیء علیه را بر کفاره دم حمل می کنیم، اما از کفاره دم که بالاتر نداریم تا لا شیء علیه آن را نفی کند.

لذا به نظر ما نیز کفاره دم در ما نحن فیه مستحب است.

# (مسألة 356)

***إذا قصر المحرم في عمرة التمتع‌ حلّ له جميع ما كان يحرم عليه من جهة إحرامه ما عدا الحلق. أما الحلق ففيه تفصيل و هو أن المكلف إذا أتى بعمرة التمتع في شهر شوال جاز له الحلق الى مضي ثلاثين يوما من يوم عيد الفطر و أما بعده فالأحوط أن لا يحلق، و إذا حلق فالأحوط التكفير عنه بشاة إذا كان عن علم و عمد.[[364]](#footnote-364)***

## بررسی حکم حلق بین عمره تمتع و حج تمتع

بعد از تقصیر عمره تمتع، همه محرمات احرام بر محرم حلال می شود، فقط در جواز حلق اختلاف است، مشهور حلق را نیز جایز دانسته اند، اما محقق خوئی طبق یک روایت خلاف این را فرموده و گفته صاحب وسائل نیز چنین فتوا داده، زیرا عنوان بابی که در آن این بحث را مطرح کرده، مطابق با عدم جواز حلق است: بَابُ وُجُوبِهِ فِي عُمْرَةِ التَّمَتُّعِ عَقِيبَ السَّعْيِ وَ أَنَّهُ يَتَحَلَّلُ بِهِ مِنْ كُلِّ مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ بِالْإِحْرَامِ إِلَّا الْحَلْقَ‌.[[365]](#footnote-365)

لذا محقق خوئی فرموده طبق صناعت، فتوای به حرمت حلق بجا است و از باب عدم مخالفت با مشهور، احتیاط واجب می دهیم، دلیل این فتوا نیز صحیحه جمیل است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ مُتَمَتِّعٍ حَلَقَ رَأْسَهُ بِمَكَّةَ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- وَ إِنْ تَعَمَّدَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ شُهُورِ الْحَجِّ- بِثَلَاثِينَ يَوْماً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- وَ إِنْ تَعَمَّدَ بَعْدَ الثَّلَاثِينَ يَوْماً- الَّتِي يُوَفَّرُ فِيهَا الشَّعْرُ لِلْحَجِّ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَماً يُهَرِيقُهُ.[[366]](#footnote-366)

بر اساس این روایت، کسی که حلق کرده اگر جاهل باشد یا متعمدا در ماه شوال حلق کرده باشد، بر او چیزی نیست، اما اگر متعمدا بعد از ماه شوال حلق نموده باشد، بر او کفاره دم واجب است.

#### فقه الحدیث روایت

سخن در این است که «التی» اگر وصف ثلاثین است، مقصود سی روز شوال است و لکن در آن سی روز شوال که امر به توفیر شعر وجود ندارد و قبلش هم گفت که در حلق ماه شوال، لا شیء علیه، پس باید وصف برای بعد الثلاثین باشد، در حالی که بعد الثلاثین مذکر است و وصف آن چگونه مونث شده است؟

و لکن جواب این است که الامر فی التذکیر و التانیث سهل، کما این که نقل معنا می شده است و لذا گفته می شود این روایت شامل بعد از عمره تمتع و قبل از حج تمتع هم می شود و در این صورت کفاره دم واجب گشته است.

جلسه هفتاد و هفتم 21/11/93

مطالبی از بحث قبل

مطلب اول

آیت الله زنجانی در رابطه با این که حج افراد انقلابی، مجزی از حجة الاسلام باشد، تفصیل داده اند و فرموده اند اگر قبل از احرام به حج در ترک تقصیر معذور بوده، این حج انقلابی مجزی از حج واجب است، و گرنه مجزی نیست و باید بعدا حج تمتع بجا آورد.

ایشان در ترک طواف و سعی در عمره تمتع هم این تفصیل را دارند، کسی که طواف یا سعی عمره تمتع را تا ضیق وقت ترک کرده و عمره او به حج افراد منقلب شده، اگر معذور بوده، حج افراد انقلابی او مجزی از حجة الاسلام است و الا فلا.

اما وجه کلام ایشان بر ما معلوم نیست، بلکه اطلاقات می گوید بر نائی حج تمتع واجب است، چه معذور باشد در ترک حج تمتع در امسال و چه معذور نباشد، در بحث ما نیز ترک تقصیر کرده و محرم به حج شده، اطلاق مقامی هم منعقد بر اجزاء نیست و اگر هم می بود، باز مطابق با نظر محقق خوئی می شد، اما فرض این است که این نظریه، تفصیل داده است.

البته ممکن است دلیل ایشان بر این تفصیل، یکی از این دو وجه باشد؛

وجه اول

در صحیحه ابان آمده ان ادرکت کنت متمتعا و الا کنت حاجا، اگر محرم به عمره تمتع، عمره را درک نکند، عمره او به حج افراد منقلب می شود و از این روایت استظهار شود که حج افراد، مجزی از حج واجب است و گفته شود که در موارد معذور بودن شخص، لم یدرک صدق می کند، اما بر کسی که معذور نبوده، لم یدرک صدق نمی کند

نقد وجه اول

اولا: این روایت در مقام بیان اجزاء از حجة الاسلام نیست.

ثانیا: سلمنا؛ و لکن چرا بین معذور و غیر معذور فرق گذاشته شود، اگر مقصود از ادرکت، ادراک وقت عمره تمتع باشد، این شخص ادراک وقت تمتع کرده است و لم یدرک صدق نمی کند و اگر مقصود از ادرکت، ادراک خود عمل عمره تمتع باشد، در این صورت کسی که عمدا هم اعمال عمره تمتع را تاخیر بیندازد و محرم به حج شود، صدق می کند که عمره تمتع را درک نکرده است و علی ای حال فرقی بین معذور و غیر مذور نیست.

وجه دوم

ایشان سابقا می فرمود همه مکلفین نائی مخیرند بین حج تمتع و حج قران و افراد، بر نائی حج تمتع متعین نیست، بلکه افضل است، بعدا به جهت صحیحه حلبی نظرشان تغییر کرد، با این صحیحه دو نظریه ایشان تغییر نمود یکی همین نظریه و دیگری این که می فرمود بر مستطیع عمره مفرده، عمره مفرده واجب است: وَ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ‌ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ قَالَ: إِذَا اسْتَمْتَعَ الرَّجُلُ بِالْعُمْرَةِ فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ مِنْ فَرِيضَةِ الْمُتْعَةِ وَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.[[367]](#footnote-367)

معنای روایت این است که اگر کسی عمره تمتع انجام دهد، فریضه عمره را انجام داده است و ابن عباس هم می گفت عمره در حج داخل شده است.

ایشان فرموده ضمیمه کردن این دو مطلب در صحیحه حلبی پیام و نکته ای دارد، تنها ارتباط این دو فقره این است که می خواهد بگوید دلیل این که در غیر مکی با انجام عمره تمتع، فریضه عمره اداء می شود، این است که ابن عباس هم گفت عمره در حج داخل شده، یعنی وظیفه غیر مکی، عمره ای است که داخل در حج شده، و نه عمره مفرده، پس عمره غیر مکی در حج او داخل شده است، یعنی بر او حج تمتع واجب است و دیگر عمره مفرده و حج افراد بر او واجب نیست.

لذا اگر ظهور کلام ابن عباس در این که عمره واجبه با حج واجب مرتبط شده، منقعد نبود، استشهاد امام علیه السلام به کلام او موجه نبود.

در نتیجه عمره مفرده بر غیر مکی واجب نیست، زیرا وجوب عمره بر غیر مکی مرتبط با حج شده و حج افراد هم بر غیر مکی واجب نیست، زیرا معنای روایت این شد که بر غیر مکی، عمره مرتبطه داخل شده در حج واجب است، البته اطلاق ندارد و در مقام بیان حکم اولی است و لذا اگر کسی عذر داشت و متمکن از حج تمتع نبود، ولو از روی عذر و جهل تقصیری ترک عمره تمتع کرده باشد، (مثل این که ترک تقصیر کرده باشد) می تواند حج افراد انجام دهد و همین وجه تفصیل ایشان شاید باشد.

نقد وجه دوم

اولا: استدلال ایشان به این صحیحه در عدول از دو نظریه مهمی که داشتند، ضعیف است، یا از اول قائل می شدند به این که ظاهر ادله، وجوب تعیینی تمتع بر نائی و عدم وجوب عمره مفرده بر اوست، و یا اگر در ظهور این ادله مناقشه می کنند، صحیحه حلبی ظهوری ندارد که سبب تغییر نظریه ایشان شود، چون حضرت علیه السلام در این روایت فرموده بر هر مکلفی جنس عمره واجب است و عمره تمتع هم فردی از افراد جنس عمره است، بر مکلفین نیز عمره واجب است و نه عمره مفرده و عمره تمتع هم فردی از افراد عمره است و برای این که فردیت عمره تمتع را برای جنس عمره اثبات کند، به کلام ابن عباس استشهاد فرمود که او هم گفته دخلت العمرة فی الحج، یعنی عمره تمتع هم یکی از افراد عمره است که مرتبط با حج شده است، نه از حیث وجوب، بلکه از حیث مشروع بودن، یعنی ارتباط در مقام امتثال دارد، نه در مقام وجوب.

ثانیا: اگر این صحیحه حلبی می خواهد بگوید حج واجب و عمره واجبه از حیث وجوب با هم متحدند و آن چه بر غیر مکی واجب گشته، عمره مرتبطه به حج است، وجهی ندارد که از اطلاق آن نسبت به غیر معذور منع شود.

جلسه هفتاد و هشتم 25/11/93

تتمه ای از مساله 355

ما به تبع محقق خوئی گفتیم لاشیء علیه در صحیحه معاویة بن عمار در رابطه با ناسی تقصیر که محرم به حج شده، نص در نفی کفاره دم است، چون حد اکثر کفاره، همان کفاره دم است و قابل تخصیص نیست، برخی اشکال کردند به ما که اطلاق لاشیء علیه می گوید کفاره بر او واجب نیست و نص در این که نیست، بلکه ممکن است مقصود این باشد که حج او صحیح است و عمره او هم صحیح است و لذا بعد از آن گفته و قد تمت عمرته و نفی کفاره از اطلاق فهمیده می شود.

این اشکال، اشکال صحیحی است، و لکن لا شیء علیه گرچه نص نیست، اما ظهور قوی در نفی کفاره دارد، و سبب می شود کبرای تقدیم جمع موضوعی بر جمع حکمی بر مقام قابل تطبیق نباشد، زیرا چنین نیست که همه جا جمع موضوعی بر جمع حکمی مقدم باشد، مثلا خطابی بگوید اکرم الفقیه و دیگری بگوید لاباس بترک اکرام ای عالم، سخن در این است که خطاب دوم قرینه بر استحباب حکم اول است و یا جمع موضوعی می شود، و خطاب دوم به خطاب اول تخصیص می خورد، مشهور بین معاصرین اصولی، تقدم جمع موضوعی بر جمع حکمی است، اما این تمام نیست، بلکه باید در هر موردی به ظهور عرفی رجوع کرد، کما عن السید الزنجانی، آیت الله سیستانی نیز همین مطلب را در مواردی که عام ترخیصی باشد در روایات در مقام افتاء دارد و فرموده خطاب دوم عام ترخیصی است و سبب ترک اکرام فقیه می شود و این که در مجلس دیگری به حکم الزامی، اکرام فقیه را واجب کنند، سبب تاخیر بیان از وقت حاجت است و لذا در این جا جمع موضوعی نمی­شود، بلکه جمع حکمی می­شود.

در ما نحن فیه نیز جمع حکمی مقدم است، علیه دم یهریقه بر استحباب حمل می شود، چون دلیل بر تقدم مطلق جمع موضوعی بر جمع حکمی نداریم، بعد از این که ظهور عام قوی است و اگر هم شک کنیم، نوبت به اصل برائت از کفاره دم می رسد.

ادامه بحث از مساله 356

کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرمود حلق بر متمتع حرام است، ولو بعد از تقصیر عمره تمتع و قبل از احرام به حج، بر خلاف مشهور که حلق در این فترة را حرام نمی دانند، به دلیل صحیحه جمیل: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُتَمَتِّعٍ حَلَقَ رَأْسَهُ بِمَكَّةَ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- وَ إِنْ تَعَمَّدَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ شُهُورِ الْحَجِّ- بِثَلَاثِينَ يَوْماً فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- وَ إِنْ تَعَمَّدَ بَعْدَ الثَّلَاثِينَ يَوْماً- الَّتِي يُوَفَّرُ فِيهَا الشَّعْرُ لِلْحَجِّ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَماً يُهَرِيقُهُ.[[368]](#footnote-368)

التی وصف موصوف مقدر است، یعنی و ان تعمد بعد الایام التی یوفر فیها الشعر و لذا اشکال نشود که وصف بودن التی برای بعد الثلاثین، خلاف ادبیات عرب است، زیرا چه بسا راوی نقل به معنا کرده و در عربی محاوره ای گاهی به این نکات دقت نمی شود.

محقق خوئی فرموده حلق راسه بمکة چه خصوصیتی دارد؟ این نشان می دهد که بعد از خروج از احرام عمره تمتع، فرض حلق راس شده است و از طرف دیگر اگر در اثناء عمره تمتع حلق کرده باشد، کفاره دم دارد، چه در ماه شوال عمره انجام داده باشد و چه ذی قعده، لذا معلوم می شود این شخص از عمره تمتع خارج شده و می خواهد حلق کند.

ان قلت: به کسی که محل از عمره تمتع شده، متمتع نمی گویند.

قلت: این شخص تا وقتی از احرام حج خارج نشود، متمتع است و اصلا تمتع و استمتاع حقیقی بین عمره و حج است و اصلا به این لحاظ که در این مدت استمتاعات بر او حلال است، متمع گفته شده است.

اما مشهور به این روایت فتوا نداده اند و گفته اند حلق راس بین عمره و حج، مکروه است و لذا ما به حرمت فتوا نمی دهیم، زیرا افتاء بر فقیه واجب نیست، فقط کتمان احکام دین که سبب گمراهی شود حرام است و این جا نیز احتیاط می دهیم که قطعا سبب گمراهی نمی شود.

دلیل دیگر نیز صحیحه معاویة بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي سَمَّاكٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثِ السَّعْيِ قَالَ ثُمَّ قَصِّرْ مِنْ رَأْسِكَ مِنْ جَوَانِبِهِ- وَ لِحْيَتِكَ وَ خُذْ مِنْ شَارِبِكَ- وَ قَلِّمْ أَظْفَارَكَ وَ أَبْقِ مِنْهَا لِحَجِّكَ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ- فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ‌ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ وَ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.[[369]](#footnote-369)

محقق خوئی فرموده ابق منها لحجک نیز به معنای حرمت حلق راس ما بین عمره و حج تمتع است.

نقد کلام محقق خوئی

به نظر ما صحیحه معاویة بن عمار دلالت بر مطلب ندارد، بلکه مقصود این است که مقداری از مو یا ناخن باقی بماند تا بشود در حج حلق کند و از آن استفاده حرمت نفسیه نمی شود، و ممکن است کسی بگوید تا آن زمان موی سر من در می آید و یا ممکن است صرورة نباشد که بر او حلق واجب باشد و لذا لحیه او برای تقصیر کافی باشد.

اما روایت جمیل را در مدارک ضعیف شمرده است، به سبب علی بن حدید که شیخ در تهذیب گفته ضعیف جدا.

صاحب حدائق به صاحب مدارک اشکال کرده که سند صدوق به حدیث جمیل که مشکلی ندارد.

البته ما در سند صدوق در مواردی که فقط از جمیل نقل کرده مناقشه داریم، زیرا در مشیخه گفته و ما کان عن جمیل و محمد بن حمران فقد رویته عن ... ، این دو، کتاب مشترک داشتند و برخی احادیث فقیه از این دو است، اما این روایت فقط از جمیل است و واضح نیست که سندی که در مشیخه ذکر کرده، به خود جمیل هم باشد، و شاید فقط سند مشترک به آن دو باشد.

البته ما مشکلی نداریم، زیرا ما مستطرفات سرائر را نیز بی نیاز از سند می دانیم.

اما از جهت دلالی ما اشکالی به محقق خوئی داریم، چون حلق راسه بمکة، در مقابل حلق راسه بمنی است، زیرا حلق راس به منی اشکال ندارد، اما می گوید در منی حلق راس نکرده، بلکه قبل از منی حلق راس کرده، یا بجای تقصیر و یا بعد از تقصیر، ما نمی گوییم اطلاق ندارد، بلکه اشکال ما به محقق خوئی است که روایت را مختص و نص در بعد از خروج از احرام عمره تمتع می داند.

اما اشکال ما، اشکال اساسی نیست، چون این روایت به اطلاق شامل حلق بعد از تقصیر و خروج از احرام عمره تمتع هم می شود و همین برای تثبیت نظر محقق خوئی کافی است.

اما اشکالی که می توان به روایت گرفت، اعراض مشهور از فتوا به این روایت است و همین اعراض سبب شک می­شود در احتفاف این روایت به قرینه حالیه نوعیه و ارتکاز متشرعیه و احتمال قرینه حالیه نوعیه، مخل به اطلاق است، و شاید عرف متشرعی از این روایت، حلق بدل تقصیر فهمیده است، چون شاید برای متشرعه واضح بوده که حلق بعد از تقصیر کفاره ندارد.

اشکال دیگری نیز که بر محقق خوئی وارد است، این است که ایشان حلق راس را بعد از خروج از احرام عمره تمتع از جهت ملازمه با وجوب کفاره، حرام می داند، در حالی که ایشان قائل به ملازمه بین وجوب کفاره و حرمت عمل نیست و در بحث صوم در کفاره تاخیر قضاء صوم رمضان فرموده از دلیل وجوب کفاره، استفاده حرمت تاخیر نمی شود، اما در این جا ملازمه گرفته است.

(مسألة 357)

***لا يجب طواف النساء في عمرة التمتع‌ و لا بأس بالاتيان به رجاء. و قد نقل شيخنا الشهيد «قده» وجوبه عن بعض العلماء.[[370]](#footnote-370)***

طواف نساء در عمره تمتع واجب نیست، اما در دروس بدون این که نام ببرد، فرموده برخی در عمره تمتع نیز طواف نساء را لازم دانسته اند، با این که روایات متعددی بر خلاف آن است.

مستند این قائل ممکن است این روایت باشد: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصٍ الْمَرْوَزِيِّ عَنِ الْفَقِيهِ ع قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ فَدَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعاً- فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ سَعَى بَيْنَ‌ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصَّرَ- فَقَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْ‌ءٍ مَا خَلَا النِّسَاءَ- لِأَنَّ عَلَيْهِ لِتَحِلَّةِ النِّسَاءِ طَوَافاً وَ صَلَاةً.[[371]](#footnote-371)

اما ما قبلا این روایت را بررسی کرده ایم و اشکالات سندی و دلالی زیادی بر آن وارد است، سلیمان بن حفص مروزی از کسانی است که اکثر روایات او شاذ و نادر است و توثیق هم ندارد و قبلا هم مفصل بر این روایت اشکال شده است.

 جلسه هفتاد و نهم    26/11/93

واجبات الحجّ‌

***تقدم أن واجبات الحج ثلاثة عشر ذكرناها مجملة. و اليك تفصيلها:***

(الأول)- الاحرام‌

***و أفضل اوقاته يوم التروية، و يجوز التقديم عليه بثلاثة أيام، و لا سيما بالنسبة الى الشيخ الكبير و المريض إذا خافا من الزحام، فيحرمان و يخرجان قبل خروج الناس. و تقدم جواز الخروج من مكة محرما بالحج لضرورة بعد الفراغ من العمرة في أيّ وقت كان.[[372]](#footnote-372)***

جهات بحث

جهت اول

مشهور گفته اند متمتع بعد از عمره تمتع می تواند در اشهر حج، محرم به حج شود، چه در ماه شوال باشد و چه ذی قعده یا ذی حجه، اما به شیخ طوسی نسبت داده شده که شخص مختار قبل از یوم الترویة نمی تواند محرم به حج تمتع شود، زمان احرام حج تمتع برای مختار هشتم ذی الحجة است.

اما ما در تهذیب دیدیم ایشان نهی از تقدیم احرام حج تمتع نکرده، بلکه نهی از خروج به منی قبل از یوم الترویة برای غیر مختار کرده: *لَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ إِلَى مِنًى قَبْلَ الزَّوَالِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ مَعَ الِاخْتِيَارِ وَ لَا بَأْسَ أَنْ يَتَقَدَّمَهُ صَاحِبُ الْأَعْذَارِ وَ الْمَرِيضُ وَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَ الْمَرْأَةُ الَّتِي تَخَافُ ضِغَاطَ النَّاسِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَأَمَّا مَا زَادَ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَى كُلِّ حَالٍ رَوَى*.[[373]](#footnote-373)

دلیل شیخ طوسی معتبره اسحاق بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ شَيْخاً كَبِيراً أَوْ مَرِيضاً يَخَافُ ضِغَاطَ النَّاسِ وَ زِحَامَهُمْ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ وَ يَخْرُجُ إِلَى مِنًى قَبْلَ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَيَخْرُجُ الرَّجُلُ الصَّحِيحُ يَلْتَمِسُ مَكَاناً أَوْ يَتَرَوَّحُ بِذَلِكَ قَالَ لَا قُلْتُ يَتَعَجَّلُ بِيَوْمٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَتَعَجَّلُ بِيَوْمَيْنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ بِثَلَاثَةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ قَالَ لَا[[374]](#footnote-374)

مرحوم شیخ ضمیر یتعجل را به انسان معذور برگردانده و محقق خوئی به انسان سالم برگردانده است، بنا بر معنای شیخ طوسی چنین می شود که پرسیدم شخص معذور یک روز زودتر می تواند برود، فرمود بله، تا سه روز، اما بیش از سه روز نهی کرد.

اما بنا بر معنای محقق خوئی گویا این شخص می خواهد از امام علیه السلام ارفاق و تخفیفی بگیرد از آن چه اول حضرت فرمود که زودتر نرود، و امام علیه السلام می فرماید نهایت سه روز زودتر می تواند برود.

معنای محقق خوئی خلاف ظاهر است، زیرا حضرت حکم شرعی را بیان فرمود که شخص صحیح زودتر از یوم الترویة نباید خارج شود و به منی برود و عرفی نیست که بعد حضرت تا سه روز اجازه دهد و اصلا عرفی نیست که اسحاق بن عمار بعد از بیان حکم، چونه بزند که اجازه بدهید شخص سالم هم زودتر خارج شود.

ان قلت: چه اشکالی دارد که امام علیه السلام بر اساس درخواست شخص، ارفاقاتی بدهند، در بحث عمره هم آمده که: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ: لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةٌ- قَالَ قُلْتُ: أَ يَكُونُ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ- قَالَ لِكُلِّ عَشَرَةِ أَيَّامٍ عُمْرَةٌ.[[375]](#footnote-375)

و همچنین ظاهرا در ثواب زیارات ائمه علیهم السلام آمده که ثواب زیارت امام حسین علیه السلام، ثواب عمره دارد، می گوید ثواب عمره؟، حضرت می فرماید الف عمرة.

قلت: این خلاف ظاهر است، روایت اخیر نیز شاید از این باب باشد که امر ثواب به ید اهل بیت علیهم السلام بوده و انشاء ثواب بیشتر کرده اند، اما در بحث فقهی ظاهر روایات این است که هر چه می گوییم از جانب خداوند است

توجیه لکل عشرة ایام عمرة نیز این است که شاید بیان مراتب استحباب باشد، عمره در هر ماه، تاکد استحباب دارد و اثرش این است که تا آخر ماه می تواند بدون احرام داخل مکه شود و منافات با استحباب نفسی عمره در هر ده روز یا کمتر ندارد.

لذا انصاف این است که برداشت محقق خوئی از این روایت، مطابق ظهور نیست و اگر هم روایت مجمل شود، و مثل محقق خوئی بگوییم از دیگر روایات استفاده می شود که احرام قبل از یوم الترویة جایز نیست، این روایت نمی تواند مخصص آن روایات باشد، چون این روایت ظهور ندارد در این که انسان سالم می­تواند قبل از یوم الترویة محرم به حج تمتع شود.

اما اگر مثل مشهور، احرام قبل از یوم الترویة را جایز بدانیم، به مقتضای قاعده اولیه رجوع می شود که جواز تقدیم احرام بر یوم الترویة است.

البته ما گفتیم که اصلا این روایت ظهوری در بحث احرام ندارد، بلکه سخن در این روایت از زمان جواز خروج به منی است.

محقق خوئی به مشهور اشکال کرده که قاعده اولیه، منع جواز تقدیم احرام بر یوم الترویة است، زیرا ظاهر روایاتی که می گوید احرم یوم الترویة، وجوب احرام در این روز است و روایات ذیل را به عنوان شاهد بر این ادعاء ذکر نموده است:

صحیحه معاویة بن عمار: ...فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَغْتَسِلُوا وَ يُهِلُّوا بِالْحَجِّ...[[376]](#footnote-376)

البته به نظر ما این روایت دلالتی بر مدعی ندارد، زیرا حضرت تا روز هشتم سکوت کرده و در روز هشتم فرموده بروید محرم شوید و این ظهور در تحریم احرام قبل از روز هشتم ندارد، قبل از روز هشتم که نفرموده در روز هشتم محرم شوید تا ظاهرش این باشد که قبل از این روز، نمی شود احرام بست.

صحیحه عبد الصمد بن بشیر: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ أَعْجَمِيٍّ رَآهُ فِي الْمَسْجِدِ 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.[[377]](#footnote-377)

به نظر می رسد این روایت هم ظهور در وجوب احرام حج تمتع یوم الترویة ندارد، زیرا رجل اعجمی که از مسائل ناآگاه بود و فهمش پایین بود، وقتی حضرت به او حکمی بفرماید معنایش این نیست که همان واجب بوده، بلکه راه اسهل و افضل را ممکن است به او فرموده باشد و توضیح ندهند تا مسائل در ذهن او اشتباه نشود.

روایت فضل بن یونس: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع فَقُلْتُ يَكُونُ عِنْدِيَ الْجَوَارِي- وَ أَنَا بِمَكَّةَ فَآمُرُهُنَّ أَنْ يَعْقِدْنَ بِالْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- فَأَخْرُجُ بِهِنَّ فَيَشْهَدْنَ الْمَنَاسِكَ أَوْ أُخَلِّفُهُنَّ بِمَكَّةَ- فَقَالَ إِنْ خَرَجْتَ بِهِنَّ فَهُوَ أَفْضَلُ- وَ إِنْ خَلَّفْتَهُنَّ عِنْدَ ثِقَةٍ فَلَا بَأْسَ- فَلَيْسَ عَلَى الْمَمْلُوكِ حَجٌّ وَ لَا عُمْرَةٌ حَتَّى يُعْتَقَ.[[378]](#footnote-378)

اما این روایت نیز ربطی به مدعای ایشان ندارد، این عبارت، عبارت یونس است و نه عبارت امام علیه السلام که ظهور در وجوب پیدا کند، اصلا حج مورد سوال هم حج افراد است و می پرسد که من کنیزان را یوم الترویة امر به احرام به حج افراد کنم یا بگویم در مکه بمانند، حضرت فرمود بر آن ها قبل از این که آزاد شوند حج واجب نیست، اما اگر حج بروند افضل است و قطعا حج مورد سوال، حج تمتع نبوده، و گرنه قطعا بعد از احرام عمره تمتع، باید حج تمتع انجام شود.

لذا این روایاتی که ایشان به آن استناد کرده، دلالت بر وجوب احرام حج تمتع در روز هشتم ذی الحجة ندارد.

اما روایات دیگری داریم که از آن ها استفاده وجوب می شود، مثل صحیحه زرارة: وَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الَّذِي يَلِي الْمُفْرِدَ لِلْحَجِّ فِي الْفَضْلِ- فَقَالَ الْمُتْعَةُ فَقُلْتُ وَ مَا الْمُتْعَةُ- فَقَالَ يُهِلُّ بِالْحَجِّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- فَإِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ- وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَصَّرَ وَ أَحَلَّ- فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ نَسَكَ الْمَنَاسِكَ- وَ عَلَيْهِ الْهَدْيُ فَقُلْتُ وَ مَا الْهَدْيُ- فَقَالَ أَفْضَلُهُ بَدَنَةٌ وَ أَوْسَطُهُ بَقَرَةٌ وَ أَخْفَضُهُ شَاةٌ- وَ قَالَ قَدْ رَأَيْتُ الْغَنَمَ يُقَلَّدُ بِخَيْطٍ أَوْ بِسَيْرٍ.[[379]](#footnote-379)

بهتر بود ایشان به این روایت تمسک می کرد و می فرمود ظهور امر در وجوب است.

جلسه هشتادم    27/11/93

محقق خوئی فرموده ادله روایی، ظهور در وجوب احرام برای حج تمتع در یوم الترویة دارد و ما به روایاتی که ایشان به آن استدلال کرد، صحیحه زرارة را اضافه کردیم که چه بسا ظاهر آن بیان حکم تکلیفی و وضعی، یعنی بطلان باشد.

محقق داماد روایت دیگری را دال بر این مطلب گرفته است و آن صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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.[[380]](#footnote-380)

اما به نظر می رسد که این روایت دلالت بر وجوب احرام یوم الترویة ندارد، زیرا اصلا این روایت در رابطه با حج افراد است و نه حج تمتع، زیرا صدر روایت در رابطه با حج افراد است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أُرِيدُ الْجِوَارَ فَكَيْفَ أَصْنَعُ- فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ الْهِلَالَ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- فَاخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ فَأَحْرِمْ مِنْهَا بِالْحَجِّ فَقُلْتُ لَهُ- كَيْفَ أَصْنَعُ إِذَا دَخَلْتُ مَكَّةَ- أُقِيمُ إِلَى التَّرْوِيَةِ لَا أَطُوفُ بِالْبَيْتِ- قَالَ تُقِيمُ عَشْراً لَا تَأْتِي الْكَعْبَةَ إِنَّ عَشْراً لَكَثِيرٌ- إِنَّ الْبَيْتَ لَيْسَ بِمَحْجُورٍ وَ لَكِنْ إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ- فَطُفْ بِالْبَيْتِ وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قُلْتُ لَهُ أَ لَيْسَ كُلُّ مَنْ طَافَ- وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَقَدْ أَحَلَّ فَقَالَ إِنَّكَ تَعْقِدُ بِالتَّلْبِيَةِ ثُمَّ قَالَ- كُلَّمَا طُفْتَ طَوَافاً وَ صَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ- فَاعْقِدْ بِالتَّلْبِيَةِ الْحَدِيثَ.[[381]](#footnote-381)

شاهدش این که می گوید ما ده روز در مکه هستیم، در این مدت طواف نکنیم؟ حضرت فرمود طواف بکنید، ولی بعد از آن تلبیه بگویید تا احرام شما مستحکم شود.

بعد عبد الرحمن می گوید در رابطه با خانم ها چه بکنیم؟ حضرت می فرماید کسانی که صرورة هستند همان اول ذی حجة محرم شوند و دیگران اگر دوست دارند، روز پنجم محرم شوند و گرنه روز هشتم محرم شوند و همه این ها از احکام حج افراد است.

لذا در میان این روایات، صحیحه زرارة قابل طرح است، اما به نظر ما این روایت نیز ظهور در وجوب احرام حج تمتع یوم الترویة ندارد، زیرا تاخیر احرام به آخرین وقت ممکن، چیزی است که مقتضای طبع است که انسان تا آخرین وقت ممکن برای خروج از مکه به سمت منی که یوم الترویة است، محل و آزاد بماند، لذا این روایات ظهور ندارد در این که احرام قبل از یوم الترویة جایز نیست و شاهدش این که کسانی که قصد خروج از مکه قبل از یوم الترویة به سبب حاجتی داشتند، روایات فرموده باید محرم شوند به احرام حج تمتع و بعد برای انجام حاجت عرفیه، از مکه خارج شوند و از همان جا به عرفات بروند.

علاوه بر این که بعید نیست حکم مشهور به عدم وجوب احرام در خصوص یوم الترویة و جواز تقدیم آن، ناشی از ارتکاز متشرعی باشد و احتمال عرفی وجود قرینه حالیه نوعیه، مانع از احراز ظهور در خطاب است.

اشکال دیگر این است که یقینا احرام یوم الترویة واجب نیست، زیرا روایات می گوید می شود شب و روز عرفه نیز محرم شد، و لذا باید احرم یوم الترویة بر استحباب حمل شود.

در تقریرات مرحوم شیخ مرتضی بروجردی از محقق خوئی آمده که ایشان فرموده اگر بحث ظهور باشد، اشکال واجب است، و این امر ظهوری در وجوب ندارد، و لکن ما وجوب را به حکم عقل می دانیم، و لکن نسبت به این که بعد از یوم الترویة می توانیم محرم شویم، شارع ترخیص داده، اما نسبت به تقدیم احرام بر یوم الترویة که اذنی نرسیده است، لذا باید بر اساس حکم عقل، در یوم الترویة یا بعد از آن قبل از زوال روز عرفه محرم شویم.

}توضیحی در رابطه با این مبنای محقق خوئی: بحث است که صیغه یا ماده امر وضع برای وجوب شده کما عن صاحب الکفایة، یا ظهور اطلاقی در وجوب دارد کما عن المحقق العراقی و هو الصحیح، یا اصلا ظهوری در وجوب ندارد نه وضعا و نه اطلاقا، صرفا خطاب امر، موضوع برای حکم عقل به وجوب است، ما دامی که ترخیصی صادر نشود، کما عن المحقق الخوئی، یا این که صیغه امر ظهور وضعی یا اطلاقی در وجوب ندارد، و لکن حجت عقلائیه بر وجوب شرعی است، کما عن السید الامام{.

اما اشکال ما به این کلام این است که به چه دلیل تاخیر احرام از یوم الترویة جایز است؟ اگر تسالم دلیل باشد که ابن حمزه مخالف است، و اگر دلیل بر آن روایات باشد، روایات هم چنین ظهوری ندارد، در ذیل به بررسی دلالت این روایات می پردازیم:

روایت اول: 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.[[382]](#footnote-382)

روایت دوم: صحیحه هشام

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ مُرَازِمٍ وَ شُعَيْبٍ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ الْمُتَمَتِّعِ يَدْخُلُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ فَيَطُوفُ وَ يَسْعَى «4»- ثُمَّ يُحْرِمُ وَ يَأْتِي مِنًى فَقَالَ لَا بَأْسَ.[[383]](#footnote-383)

روایت سوم: معتبره یعقوب بن شعیب المیثمی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيِّ[[384]](#footnote-384)  قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ لِلْمُتَمَتِّعِ إِنْ لَمْ يُحْرِمْ مِنْ لَيْلَةِ التَّرْوِيَةِ- مَتَى مَا تَيَسَّرَ لَهُ مَا لَمْ يَخَفْ فَوْتَ الْمَوْقِفَيْنِ.[[385]](#footnote-385)

روایت چهارم: معتبره محمد بن میمون

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ ع مُتَمَتِّعاً لَيْلَةَ عَرَفَةَ- فَطَافَ وَ أَحَلَّ وَ أَتَى بَعْضَ جَوَارِيهِ- ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ خَرَجَ.[[386]](#footnote-386)

اما به نظر ما هیچ یک از این روایات دلیل بر جواز تاخیر احرام از یوم الترویة نیست، زیرا معتبره محمد بن میمون، قضیة فی واقعة است و قضیه حقیقیه نیست، شاید حضرت عذری داشته اند که احرام را به تاخیر انداخته اند.

روایت یعقوب بن شعیب نیز گفته لا باس للمتمتع ان لم یحرم من لیلة الترویة متی تیسر، اگر یوم الترویة تا شب محرم نشد، بعد از آن آزاد است و نمی خواهد عجله کند، ولی دلیل نمی شود بر این که لازم نیست یوم الترویة احرام ببندد. (مقصود شام یوم الترویة است و نه شب قبل از آن، زیرا معهود نبوده که شب قبل محرم شوند)

صحیحه هشام نیز فرض کرده که متمتع شب عرفه به مکه آمده است و هنوز اعمال عمره تمتع را بجا نیاورده، و ربطی به بحث ما ندارد که شخصی قبل از یوم الترویة از اعمال عمره فارغ شده و یوم الترویة می تواند به حج تمتع محرم شود.

و هکذا صحیحه جمیل که می گوید وقت عمره تمتع تا روز عرفه ادامه دارد و ربطی به کسی ندارد که قبلا از احرام عمره خارج شده و می تواند یوم الترویة محرم به احرام حج تمتع شود.

لذا تسالم و روایات دلیل بر جواز تاخیر احرام حج از یوم الترویة نیست، مگر این که گفته شود اگر احرام یوم الترویة واجب بود و تاخیر آن خلاف شرع بود، حکمی نبود که مخفی بماند، بلکه مشهور می شد و بر مشهور مخفی نمی ماند، لو کان لبان و اشتهر و لذا معلوم می شود که احرام یوم الترویة واجب نبوده است.

علاوه بر این که فرضا این روایات یا تسالم و ارتکاز دلیل بر جواز تاخیر احرام از یوم الترویة باشد، اما دلیل نمی شود بر این که ظهور احرم یوم الترویة، در عدم جواز تقدیم بر یوم الترویة اعتباری نداشته باشد، زیرا دو ظهور دارد، یکی منع از تقدیم و دیگری منع از تاخیر، یک ظهور مختل شده، اما ظهور در عدم جواز تقدیم پا بر جاست لولا اشکال اول که گفتیم مقتضی ظهور نداریم.

و این نیز که محقق خوئی فرموده اگر مبنای ظهور امر در وجوب صحیح بود، می پذیرفتیم که معلوم می شود در ما نحن فیه امر به احرام یوم الترویة در روایات، ظهور در وجوب ندارد، ناصحیح است، بلکه ما قائل به ظهور صیغه امر در ظهور هستیم و مع هذا قائلیم که نمی­شود از ظهور احرم یوم الترویة در عدم جواز تقدیم احرام بر یوم الترویة رفع ید کنیم.

جلسه هشتاد و یکم 28/11/93

تتمه بحث گذشته

محقق خوئی فرمود اطلاقات مقتضی عدم جواز تقدیم احرام حج تمتع بر یوم الترویة است، اما عرض شد که ادله امر به احرام یوم الترویة، ظهوری در عدم جواز تقدیم ندارد.

محقق خوئی بعد از این که دلیل منع تقدیم احرام را مطرح کرده، فرموده معتبره اسحاق بن عمار توسعه ای داده، در مورد شیخ کبیر و مریضی که خوف از زحام دارد، فرموده می تواند زودتر محرم شود، اما مرد صحیح فقط تا سه روز قبل از یوم الترویة حق احرام برای حج تمتع دارد، مگر بخواهد برای حاجت عرفیه از مکه خارج شود که می تواند زودتر هم محرم شود.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ شَيْخاً كَبِيراً أَوْ مَرِيضاً يَخَافُ ضِغَاطَ النَّاسِ وَ زِحَامَهُمْ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ وَ يَخْرُجُ إِلَى مِنًى قَبْلَ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَيَخْرُجُ الرَّجُلُ الصَّحِيحُ يَلْتَمِسُ مَكَاناً أَوْ يَتَرَوَّحُ بِذَلِكَ قَالَ لَا قُلْتُ يَتَعَجَّلُ بِيَوْمٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَتَعَجَّلُ بِيَوْمَيْنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ بِثَلَاثَةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ قَالَ لَا.[[387]](#footnote-387)

اما به نظر ما این معتبره ربطی به تقدیم احرام ندارد، بلکه این روایت مربوط به خروج به سوی منی است، علاوه بر این که بر فرض که این روایت در رابطه با احرام نیز وارد شده باشد، تجویز تقدیم احرام کرده در صورتی که می خواهد به منی برود، ولی از آن جواز مطلق ولو بخواهد بعد از احرام، در مکه بماند، استفاده نمی شود.

ان قلت: ممنوعیت حرمت خروج به سوی منی قبل از یوم الترویة محتمل نیست.

قلت: اگر محتمل هم نباشد، هم نهایتا حمل بر کراهت می شود، ولی باز هم ربطی به بحث احرام قبل از یوم الترویة ندارد.

لذا مرحوم علامه بعد از نقل قول شیخ طوسی که فرموده رجل سالم نمی تواند زودتر از یوم الترویة از مکه به سوی منی خارج شود، فرموده: شاید مراد شیخ طوسی، شدت استحباب باشد، یعنی بقاء حجاج در مکه تا یوم الترویة شدت استحباب دارد، و نمی شود که مقصود ایشان عدم جواز خروج به سمت منی قبل از یوم الترویة باشد.

جهت دوم

آیا مستحب است که احرام یوم الترویة که مستحب است، بعد از نماز ظهر باشد یا بعد از ظهرین، یا قبل از نماز ظهر عند زوال الشمس تا برود و نماز ظهرین را در منی بخواند؟ (شیخ طوسی در نهایه و مبسوط و شیخ مفید و سید مرتضی)

منشا این اختلاف، روایات است:

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 وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَاغْتَسِلْ- ثُمَّ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ وَ ادْخُلِ الْمَسْجِدَ حَافِياً- وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ- ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع أَوْ فِي الْحِجْرِ- ثُمَّ اقْعُدْ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَصَلِّ الْمَكْتُوبَةَ- ثُمَّ قُلْ فِي دُبُرِ صَلَاتِكَ- كَمَا قُلْتَ حِينَ أَحْرَمْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ- فَأَحْرِمْ بِالْحَجِّ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ- فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى فَضَاءٍ دُونَ الرَّدْمِ فَلَبِّ- فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الرَّدْمِ وَ أَشْرَفْتَ عَلَى الْأَبْطَحِ- فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالتَّلْبِيَةِ حَتَّى تَأْتِيَ مِنًى.[[388]](#footnote-388)

ظاهر روایت مذکور، استحباب احرام بعد از نماز ظهر است و این که محقق حلی فرموده بعد از نماز ظهرین محرم شود، بعید است، زیرا در آن زمان در پنج نوبت نماز می خوانده اند و گرنه روایت می گفت فصل المکتوبتین.

در مقابل این روایت، صحیحه دیگر معاویة بن عمار است: فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَغْتَسِلُوا وَ يُهِلُّوا بِالْحَجِّ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْراهِيمَ فَخَرَجَ‌ النَّبِيُّ ص وَ أَصْحَابُهُ مُهِلِّينَ بِالْحَجِّ حَتَّى أَتَوْا مِنًى فَصَلَّى الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ

ظاهر روایت این است که ظهرین را در منی خوانده اند.

(یهلوا بالحج، یعنی رفع صوت به نیت و فرض الحج نمودن، چون مستحب است ترک تلبیه در مسجد الحرام و تاخیر آن به رفضاء که حوالی قبرستان ابوطالب است.)

صحیحه معاویة بن عمار: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى مِنًى فَقُلِ- اللَّهُمَّ هَذِهِ مِنًى وَ هِيَ مِمَّا مَنَنْتَ بِهَا عَلَيْنَا مِنَ الْمَنَاسِكِ فَأَسْأَلُكَ أَنْ تَمُنَّ عَلَيْنَا بِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَى أَنْبِيَائِكَ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُكَ وَ فِي قَبْضَتِكَ ثُمَّ تُصَلِّي بِهَا الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ وَ الْفَجْرَ وَ الْإِمَامُ يُصَلِّي بِهَا الظُّهْرَ لَا يَسَعُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَ بِغَيْرِهَا إِنْ لَمْ تَقْدِرْ ثُمَّ تُدْرِكُهُمْ بِعَرَفَاتٍ قَالَ وَ حَدُّ مِنًى مِنَ الْعَقَبَةِ إِلَى وَادِي مُحَسِّرٍ.[[389]](#footnote-389)

ظاهر روایت این است که امام الحاج باید در منی نماز ظهر بخواند و برای دیگران افضل این است که در منی نماز ظهرین بخوانند.

روایت عمر بن یزید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَأَهِلَّ بِالْحَجِّ إِلَى أَنْ قَالَ- وَ صَلِّ الظُّهْرَ إِنْ قَدَرْتَ بِمِنًى الْحَدِيثَ.[[390]](#footnote-390)

مقتضای جمع عرفی بین روایات، تخییر در مقام استحباب است، اما ظاهر « صل الظهر ان قدرت بمنی» این است که افضل این است که نماز ظهر در منی خوانده شود، و در رتبه بعدی، خواندن نماز ظهر در مسجد الحرام است.

ولی از روایت استفاده می شود که امام الحاج شب را در منی بیتوته کند و در منی نماز ظهر خود را بخواند، امیر الحاج کسی است که سرپرستی همه حجاج را به عهده دارد و نوعا خلفاء وی را نصب می کردند و احکامی در فقه دارد، مثل همین حکم که بیتوته به منی بر او واجب است و نماز ظهر را نیز باید در منی بخواند.

لذا در این روایات، امام به همان معنای امیر الحاج است و شاهد آن برخی روایات است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ حَفْصٍ الْمُؤَذِّنِ قَالَ: حَجَّ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ بِالنَّاسِ سَنَةَ أَرْبَعِينَ وَ مِائَةٍ- فَسَقَطَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ بَغْلَتِهِ فَوَقَفَ عَلَيْهِ إِسْمَاعِيلُ- فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع سِرْ فَإِنَّ الْإِمَامَ لَا يَقِفُ.[[391]](#footnote-391)

اسماعیل بن علی سال 137 و سال 142 امیر الحاج بود، سال 140 منصور دوانیقی حج آمد و ظاهرا وقتی خلیفه خود به حج می آمد، خود وی امیر الحاج بوده است ولذا اشتباهی در تاریخ در روایت رخ داده است.

(مسألة 358)

***كما لا يجوز للمعتمر إحرام الحج قبل التقصير لا يجوز للحاج أن يحرم للعمرة المفردة قبل إتمام اعمال الحج‌. نعم لا مانع منه بعد إتمام النسك قبل طواف النساء.[[392]](#footnote-392)***

حکم انجام عمره مفرده قبل از اتمام اعمال حج

شخصی که حج تمتع بجا می آورد، نمی تواند بین عمره و حج یا بعد از احرام حج قبل از اتمام اعمال حج، عمره مفرده بجا آورد.

البته در ایام تشریق نیز عمره مفرده جایز نیست، لذا بعد از اتمام اعمال در شب سیزدهم نیز عمره مفرده جایز نیست، چون صحیحه معاویة بن عمار می گوید: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ جَاءَ حَاجّاً- فَفَاتَهُ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنْ طَافَ- قَالَ يُقِيمُ مَعَ النَّاسِ حَرَاماً أَيَّامَ التَّشْرِيقِ- وَ لَا عُمْرَةَ فِيهَا فَإِذَا انْقَضَتْ طَافَ بِالْبَيْتِ- وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ أَحَلَّ- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ يُحْرِمُ مِنْ حَيْثُ أَحْرَمَ.[[393]](#footnote-393)

دو فرع باید بررسی شود:

فرع اول

این فرع در رابطه با کسی است که بعد از احرام حج می خواهد عمره مفرده انجام دهد، ایام تشریق گذشته، اما هنوز طواف و سعی حج را انجام نداده است، فقهاء فرموده اند احرام به عمره مفرده جایز نیست، اما بعد از اعمال و قبل از طواف نساء مشکلی ندارد.

محقق خوئی فرموده قبل از طواف و سعی، هنوز اعمال حج تمام نشده و عمره مفرده در اثناء آن مشروع نیست، اما بعد از اعمال حج و قبل طواف نساء، می توان عمره مفرده انجام داد، زیرا طواف نساء جزء حج نیست و مناسک تمام شده است.

نقد کلام محقق خوئی

به چه دلیل طواف نساء جزء حج نیست و خارج از آن است؟ لکه ظاهر صحیحه معاویة بن عمار این است که طواف نساء جزء حج تمتع است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: عَلَى الْمُتَمَتِّعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ثَلَاثَةُ أَطْوَافٍ بِالْبَيْتِ وَ سَعْيَانِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ[[394]](#footnote-394)

لذا ایشان به دلیل دیگری برای این ادعاء تمسک کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَبَّاسِ وَ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي الْقَارِنِ لَا يَكُونُ قِرَانٌ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ وَ أَمَّا الْمُتَمَتِّعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَعَلَيْهِ ثَلَاثَةُ أَطْوَافٍ بِالْبَيْتِ وَ سَعْيَانِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع التَّمَتُّعُ أَفْضَلُ الْحَجِّ وَ بِهِ نَزَلَ‌ الْقُرْآنُ وَ جَرَتِ السُّنَّةُ فَعَلَى الْمُتَمَتِّعِ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ يُقَصِّرُ وَ قَدْ أَحَلَّ هَذَا لِلْعُمْرَةِ وَ عَلَيْهِ لِلْحَجِّ طَوَافَانِ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يُصَلِّي (عِنْدَ كُلِّ طَوَافٍ) بِالْبَيْتِ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ أَمَّا الْمُفْرِدُ لِلْحَجِّ فَعَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافُ الزِّيَارَةِ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ هَدْيٌ وَ لَا أُضْحِيَّةٌ.[[395]](#footnote-395)

اما اشکال این است که علت این که طواف بعد الحج در حج قران گفته اند، این است که طواف فریضه حج قران واجب یا افضل است که قبل از وقوفین باشد، در مقابل آن طواف قبل الوقوفین، خواستند بگوید طوافی هم بعد الوقوفین است و لذا بعد الحج گفته اند، اما در متمتع طواف بعد الحج نگفته اند.

و بر فرض که روایت مجمل شود، به روایت صحیحه قبلی معاویة بن عمار رجوع می کنیم و لذا بعید نیست که طواف نساء آخرین جزء حج باشد، گرچه ترک عمدی آن هم حج را باطل نمی کند، اما مبیت به منی و وقوف به عرفات و مشعر بیش از مقدار رکن نیز جزء حج است، اما ترک عمدی آن نیز سبب بطلان حج نمی شود.

یک اشکال بنائی هم بر آیت الله زنجانی داریم، ایشان طواف نساء را خارج از حقیقت حج نمی داند، بعد از تقصیر یا حلق در حج تمتع، فقط طیب و نساء حرام می ماند، با طواف و سعی، طیب حلال می شود و بعد از انجام طواف نساء، نساء نیز حلال می شود، شما قبل از طواف و سعی حج می گویید عمره مفرده مشروع نیست، اما قبل از طواف نساء، عمره مفرده را مشروع می دانید و چه فرقی بین این دو وجود دارد؟

لذا به نظر ما اشکال مشترک است، چه قبل از طواف نساء و چه قبل از طواف و سعی حج، و لکن لقائل ان یقول که چه دلیلی وجود دارد که بعد از تقصیر نشود عمره مفرده انجام داد، زیرا این شخص که دیگر محرم نیست تا گفته شود المحرم لا یحرم ثانیا!

جلسه هشتاد و دوم 29/11/93

محقق خوئی فرموده عمره مفرده در اثناء حج تمتع و بین عمره تمتع و حج، مشروع نیست و ادله ای بر آن اقامه کرده است:

بررسی ادله عدم مشروعیت عمره مفرده در حج تمتع قبل از اتمام مناسک

دلیل اول: محقق خوئی

ظاهر احرام بستن، احداث احرام است و به شخص محرم گفته می شود محرم شده است و اگر محرم به حج، به قصد احرام بستن برای عمره مفرده تلبیه بگوید، صدق احرم بر او نمی کند، ظاهر احرم این است که از حال احلال به حال احرام منتقل شده است و لذا دلیل مشروعیت عمره مفرده شامل این شخص نمی شود.

نقد دلیل اول

این دلیل اخص از مدعی است، قبل از تقصیر در حج، این مطلب قبول است، چون محرم است و اطلاق دلیلی که می گوید احرم للعمرة المفردة شاملش نمی شود، نه از این جهت که ظهور خطاب امر در احداث است که برخی منکر آن هستند، بلکه در عنوان احرم خصوصیتی است که شامل احرام بستن متلبس به احرام نمی شود.

توضیح این که مشهور در بحث غسل گفته اند اگر در زیر آب نیت غسل کند، مشکلی نیست، محقق خوئی اشکال کرده به مشهور که باید غاسل از زیر آب و خزینه بیرون بیاید و به نیت غسل داخل شود، البته در غسل ارتماسی به نظر همه، احداث رمس الجسد فی الماء لازم است، اما در غسل ترتیبی غسل هر عضوی باید احداث شود و لذا داخل خزینه یا زیر آب باشیم و نیت غسل کنیم کافی نیست، زیرا محقق خوئی فرموده اغسل ظاهر در احداث است، مثل کسی که در سجده باشد و آیه سجده هم بشنود، باید احداث سجود کند، زیرا فاسجد به معنای ایجاد سجود است و استمرار سجود کافی نیست.

مشهور این را قبول ندارند و شاید تنقیح مناط و الغاء خصوصیت عرفی کنند، ولی محقق خوئی می­فرماید حکم تعبدی است و الغاء خصوصیت نمی­توان نمود و ما هم استظهار ایشان را قبول داریم و لذا کسانی که در زیر دوش غسل می کنند، ادامه ریختن آب به شانه بعد از شستن سر و گردن، احداث غسل نیست و باید شانه را بیرون بکشند و دوباره زیر دوش ببرند.

ولی عرض ما این است که بر فرض هم احداث را معتبر ندانیم، در ما نحن فیه احرم صدق نمی کند، زیرا ظاهرش دخول به حال احرام از حال احلال است، ظاهر ماده برخی عناوین، انتقال از حالی به حالی است.

و لکن در جواب از این مطلب محقق خوئی ممکن است کسی بگوید ما دو نوع احرام داریم، ماهیت احرام، ماهیات متعدده و طبایع مختلفه است، احرام حج یک نوع احرام و احرام عمره نوع دیگری است، گرچه این شخص محرم به حج است، اما محرم به عمره نیست، اگر می گفت احرم، مشکل بود، اما گفته شده احرم للعمرة، یعنی این نوع از احرام را ایجاد کن که قبلا هم موجود نبوده است، آن چه قبلا بوده، احرام حج است و دلیلی بر تضاد بین این دو نوع از احرام هم که نداریم.

و لکن انصافا ظاهر ادله این است که احرم به معنای امر به ایجاد طبیعت احرام است و ظاهرش این است که قبلا این طبیعت موجود نبوده است، لذا احرام به عمره مفرده قبل از تقصیر احرام حج مشروع نیست.

اما بعد از تقصیر عرفا محل هستیم، روایت می فرماید اذا قصر حل له کل شیء الا الطیب و النساء، و لذا بعد از تقصیر، دلیل اول صحیح به نظر نمی آید و اخص از مدعی است.

دلیل دوم: محقق خوئی

محقق خوئی فرموده اگر عمره مفرده در اثناء حج مشروع بود، لااقل از یکی از اصحاب ائمه علیهم السلام صادر می شد یا در روایات از آن سوال می شد و مطرح می شد و لذا ارتکاز متشرعی بر عدم مشروعیت آن است.

نقد دلیل دوم

این ارتکاز دلیل لبی است و قدر متیقن از آن قبل از تقصیر است، اما ارتکاز متشرعی بر عدم مشروعیت عمره مفرده بعد از تقصیر ثابت نیست.

دلیل سوم: محقق خوئی

از روایات استفاده می کنیم که متمتع، محتبس به حج است و حق خروج از مکه ندارد مگر در راستای انجام مناسک حج، در حالی که برای احرام بستن برای عمره مفرده باید به تنعیم و ادنی الحل برود که خارج از مکه است.

نقد دلیل سوم

اولا: بر فرض که از مکه خارج شود و به ادنی الحل برای احرام عمره مفرده برود، اما این که دلیل بر بطلان عمره مفرده نمی شود.

ثانیا: تنعیم که ادنی الحل است، داخل در مکه شده و لازمه احرام بستن به عمره مفرده از تنعیم، خروج از مکه نیست، ایشان فرموده تنعیم جزء مکه قدیمه نیست و نباید از مکه قدیمه خارج شد، در حالی که الان کاروان ها در مثل عزیزیه سکونت می کنند که داخل در مکه قدیمه نیست و اصلا خود شما فرموده اید لایخرج من مکه انصراف از توابع مکه دارد و مثل عزیزیه و امثال آن نیز از توابع مکه قدیمه است.

دلیل چهارم: و هو المختار

ما در ادله عمره مفرده اطلاقی نداریم که شامل قبل از طواف و سعی حج هم بشود، گرچه ترغیب به اصل عمره مفرده شده است، اما اطلاقی ندارد.

بله، کسانی مثل محقق خوئی اگر سه دلیل قبلی آن ها رد شود، می توانند برائت جاری کنند از تقید عمره مفرده از این که باید بعد از اتمام مناسک حج تمتع باشد.

ایشان در اصول فرموده اگر در شرایط و اجزاء مستحبات شک کردیم، از وجوب شرطی مشکوک می­توانیم برائت جاری کنیم، چون مشروط بودن ثقل آور است، گرچه از خود مستحب مشکوک نمی شود برائت جاری نمود.

و لکن ما در بحث برائت این نظریه را نپذیرفتیم، اما طبق نظر ایشان می توان در این جا برائت جاری نمود.

جلسه هشتاد و سوم 2/12/93

نسبت به جواز احرام به عمره مفرده بعد از احرام حج تمتع گفتیم تا تقصیر نکرده که واضح است احرام به عمره مفرده صحیح نیست، زیرا معنای عرفی احرام برای متلبس به احرام حج، محقق نیست، ولو نگوییم که احرم ظهور در وجوب احداث احرام دارد و این به خاطر خصوصیت ماده احرام است.

اما بعد از تقصیر دلیلی بر عدم جواز عمره مفرده وجود ندارد و اگر اطلاقی هم نسبت به مشروعیت احرام عمره مفرده در این فرض نباشد، برائت از اشتراط صحت عمره مفرده به این شرط جاری می شود، محقق خوئی هم فرموده برائت از اشتراط در مستحبات جاری می شود و گرچه عده ای در این نظریه اشکال کرده اند، و ما هم اشکالاتی کردیم، اما در نهایت این مبنا را تقویت کردیم.

*کلام آیت الله زنجانی*

اشکالی نیز به آیت الله زنجانی داشتیم که چرا تفصیل داده اند بین عمره مفرده قبل از طواف و سعی حج به عدم جواز عمره مفرده با عمره مفرده قبل از طواف نساء به جواز عمره مفرده، با این که ایشان طواف نساء را نیز جزء حج می دانند.

ایشان از این اشکال جواب داده اند که ما از روایتی استفاده کرده ایم که اتیان به عمره مفرده با وجود حرمت نساء مشروع نیست و آن روایت، صحیحه معاویة بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ ع خَرَجَ مُعْتَمِراً- فَمَرِضَ فِي الطَّرِيقِ فَبَلَغَ عَلِيّاً ع وَ هُوَ بِالْمَدِينَةِ- فَخَرَجَ فِي طَلَبِهِ فَأَدْرَكَهُ فِي السُّقْيَا وَ هُوَ‌ مَرِيضٌ- فَقَالَ يَا بُنَيَّ مَا تَشْتَكِي فَقَالَ أَشْتَكِي رَأْسِي- فَدَعَا عَلِيٌّ بِبَدَنَةٍ فَنَحَرَهَا وَ حَلَقَ رَأْسَهُ وَ رَدَّهُ إِلَى الْمَدِينَةِ- فَلَمَّا بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ اعْتَمَرَ- فَقُلْتُ أَ رَأَيْتَ حِينَ بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ أَ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ- فَقَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ- حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- قُلْتُ فَمَا بَالُ النَّبِيِّ ص حِينَ رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ- حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ وَ لَمْ يَطُفْ بِالْبَيْتِ- فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا- النَّبِيُّ ص كَانَ مَصْدُوداً وَ الْحُسَيْنُ ع مَحْصُوراً.[[396]](#footnote-396)

زن بر محصور یا در مطلق مناسک یا در خصوص عمره مفرده، حلال نمی شود تا وقتی که طواف و سعی انجام دهد، در عین حالی که بر امام حسین علیه السلام زن حرام بود، برای عمره دیگری محرم شدند و معلوم می شود که با حرمت نساء، عمره مفرده جایز است.

*نقد کلام آیت الله زنجانی*

بحث ما در رابطه با کسی است که طواف نساء بر عهده اوست، نه محصوری که باید برای حلیت نساء، عمره مفرده دیگری انجام دهد، محصور باید برای حلیت نساء عمره مفرده دیگری انجام دهد و نمی توان از این روایت الغاء خصوصیت به غیر محصور نمود.

بررسی حکم اتیان به عمره مفرده بعد از تقصیر عمره تمتع و قبل از احرام حج تمتع

محقق نائینی فرموده عمره مفرده در این فترة بلامانع است، آن چه ممنوع است، خروج متمتع از مکه به مقدار مسافت شرعی است، اما رفتن به تنعیم برای احرام مانعی ندارد.

محقق خوئی در این نظریه مناقشه کرده و به سه بیان، نفی مشروعیت عمره در این فترة نموده است:

بیان اول

احرام برای عمره مفرده متوقف بر خروج به ادنی الحل است و خروج از مکه قدیمه و لو به اقل از مسافت شرعیه حرام است، معیار در این موارد نیز مکه قدیمه است و تنعیم نیز از مکه قدیمه خارج است.

بیان دوم

نظریه مشروعیت عمره مفرده در این فتره، خلاف صحیحه حماد است که می گوید اگر کسی بعد از عمره تمتع از مکه خارج شد و در ماه بعد به مکه برگشت، باید با احرام جدید وارد مکه شود و همین عمره جدید، عمره تمتع اوست: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ دَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعاً فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ حَتَّى يَقْضِيَ الْحَجَّ- فَإِنْ عَرَضَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى عُسْفَانَ أَوْ إِلَى الطَّائِفِ- أَوْ إِلَى ذَاتِ عِرْقٍ خَرَجَ مُحْرِماً وَ دَخَلَ مُلَبِّياً بِالْحَجِّ- فَلَا يَزَالُ عَلَى إِحْرَامِهِ- فَإِنْ رَجَعَ إِلَى مَكَّةَ رَجَعَ مُحْرِماً وَ لَمْ يَقْرَبِ الْبَيْتَ- حَتَّى يَخْرُجَ مَعَ النَّاسِ إِلَى مِنًى عَلَى إِحْرَامِهِ- وَ إِنْ شَاءَ وَجَّهَهُ ذَلِكَ إِلَى مِنًى- قُلْتُ فَإِنْ جَهِلَ فَخَرَجَ إِلَى الْمَدِينَةِ- أَوْ إِلَى نَحْوِهَا بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- ثُمَّ رَجَعَ فِي إِبَّانِ الْحَجِّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- يُرِيدُ الْحَجَّ فَيَدْخُلُهَا مُحْرِماً أَوْ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- قَالَ إِنْ رَجَعَ فِي شَهْرِهِ دَخَلَ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- وَ إِنْ دَخَلَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ دَخَلَ مُحْرِماً- قُلْتُ فَأَيُّ الْإِحْرَامَيْنِ وَ الْمُتْعَتَيْنِ- مُتْعَتُهُ الْأُولَى أَوِ الْأَخِيرَةُ- قَالَ الْأَخِيرَةُ هِيَ عُمْرَتُهُ- وَ هِيَ الْمُحْتَبَسُ بِهَا الَّتِي وَصَلَتْ بِحَجَّتِهِ- قُلْتُ فَمَا فَرْقٌ بَيْنَ الْمُفْرَدَةِ وَ بَيْنَ عُمْرَةِ الْمُتْعَةِ- إِذَا دَخَلَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ قَالَ- أَحْرَمَ بِالْعُمْرَةِ وَ هُوَ يَنْوِي الْعُمْرَةَ- ثُمَّ أَحَلَّ مِنْهَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَمٌ- وَ لَمْ يَكُنْ مُحْتَبَساً بِهَا- لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ يَنْوِي الْحَجَّ.[[397]](#footnote-397)

ظاهر روایت این است که عمره تمتع باید وصل به حج باشد، و از این که عمره ثانیه، عمره تمتع است، معلوم می شود که شرع مقدس فاصله انداختن بین عمره تمتع و حج را جایز نمی داند، و گرنه چرا عمره متوسطه، عمره مفرده نباشد؟

بیان سوم

اگر عمره مفرده در این فترة مشروع بود، نقل می شد و در روایتی بیان می شد و یا اصحاب انجام می دادند، در حالی که در هیچ روایتی از ائمه علیهم السلام یا اصحاب چنین چیزی نقل نشده است.

نتایج این سه بیان متفاوت است، نتیجه بیان اول این است که خروج از مکه حرام است و ربطی به عدم مشروعیت عمره مفرده پیدا نمی کند.

نتیجه بیان دوم این است که اصلا عمره مفرده در این زمان، مبطل عمره تمتع قبلی است و نتیجه آن همان قول آیت الله سیستانی است که عمره مفرده متوسطه، مبطل عمره تمتع است، چون سبب انفصال عمره و حج تمتع می شود، اما خودش فاسد نیست، مگر اجتماع امر و نهی را جایز ندانیم.

البته ما به آیت الله سیستانی این اشکال را داریم که چگونه این عمره مفرده، مفسد عمره تمتع است، اما خودش فاسد نیست، زیرا قطعا افساد عمره تمتع حرام است (این شخص که از مکه خارج شده یا بلاحاجة بوده و اگر هم مع الحاجة بوده، می بایست محرم به حج تمتع شود، که این شخص محرم به حج هم نشده است) و خود ایشان هم بدان ملتزم است، و این شخص نیز با همین عمره مفرده، مرتکب این حرام شده است، پس چگونه این عمره مفرده صحیح می باشد؟

ایشان ممکن است که جواب دهد ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، عمره مفرده ای که انجام شده، مصداق ابطال عمره تمتع است (اگر در همان ماه عمره تمتع، عمره مفرده انجام دهد که مبطل عمره تمتع، همین عمره مفرده باشد و نه خروج شهر) ولی قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم.

و لکن اشکال ما این است که وقتی از روی علم و عمد این کار حرام انجام شود، چگونه از او قصد قربت متمشی می شود و چگونه صلاحیت مقربیت دارد؟

جلسه هشتاد و چهارم 3/12/93

مرحوم تبریزی در کتاب التهذیب به روایتی تمسک کرده که اگر استدلال به آن تمام باشد، در قبل و بعد از تقصیر حج منع از عمره مفرده می کند، صحیحه حلبی: ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَهَلَّ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ جَمِيعاً ثُمَّ قَدِمَ مَكَّةَ وَ النَّاسُ بِعَرَفَاتٍ فَخَشِيَ إِنْ هُوَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَنْ يَفُوتَهُ الْمَوْقِفُ فَقَالَ يَدَعُ الْعُمْرَةَ فَإِذَا أَتَمَّ حَجَّهُ صَنَعَ كَمَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ وَ لَا هَدْيَ عَلَيْهِ.[[398]](#footnote-398)

ایشان فرموده جمله اخیر می گوید وقتی حج را تمام کند، می تواند عمره مفرده انجام دهد و مفهومش این است که قبل از اتمام حج نمی تواند عمره مفرده بجا آورد.

اما به نظر می رسد استدلال به این روایت قابل مناقشه است، زیرا شاید این حکم مختص به حج افراد انقلابی باشد که قرار است از حج تمتع مجزی باشد، شاید در این صورت حکم شود که حج انقلابی افراد باید اتمام شود و بعد عمره انجام گیرد و الغاء خصوصیت از آن به اتیان عمره مفرده در اثناء حج تمتع مشکل است.

علاوه بر این که عرف از فاذا اتم حجه، اعتبار یک شرط تعبدی نمی فهمد، متعارف این است که افراد، ادخال نسک در نسک نمی کنند، لذا دیگر ظهور پیدا نمی کند در این که بیان شرط تعبدی باشد.

نکته

در کتاب مصباح الناسک گفته اند اگر این شخص قبل از تقصیر حج، به عمره مفرده محرم شود، چگونه می خواهد تقصیر کند، آیا اول برای حج تقصیر می کند یا برای عمره؟ اگر بخواهد برای حج تقصیر کند که هنوز محرم به عمره مفرده است و حق تقصیر ندارد و بالعکس!

اما به نظر ما این اشکال تمام نیست، زیرا؛

اولا: امکان تقارن هست که هم زمان، مقداری از موی سر و موی لحیه را برای هر یک از دو احرام کوتاه کند.

ثانیا: یک تقصیر به قصد حج و عمره هر دو، کافی است.

ان قلت: اصل عدم تداخل است.

قلت: بلکه اصل تداخل است، اگر بین دو فعل، نسبت عموم من وجه باشد، مثل اکرم عالما و اکرم هاشمیا، اگر اکرام هاشمی شود، اصل تداخل است و امتثال هر دو شده است و محقق خوئی نیز در نماز نافله مغرب و نماز غفیله با این که هر دو عنوان قصدی هستند، این مطلب را فرموده است.

ثالثا: اگر اعمال حج را تمام کنیم و فقط تقصیر یا حلق باقی مانده باشد، دلیلی بر حرمت تقصیر به قصد عمره مفرده نداریم، مثلا المحرم لایاخذ من شعر الحلال که اطلاقی ندارد که شامل شود اخذ به قصد تقصیر را یا این که روایت می گوید محرم کشتی نگیرد که موی او بریزد، نیز چنین اطلاقی ندارد.

صاحب جواهر به آیه و اتموا الحج و العمرة لله استدلال کرده و فرموده اتمام حج، به عدم فاصله افتادن بین افعال عمره تمتع و حج است.

و لکن معنای آیه اتموا چنین چیزی نیست و لذا بعد از تقصیر حج، دلیلی بر منع از احرام به عمره مفرده نداریم.

بررسی حکم اتیان به عمره مفرده بعد از تقصیر عمره تمتع و قبل از احرام حج تمتع

محقق نائینی فرموده عمره مفرده در این فترة بلامانع است، آن چه ممنوع است، خروج متمتع از مکه به مقدار مسافت شرعی است، اما رفتن به تنعیم برای احرام مانعی ندارد.

اما محقق خوئی در این نظریه مناقشه کرده و به سه بیان، نفی مشروعیت عمره در این فترة نموده است:

بیان اول

احرام برای عمره مفرده متوقف بر خروج به ادنی الحل است و خروج از مکه قدیمه و لو به اقل از مسافت شرعیه حرام است، معیار در این موارد نیز مکه قدیمه است و تنعیم نیز از مکه قدیمه خارج است.

بیان دوم

نظریه مشروعیت عمره مفرده در این فتره، خلاف صحیحه حماد است که می گوید اگر کسی بعد از عمره تمتع از مکه خارج شد و در ماه بعد به مکه برگشت، باید با احرام جدید وارد مکه شود و همین عمره جدید، عمره تمتع اوست: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ دَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعاً فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ حَتَّى يَقْضِيَ الْحَجَّ- فَإِنْ عَرَضَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى عُسْفَانَ أَوْ إِلَى الطَّائِفِ- أَوْ إِلَى ذَاتِ عِرْقٍ خَرَجَ مُحْرِماً وَ دَخَلَ مُلَبِّياً بِالْحَجِّ- فَلَا يَزَالُ عَلَى إِحْرَامِهِ- فَإِنْ رَجَعَ إِلَى مَكَّةَ رَجَعَ مُحْرِماً وَ لَمْ يَقْرَبِ الْبَيْتَ- حَتَّى يَخْرُجَ مَعَ النَّاسِ إِلَى مِنًى عَلَى إِحْرَامِهِ- وَ إِنْ شَاءَ وَجَّهَهُ ذَلِكَ إِلَى مِنًى- قُلْتُ فَإِنْ جَهِلَ فَخَرَجَ إِلَى الْمَدِينَةِ- أَوْ إِلَى نَحْوِهَا بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- ثُمَّ رَجَعَ فِي إِبَّانِ الْحَجِّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- يُرِيدُ الْحَجَّ فَيَدْخُلُهَا مُحْرِماً أَوْ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- قَالَ إِنْ رَجَعَ فِي شَهْرِهِ دَخَلَ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ- وَ إِنْ دَخَلَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ دَخَلَ مُحْرِماً- قُلْتُ فَأَيُّ الْإِحْرَامَيْنِ وَ الْمُتْعَتَيْنِ- مُتْعَتُهُ الْأُولَى أَوِ الْأَخِيرَةُ- قَالَ الْأَخِيرَةُ هِيَ عُمْرَتُهُ- وَ هِيَ الْمُحْتَبَسُ بِهَا الَّتِي وَصَلَتْ بِحَجَّتِهِ- قُلْتُ فَمَا فَرْقٌ بَيْنَ الْمُفْرَدَةِ وَ بَيْنَ عُمْرَةِ الْمُتْعَةِ- إِذَا دَخَلَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ قَالَ- أَحْرَمَ بِالْعُمْرَةِ وَ هُوَ يَنْوِي الْعُمْرَةَ- ثُمَّ أَحَلَّ مِنْهَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَمٌ- وَ لَمْ يَكُنْ مُحْتَبَساً بِهَا- لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ يَنْوِي الْحَجَّ.[[399]](#footnote-399)

ظاهر روایت این است که عمره تمتع باید وصل به حج باشد، و از این که عمره ثانیه، عمره تمتع است، معلوم می شود که شرع مقدس فاصله انداختن بین عمره تمتع و حج را جایز نمی داند، و گرنه چرا عمره متوسطه، عمره مفرده نباشد؟

بیان سوم

اگر عمره مفرده در این فترة مشروع بود، نقل می شد و در روایتی بیان می شد و یا اصحاب انجام می­دادند، در حالی که در هیچ روایتی از ائمه علیهم السلام یا اصحاب چنین چیزی نقل نشده است.

نقد بیان اول

اولا: خروج به توابع مکه اشکال ندارد و خود ایشان نیز فتوا به جواز خروج به توابع مکه قدیمه داده است و تنعیم نیز از توابع عرفی مکه قدیمه است.

ثانیا: لایخرج من مکه عرفا اعم از مکه قدیمه و جدیده است و مقصود این است که از شهر مکه ولو مکه جدیده خارج نشود.

ثالثا: بر فرض که خروج از مکه قدیمه حرام باشد، اما این دلیل بر بطلان احرام به عمره مفرده نمی­شود.

نقد بیان دوم

چنان که قبلا گفتیم، مفاد بیان دوم، بیش از اثبات عدم مشروعیت عمره مفرده در اثناء است، زیرا گفته می شود که مفاد صحیحه حماد این است که ارتباط بین حج و عمره و اتصال آن دو به هم، شرط صحت حج تمتع است و عمره مفرده در اثناء، سبب انفصال و بطلان عمره تمتع می شود.

و لکن این فرمایش به معنای مانعیت عمره مفرده نسبت به عمره تمتع سابق است و سبب می شود که منفصل از حج شود، نه این که عمره مفرده باطل باشد.

البته شاید مقصود ایشان هم همین باشد که عمره تمتع با این عمره مفرده متخلله باطل می شود، کما عن السید السیستانی.

آیت الله زنجانی هم فرموده اظهر فساد عمره تمتع است، گرچه در بطلان عمره مفرده اشکال است.

به نظر ما این بیان دوم هم ناتمام است، زیرا صحیحه حماد دو گونه تفسیر شده است، برخی مثل محقق خوئی و آیت الله سیستانی این گونه تفسیر کرده اند که شخصی که بعد از عمره تمتع، خارج از مکه یا حرم می­شود، و در ماه جدید به مکه بر می گردد، خود این خروج و عدم عود در همان ماهی که از مکه خارج شده، مبطل عمره تمتع است.

بنا بر این تفسیر، صحیحه حماد بی ارتباط به بحث ما خواهد بود، زیرا این صحیحه می گوید عمره تمتع باطل است و اگر بدون احرام برای عمره مفرده هم به مکه برگردد، مشکل حل نمی شود، زیرا به نفس خروج و عدم عود در ماه خروج، عمره تمتع باطل شده، چه عمره جدیده ای انجام دهد و چه انجام ندهد.

این روایت بنا بر این تفسیر می گوید عمره اولی باطل شد، و طبعا عمره بعدی، عمره تمتع خواهد شد.

ممکن است محقق خوئی و آیت الله سیستانی بگویند عمره تمتع باطل می شود، و لکن روایت تعبیری دارد که می فهماند عمره تمتع باید متصل به حج باشد، و این تعبیر، محل استدلال به این صحیحه است و آن تعبیر «التی وصلت بحجته» است، در حالی که عمره مفرده سبب انفصال می شود.

و لکن جواب این است که این صحیحه بحث اتصال عرفی را مطرح نکرده، بلکه همان وصل شرعی که دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة را مطرح می کند، در این روایت حضرت می فرماید این عمره دوم است که ارتباط شرعی با حج دارد و به آن محتبس است، نه عمره اول.

اما تفسیر دیگری که برای این روایت بر طبق مبنای صاحب جواهر و صاحب عروه و مرحوم تبریزی شده این است که از روایت فقط حکم تکلیفی استفاده می شود، چون بر اساس روایات، لکل شهر عمرة و هر ماهی یک عمره دارد، لذا در ماه جدید که وارد مکه می شود، بدون احرام حق ورود به مکه ندارد، اما اگر نسیانا یا جهلا به مکه وارد شود، عمره تمتع قبلی مجزی است و تکرار آن لازم نیست.

بنا بر این تفسیر، تقریب استدلال واضح تر است، زیرا گفته می شود که چرا در روایت اجازه داده نشد که لدی الورود به مکه، به عمره مفرده محرم شود تا عمره تمتع سابق هم محفوظ بماند؟ عدم تجویز احرام به عمره مفرده وجهی ندارد مگر همین که مکلف حق نداشته باشد عمره مفرده متخلله انجام دهد.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است، زیرا حماد فرض کرده که ای الاحرامین و المتعتین، متعته؟ یعنی او فرض کرد که عمره دوم هم عمره تمتع بوده است و امام علیه السلام هم بر طبق فرض او فرمود عمره تمتع دوم، عمره تمتع اوست و در واقع حضرت اجازه داده که این شخص به عمره تمتع محرم شود و با آن عمره قبلی باطل شود، اما خود امام علیه السلام که منع از احرام به عمره مفرده نفرمود.

جلسه هشتاد و پنجم 4/12/93

ادامه نقد بیان دوم

گفتیم طبق مبنای محقق خوئی و آیت الله سیستانی، اصلا عمره تمتع اولی به صرف خروج از مکه و عدم عود به مکه در همان ماه باطل شده و شاید به این جهت گفته شده این عمره دوم، عمره تمتع است، معنای التی وصلت بحجته، این نیست که باید عمره و حج تمتع به هم متصل باشد و در این عبارت، انشاء اتصال این دو بهم نشده، بلکه حضرت خبر داد و فرمود این عمره ثانیه، عمره تمتع است که محتبس بالحج و متصل بالحج است به وصل شرعی، نه وصل عرفی و وقتی احتمال می دهیم که این مبنای محقق خوئی صحیح باشد که صرف خروج و عدم عود در همان ماه، مبطل عمره تمتع است، بنا بر این استظهار، دیگر حکم مقام قابل استظهار نیست، زیرا مورد بحث ما حتی جایی است که اصلا در همان ماه بخواهد عمره مفرده بجا آورد و نه در ماه دیگر.

حتی بنا بر نظر مرحوم تبریزی که عمره تمتع با عمره ثانیه باطل می شود، و گرنه اگر عمره ثانیه را بجا نیاورد و بدون احرام وارد مکه شود، عمره تمتع او باطل نمی شود، باز هم مورد روایت، فرضی است که عمره ثانیه را به عنوان عمره تمتع بجا آورده و فرض نشده که عمره مفرده بجا آورده است.

سلمنا؛ و لکن نهایت این است که گفته شود حماد از مجموع سوال و جواب فهمید که امام علیه السلام فرموده اگر ماه عمره تمتع بگذرد و به احرام جدید وارد مکه شود، عمره ثانیه او عمره تمتع باید باشد، و نتیجه می گیریم که پس کسی که از مکه رفته و در ماه بعد برگشته، باید به عمره جدیده به احرام عمره تمتع محرم شود، اما این ملازمه ندارد با این که اگر در همان ماه عمره تمتع عمره مفرده بجا آورد، مبطل عمره تمتع قبلی باشد یا این عمره مفرده مشروع نباشد.

ان قلت: در روایت فرموده ان دخل فی شهره دخل بغیر احرام و ظهور دارد در این که در همان ماه انجام عمره تمتع هم نمی تواند محرم به عمره مفرده شود.

قلت: این که گفته ان دخل فی شهره دخل بغیر احرام، ظهور ندارد در این که در همان ماه عمره تمتع نمی تواند احرام جدید ببندد، بلکه در مقام توهم حظر است، و می فرماید در ماه بعد باید محرم شود، اما اگر در همان ماه برگردد، احرام جدید لازم نیست.

بلکه روایتی هست که ممکن است موید جواز عمره مفرده در ماه جدید بین عمره تمتع و حج تمتع باشد، معتبره اسحاق بن عمار: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يَجِي‌ءُ فَيَقْضِي مُتْعَتَهُ- ثُمَّ تَبْدُو لَهُ الْحَاجَةُ فَيَخْرُجُ إِلَى الْمَدِينَةِ- وَ إِلَى‌ ذَاتِ عِرْقٍ أَوْ إِلَى بَعْضِ الْمَعَادِنِ- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ إِنْ كَانَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ- الَّذِي تَمَتَّعَ فِيهِ لِأَنَّ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً- وَ هُوَ مُرْتَهَنٌ بِالْحَجِّ قُلْتُ- فَإِنَّهُ دَخَلَ فِي الشَّهْرِ الَّذِي خَرَجَ فِيهِ- قَالَ كَانَ أَبِي مُجَاوِراً هَاهُنَا فَخَرَجَ- يَتَلَقَّى بَعْضَ هَؤُلَاءِ فَلَمَّا رَجَعَ- فَبَلَغَ ذَاتَ عِرْقٍ أَحْرَمَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ بِالْحَجِّ- وَ دَخَلَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ بِالْحَجِّ.[[400]](#footnote-400)

جمله «و هو مرتهن بالحج» اطلاق دارد، ولو عمره ثانیه به قصد عمره مفرده آورده شود، عمره مفرده هم که سبب ارتهان و احتباس حج نیست، در حالی که روایت می گوید این شخص مرتهن است و این دلیل می­شود که ارتهان و احتباس، به سبب عمره اولی است.

لذا این روایت با صحیحه حماد فرق می کند، صحیحه حماد (طبق توضیحی که قبل از سلمنا دادیم) صریحا گفت عمره دوم، به قصد عمره تمتع اتیان شده است، اما در معتبره چنین چیزی نیامده است.

بله، اگر از صحیحه حماد بفهمیم که باید عمره جدید، به قصد عمره تمتع باشد، مقید معتبره اسحاق بن عمار خواهد شد.

بررسی بیان سوم

این وجه به نظر قوی می آید، و لکن؛

اولا: گرچه انجام عمره مفرده بین عمره و حج تمتع قبلا مرسوم نبوده، و لکن در آن زمان تنعیم از مکه خارج بوده و خروج از مکه بدون حاجت جایز نبوده و لذا چه بسا به این جهت انجام عمره مفرده متخلله مرسوم نبوده است، چون به نظر ما خروج از مکه جایز نیست، ولو به توابع مکه خارج شود.

ثانیا: این ارتکاز ها گاهی ناشی از عدم معهودیت عملی از مردم است و ممکن است این عدم معهودیت ناشی از فتاوی باشد و لذا نامانوس می شده است، و گرنه خیلی امور از نظر ما نامانوس است، مثل شیر دادن بچه در حال نماز که نامانوس است، اما روایت آن را تایید می کند، و از طرفی اموری که از دین نیست، گاهی بین مردم مرتکز می شود، مثل ساختن مناره برای مساجد.

و لکن انصاف این است که ضمیمه فتوای مشهور به این ارتکاز محتمله، سبب احتیاط به عدم جواز عمره مفرده متخلله می شود.

جلسه هشتاد و ششم 5/12/93

عرض شد ادله ای که بر عدم مشروعیت عمره مفرده متخلله یا مبطل بودن نسبت به عمره تمتع قبلی، قابل مناقشه است و تنها مشکل این است که خلاف مرتکز فعلی متشرعه است، اگر این ارتکاز پذیرفته شود و در کشف آن از رای معصوم تشکیک نشود (به اتهام محتمل المدرک بودن) سبب علم اجمالی می شود که یا عمره مفرده صحیح نیست و یا مبطل عمره تمتع قبلی است، زیرا خلاف مرتکز بودن این عمره مفرده کشف از یک خلل می کند، آن خلل ممکن است عدم صحت این عمره حتی در همان ماه عمره تمتع باشد، یا ابطال عمره تمتع قبلی باشد و ثمره هم دارد، ثمره اش این است که گاهی انسان در همان ماه عمره تمتع، نائب در عمره مفرده از طرف دیگران می شود، اگر عمره مفرده صحیح نباشد، مشکلی نیست، اما اگر صحیح باشد، سبب بطلان عمره تمتع وی می شود و وقتی حج بجا آورد، این عمره قهرا به عمره تمتع تبدیل می شود، مگر این که عمره مفرده را از طرف خودش بجا آورده باشد، چون عمره مفرده جایگزین عمره تمتع قبلی می شود.

لذا علم اجمالی به بطلان عمره تمتع اگر عمره مفرده صحیح باشد و یا بطلان عمره مفرده و حرمت تشریعی آن داریم و لکن این علم اجمالی منجز نیست، توضیح این که؛

علم اجمالی به بطلان عمره تمتع یا حرمت عمره مفرده منحل می شود، زیرا مشکل این است که نمی توانیم در عمره مفرده قصد امتثال امر کنیم، در حالی که اگر شک در مشروعیت هم بکنیم، نمی توانیم قصد امتثال جزمی کنیم، اما بجا آوردن عمره مفرده رجاء که مشکلی ایجاد نمی کند، حرمت ذاتی که ندارد، بلکه حرمت تشریعی دارد و نمی شود قصد امتثال امر جزمی نمود.

ولی ممکن است علم اجمالی دیگری تصویر کنیم که جواب از آن مشکل تر است، زیرا علم داریم که یا عمره تمتع با انجام عمره مفرده باطل شده که اثر آن، لزوم اتیان به عمره تمتع دیگری است یا به تکمیل این عمره مفرده و انقلاب آن به عمره تمتع یا با انجام عمره تمتع جدید، و یا احرام عمره مفرده منقعد نشده و عمره تمتع قبلی صحیح است، که اثر آن، وجوب ربط آن به حج تمتع است، در حالی که اگر عمره تمتع به عمره مفرده ملغی شده باشد، دیگر عمره مفرده که مرتبط و محتبس به حج نیست، لذا بنا بر هر طرف، یک اثر الزامی وجود دارد.

شبیه آن چه آیت الله سیستانی در بحث تقلید فرموده، ایشان در آن جا گفته اگر علم اجمالی به تکلیف باشد، در مجتهدین متساویین باید احتیاط شود، اما اگر یکی از آن دو اعلم باشد، باید به فتوای وی عمل کند، بعد فرموده اغلب معاملات، مورد علم اجمالی به تکلیف است، اگر صحیح باشد، یک اثر الزامی دارد و اگر باطل باشد، اثر الزامی دیگری دارد، مثل عقد دختر بدون اذن اب، که علم دارد یا ازدواج صحیح است که آثار تکلیفی الزامی دارد، مثل وجوب تمکین و یا باطل است که آثار تکلیفی الزامی دیگری دارد، مثل حرمت تمکین.

در ما نحن فیه نیز اگر عمره تمتع صحیح باشد، اثر الزامی آن این است که تکلیفا محتبس به حج است، و اگر عمره تمتع باطل باشد، اثر الزامی آن عدم جواز اکتفاء به آن برای حج تمتع است و باید عمره مفرده را تکمیل کند، چون اگر عمره صحیح باشد، اتمام آن واجب است.

تنها راه حل انحلال این علم اجمالی این است که بگوییم علم تفصیلی به بطلان عمره مفرده داریم، زیرا یا عمره مفرده متخلله نامشروع است و یا اگر فی حد ذاته مشروع است، مصداق ابطال عمره تمتع است و ابطال عمره تمتع نیز حرام است و دیگر صلاحیت برای مقربیت ندارد، لذا عمره مفرده که قطعا باطل است، لذا دیگر بین عمره تمتع و حج، فصل به عمره مفرده صحیحه تحقق نیافته است و عمره مفرده فاسده هم که برای عمره تمتع مشکلی ایجاد نمی کند، لذا علم تفصیلی به صحت عمره تمتع حاصل می شود.

{البته این راه را آیت الله سیستانی قبول ندارد، زیرا عمره مفرده را صحیح و مفسد می داند و می گوید حرامی است که مصداق واجب است و اجتماع امر و نهی را هم جایز می داند.}

البته انحلال مذکور مبتنی بر این که است که احرام عمره مفرده در صورت مبطل بودن، مصداق حرام باشد و مبنای ما این باشد که با انجام حرام عالما عامدا، نمی توان مصداق عبادت صحیحه را اتیان نمود و لکن این مبنا را همه قبول ندارند، و برخی مثل امام و آیت الله سیستانی گفته اند با مصداق حرام هم می شود عبادت را انجام داد، حتی اگر عالما عامدا باشد، مگر در صورت علم و عمد، اجماع بر خلاف داشته باشیم.

و همچنین مبتنی بر این است که ما ابطال را حرام بدانیم، ولی اگر اتمام را واجب بدانیم و نه این که ابطال را حرام بدانیم، کسی که اتمام عمره تمتع نکرده، ولو به انجام عمره مفرده، احرام وی به عمره مفرده، ضد اتمام است، ولی مصداق حرام که نیست، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست.

لذا برای انحلال، این دو مطلب باید ضمیمه شود که اولا در اجتماع امر و نهی یا امتناعی باشیم و یا اگر جوازی هستیم، در فرض علم و عمد عبادت را باطل بدانیم و ثانیا بگوییم ابطال عمره تمام است نه این که اتمام واجب باشد تا اثبات شود که عمره مفرده قطعا صحیح نباشد.

البته مطلب سومی هم باید بررسی شود، زیرا عمره مفرده ای که اقتضاء صحت دارد، اگر حرام تشریعی و مفسد عمره تمتع باشد و ما بگوییم عملی که مفسد عمره تمتع است، به سبب مفسد بودن حرام و باطل است، این بطلان، معلول مفسد بودن عمره مفرده نسبت به عمره تمتع است، پس بطلان عمره مفرده در طول مبطل بودن آن است و اگر بنا باشد این بطلان سبب شود که عمره مفرده باطله شود و عمره مفرده باطله هم مبطل نباشد، یلزم من وجوده عدمه، چون اگر مبطل نباشد، باطل هم دیگر نخواهد بود. فیلزم من عدم مبطلیته، عدم بطلانه.

جلسه هشتاد و هفتم 6/12/93

*خلاصه بحث گذشته*

خلاصه بحث گذشته این شد که دلیل واضحی بر عدم مشروعیت احرام به عمره مفرده قبل از احرام به حج و بعد از اتمام عمره تمتع، یا ابطال عمره تمتع به احرام عمره مفرده نیافتیم، گرچه اطلاقی هم بر صحت عمره مفرده یا عدم بطلان عمره تمتع به این عمره مفرده نداریم، و لکن اصل برائت از مانعیت نسبت به عمره تمتع داریم و همچنین برائت از شرط نبودن صحت حج تمتع به عدم تخلل عمره مفرده در اثناء.

اما گفتیم اگر کسی بگوید از صحیحه حماد یا عدم معهودیت عمره مفرده متخلله، وثوق یا استظهار وجود خللی در این عمره مفرده می شود، به این که نامشروع یا مبطل باشد، بعد از احرام به عمره مفرده، علم اجمالی به وجود می آید که یا عمره تمتع قبلی باطل شده و باید عمره تمتع دیگری انجام شود و این عمره مفرده هم صحیح است و اتمام آن واجب است، یا این که عمره تمتع سابق صحیح است و اثر الزامی آن، احتباس به حج است.

ما عرض کردیم شاید بتوان علم اجمالی مزبور را منحل کرد به علم تفصیلی به بطلان عمره مفرده علی ای حال، یا از این باب که حرام تشریعی است و یا از این باب که مبطل عمره تمتع است و ابطال آن حرام است و حرام نمی تواند به عنوان عبادت صحیحه واقع شود و نسبت به این که آیا این عمره مفرده مبطل عمره تمتع است یا نه، برائت از مانعیت بدون معارض جاری می شود، تا بحال برائت از مانعیت معارض داشت، اما بعد از علم تفصیلی به بطلان عمره مفرده علی کل حال، نسبت به مانعیت آن اصل برائت جاری می شود و عمره تمتع، ظاهرا صحیح خواهد شد و مشکل حل می شود.

البته این انحلال مبتنی بر علم تفصیلی به بطلان عمره مفرده است، و لکن لقائل ان یقول که ما چنین علم تفصیلی پیدا نمی کنیم، چون (بنا بر جواز اجتماع امر و نهی) ثبوتا ممکن است عمره مفرده حرام تشریعی نبوده و صحیح باشد، ولی مبطل عمره تمتع هم باشد (مثل کسی که نذر کرده به جماعت نماز بخواند و بعد فرادی بجا آورد که این نماز فرادی سبب حنث نذر است، اما خود نماز صحیح است) و با وجود این احتمال، علم تفصیلی به بطلان عمره مفرد حاصل نمی شود.

ولی اگر علم تفصیلی به بطلان عمره مفرده حاصل شود، شک در صحت و فساد عمره تمتع می شود و برائت از مانعیت و مبطلیت جاری می شود و عمره تمتع صحیح ظاهری می شود و احکام آن مترتب می شود که یکی از آن احکام، احتباس به حج است.

(مسألة 359)

***يتضيق وقت الاحرام فيما إذا استلزم تأخيره فوات الوقوف بعرفات يوم عرفة***.[[401]](#footnote-401)

اگر احرام به حج را تاخیر بیندازیم که مسمای وقوف اختیاری به عرفات فوت شود، احرام حج باطل می شود، پس نباید به این مقدار تاخیر بیندازیم.

(مسألة 360)

***يتحد احرام الحج و احرام العمرة في كيفيته و واجباته و محرّماته‌ و الاختلاف بينهما إنما هو في النية فقط***.[[402]](#footnote-402)

احرام حج و احرام عمره در کیفیت و واجبات و محرمات مشترک هستند و تنها اختلاف این دو در نیت است، در صحیحه معاویة بن عمار آمده است: ... ثُمَّ قُلْ فِي دُبُرِ صَلَاتِكَ- كَمَا قُلْتَ حِينَ أَحْرَمْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ- فَأَحْرِمْ بِالْحَجِّ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ- فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى فَضَاءٍ دُونَ الرَّدْمِ فَلَبِّ- فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الرَّدْمِ وَ أَشْرَفْتَ عَلَى الْأَبْطَحِ- فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالتَّلْبِيَةِ حَتَّى تَأْتِيَ مِنًى.[[403]](#footnote-403)

نکته

در غسل احرام در میقات مسجد شجره از روایات استفاده می شود که باید در خود ذی الحلیفه غسل کند، مگر آب پیدا نکند، اما در مکه دلیلی بر لزوم غسل در خود مکه نداریم و لذا این فرق هم مناسب است ذکر شود. بنا بر نظر کسانی که میقات حج تمتع را مکه قدیمه می دانند، اگر بگوییم محل غسل احرام در مکه قدیمه است، باید به مکه قدیمه برود، ولی اگر بگوییم شرط نیست در خود میقات باشد، در هتل های خارج از مکه قدیمه هم می توان غسل احرام نمود.

(مسألة 361)

***للمكلف أن يحرم للحج من مكة القديمة من أيّ موضع شاء. و يستحب له الاحرام من المسجد الحرام في مقام ابراهيم. أو حجر اسماعيل.***[[404]](#footnote-404)

بحث اول: آیا لازم است احرام حج تمتع از مکه باشد؟

اجماع فقهاء امامیه بر این است که احرام حج تمتع از مکه مجزی است و علامه در منتهی فرموده ذهب الیه علمائنا و لایعرف فیه خلاف الا فی روایة من احمد بن حنبل که وی گفته باید از میقات، احرام حج تمتع ببندد و مغنی ابن قدامة هم این مطلب را نقل کرده است.

و این مطلب عجیب است، در حالی که در حجة الوداع حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اصحابش فرمود از حج قران به حج تمتع عدول کنید و در همان مکه همگی محرم شدند و لذا وجوب تعیینی احرام از میقات، خلاف سنت قطعیه است.

ادله لزوم احرام حج تمتع از مکه

دلیل اول: 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 وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَاغْتَسِلْ- ثُمَّ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ وَ ادْخُلِ الْمَسْجِدَ حَافِياً- وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ. [[405]](#footnote-405)

ظاهر صحیحه، وجوب احرام از مسجد الحرام است، و لکن چون قرینه بر عدم وجوب احرام از مسجد الحرام داریم، به مقداری که دلیل داریم از وجوب احرام از مسجد الحرام رفع ید می کنیم و دلیل داریم که احرام از مکه جایز است و نه بیشتر.

نقد دلیل اول

اولا: قرینه قرار گرفتن امر به احرام از مسجد الحرام در سیاق مستحبات، سلب ظهور در وجوب می کند.

ثانیا: این که ارتکاز قطعی متشرعی وجود دارد که احرام از مسجد الحرام واجب نیست، نمی گذارد ظهور در وجوب احرم من المسجد باقی بماند، زیرا قرینه لبیه متصله است و عرف می گوید ظهور در وجوب ندارد.

البته این دو اشکال بنا بر نظر محقق خوئی در دلالت صیغه امر بر وجوب به سبب حکم عقل، جاری نیست.

ثالثا: احرام از مکه که عدل احرام از مسجد الحرام نیست، بلکه نسبت جزء و کل دارند، پس اگر احرام از مکه جایز باشد که جایز است، حتما امر به احرام از مسجد الحرام، استحبابی است و نمی شود بر وجوب تخییری حمل شود، لذا حتی اگر قرینیت سیاق یا قرینه لبی نداشتیم و فقط قرینه منفصله می داشتیم، باز هم معلوم می شد که امر به احرام از مسجد الحرام، امر وجوبی نیست، زیرا معنا ندارد که وجوب تخییری باشد، زیرا تخییر بین جزء و کل که عرفی نیست و نهایتا احرام از مسجد الحرام، افضل الفردین می شود.

دلیل دوم: معتبره عمر بن یزید

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاصْنَعْ كَمَا صَنَعْتَ بِالشَّجَرَةِ- ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ ثُمَّ أَهِلَّ بِالْحَجِّ- فَإِنْ كُنْتَ مَاشِياً فَلَبِّ عِنْدَ الْمَقَامِ- وَ إِنْ كُنْتَ رَاكِباً فَإِذَا نَهَضَ بِكَ بَعِيرُكَ- وَ صَلِّ الظُّهْرَ إِنْ قَدَرْتَ بِمِنًى الْحَدِيثَ.[[406]](#footnote-406)

نقد دلیل دوم

این هم اشکالات دلالی دلیل قبلی را دارد.

دلیل سوم: صحیحه حلبی

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ بِالْعُمْرَةِ- إِلَى الْحَجِّ يُرِيدُ الْخُرُوجَ إِلَى الطَّائِفِ- قَالَ يُهِلُّ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ- وَ مَا أُحِبُّ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا إِلَّا مُحْرِماً- وَ لَا يَتَجَاوَزِ الطَّائِفَ إِنَّهَا قَرِيبَةٌ مِنْ مَكَّةَ.[[407]](#footnote-407)

اگر احرام از مکه لازم نبود، چرا فرمود یهل بالحج من مکه و لذا معلوم می شود که احرام از مکه وجوب تعیینی دارد.

نقد دلیل سوم

اولا: یهل بالحج من مکة بعد از عبارت «و ما احب ان یخرج منها الا محرما» آمده و ظهور در وجوب یهل بالحج من مکة را از بین می برد، ظاهر ما احب این است که حکم الزامی نبوده است و لااقل ما یصلح للقرینیة است.

ان قلت: نظائر این تعبیر مثل تعبیر لا یحب الله الجهر بالسوء قطعا ظاهر در حرمت است، فکذلک هذه الروایة.

قلت: فرق است بین ما احب از سوی خداوند با معصومین، زیرا وقتی معصومین مطلبی می فرمایند، ظاهر بیان خطابات احکام شرعیه این نیست که تشریع می کنند، بلکه ظاهر است در این که حکم الله را نقل می­کنند و لذا فرموده اند کلام ما کلام پدران ما و از ناحیه خداوند است، لذا اگر حکم خداوند به احرام حج تمتع از مکه الزامی باشد، معنا ندارد که بعد از آن بفرماید من دوست ندارم شما بدون احرام از مکه خارج شوید، زیرا عرفا این تعبیر برای بیان حکم الزامی کافی نیست.

بله، در برخی موارد، کلام امام علیه السلام در مظان تقیه است و احتمال عرفی تقیه می رود، در این گونه موارد ما احب ظهور در نفی حکم الزامی و ظهور در کراهت ندارد، مثلا عامه تظلیل در حال احرام را حلال می دانند و امام علیه السلام فرموده ما یعجبنی، این دیگر ظهور در کراهت ندارد، گرچه ظهور در حرمت هم ندارد.

ثانیا: ما احتمال فرق می دهیم، یعنی احتمال می دهیم کسی که بعد از عمره تمتع از مکه خارج می شود و به مکانی غیر از عرفات می خواهد برود، حق نداشته باشد بدون احرام از مکه خارج شود، ولی این دلیل نمی­شود که کسی که از مکه به سمت عرفات برای انجام مناسک حج می رود، لازم باشد از خود مکه محرم شود.

جلسه هشتاد و هشتم 9/12/93

دلیل چهارم: صحیحه حلبی

وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع لِأَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- فَقَالَ لَا لَيْسَ لِأَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- قَالَ قُلْتُ: فَالْقَاطِنِينَ بِهَا- قَالَ إِذَا أَقَامُوا سَنَةً أَوْ سَنَتَيْنِ- صَنَعُوا كَمَا يَصْنَعُ أَهْلُ مَكَّةَ- فَإِذَا أَقَامُوا شَهْراً فَإِنَّ لَهُمْ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- قُلْتُ مِنْ أَيْنَ قَالَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْحَرَمِ- قُلْتُ مِنْ أَيْنَ يُهِلُّونَ بِالْحَجِّ- فَقَالَ مِنْ مَكَّةَ نَحْواً مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ.[[408]](#footnote-408)

روایت می گوید احرام عمره تمتع از ادنی الحل باید باشد، اما در حج تمتع از مکه باید محرم شوند، همان طور که عامه می گویند.

مجلسی اول در روضة المتقین گفته کلمه نحوا، نحّوا خوانده شود، یعنی از نظر عامه که می گویند از میقات باید محرم شد، دور شوید.

ولی انصافا این قرائت خلاف ظاهر است و گرنه می گفت تنحوا، علاوه بر این که فقط احمد بن حنبل گفت از میقات باید محرم شد و او هم اصلا در زمان امام صادق علیه السلام نبوده است.

لذا نحوا مما یقول الناس باید خوانده شود، یا به این معنا که همان طور که عامه می گویند از مکه باید محرم شود یا به این معنا که از مکه محرم شود همان طور که مردم از مکه محرم می شوند، نه از این باب که مکه میقات است، بلکه مثل عمل نوع مردم که از مکه محرم می شوند.

در وافی گفته یقول به معنای یفعل هم می آید و لکن چنین هم که نباشد، بالاخره خود احرام مشتمل بر قول است.

نقد دلیل چهارم

معلوم نیست مقصود از حج در عبارت من این یهلون بالحج، حج تمتع باشد و شاید حج افراد باشد، چون واضح بود که میقات حج تمتع مکه است، آن چه محل نزاع بوده و هست، این است که میقات حج افراد کجاست؟ و سوال از احکامی می کنند که مورد شک است، الان هم بین فقهاء ما اختلاف است که میقات حج تمتع کجاست، برخی گفته اند باید به میقات برود و برخی گفته اند ادنی الحل برود و برخی گفته اند از خود مکه محرم شود و لذا شاید سوال از مکان احرام حج افراد بوده باشد و با این احتمال، احراز ظهور انعقاد اطلاق در حج تمتع نمی شود.

ان قلت: شاید سوال از این بوده که از مسجد الحرام باید محرم شوند یا از مکه هم کافی است.

قلت: این یک احتمال است و سبب انعقاد ظهور در جواب امام علیه السلام نمی شود.

دلیل پنجم: صحیحه صیرفی

وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ أَيْنَ أُهِلُّ بِالْحَجِّ- فَقَالَ إِنْ شِئْتَ مِنْ رَحْلِكَ وَ إِنْ شِئْتَ مِنَ الْكَعْبَةِ- وَ إِنْ شِئْتَ مِنَ الطَّرِيقِ.[[409]](#footnote-409)

نقد دلیل پنجم

اولا: در این روایت ذکر حج تمتع نشده و شاید قرینه ای واضحه ای بوده که امام علیه السلام متوجه شده سائل به حج افراد می خواهد محرم شود، چون قضیه شخصیه است.

ثانیا: بر فرض که سوال از حج تمتع باشد، روایت برای دلالت بر مدعی باید چنین معنا شود که رحل او در مکه بوده، می فرماید خواستی از رحل یا مسجد الحرام یا طریق مسجد به رحل محرم شو و هذا اول الکلام، زیرا شاید رحل او بیرون از مکه بوده باشد و اتفاقا رحل صحابه نیز در ابطح در خارج از مکه بود و لذا نمی شود به این صحیحه برای لزوم احرام حج تمتع از داخل مکه استدلال نمود.

نظریه مختار

انصاف این است که تسالم بین فقهاء شیعه بر لزوم احرام حج تمتع از داخل مکه و فتوای مشهور عامه به این مطلب، مفید وثوق به تعین احرام حج تمتع از داخل مکه است و این روایات هم در مجموع موید قوی می باشند، از عامه فقط از احمد بن حنبل آن هم در یک روایتی از او نقل شده متعینا از میقات باید محرم شد که مخالف سنت قطعی رسول الله صلی الله علیه و آله است.

در مقابل دو روایت به عنوان معارض ذکر شده است که باید دلالت آن ها بررسی شود:

ادله جواز احرام حج تمتع در خارج از مکه

روایت اول

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مِنْ أَيِّ الْمَسْجِدِ أُحْرِمُ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ- فَقَالَ مِنْ أَيِّ الْمَسْجِدِ شِئْتَ.[[410]](#footnote-410)

جواب امام علیه السلام اطلاق دارد و شامل مساجد بین راه هم می شود.

نقد روایت اول

ظاهر لام در ای المسجد لام عهد ذهنی است، یعنی از کجای مسجد الحرام محرم شوم؟ حضرت فرمود از هر جای مسجد که باشد خوب است

البته در جواهر نقل کرده من ای المساجد احرم یوم الترویة و روایت را عوض کرده، ولی در هیچ کتاب روایی چنین نسخه ای نیامده و بر فرض هم چنین نسخه ای باشد، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ثانیا: می توان این روایت را به مساجد داخل مکه نیز تقیید زد.

روایت دوم

وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يَجِي‌ءُ فَيَقْضِي مُتْعَتَهُ- ثُمَّ تَبْدُو لَهُ الْحَاجَةُ فَيَخْرُجُ إِلَى الْمَدِينَةِ- وَ إِلَى‌ ذَاتِ عِرْقٍ أَوْ إِلَى بَعْضِ الْمَعَادِنِ- قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ إِنْ كَانَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ- الَّذِي تَمَتَّعَ فِيهِ لِأَنَّ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً- وَ هُوَ مُرْتَهَنٌ بِالْحَجِّ قُلْتُ- فَإِنَّهُ دَخَلَ فِي الشَّهْرِ الَّذِي خَرَجَ فِيهِ- قَالَ كَانَ أَبِي مُجَاوِراً هَاهُنَا فَخَرَجَ- يَتَلَقَّى بَعْضَ هَؤُلَاءِ فَلَمَّا رَجَعَ- فَبَلَغَ ذَاتَ عِرْقٍ أَحْرَمَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ بِالْحَجِّ- وَ دَخَلَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ بِالْحَجِّ.[[411]](#footnote-411)

( و هو مرتهن بالحج را محقق خوئی زده به این که به سبب عمره ثانیه مرتهن به حج است، ولی به نظر ما ظاهر روایت این است که چون مرتهن به حج است، عمره تمتع او باطل نیست و باید به مکه برگردد و خلاف ظاهر روایت است که به نفس خروج از مکه و عدم عود به مکه در همان ماه، عمره تمتع باطل شده باشد و در صورت عدم وجوب حج بتواند به بلد خود برگردد، بلکه باید به سبب ارتهان به مکه برگردد، و لکن حال که به مکه برمی گردد، باید محرم به عمره شود، چون لکل شهر عمرة و بعید نیست که عمره تمتع هم باشد و با این عمره، عمره اول ملغی شود، اما حق ندارد بگوید عمره تمتع من باطل شده و من برگردم به بلد خودم.)

در روایت می پرسد این شخص در همان ماهی که از مکه خارج شده، در همان ماه برگشته است، چه باید بکند؟ (برخی از روایت استفاده کرده اند که معیار ماه خروج از مکه است، نه ماه عمره تمتع و لکن قبلا بحث کرده ایم و استظهار کردیم که معیار ماه عمره تمتع است، نه ماه خروج از مکه) امام علیه السلام فرمود پدر من مجاور مکه بود و از مکه برای ملاقات برخی از این ها (مسئولین حکومت) خارج شد و وقتی برگشت و به ذات عرق رسید، از همان جا محرم به حج شد و در حال احرام به حج، داخل مکه شد.

سوال این است که ارتباط این فرمایش امام علیه السلام با سوال اسحاق بن عمار چیست؟ زیرا سوال او از خروج از مکه بعد از عمره تمتع و رجوع در همان ماه بود، لذا تنها ارتباط این کلام با سوال این است که پدر من به حج تمتع از ذات عرق که میقات است محرم شد و شما هم می توانید همین کار را بکنید.

ان قلت: چرا حضرت به هنگام خروج محرم نشدند، زیرا برای خروج لحاجة از مکه، یا واجب است یا مستحب است که محرم به حج تمتع شده و بعد از مکه خارج شوند؟ همین قرینه است بر این که خللی در روایت وجود دارد و این که تطابق سوال و جواب نیست، شاید به جهت تقیه باشد و یا روایت سقطی داشته باشد.

قلت: به نظر ما خروج از مکه لحاجة محرما مستحب است و شاید عذر عرفی بوده است که حضرت این استحباب را انجام نداده اند، کما این که امام علیه السلام به سبب عذر، در سالی ترک حج تمتع نمود و حج افراد انجام داد به جهت شدت ضعف، در این جا نیز شاید عرفا عذری بر ترک احرام از مکه به هنگام خروج بوده است.

صاحب عروه روایت را توجیه کرده و گفته حضرت محرم از ذات عرق به عمره تمتع شده است و نه حج تمتع.

در حالی که این توجیه عرفی نیست، هم با سوال ظاهر بی ربط است و هم روایت می گوید دخل و هو محرم بالحج، مراد از حج، حج بعد از عمره تمتع است.

کما این که حمل بر این که امام علیه السلام از روی تقیه و مصلحت جواب دیگری داده است نیز خلاف ظاهر است.

لذا ما ملتزمیم کسی که به جهت حاجتی از مکه خارج شده، می تواند محرم به حج تمتع از میقات شود و شیخ طوسی هم در تهذیب به این مطلب فتوا داده است و استثنائی از حکم میقات حج تمتع می شود، یعنی میقات حج تمتع از مکه است، مگر در این صورت.

جلسه هشتاد و نهم 10/12/93

روایاتی مثل صحیحه حلبی که مفادش این بود که باید از مکه محرم شد: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع لِأَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- فَقَالَ لَا لَيْسَ لِأَهْلِ مَكَّةَ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- قَالَ قُلْتُ: فَالْقَاطِنِينَ بِهَا- قَالَ إِذَا أَقَامُوا سَنَةً أَوْ سَنَتَيْنِ- صَنَعُوا كَمَا يَصْنَعُ أَهْلُ مَكَّةَ- فَإِذَا أَقَامُوا شَهْراً فَإِنَّ لَهُمْ أَنْ يَتَمَتَّعُوا- قُلْتُ مِنْ أَيْنَ قَالَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْحَرَمِ- قُلْتُ مِنْ أَيْنَ يُهِلُّونَ بِالْحَجِّ- فَقَالَ مِنْ مَكَّةَ نَحْواً مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ.[[412]](#footnote-412)

هر چند بعید نیست که مربوط به همان حج تمتع باشد و لکن ما شبهه ای داشتیم مبنی بر این که شاید برای مردم واضح بوده که احرام حج تمتع از مکه است، جوازا یا وجوبا و این ما یصلح للقرینیة است که شاید سوال از مکان حج افراد است، ما این احتمال به نظرمان می آید که شاید مکان حج افراد واضح نبوده است. (گرچه ندیدیم کسی این احتمال را مطرح کند)

صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج هم می گوید: وقتی هلال ماه ذی الحجة دیده شد، به ادنی الحل برو و به حج افراد محرم شو، بعد حضرت فرمود سفیان ثوری فقیه شما (اهل مدینه) پیش من آمد و گفت چرا به اصحابت می گویی از ادنی الحل محرم شوند، با این که اصحاب پیامبر از مسجد الحرام محرم شدند، حضرت فرمود اصحاب پیامبر متمتع بودند و لذا از مسجد الحرام به حج تمتع محرم شدند، اما اصحاب من مجاور به مکه بودند و اهل مکه عمره و حج تمتع ندارند، من به این ها گفتم ادنی الحل بروید و مدتی از مکه خارج باشید تا شباهت شما به اهل مکه کم شود و بعد محرم به عمره تمتع شوید: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أُرِيدُ الْجِوَارَ فَكَيْفَ أَصْنَعُ- فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ الْهِلَالَ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ- فَاخْرُجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ فَأَحْرِمْ مِنْهَا بِالْحَجِّ إِلَى أَنْ قَالَ- إِنَّ سُفْيَانَ فَقِيهَكُمْ أَتَانِي فَقَالَ- مَا يَحْمِلُكَ عَلَى أَنْ تَأْمُرَ أَصْحَابَكَ يَأْتُونَ الْجِعْرَانَةَ- فَيُحْرِمُونَ مِنْهَا قُلْتُ لَهُ- هُوَ وَقْتٌ مِنْ مَوَاقِيتِ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَقَالَ وَ أَيُّ وَقْتٍ مِنْ مَوَاقِيتِ رَسُولِ اللَّهِ ص هُوَ- فَقُلْتُ أَحْرَمَ مِنْهَا- حِينَ قَسَمَ غَنَائِمَ حُنَيْنٍ وَ مَرْجِعُهُ مِنَ الطَّائِفِ- فَقَالَ إِنَّمَا هَذَا شَيْ‌ءٌ أَخَذْتَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ- کان اذا رَأَى الْهِلَالَ صَاحَ بِالْحَجِّ- فَقُلْتُ أَ لَيْسَ قَدْ كَانَ عِنْدَكُمْ مَرْضِيّاً- فَقَالَ بَلَى وَ لَكِنْ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ص- أَحْرَمُوا مِنَ الْمَسْجِدِ فَقُلْتُ- إِنَّ أُولَئِكَ كَانُوا مُتَمَتِّعِينَ فِي أَعْنَاقِهِمُ الدِّمَاءُ- وَ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَطَنُوا مَكَّةَ فَصَارُوا كَأَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ- وَ أَهْلُ مَكَّةَ لَا مُتْعَةَ لَهُمْ‌.[[413]](#footnote-413)

برای سفیان ثوری واضح بود که اصحاب پیامبر به حج تمتع از مسجد الحرام محرم شدند و لذا منشا سوال شد که چرا امام صادق علیه السلام به اصحابش امر کرده که از جعرانه محرم شوند، حضرت نیز کسانی که حج افراد بجا می آوردند را به ادنی الحل می فرستاد و کسانی که عمره تمتع بجا می آوردند را نیز چون اهل مکه بودند، برای کم شدن شباهت به اهل مکه به ادنی الحل برای احرام بستن می فرستاد.، این که احرام حج تمتع از مکه جایز است، برای مردم در آن زمان واضح بوده است.

در صحیحه حلبی هم وقتی حلبی از حضرت سوال می کند که مجاورین به مکه در چه مکانی برای حج محرم شوند و حرفی از یوم الترویة هم نیست که قرینه بر حج تمتع باشد، ظاهرش این است که امر مجهولی را سوال می کند و حضرت نیز در جواب فرمود من مکه نحوا مما یقول الناس، یعنی این هم که فقهاء عامه می گویند که مجاورین می توانند از مکه محرم برای حج افراد شوند، جایز است، گرچه مستحب است به دلالت صحیحه عبد الرحمن به ادنی الحل رفته و محرم شوند.

ما این احتمال را می دهیم.

*مقتضای اصل عملی در مقام*

مرحوم نراقی گفته اگر نوبت به اصل عملی برسد، اصل اشتغال می گوید باید از مکه احرام بسته شود که قدر متیقن است، مرحوم گلپایگانی هم در تعلیقه عروه فرموده اگر کسی خارج از مقدار متیقن محرم شود، استصحاب عدم انقعاد احرام و عدم محرمات احرام بر او جاری می شود.

اگر این فرمایش به این معناست که در اصل برائت در دوران بین تعیین و تخییر مناقشه شود که مشهور مناقشه کرده اند و قائل به احتیاط شده اند، مناقشه مبنایی خواهد بود، ولی ما در اصول، جریان برائت از محتمل التعیین را پذیرفته ایم، علاوه بر این که بعید نیست دوران امر بین اقل و اکثر باشد، زیرا می دانم احرام حج تمتع واجب است، نمی دانم لابشرط است یا مقید بکونه من مکه است.

بله، اگر بدانم احرام مکانی دارد و ندانم بین مکه و میقات مخیرم یا معینا باید از مکه محرم شوم، دوران امر بین تعیین و تخییر می شود، اما اگر اصلا ندانم که آیا احرام حج تمتع محل شرعی خاصی دارد یا نه، در این جا دوران امر بین اقل و اکثر می شود که مشهور هم قائل به برائت هستند.

بله، ممکن است نظر محقق نراقی به این باشد که وقتی شک در انعقاد احرام در غیر مکه کنیم، نمی توانیم بعد از جریان استصحاب عدم احرام، آثار احرام صحیح را بر آن بار کنیم، و نهایتا اگر برائت جاری شود، با برائت از حرمت محرمات احرام معارضه می کند، و علم اجمالی حاصل می شود که یا احرام از مکه واجب است و برائت از آن خلاف واقع است و یا احرام از خارج مکه صحیح است، پس برائت از حرمت محرمات احرام خلاف واقع است، این اشکال قوی است، ولی این اشکال اختصاص به این بحث ندارد و در هر اقل و اکثر ارتباطی و دوران امر بین تعیین و تخییر که بخواهیم آثار عمل صحیح را بر اقل یا فرد غیر محتمل التعیین بار کنیم، این اشکال می آید و لذا باید به نحو اساسی مشکل را حل نمود.

ما بر اساس غفلت نوعیه مشکل را حل کردیم و گفتیم وقتی برائت از اکثر جاری شد، عرف آثار صحت را بر اقل بار می کند و در این جا نیز همین جواب مطرح می شود.

بله، اگر دنبال اصل لفظی بر جواز احرام از خارج مکه باشیم، چنین اصل لفظی وجود ندارد، زیرا اطلاقی نداریم که بتوانیم به آن برای صحت احرام از بیرون مکه تمسک کنیم و باید اصل عملی جاری کنیم.

بحث دوم: آیا احرام باید از مکه قدیمه باشد یا مطلق مکه و یا تفصیلی وجود دارد؟

کلام محقق خوئی

برخی مثل محقق خوئی قائلند از مکه قدیمه باید محرم شد، زیرا اولا یحرم من مکة اطلاقی ندارد که امکنه مستحدثه مکه بعد از شارع را شامل شود و قضیه خارجیه است و لااقل شک می شود که قضیه حقیقیه باشد، مثل این که در روایات گفته شده خواب در مسجد الحرام و مسجد النبی حرام است، ولی حضرت فرموده مقصود مسجد زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و نه قسمت های توسعه یافته از مکه.

(بله، اگر نوبت به شک برسد، باید اصل عملی جاری کنیم که اصل برائت از تعین احرام از مکه قدیمه در ما نحن فیه جاری می شود، اما در برخی موارد دیگر مساله به شکل دیگری می شود.)

ثانیا: در خصوص مکه دلیل خاص داریم که در رابطه با قطع تلبیه حضرت فرموده وقتی بیوت مکه قدیمه مشاهده شد، قطع تلبیه شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع‌ إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ وَ أَنْتَ مُتَمَتِّعٌ- فَنَظَرْتَ إِلَى بُيُوتِ مَكَّةَ فَاقْطَعِ التَّلْبِيَةَ- وَ حَدُّ بُيُوتِ مَكَّةَ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْيَوْمِ عَقَبَةُ الْمَدَنِيِّينَ- فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ أَحْدَثُوا بِمَكَّةَ مَا لَمْ يَكُنْ- فَاقْطَعِ التَّلْبِيَةَ وَ عَلَيْكَ بِالتَّكْبِيرِ وَ التَّهْلِيلِ- وَ التَّحْمِيدِ وَ الثَّنَاءِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِمَا اسْتَطَعْتَ.[[414]](#footnote-414)

نقد کلام محقق خوئی

اولا: بلدان همیشه در معرض توسعه است و لذا دلیل اطلاق پیدا می کند، بله، مسجد الحرام هم توسعه پیدا کرده، اما در معرض توسعه نبوده است، اما در اسماء بلدان ظهور در قضیه حقیقیه دارد.

ثانیا: احرم من مکة نهایتا مطلق نیست، نه این که ظهور در خصوص مکه قدیمه داشته باشد و لذا بعد از اجمال، به اصل عملی برائت از وجوب احرام از مکه قدیمه رجوع می شود.

ثالثا: صحیحه معاویة بن عمار راجع به قطع تلبیه است و نفرمود در جمیع احکام مکه باید سراغ مکه قدیمه رفت.

کلام مرحوم تبریزی

ایشان قائل به وجوب احرام از مکه قدیمه به عنوان حکم واقعی است، اما در مناطق مشکوک از مکه قدیمه یا جدیده، اصل برائت از لزوم احرام از منطقه متیقنه مکه قدیمه جاری می شود.

نقد کلام مرحوم تبریزی

در این موارد، شک در امتثال می شود و اگر واقعا احرام از مکه قدیمه واجب باشد، شارع عنوان مکه قدیمه را در موضوع حکم اخذ می کند، اما تطبیق نمی کند که مکه قدیمه چند کیلومتر است و این به عرف واگذار می شود، یعنی شک در سعه و ضیق تکلیف نیست، زیرا خود مولا که متصدی تطبیق نشده است، و لذا شک در امتثال است.

جالب است که خود ایشان در این بحث که مسجد شجره میقات است یا ذی الحلیفه، استصحاب عدم کون ذی الحلیفة میقاتا کرده، این جا چرا استصحاب نمی کند مکان مشکوک میقات نیست؟

کلام آیت الله سیستانی

احرام از مکه جدیده و قدیمه جایز است، به این شرط که از منطقه حرم خارج نشود، بعد از تنعیم گرچه داخل مکه جدیده است، اما از حرم خارج است و لذا احرام از آن جایز نیست.

نقد کلام آیت الله سیستانی

این مطلب بلادلیل است، زیرا وقتی قضیه را حقیقیه می دانند و قائل به اطلاق هستند، دیگر فرق نمی­کند که داخل در حرم باشد یا بیرون از حرم باشد.

کلام امام و آیت الله زنجانی (دیدگاه مختار)

قضیه حقیقیه است و اطلاق دارد و از همه مناطق مکه قدیمه و جدیده، احرام جایز است و همین مقتضای قاعده است.

ما سابقا بنا بر نظریه عدم اطلاق این قضایا مگر به مقدار توسعه های متوقع آن زمان اشکال می کردیم که توسعه فعلی که خارج از تنعیم است، متوقع نبوده است، و لکن آیت الله سیستانی که قائل به اطلاق است و قضیه را حقیقیه می گیرد، علاوه بر این که گفتیم مقتضای اصل برائت، جواز احرام از خارج مکه قدیمه است و لذا بعید نیست که احرام مکه حتی در مناطق خارج از حرم برای حج تمتع هم مجزی باشد.

جلسه نودم 11/12/93

(مسألة 362)

***من ترك الاحرام نسيانا، أو جهلا منه بالحكم الى أن خرج من مكة، ثمّ تذكر أو علم بالحكم‌ وجب عليه الرجوع الى مكة، و لو من عرفات و الاحرام منها. فان لم يتمكن من الرجوع لضيق الوقت أو لعذر آخر يحرم من الموضع الذي هو فيه و كذلك لو تذكر أو علم بالحكم بعد الوقوف بعرفات و إن تمكن من العود الى مكة و الاحرام منها و لو لم يتذكر و لم يعلم بالحكم الى أن فرغ من الحج صح حجه***.[[415]](#footnote-415)

بررسی حکم ترک احرام حج تمتع از روی نسیان یا جهل

جهل شامل موارد بطلان احرام هم می شود، مثل کسی که از مکه جدیده محرم شده، اما مقلد کسی است که آن را باطل می داند.

در این مورد دو روایت داریم که فعلا روایت علی بن جعفر را بررسی می کنیم:

شیخ طوسی در دو جا از کتاب علی بن جعفر از موسی بن جعفر علیهما السلام این روایت را نقل می کند در یک سند محمد بن احمد علوی است که توثیق ندارد: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْإِحْرَامَ بِالْحَجِّ فَذَكَرَهُ وَ هُوَ بِعَرَفَاتٍ مَا حَالُهُ قَالَ يَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّةِ نَبِيِّكَ فَقَدْ تَمَّ إِحْرَامُهُ فَإِنْ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ- يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ إِنْ كَانَ قَضَى مَنَاسِكَهُ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[416]](#footnote-416)

اما در جای دیگری از تهذیب، سندش صحیح است و از کتاب علی بن جعفر نقل می کند و به کتاب وی نیز شیخ طوسی هم در مشیخه تهذیب سند صحیح دارد و هم در فهرست که در این جا به شکل دو سوال مطرح شده است: عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مُتَمَتِّعاً خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ مَا حَالُهُ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْإِحْرَامَ بِالْحَجِّ فَذَكَرَ وَ هُوَ بِعَرَفَاتٍ مَا حَالُهُ قَالَ يَقُولُ اللَّهُمَّ عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّةِ نَبِيِّكَ فَقَدْ تَمَّ إِحْرَامُهُ.[[417]](#footnote-417)

عمده استدلال ما به این نقل دوم در تهذیب است که سند صحیح دارد و مقداری با نقل اول متفاوت است، اما کلا این روایت علی بن جعفر دو فرض را فقط مطرح کرده، فرض اول، فرض نسیان احرام حج تمتع و تذکر آن در عرفات است که حضرت فرمود در این صورت از همان عرفات محرم شود و نفرمود که لبیک بگوید بلکه فرموده بگوید اللهم علی کتابک و سنة نبیک و لکن ظاهرا تسالم بر وجوب لبیک است، زیرا بدون تلبیه احرام منعقد نمی شود و آیت الله زنجانی احتیاط واجب داده که همراه با تلبیه، جمله منقول در روایت را هم بگوید.

اما اگر فراموش کرد و در مشعر یا منی متذکر شد، این روایت بر حکم آن دلالت ندارد.

فرض دوم، فرض جهل است که بعد از رجوع به بلد، رفع جهل شده است که در روایت فرموده حج او صحیح است، اما اگر در اثناء مناسک رفع جهل شود، حکمش در این روایت بیان نشده است.

کلام محقق خوئی

اگر در عرفات رفع نسیان یا جهل شود و بتواند به مکه برگشته و محرم شود و قبل از غروب آفتاب، مسمی وقوف اختیاری را درک کند، باید این کار را بکند، زیرا روایت از فرض تمکن از واجب اختیاری انصراف دارد، زیرا در آن زمان اگر کسی می خواست از عرفات به مکه برگردد، هشت فرسخ رفت و برگشت او به طول می انجامید، مگر با اسب تندرو برود که فرض غیر متعارفی است و روایت از آن منصرف است (در حالی که آیت الله زنجانی انصراف را قبول ندارد و فرموده اصلا برخی از قبل ظهر عرفه به عرفات می آمده اند و می توانسته اند برگردند و حتی در ظهر عرفه نیز در روزهای تابستانی که بلند است، می توانسته اند برگردند و لذا اطلاق روایت نفی لزوم رجوع می کند و ظاهرا کلام ایشان خالی از وجه نیست.) اما اگر خوف دارد، از همان عرفات محرم شود.

اما اگر بعد از عرفات، متذکر یا عالم به حکم شود، در همان مکان رفع نسیان یا جهل محرم می شود و اگر هم بعد از اتمام مناسک حج، متذکر یا عالم شود، حجش صحیح است.

ان قلت: یک قسمت روایت در رابطه با نسیان و تذکر در عرفات بود و یک قسمت روایت در رابطه با جهل و عالم شدن بعد از اتمام مناسک بود، پس چگونه حکم کلی در هر دو علی وزان واحد استفاده کردید؟

قلت: روایت به سند اول، فاء تفریع دارد: فَإِنْ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ و این نشان می دهد که جهل و نسیان تفاوتی در حکم نمی کند، علاوه بر این که نسیان هم قسمی از جهل است، نسیان همان جهل مسبوق به علم است و وقتی که روایت در رابطه با جهل و عالم شدن بعد از مناسک، حکم به صحت حج کرده، ناسی هم یکی از افراد جاهل است، و اصلا اولویت دارد، زیرا برای جاهل امکان احتیاط وجود دارد، اما ناسی اشد عذرا است و امکان احتیاط ندارد و رفع حکم او، رفع واقعی است و لذا امر او اسهل است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: تعبیر فاء در نقل اول آمده که سندش ضعیف است، خود ایشان هم علوی را ضعیف می داند.

ثانیا: وقتی دو نقل داریم و در یکی تفریع نشده است، مجمل می شود و معلوم نیست که از امام علیه السلام کدام صادر شده است.

ثالثا: فاء بیش از ترتیب را نمی رساند، و ممکن است در این جا ترتیب ذکری باشد، نه این که تفریعی داشته باشد، مثل این آیه شریفه: و نادی نوح ربه فقال رب ان ابنی من اهلی، این فاء ترتیب ذکری است.

و اصلا در روایت، مطلب دوم متفرع بر مطلب اول نیست و ارتباطی با هم ندارند که بر هم متفرع شوند.

رابعا: ناسی حکم از اقسام جاهل به حکم است، اما مورد روایت، نسیان موضوع است، زیرا فرموده نسی الاحرام، فذکره، یعنی خود احرام را متذکر شد و نه حکم احرام را و معلوم می شود مورد روایت، نسیان موضوع است.

بله؛ بعید نیست گفته شود وقتی حج جاهل به حکم بعد از اتمام حج هم صحیح است، حتی اگر جاهل مقصر باشد، به فحوای عرفی ناسی موضوع حجش صحیح است و ما هم همین نظریه را داریم، مشکل ما با محقق خوئی در کیفیت استدلال بر مطلب است و نه خود حکمی که ایشان بیان نموده است.

لکن عرض ما این است که از روایت استفاده می شود بعد از قضاء مناسک و رجوع به بلد اگر ملتفت یا عالم شد، حجش صحیح است، در عرفات هم اگر متذکر شود، حج او صحیح است، زیرا فقط فوت احرام از مکه شده بدون این که ارکان حج از او فوت شده باشد، اما نمی شود از این روایت حکم تذکر یا حصول علم بعد از وقوف اختیاری به عرفات و قبل از اتمام حج و رجوع به بلد را به دلالت مطابقی استفاده نمود.

و سخت تر از آن جایی است که زمان وقوف اضطراری هم گذشته باشد.

جلسه نود و یکم 12/12/93

عرض شد صحیحه علی بن جعفر دارای دو فقره است، یک فقره درباره تذکر ترک احرام حج در عرفات است که حکم به صحت حج شده و فقره دوم درباره عالم شدن به وجوب احرام بعد از اتمام مناسک و رجوع به بلد است که فرمود حج او صحیح است.

اما اگر بعد از عرفات و قبل از اتمام حج، متذکر یا عالم به وجوب احرام شود، در این جا چند احتمال وجود دارد، یک احتمال بطلان حج است، احتمال دوم، صحت حج است و لازم باشد که همان جا محرم شود، و احتمال سوم، صحت حج بدون نیاز به احرام است، خصوصا بعد از تقصیر.

دلیل احتمال اول، این است که مقتضای قاعده اولیه، بطلان مرکب به ترک احد الاجزاء است، و دلیلی بر تصحیح نداریم، لذا در نماز هم اگر بعد از نماز بفهمد لباسش نجس بوده، نمازش صحیح است، اما اگر قبل از سلام دادن خونی ببیند که احتمال نرود بعد از شروع نماز بر لباسش ریخته باشد، روایت می گوید نمازش باطل است، لذا شاید در این جا هم این فرق وجود داشته باشد.

محقق خوئی در بحث نماز گفته اصلا روایت هم لازم نیست، و همین مقتضای قاعده اولیه هم می­باشد، مثلا اگر کسی سلام نماز را بدهد و بعد بفهمد ساتر شرعی در نماز نداشته، نمازش صحیح است به مقتضای حدیث لاتعاد، اما اگر در اثناء نماز متوجه عدم وجود ساتر شود یا زن بفهمد مقداری از موی او بیرون است، نمازش باطل است، حتی اگر همین الان ستر را انجام دهد، چون در همین مقداری که التفات حاصل می شود، شرط ستر مختل شده است و اخلال به این شرط از روی نسیان یا جهل به موضوع نبوده، بلکه در یک آن از روی التفات بوده و حدیث لاتعاد شامل آن نمی شود.

البته آیت الله سیستانی فرموده این شخص، ملتفتِ مضطر است، و لکن جواب این است که تکلیف به صرف الوجود است و این شخص مضطر به اتمام همین نماز که نیست، بلکه می تواند نماز دیگر صحیحی بخواند.

لذا ممکن است کسی بگوید شاید در حج هم قضیه از همین قرار باشد و الغاء خصوصیت به معنای قطع به عدم فرق هم دیگر حاصل نمی شود.

ولی انصاف این است که تنها ملاک الغاء خصوصیت، قطع به عدم خصوصیت نیست، بلکه گاهی الغاء خصوصیت ناشی از ظهور عرفی خطاب است، مثلا در بحث دم اقل من الدرهم که معفو است، ظهور عرفیش این است که ثوب ملاقی دم اقل از درهم نیز همین حکم را دارد، گرچه قطع به عدم فرق نداریم، مناسبات حکم و موضوع در این استظهارات موثر است، از صحیحه علی بن جعفر نیز بعید نیست که استظهار شود ترک احرام در محل خود جهلا یا نسیانا، مبطل حج نیست، ولو در مشعر ملتفت یا عالم شود.

اما احتمال دوم که می گوید باید در مکان تذکر یا عالم گشتن محرم شود دلیلی ندارد، زیرا احرامی که امر داشت، احرامی قبل از وقوف به عرفات بود که محلش گذشت، اما این که هر وقت متذکر شدیم، لازم باشد محرم شویم بلادلیل است، مثل این می ماند که قرائت در نماز فراموش شود و به رکوع رود، حدیث لاتعاد می­گوید نماز صحیح است، اما از این حدیث استفاده نمی شود که قضاء قرائت لازم باشد، خود محقق خوئی هم فرموده محل قرائت ماموربها، قبل از رکوع بود، اما قرائت متاخر که امر ندارد.

ان قلت: لازمه این سخن این است که محرمات احرام بر او حرام نباشد.

قلت: التزام به آن مشکلی ندارد، حج او صحیح است و لازم هم نیست محرم شود، و نهایتا اگر دلیل بر محرم شرعی بودن این شخص داشته باشیم، می گوییم بدون این که احرام ببندد، باید از محرمات احرام اجتناب کند که البته این هم دلیلی ندارد.

لذا بعید نیست که احتمال سوم را بپذیریم که نیاز به تجدید احرام نیست، گرچه احتیاط این است که وقتی ملتفت شد، انشاء احرام بکند، اما دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد، خصوصا بعد از تقصیر که همه از احرام خارج شده اند.

روایت دوم: مرسله جمیل

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ أَوْ جَهِلَ- وَ قَدْ شَهِدَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا وَ طَافَ وَ سَعَى- قَالَ تُجْزِيهِ نِيَّتُهُ إِذَا كَانَ قَدْ نَوَى ذَلِكَ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَ إِنْ لَمْ يُهِلَّ- وَ قَالَ فِي مَرِيضٍ أُغْمِيَ عَلَيْهِ- حَتَّى أَتَى الْوَقْتَ فَقَالَ يُحْرَمُ عَنْهُ.[[418]](#footnote-418)

فرموده در فرض جهل یا نسیان احرام، اگر نیت احرام کرده، حج او صحیح است.

نقد روایت دوم

اولا: مرسله جمیل است، و مرسلات جمیل نیز اعتبار ندارد.

اما این که در مستمسک گفته اند ضعف سند به عمل اصحاب جبر می شود، چون اصحاب در عمره مفرده هم گفته اند نسیان احرام، مبطل عمره مفرده نیست، و تنها دلیلشان همین روایت است، و گرنه صحیحه علی بن جعفر که مختص به حج است، این کلام مرحوم حکیم صحیح نیست، زیرا این روایت هم در مورد حج است و نه عمره مفرده، روایت فرموده فقد تم حجه و ظاهر حج این است که در مقابل عمره بکار رفته است.

علاوه بر این که معلوم نیست بر این روایت اعتماد کرده باشند، بلکه شاید علی القاعدة بحث کرده باشند، مثل این که محقق حلی در معتبر به عمومات رفع النسیان و امثال آن تمسک کرده است.

ثانیا: اذا کان قد نوی ذلک، شاید به این معنا باشد که قبلا عزم و نیت احرام داشته باشد، نه کسی که از اول نیت احرام نداشته باشد و حتی برخی گفته اند باید در میقات نیت احرام داشته باشد و فقط تلفظ به تلبیه را فراموش کرده باشد.

لذا به قرینه صحیحه علی بن ابی جعفر که فرمود جهل ان یحرم و ظاهرش این است که به وجوب احرام جاهل بوده و طبعا نمی تواند نیت احرام داشته باشد، معلوم می شود که اذا کان نوی ذلک، به معنای نیت حج است

پس عمده دلیل ما صحیحه علی بن جعفر است که در حج تمتع وارد شده است و این که عده ای از حکم حج تمتع به حج افراد و قران تعدی کرده اند، به نظر ما ناتمام است.

اما عموم رفع النسیان یا ای رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه نمی تواند دلیل بر صحت حج عند ترک الاحرام جهلا یا نسیانا باشد، زیرا این ها در مقام رفع مواخذه است، ولی وجوب اعاده که مواخذه نیست، بلکه از آثار ترک امتثال واجب است.

جلسه نود و دوم 16/12/93

(مسألة 363)

***من ترك الاحرام عالما عامدا‌ لزمه التدارك فان لم يتمكن منه قبل الوقوف بعرفات فسد حجه و لزمته الاعادة من قابل***.[[419]](#footnote-419)

حکم ترک احرام حج تمتع عالما عامدا

کسی که عالما عامدا ترک احرام حج تمتع کند و و متمکن از تدارک نباشد تا قبل از وقوف به عرفات، حج او فاسد می شود، و دلیل آن این است که وقوف اختیاری به عرفات، رکن حج است و ترک عمدی و از روی علم رکن، سبب بطلان حج است، ولو وقوف اضطراری لیلی را درک کند و کسی که عمدا محرم نشود، طبعا از او وقوف اختیاری به عرفات فوت می شود و حجش باطل است.

شبهه ای که وجود دارد، این است که برخی روایات گفته اند اگر کسی عمدا هم درک وقوف اختیاری عرفات نکند، حج او صحیح است و این روایات اطلاق دارد، مثل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ بِجَمْعٍ- فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ بِهَا قَلِيلًا- ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا- وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضُوا فَلَا يَأْتِهَا- وَ لْيُقِمْ بِجَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[420]](#footnote-420)

ممکن است گفته شود مستفاد از روایت این است که درک وقوف اضطراری عرفات برای صحت حج کافی است و اطلاق دارد و شامل فرض ترک وقوف اختیاری به عرفات از روی علم و عمد هم می شود.

به نظر ما تنها جواب این شبهه این است که من ادرک از شخصی که متعمدا ترک وقوف اختیاری نهاری به عرفات کند، انصراف دارد.

محقق خوئی به طور کلی معتقد است که لفظ من ادرک شامل متعمد در تاخیر نمی شود و در باب نماز هم من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرک الصلاة، مختص به غیر متعمدین است، زیرا ادرک یعنی تلاش کرد که نماز در وقت بخواند، ولی در ضیق وقت به آن رسید و فقط به یک رکعت رسید.

ولی به نظر ما فرمایش ایشان تمام نیست، ادرک یعنی رسید، ولو در مقدمات کوتاهی کرده و دیر رسیده باشد، مثلا اگر کسی بیرون مسجد باشد و عمدا داخل نیاید تا امام به رکوع برسد و خود را به رکوع امام برساند، صدق می کند که ادرک الامام فی رکوعه.

اگر هم عنوان ادرک صلاة الجماعة باشد، اگر در همان مسجد هم باشد و تا رکوع اقتداء نکند، صدق می کند ادرک صلاة الجماعة، اما چون دلیل می گوید ادرک الامام، اگر داخل مسجد باشد، این شخص، مصداق ادرک الامام می باشد، زیرا در مکان حضور امام بوده است، البته فقهاء در حکم، تفصیل نداده اند و احتمال فرق هم نمی رود.

خود محقق خوئی نیز در بحث نماز جماعت همین مطلب را گفته است، اما در دیگر موارد نپذیرفته است.

بله، در ما نحن فیه بعید نیست که از باب مناسبات حکم و موضوع استفاده انصراف شود، کما این در صحیحه حلبی آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بَعْدَ مَا- يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ مِنْ لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ فِي الْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ- وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[421]](#footnote-421)

از ظاهر تعلیل مذکور در این روایت هم استفاده می شود که وقوف اضطراری مختص به معذورین است، زیرا فرمود فان الله تعالی اعذر لعبده.

ان قلت: آیت الله زنجانی مبنایی در فقه دارد و فرموده تعلیل، مفهوم ندارد، و فقط همان خطاب را قید می،زند و نه دیگر خطابات را، اگر یک خطاب گفت لاتاکل الرمان و دیگری گفت لاتاکل الرمان لانه حامض، خطاب دوم نسبت به انار شیرین اطلاق ندارد، اما سبب نمی شود که خطاب اول به انار ترش مختص شود، زیرا شاید این تعلیل برای این حکمی باشد که در مورد نوع انار است، متعارف در انار این است که ترش است و می­گوید انار متعارف که ترش است را نخور و منافات ندارد که خطاب اول که مطلق بود، به ملاک دیگری شامل انار شیرین هم بشود.

و به بیان دیگر شاید خطاب دوم می گوید انار نخور چون نوع آن حامض است نه این که شخص آن حامض باشد، و چون این احتمال وجود دارد، دیگر ظهور در تخصیص خطاب اول ندارد.

طبق این بیان، ما نحن فیه نیز ممکن است از همین قبیل باشد، چون دو روایت داریم، یک روایت می­گوید کسی که درک وقوف اضطراری عرفات کند، حج او صحیح است و روایت دیگری می گوید حجش صحیح است، زیرا خداوند به قبول عذر این عبد اولویت دارد، حدیث دوم هم به افراد متعارف که در عدم درک وقوف اختیاری مضطر هستند، ناظر است، اما ممکن است بر اساس روایت اول، حج مطلق جا ماندگان صحیح باشد، ولو از این باب که غیر معذورین نیز معظم ملاک حج را استیفاء کرده اند.

(البته خود آیت الله زنجانی در این جا به این حکم ملتزم نیست.)

قلت: ما این مبنا را قبول نداریم و خطاب دوم در لا تاکل الرمان لانه حامض را تعلیل شخص می دانیم، یعنی علت حرمت اکل رمان در این خطاب، حموضت است و این ظهور از اطلاق خطاب اول اقوی است.

علاوه بر این که ارتکاز مشرعی جزما یا لااقل احتمالا بر این است که ترک وقوف اختیاری به عرفات عمدا، مبطل حج است و لذا اطلاق روایت را به غیر متعمد تخصیص می زند.

نکته

محقق نائینی در مناسک خود گفته: در جایی که شخص، وقوف اضطراری عرفات را درک کند، حجش باطل است علی اشکال، این فتوا است، یعنی فتوای من بطلان حج است، ولو این فتوا اشکالی دارد که در جای خود سعی کرده ایم آن را جواب دهیم.

بعد اشکال شده که محقق نائینی گفته کسی که ترک وقوف اختیاری کند، حجش باطل است، پس چرا این جا علی اشکال گفته است و لذا مرحوم حکیم این مناقشه را بر استاد خود نموده است.

محقق خوئی از محقق نائینی دفاع کرده و فرموده: تردید محقق نائینی ناظر به حکم این فرض نیست که کسی ترک عمدی وقوف اختیاری به عرفات کند و محرم برای درک وقوف اضطراری شود، بلکه ناظر به این فرض است که کسی نمی تواند درک وقوف اختیاری به عرفات کند، و بعد بحث می شود که آیا تاخیر احرام حج تا شام عرفه جایز است، یا قبل از ظهر عرفه باید محرم شود، محقق نائینی گفته جایز نیست تاخیر احرام تا به شب علی اشکال.

اما به نظر ما این دفاع، بلادلیل است، اولا: هیچ قرینه ای بر این دفاع نیست، زیرا محقق نائینی چنین فرضی را اصلا مطرح نکرده است و ثانیا: کسی که نمی تواند وقوف اختیاری به عرفات داشته باشد دلیلی ندارد که گفته شود نمی تواند شب محرم شود و باید قبل از ظهر محرم شود.

(مسألة 364)

***الأحوط أن لا يطوف المتمتع بعد احرام الحج قبل الخروج الى عرفات طوافا مندوبا‌ فلو طاف جدّد التلبية بعد الطواف على الأحوط***.[[422]](#footnote-422)

بررسی حکم طواف مستحبی بعد از احرام حج و قبل از خروج به عرفات

مشهور گفته اند طواف مستحبی بعد از احرام حج تمتع و قبل از خروج به عرفات ممنوع است و شیخ طوسی هم در تهذیب همین را گفته و دو صحیحه نیز به عنوان دلیل بر این حکم مطرح کرده اند:

صحیحه حلبی: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَى الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ قَدْ أَزْمَعَ بِالْحَجِّ- أَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْرِمْ.[[423]](#footnote-423)

صحیحه حماد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ دَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعاً فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ- لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ حَتَّى يَقْضِيَ الْحَجَّ- فَإِنْ عَرَضَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى عُسْفَانَ أَوْ إِلَى الطَّائِفِ- أَوْ إِلَى ذَاتِ عِرْقٍ خَرَجَ مُحْرِماً وَ دَخَلَ مُلَبِّياً بِالْحَجِّ- فَلَا يَزَالُ عَلَى إِحْرَامِهِ- فَإِنْ رَجَعَ إِلَى مَكَّةَ رَجَعَ مُحْرِماً وَ لَمْ يَقْرَبِ الْبَيْتَ- حَتَّى يَخْرُجَ مَعَ النَّاسِ إِلَى مِنًى عَلَى إِحْرَامِهِ ... [[424]](#footnote-424)

روایت می فرماید شخصی که محرم به حج شده است لم یقرب البیت حتی یخرج مع الناس الی منی و نزدیک نشدن به معنای طواف نکردن است.

جلسه نود و سوم 17/12/93

*کلام محقق خوئی*

محقق خوئی ظهور این دو روایت را پذیرفته ولی فرموده معتبره اسحاق می گوید لیس علیه شیء یعنی گناه نکرده و معلوم می شود نهی در آن دو صحیحه، نهی کراهتی است: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ- يُحْرِمُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ يَرَى الْبَيْتَ خَالِياً- فَيَطُوفُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ فَقَالَ لَا.[[425]](#footnote-425)

موید آن نیز روایت عبد الحمید بن سعید است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَحْرَمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ مِنْ عِنْدِ الْمَقَامِ بِالْحَجِّ- ثُمَّ طَافَ بِالْبَيْتِ بَعْدَ إِحْرَامِهِ- وَ هُوَ لَا يَرَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي- أَ يَنْقُضُ طَوَافُهُ بِالْبَيْتِ إِحْرَامَهُ- فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يَمْضِي عَلَى إِحْرَامِهِ.[[426]](#footnote-426)

ظاهر روایت نیز این است که طواف مندوب بعد از احرام به حج تمتع و قبل از خروج به عرفات، اشکالی ندارد، ولی سندش ضعیف به سبب وقوع عبد الحمید بن سعید در آن است.

اما معتبره اسحاق بن عمار در این جهت کافی است، و لکن طواف مستحبی مکروه به معنای اقل ثوابا است و اگر هم طواف کرد، نیازی به تجدید تلبیه ندارد، لعدم الدلیل علی ذلک.

*نقد کلام محقق خوئی*

در معتبره اسحاق معلوم نیست که سوال از استحباب یا عدم استحباب طواف بوده است، بلکه شاید سوال از این باشد که این طواف آیا اثر وضعی دارد یا نه؟ حضرت می فرماید لیس علیه شیء به این معنا که اثر وضعی ندارد، یعنی سبب ابطال احرام یا وجوب کفاره نمی شود، اما این که استحباب هم داشته باشد، از روایت استفاده نمی شود، اما دو روایت اول می گوید استحباب ندارد.

در روایت عبد الحمید بن سعید هم ارتکاز سائل بر عدم مشروعیت بوده است، چون گفته و هو لایری ان ذلک لاینبغی و ظاهر لاینبغی نیز حرمت است، امام علیه السلام هم فرموده این طواف، نقض احرام نمی کند، نه این که حرمت تشریعیه نداشته باشد.

سند روایت هم مشکلی ندارد، زیرا عبد الحمید بن سعید از مشایخ صفوان است که شیخ طوسی شهادت داده به این که صفوان از غیر ثقه نقل نمی کند.

*کلام آیت الله زنجانی*

طواف مستحب نه تنها قبل از خروج به عرفات برای محرم به حج تمتع مشروع نیست، بلکه تا طواف نساء نکند، عدم مشروعیت باقی می ماند، بله، انجام طواف واجب از طرف خود یا دیگران مشکلی ندارد، اما طواف مستحب تا بعد از از طواف نساء مشروع نیست.

ما نمی دانیم مستند ایشان چیست، اما احتمال دارد که مستند ایشان، صحیحه یحیی الارزق باشد که خود این شخص نیز از مشایخ صفوان است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَحْيَى الْأَزْرَقِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع الرَّجُلُ يَحُجُّ عَنِ الرَّجُلِ- يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَطُوفَ عَنْ أَقَارِبِهِ- فَقَالَ إِذَا قَضَى مَنَاسِكَ الْحَجِّ فَلْيَصْنَعْ مَا شَاءَ.[[427]](#footnote-427)

به این تقریب که مستفاد از مفهوم روایت این است که قبل از قضاء مناسک حج، انجام طواف مندوب مشروع نیست.

*نقد کلام آیت الله زنجانی*

این روایت در مورد حج نیابی است که در اثناء آن می خواهد طواف نیابی از طرف دیگران انجام دهد، ولی امام علیه السلام از آن نهی فرموده است و اطلاق آن طواف نیابی وجوبی را هم می گیرد و مختص به طواف استحبابی نیست.

اما این که ایشان فرموده قبل از طواف نساء نمی تواند طواف مستحبی انجام دهد، لازمه اش این خواهد بود که قبل از طواف نساء حج، می تواند اتیان به عمره مفرده کند، و لکن نمی تواند طواف مستحب بجا آورد.[[428]](#footnote-428)

نظریه مختار

طواف مستحب قبل از خروج به عرفات مشروع نیست، اما دلیل بر ناقضیت آن نسبت به احرام هم نداریم، بلکه صحیحه عبد الحمید بن سعید حکم به صحت احرام او نموده است.

الوقوف بعرفات‌

***الثاني من واجبات حج التمتع الوقوف بعرفات‌ بقصد القربة و المراد بالوقوف هو الحضور بعرفات من دون فرق بين أن يكون راكبا أو راجلا ساكنا أو متحركا***.[[429]](#footnote-429)

جهات بحث

جهت اول

اصل وجوب وقوف به عرفات بین عامه و خاصه مسلم و از ضروریات است.

در مستند الشیعة می نویسد وجوب وقوف به عرفات، از ضروریات دین است و در مستند الناسک گفته اجماعا و ضرورة، و احتمال می دهیم که مرادشان همان ضروری دین باشد و ظاهرش این است که منکر وجوب وقوف به عرفات، منکر ضروری دین است.

اما این که منکر آن را منکر ضروری دین بدانیم، مشکل است، بله، به این مقدار مسلم است که منکر ضروری فقه می باشد، لذا مرحوم امام فرموده اگر کسی اصل وجوب نماز را قبول کند، اما بگوید امروزه واجب نیست، منکر ضروری دین نیست، وجوب وقوف به عرفات هم که از وجوب نماز در زمان فعلی اشد نیست، پس نمی توان منکر آن را منکر ضروری دانست.

ضروری دین، امری است که اگر شخص مسلمانی که در فضای مبانی اسلامی قرار گرفته آن را تصور کند، تصدیقش خواهد کرد، اما وقوف به عرفات که چنین نیست.

اصل وجوب وقوف به عرفات هم که از قرآن استفاده نمی شود، آیه ثم افیضوا من حیث افاض الناس نیز به خودی خود، دلالت بر وجوب وقوف به عرفات ندارد، بله، در روایات چنین در تفسیر آیه آمده که قریش و پنج قبیله دیگر می گفتند ما اهل حرم هستیم و در حج، از حرم خارج نمی شویم، اما دیگران بایستی در عرفات هم وقوف کنند و بعد این آیه نازل شد، افاضه به معنای سرازیر شدن از بالا به پایین است، از مکه به سمت عرفات به بالا می رود و از عرفات به سمت مشعر، افاضه می کنند، یعنی سرازیر می شوند.

در مرسله ابن فضال آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ وَ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ سُنَّةٌ.[[430]](#footnote-430)

شیخ طوسی در تهذیب نیز فرموده وقوف به عرفات سنت است، چون نص صریحی از قرآن بر وجوب آن نداریم، اما وجوب وقوف به مشعر در قرآن تبیین شده است و لذا فریضه است.

جهت دوم

شکی نیست در این که وقوف به عرفات، عمل عبادی است و قصد قربت می خواهد، هم موافق با ارتکاز متشرعی است و هم مشمول آیه اتموا الحج و العمرة لله است.

قصد جزئیت هم در آن لازم است، زیرا جزء واجب ارتباطی قصدی است، و قوام مرکب های قصدی نیز به قصد جزئیت است، و گرنه خود به خود که جزء تکوینی حج نمی شود.

اما غیر از قصد قربت و قصد جزئیت، آیا قصد عنوان وقوف هم لازم است؟

مرحوم داماد فرموده قصد عنوان وقوف لازم نیست و صرفا قصد جزئیت کافی است، زیرا وقوف امر تکوینی است و نیازی به قصد ندارد، ما در بحث سعی نیز نظیر همین مطلب را از ایشان نقل کردیم و به ایشان نقض کردیم به فرضی که بعد از اتمام شوط سابع در مروه، وقتی تا درب خروجی به مسجد الحرام تا کوه صفا می آید، اگر فکر می کرد که رفتن از مروه تا مسجد الحرام هم جزء حج است و لذا در رجوع از مروه به طرف کوه صفا، قصد جزئیت برای حج کرده باشد، به او گفته نمی شود که هشت شوط سعی کرده است، زیرا قصد عنوان سعی نکرده است، و گرنه اگر سعی عنوان قصدی نباشد، باید گفته شود که این شخص هشت شوط سعی کرده است، ولو قصد سعی هم نکرده باشد.

همین بیان را در وقوف به عرفات می گوییم، وقوف که کمتر از سعی نیست و ظاهر این است که وقوف نیز عنوان قصدی است، مثلا اگر کسی قصد وقوف به عرفات نکند، ولی قصد قربت داشته باشد، و از طرف عرفات به مشعر برود، و عند الخروج از مکه، قصد حج داشته باشد، و از این باب که رفتن به عرفات مقدمه رفتن به مشعر است و فکر می کرد که مقدمه واجبات نیز جزء است، قصد جزئیت هم کرده باشد، بدون قصد اجمالی یا تفصیلی وقوف به عرفات، صدق نمی کند که وقوف به عرفات کرده است، قطعا این مقدار در ارتکاز متشرعی کافی نیست.

جهت سوم

مشهور مراد از وقوف به عرفات را حضور در عرفات می دانند، ولو در حال مشی یا جلوس باشد، مهم این است که در عرفات باشد، محقق خوئی هم اصرار بر اثبات همین مطلب دارد که واقف به معنای قائم نیست، آن چه به معنای قائم است، واقف علی رجلیه است، و گرنه واقف به معنای کائن است.

البته نظریه مشهور صحیح است، اما کسانی مثل کاشف اللثام که وقوف را شرط می دانند، می­گویند اگر تمام زمان وقوف به عرفات در حال مشی باشد، شخص متحرک بوده و وقوف نکرده است، وقوف یعنی متوقف شود و کسی که فقط راه برود، توقف در عرفات نداشته و پیوسته متحرک بوده است، بله ایشان نمی گوید وقوف به معنای قیام است، اما می گوید کسی که پیوسته در حال مشی باشد، توقف به عرفات نداشته است.

اما انصاف این است که متفاهم عرفی از لزوم وقوف به عرفات این است که از عرفات خارج نشود و در آن بماند، ولو در حال مشی باشد و بیش از این ظهور ندارد و ارتکاز متشرعه نیز بر همین است.

اما اگر کسی با ماشین از یک طرف عرفات داخل شده و بدون مکث از طرف دیگری خارج شود، بدون این که در عرفات بچرخد که صدق مکث در عرفات کند، یعنی عرفات را به عنوان ممرّ تلقی کند، مشکل خواهد شد و لذا احتیاط این است که در عرفات مکثی و لو کوتاه داشته باشد.

جلسه نود و چهارم 18/12/93

تتمه جهت دوم

ان قلت: چرا قصد عنوان وقوف به عرفات را لازم می دانید؟ اگر کسی نداند این مکان عرفات است و به قصد انجام واجبات حج مشغول انجام اعمال و اذکار شود، عرفا وقوف به عرفات صدق می کند.

قلت: در این موارد نوعا قصد ارتکازی وجود دارد، اما اگر فرض شود موردی که قصد ارتکازی و اجمالی هم نداشته باشد، مثل این که گمان می کند اصلا وقوف به عرفات لازم نیست و از راه عرفات به مشعر می رود، در این جا عرفا صدق وقوف به عرفات نمی کند.

ان قلت: اگر کسی فکر می کرد که وقوف به عرفات عمل مستقلی مثل مبیت به منی است و واجب فی واجب است و قصد جزئیت نکند، باز هم عرفا صدق وقوف به عرفات می کند.

قلت: اگر این شخص، قصد واجب فی واجب هم بکند از این باب که این عمل از شئون حج است، همین مقدار کافی است و لازم نیست خصوص جزئیت را قصد کند، در مقابل کسی که این عمل را به عنوان حتی شئون حج هم قصد نکرده باشد، مثل کسی که نمی داند سجدتین جزء نماز است، اما می داند سجده تلاوت واجب است و بعد از رکوع، آیه سجده دار می شنود و به قصد سجده تلاوت بعد از رکوع به سجده می رود و دوباره هم آیه را می شنود و به سجده می رود و همچنین در رکعات بعدی، عرفا نمی گویند این شخص، سجده نماز را بجا آورده است.

لذا به نظر ما علاوه بر قصد قربت، قصد جزئیت و قصد عنوان هم در وقوف به عرفات لازم است.

*کلام محقق خوئی در اشتراط قصد عنوان وقوف*

اگر محرم به حج، قصد وقوف به عرفات نکند، دیگر وقوفش اختیاری نخواهد بود، و در اصول اثبات کرده ایم که امر به واجب حتی اگر توصلی باشد، مختص به حصه اختیاریه است و شامل حصه غیر اختیاری نمی شود و لذا اگر کسی در تمام زمان وقوف خواب باشد، چون وقوفش اختیاری نیست، صحیح نخواهد بود.

*نقد کلام محقق خوئی*

به نظر ما این مطالب ربطی به بحث قصد عنوان ندارد؛

اولا: ایشان فرموده ما در اصول گفته ایم که واجب به فرد اختیاری مختص است، در حالی که در اصول در محاضرات ج2 ص 146 صریحا نظر استاد خود را رد کرده که گفته امر به یک فعل، به حصه مقدوره منصرف است، محقق خوئی به استادش در این انصراف اشکال کرده و فرموده امر مولا شامل فرد غیر مقدوره هم می­شود.

ثانیا: اگر کسی بدون قصد کاری را انجام دهد، حصه غیر اختیاری نمی شود، نهایتا عمدی نخواهد بود، نه این که غیر اختیاری باشد، مثل این که کسی کلید برق را بزند و دست دیگری روی سیم برق باشد و بمیرد، قتل عمدی نیست، اما اختیاری است.

بحث ما در ما نحن فیه نیز در این است که آیا باید عنوان وقوف به عرفات قصد شود یا لازم نیست و ربطی به اختیاری بودن فعل مکلف ندارد.

ثالثا: این ثمره که کسی که در تمام زمان وقوف خواب باشد، وقوفش اختیاری نیست و باطل است نیز ناصحیح است، بلکه همین که با اختیار خود به عرفات برای وقوف آمده در صدق وقوف اختیاری کافی است، بلکه وقوف او عمدی هم می باشد، چون عمدا به عرفات آمده و قصد وقوف نموده است.

علاوه بر این که اگر کسی عمدا در جایی بخوابد که می داند به روی دیگری می افتد و سبب قتل یا جراحت آن شخص خواهد شد، قطعا قتل و جرح او اختیاری و بلکه عمدی است.

لذا به نظر ما شخصی که در تمام زمان وقوف به عرفات خواب بوده، ولی قبل از خوابیدن، قصد عنوان وقوف به عرفات کرده، صدق می کند که قصد عنوان وقوف به عرفات کرده است.

(مسألة 365)

***حدّ عرفات من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذي المجاز، و من المأزمين الى أقصى الموقف و هذه حدود عرفات و خارجة من الموقف.[[431]](#footnote-431)***

بررسی محدوده عرفات

این مساله دو بخش دارد:

مستند بخش اول در بیان حد عرفه، صحیحه معاویة بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ الْفَضْلِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ حَدُّ عَرَفَةَ مِنْ بَطْنِ عُرَنَةَ وَ ثَوِيَّةَ- وَ نَمِرَةَ إِلَى ذِي الْمَجَازِ وَ خَلْفَ الْجَبَلِ مَوْقِفٌ.[[432]](#footnote-432)

اما صریح صدر روایت این است که بطن عرنه و نمره یکی است، نه این که چهار مرز داشته باشد و لذا کلام محقق خوئی این اشکال را دارد.

ان قلت: صدر روایت می گوید نمره، بطن عرنه است، اما ذیل آن همان است که محقق خوئی فرمود و تعارض صدر و ذیل دارد.

قلت: روایات دیگری وارد شده که مشخص کرده بطن عرنه، همان نمره است، مثل صحیحه معاویة بن عمار در وصف حج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: ... حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى نَمِرَةَ وَ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ بِحِيَالِ الْأَرَاكِ ...[[433]](#footnote-433)

و مثل روایت سماعة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ الصَّيْرَفِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ اتَّقِ الْأَرَاكَ وَ نَمِرَةَ- وَ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ وَ ثَوِيَّةَ وَ ذَا الْمَجَازِ- فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَرَفَةَ فَلَا تَقِفْ فِيهِ.[[434]](#footnote-434)

اراک بیابانی است که بین عرفات و مشعر قرار دارد و این روایات صریح است در این که نمره و بطن عرنه، یکی است، لذا عبارت محقق خوئی اشکال دارد.

اما مستند بخش دوم این مساله، صحیحه ابی بصیر است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي لَيْثَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع حَدُّ عَرَفَاتٍ مِنَ الْمَأْزِمَيْنِ إِلَى أَقْصَى الْمَوْقِفِ.[[435]](#footnote-435)

اقصی الموقف، جبل عرفات است، مازمین آن دو کوه آخر مشعر است، مازمین قبل از بطن عرنه است و نمی شود که بطن عرنه که حد فاصل مازمین و عرفات است، حد عرفات باشد و مازمین هم که دورتر است و در یک مسیر هستند، حد عرفات باشد. لذا باید توجیه شود که حد تقریبی مازمین است، ولی حد حقیقی همان بطن عرنه است.

جلسه نود و پنجم 19/12/93

(مسألة 366)

***الظاهر أن الجبل موقف‌ و لكن يكره الوقوف عليه و يستحب الوقوف في السفح من‌ ميسرة الجبل***.[[436]](#footnote-436)

بررسی جواز وقوف در جبل الرحمة

وقوف در دامنه چپ جبل الرحمة قطعا جایز و بلکه مستحب است، چون موقف النبی صلی الله علیه و آله است، اما وقوف در میمنه جبل بلااختلاف جایز نیست، زیرا از حد عرفات خارج است، مشکل در وقوف فوق الجبل است، در مناسک محقق خوئی فرموده جبل موقف است و مقصودشان همان فوق الجبل است، و گرنه در مستند الناسک تصریح کرده که میمنه جبل، از حد عرفات خارج است

ولی مرحوم شیخ طوسی در نهایه فرموده نباید وقوف بر روی جبل کند، مگر در فرض اضطرار، ابن ادریس و قاضی ابن براج نیز همین مطلب را مطرح کرده اند.

ادله جواز وقوف بر جبل الرحمة

دلیل اول: موثقه سماعة

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كَثُرَ النَّاسُ بِمِنًى- وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ- فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى وَادِي مُحَسِّرٍ- قُلْتُ فَإِذَا كَثُرُوا بِجَمْعٍ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ- فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْمَأْزِمَيْنِ- قُلْتُ فَإِذَا كَانُوا بِالْمَوْقِفِ- وَ كَثُرُوا وَ ضَاقَ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْجَبَلِ- ...[[437]](#footnote-437)

نقد دلیل اول

مورد این روایت، فرض ازدحام است، خود محقق خوئی نیز که در این جا به این روایت بر جواز وقوف در جبل مطلقا استدلال کرده، به این موثقه در مورد بیتوته به وادی محسر در فرض ضیق در منی و وقوف به مازمین در فرض ضیق مشعر استدلال کرده است.

لذا از این روایت جواز وقوف به جبل در حال اختیار استفاده نمی شود.

دلیل دوم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ الْفَضْلِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ حَدُّ عَرَفَةَ مِنْ بَطْنِ عُرَنَةَ وَ ثَوِيَّةَ- وَ نَمِرَةَ إِلَى ذِي الْمَجَازِ وَ خَلْفَ الْجَبَلِ مَوْقِفٌ.[[438]](#footnote-438)

نقد دلیل دوم

استدلال به این روایت نیز ناتمام است، محقق خوئی فرموده میمنة الجبل، خلف از طرف بیرون عرفات است که مجزی نیست، پس مقصود خلفِ از طرف میسره است، واقعا ما نمی دانیم که مقصود از خلف، فوق الجبل است، یا مقصود همان پایین کوه از طرف میسره است، لذا فی حد ذاته عبارت خلف الجمل، مجمل است.

در من لایحضره الفقیه این روایت را با تتمه ای ذکر کرده است: وَ قَالَ ع حَدُّ عَرَفَةَ مِنْ بَطْنِ عُرَنَةَ وَ ثَوِيَّةَ وَ نَمِرَة وَ‌ ذِي الْمَجَازِ وَ خَلْفَ الْجَبَلِ مَوْقِفٌ إِلَى وَرَاءِ الْجَبَلِ.[[439]](#footnote-439)

ظاهر نقل مزبور این است که همه جبل موقف است، و لکن این نقل مشکل دارد، زیرا شیخ در تهذیب و کلینی در کافی، این ذیل را نیاورده اند، اگر الی وراء الجبل جزء حدیث بود، ذکر می کردند، لذا مجلسی اول می گوید ممکن است این کلام خود شیخ صدوق باشد، خصوصا که کتاب فقیه، کتاب فتوایی است، گاهی صدوق ذیل روایتی، فتوای خود را می آورد، اما گاهی اشتباه می شود و تخیل می شود که این جزء روایت است.

دلیل سوم: معتبره اسحاق بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الْوُقُوفِ بِعَرَفَاتٍ- فَوْقَ الْجَبَلِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ عَلَى الْأَرْضِ فَقَالَ عَلَى الْأَرْضِ.[[440]](#footnote-440)

به این تقریب که افعل التفضیل نشان می دهد که هر دو محبوب است، پس وقوف بر کوه جایز است

نقد دلیل سوم

اما به نظر ما این استدلال نیز ناتمام است، در بسیاری از استعمالات، چنین نیست که مفضل علیه محبوب باشد، مثل لان افطر یوما، احب الی من ان یضرب عنقی، اما قطعا چنین نبوده که ضرب عنق هم محبوب باشد، یا در نهج البلاغة آمده: وَ اللَّهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً وَ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَ غَاصِباً لِشَيْ‌ءٍ مِنَ الْحُطَامِ.[[441]](#footnote-441)

خصوصا که در روایت مورد بحث، حضرت افعل التفضیل بکار نبرده اند، بلکه سائل سوال کرده است.

نکته

اگر ظهور این روایات در جواز باشد، اما باز هم در موثقه سماعه جواز را مقید به فرض ازدحام کرده و ممکن است گفته شود این روایت دو روایت دیگر را نیز تقیید به فرض اضطرار می زند.

نظریه مختار

انصاف این است که روایت خلف الجبل موقف، با تامل ظاهر است در این که مقصود از خلف، میسرة الجبل نیست، زیرا دامنه کوه از طرف سمت چپ که متصل به جبل الرحمة است، موقف النبی صلی الله علیه و آله بوده و کسی در موقف بودن آن تامل نداشته، این که بگویند خلف الجبل موقف و مقصود سفح الجبل من الیسار باشد، عرفی نیست، ظاهر عرفی خلف این است که یا مقصود بالای کوه است و یا پشت کوه از طرف دیگر.

ان قلت: پشت کوه از طرف میسره، قطعا خارج از حد عرفات است.

قلت: چنین چیزی مسلم نیست، گرچه محقق خوئی به آن قائل است، اما شاید پشت کوه داخل در حد عرفات باشد و لذا چه مراد از خلف، خلف کوه به معنای بخشی از کوه که به سمت عرفات باشد و چه مقصود، قسمتی باشد که قسمت بیرون عرفات در مقابل آن قرار می گیرد، ممکن است داخل در عرفات باشد، اما چون مجمل است، به قدر متیقن اخذ می شود که قسمت کوه از طرف عرفات است، یعنی فوق الجبل از این طرف عرفات، قطعا داخل در حد عرفات است و حمل آن بر اضطرار نیز عرفی نیست و گرنه بقول مطلق گفته نمی شد که خلف الجبل موقف، بیان حکم اضطراری بقول مطلق، عرفی نیست و لذا همین منشاء می شود که روایتی که حکم به جواز را حمل بر کراهت کنیم، مگر در فرض اضطرار.

لذا بعید نیست که با این تقریب، ما نیز با نظریه محقق خوئی موافق باشیم.

(مسألة 367)

***يعتبر في الوقوف أن يكون عن اختيار‌ فلو نام أو غشي عليه هناك في جميع الوقت لم يتحقق منه الوقوف***.[[442]](#footnote-442)

بررسی حکم وقوف در حال نوم یا غشوه و عدم اختیار

به نظر ما اشکالی ندارد که محرم قبل از اذان ظهر، نیت وقوف کند و بخوابد و بعد از غروب آفتاب بیدار شود، این وقوف از روی اختیار تحقق یافته و فرقی با نوم در طول روز در ماه رمضان ندارد که در آن جا حکم به صحت می شود.

قطعا سیره نیز نهایتا بر این بوده که موقع اذان صبح خواب بوده اند و نه این که تمام روز را خواب بوده باشند، ولی با این حال می گویند نوم در حال صوم اشکالی ندارد.

محقق خوئی گفته صوم ترک است و در ترک شرط نیست که عن اختیار باشد، بر خلاف دیگر واجبات که فعل است.

و لکن به نظر ما فرقی در این جهت وجود ندارد، اگر ادعاء ضرورت شود در حال صوم که برخی مفطرات اگر اضطرارا هم ترک شود، باز هم صوم صحیح است، این در صورت ترک اضطراری برخی تروک است، اما مهم این است که مجموع التروک اختیاری باشد، ولو بتواند یک قطره آب بیاشامد.

لذا به نظر ما هیچ فرقی بین اترک و افعل نیست و هر دو باید مستند به مکلف باشد، ولی همین که قبل از خواب نیت وقوف یا صوم کند، در صدق استناد و اختیاری بودن کافی است و عرفا می گویند وقوف به عرفات داشته است و اصلا خود محقق خوئی فرمود مقصود از وقوف، تواجد و کون در عرفات است و این شخص قطعا واقف به عرفات است، هم اختیاری است و هم با تعمد است، زیرا به عرفات آمده تا وقوف کند.

آیت الله زنجانی اخیرا فرموده اند اگر محرم ملتفت باشد و نیت وقوف کند و با التفات بخوابد، وقوف او صحیح است، اما اگر خواب بر او غلبه کند، وقوف به عرفات محسوب نمی شود.

ولی به نظر ما اگر قصد وقوف به عرفات کند، ولی بدون التفات به وقوف به خواب برود، باز هم وقوف به عرفات صدق می کند.

جلسه نود و ششم    20/12/93

آیت الله زنجانی اخیرا فرموده اند اگر محرم ملتفت باشد و نیت وقوف کند و با التفات بخوابد، وقوف او صحیح است، اما اگر خواب بر او غلبه کند، وقوف به عرفات محسوب نمی شود.

ولی به نظر ما اگر قصد وقوف به عرفات کند، ولی بدون التفات به وقوف به خواب برود، باز هم وقوف به عرفات صدق می کند. ( البته نظر ایشان اخیرا همین شده است که ما هم عرض کردیم.)

(مسألة 368)

***الأحوط للمختار أن يقف في عرفات من أول ظهر التاسع من ذي الحجة الى الغروب. و الأظهر جواز تأخيره إلى بعد الظهر بساعة تقريبا. و الوقوف في تمام هذا الوقت و إن كان واجبا يأثم المكلف بتركه إلا أنه ليس من الأركان بمعنى أن من ترك الوقوف في مقدار من هذا الوقت لا يفسد حجه. نعم لو ترك الوقوف رأسا باختياره فسد حجه. فما هو الركن من الوقوف هو الوقوف في الجملة.***[***[1]***](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

بررسی مقدار واجب از وقوف به عرفات

مشهور مبدا وجوب وقوف را اذان ظهر عرفه و انتهاء آن را مغرب می دانند، و لکن در مقابل نظریه مشهور، دو نظر دیگر وجود دارد، یک نظر این است که تاخیر وقوف به اندازه یک غسل و نماز ظهر و عصر متصل بهم، اشکالی ندارد، به استناد دو روایت، روایت اول، صحیحه معاویة بن عمار است که می گوید امام علیه السلام در بطن عرنه که خارج از عرفات است، از خیمه خارج شدند در حالی که غسل کرده بودند و بعد از دخول وقت، نماز ظهر و عصر شکسته را خواندند و بعد وارد عرفات شدند:

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ أَتَاهُ جَبْرَئِيلُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ- فَقَالَ- يَا إِبْرَاهِيمُ ارْتَوِ مِنَ الْمَاءِ لَكَ وَ لِأَهْلِكَ وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ مَكَّةَ وَ عَرَفَاتٍ يَوْمَئِذٍ مَاءٌ- فَسُمِّيَتِ التَّرْوِيَةَ لِذَلِكَ ثُمَّ ذَهَبَ بِهِ حَتَّى أَتَى مِنًى- فَصَلَّى بِهَا الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ الْعِشَاءَيْنِ وَ الْفَجْرَ- حَتَّى إِذَا بَزَغَتِ الشَّمْسُ خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ- فَنَزَلَ بِنَمِرَةَ وَ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ- فَلَمَّا زَالَتِ الشَّمْسُ خَرَجَ وَ قَدِ اغْتَسَلَ- فَصَلَّى الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ- وَ صَلَّى فِي مَوْضِعِ الْمَسْجِدِ الَّذِي بِعَرَفَاتٍ إِلَى أَنْ قَالَ- ثُمَّ مَضَى بِهِ إِلَى الْمَوْقِفِ ...[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn2)

محقق خوئی فرموده تقریبا یک ساعت طول می کشد، اما این وجهی ندارد، چون خطبه های حضرات نوعا مختصر بوده است و حد اقل احتمال مختصر بودن خطبه که می رود و ظاهر روایت نیز این است که قبل از اذان، غسل کرده بودند و لذا اگر ادله لزوم بدو وقوف از اذان ظهر تمام باشد، برای تخصیص آن به مقدار متیقن باید اکتفاء شود.

ولی در روایت دیگر معاویة بن عمار آمده که غسل را بعد از اذان انجام داده اند: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى عَرَفَاتٍ- فَاضْرِبْ خِبَاءَكَ بِنَمِرَةَ- وَ نَمِرَةُ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ دُونَ الْمَوْقِفِ وَ دُونَ عَرَفَةَ- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ عَرَفَةَ فَاغْتَسِلْ- وَ صَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ- فَإِنَّمَا تُعَجِّلُ الْعَصْرَ وَ تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا- لِتَفْرُغَ نَفْسُكَ لِلدُّعَاءِ فَإِنَّهُ يَوْمُ دُعَاءٍ وَ مَسْأَلَةٍ.[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn3)

اما باز هم به یک ساعت نمی انجامد که محقق خوئی آن را معیار قرار داده است.

و از صاحب جواهر تعجب است که گفته شاید خیمه در ابتداء عرفات بوده، در حالی که روایت صریحا می گوید دون الموقف و دون العرفة.

البته این دو روایت در صورتی تاخیر را تجویز می کند که خارج از عرفات غسل کرده و ظهرین را بجا آورد، اما مجوز تاخیر در غیر این صورت نمی شود.

نظریه سوم این است که مسمی وقوف به عرفات کافی است، کما این که مسمای وقوف قبل از مغرب بالاتفاق رکن است، عده ای از بزرگان نیز به این قول متمایلند، مرحوم کاشف الغطاء فرموده: دلیلی بر لزوم استیعاب وقوف نداریم، گرچه ظاهر اکثر همین است.

صاحب مدارک هم گفته مشکل است، اما صاحب ریاض صریحا گفته: وقوف از زوال شمس واجب نیست، للاصل النافی للزائد و اما اخباری که بیان کرده پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله از اذان ظهر در عرفات وقوف کردند، دلیل بر وجوب نمی شود و در صحیحه معاویة بن عمار هم بود که ظهرین را سریع بخوان لتفرغ نفسک للدعاء و ظهور امر هم که در فوریت نیست.

بعد ایشان فرموده اگر کسی بگوید ما موظف به پیروی از حضرت در امور حج هستیم، چون روایت می گوید خذوا عن مناسککم، جوابش این است که ظاهر این روایت این است که اجزاء و شرایط حج را از من اخذ کنید و ما یقین داریم که وقوف از ظهر اگر هم واجب باشد، واجب مستقل است، نه این که جزء و شرط حج باشد، چون بالاجماع و التسالم اگر ترک عمدی هم شود، حج صحیح است.

در بین معاصرین هم محقق خوئی فرموده دلیلی بر وجوب وقوف به عرفات به نحو مستوعب نداریم و از باب عدم مخالفت با مشهور، احتیاط می کنیم.

آیت الله زنجانی هم فرموده تاخیر وقوف از اذان ظهر به مقدار نماز ظهرین جایز است اختیارا، بلکه اظهر این است که درک مسمای وقوف اختیارا هم کافی است.

ادله وجوب وقوف از زوال شمس

دلیل اول: روایت ابی بصیر

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَنْبَغِي الْوُقُوفُ تَحْتَ الْأَرَاكِ فَأَمَّا النُّزُولُ تَحْتَهُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- وَ يَنْهَضَ إِلَى الْمَوْقِفِ فَلَا بَأْسَ.[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn4)

دلالت این روایت بر مطلب تمام است، ظاهر روایت این است که به هنگام زوال شمس بایستی از وادی اراک به طرف وادی عرفات برود و قبل از آن جایز نیست

ان قلت: لاینبغی ظهور در حرمت ندارد.

قلت: استدلال به تتمه روایت است، و نه به لاینبغی، و گرنه این که وقوف به عرفات جایز نیست که مسلم است.

نقد دلیل اول

سند این روایت مشتمل بر علی بن الصلت، است که اگر همان علی بن ریان بن الصلت باشد، ثقه است، اما معلوم نیست که همین شخص باشد گرچه وحید بهبهانی گفته این دو نام برای یک نفر است، چون نجاشی اسم هر دو را نزدیک بهم آورده به عنوان صاحب کتاب، یکی علی بن الصلت و دیگری علی بن ریان بن الصلت، راوی کتاب علی بن ریان بن الصلت، علی بن ابراهیم بن قمی است، اما راوی کتاب علی بن الصلت، احمد بن محمد است.

دلیل دوم: اجماع

صاحب جواهر به اجماع تمسک کرده و گفته روایاتی که می گوید پیامبر در نمره ظهرین را خواندند، شاید نمره ای داخل در عرفات به غیر از نمره خارج عرفات باشد.

نقد دلیل دوم

اولا: این که دو نمره داشته باشیم و یکی داخل در عرفات باشد، خلاف ظاهر روایات است.

ثانیا: اجماعی ثابت نیست، فقط اجماع منقول داریم که اعتبار ندارد و بر فرض که محصل باشد نیز اجماع مدرکی است و ممکن است مستند به همین روایات باشد و کاشف از ارتکاز متشرعی نیست.

دلیل سوم: صحیحه معاویة بن عمار

که در وصف حج النبی آمده می گوید: ... حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى نَمِرَةَ وَ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ بِحِيَالِ الْأَرَاكِ فَضُرِبَتْ قُبَّتُهُ وَ ضَرَبَ النَّاسُ أَخْبِيَتَهُمْ عِنْدَهَا فَلَمَّا زَالَتِ الشَّمْسُ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَعَهُ قُرَيْشٌ «2» وَ قَدِ اغْتَسَلَ وَ قَطَعَ التَّلْبِيَةَ حَتَّى وَقَفَ بِالْمَسْجِدِ فَوَعَظَ النَّاسَ وَ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاهُمْ ثُمَّ صَلَّى الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ ثُمَّ مَضَى إِلَى الْمَوْقِفِ فَوَقَفَ بِهِ ... [[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn5)

نقد دلیل سوم

هر عملی که حضرت انجام داده اند دلیل بر وجوب آن عمل نمی شود، شاید حضرت خواسته اند به مستحبات عمل کنند، خذوا عنی مناسککم نیز روایت عامی و نامعتبر است، علاوه بر این که شاید مقصود از اخذ، تعلم باشد، یعنی مناسک خود را از من یاد بگیرید، نه این که همه اعمالی که من انجام می دهم را شما نیز انجام دهید، زیرا حضرت قطعا مستحبات را نیز انجام می داده است.

دلیل چهارم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى عَرَفَاتٍ- فَاضْرِبْ خِبَاءَكَ بِنَمِرَةَ- وَ نَمِرَةُ هِيَ بَطْنُ عُرَنَةَ دُونَ الْمَوْقِفِ وَ دُونَ عَرَفَةَ- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ عَرَفَةَ فَاغْتَسِلْ- وَ صَلِّ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ- فَإِنَّمَا تُعَجِّلُ الْعَصْرَ وَ تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا- لِتَفْرُغَ نَفْسُكَ لِلدُّعَاءِ فَإِنَّهُ يَوْمُ دُعَاءٍ وَ مَسْأَلَةٍ.[[6]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn6)

نقد دلیل چهارم

این روایت نگفته بعد از نماز ظهر و عصر وقوف کن، بلکه گفته دعا کن که دعا هم قطعا مستحب است و این کشف از وجوب وقوف از حین الزوال یا کمی بعد از آن نمی کند.

ادله کفایت مسمای وقوف

دلیل اول: معتبره یعقوب بن شعیب المحاملی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ لِلْمُتَمَتِّعِ إِنْ لَمْ يُحْرِمْ مِنْ لَيْلَةِ التَّرْوِيَةِ- مَتَى مَا تَيَسَّرَ لَهُ مَا لَمْ يَخَفْ فَوْتَ الْمَوْقِفَيْنِ.[[7]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn7)

کسی که لحظاتی قبل از مغرب نیز به وقوف برسد، صدق می کند که خوف فوت موقف نداشته است.

دلیل دوم: 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.[[8]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn8)

روایت فرموده متمتع می تواند تا ظهر عرفه اعمال عمره را انجام دهد و طبعا نمی تواند از اول اذان ظهر به عرفات برسد، لذا ظهور عرفی آن این است که بیش از مسمای وقوف لازم نیست.

علاوه بر این که اطلاقات و اصل برائت نیز نفی وجوب بدو وقوف از زوال شمس می کند.

نظریه مختار

مسمای وقوف به عرفات در تحقق واجب کافی است.

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) مناسك الحج (للخوئي)، ص: 158‌

[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref2) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 237؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212

[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref3) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 529؛ 9 باب استحباب ضرب الخباء في عرفة بنمرة و الاغتسال عند الزوال و الجمع بين الظهرين بأذان و إقامتين و قطع التلبية عند الزوال و كثرة الدعاء و ذكر الله ؛ ج 13، ص : 529

[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref4) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 533؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531

[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref5) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 216؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212

[[6]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref6) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 529؛ 9 باب استحباب ضرب الخباء في عرفة بنمرة و الاغتسال عند الزوال و الجمع بين الظهرين بأذان و إقامتين و قطع التلبية عند الزوال و كثرة الدعاء و ذكر الله ؛ ج 13، ص : 529

[[7]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref7) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 293؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291

[[8]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref8) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 295؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291

جلسه نود و هفتم    23/12/93

بررسی منتهای زمان وقوف

در روایات گفته شده افاضه از عرفات قبل از غروب شمس حرام است و کفاره دارد، در معتبره مسمع: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ عَرَفَاتٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- وَ إِنْ كَانَ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

معتبره یونس: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْبَجَلِيِّ وَ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَتَى نُفِيضُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِذَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَاهُنَا- وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى الْمَشْرِقِ وَ إِلَى مَطْلَعِ الشَّمْسِ.[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn2)

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ‌ وَ صَفْوَانَ وَ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا يُفِيضُونَ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ- فَخَالَفَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ أَفَاضَ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ.[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn3)

البته صحیحه اخیره دال بر حکم الزامی نیست، مفاد دیگر روایات هم وجوب بقاء در عرفات تا غروب شمس نیست، بلکه مفاد آن ها حرمت افاضه از عرفات است، ممکن است شخصی در نزدیکی مرز عرفات باشد و مثلا برای دستشویی از عرفات خارج شود، ولی افاضه نکند، این که افاضه حرام است، دلیل نیست بر این که مکث تا غروب در عرفات لازم است.

شبیه آن را در بحث حرمت نفر از منی روز 12 ذی الحجة می توان مطرح نمود که تا ظهر روز دوازدهم، حق نفر از منی ندارد، ولی اگر بعد از رمی جمره عقبه که ابتداء منی است، مقداری از منی بیرون رود و برگردد، به شرط این که نفر نکند، صدق نفر نمی کند.

بحث دیگر

آیا منتهای وقوف، زوال قرص است کما عن المحقق الخوئی، یا زوال حمره مشرقیه کما عن المشهور؟

محقق خوئی معیار را غروب شمس قرار داده و فرموده در روایت هم آمده قبل غروب الشمس و در معتبره یونس هم آمده اذا ذهبت الحمرة من هاهنا، روایت گفته امام علیه السلام به مطلع شمس اشاره کرد و به مجرد غروب آفتاب، حمره مطلع حقیقی شمس از بین می رود، زیرا زمین کروی است و تا آفتاب بالای زمین است، زمین زرد است، اما تا آفتاب سقوط می کند، سبب می شود که قسمت مطلع الشمس سرخ شود و دیگر شمس بر آن نمی تابد و سرخی آن از بین می رود و سیاه می شود و هر چه خورشید زیر افق رود، سیاهی بیشتر و سرخی کمتر می شود تا جایی که سرخی از بالای سر ما به طرف مغرب می رود و سیاهی بالای سر ما می­آید و بعد از ساعتی از غروب آفتاب، سرخی کاملا از بین می رود و همه جا سیاه می شود، لذا لحظه غروب آفتاب، شروع جمع شدن سرخی است.

محقق خوئی فرموده استتار قرص همان و از بین رفتن حمره مطلع الشمس همان.

اما مشهور می گویند هنوز روز است و شب نشده، زمانی شب می شود که سرخی از بالای سر سمت مغرب رود و بالای سر سیاهی حاصل شود که حدود یک ربع از غروب آفتاب می گذرد.

البته ظاهر کلمات مشهور غیر از مطلب محقق خوئی است، در حالی که محقق خوئی فرموده اختلافی نیست که ملاک، غروب شمس است و نه زوال حمره مشرقیه، در حالی که این خلاف قول مشهور است، شیخ انصاری صریحا بر خلاف نظریه محقق خوئی حکم داده و همچنین آیت الله زنجانی، مرحوم امام هم احتیاط کرده است.

این که محقق خوئی فرمود همه روایات استتار قرص را گفته ناصحیح است، زیرا ظاهر معتبره یونس، مطلع شمس حقیقی نیست، بلکه مطلع شمس عرفی است

و این که ایشان فرموده عرف هم روز و شب را با طلوع و غروب شمس می داند، جوابش این است که عرف هم در این مفاهیم دقیق نیست و لذا چه بسا تا تاریک نشود، نمی گوید شب شد، ولو آفتاب غروب کرده باشد، بلکه می گوید کم کم شب می شود، چون کسانی که روز و شب را وضع کرده اند، در وضع این کلمات بر مفاهیم، دقت خاصی نکرده اند.

لذا احتیاط این است که تا زوال حمره مشرقیه صبر کند و از عرفات افاضه نکند.

(مسألة 369)

***من لم يدرك الوقوف الاختياري (الوقوف في النهار) لنسيان أو لجهل يعذر فيه أو لغيرهما من الاعذار، لزمه الوقوف الاضطراري‌ (الوقوف برهة من ليلة العيد) و صح حجه، فان تركه متعمّدا فسد حجه***.[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn4)

حکم عدم ادراک مسمای وقوف اختیاری به عرفات

کلام محقق خوئی

محقق خوئی فرموده کسی که بدون عذر، مسمای وقوف اختیاری عرفات را درک نکند، حجش باطل است، اما اگر از روی عذر باشد، وقوف اضطراری برای او جعل شده است که شب دهم ذی الحجة است، روایت می گوید معذور، مقداری در عرفات در این شب بماند، کافی است.

ایشان در وجه کلام خود فرموده: روایاتی که می گوید کسی که وقوف به عرفات را در روز درک نکند، اگر در شب درک کند، حجش صحیح است، منصرف به فرض عذر مکلف است:

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ بِجَمْعٍ- فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ بِهَا قَلِيلًا- ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا- وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضُوا فَلَا يَأْتِهَا- وَ لْيُقِمْ بِجَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn5)

ظاهر ادرک این است که تلاش کرده و نرسیده است و معلوم می شود عن عذر بوده است.

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بَعْدَ مَا- يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ مِنْ لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ فِي الْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ- وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[6]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn6)

روایت می گوید فان الله اعذر لعبده و معلوم می شود این حکم مربوط به معذور است.

جاهل قاصر و ناسی هم مصداق معذور است و این که صاحب حدائق گفته اگر نسیانا درک وقوف اختیاری نکند، وقوف اضطراری برای او اثری ندارد، زیرا نسیان از جانب خدا نیست، بلکه از جانب شیطان است و ظاهر فان الله اولی بالعذر، شامل آن نمی شود، بله، جاهل مشمول روایات است، اما دلیل نمی شود که ناسی هم داخل در حکم جاهل باشد، زیرا جهل با نسیان احکام متفاوتی دارد؛

این کلام ناتمام است، زیرا عذر در نسیان، اشد از جهل است، چون ناسی امکان احتیاط هم ندارد، بر خلاف جاهل، علاوه بر این که فرضا فالله اولی بالعذر شامل آن نشود، باز هم اطلاق صدر صحیحه حلبی که ادرک الامام و هو بجمع، شامل ناسی هم می شود.

ان قلت: صدر این صحیحه شامل متعمد هم می شود.

قلت: متعمد بالاجماع از این روایات خارج است، روایت هم فرموده اصحاب الاراک لا حج لهم.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: این روایات مختص به معذور نیست، این که تسالم بر این است که متعمد را شامل نشود، دلیل نمی شود که مقصری که قصد رسیدن داشته را نیز شامل نشود، کما این که اگر تعبیر روایت این بود که این شخص معذور است، شامل مقصر نمی شد، اما روایت می گوید الله اولی بالعذر و چنین نیست که خدای متعال عذر مقصرین را نپذیرد.

گاهی اعذر به معنای اشد معذوریةً است و گاهی به معنای اشد عاذریةً است، در خدای متعال به معنای دوم است.

ثانیا: گرچه تسالم بر خروج متعمد از این حکم است، اما ظاهر اصحاب الاراک لا حج لهم این است که این اشخاص اصلا در عرفات نه روز و نه شب وقوف نمی کردند، بلکه در خود اراک وقوف می کردند، و بعید نیست که ما هم بگوییم حج این اشخاص حتی اگر جاهل مقصر باشند، باطل است و نوعا جاهل مقصر هم بوده اند، اما دلیل نمی شود که جاهل مقصری که وقوف اضطراری را درک کرده، حجش باطل است، ناصواب است.

اطلاق الله اولی بالعذر هم شامل جاهل مقصر می شود و اگر هم این تعبیر مجمل باشد، و لکن اطلاق صحیحه معاویة بن عمار پابرجاست.

ثالثا: محقق خوئی در متعمد به الله اولی بالعذر استدلال کرده، اما در ناسی به صاحب حدائق اشکال کرده که بر فرض که الله اولی بالعذر شامل آن نشود، اما صدر صحیحه که شامل آن می شود، و این نادرست است، زیرا اگر این تعبیر را ظاهر در تعلیل می دانند، مخصص خواهد بود و لااقل صدر صحیحه را که تخصیص می زند، اگر ظهور در تعلیل دارد و متعمد را خارج می کند، اگر ناسی را شامل نشود، آن را نیز خارج می کند و دیگری نمی توان به صدر صحیحه حلبی استدلال نمود.

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 558؛ 23 باب أن من أفاض من عرفات قبل الغروب جاهلا لم يلزمه شي‌ء و إن كان متعمدا لزمه بدنة ينحرها يوم النحر فإن عجز لزمه صوم ثمانية عشر يوما بمكة أو في الطريق أو في أهله ؛ ج 13، ص : 558

[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref2) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 557؛ 22 باب عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب و يعلم بذهاب الحمرة المشرقية ؛ ج 13، ص : 556

[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref3) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 557؛ 22 باب عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب و يعلم بذهاب الحمرة المشرقية ؛ ج 13، ص : 556

[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref4) مناسك الحج (للخوئي)، ص: 158‌

[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref5) وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35

[[6]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref6) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 548؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548

جلسه نود و هشتم    24/12/93

بررسی مقدار رکن از وقوف به عرفات

بلا خلاف، رکن در وقوف به عرفات، مسمای وقوف است.

کلام محقق خوئی

محقق خوئی برای اثبات این که رکن، همان مسمای وقوف است، فرموده صحیحه مسمع و ضریس کناسی دلالت دارد بر این که اگر مکلف عمدا هم قبل از غروب آفتاب افاضه کند، حجش صحیح است و از این معلوم می شود که وقوف تا غروب، رکن نیست، از جهت مبدا هم دو روایت ذکر کرده است، یکی صحیحه جمیل و دیگری صحیحه یعقوب بن شعیب:

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.[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

از مکه تا عرفات حداقل در زمان قدیم سه تا چهار ساعت طول می کشیده است و کسی که تا ظهر عرفه، عمره تمتع را انجام می دهد، نمی توانسته از اول اذان ظهر، درک عرفات کند، لذا معلوم می شود که رکن، مسمای وقوف است و اگر عمدا هم وقوف از اذان ظهر را ترک کند، حج باطل نمی شود.

صحیحه یعقوب بن شعیب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ‌ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ لِلْمُتَمَتِّعِ إِنْ لَمْ يُحْرِمْ مِنْ لَيْلَةِ التَّرْوِيَةِ- مَتَى مَا تَيَسَّرَ لَهُ مَا لَمْ يَخَفْ فَوْتَ الْمَوْقِفَيْنِ.[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn2)

ما لم یخف فوت الموقفین، یعنی تا خوف فوت وقوف به عرفات نباشد، تاخیر جایز است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: دو احتمال در صحیحه جمیل وجود دارد، یک احتمال این است که فقط ناظر به وقت عمره تمتع باشد که تا ظهر روز عرفه امتداد دارد، بدون این که به سایر احکام ناظر باشد، بنا بر این احتمال که بعید هم نیست، افرادی می توانند از این وقت تا ظهر عرفه برای انجام عمره استفاده کنند که معذور باشند، و شاهد این احتمال، ذیل صحیحه جمیل است که در مورد حج ذکر شده است (وَ لَهُ الْحَجُّ إِلَى زَوَالِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ) یقینا این ذیل تجویز تاخیر احرام حج تا ظهر عید قربان نمی کند، بلکه می گوید وقت حج ولو برای فروض اضطراری تا ظهر دهم امتداد دارد، و صدر آن نیز به این معناست که در فروض اضطراری، وقت عمره تمتع تا ظهر عرفه امتداد دارد.

طبق این احتمال، این روایت نه دلیل بر جواز تاخیر احرام حج به نحوی است که فوت وقوف از ابتدای اذان شود و نه دلیل بر این است که مسمای وقوف برای همه رکن است، بلکه شاید رکن برای متعمد و غیر معذور، وقوف از ابتدای اذان ظهر تا غروب عرفه باشد.

احتمال دوم این است که روایت تجویز تاخیر عمره تمتع تا اذان ظهر روز عرفه کند، و به دیگر احکام نیز ناظر باشد که در این صورت دلیل می شود بر این که واجب هم همان مسمای وقوف به عرفات است.

لذا عرض ما این است که این که محقق خوئی می خواهد از صحیحه جمیل استفاده کند که ولو وقوف واجب از اذان ظهر باشد، اما رکن همان مسمای وقوف است، معنایش جمع بین احتمال اول و دوم است که ناتمام می باشد، زیرا این دو احتمال در مقابل هم می باشد.

ثانیا: دو احتمال در معتبره یعقوب بن شعیب می رود، احتمال اول این است که مقصود از فوت موقفین، فوت وقوف واجب باشد و اگر وقوف واجب را از اذان ظهر بدانیم، معنای روایت این می شود که ما دامی که خوف فوت نرسیدن به عرفات از اذان ظهر نداشته باشد، فرصت باقی است.

احتمال دوم نیز این است که مقصود روایت، خوف فوت اصل وقوف قبل از غروب باشد، در این صورت استفاده جواز تاخیر وقوف تا قبل از غروب، حتی اختیارا نیز می شود، یعنی در این صورت استفاده می شود که نه این که فقط بیشتر از این مقدار رکن نیست، بلکه واجب هم نیست، زیرا فرموده له ان یوخر، یعنی اختیارا هم می تواند تاخیر بیندازد.

گاهی واجب، واجب ارتباطی و اگر از اول وقت در عرفات نباشد، فوت واجب می شود، اما گاهی واجب انحلالی است که در این صورت حتی اگر فی علم الله وقوف به عرفات از اذان ظهر واجب باشد، زمانی می توان گفت خوف فوت وقوف به عرفات وجود دارد که خوف داشته باشد از نرسیدن به عرفات قبل از غروب آفتاب، ظاهر روایت نیز همین احتمال دوم است، لذا این روایت دلیل بر این است که رکن و واجب، هر دو مسمای وقوف است، و این که محقق خوئی فرموده فقط از این روایت استفاده می شود که رکن، مسمای وقوف است و نه مقدار واجب، خلاف ظاهر روایت است.

وقوف اضطراری لیلی در عرفات

به نظر ما، وقوف اضطراری لیلی در عرفات، شامل غیر متعمدین در ترک وقوف اختیاری به عرفات است، به دلیل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ بِجَمْعٍ- فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ بِهَا قَلِيلًا- ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا- وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضُوا فَلَا يَأْتِهَا- وَ لْيُقِمْ بِجَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn3)

در ادرک لازم نیست که تلاش کرده باشد که به عرفات برسد و نرسیده باشد، بلکه همین که به امیر الحاج در مشعر رسیده باشد، کافی است

و همچنین اطلاق صدر صحیحه حلبی که ادرک هم ندارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بَعْدَ مَا- يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ مِنْ لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ فِي الْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ- وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn4)

فان الله تعالی اعذر لعبده نیز مربوط به صدر روایت نیست و اگر هم مربوط به صدر باشد، ظهور ندارد در این که این شخص معذور است، بلکه می گوید خدای متعال عذر پذیر است و اگر هم مجمل باشد، صحیحه معاویة بن عمار که مشکلی ندارد.

بررسی دو مطلب

مطلب اول: وقوف اضطراری لیلی وقت محدودی ندارد و مقدار کمی هم که در عرفات باشد، کفایت می کند و بنا بر نظر مثل محقق خوئی تا قبل از طلوع آفتاب امتداد دارد.

البته کسانی مثل ما که طلوع فجر را مبدا نهار می دانند، منتها را قبل از طلوع فجر می دانند و کسانی مثل امام که بین طلوع فجر و طلوع شمس احتیاط می کنند، در این جا هم طبعا حکم به احتیاط می کنند و می فرمایند باید به عرفات برود، چون شاید هنوز شب باشد.

دلیل ما بر این که مبدا نهار، طلوع فجر می باشد، این است که صحیحه زرارة می گوید: ... وَ قَالَ تَعَالَى حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى- وَ هِيَ صَلَاةُ الظُّهْرِ وَ هِيَ أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هِيَ وَسَطُ النَّهَارِ- وَ وَسَطُ صَلَاتَيْنِ بِالنَّهَارِ صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ ...[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn5)

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 295؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291

[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref2) وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 293؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291

[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref3) وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35

[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref4) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 548؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548

[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref5) وسائل الشيعة؛ ج‌4؛ 11؛ 2 باب وجوب الصلوات الخمس و عدم وجوب صلاة سادسة في كل يوم ؛ ج 4، ص : 10

جلسه نود و نهم    25/12/93

مطلب دوم: این که اگر کسی خوف دارد که اگر به عرفات برود، شاید وقوف به مشعر را قبل از طلوع شمس درک نکند، چه باید بکند؟

علی القاعده استصحاب بقاء لیل می شود، مگر این که زمان مانده تا طلوع شمس را بداند، مثلا می داند یک ساعت بیشتر نمانده و شک دارد که می تواند به مشعر خود را برساند یا نه، در این جا استصحاب عدم ادراک مشعر قبل از طلوع آفتاب می شود.

اما مقتضای روایت کدام است؟

صحیحه حلبی حکم را بر روی واقع برده، ان کان فی مهل، یعنی ان کان فی سعة وقت فیقف بعرفات، اما صحیحه معاویة بن عمار در ابتداء، معیار را ان ظن بیان کرده، در برخی روایات هم تعبیر به خشی شده است، یعنی اگر بترسد از نرسیدن به عرفات، لذا باید دید معیار کدام است؟

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ بِجَمْعٍ- فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ بِهَا قَلِيلًا- ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا- وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضُوا فَلَا يَأْتِهَا- وَ لْيُقِمْ بِجَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بَعْدَ مَا- يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ مِنْ لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ فِي الْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ- وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn2)

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ بنْ سَهْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَدْرَكَ النَّاسَ بِجَمْعٍ- وَ خَشِيَ إِنْ مَضَى إِلَى عَرَفَاتٍ- أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ أَنْ يُدْرِكَهَا‌ - فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنْ يُدْرِكَ النَّاسَ بِجَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَلْيَأْتِ عَرَفَاتٍ فَإِنْ خَشِيَ أَنْ لَا يُدْرِكَ جَمْعاً- فَلْيَقِفْ بِجَمْعٍ ثُمَّ لْيُفِضْ مَعَ النَّاسِ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn3)

البته سند روایت ادریس بن عبد الله قابل تامل است، محمد بن سهل،  ابن الیسع الاشعری القمی است که توثیق نشده است، البته راوی کتاب وی، احمد بن محمد بن عیسی است و بنا بر نظر برخی مثل آیت الله زنجانی، از این راه اثبات وثاقت می شود، چون راوی کتاب او جلیل القدر است، خصوصا احمد بن محمد بن عیسی که در نقل حدیث از دیگران سختگیر بود، پدر وی، سهل بن الیسع است که نجاشی وی را توثیق کرده،

پس یک خبر موضوع را واقع سعة الوقت می داند و دیگری ظن به سعه وقت می داند و دیگری عدم خوف ضیق وقت، به نظر ما ظن به سعه وقت و عدم خوف ضیق وقت، عرفا یکی است، یعنی صحیحه معاویة بن عمار با روایت ادریس بن عبد الله، عرفا یک مطلب بیان می کنند، یعنی ملاک، وثوق رسیدن به وقوف به مشعر بعد از وقوف اضطراری به عرفات است، کسی که وثوق دارد، طبعا خوف هم ندارد و کسی که وثوق ندارد، طبعا خوف هم دارد، لذا موضوع دو روایت یکی است و شاهد آن این است که در صدر روایت ادریس بن عبد الله نیز کلمه ظن بکار رفته و بعد در مقابل ظن به ادراک، خشی ان لایدرک بکار رفته است و موید این است که مقصود، وثوق به ادراک مشعر بعد از وقوف به عرفات است.

ولی بحث در این است که صحیحه حلبی موضوع را بر روی واقع سعه وقت برده است، بر خلاف صحیحه معاویة بن عمار و روایت ادریس بن عبد الله که موضوع را خوف و ظن قرار داده، و باید دید مقتضای جمع عرفی کدام است؟

این بحث در صوم، وضوی جبیره و امثال آن نیز مطرح است، مثلا در صوم آیه شریفه فرموده مریض افطار کند، اما روایت گفته کسی که خوف ضرر دارد، افطار کند و نسبت این دو عموم من وجه است، بعید نیست چنان که محقق خوئی فرموده، مقتضای جمع عرفی این باشد که موضوع حکم واقعی، واقع الضرر و موضوع حکم ظاهری، خوف الضرر باشد و لذا اگر کسی با حالت خوف، رجاء روزه گرفت و معلوم شد که مریض نبوده، روزه­اش صحیح است.

البته یک احتمال نیز جمع اوی است، یعنی واقع الضرر یا خوف الضرر کافی در وجوب افطار باشد، و البته اگر خوف ضرر نداشته باشد، ولی واقعا روزه ضرر داشته باشد، نتیجه اش بطلان صوم است، کما این که اگر خوف ضرر باشد، اما وضو بگیرد و واقعا مضر نباشد، روزه او باطل است.

و لکن استظهار ما بر خلاف این احتمال است، کما این که احتمال جمع واوی نیز خلاف ظاهر است، یعنی این که بگوییم هم باید واقع الضرر باشد و هم خوف آن تا وظیفه، افطار باشد.

در ما نحن فیه نیز قضیه از همین قرار است، یک دلیل می گوید ان کان فی مهل و دیگری می گوید ان کان یظن، اگر واقعا مهلت دارد، حج او صحیح است، حتی اگر با حال خوف از فوت وقوف مشعر، وقوف اضطراری لیلی به عرفات کند، گرچه نباید با حال خوف برود و لکن چون واقع مهلت بوده، حج او صحیح است، لذا موضوع حکم واقعی، واقع مهلت است و لکن ظن و خوف، طریق است.

(مسألة 370)

***تحرم الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس عالما عامدا، لكنها لا تفسد الحج، فاذا ندم و رجع الى عرفات فلا شي‌ء عليه، و إلا كانت عليه كفارة بدنة ينحرها في منى، فان لم يتمكن منها صام ثمانية عشر يوما متواليات. و يجري هذا الحكم في من أفاض من عرفات نسيانا أو جهلا منه بالحكم فيجب عليه الرجوع بعد العلم أو التذكر فان لم يرجع حينئذ فعليه الكفارة على الأحوط***.[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn4)

حکم افاضه از عرفات قبل از غروب شمس

افاضه از عرفات قبل از غروب شمس، حتی عامدا، حج را باطل نمی کند و نهایتا کفاره بدنه دارد، به دلیل صحیحه مسمع: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ عَرَفَاتٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- وَ إِنْ كَانَ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn5)

حج او صحیح است، زیرا در فرض تعمد حکم به حج من قابل نشده است.

ان قلت: حرمت افاضه از کجا استفاده می شود، از وجوب کفاره که استفاده نمی شود، بعد از این که وجوب کفاره اعم از حرمت است.

قلت: متعلق جاهلا و متعمدا در روایت محذوف است و ظاهر این است که متعلق آن حرمت است و در واقع بحث حرمت افاضه قبل از غروب آفتاب در همین روایت مطرح شده است.

علاوه بر این که ما در خصوص کفارات احرام، قائل به ملازمه کفاره با حرمت فعل در حال اختیار هستیم.

کلام محقق خوئی

ایشان فرموده ما از این روایات استفاده می کنیم که وقوف تا غروب آفتاب در عرفات واجب است، اما اگر زودتر خارج شد، دو صورت دارد، صورت اول، خروجی است که قصد عود نداشته باشد، و صورت دوم این است که قصد رجوع قبل از غروب آفتاب داشته باشد.

در صورت اول که قصد رجوع ندارد، اگر جاهلا افاضه کرده باشد، کفاره ندارد، به سبب معتبره مسمع، و همچنین در فرض نسیان.

صاحب حدائق بر خلاف مشهور گفته افاضه از عرفات نسیانا کفاره دارد، چون روایت فقط در فرض جهل به حکم، به عدم وجوب کفاره حکم کرده، ولی نسیان مسبوق به علم و اشد از جهل است، بر خلاف جهل که مسبوق به علم نیست، کما این که نماز در ثوب نجس نسیانا باطل است، بر خلاف نماز در ثوب نجس عن جهل و نمی شود از حکم جاهل به حکم ناسی تعدی نمود؛

اما کلام صاحب حدائق ناتمام است، زیرا؛

اولا: ظاهر صحیحه مسمع این است که ملاک وجوب کفاره، تعمد افاضه از عرفات قبل از غروب است و رفع کفاره نیز به ملاک عذر است، عذر ناسی نیز اوضح از عذر جاهل است، زیرا جاهل بسیط، امکان احتیاط دارد و رفع حکم از او، رفع ظاهری است، بر خلاف ناسی که امکان احتیاط ندارد و رفع حکم از او، رفع واقعی است و لذا اولی به نفی وجوب کفاره است.

و ثانیا: رفع النسیان، وجوب کفاره بر ناسی را رفع می کند.

بررسی کلام محقق خوئی

اصل این مدعی که ایشان در مقابل صاحب حدائق فرمود ناسی هم کفاره ندارد، صحیح و موافق نظر مشهور است، اما به نظر ما بهتر این است که در تبیین این حکم گفته شود در این روایت فرض نشده که این شخص، جاهل معذور بوده، بلکه اطلاق دارد و شامل جاهل مقصر هم می شود و قطعا ناسی، به رفع کفاره اولی از جاهلی است که شامل مقصر هم می شود.

این که صاحب حدائق گفته نماز در ثوب نجس نسیانا باطل است، بر خلاف نماز در ثوب نجس جهلا، نیز ناتمام است، زیرا در نماز دلیل خاص داریم، اما ظاهر صحیحه مسمع این است که ناسی معذور است و کفاره ندارد و اولی از جاهل در معذوریت است.

علاوه بر این که در نماز بحث استیفاء ملاک است و نه مساله عقوبت و کفاره، ولی بحث ما در کفاره و عقوبت است، و حتی برخی مثل آیت الله سیستانی که در نماز هم فرموده وجوب اعاده در فرض نسیان از باب عقوبت است، مستند به روایتی که فرموده وجوب اعاده به این جهت است که کی یهتم بالشیء، این حکم را داده است.

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35

[[2]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref2) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 548؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548

[[3]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref3) وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 37؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35

[[4]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref4) مناسك الحج (للخوئي)، ص: 159

[[5]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref5) وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 558؛ 23 باب أن من أفاض من عرفات قبل الغروب جاهلا لم يلزمه شي‌ء و إن كان متعمدا لزمه بدنة ينحرها يوم النحر فإن عجز لزمه صوم ثمانية عشر يوما بمكة أو في الطريق أو في أهله ؛ ج 13، ص : 558

جلسه صدم    26/12/93

کفاره بدنه در افاضه از عرفات قبل از غروب آفتاب، نظر مشهور است، ولی پدر شیخ صدوق و خود شیخ صدوق و شیخ طوسی در خلاف گفته اند علیه دم، ظاهرا می خواسته اند اجمال گویی کنند، و گرنه بعید است که مقصودشان کفایت دم شاة باشد، و اگر هم مقصودشان کفایت دم شاة باشد، خلاف روایاتی است که به وجوب بدنه حکم کرده است.

فقط در فقه الرضا علیه دم آمده و لکن ممکن است این کتاب، همان رساله پدر شیخ صدوق باشد، و نهایت این است که روایت فقه الرضا پذیرفته شود و لکن اطلاق دارد و به دو صحیحه مسمع و ضریس که حکم به وجوب بدنه نموده، تقیید می خورد.

این در صورتی بود که از عرفات خارج شود و برنگردد.

صورت دوم

اما صورت دوم، صورتی است که که قصد رجوع به عرفات قبل از غروب آفتاب را دارد، برخی گفته اند وقتی از عرفات خارج شده، اگر متعمدا بوده باشد، اطلاق دلیل می گوید باید بدنه بدهد، ولو بعد پشیمان شده و برگردد، زیرا افاضه یعنی خروج از عرفات قبل از غروب آفتاب و اطلاق دارد.

کلام محقق خوئی

ایشان فرموده افاضه به معنای خروج مع عدم العود واقعا الی غروب الشمس است و اگر متعمد قبل از غروب برگردد، گرچه به سبب خروج و عدم بقاء در عرفات مرتکب حرام شده، اما  کشف می شود که خروج وی مصداق افاضه نبوده است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: اگر این شخص به قصد عدم العود خارج شود و به مکه بیاید، ولو پشیمان شده و برگردد، صدق می­کند که افاض ثم رجع، و نظیر این مطلب در نفر از منی هم می آید، چون برخی عاجز از رمی جمره هستند و نائب می گیرند و خودشان قبل از ظهر دوازدهم متعمدا نفر می کنند، در حالی که اگر نائب هم می گیرند، باز هم باید تا ظهر دوازدهم در منی باقی بمانند، لذا اگر هم از مکه به منی برگردند، صدق نفر از منی می کند.

بله، بعید نیست که دلیل بر وجوب کفاره بدنه، به مناسبت حکم و موضوع حکما از این فرض انصراف داشته باشد، یعنی منصرف باشد به من افاض و لم یرجع و حتی اگر شبهه انصراف هم داشته باشد، برائت از وجوب کفاره جاری می شود، اما نه این که اصلا صدق افاضه نکند، کما این که در صدق افاضه، افاضه گروهی شرط نیست، بلکه خروج یک نفری هم مصداق افاضه از عرفات است.

ثانیا: این که ایشان فرموده گرچه اگر به عرفات برگردد، افاضه صدق نمی کند، اما مرتکب حرام شده، چون مکث در عرفات واجب است، قبلا جوابش را داده ایم، و گفتیم که دلیلی بر وجوب مکث و بقاء در عرفات نداریم، آن چه منهی است، افاضه از عرفات است.

مطلب دیگری که محقق خوئی فرموده، این است که اگر کسی از عرفات به قصد عدم العود جهلا یا نسیانا خارج شود و به مکه بیاید و بعد عالم یا ملتفت شود، لازم است به عرفات برگردد، اما اگر برنگردد، کفاره بر او واجب نیست، زیرا بر کسی کفاره واجب است که افاضه او متعمدا باشد، و این شخص گرچه اگر برگردد، صدق افاضه نمی کند، اما اگر برنگردد، شرط متاخر است که خروج قبلی او مصداق افاضه شود، پس اگر برنگردد، شرط متاخر صدق افاضه بر خروج قبلی او تحقق می یابد و لکن به هنگام خروج از عرفات که متعمد نبوده تا افاض متعمدا بر او صدق کند و لذا کفاره بر او واجب نیست.

مثل این که کسی فکر می کرد اگر کسی در خانه زید وضو بگیرد، زید به وضو گرفتن او راضی است و وضو بگیرد، اما هنگام خروج، زید بگوید اجازه وضو از حوض خانه ما، در صورتی است که در همین جا نماز بخوانی، محقق خوئی می گوید وقتی وضو گرفت که متعمد نبوده و تکلیف نداشته و بعد از التفات هم عنوان وضو صدق می کند.

ان قلت: پس اگر موقع وضو گرفتن می دانستیم او به شرط نماز خواندن، راضی به توضی است و ما هم تصمیم بر نماز خواندن داشتیم و بعد از وضو پشیمان شدیم، باید وضوی ما صحیح باشد.

قلت: به هنگام وضو وقتی ملتفت و عالم باشد، تکلیف در حق او فعلی است، چون از اول می دانسته حصه ای از وضو که ملحوق به نماز باشد، جایز است و حصه دیگر حرام است و لذا معذور نیست و اگر در آن جا نماز نخواند، وضوی او باطل است.

به نظر ما این مطلب اخیر ایشان بر این فرض که اگر به عرفات برگردد، صدق افاضه نکند، تمام است، گرچه به نظر ما اگر برگردد، باز هم صدق افاضه می کند.

(مسألة 371)

***إذا ثبت الهلال عند قاضي أهل السنة، و حكم على طبقه، و لم يثبت عند الشيعة‌ ففيه صورتان:***

***الأولى- ما إذا احتملت مطابقة الحكم للواقع فعندئذ- وجبت متابعتهم و الوقوف معهم و ترتيب جميع آثار ثبوت الهلال الراجعة الى مناسك حجه من الوقوفين و أعمال منى يوم النحر‌ و غيرها. و يجزئ هذا في الحج على الأظهر. و من خالف ما تقتضيه التقية بتسويل نفسه أن الاحتياط في مخالفتهم ارتكب محرما و فسد وقوفه. و الحاصل أنه تجب متابعة الحاكم السني تقية، و يصح معها الحج و الاحتياط حينئذ غير مشروع، و لا سيما إذا كان فيه خوف تلف النفس و نحوه، كما قد يتفق ذلك في زماننا هذا.***

***«الثانية» ما إذا فرض العلم بالخلاف، و ان اليوم الذي حكم القاضي بأنه يوم عرفة هو يوم التروية واقعا ففي هذه الصورة لا يجزئ الوقوف معهم، فان تمكن المكلف من العمل بالوظيفة و الحال هذه، و لو بان يأتي بالوقوف الاضطراري في المزدلفة دون أن يترتب عليه أي محذور (و لو كان المحذور مخالفته للتقية) عمل بوظيفته، و إلا بدّل حجه بالعمرة المفردة، و لا حجّ له، فان كانت استطاعته من السنة الحاضرة و لم تبق بعدها، سقط عنه الوجوب إلا اذا طرأت‌ عليه الاستطاعة من جديد.***[***[1]***](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

بررسی حکم وقوف با عامه در عرفات

در زمان فعلی نوعا یا می دانیم که عامه روز هشتم و گاهی روز هفتم وقوف به عرفات می کنند و گاهی هم علم به وفاق نداریم، محقق خوئی فرموده اگر علم به خلاف دارید، باید صبر کنید و در روز نهم به عرفات وقوف کنید و لازم نیست با این ها وقوف کنید، ولی اگر علم به خلاف ندارید، باید همراه با آن ها وقوف انجام دهید و عمده دلیل ایشان در فرض عدم علم به خلاف، یکی سیره متشرعه است، 250 سال در عصر ائمه علیهم السلام، حکومت به دست مخالفین بوده، اما هیچ کجا نقل نشده که ائمه علیهم السلام یا اصحاب آن ها بر خلاف عامه عمل کرده باشند و دلیل دیگر ایشان روایت ابی الجارود است که می گوید عید قربان همان روزی است که عامه عید می گیرند.

آیت الله سیستانی فرموده نظر مشهور و مختار این است که وقوف با عامه مجزی نیست و تمسک به سیره هم خطاست، چون زمان ائمه، حکام در امر هلال سخت می گرفتند، ابو حنیفه می گفت در هوای صاف 50 نفر باید شهادت به ثبوت هلال بدهند، بر خلاف زمان فعلی که تابع فقه احمد بن حنبل هستند و به شهادت یک نفر هم حکم به ثبوت هلال می کنند و گاهی حتی بدون رویت هم حکم به هلال می­کنند، لذا در زمان ائمه علیهم السلام که حکام نوعا پیرو ابو حنیفه بودند، مشکلی پیش نمی آمده است و شاهدش این که هیچگاه از ائمه علیهم السلام روایتی مبنی بر سوال در این زمینه نقل نشده است.

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) مناسك الحج (للخوئي)، ص: 160‌

جلسه صد و یکم    27/12/93

کلام محقق خوئی

بحث راجع به اجزاء وقوف در عرفات با عامه است، محقق خوئی فرموده گاهی احتمال موافقت حکم قاضی عامه با واقع را می دهیم و گاهی علم به مخالفت با واقع داریم، مقصود از احتمال نیز شبهه موضوعیه است و نه شبهه حکمیه، یعنی اگر به نظر ما لازم باشد که ماه در افق مکه دیده شود، و بدانیم که ماه در مکه قابل رویت نیست، نمی توانیم حکم به کفایت کنیم به این مستند که به نظر برخی از فقهاء مثل محقق خوئی اذا روی الهلال فی بلد غربی کفی، بلکه این جا مورد علم به خلاف است و نه احتمال خلاف، باید احتمال خلاف بر اساس شبهه مصداقیه بدهیم، چون اگر سیره ای باشد، در موارد شبهه مصداقیه است.

محقق خوئی فرموده در موارد احتمال وفاق، قائل به اجزاء هستیم، زیرا گرچه از جهت حکم تکلیفی تقیه واجب است، و لکن ادله تقیه، دلیل بر اجزاء نیست و لذا مقتضای روایت تقیه، این است که خلاف تقیه نباید عمل کرد، اما طبق استصحاب، روز وقوف عامه، روز هشتم است و فردای آن روز عرفه است و لکن رفتن به عرفات در فردا، حرام و خلاف تقیه است، اما دلیل بر مجزی بودن وقوف در روز هشتم نمی شود و نهایتا حج به عمره مفرده مبدل می شود.

و لکن سیره قطعیه متشرعیه بر اجتزاء وقوف با عامه داریم. البته اگر کسی خلاف تقیه عمل کند و با عامه وقوف نکند و فردای آن روز وقوف کند، حجش صحیح نیست، و نمی تواند بگوید طبق استصحاب عمل می کنم، زیرا اولا: وقوف فردا اگر خلاف تقیه واجبه است، نهی دارد و باطل است، زیرا حرام که نمی تواند مصداق واجب باشد و اگر خلاف تقیه واجبه نباشد، باز هم مجزی نیست، زیرا استصحاب در این جا اثر شرعی ندارد و جاری نیست، بعد از این که سیره بر اجتزاء وقوف با عامه است، فردا به عرفات رفتن اثر شرعی ندارد، بله، اگر با عامه وقوفین را انجام دهد و رمی جمره هم بکند و عصر دهم به نظر عامه به عرفات برود، مبطل حج نیست، گرچه کار لغوی کرده است.

ایشان به غیر از سیره به روایت ابی الجارود هم تمسک کرده: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع إِنَّا شَكَكْنَا- سَنَةً فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع- وَ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّي- فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ النَّاسُ- وَ الْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي النَّاسُ- وَ الصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ النَّاسُ.

(بعض اصحابنا یضحی یا به این جهت بوده که باید روزه می گرفته و نگرفته و یا بناء بر عید قربان بودن گذاشته بود، ولو روز قبل و بعد از آن هم روزه نمی گرفته باشد و یا مقصود قربانی مستحب بوده است.)

ابی الجارود نیز ثقه است، گرچه رئیس فرقه جارودیه می باشد، چون شیخ مفید در رساله عددیه او را توثیق کرده و در اسناد تفسیر قمی و کامل الزیارات هم واقع شده است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: استدلال به سیره را با نقل کلام آیت الله سیستانی نقد خواهیم کرد.

ثانیا: این که فرمود در فرض احتمال خلاف اگر احتیاط کند و فردای روز وقوف عامه، وقوف کند، مجزی نیست، ناتمام است، مگر در فرضی که خلاف تقیه واجبه باشد که اجتماع امر و نهی می شود و از متعمد، عبادت صحیح نیست، یعنی وقوف، سبب ضرر محرمی بر او یا شیعه شود، البته این فرض غیر واقع است، چون ضرر حرامی پیش نمی آید و نهایتا اذیت هایی لازم می آید، خصوصا در مشعر که اصلا مشکلی پیش نمی آید، می تواند از منی به مشعر بیاید و نماز صبح خود را بخواند و وقوف را نیز انجام بدهد، اما اگر خلاف تقیه واجبه نباشد، وجهی برای عدم اجزاء نیست، ولو ایشان گفت استصحاب، اثر شرعی ندارد، چون سیره بر کفایت وقوف با عامه است، و لکن ایشان از اول که سیره را مطرح کرد، فرمود سیره در موارد تقیه است، اما اگر وقوف اختیاری خلاف تقیه نباشد، چه سیره ای بر اجزاء وقوف با عامه وجود دارد؟

علاوه بر این که اگر سیره حتی در فرض عدم تقیه هم بوده باشد، نهایتا دلیل بر اجزاء وقوف با عامه می­شود، اما دلیل نمی شود که حکم واقعی که وقوف در روز عرفه واقعی است، به طور کلی از بین رفته باشد، چون وقوف در عرفه واقعی جزء حج است و نهایتا وقوف با عامه، عدل الواجب و مجزی است و با استصحاب، عدل الواجب اثبات می شود.

لذا به نظر ما اشکالی ندارد که یوم الشک با عامه به عرفات نرود و روز بعد که عرفه واقعی است، به عرفات رفته و وقوف واجب را انجام دهد.

ثالثا: استدلال به روایت ابی الجارود نیز ناتمام است، زیرا این شخص ثقه نیست، و این که گفته شود شیخ مفید وی را توثیق کرده، ناتمام است، زیرا وی در رساله عددیه گفته راویان روایاتی که می گویند ماه رمضان گاهی ناقص و گاهی تمام می شود، از کسانی هستند که: الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم.[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftn1)

در حالی که قطعا رئیس گروه ضاله جارودیه نمی تواند مشمول این توصیفات باشد و لذا معلوم می­شود که مقصود ایشان مجموع من حیث المجموع بوده، و گرنه همین محمد بن سنان که جزء این افراد شمرده شده، در چند صفحه قبل که روایتی از او نقل می کند که ماه رمضان هیچگاه ناقص نمی شود، از او تعبیر می کند به این که و هو ضعیف جدا الذی لا ریب فی تهمته و همین قرینه است بر این که مقصودشان مجموع من حیث المجموع است.

از مبنای توثیق عام بودن وقوع راوی در اسناد کامل الزیارات هم که خود ایشان رجوع کرده و وقوع در تفسیر قمی هم برای اثبات وثاقت کافی نیست، زیرا هر جا به خبر ابی الجارود می رسد، بعدش می گوید رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم و این نشان می دهد که ابی الجارود تفسیری داشته که با تفسیر قمی در یک کتاب آورده شده است.

علاوه بر این که اگر این روایت صحیح است، چرا محقق خوئی در فرض علم به خلاف به این روایت عمل نکرده و حکم به صحت وقوف با عامه نکرده است؟ بلکه فرموده سیره در این فرض ثابت نیست، این روایت که اطلاق دارد، و چرا آن را بر حکم ظاهری حمل می کند؟ موضوع این روایت که شک نیست، امام علیه السلام فرموده عید قربان همان روزی است که مردم آن را عید قربان می گیرند و باید بر طبق آن مطلقا عمل می فرمود.

[[1]](file:///E:\neveshtar\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AF%D8%B1%D9%88%D8%B3%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC\%D8%AA%D9%82%D8%B1%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%AF%20%D8%B4%D9%87%DB%8C%D8%AF%DB%8C%20%D8%B3%D8%A7%D9%8493-94\%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC%20%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%B2%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D9%8693.docx#_ftnref1) الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل؛ -- ؛ 25؛ فصل و أما رواه الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة و عشرين يوما و يكون ثلاثين يوما ؛ ص : 25

جلسه صد و یکم 8/1/1394

ادامه بحث وقوف به عرفات با عامه

بحث در این بود که وقوف با عامه در روزی که مشکوک است که روز عرفه واقعی باشد یا یقین به خلاف وجود دارد، چه حکمی دارد؟

کلام محقق خوئی

محقق خوئی به سیره زمان ائمه علیهم السلام تمسک کرد، چون 250 سال حکومت با اهل جور بوده، اما شنیده نشده که ائمه علیهم السلام، اصحاب خود را به احتیاط ترغیب کنند و بگویند وقوف با عامه مجزی نیست، با این که احتیاط ممکن بود، ولو به این مقدار که وقوف به مشعر را در روز یازدهم به نظر عامه درک کنند که نزدیک منی است ولو به این که چند قدمی در مشعر راه بروند و برگردند، ولی هیچ گاه چنین ترغیبی نشده و معهود از اصحاب ائمه علیهم السلام هم نمی باشد و لکن قدر متیقن از سیره زمانی است که احتمال موافقت با واقع برود، لذا اگر علم به خلاف حاصل شد، باید احتیاط کنند و وقوف در عرفه و لااقل وقوف به مشعر را درک کنند و اگر هم از درک هر دو موقف معذور باشند، حج، به عمره مفرده تبدیل می شود.

نقد کلام محقق خوئی

روشن نشد که ایشان اجزاء وقوف با عامه را حکم واقعی می داند یا حکم ظاهری؟ که اگر حکم ظاهری باشد و بعد کشف خلاف شود، طبعا حج مجزی نخواهد بود که ظاهرا همین طور باید باشد، زیرا موضوع را شک قرار داد، اما اگر حکم واقعی بداند، حج مجزی خواهد بود.

لذا این که آیت الله زنجانی فرموده بالاخره بعد از حج گاهی علم به خلاف حاصل می شده، اما در هیچ حدیثی گفته نشده که حج باید اعاده شود و معلوم می شود که اجزاء واقعی است و وقتی اجزاء واقعی شد، معلوم می شود که علم به خلاف مقارن با روز عرفه هم مضر نیست، به استناد همان سیره ای که بیان فرمود، و گرنه ایشان عمومات تقیه را دال بر اجزاء نمی داند.

این مطلب ناصواب است، زیرا؛

اولا: چنین نبوده که گاهی بعدا علم به خلاف پیدا می شده است.

ثانیا: تعدی ایشان از این که علم به خلافی که متاخر است، مبطل حج نیست به علم به خلاف مقارن با روز عرفه، بلاوجه است.

لذا چنین سیره مسلمی وجود نداشته و شواهدی هم دارد، فعلا این بحث را بر اساس تمسک به سیره دنبال می کنیم، و بحث از عمومات تقیه را سابقا بحث کرده ایم و گفته ایم مقتضی اجزاء نیست، ولی فعلا بحث از سیره داریم که به نظر ما وجود سیره مسلم نیست.

اگر ما وجود سیره در عصر اهل بیت را احراز کنیم و شرایط آن زمان نیز با شرایط ما واحد باشد، ما هم قائل به اجزاء خواهیم شد، اما اگر این دو احراز نشود، مشکل است، خصوصا که احراز اتصال سیره هم نمی شود که در ذیل به بررسی آن می پردازیم:

بررسی سیره شیعه در اعصار متاخره

نوعا در کلمات قائل به عدم اجزاء وقوف با عامه هستند و معلوم می شود که احتیاط امر غیر متعارف و مستنکری نبوده است.

مرحوم میرحامد صاحب کتاب عبقات الانوار که سال 1382 ه ق حج مشرف شده می گوید: عامه روز هشتم ذی حجة را روز عرفه اعلام کردند، ولی ما نمی توانیم با آن ها وقوف کنیم، چون آن ها از مکه خارج شدند، ما هم پس از نماز عشاء محرم شدیم و اوائل شب به منی رسیدیم، برخی حجاج ایرانی در منی ماندند و ما قبل از طلوع آفتاب به عرفات رسیدیم، در آخرین لحظات امروز که روز هشتم شرعی است، اهل سنت عرفات را ترک کردند، اما حجاج ایرانی و هندی و همه پیروان مذهب امامیه در عرفات ماندند و با عامه به مشعر نرفتند.

فرهاد میرزا در سال 1392 ه ق به حج مشرف شده و می گوید: من روز پنجشنبه را اول ذی حجه می دانم، اهل شیعه از هر بلادی که حدودا 5 هزار نفر بودند از من استعلام کردند و گفتم من امروز به عرفات نمی روم و همه متابعت من کردند و کسی از مکه حرکت نکرد، بر خلاف اهل سنت که به عرفات رفتند.

کلام آیت الله سیستانی در انکار اشتراک سیره زمان ائمه با زمان حاضر

در زمان بنی امیه و بنی عباس، راجع به امر هلال اهتمام داشتند، و لذا به مجرد شهادت یک یا دو نفر حکم به ثبوت هلال نمی کردند، بلکه می گفتند باید عدد کثیری شهادت به رویت هلال بدهند، بر خلاف نظر فعلی اهل سنت که تابع احمد بن حنبل هستند و با شهادت یک نفر هم هلال را ثابت می دانند، علاوه بر این که در خاندان آل سعود امور سیاسی هم دخیل در اعلام هلال است.

شاهد بر این اهتمام این است که سالم بن عبد الله از فقهاء بزرگ اهل سنت و محترم نزد ایشان در زمان ابراهیم بن هشام مخزومی که امیر الحاج و والی مکه بوده است، برای ابراهیم ماه ذی الحجة ثابت نشده بود، سالم عده ای را نزد ابراهیم برد که شهادت به ثبوت هلال دادند و ابراهیم نپذیرفت، ولی سالم یک روز زودتر برای وقوف، به عرفات رفت.

{البته ما این نقل را در هیچ تاریخی نیافتیم، اگر هم این نقل صحیح باشد، مهم نیست، زیرا ابراهیم بسیار جبار بوده و شاید با سالم لجبازی کرده باشد و این دلیل بر تشدید در امر هلال نیست.}

در عصر عباسی نیز سختگیری می کردند، ابو حنیفه در جو صاف می گوید 50 نفر باید حکم کنند به ثبوت هلال، و در آن زمان نیز تابع فقه حنفی بودند، بر خلاف زمان ما که تابع فقه احمد بن حنبل هستند که حتی اگر مستهلین زیاد بوده و جو صاف باشد و فقط دو نفر شهادت دهند، باز هم ثبوت ماه را اعلام می کنند.

یکی از شواهد تشدید در امر هلال در آن زمان، این روایت است که امام صادق علیه السلام در اول ماه رمضان که مردم شک داشتند، ولی برای امام ثابت بود، بر ابی العباس سفاح وارد شد که خلیفه اول عباسی بود، خلیفه گفت شما روزه ای و حضرت فرمود نه، و حضرت غذا میل فرمود و بیرون که آمد فرمود لان افطر یوما و اقضیه احب الی من ان یضرب عنقی، با این که برای امام علیه السلام روز اول ماه رمضان ثابت بوده (و یوم الشک اول ماه بوده نه آخر ماه، و گرنه مردم روزه می گرفتند) اما برای خلیفه ثابت نشده بوده، چون در امر هلال سختگیری می کردند و به این زودی برایشان هلال ثابت نمی شد.

لذا حتی یک روایت نداریم که از ائمه سوال شده باشد که اختلف الموقف، پس چه بکنیم؟ و معلوم می­شود هیچ گاه اختلاف موقف پیشامد نمی کرده، و گرنه حتما از ائمه علیهم السلام سوال می شد، در حالی که بسیاری از مسائل فرضی حج را سوال می کرده اند و این نشان می دهد اصلا چنین اختلافی پیش نمی آمده و این عدم اختلاف تا زمان فقهاء نیز ادامه داشته و لذا شهید ثانی به عنوان حکم فرضی می گوید اگر حکم قاضی عامه در وقوف خلاف واقع باشد، مجزی نیست و احکام مصدود بر او بار می شود و همچنین صاحب جواهر و شیخ انصاری که قائل به عدم اجزاء هستند.

جلسه صد و سوم 9/1/1394

بحث در اجزاء وقوف با عامه بود که تارة به عمومات تقیه استدلال شده کما عن السید الامام مثل ما صنعتم فی شیء فی تقیة فانتم منه فی سعة که گفته شده مقتضای اطلاق این روایت، عدم وجوب اعاده است و اخری به سیره متشرعه تمسک شده کما عن السید الخوئی.

تتمه کلام آیت الله سیستانی

در مقابل آیت الله سیستانی فرمود در زمان ائمه علیهم السلام، حکام اموی و عباسی تابع فقه ابی حنیفه بودند و در امر هلال شدید بودند و مثل زمان ما نیست که تابع فقه احمد بن حنبل هستند که با شهادت یک نفر نیز هلال را ثابت می دانند، کما این که در روایات هم هیچگاه از اختلاف موقف سوال نشده و معلوم می شود که هیچگاه اختلاف موقف پیش نمی آمده است، فقهاء ما در عصر غیبت نیز هیچگاه این فرع را مطرح نکرده اند، مثل مبسوط شیخ که مشتمل بر مسائل تفریعیه است تا به زمان شهید ثانی می رسد که او نیز به عنوان یک قضیه فرضیه با کلمه «لو» این فرع را مطرح می کند: *لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، و لم يمكن التأخّر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإنّ التقية هنا لم يثبت*.[[443]](#footnote-443)

تا قرن 13 باز این مساله مسکوت است تا این که محقق قمی در جامع الشتات این مساله را مطرح کرده و حکم به عدم اجزاء کرده، محقق بهبهانی فرزند وحید بهبهانی نیز این مساله را مطرح کرده و حکم به اجزاء کرده و صاحب جواهر هم فرموده اجزاء بعید نیست، اما در کتاب مناسک خود نجاة العباد فرموده بنا بر احتیاط ان لم یکن اقوی مجزی نیست و شیخ انصاری هم بر آن حاشیه ای نزده است و همچنین میرزای شیرازی و محقق نائینی هم در مناسک خود فرموده مجزی نیست، لذا نمی توان ادعاء سیره بر اجزاء وقوف با عامه نمود.

لذا سیره متشرعه ثابت نیست، گاهی بر ائمه هلال ماه رمضان ثابت می شد، اما برای حکام ثابت نمی شد، چون در امر هلال سخت گیری می کردند و مثل امروزه نبوده و اگر هم شک کنیم، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ان قلت: ممکن است گاهی حکام سخت گیری کنند و یک روز دیرتر در عرفه بروند، ولی برای شیعه زودتر ثابت شود، در این جا نیامده که ائمه علیهم السلام زودتر وقوف کرده اند.

قلت: ممکن است ایشان جواب دهد که چنین فرضی پیش نمی آمده است و شاید اگر چنین فرضی پیش می آمده، زودتر به عرفات می رفته اند و یا اصلا حج نمی رفته اند و لذا این گونه وجود سیره تصحیح نمی­شود.

محقق خوئی به روایت ابی الجارود هم تمسک کرده: وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع إِنَّا شَكَكْنَا- سَنَةً فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع- وَ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّي- فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ النَّاسُ- وَ الْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي النَّاسُ- وَ الصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ النَّاسُ.[[444]](#footnote-444)

و لکن استدلال به این روایت بر مطلوب نیز ناصواب است، زیرا؛

اولا: ابی الجارود ثقه نیست و لذا روایت از جهت سند ضعیف است.

ثانیا: معلوم نیست ناس به معنای عامه در مقابل شیعه باشد، ناس به معنای مردم است و شیعه هم داخل در ناس است، گاهی برای شخصی بخصوصه هلال ثابت شده و گفته می شود تو به وظیفه ات عمل کن، اما دیگران به مردم نگاه می کنند، نه این که به عامه نگاه کنند، بلکه به عموم مردم نگاه می کنند.

صحیحه علی بن جعفر: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ- يَرَى الْهِلَالَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَحْدَهُ- لَا يُبْصِرُهُ غَيْرُهُ أَ لَهُ أَنْ يَصُومَ قَالَ إِذَا لَمْ يَشُكَّ فَلْيُفْطِرْ وَ إِلَّا فَلْيَصُمْ مَعَ النَّاسِ.[[445]](#footnote-445)

مفاد این نقل نیز این است که این شخص در آخر ماه رمضان هلال را دیده و سوال شده که آیا روزه بگیرد یا نه، با این که دیگران ندیده اند، در جواب حضرت فرمودند اگر از ندیدن مردم به شک نیفتند، باید افطار کند، و گرنه باید با مردم روزه بگیرد، قطعا در این جا ناس به معنای عامه نیست، در روایت ابی الجارود هم شاید به این معنا باشد که با یک نفر که مطلب ثابت نمی شود، باید برای مردم روز فطر و قربان ثابت شود، و گرنه ثبوت ماه برای یک نفر که برای دیگران کافی نیست و شاهدش این که کسی ملتزم نمی شود که در ماه رمضان تابع عامه هستیم.

لذا روایت می گوید بعض اصحاب عید قربان گرفته و حضرت می فرماید این کافی نیست، یعنی گفته یک نفر برای دیگران کافی نیست، ولی ربطی به حج ندارد.

قرینه دیگر نیز این است که در روایت دیگر ابی الجارود آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ الْعَبْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ع يَقُولُ صُمْ حِينَ يَصُومُ النَّاسُ وَ أَفْطِرْ حِينَ يُفْطِرُ النَّاسُ- فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ الْأَهِلَّةَ مَوَاقِيتَ.[[446]](#footnote-446)

این تعلیل نمی سازد با این که مقصود از ناس، عامه باشد، بلکه ظاهر روایت این است که هلال، میقات مردم است و معنا ندارد که یک نفر ماه را ببیند و دیگران نبینند و برای آن ها کافی باشد، لذا باید سراغ مردم رفت، نه دنبال افراد شاذ.

لذا نظر فقهی آیت الله سیستانی این است که وقوف با عامه مطلقا مجزی نیست، حتی در فرض احتمال موافقت، البته این نظر قطعی ایشان است، اما در صورت احتمال موافقت برای مکلفین احتیاط واجب داده اند که قابل رجوع باشد.

کلام مرحوم آیت الله شاهرودی

مرحوم آیت الله سید محمود شاهرودی نیز ظاهرا همین نظریه را قائل است و به برخی روایات هم استدلال می کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ السَّيَّارِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الصَّوْمِ- فَإِنَّهُ قَدْ رُوِيَ أَنَّهُمْ لَا يُوَفَّقُونَ لِصَوْمٍ- فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَةُ الْمَلَكِ فِيهِمْ- قَالَ فَقُلْتُ وَ كَيْفَ ذَلِكَ جُعِلْتُ فِدَاكَ- قَالَ إِنَّ النَّاسَ لَمَّا قَتَلُوا الْحُسَيْنَ ع أَمَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَلَكاً يُنَادِي- أَيَّتُهَا الْأُمَّةُ الظَّالِمَةُ الْقَاتِلَةُ عِتْرَةَ نَبِيِّهَا- لَا وَفَّقَكُمُ اللَّهُ لِصَوْمٍ وَ لَا فِطْرٍ.[[447]](#footnote-447)

روایت دیگر: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ لَطِيفٍ التَّفْلِيسِيِّ عَنْ رَزِينٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَمَّا ضُرِبَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ع بِالسَّيْفِ فَسَقَطَ- ثُمَّ ابْتَدَرَ لِيَقْطَعَ رَأْسَهُ نَادَى مُنَادٍ مِنْ بُطْنَانِ الْعَرْشِ- أَلَا أَيَّتُهَا الْأُمَّةُ الْمُتَحَيِّرَةُ الضَّالَّةُ بَعْدَ نَبِيِّهَا- لَا وَفَّقَكُمُ اللَّهُ لِأَضْحًى وَ لَا لِفِطْرٍ- قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَا جَرَمَ وَ اللَّهِ- مَا وُفِّقُوا وَ لَا يُوَفَّقُونَ حَتَّى يُثْأَرَ بِثَأْرِ الْحُسَيْنِ ع.[[448]](#footnote-448)

نقد کلام مرحوم آیت الله شاهرودی

البته ما ملاحظاتی نسبت به این مطالب داریم، این دو روایت اخیر هم ضعف سندی دارد و هم ظاهرش این است که این روایت سلب توفیق معنوی از امت را می گوید، یعنی توفیق معنوی درک اضحی و فطر را ندارند، و گرنه قطعا در بعضی سنین حکم عامه مطابق با واقع بوده است.

نقد کلام آیت الله سیستانی

این که بگوییم عامه در آن زمان سخت گیر بوده اند، خلاف واقع است، چون بعضی سال ها مسلما هوا ابری بوده و در هوای ابری همه فقهاء عامه متفقند که با شهادت عدلین یا عدل واحد، هلال ثابت می شود، این عدلین یا عدل واحد نیز انسان های فاسقی بوده اند و در نهایت امیر الحاج که خود نوعا فاسق بوده به استناد شهادت دو فاسق حکم می کرده و قطعا برای شیعه قطع به ثبوت هلال از این طریق حاصل نمی­شده است، کما این که در هوای صاف هم عده ای برای حاکم فاسق شهادت می داده اند، این که برای شیعه اطمینان نمی آورده است.

علاوه بر این که در مدینه و مکه فقه مالک حاکم بوده که بین هوای صاف و غیر صاف فرق نمی­گذاشته و به شهادت عدلین هم هلال را ثابت می دانسته است.

لذا این احتمال که گفته شود در طول 250 سال هر آن چه عامه به آن حکم می کرده اند، برای شیعه هم ثابت می شده، یکاد یلحق بانیاب اغوال.

جلسه صد و چهارم 10/1/1394

بحث در اجزاء وقوف با عامه بود در فرض عدم ثبوت هلال، گفتیم آیت الله شاهرودی و سیستانی در استدلال به سیره اشکال کردند.

کلام آیت الله شاهرودی

معلوم نیست که اصحاب ائمه به هنگام اختلاف، احتیاط نمی کرده اند، احتیاط در شرایط تقیه که اعلام عمومی نمی شود، بلکه امر سرّی است تا حساسیت عامه بر انگیخته نشود.

علاوه بر این که معلوم نیست که در آن زمان در رابطه با وقوف با شیعه سختگیری شده باشد، بعد از این که هر دو روز نهم را عرفه می دانند و فقط اختلاف در صغری داشتند، لذا شاید شیعه در روز بعد از وقوف عامه، وقوف می کرده است.

نقد کلام آیت الله شاهرودی

خلفاء و حکام، شیعه را آزاد نمی گذاشتند که بتوانند هر وقت خواستند وقوف کنند و گرنه در تاریخ مطرح می­شد، و این که فرمود شاید احتیاط می کرده اند و خبرش به ما نرسیده، ناتمام است، زیرا وقتی به شکل گسترده عده زیادی احتیاط کرده باشند، در تاریخ نقل می شد.

آیت الله سیستانی فرموده اصلا معلوم نیست که در آن زمان اختلافی بین شیعه و عامه پیش می آمده است و گرنه اگر اختلافی می شد، حتما در یک روایتی از امام علیه السلام سوال می شد و حتی در عصر غیبت در زمان فقهاء متقدمین هم این اختلاف مطرح نبوده است، و گرنه فقهاء در کتب خود ذکر می کردند، علامه و شهید اول در دروس به نحوی این مساله را مطرح کرده اند که گویا چنین اختلافی اصلا بین شیعه و عامه پیش نمی آمده است، مرحوم علامه حلی در تذکره فرموده است: *لو غمّ الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة، فوقف الناس تاسع ذي الحجة، ثم قامت البيّنة أنّه العاشر، فالوجه: فوات الحجّ‌ إذا لم يتّفق له الحضور بعرفة و لا المشعر قبل طلوع الشمس، لقوله عليه السّلام: (الحجّ عرفة) و لم يدركها. و قال الشافعي: يجزئهم، لقول النبي صلّى اللّه عليه و آله: (حجّكم يوم تحجّون). و لأنّ ذلك لا يؤمن مثله في القضاء مع اشتماله على المشقّة العظيمة الحاصلة من السفر الطويل و إنفاق المال الكثير. قال: و لو وقفوا يوم التروية، لم يجزئهم، لأنّه لا يقع فيه الخطأ، لأنّ نسيان العدد لا يتصوّر من العدد الكثير- و العدد القليل يعذرون في ذلك- لأنّهم مفرطون، و يأمنون ذلك في القضاء. و لو شهد اثنان عشيّة عرفة برؤية الهلال و لم يبق من النهار و الليل ما يمكن الإتيان إلى عرفة، اجتزأ بالمزدلفة. و قال الشافعي: يقفون من الغد. و لو أخطأ الناس أجمع في العدد فوقفوا غير يوم عرفة، لم يجزئهم. و قال بعض العامّة: يجزئهم، لأنّ النبي صلّى اللّه عليه و آله قال: (يوم عرفة الذي يعرف الناس فيه). و إن اختلفوا فأصاب بعضهم و أخطأ بعض، لم يجزئهم، لأنّهم غير معذورين في هذا*. *و لو شهد واحد أو اثنان برؤية هلال ذي الحجّة و ردّ الحاكم شهادتهما، وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم و إن وقف الناس يوم العاشر عندهما، و به قال الشافعي. و قال محمد بن الحسن: لا يجزئه حتى يقف مع الناس يوم العاشر، لأنّ الوقوف لا يكون في يومين، و قد ثبت في حقّ الجماعة يوم العاشر. و نمنع كونه لا يقع في يومين مطلقا، لإمكانه بالنسبة إلى شخصين، لاختلاف سبب الوجوب في حقّهما، و الأصل فيه أنّ الوقوف في نفس الأمر واحد و تعدّد بالاشتباه، كالصلاة المنسيّة.*[[449]](#footnote-449)

علامه حلی در همه موارد خلاف واقع، فرموده وقوف مجزی نیست.

آیت الله سیستانی فرموده این که شافعی گفت اگر مردم، روز هشتم ذی الحجة به خیال این که روز نهم است، وقوف کنند، مجزی نیست، چون نسیان عدد در افراد زیاد تحقق پیدا نمی کند، اگر واقعا اختلاف بین شیعه و عامه در زمان علامه رایج بود، چگونه علامه کلام شافعی را نقل می کند و تعلیقی بر آن نمی زند به این که مگر این اشتباه منحصر به نسیان عدد است؟ بلکه ممکن است به اشتباه در حکم حاکم مستند باشد، لذا معلوم می شود در آن زمان چنین چیزی رایج نبوده است.

نقد کلام آیت الله سیستانی در استشهاد به کلمات فقهاء در عصر غیبت

اختلاف عامه با شیعه بحث دیگری است که علامه به صدد ذکر آن نبوده است، بلکه به صدد ذکر محل اختلاف بین خود عامه بوده است، شاید این که علامه و شهید اول اختلاف عامه و شیعه را نقل نکرده اند نیز این بوده که برایشان وجوب تبعیت از حکم حاکم واضح بوده است و این که بگوییم در آن زمان هیچ اختلافی نبوده و در زمان های اخیر اختلاف های فراوان پیش آمده است، موهوم می باشد، و نقل خواهیم کرد که در زمان هایی اختلاف رایج بود که حتی وهابیون در حجاز حاکم نبودند و تابع فقه احمد بن حنبل نبودند.

یا این که ایشان فرموده شهید ثانی با لو فرضیه این مساله را مطرح کرده است، و معلوم می شود این مساله در آن زمان تحقق نمی یافته، ناتمام است، زیرا معنای لو این نیست که فلان مطلب نادر الوجود است، بلکه تعبیر لو در کلمات صاحب جواهر هم آمده و خود صاحب جواهر می گوید وقوف با عامه مجزی نیست و قطعا در زمان صاحب جواهر و حوالی آن، اختلاف بین شیعه و سنی در وقوف رایج بوده، لو دلیل بر پیش نیامدن یک قضیه نیست.

ما خیلی بعید می دانیم که در زمان ائمه علیهم السلام در طول 250 سال، هیچ اختلافی پیش نیامده باشد و بر شیعه هم ثابت شده باشد، همیشه که هوا صاف نبوده، بسیاری از موارد هوا ابری می بوده و ثابت نمی شده است.

و اما این که از مردم از ائمه علیهم السلام سوال نکرده اند شاید از این جهت بوده که سوال پیش نمی­آمده، زیرا ائمه علیهم السلام و اصحابشان در همان روزی که عامه وقوف می کردند، همراه با عامه وقوف می کردند و دیگر برای مردم سوال پیش نمی آمد.

قبل از ابوحنیفه هم در مکه و مدینه، فقه مالک حاکم بوده که به شهادت یک یا دو نفر هم اعلام ثبوت هلال می کردند.

خیلی بعید است که در ماه رمضان فراوان اختلاف شده باشد، اما در ذی الحجة هیچ گاه اختلاف نشده باشد.

بله، در اعصار متاخره فتاوای فقهاء به عدم اجزاء، سبب تشتتی در نظر شیعه شده است، مثل صاحب جواهر و شهید و علامه و شیخ انصاری و ... زیرا فقهاء علی القاعده حساب کردند که وقوف با عامه بدون ثبوت شرعی روز عرفه، مجزی نیست و لذا شیعیان دچار مشکل شدند، در زمان این فقهاء، اختلاف زیاد پیش می آمده است، با این که فقه شافعی و مالک و ابو حنیفه حاکم بوده است و وهابیون که تابع فقه احمد بن حنبل هستند، بعد از این زمان در حجاز حاکم شدند.

لذا شیعه در زمان این فقهاء، عملا احتیاط می کرده است، مرحوم میرحامد صاحب کتاب عبقات الانوار که سال 1382 ه ق حج مشرف شده می گوید: عامه روز هشتم ذی حجة را روز عرفه اعلام کردند، ولی ما نمی توانیم با آن ها وقوف کنیم، چون آن ها از مکه خارج شدند، ما هم پس از نماز عشاء محرم شدیم و اوائل شب به منی رسیدیم، برخی حجاج ایرانی در منی ماندند و ما قبل از طلوع آفتاب به عرفات رسیدیم، در آخرین لحظات امروز که روز هشتم شرعی است، اهل سنت عرفات را ترک کردند، اما حجاج ایرانی و هندی و همه پیروان مذهب امامیه در عرفات ماندند و با عامه به مشعر نرفتند.

فرهاد میرزا در سال 1392 ه ق به حج مشرف شده و می گوید: من روز پنجشنبه را اول ذی حجه می دانم، اهل شیعه از هر بلادی که حدودا 5 هزار نفر بودند از من استعلام کردند و گفتم من امروز به عرفات نمی روم و همه متابعت من کردند و کسی از مکه حرکت نکرد، بر خلاف اهل سنت که به عرفات رفتند.

نائب الصدر شیرازی در سال 1305 در سفرنامه خود می گوید 30 هزار شیعه در عرفات در روز عرفه واقعی ماندند و در همه موارد اختلاف، شیعه همین گونه رفتار می کند.

این تکرار اختلاف در زمان 1292 تا 1305 که قبل از حکومت وهابیون بوده که آیت الله سیستانی می­گوید این ها تابع فقه احمد بن حنبل بودند.

حتی در تاریخ آمده که در زمان علامه مجلسی این اختلاف پیش آمد و ایشان بر خلاف برخی دیگر از علماء، حکم به اجزاء کرده است.

برخی به آیت الله سیستانی جواب می دهند که بر فرض که بپذیریم که خلفاء بنی امیه و بنی العباس سختگیری در امر هلال می کرده اند، اما باز هم مشکل باقی است، شاید در مواردی هلال برای ائمه علیهم السلام ثابت می شده است، اما عامه سختگیری می کرده اند و دیرتر اعلام ثبوت هلال می کرده اند.

ولی به نظر این اشکال بر آیت الله سیستانی ناتمام است، زیرا اگر چنین بوده باشد، شاید ائمه علیهم السلام احتیاط می کرده اند، و وقتی به مشعر می رسیده اند، نیت وقوف به مشعر می کرده اند و وقوف اضطراری مشعر را درک می کردند و فوت عرفه هم اضطراری بوده است.

جلسه صد و پنجم 11/1/1394

بحث راجع به استدلال بر کفایت وقوف با عامه در روز عرفه رسمی عامه به سیره متشرعه بود، آیت الله سیستانی اشکال کردند که ما احراز نکردیم زمان ائمه علیهم السلام اختلافی بین شیعه و عامه در روز عرفه پیش آمده باشد، زیرا عامه در آن زمان تابع فقه ابوحنیفه بودند و در امر هلال سختگیری می کردند، اما امروزه در امر هلال تسامح می کنند.

ما عرض کردیم که این مطلب ناتمام است، قبل از حکومت وهابی و در زمان دولت عثمانی که تابع فقه ابو حنیفه و مسلط بر حرمین بودند، تاریخ نشان می دهد که اختلاف وجود داشته است، در زمان ائمه علیهم السلام نیز در برهه ای از زمان تابع فقه ابو حنیفه بودند و در هوای ابری فقه حنفی نیز به شهادت عدلین اکتفاء می کرده است و طبعا برای شیعه ثابت نمی شده است.

ممکن است جواب دیگری بر کلام ایشان مطرح شود که فرضا، سختگیری عامه در امر هلال در آن زمان پذیرفته شود و لکن شاید گاهی برای شیعه زودتر ثابت می شده است، در حالی که در تاریخ نگفته اند که اصحاب ائمه احتیاط کرده اند.

ولی این جواب ناتمام است، زیرا؛

اولا: شاید ائمه علیهم السلام احتیاط می کرده اند، و وقتی به مشعر می رسیده اند، نیت وقوف به مشعر می کرده اند و وقوف اضطراری مشعر را درک می کردند و فوت عرفه هم اضطراری بوده است.

ثانیا: از کجا احراز کنیم که در در طول این 250 سال، در برخی سال ها برای عامه شیعه ماه ذی الحجة زودتر ثابت می شده است؟ در رابطه با ماه رمضان هم در روایات فقط یک قضیه مطرح شده است، صحیحه بزنطی عن خلاد بن عمارة: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدٍ يَعْنِي ابْنَ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ خَلَّادِ بْنِ عُمَارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ فِي يَوْمِ شَكٍّ- وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ هُوَ يَتَغَدَّى- فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لَيْسَ هَذَا مِنْ أَيَّامِكَ- قُلْتُ لِمَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا صَوْمِي إِلَّا‌ بِصَوْمِكَ- وَ لَا إِفْطَارِي إِلَّا بِإِفْطَارِكَ- قَالَ فَقَالَ ادْنُ قَالَ فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ- وَ أَنَا وَ اللَّهِ أَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ.[[450]](#footnote-450)

صاحب جواهر این روایت را مربوط به آخر ماه رمضان دانسته است، ولی آیت الله سیستانی آن را مربوط به اول ماه رمضان می دانند و همین نیز صحیح است، و گرنه واضح است که در یوم الشک آخر ماه رمضان باید روزه گرفته شود، این که یوم الشک بود و در عین حال خلیفه غذا می خورد، با آخر ماه رمضان تناسب ندارد.

گفته می شود در این روایت بیان شده که برای امام علیه السلام ماه ثابت شده بوده است، اما برای خلیفه چنین نبوده است و کذلک فی ذی الحجة.

و لکن این که یک بار چنین مساله ای در ماه رمضان پیش آمده باشد دلیل نمی شود که در ذی الحجة نیز چنین شده باشد، و اگر هم شک شده باشد، استصحاب عدم دخول ماه ذی الحجة می شود، بر خلاف الان که عامه زودتر اعلام ثبوت هلال می کنند.

دیدگاه برگزیده

ما با عدم علم به خلاف معتقدیم اگر شرایط زمان ما مثل زمان ائمه علیهم السلام باشد، سیره قطعیه متشرعیه بر اجزاء وقوف با عامه است و البته این حکم جوازی است، نه این که وقوف با عامه واجب تعیینی باشد، بلکه می تواند با عامه وقوف نکند و روز بعد به عرفات برود و لکن ما دو مشکل داریم، مشکل اول این است که شاید شرایط زمان ائمه علیهم السلام شرایط تقیه خوفیه بوده که تحذر از آن واجب بوده است و چه بسا بیان این مطلب برای شیعه که اگر امکان احتیاط دارید، احتیاط کنید، تعریض جان شیعه برای قتل می شده است، اما امروزه این گونه نیست، ائمه علیهم السلام در این گونه موارد نهایت اهتمام را داشته اند و گاهی خودشان تطبیق می کردند، انی اخاف علیک اللص فتیمم و همچنین شاید در آن زمان خوف کشته شدن شیعه را داشته اند.

مشکل دوم هم این است که در برخی سال ها که کم هم نیست، علم به خلاف پیدا می شود و محرز نیست که در زمان ائمه علیهم السلام نیز علم به خلاف پیدا شده باشد و با این حال سیره بر وقوف با عامه بوده باشد.

محقق خوئی در فرض علم به خلاف فرموده عادتا علم به خلاف حاصل نمی شود و بر مبانی خودشان نیز مطلب صحیحی است، زیرا بر فرض در مکه ماه دیده نشود، اما احتمال می رود که در آمریکای جنوبی قبل از طلوع آفتاب در مکه، ماه قابل رویت بوده باشد و این دو منطقه در بخشی از شب با هم مشترک هستند، اما بنا بر نظر مشهور که می گویند ماه باید در افق مکه دیده شود، در خیلی موارد علم به خلاف پیدا می شود.

آیت الله زنجانی برای حل مشکل علم به خلاف، ادعاء وجود سیره نمی کنند، ولی فرموده در طول این سال ها میان حجاج شیعه قطعا افرادی بوده اند که با علم به فلک آشنا بوده اند، مخصوصا در زمان مامون که علم هیئت بطلمیوس به مسلمین منتقل شد و لذا قطعا در خلال سالیان متمادی کسانی بوده اند که علم به خلاف پیدا می کرده اند و اگر برایشان اجزاء وقوف با عامه حتی در فرض علم به خلاف واضح نبوده باشد، از ائمه علیهم السلام سوال می کردند، در حالی که حتی یک روایت هم در این جهت وارد نشده است.

ولی به نظر ما این کلام قابل مناقشه است و برای ما چنین چیزی محرز نیست که عده ای از شیعه بوده اند که هم علم به خلاف پیدا کرده باشند و هم با عامه وقوف کرده باشند.

لذا با فرض علم به خلاف، تمسک به سیره و امثال آن مشکل است و باید احتیاط شود.

اما مشکل اول، تغییر شرایط زمان ائمه علیهم السلام با شرایط زمان فعلی می باشد، حتی خود این که امام علیه السلام بفرماید کسی که از سلطان نمی ترسد، احتیاط کند، خلاف تقیه بوده است و شاید از این جهت در آن زمان وقوف با عامه را مجزی دانسته اند.

به نظر ما باید تفصیل داد بین این که اگر شرایط مثل زمان عثمانی ها باشد که شریف مکه دو نفر از پسر عموهای خود را معین کرد برای حل مشکل شیعیانی که در روز دیگری وقوف کرده بودند، وقوف با عامه مجزی نیست و نمی توان گفت خلاف وحدت است، زیرا مهم، وحدت حول محور حق است، نه وحدت حول محور باطل.

اما اگر شرایط تقیه خوفیه باشد، کما این که به نظر ما در این زمان تقیه خوفیه نوعیه وجود دارد، زیرا اگر قرار باشد نوع شیعه حتی به مشعر بروند، خلاف تقیه خوفیه خواهد شد و قطعا حکومت عربستان تحمل نخواهد کرد، ولو خوف قتل نباشد، و لکن باز هم خوف از تعرض سلطان وجود دارد، اقوی، کفایت وقوف با عامه در عرفات است، همچون عصر موجود.

جلسه صد و ششم 15/1/1394

بحث در کفایت وقوف با عامه بود که به نظر ما در فرض عدم علم به خلاف، سیره قطعیه بر کفایت وقوف با عامه در شرایط تقیه خوفیه نوعیه است و در زمان معاصر نیز چنین است و لذا قائل به اجزاء وقوف با عامه هستیم.

دلیل دوم بر اجزاء: روایت ابی الجارود

وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع إِنَّا شَكَكْنَا- سَنَةً فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع- وَ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّي- فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ النَّاسُ- وَ الْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّي النَّاسُ- وَ الصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ النَّاسُ.[[451]](#footnote-451)

محقق خوئی به این روایت بر اجزاء در فرض عدم علم به خلاف تمسک کرده و فرموده مقصود از ناس هم عامه هستند، چنان که در بسیاری از روایات به معنای عامه بکار رفته است.

نقد دلیل دوم

اولا: چرا این روایت را مختص به فرض عدم علم به خلاف کرده اید؟ گرچه مورد سوال شک است، اما جواب حضرت که اطلاق دارد.

ثانیا: چنان که آیت الله سیستانی فرموده، ناس ظهور در عامه ندارد و اتفاقا در این روایت قرائنی وجود دارد که مقصود از آن، عموم مردم است، در مقابل افراد نادری که ادعاء می کنند هلال را دیده اند، در حالی که دیگران هلال را ندیده اند.

لذا در روایت دیگر ابی الجارود امام علیه السلام تعلیلی فرمود که ربطی به عامه ندارد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ الْعَبْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ع يَقُولُ صُمْ حِينَ يَصُومُ النَّاسُ وَ أَفْطِرْ حِينَ يُفْطِرُ النَّاسُ- فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ الْأَهِلَّةَ مَوَاقِيتَ.[[452]](#footnote-452)

و موید آن صحیحه علی بن جعفر است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ- يَرَى الْهِلَالَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَحْدَهُ- لَا يُبْصِرُهُ غَيْرُهُ أَ لَهُ أَنْ يَصُومَ قَالَ إِذَا لَمْ يَشُكَّ فَلْيُفْطِرْ وَ إِلَّا فَلْيَصُمْ مَعَ النَّاسِ.[[453]](#footnote-453)

قطعا مقصود از ناس در این روایت، عامه نیست.

ثالثا: بر فرض که مقصود روزی باشد که عامه عید قربان و فطر می گیرند، قطعا این روایت بر تقیه باید حمل شود، زیرا قطعا صوم و افطار با عامه جایز و مجزی نیست، و حتی اگر تقیه خوفیه شخصیه هم باشد، افطار با عامه جایز است، اما مجزی نیست و لذا در روایت فرمود لان افطر یوما و اقضیه احب الی من ان یضرب عنقی.

تبعیض در حجیت نسبت به مضمون واحد هم عرفیت ندارد.

رابعا: سند این روایت مخدوش است، کما ذکرناه سابقا.

دلیل سوم بر اجزاء: روایات داله بر حضور امام عصر در موسم و رویت مردم

وقتی حضرت در موقف حاضر است و مردم را می بیند، ظاهرش این است که حج او هم مجزی است.

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْأَنْبَارِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ يَشْهَدُ فِي إِحْدَاهُمَا الْمَوَاسِمَ يَرَى النَّاسَ وَ لَا يَرَوْنَهُ.[[454]](#footnote-454)

در کمال الدین شیخ صدوق هم به سند صحیح نقل می کند: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ‏ وَ اللَّهِ إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ لَيَحْضُرُ الْمَوْسِمَ‏ كُلَ‏ سَنَةٍ فَيَرَى النَّاسَ وَ يَعْرِفُهُمْ وَ يَرَوْنَهُ وَ لَا يَعْرِفُونَهُ.[[455]](#footnote-455)

محمد بن موسی بن متوکل به نظر ما ثقه است، زیرا مرحوم صدوق از او روایات فراوانی نقل کرده و کثیرا بر او ترضی کرده است، و لذا ما وثوق به حسن ظاهر او نزد صدوق پیدا می کنیم و این که محقق خوئی فرموده صدوق مشایخی داشته که خودش گفته لم ار اشد نصبا منه کان یقول فی الصلاة اللهم صل علی محمد خاصة و لذا نمی شود گفت اصل در مشایخ صدوق ثقه بودن است؛

این کلام ناتمام است، مرحوم صدوق از این شخص فقط یک روایت نقل کرده که آن هم در فضائل امیر المومنین علیه السلام است، اما از مثل موسی متوکل روایات فراوانی نقل کرده و ترضی می کند.

نقد دلیل سوم

اولا: در این روایات نیامده که حضرت در موقف حاضر می شود، بلکه آمده در موسم حج حاضر می­شوند.

ثانیا: این روایت اطلاقی ندارد که ثابت کند تا زمان ظهور حضرت هر ساله به حج تشریف می آورد، بلکه مربوط به عصر غیبت صغری است، لذا در روایت آمده: لِلْقَائِمِ‏ غَيْبَتَانِ‏ يَشْهَدُ فِي إِحْدَاهُمَا الْمَوَاسِم‏ و مقصود از احداهما همان غیبت صغری است.

و محمد بن عثمان عمری هم که می گوید حضرت در موسم حاضر می شود، زمان خود را گفته که حضرت در موسم حاضر می شود.

لذا این روایت مربوط به غیبت صغری است و آیت الله سیستانی فرموده در آن زمان، حکام عباسی در امر هلال تشدد داشته اند و لذا فقهاء ما در آن زمان بحث از اختلاف موقف را مطرح نکرده اند.

دلیل چهارم بر اجزاء: تمسک به عمومات تقیه

این عمومات شامل علم به خلاف هم می شود و مثل مرحوم امام به این ادله برای اثبات اجزاء تمسک کرده اند و همچنین شیخ انصاری در رساله تقیه، گرچه در مناسک خود فرموده بنا بر احوط اقوی، وقوف با عامه مجزی نیست، شاید جمع بین این دو مطلب به این باشد که زمان شیخ انصاری، زمان تقیه خوفیه نبوده است و لذا در مناسک فرموده مجزی نیست.

اما مرحوم امام به آن فتوا نیز داده است و فرموده این که جهال شیعه در غیر عرفه رسمی وقوف می­کنند، وجهی ندارد.

نقد دلیل چهارم

اولا: موضوع ادله تقیه، لفظ تقیه است که ظهور در تقیه خوفیه شخصیه دارد، در حالی که در زمان ما عده ای اصلا مشمول تقیه خوفیه نیستند.

ثانیا: این روایات اصلا دال بر اجزاء نیست و نهایتا در موارد خوف شخصی، تقیه واجب است، اما حکم وضعی از این عمومات اجزاء استفاده نمی شود.

*روایت اول: لا دین لمن لا تقیة له*

این روایت بر بیش از وجوب تکلیفی تقیه دلالت ندارد و از آن اجزاء عمل صادر از روی تقیه استفاده نمی شود، زیرا نه اطلاق لفظی دارد و نه اطلاق مقامی، زیرا در خصوص اتیان به یک عمل ناقص از روی تقیه که صادر نشده تا گفته شود اطلاق مقامی دارد و اصلا در بسیاری از موارد تقیه، اثر وضعی وجود ندارد.

*روایت دوم: اذا حلف الرجل تقیة لم یضره اذا هو اکره او اضطر الیه*

این روایت هم دلیل بر اجزاء نیست، زیرا تقیه سبب می شود که حلفی که به خودی خود حرام است، حرمتش رفع شود.

جلسه صد و هفتم 16/1/1394

*روایت سوم: ما صنعتم من شیء او حلفتم علیه من یمین فی تقیة فانتم منه فی سعة*

گفته شده اطلاق فانتم منه فی سعة مقتضی اجزاء است و اگر وقوف با عامه سبب لزوم اعاده حج در سال های بعد شود، عرفی نیست که گفته شود فانتم منه فی سعة.

ولی به نظر ما این روایت هم دال بر اجزاء نیست، زیرا روایت گفته «منه فی سعة»، یعنی از ناحیه آن چه به سبب تقیه انجام شده، مسئولیت و تبعه ای وجود ندارد، و به بیان دیگری فعل مستند به مکلف اگر از روی تقیه صادر شود، تبعه ای ندارد، اما وجود اعاده حج به سبب ما صنعتم من شیء نیست، بلکه به سبب فوت حج واجب است که فعل مستند به مکلف نیست، مثل این که عامه اعلان عید فطر کرده باشند و شخص بزرگی بایستی در نماز عامه شرکت کند و روزه خود را افطار کند، روایت می گوید از جهت افطار در این روز، مواخذه ای در کار نیست، اما وجوب قضاء که از آثار مواخذه بر افطار امروز نیست، بلکه از آثار فوت روزه امروز است.

مثلا ابو حنیفه می گوید اگر لباسی به منی متنجس شد، منی خشک شده را فرک کند تا منی یابس بریزد و این گونه لباس پاک می شود، اما قطعا اگر کسی تقیةً این کار را بکند، لباسش که پاک نمی شود و نماز در آن که مجزی نیست، بلکه بر نماز در این لباس از روی تقیه مواخذه نمی شود، اما وجوب اعاده یا قضاء نماز، اثر بقاء امر اول یا صدق فوت است.

مرحوم امام به این روایت نیز بر اجزاء استدلال کرده، البته برخی از شاگردان کویتی ایشان از ایشان سوال کرده اند که ما در روز عرفه شرعی وقوف می کنیم، چون هیچ نکته ای از تقیه و خوف وجود ندارد، ایشان شفاها فرموده بود که عمل شما بجاست و تقیه برای شما مشروع نیست و معلوم می شود ایشان نیز تقیه خوفیه شخصیه را ملاک می­داند، این سوال و جواب نیز همان وقتی بوده که ایشان در کتب خود این مطالب را نوشته و معلوم می شود که مطالب کتاب ایشان نیز به مخالفت تقیه شخصیه نوعیه ناظر است.

البته این که سیره را دائر مدار تقیه شخصیه کنیم، خلاف وجدان است، چون در آن زمان سیره در وقوف با عامه بوده، با این که گاهی خوف شخصی هم نبوده است.

خلاصه این که ما عمومات تقیه را دال بر اجزاء نمی دانیم، گرچه روایت سوم، اقوی الروایات دلالتاً است.

*روایت چهارم: کل شیء یعمل المومن بینهم لمکان التقیة مما لایودی الی الفساد فی الدین فانه جائز*

مرحوم امام فرموده فانه جائز اعم از جائز تکلیفی و وضعی است و جائز وضعی نیز به معنای صحیح است.

اما این روایت نیز دال بر اجزاء نیست، زیرا؛

اولا: ظاهر جواز، جواز تکلیفی است، مگر این که متعلق آن، معامله یا عبادت باشد که ظهور در جواز وضعی پیدا کند، اما اگر متعلق آن شیء باشد، ظهور در جواز تکلیفی دارد.

ثانیا: در روایت قرینه ای وجود دارد بر این که مقصود از جواز، جواز تکلیفی است، زیرا در صدر روایت آمده: وَ عَنْهُ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَظْهَرَ الْإِيمَانَ- ثُمَّ ظَهَرَ مِنْهُ مَا يَدُلُّ عَلَى نَقْضِهِ- خَرَجَ مِمَّا وَصَفَ وَ أَظْهَرَ وَ كَانَ لَهُ نَاقِضاً- إِلَّا أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّهُ إِنَّمَا عَمِلَ ذَلِكَ تَقِيَّةً- وَ مَعَ ذَلِكَ يُنْظَرُ فِيهِ- فَإِنْ كَانَ لَيْسَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ التَّقِيَّةُ فِي مِثْلِهِ- لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ لِأَنَّ لِلتَّقِيَّةِ مَوَاضِعَ- مَنْ أَزَالَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ- وَ تَفْسِيرُ مَا يُتَّقَى مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمُ سَوْءٍ- ظَاهِرُ حُكْمِهِمْ وَ فِعْلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ الْحَقِّ وَ فِعْلِهِ- فَكُلُّ شَيْ‌ءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ- مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ.[[456]](#footnote-456)

بحث روایت در این است که کسی که عملی بر خلاف مبانی دین انجام داده، متهم به عدم ایمان می­شود، مگر ادعاء تقیه در جایی که موضع تقیه است بکند، لذا اصلا این روایت ناظر به صحت عمل نیست، بلکه ناظر به پذیرفته شدن عذر اوست.

*روایت پنجم: التقیة فی کل شیء و کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله*

این متن در محاسن و بحار الانوار است، اما در کافی و وسائل سقطی دارد: التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله که این متن نامفهوم است.

به این روایت استدلال شده که احله الله اعم از حلال وضعی است و حلال وضعی نیز به معنای مجزی و صحیح است.

البته ما به این مبنا اشکال داریم، زیرا ظاهر احله الله اگر متعلق آن شیء باشد و نه عبادت و معامله، حلیت تکلیفیه است.

محمول هم اطلاق ندارد، مثل این که گفته شود زید عالم و معنایش این نیست که دارای همه علوم است، اما موضوع اطلاق دارد، مثل العالم واجب الاکرام و شامل فقیه و مفسر هر دو می شود، اما محمول در صرف الوجود ظهور دارد، در روایت مورد بحث هم احله الله محمول است و صرف الوجود حلیت برای صدق این محمول کافی است، ولو حلال وضعی هم نباشد.

به مرحوم امام نقض شده که شما که می گویید اگر کسی از روی تقیه با نبیذ وضو بگیرد، وضویش صحیح است، زیرا مشمول روایات است، لازمه اش این است که مسح الذکر بالحائط نیز مطهّر باشد، در حالی که شما به این ملتزم نمی شوید.

ایشان جواب داده که وضو صحیح و فاسد دارد و لذا در صورت تقیه صحیح است، اما مسح الذکر بالحائط که صحیح و فاسد ندارد تا در حال تقیه صحیح واقع شود.

ولی این جواب به نظر ما ناتمام است، زیرا وضوی با تقیه رفع حدث می کند، پس چرا مسح الذکر بالحائط رفع خبث نکند؟ لذا وجه جواب از نقض برای ما واضح نشد.

*روایت ششم: خالطوهم بالبرانیة و خالفوهم بالجوانیة اذا کانت الامرة صبیانیة*

یعنی تا حکومت دست عامه است، در ظاهر تقیه کنید، گرچه در خفاء با آن ها بایستی مخالفت کنید و مرحوم امام نیز در رساله تقیه فرموده که اگر حکومت دست عامه باشد، بایستی تقیه نمود، امام اگر حکومت به دست شیعه باشد، تقیه جایز نیست.

بعد ایشان فرموده مخالطه با عامه اعم از نماز خواندن با عامه و امثال آن است.

و لکن به نظر ما این صحیح نیست، بلکه این روایت ترغیب به اختلاط با عامه می کند، نه این که چیز حرامی به سبب مخالطه حلال شود و یا عمل باطلی صحیح شود، این روایت می گوید فقط اختلاط با عامه مطلوب است، اما اجزاء عمل موافق با تقیه از این روایت استفاده نمی شود و نهایتا روایت می گوید با این ها نماز بخوانید، اما منافات ندارد که اعاده یا قضاء نماز واجب باشد.

البته در خصوص نماز روایات خاصه داریم که همگی با هم باید دیده شود، در برخی روایات ترغیب شده به اقتداء به عامه و در برخی روایات هم گفته شده ما هم الا کالجدر و لذا برخی گفته اند نماز با آن ها به جماعت صحیح نیست، بلکه باید پشت آن ها ایستاد، ولی نیت فرادی نمود و نماز صحیح به نظر شیعه خواند.

لذا این روایت حیث اختلاط با عامه را تقویت می کند، نه ارتکاب واجبات یا ترک محرمات را.

*روایت هفتم: ثلاثة لا اتقی فیهن ابدا شرب المسکر و المسح علی الخفین و متعة الحج*

مرحوم امام فرموده: از این روایت استفاده می شود که در غیر این سه چیز تقیه می شود، مسح الخفین که اصلا حرام وضعی است و حرام تکلیفی نیست و لذا معلوم می شود که روایت فقط به حرام تکلیفی ناظر نیست، بلکه به حرام وضعی هم ناظر است و نمی توان گفت مورد روایت، تکلیف محض است.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، زیرا امام علیه السلام فرموده من در غیر این سه چیز تقیه می کنم، معلوم نیست که هم تقیه در افتاء و عمل هر دو مقصود باشد، بلکه شاید فقط ناظر به تقیه در مقام افتاء باشد که اصلا به بحث ما مرتبط نیست، زیرا اجزاء به تقیه در مقام عمل مرتبط است.

علاوه بر این که محمول اطلاق ندارد که جمیع حصص تقیه اعم از تقیه در عمل را شامل شود.

مضاف بر این که امام علیه السلام فرموده من در مسح بر خفین تقیه نمی کنم، معنایش این نیست که تقیه در غیر از مسح بر خفین مجزی هم می باشد، اگر می فرمود من تقیه می کنم در مسح بر خفین، معنایش اجزاء می بود، اما وقتی می فرماید تقیه نمی کنم، معنایش این نیست که هر جا تقیه می کنم، مجزی هم می­باشد.

لذا هیچیک از این روایات دلالت بر اجزاء ندارد.

جلسه صد و هشتم 17/1/1394

*اشکال دیگری بر روایت ششم*

اشکال دیگر ما این است که معلوم نیست ضمیر «هم» در جملات این روایت به عامه برگردد و شاید به حکام عامه رجوع کند که در این صورت از محل بحث خارج خواهد بود و معنایش این خواهد شد که با زعماء عامه اختلاط داشته باشید و دیگر به تقیه با عامه و اجزاء در موارد تقیه از عامه دلالت ندارد، یعنی با حکام عامه درگیر نشوید.

علاوه بر این که محمد بن جمهور در سند این روایت به نظر نجاشی ضعیف غال است و اصلا توثیقی هم ندارد، احمد بن حمزة هم توثیقی ندارد و لذا روایت مبتلی به ضعف سندی است.

نکته

نتیجه استدلال های مختلف بر اجزاء وقوف با عامه متفاوت است، اگر به ادله تقیه تمسک شود، ممکن است گفته شود فقط در ترک وقوف به عرفه در روز عرفه شرعی مجازیم و می توانیم به آن اکتفاء کنیم، اما سائر احکام ماه ذی الحجة که مخالف تقیه نیست که مطابق با واقع عمل کنیم، در منی اهل سنت می گویند روز دهم است و اگر در این روز رمی و ذبح و حلق نکنیم، خوفی نیست که به سبب آن تقیه کنیم، یا مثلا در ایام تشریق، عمره مفرده مشروع نیست، اگر به حساب عامه روز 14 باشد، اما به نظر صحیح، روز 13 باشد، مجوزی برای انجام عمره مفرده نداریم و لذا نباید تقیه در موقفین به همه اعمال سرایت داده شود.

یا اگر به حساب نظر عامه در روز اول ذی الحجة اعمال عمره تمتع را انجام دادیم و اتفاقا خارج شده و به منی رفتیم، به حساب نظر عامه در همان ماهی که در آن عمره تمتع انجام گرفته به مکه برگشته ایم و مشکلی نیست، اما در واقع در روز آخر ذی قعده اعمال عمره تمتع را انجام داده ایم و برای ورود باید دوباره محرم شویم.

اما اگر دلیل ما بر اجزاء، سیره متشرعی در موارد تقیه خوفیه نوعیه باشد، سیره بر ترتیب آثار جمیع احکام ماه ذی الحجة است.

و همچنین اگر به روایت ابی الجارود تمسک شود، نتیجه آن همچون تمسک به سیره متشرعی خواهد بود.

دلیل پنجم بر اجزاء: عرفه یعنی همان روز عرفه عند الناس

به این بیان که عرفه همان روزی است که مردم به عرفات می روند و حدیث نبوی عامی هم مطرح شده که یوم عرفة یوم یعرف الناس فیه، مثل این که روز قدس از اول جعل شده برای روزی که حکومت اعلام کند فلان جمعه روز قدس است، ولو که روز جمعه آخر ماه رمضان نباشد و یک هفته جلوتر اعلام شود، و مثل یوم الترویة که همان روزی است که مردم آماده رفتن به عرفات می شدند، فکذلک یوم العرفة و یوم الاضحی.

ریشه این مطلب در کلمات اهل سنت هم وجود دارد و گفته اند که دو روز عرفه که نداریم، اگر عده­ای یک روز بروند و عده ای روز بعد به عرفات بروند.

نقد دلیل پنجم

اولا: روایت نبوی ضعیف السند است.

ثانیا: شاید معنای روایت این باشد که روز عرفه روزی است که مردم باید به حق به عرفات بروند و بیش از این ظهور ندارد و مرتکز متشرعی هم همین است که روز عرفه، روز نهم ذی الحجة است، خصوصا که زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختلافی در روز عرفه نبوده است که ناظر به این اختلافات باشد.

در برخی روایات هم آمده که حضرت فرموده من در روز عرفه روزه نمی گیرم، زیرا شاید منطبق با عید قربان باشد و معلوم می شود که عرفه آن روزی نیست که ولو به ناحق مردم آن را روز عرفه می گیرند.

ثالثا: عرفی نیست که روز عرفه با روز قدس و امثال آن مقایسه شود.

دلیل ششم بر اجزاء: حرج نوعی

به این بیان که دلیل لاحرج می گوید حکمی که منشا حرج باشد، جعل نشده و اگر شارع بخواهد عمل به احتیاط را بر مردم واجب کند، موجب حرج است و به قاعده لاحرج منفی است.

نقد دلیل ششم

اگر تمسک به مذاق شارع می شود، باید سبب قطع به مذاق شارع حاصل شود، در شرایط تقیه خوفیه، قطع به مذاق شارع بعید نیست و این که برخی افراد احساس تقیه خوفیه نکنند و از دیگران جدا شوند، بعید نیست که اطمینان حاصل شود که این کار مد نظر شارع نیست، اما اگر شرایط تقیه خوفیه مثل زمان شیخ انصاری محقق نباشد، علم به مذاق شارع پیدا نمی کنیم.

اما اگر به دلیل لفظی تمسک می شود؛

اولا: دلیل لفظی لاحرج مختص به شخصی است که به حرج می­افتد.

بله، در برخی روایات ائمه علیهم السلام لاحرج را بر مواردی که حرج شخصی لازم نمی آید تطبیق کرده اند، اما شاید تطبیق تعبدی باشد، مثلا در روایت صحیحه آمده که در آب کر، نجاستی افتاده است و حضرت فرموده غسل و وضو با آن اشکال ندارد، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، با این که همه به حرج شخصی نمی افتند.

علاوه بر این که عرفا اصل انفعال آب کر به نجاست، سبب حرج نوعی است، اما در مورد وقوف با عامه در اکثر ازمنه مردم به حرج نمی افتادند، بعد از حکومت وهابیون این مشکل پدیدار گشته است.

و در روایتی هم که فرموده ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علیه ملتزم می شویم که در صورت حرج شخصی، نفی تکلیف می شود، و گرنه از آیه شریفه که استفاده وجوب مسح بر مرارة نمی­شود و بیان امسح علیه، تفضلی از طرف امام معصوم علیه السلام است.

ثانیا: لاحرج نفی تکلیف به حج می کند، اما اثبات اجزاء که نمی کند و نهایتا حج به عمره مفرده تبدیل می شود، زیرا لاحرج نافی است، مثبت که نیست.

نکته: حکم علم متاخر به خلاف

اگر در حال وقوف با عامه علم به خلاف نبود، ولی بعد از گذشت زمان وقوف، علم به خلاف حاصل شود، حکم چیست؟

اگر به لب سیره تمسک کنیم، سیره اهمال دارد و قدر متیقن از آن اجزاء ظاهری است و علم متاخر به خلاف هم کشف از بطلان حج می کند.

ولی جزم به این که اجزاء واقعی است، بعید نیست، زیرا موارد کمی نیست که علم به خلاف متاخرا حاصل می شود و لازمه عدم اجزاء این است که احرام او باقی باشد، زیرا حج او به عمره مفرده مبدل شده و باید بعد از طواف و سعی تقصیر کند و طواف نساء انجام دهد، در حالی که تقصیر و طواف نساء نکرده و لذا همین موجب حصول وثوق می شود که اجزاء واقعی بوده است.

جلسه صد و نهم 18/1/1394

سه نکته از بحث قبل

نکته اول: گفتیم اگر اجزاء وقوف با عامه با عدم علم به خلاف، اجزاء ظاهری باشد، برای کسی که بعدا علم به خلاف پیدا کند، مشکل ساز خواهد شد، گاهی به وطن خود برگشته و بعد علم به خلاف پیدا می کند و معلوم می شود که حج او مبدل به عمره مفرده شده، ولی اعمال عمره مفرده را انجام نداده است و این که گفته شود طواف و سعی که کرده و در وطن خود تقصیر کند و برای طواف نساء هم نائب بگیرد، کافی نیست، زیرا در روایت فرموده طواف و سعی عمره مفرده نباید در ایام تشریق انجام گیرد، در حالی که نوعا حجاج طواف و سعی را قبل از گذشت ایام تشریق انجام می دهند.

لذا ما بعید نمی دانیم که اجزاء مزبور، اجزاء ظاهری باشد و گرنه مناسب بود در حج این مطلب بیان شود که اجزاء، ظاهری است و لذا وثوق به اجزاء واقعی حاصل می شود.

نکته دوم: آیت الله سیستانی مطلقا وقوف با عامه را مجزی نمی داند و بر این مطلب مصر است و تسهیلا در فرض عدم علم به خلاف احتیاط واجب داده اند.

ممکن است به ایشان اشکال شود که شما قبول داشتید که روایت ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه اعم از حلال وضعی است، پس چرا این روایت را دلیل بر اجزاء نمی گیرید؟

ما از طرف ایشان جواب می دهیم، ایشان خطاب السنة لاتنقض الفریضة را دارای مفهوم می داند که الفریضة تنقض الفریضة و اخلال به فریضه و لو از اضطرار، مبطل است و لذا از عمومات اضطرار، اخص می­شود، علاوه بر این که دلیل خاص می گوید کسی که اضطرارا از او وقوف به عرفات و مشعر فوت شود، جعلها عمرة مفردة و این دلیل، عرفا اخص است.

و همچنین روایتی که می گوید شخصی که عرض له السلطان، و به وقوف نرسید، حج او به عمره مفرده تبدیل می شود.

البته در روایت عرض له السلطان شاید گفته شود موردش جایی است که هیچ وقوفی حتی وقوف با عامه را درک نکرده است، نه مثل بحث ما که وقوف با عامه را درک کرده، اما از روی اضطرار فردا به عرفات نمی رود.

نکته سوم: در تعالیق مبسوطه گفته اند بعید نیست ولو با علم به خلاف و عدم تقیه خوفیه، اسلام، حج را مظهر وحدت مسلمین قرار داده باشد و این که ما کاری که موجب تفرقه باشد انجام دهیم، خلاف این جهت است و بعید نیست که شارع این مصلحت را مقدم بر درک عرفه واقعی کرده باشد.

ولی به نظر ما این مطالب، دلیلی ندارد، آن چه دلیل دارد، وجوب اتحاد مسلمین حول محور دین خداست، و در رابطه با آن دین فرموده لاتتفرقوا فیه و نهی می کند از کسانی که از دین خدا دور می شوند، این که بگوییم کفار وحدت مسلمین را ببینند و احساس ترس از مسلمین کنند، دلیلی ندارد، ما باید احکام الهی را اجراء کنیم، نه این که همرنگ کسانی شویم که احکام الهی را انجام نمی دهند، به بهانه تحقق وحدت در مقابل کفار.

الوقوف في المزدلفة و هو الثالث من واجبات حج التمتع‌

***و المزدلفة اسم لمكان يقال له المشعر الحرام و حد الموقف من المأزمين الى الحياض الى وادي محسّر و هذه كلها حدود المشعر و ليست بموقف الا عند الزحام و ضيق الوقت فيرتفعون الى المأزمين و يعتبر فيه قصد القربة.***[[457]](#footnote-457)

وقوف به مشعر

اصل وقوف به مشعر در قرآن آمده است: فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ

این آیه واضح در وجوب وقوف به مشعر است، و در برخی روایات مرسله آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوُقُوفُ بِالْمَشْعَرِ فَرِيضَةٌ وَ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ سُنَّةٌ.[[458]](#footnote-458)

چون وجوب وقوف به عرفه در قرآن بدان تصریح نشده، بر خلاف وقوف به مشعر که در قرآن بدان تصریح شده است.

ازآیه شریفه فاذکروا الله عند المشعر الحرام، علاوه بر وجوب وقوف، وجوب ذکر خدا در مشعر هم استفاده می شود و تعجب است که مورد تاکید فقهاء قرار نگرفته، در حالی که بر اساس آیه شریفه، یکی از واجبات مشعر ذکر الله است، و نوعا مغفول عنه است، هم آیه بر آن دلالت دارد و هم دو روایت که در آن آمده: ا لیس قد ذکروا الله و یکفی الیسیر من الدعاء.

مشعر الحرام و مزدلفه و جمع، همگی اسم مشعر است، و مزدلفه می گویند، چون مردم به طرف آن می­آیند و در آن جا قرار می گیرند.

حد مشعر از مازمین تا وادی محسر است و مقصود از تعبیر الی الحیاض در روایات نیز همان وادی محسر است و دو چیز نیست، صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: حَدُّ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- مِنَ الْمَأْزِمَيْنِ إِلَى الْحِيَاضِ إِلَى وَادِي مُحَسِّرٍ- وَ إِنَّمَا سُمِّيَتِ الْمُزْدَلِفَةَ- لِأَنَّهُمُ ازْدَلَفُوا إِلَيْهَا مِنْ عَرَفَاتٍ.[[459]](#footnote-459)

الی وادی المحسر، توضیح حیاض است که مقصود همان گودیهای وادی محسر است.

وادی محسر، حد مشعر و منی هر دو است، زیرا بین این دو قرار گرفته است.

اما مشکل در تعبیر «و هو الی منی اقرب» است که در صحیحه معاویة بن عمار ذکر شده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثِ الْإِفَاضَةِ مِنَ الْمَشْعَرِ قَالَ فَإِذَا مَرَرْتَ بِوَادِي مُحَسِّرٍ وَ هُوَ وَادٍ عَظِيمٌ- بَيْنَ جَمْعٍ وَ مِنًى وَ هُوَ إِلَى مِنًى أَقْرَبُ- فَاسْعَ فِيهِ حَتَّى تُجَاوِزَهُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص حَرَّكَ نَاقَتَهُ وَ يَقُولُ- اللَّهُمَّ سَلِّمْ عَهْدِي وَ اقْبَلْ تَوْبَتِي- وَ أَجِبْ دَعْوَتِي وَ اخْلُفْنِي فِيمَنْ تَرَكْتُ بَعْدِي.[[460]](#footnote-460)

ظاهر روایت این است که طول وادی محسر زیاد است، اما عرض آن بین منی و مشعر وارد شده که 100 گام یا 100 ذراع است: وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَاصِمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ التَّيْمُلِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الْأَزْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: الرَّمَلُ فِي وَادِي مُحَسِّرٍ قَدْرُ مِائَةِ ذِرَاعٍ.[[461]](#footnote-461)

مشکل این است که اگر وادی محسر، حد مشعر و منی است، باید متصل به این دو باشد و چه معنا دارد که در روایت بگوید و هو الی المنی اقرب.

در حل این مشکل، یک توجیه این است که بگوییم از روایت کشف می کنیم روایتی که گفته از مازمین تا وادی محسر، حد مشعر است، حد تقریبی را بیان نموده و در نتیجه بین مشعر و وادی محسر فاصله ای خواهد بود، لذا وادی محسر حد تقریبی مشعر است و نه حد تحقیقی، کما این که در عرفه هم گفته شده حد عرفة من المازمین، با این که این حد تقریبی است و نه حقیقی.

توجیه دیگر این است که بگوییم عناوین و اسماء امکنه گاهی معنای موسع و مضیق دارد، مثل شجره که گاهی به مسجد شجره می گویند و گاهی به کل منطقه ذی الحلیفة، شجره می گویند، در این جا نیز وقتی گفته حد منی و مشعر، وادی محسر است، معنای وسیع را در نظر گفته، ولی معنای مضیق نیز این است که مقداری از اواخر مشعر و منی را مشعر و منی نمی گفتند و به لحاظ این معنای مضیق صدق می کند که به معنای مضیق منی اقرب است، چون فاصله آن کمتر تا وادی محسر است.

جلسه صد و دهم 19/1/1394

گفته شد حد مشعر الحرام از مازمین است که دو کوهی است در ابتداء مشعر الحرام تا وادی محسر، و لکن در حال ازدحام جمعیت، روایت سماعه می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كَثُرَ النَّاسُ بِجَمْعٍ- وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ- قَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْمَأْزِمَيْنِ.[[462]](#footnote-462)

البته در کلمات علماء تعبیر عجیبی آمده، فرموده اند در فرض ازدحام در مشعر، یرتفعون الی الجبل.

در حالی که ارتفاع الی الجبل مربوط به عرفات است و بعید است که مقصودشان مازمین باشد، زیرا اصطلاحا به مازمین جبل نمی گویند، بلکه طریق ضیق بین الجبلین را می گویند، در فاصله عرفات تا مشعر دو طریق تنگ بین الجبلین داریم که از آن جا وارد مشعر می شوند و اگر توجیه شود که مقصودشان از جبل، همان مازمین است، کلام صاحب وسائل که هر دو را با هم مطرح کرده، قابل توجیه نیست، در باب: جَوَازِ الِارْتِفَاعِ فِي الضَّرُورَةِ إِلَى الْمَأْزِمَيْنِ أَوِ الْجَبَلِ‌[[463]](#footnote-463)

دو روایت هم نقل کرده، روایت دوم این روایت است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ مِثْلَهُ وَ زَادَ قُلْتُ فَإِنْ كَانُوا بِالْمَوْقِفِ كَثُرُوا وَ ضَاقَ عَلَيْهِمْ- كَيْفَ يَصْنَعُونَ قَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْجَبَلِ.[[464]](#footnote-464)

صاحب وسائل این روایت را نیز به مشعر زده و نتیجه گرفته در حال ازدحام، بر مازمین یا جبل می­شود رفت، در حالی که ایشان متن و سند روایت را ناقص نقل کرده است، در تهذیب آمده است: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ الصَّيْرَفِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كَثُرَ النَّاسُ بِمِنًى وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى وَادِي مُحَسِّرٍ قُلْتُ فَإِذَا كَثُرُوا بِجَمْعٍ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْمَأْزِمَيْنِ قُلْتُ فَإِذَا كَانُوا بِالْمَوْقِفِ وَ كَثُرُوا وَ ضَاقَ عَلَيْهِمْ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَرْتَفِعُونَ إِلَى الْجَبَلِ وَ قِفْ فِي مَيْسَرَةِ الْجَبَلِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِعَرَفَاتٍ ... [[465]](#footnote-465)

از این روایت معلوم می شود که مقصود از این موقف، عرفات است و ربطی به مشعر ندارد.

مرحوم حکیم در دلیل الناسک گفته وقوف در مشعر واجب است و در فرض ازدحام نمی شود روی مازمین رفت، زیرا مازمین که مشعر نیست.

اما به تعبیر محقق خوئی، این اجتهاد در مقابل نص است و با وجود نص، مازمین، مشعر تعبدی در حال ازدحام می شود.

برخی مباحث مثل قصد جزئیت و عنوان و قصد قربت را در وقوف به عرفات بحث کرده ایم و دیگر تکرار نمی کنیم.

(مسألة 372)

***إذا أفاض الحاج من عرفات‌ فالأحوط أن يبيت ليلة العيد في المزدلفة و ان كان لم يثبت وجوبها.[[466]](#footnote-466)***

بررسی وجوب بیتوته به مشعر الحرام در شب عید قربان

مشهور قائلند در شب عید قربان، حجاج از عرفات باید به مشعر بروند و تا اذان صبح در آن جا بیتوته کرده و بین الطلوعین هم وقوف کنند، اما وجوب بیتوته به مشعر محل بحث واقع شده است (البته اگر واجب باشد، باز هم ترک عمدی آن مخل به حج یا موجب کفاره نیست)، مشهور آن را واجب دانسته اند، اما محقق خوئی احتیاط واجب داده اند، زیرا فرموده بیتوته به مشعر شود، و ان کان لم یثبت وجوبها و مفاد این عبارت، احتیاط واجب است.

صاحب جواهر گفته مقتضای صناعت، وجوب بیتوته است و ادله ای هم بر آن ذکر کرده است:

بررسی ادله وجوب بیتوته به مشعر الحرام در شب عید قربان

دلیل اول

تاسی به پیامبر صلی الله علیه و آله که حضرت در شب دهم، در مشعر الحرام بیتوته کردند.

نقد دلیل اول

تاسی به حضرت واجب نیست، بلکه مستحب است، بلکه اصلا معلوم نیست که حضرت به عنوان استحباب در مشعر بیتوته کرده باشد، بلکه طبع قضیه این بوده که در مشعر توقف کنند تا صبح که بتوانند بین الطلوعین را وقوف کنند.

خذوا عنی مناسککم نیز شاید به این معنا باشد که تعلموا عنی مناسککم، سلمنا؛ و لکن از کجا معلوم که حضرت بیتوته را به عنوان مناسک حج انجام داده باشند؟ اللهم الا ان یقال این که حضرت نماز مغرب و عشاء را به تاخیر انداختند تا در مشعر بجا آورند، نشان دارد از این که خواسته اند سریع تر بیتوته مشعر را درک کنند و این گونه اثبات شود که بیتوته در مشعر، داخل در مناسک حج است و لکن باز هم وجوب آن اثبات نمی شود، کما این که شاید حضرت خواسته اند در عرفات نمانند، زیرا بقاء در عرفات بعد از اتمام وقوف، مکروه است.

دلیل دوم

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ لَا تُجَاوِزِ الْحِيَاضَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ.[[467]](#footnote-467)

این روایت از گذر کردن از وادی محسر در شب عید قربان نهی کرده و معنایش لزوم بقاء در مشعر است.

نقد دلیل دوم

اولا: ممکن است تجاوز از وادی محسر نکنیم، اما از همان عرفات به مکه برویم یا در همان عرفات بمانیم.

ثانیا: عبور از وادی محسر در شب عید قربان قطعا حرام نیست، عبوری که بعد از آن، رجوع به مشعر نباشد، بلکه نفر به منی باشد، حرام است، و گرنه چند قدم خارج شدن از این حد و برگشتن به آن قطعا و بالضرورة مورد نهی صحیحه نیست.

ثالثا: کامل این روایت، در کافی آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ: لَا تُصَلِّ الْمَغْرِبَ حَتَّى تَأْتِيَ جَمْعاً فَتُصَلِّيَ بِهَا الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ انْزِلْ بِبَطْنِ الْوَادِي عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ قَرِيباً مِنَ الْمَشْعَرِ وَ يُسْتَحَبُّ لِلصَّرُورَةِ أَنْ يَقِفَ عَلَى الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ يَطَأَهُ بِرِجْلِهِ وَ لَا يُجَاوِزِ الْحِيَاضَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ ... [[468]](#footnote-468)

و ممکن است لایجاوز الحیاض عطف بر ان یقف باشد که دیگر دال بر حرمت نخواهد بود.

البته بعید هم نیست ظاهرش این باشد که به صدر بخورد، مخصوصا در نقل هایی که لاتجاوز دارد، یعنی ممکن است و یستحب معترضه باشد، اما مابقی به صدر برگردد.

ولی باز هم با نقل لایجاوز که بر اساس صیغه تخاطب نیست، ممکن است عطف بر ان یقف باشد.

رابعا: سیاق این روایت بر اساس نقل کافی، بیان مستحبات است و این که لایجاوز حکم الزامی باشد، خلاف ظهور سیاق استحبابی است.

ان قلت: وَ رَوَى زُرْعَةُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... فَإِذَا أَتَيْتَ مُزْدَلِفَةَ وَ هِيَ جَمْعٌ فَانْزِلْ فِي بَطْنِ الْوَادِي عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ قَرِيباً مِنَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِيهِ مَوْضِعاً فَلَا تُجَاوِزِ الْحِيَاضَ الَّتِي عِنْدَ وَادِي مُحَسِّرٍ فَإِنَّهَا فَصْلُ مَا بَيْنَ جَمْعٍ وَ مِنًى وَ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ ثُمَّ صَلِّ نَوَافِلَ الْمَغْرِبِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَ لَا تُصَلِّ الْمَغْرِبَ لَيْلَةَ النَّحْرِ إِلَّا بِالْمُزْدَلِفَةِ ... [[469]](#footnote-469)

روایت می گوید اگر در مشعر الحرام جا نبود، نباید به وادی محسر رفت، وادی محسر بین مشعر و منی واقع شده است.

(سند صدوق به حدیث ابو بصیر ضعیف است، اما سند وی به زرقه معتبر است.)

قلت: این روایت ظهور ندارد در این که شب نباید از آن جا تجاوز کرد، بلکه شاید ارشاد باشد به این که آن مکان جزء مشعر الحرام نیست.

جلسه صد و یازدهم 22/1/1394

دلیل سوم

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 عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَصْبِحْ عَلَى طُهْرٍ بَعْدَ مَا تُصَلِّي الْفَجْرَ- فَقِفْ إِنْ شِئْتَ قَرِيباً مِنَ الْجَبَلِ وَ إِنْ شِئْتَ حَيْثُ شِئْتَ ... [[470]](#footnote-470)

به این تقریب که معلوم می شود روایت مفروغ عنه گرفته بیتوته در منی را و لذا گفته اصبح علی طهر.

نقد دلیل سوم

اولا: محقق خوئی فرموده اصبح علی طهر، یعنی هنگام صبح باید در مشعر الحرام باشی و نهایتا از باب مقدمه علمیه دو دقیقه زودتر لازم است در مشعر باشد، ولی معنایش این نیست که بیتوته در شب لازم است.

ثانیا: حتی از این روایت استفاده نمی شود که هنگام اذان صبح باید در مشعر باشیم، زیرا نگفته اصبح فی المشعر، بلکه بعد از اصبح گفته فقف، اما در روایت به اصباح در مشعر الحرام علی طهر امر نشده است، کما این که وقتی اصبح علی طهر در کنار دیگر اوامر استحبابی قرار می گیرد، دیگر ظهور در وجوب پیدا نمی کند.

مناسب بود که محقق خوئی به ذیل روایت هم اشکال می کرد که در آن آمده و ان شئت حیث تبیت، زیرا این فقره نشان می دهد که بیتوته او در مزدلفه بوده، حضرت فرموده نماز صبح را بخوان، و اگر خواستی برو نزدیک کوه و یا در همان جا که بیتوته می کنی، وقوف کن و معلوم می شود که در مزدلفه بیتوته کرده است.

ان قلت: در نسخ کافی، و ان شئت حیث شئت دارد، نه حیث تبیت.

قلت: مرحوم شیخ طوسی که از کلینی نقل می کند، حیث تبیت نقل می کند و نسخ تهذیب هیچ اختلافی ندارد، علاوه بر این که شیخ در مبسوط و نهایه تعبیری دارد که مشخص می شود این را تبیت خوانده است، چون می گوید: و ان شاء وقف فی المکان الذی بات فیه.

وافی هم که از کافی نقل می کند، و ان شئت حیث تبیت نقل می کند.

ولی انصاف این است که و ان شئت حیث تبیت، وجوب بیتوته را نمی فهماند، بلکه تعارف آن را می­فهماند، نظیر بحثی که آیا ذبح و حلق و تقصیر لازم است در عید قربان باشد کما عن المحقق الخوئی یا کافی است که ذبح در ایام تشریق باشد؟ و حلق و تقصیر هم تا آخر ذی حجة کافی است؟

دلیل وجوب ذبح و حلق و تقصیر در روز عید قربان این است که در صحیحه محمد بن حمران آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَاجِّ (غَيْرِ الْمُتَمَتِّعِ)- يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ- وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ- قَالَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ.[[471]](#footnote-471)

به این بیان که معلوم می شود تحلل از احرام یوم النحر واجب است، و گرنه سائل می گفت المتمتع ما یحل له بالحلق و التقصیر.

اما ما اشکال کردیم که فرض روایت وقوع حلق و تقصیر است، و معلوم نیست که چون وقوع در یوم النحر واجب است، فرض وقوع آن در یوم النحر شده یا چون متعارف است، ولو از باب موافقت با سنت؟ دلیل نمی شود که چون واجب بوده، چنین گفته باشند.

در ما نحن فیه نیز بیتوته در شب عید قربان در مشعر مفروغ گرفته شده، اما معلوم نیست که دلیل آن، وجوب آن است یا از باب متعارف بودن آن است؟

دلیل چهارم

روایت عبد الحمید بن دیلم: وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ وَ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ أَبِي الدَّيْلَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُمِّيَ الْأَبْطَحُ أَبْطَحَ- لِأَنَّ آدَمَ ع أُمِرَ أَنْ يَبْتَطِحَ فِي بَطْحَاءِ جَمْعٍ- فَتَبَطَّحَ حَتَّى انْفَجَرَ الصُّبْحُ- ثُمَّ أُمِرَ أَنْ يَصْعَدَ جَبَلَ جَمْعٍ- وَ أَمَرَهُ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ أَنْ يَعْتَرِفَ بِذَنْبِهِ فَفَعَلَ ذَلِكَ- فَأَرْسَلَ اللَّهُ نَاراً مِنَ السَّمَاءِ فَقَبَضَتْ قُرْبَانَ آدَمَ.[[472]](#footnote-472)

به وادی ابطح، ابطح گفته شده، چون وقتی حضرت آدم حج انجام داد، امر شد که در مشعر تبطح کند، تبطح به معنای دراز کشیدن بر روی زمین تا اذان صبح است، یعنی بیتوته کند.

نقد دلیل چهارم

اولا: سند این روایت ضعیف است به تضعیف محمد بن سنان و عدم توثیق عبد الحمید بن دیلم.

ثانیا: محقق خوئی فرموده این روایت دلالت بر وجوب بیتوته ندارد، زیرا اگر دقایقی قبل از اذان صبح هم تبطح کند، صدق بیتوته می کند و دلیل نمی شود که از ابتداء شب بیتوته واجب بوده باشد.

ثالثا: حضرت آدم برای توبه، به او چنین امری شد، ولی دلیل نمی شود که بر ما نیز واجب بوده باشد

(مسألة 373)

***يجب الوقوف في المزدلفة من طلوع فجر يوم العيد الى طلوع الشمس، لكن الركن منه هو الوقوف في الجملة، فاذا وقف مقدارا ما بين الطلوعين و لم يقف الباقي و لو متعمدا صح حجه و ان ارتكب محرما***.[[473]](#footnote-473)

بررسی مقدار واجب از وقوف به مشعر

مشهور گفته اند مبدا وقوف به مشعر، طلوع فجر و منتهی، طلوع شمس است.

بررسی مبدا زمان وقوف به مشعر

در مقابل نظریه مشهور، دو نظریه دیگر وجود دارد، یکی این که وجوب وقوف به مشعر، بعد از نماز صبح است و دیگر ما هو المختار که وقوف به مقدار مسمی قبل از طلوع آفتاب واجب است.

البته رکن از وقوف به مشعر، همان مسمای وقوف است و لکن بحث در مقدار واجب است.

عمده منشأ این اختلاف، صحیحه معاویة بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَصْبِحْ عَلَى طُهْرٍ بَعْدَ مَا تُصَلِّي الْفَجْرَ- فَقِفْ إِنْ شِئْتَ قَرِيباً مِنَ الْجَبَلِ وَ إِنْ شِئْتَ حَيْثُ تبیت فَإِذَا وَقَفْتَ فَاحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ- وَ اذْكُرْ مِنْ آلَائِهِ وَ بَلَائِهِ مَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ- وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص ثُمَّ لْيَكُنْ مِنْ قَوْلِكَ- اللَّهُمَّ رَبَّ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فُكَّ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ- وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ الْحَلَالِ- وَ ادْرَأْ عَنِّي شَرَّ فَسَقَةِ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ ... [[474]](#footnote-474)

مشهور گفته اند وقوف از اذان صبح در مشعر واجب است و این که در این صحیحه فرموده بعد ما تصلی الفجر فقف، استحباب وقوف للدعاء است، نه وجوب وقوف به مزدلفه.

در مقابل این نظریه، نظریه صاحب حدائق و علامه در منتهی و ... می باشد که گفته اند روایت می­گوید وجوب وقوف به مشعر، بعد از نماز صبح شروع می شود و حمل آن بر دعاء، خلاف ظاهر است.

اما نظریه مختار این است که مسمای وقوف، در امتثال واجب کافی است، زیرا؛

اولا: اصبح علی طهر بعد ما تصلی الفجر ظاهر است در این که طهارت بعد از نماز صبح باید تا طلوع آفتاب استمرار داشته و احداث حدث نشود که قطعا حکم وجوبی هم نیست.

ثانیا: این تعبیر، در سیاق اوامر استحبابی است و دیگر ظهور در وجوب پیدا نمی کند.

دلیل دیگری که بر وجوب وقوف از طلوع فجر ذکر شده، صحیحه هشام بن الحکم است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَجُوزُ وَادِيَ مُحَسِّرٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.[[475]](#footnote-475)

اما این صحیحه هم دلیل نمی شود بر این که مبدا، طلوع فجر است و اصلا بیان مبدا نمی کند.

بررسی منتهای زمان وقوف به مشعر

برای بیان این که منتهای زمان وقوف به مشعر، طلوع شمس است، به صحیحه هشام استدلال شده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَجُوزُ وَادِيَ مُحَسِّرٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.[[476]](#footnote-476)

محقق خوئی فرموده: ظاهر صحیحه این است که دخول در وادی محسر قبل از طلوع شمس جایز نیست، زیرا تجاوز به وادی محسر به معنای دخول به وادی محسر است و وارد نشدن به آن، به معنای ماندن در مشعر است.

ایشان فرموده: روایت دیگری نیز بر این مطلب دلالت دارد، 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 عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَصْبِحْ عَلَى طُهْرٍ بَعْدَ مَا تُصَلِّي الْفَجْرَ- فَقِفْ إِنْ شِئْتَ قَرِيباً مِنَ الْجَبَلِ وَ إِنْ شِئْتَ حَيْثُ شِئْتَ- فَإِذَا وَقَفْتَ فَاحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ- وَ اذْكُرْ مِنْ آلَائِهِ وَ بَلَائِهِ مَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ- وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص ثُمَّ لْيَكُنْ مِنْ قَوْلِكَ- اللَّهُمَّ رَبَّ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فُكَّ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ- وَ أَوْسِعْ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ الْحَلَالِ- وَ ادْرَأْ عَنِّي شَرَّ فَسَقَةِ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ- اللَّهُمَّ‌ أَنْتَ خَيْرُ مَطْلُوبٍ إِلَيْهِ- وَ خَيْرُ مَدْعُوٍّ وَ خَيْرُ مَسْئُولٍ وَ لِكُلِّ وَافِدٍ جَائِزَةٌ- فَاجْعَلْ جَائِزَتِي فِي مَوْطِنِي هَذَا أَنْ تُقِيلَنِي عَثْرَتِي- وَ تَقْبَلَ مَعْذِرَتِي وَ أَنْ تَجَاوَزَ عَنْ خَطِيئَتِي- ثُمَّ اجْعَلِ التَّقْوَى مِنَ الدُّنْيَا زَادِي ثُمَّ أَفِضْ- حَيْثُ يُشْرِقُ لَكَ ثَبِيرٌ وَ تَرَى الْإِبِلُ مَوَاضِعَ أَخْفَافِهَا.[[477]](#footnote-477)

روایت فرموده زمانی از مشعر افاضه کن که کوه ثبیر بدرخشد که طبعا به سبب طلوع شمس می­درخشد، پس روایت می گوید به هنگام طلوع شمس، از مشعر افاضه کن.

صاحب جواهر فرموده: از ظاهر ادله استفاده می شود که مقدار کمی قبل از طلوع آفتاب می شود از مشعر خارج شویم، اما قبل از طلوع آفتاب جایز نیست وارد منی شویم، چون در موثقه اسحاق بن عمار آمده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع أَيُّ سَاعَةٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ- أَنْ أُفِيضَ مِنْ جَمْعٍ قَالَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ بِقَلِيلٍ- فَهُوَ أَحَبُّ السَّاعَاتِ إِلَيَّ- قُلْتُ فَإِنْ مَكَثْنَا حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[478]](#footnote-478)

حکم به عدم تجاوز از وادی محسر در صحیحه هشام نیز به معنای عبور نکردن از وادی محسر است (این کلام وی صحیح است، زیرا اگر بخواهند بگویند به شهری تجاوز کرد، گفته می شود تجاوز علیه، اما جاوزه یعنی از فلان شهر گذشت و تا داخل شهر باشد، گفته نمی شود جاوز) و لاتجاوز یعنی تا طلوع شمس نشده، از وادی محسر عبور نکن، نه این که داخل آن هم نشو.

بعد فرموده ه ما اشکال نکنید که ظاهر تعبیر به اشراق ثبیر در موثقه اسحاق بن عمار، این است که آفتاب بتابد، زیرا ذیل روایت قرینه است بر این که مقصود از اشراق ثبیر، طلوع آفتاب و درخشش کوه بر اثر درخشش آفتاب نیست، چون عرفی نیست بگویند زمانی می توانی از مشعر افاضه کنی که شتر بتواند جای پای خود را ببیند و با این حال مقصود از اشراق ثبیر را زمان طلوع آفتاب بدانیم، چرا که خیلی زودتر از طلوع آفتاب، هوا روشن شده و شتر جای پای خود را می بیند، لذا این قرینه می شود بر این که روایت می گوید تا زمانی صبر کن که کوه ثبیر روشن شود و دیده شود و لذا کمی قبل از طلوع آفتاب صدق می کند که کوه روشن شده است.

جلسه صد و دوازدهم 23/1/1394

*تتمه ای از مباحث گذشته*

گفته شد حد مزدلفه از مازمین تا وادی محسر است و در فرض ازدحام، روایت فرمود یرتفعون الی المازمین، البته برخی روایات گفته من المازمین الی الجبل الی وادی محسر که مقصود از جبل، جبل مشعر الحرام است که در ضلع دیگر واقع شده است.

در مناسک، محقق خوئی فرموده مردم در فرض ازدحام و ضیق وقت می توانند به مازمین بروند، مقصود از تعبیر ضیق وقت، روشن نیست، یا مقصود ضیق موقف است، که بجاست، و یا مقصود این است که تا آخر وقت وقوف اختیاری به مشعر، ازدحام ادامه داشته باشد و در این صورت می تواند برای وقوف به مازمین صعود کند، اما اگر دقایقی مانده به طلوع شمس، ازدحام برطرف شود، باید در خود مشعر الحرام وقوف کند، و گرنه وقوف باطل است.

به نظر ما اصل وجوب این کار معلوم است، اما ظاهر کلام ایشان، بطلان وقوف به ترک آن است، ولی به نظر ما وقوف باطل نیست، زیرا وقوف تعبدی به مشعر انجام گرفته است، مگر گفته شود که روایت انصراف به ضیق وقت داشته دارد که به نظر ما خلاف اطلاق روایت است، زیرا روایت فرموده یرتفعون الی المازمین و مقید به ضیق وقت نشده است، بلکه شرط آن فقط ازدحام است، و لذا خود محقق خوئی در ازدحام منی، جواز ارتفاع به وادی محسر را مقید به ضیق وقت ننموده است.

در کتاب مرتقی اشکالی کرده اند و فرموده اند: ممکن است بگوییم مقصود از یرتفعون الی المازمین، این است که هر چه جمعیت زیاد می شود، به سمت مازمین بالا بروند، اما در داخل مزدلفه و نه خارج مزدلفه، زیرا نفرموده یرتفعون علی المازمین که به معنای یصعدون الجبل باشد تا با خروج از مزدلفه سازگار باشد.

ولی به نظر ما کلام ایشان خلاف ظاهر است، زیرا بعد از این که شارع برای مزدلفه حد ذکر کرده که بین مازمین و وادی محسر است، و ظاهرش این است که کما این که وادی محسر خارج از مزدلفه است، مازمین نیز از وادی محسر خارج است، در نتیجه معنای روایت صعود بر مازمین می شود، علاوه بر این که اصلا یرتفعون با علی متعدی نمی شود، بلکه با الی متعدی می شود، فقط یصعدون به هر دو متعدی می شود، یصعدون علیه نیز در شیب تند بکار می رود، اما در شیب ملایم یصعدون الیه بکار می رود.

و به بیان دیگر: این روایت سه فرض را مطرح کرده، فرض اول ضیق منی است که فرموده یرتفعون الی وادی محسر و وادی محسر قطعا از منی خارج است، فرض دوم ضیق عرفات است که فرموده یرتفعون الی الجبل که مقصود کوهی است که از حد شرعی عرفات خارج است، و فرض سوم ضیق مشعر است که فرموده یرتفعون الی المازمین، به قرینه آن دو فرض، طبعا مقصود از مازمین هم منطقه خارج از مشعر است.

بررسی مقصود از مازمین

صاحب مدارک فرموده اجماع داریم که در فرض ازدحام در مشعر، جایز است ارتفاع الی الجبل.

فقهاء نووعا مازمین را به جبل تفسیر کرده اند و لکن در معنای مازمین ابهام وجود دارد که آیا مازمین همان دو کوهی است که مشرف به طریق ضیق بین دو کوه می باشد، یا مازمین اسم خود این طریق ضیق است، از برخی عبارات استفاده می شود که مازمین همان جبلین است، مثلا در جامع المدارک گفته: *المازمان الجبلان بین عرفات و المشعر*[[479]](#footnote-479)، و در مدارک می گوید: *(و يجوز مع الزحام الارتفاع إلى الجبل). هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، و استدلوا عليه بما رواه الكليني في الموثق، عن سماعة قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: إذا كثر الناس بجمع و ضاقت عليهم كيف يصنعون؟ قال: «يرتفعون إلى المأزمين»*[[480]](#footnote-480)

از این کلام معلوم می شود که از مازمین، همان جبلین را فهمیده است.

اما در مستند الشیعة از تحریر نبوی و قاموس نقل می کند: *المازمان مضیق بین مکة و منی بین جبلین*

لذا کلمات فقهاء مختلف است، و ما هم مرددیم، خود کلمه مازم به معنای ضیق است، یک روایت هم در تایید آن وجود دارد: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَلَكَانِ يُفَرِّجَانِ لِلنَّاسِ لَيْلَةَ مُزْدَلِفَةَ عِنْدَ الْمَأْزِمَيْنِ الضَّيِّقَيْنِ.[[481]](#footnote-481)

این روایت هم با تفسیر مازمین به طریق ضیق می سازد، و لکن سند روایت که در کافی آمده ضعیف است.

در پاورقی کافی نیز گفته مازم به معنای طریق ضیق است.

فیض کاشانی نیز مازم را طریق معنا کرده است و فرموده التثنیة باعتبار الطرفین، ولو یک راه بیشتر نیست.

و لکن از روایت دیگری، استفاده معنای جبلین می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عِيسَى الْفَرَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عِشْرِينَ حَجَّةً مُسْتَسِرَّةً- كُلَّهَا يَمُرُّ بِالْمَأْزِمَيْنِ فَيَنْزِلُ فَيَبُولُ.[[482]](#footnote-482)

و همین معنا نیز موافق با کلمات برخی لغویین است، لذا نمی توان به فقهاء اعتراض کرد که روایت می­گوید یرتفعون الی المازمین، پس چرا شما آن را جبل معنا می کنید؟ زیرا شاید از مازمین، جبلین فهمیده باشند.

تثنیه مازمین نیز موافق با جبلین است و روایت اخیر هم با آن موافق است، از حیث دیگر معنای لغوی مازم که مضیق است، با خود طریق می سازد که موافق با روایت اول است، کلمات لغویین هم مضطرب است، لذا مساله مبهم است.

ادامه بحث منتهای زمان وقوف به مشعر

صاحب جواهر فرمود روشن شدن هوا برای جواز نفر از مشعر کافی است، به سبب اصل عملی و اطلاق لفظی ادله، و این که در صحیحه معاویة بن عمار آمده بود: ثُمَّ أَفِضْ- حَيْثُ يُشْرِقُ لَكَ ثَبِيرٌ وَ تَرَى الْإِبِلُ مَوَاضِعَ أَخْفَافِهَا معنایش این نیست که آفتاب به کوه ثبیر بتابد، زیرا با جمله و تری الابل مواضع اخفافها سازگار نیست، زیرا شتر جای پای خود را قبل از طلوع آفتاب می بیند، پس ملاک روشن شدن هوا است، ولو آفتاب نزده باشد، و گرنه عرفی نیست که طلوع شمس که امر واضحی است را بیان نکنند، و بجای آن تری الابل مواضع اخفافها گفته شود، لذا مقصود روشنی هوا است، نه طلوع آفتاب.

محقق خوئی به صاحب جواهر اشکال کرده و فرموده: اشراق ثبیر، معنای کنایی در عرف عرب داشته، در عصر جاهلیت تعبیر به اشرق ثبیر می کردند که کنایه از طلوع شمس است کما فی مجمع البحرین و روایتی هم موید این مطلب است، صحیحه معاویة بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ثُمَّ أَفِضْ حَيْثُ يُشْرِفُ لَكَ ثَبِيرٌ- وَ تَرَى الْإِبِلُ مَوَاضِعَ أَخْفَافِهَا- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ- أَشْرِق ثَبِيرُ كَيْمَا نُغِيرَ- ...[[483]](#footnote-483)

یعنی ای کوه ثبیر بتاب تا ما کوچ کنیم و مقصود هم طلوع شمس است و سند روایت هم معتبر است.

لذا و تری الابل موضع اخفافها به معنای رویت واضحه می باشد.

به نظر ما حق با صاحب جواهر است، گرچه این که اهل جاهلیت می گفتند اشرق ثبیر کیما نغیر، مقصودشان طلوع شمس بوده، اما ربطی به صحیحه معاویة بن عمار ندارد، این صحیحه به قرینه ذیل خود، ظهور در روشن شدن هوا دارد و عرفی نیست که مقصود طلوع شمس باشد، اما در ادامه بگویند و تری الابل مواضع اخفافها، زیرا لازمه آن توضیح امر واضح به امر غیر واضح است.

معتبره عمار نیز موافق با کلام صاحب جواهر است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع أَيُّ سَاعَةٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ- أَنْ أُفِيضَ مِنْ جَمْعٍ قَالَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ بِقَلِيلٍ- فَهُوَ أَحَبُّ السَّاعَاتِ إِلَيَّ- قُلْتُ فَإِنْ مَكَثْنَا حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[484]](#footnote-484)

عجیب است که محقق خوئی فرموده از این معتبره استفاده استحباب افاضه قبل طلوع شمس بقلیل می­شود، اما تا حجاج از مکان خود در مشعر حرکت کنند و به مرز مزدلفه برسند، آفتاب طلوع کرده است، خروج از مزدلفه به معنای رسیدن به مرز مزدلفه، مدتی فاصله نیاز دارد که عملا بعد از طلوع آفتاب می شود.

زیرا کلام ایشان عرفی نیست، ظاهر افاضه از مشعر، یعنی خروج از مشعر، در بحث خروج از عرفات که روایت گفت من افاض من عرفات قبل ان تغرب الشمس، خود محقق خوئی روایت را به معنای خروج از عرفات معنا کرد، نه شروع به کوچ کردن از عرفات، تعابیر روایت در بحث عرفات و مشعر هم با یکدیگر تفاوتی ندارد و هر طور که آن جا معنا کردند، در این جا نیز همان گونه بایستی معنا کنند.

جلسه صد و سیزدهم 24/1/1394

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب فرموده: وَ لَا بَأْسَ أَنْ يُفِيضَ الْإِنْسَانُ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ بِقَلِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ وَادِيَ مُحَسِّرٍ إِلَّا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ[[485]](#footnote-485)

صاحب جواهر نیز همین نظریه را دارد.

محقق خوئی به ادله صاحب جواهر اشکال کرد، یک مستند صاحب جواهر، صحیحه معاویة بن عمار است (البته صاحب جواهر گفته للاصل و اطلاق الادلة و به این روایت استناد نکرده، و صحیحه معاویة بن عمار را در دفع این اشکال مطرح کرده که گفته شود یشرق لک ثبیر، یعنی زمان طلوع آفتاب و در جواب فرموده و تری الابل مواضع اخفافها، به معنای زمان روشن شدن هوا است.) محقق خوئی فرموده اشراق ثبیر، کنایه از طلوع شمس است و شاهد آن صحیحه دیگر معاویة بن عمار است که شاید تتمه صحیحه اول معاویة بن عمار باشد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ثُمَّ أَفِضْ حَيْثُ يُشْرِفُ لَكَ ثَبِيرٌ- وَ تَرَى الْإِبِلُ مَوَاضِعَ أَخْفَافِهَا- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ- أَشْرِق ثَبِيرُ كَيْمَا نُغِيرَ- ...[[486]](#footnote-486)

ما در جواب از محقق خوئی گفتیم استشهاد به ذیل صحیحه دوم معاویة بن عمار نادرست است، زیرا گرچه مقصود اهل جاهلیت از این تعبیر، طلوع آفتاب بوده است، اما در این روایت که نیامده و تری الابل مواضع اخفافها و ظهور هم ندارد که چون مقصود از این ذیل، طلوع آفتاب است، افض حین یشرق لک ثبیر نیز به معنای طلوع شمس باشد.

نهایتا این روایت اگر مجمل شود، به معتبره اسحاق بن عمار رجوع می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع أَيُّ سَاعَةٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ- أَنْ أُفِيضَ مِنْ جَمْعٍ قَالَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ بِقَلِيلٍ- فَهُوَ أَحَبُّ السَّاعَاتِ إِلَيَّ- قُلْتُ فَإِنْ مَكَثْنَا حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[487]](#footnote-487)

ظاهر روایت این است که خروج از مشعر قبل از طلوع شمس بقلیل باشد.

روایت دیگر نیز، مرسله است: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَقِفَ بِجَمْعٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- وَ سَائِرُ النَّاسِ إِنْ شَاءُوا عَجَّلُوا وَ إِنْ شَاءُوا أَخَّرُوا.[[488]](#footnote-488)

ولی این که مرسله توجیه شود به این که مردم قبل از طلوع آفتاب می توانند شروع به حرکت کنند، خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر روایت این است که قبل از طلوع آفتاب می توانند از مشعر بیرون بروند.

محقق خوئی به صحیحه هشام نیز استدلال نمود: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَجُوزُ وَادِيَ مُحَسِّرٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.[[489]](#footnote-489)

ایشان فرموده مقصود صحیحه این است که قبل از طلوع شمس وارد وادی محسر نشو و در مشعر بمان، و گرنه اگر مقصود عدم خروج از وادی محسر بود، باید گفته می شد لاتدخل منی حتی تطلع الشمس.

و لکن به نظر ما این استدلال نیز ناتمام است، تجاوز در لغت عربی به معنا گذر کردن از یک چیز است، نه وارد شدن در یک چیز.

محقق خوئی به عنوان موید بر نظریه خود، روایاتی را مطرح کرده که می گوید: رخص رسول الله للنساء ان یفضن بلیل، یعنی فقط ضعفاء و نساء می توانند شب افاضه کنند و تا طلوع آفتاب نشود شب است.

این کلام نیز ناتمام است، زیرا؛

اولا: خود شما گفتید افاضه قبل از طلوع شمس بلااشکال است، فقط خروج از مشعر اشکال دارد و این روایت نیز افاضه را مطرح کرده است و نه خروج از مشعر.

ثانیا: لیل در اصطلاح متشرعی، تا طلوع فجر است و نه تا طلوع آفتاب و بر اساس روایات، نماز صبح، اولین نماز روز است.

ثالثا: وقتی گفته می شود نساء و ضعفاء می توانند شب افاضه کنند، ظاهرش این است که قبل طلوع فجر هر وقت خواستند، افاضه کنند و لازم نیست تا طلوع فجر صبر کنند، ولی ربطی به دیگران ندارد که لازم باشد طلوع فجر را در مشعر باشند و از این نمی توان استفاده کرد که دیگران باید تا طلوع آفتاب در مشعر بمانند.

موید دیگر ایشان روایت عبد الحمید بن ابی الدیلم است: وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ وَ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ أَبِي الدَّيْلَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُمِّيَ الْأَبْطَحُ أَبْطَحَ- لِأَنَّ آدَمَ ع أُمِرَ أَنْ يَبْتَطِحَ فِي بَطْحَاءِ جَمْعٍ- فَتَبَطَّحَ حَتَّى انْفَجَرَ الصُّبْحُ- ثُمَّ أُمِرَ أَنْ يَصْعَدَ جَبَلَ جَمْعٍ- وَ أَمَرَهُ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ أَنْ يَعْتَرِفَ بِذَنْبِهِ فَفَعَلَ ذَلِكَ- فَأَرْسَلَ اللَّهُ نَاراً مِنَ السَّمَاءِ فَقَبَضَتْ قُرْبَانَ آدَمَ.[[490]](#footnote-490)

اما این موید نیز ناتمام است، زیرا؛

اولا: حضرت آدم مامور بود که تا طلوع آفتاب بماند که اعتراف به ذنب کند و ربطی به دیگران ندارد.

ثانیا: در روایت نیامده که اعتراف به ذنب هنگام طلوع شمس، در مشعر باشد.

نظریه مختار

لذا به نظر ما اقوی جواز خروج از مشعر الحرام قبل از طلوع شمس است و بر فرض که ادله اجمال داشته باشد، استصحاب بقاء وجوب وقوف در مشعر می شود بنا بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه، اما ما که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم، برائت از وجوب تا طلوع آفتاب جاری می کنیم.

البته عجیب است که صاحب جواهر که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارد، برای جواز خروج قبل از طلوع آفتاب به اصل رجوع می کند.

*نکته*

ما در بحث وقوف قائلیم اگر شبهه مفهومیه و مصداقیه عرفات یا مشعر باشد، نمی شود در مکان مشکوک وقوف کرد، شبهه مصداقیه مثل این که نمی داند به مرز عرفات یا مشعر رسیده یا نه و در شبهات مفهومیه نیز ما قائل به وجوب احتیاط هستیم، گرچه مرحوم تبریزی در شبهه مفهومیه امکنه قائل به جریان برائت بود، زیرا دوران امر بین تعیین و تخییر می شود.

ولی به نظر ما عرفا قف فی المشعر، یعنی قف فی مکان یراه العرف مشعرا و ممکن است حتی مولا بما هو مولا نیز نداند مرز مشعر کجاست؟ خصوصا که مرز مشعر گرچه از دو طرف معین شده، اما از دو طرف دیگر معین نشده است.

(البته اگر ابتداء در مکان متیقن باشیم و بعد به مکان مشکوک به شبهه مصداقیه برویم، مشکلی نیست، زیرا استصحاب می گوید هنوز در مشعر هستیم.)

لذا ما قاعده اشتغال جاری می کنیم، اما وقتی صبح می خواهیم از مشعر خارج شویم، در شبهه مصداقیه آن نیز می توان برائت جاری کرد، چه رسد به شبهه مفهومیه آن، زیرا در این جا بحث از حرمت خروج از مشعر یا وادی محسر است، نه وجوب وقوف، حرمت نیز انحلالی است و معنایش این است که کلما صدق علیه الافاضة من المشعر قبل طلوع الشمس، فهو حرام، لذا نسبت به شبهه مصداقیه یا مفهومیه، شک در حرمت زائده داریم و از آن برائت جاری می شود، بر خلاف وجوب که به صرف الوجود تعلق می گیرد و لذا شک در تکلیف نداریم، بلکه شک در امتثال داریم.

جلسه صد و چهاردهم 25/1/1394

*چند مطلب از بحث گذشته*

*مطلب اول*

محقق خوئی برای اثبات حرمت خروج از مشعر قبل از طلوع شمس به صحیحه هشام تمسک کرد: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَجُوزُ وَادِيَ مُحَسِّرٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.[[491]](#footnote-491)

و فرمود ظاهر تجاوز از وادی محسر، عبور از مرز وادی محسر ولو به دخول وادی محسر است.

این جمله در دو روایت دیگر هم به طور تقریبی آمده است:

روایت اول، صحیحه هشام بود که اصلا معلوم نیست نهی از تجاوز از وادی محسر در این روایت، مربوط به صبح روز نهم است یا صبح روز دهم؟ چون سنت بوده که در شب نهم، در منی می ماندند و صبح به طرف مشعر می رفتند و از وادی محسر می گذشتند، صبح روز دهم نیز که به مشعر آمده اند، به وادی مسحر می رفتند و بعد از آن به منی می­رفتند، تهذیب و وسائل الشیعة نیز در هر دو باب این روایت را ذکر کرده اند.

ان قلت: روایت اطلاق دارد.

قلت؛

اولا: این شبیه جمع بین دو معناست، چون دو لحاظ باید شود.

ثانیا: بعید است که این کلام مستقل و ابتداء به ساکنی بوده باشد، بلکه طبعا ذیل صدری بوده است و شاید مراد، نهی از تجاوز از وادی محسر در روز نهم باشد که در این صورت حمل بر کراهت می شود، و علم اجمالی هم منجز نیست، زیرا اگر مربوط به روز نهم باشد، محل ابتلاء ما نیست، زیرا در شب عرفه فعلا شیعه به منی نمی رود، علاوه بر این که در ارتکاز متشرعی چون اصل بیتوته به منی در شب نهم مستحب است، شئون آن که عدم تجاوز از وادی محسر باشد نیز مستحب است (گرچه شیخ طوسی آن را حکم الزامی می داند) و لذا یک طرف علم اجمالی حکم الزامی نیست تا علم اجمالی منجز تکلیف باشد.

روایت دوم، صحیحه حلبی است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: لَا تُصَلِّ الْمَغْرِبَ حَتَّى تَأْتِيَ جَمْعاً- فَصَلِّ بِهَا الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ انْزِلْ بِبَطْنِ الْوَادِي عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ قَرِيباً مِنَ الْمَشْعَرِ وَ يُسْتَحَبُّ لِلصَّرُورَةِ أَنْ يَقِفَ عَلَى الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ يَطَأَهُ بِرِجْلِهِ وَ لَا يُجَاوِزِ الْحِيَاضَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ ...[[492]](#footnote-492)

شاهد کلام، جمله لایجاوز الحیاض لیلة المزدلفة است.

مرحوم تبریزی اشکال کرده اند که شاید این جمله عطف به متعلق یستحب باشد که در این صورت ربطی به حرمت تجاوز ندارد.

ولی انصافا این اشکال ناتمام است، زیرا ظاهر مناسبت حکم و موضوع این است که این حکم، از مختصات صرورة نیست و در ذیل آن نیز استحباب دعا وارد شده که اختصاص آن به صرورة بعید است.

و لکن ما اشکال دیگری به روایت داریم، و می گوییم سیاق این روایت، سیاق بیان مستحبات است و ظهور در بیان حکم الزامی پیدا نمی کند، علاوه بر این که ظاهر انصرافی روایت، تجاوزی است که برود و برنگردد، یعنی از آن جا به منی کوچ کند.

البته ظاهر این تجاوز، تجاوز به معنای ورود به وادی محسر است، موافق با آن چه محقق خوئی فرمود، زیرا می خواهد بگوید شب مزدلفه، وارد وادی محسر نشوید، نه این که به منی نروید.

روایت سوم، روایت ذرعة است: وَ رَوَى زُرْعَةُ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ عَرَفَةَ فَقُلِ اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ هَذَا الْمَوْقِفِ وَ ارْزُقْنِيهِ أَبَداً مَا أَبْقَيْتَنِي وَ اقْلِبْنِي الْيَوْمَ مُفْلِحاً مُنْجِحاً مُسْتَجَاباً لِي مَرْحُوماً مَغْفُوراً لِي بِأَفْضَلِ مَا يَنْقَلِبُ بِهِ الْيَوْمَ أَحَدٌ مِنْ وَفْدِكَ وَ حُجَّاجِ بَيْتِكَ الْحَرَامِ وَ اجْعَلْنِي الْيَوْمَ مِنْ أَكْرَمِ وَفْدِكَ عَلَيْكَ وَ أَعْطِنِي أَفْضَلَ مَا أَعْطَيْتَ أَحَداً مِنْهُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَ الْبَرَكَةِ وَ الْعَافِيَةِ وَ الرَّحْمَةِ وَ الرِّضْوَانِ وَ الْمَغْفِرَةِ وَ بَارِكْ لِي فِيمَا أَرْجِعُ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلٍ أَوْ مَالٍ أَوْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ وَ بَارِكْ لَهُمْ فِيَّ فَإِذَا أَفَضْتَ فَاقْتَصِدْ فِي السَّيْرِ وَ عَلَيْكَ بِالدَّعَةِ وَ اتْرُكِ الْوَجِيفَ الَّذِي يَصْنَعُهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فِي الْجِبَالِ وَ الْأَوْدِيَةِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ يَكُفُّ نَاقَتَهُ حَتَّى تَبْلُغَ رَأْسُهَا الْوَرِكَ وَ يَأْمُرُ بِالدَّعَةِ وَ سُنَّتُهُ السُّنَّةُ الَّتِي تُتَّبَعُ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ وَ هُوَ عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ فَقُلِ اللَّهُمَّ ارْحَمْ مَوْقِفِي وَ بَارِكْ فِي عَمَلِي وَ سَلِّمْ لِي دِينِي وَ تَقَبَّلْ مَنَاسِكِي فَإِذَا أَتَيْتَ مُزْدَلِفَةَ وَ هِيَ جَمْعٌ فَانْزِلْ فِي بَطْنِ الْوَادِي عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ قَرِيباً مِنَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِيهِ مَوْضِعاً فَلَا تُجَاوِزِ الْحِيَاضَ الَّتِي عِنْدَ وَادِي مُحَسِّرٍ فَإِنَّهَا فَصْلُ مَا بَيْنَ جَمْعٍ وَ مِنًى وَ صَلِّ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ ثُمَّ صَلِّ نَوَافِلَ الْمَغْرِبِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَ لَا تُصَلِّ الْمَغْرِبَ لَيْلَةَ النَّحْرِ إِلَّا بِالْمُزْدَلِفَةِ وَ إِنْ ذَهَبَ رُبُعُ اللَّيْلِ إِلَى ثُلُثِهِ وَ بِتَّ بِمُزْدَلِفَةَ وَ لْيَكُنْ مِنْ دُعَائِكَ فِيهَا اللَّهُمَّ هَذِهِ جَمْعٌ فَاجْمَعْ لِي فِيهَا جَوَامِعَ الْخَيْرِ كُلِّهِ ... [[493]](#footnote-493)

اما استدلال به این روایت نیز ناتمام است، زیرا؛

اولا: سند این روایت ضعیف است، زیرا صدوق در مشیخه فقیه می گوید و ما کان فیه عن ذرعة عن سماعة و شامل سند عن ذرعة عن ابی بصیر نمی شود.

ان قلت: شیخ صدوق گفته من از کتب مشهوره ای که علیه المعول و الیه المرجع نقل حدیث می کنم.

قلت: مشکل این است که نمی دانیم سند آن کتاب مشهور به ذرعة چگونه بوده است و لذا مشکل سندی برطرف نمی شود.

ان قلت: ایشان گفته احادیثی را در این کتاب آورده ام که حجت بین من و خدای من است.

قلت: این که ایشان حجت داشته، دلیل نمی شود که برای ما نیز حجت شرعی باشد، زیرا شاید مبانی حجیت روایت نزد ایشان با ما متفاوت باشد.

ثانیا: سیاق روایت، سیاق بیان مستحبات است و دیگر ظهور در وجوب پیدا نمی کند.

ثالثا: ظاهر روایت این است که مراقب باش از مشعر خارج نشوی و اگر جا نبود، به اشتباه به وادی محسر نروی که آن جا داخل در مشعر نیست، ولی دلیل نمی شود که تجاوز بما هو تجاوز از وادی محسر حرام باشد.

در ادامه روایت می گوید نماز مغرب و عشاء را در مشعر بخوان ولو ربع لیل هم بگذرد، بعد عبارت «و بتّ بمزدلفة» آمده است، ممکن است کسی بگوید ظاهر این امر به بیتوته در مزدلفه است، و لکن علاوه بر دو اشکال اول قبلی، این احتمال وجود دارد که عبارت مذکور، جمله حالیه باشد، یعنی در حال بیتوته به مزدلفه، نمازت را تاخیر بینداز تا در مزدلفه عشائین را بجا آوری، و به عبارت دیگر اگر در مشعر بیتوته می کنی، نماز عشائین را به تاخیر بینداز.

*مطلب دوم*

اشکال شده بود که در روایت دوم معاویة بن عمار، عبارت «حین یشرق لک ثبیر» به معنای روشن شدن هوا نیست و همین قرینه است که در صحیحه اول معاویة بن عمار نیز این کلمه به معنای روشن شدن هوا نیست، بلکه به معنای زمان طلوع آفتاب است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَسَدِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ثُمَّ أَفِضْ حَيْثُ يُشْرِق لَكَ ثَبِيرٌ- وَ تَرَى الْإِبِلُ مَوَاضِعَ أَخْفَافِهَا- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ- أَشْرِق ثَبِيرُ كَيْمَا نُغِيرَ- ...[[494]](#footnote-494)

اما این اشکال ناتمام است، زیرا؛

اولا: ممکن است حضرت چنین استشهادی نکرده باشند و معاویة بن عمار دو روایت را کنار هم گذاشته باشد.

ثانیا: شاید امام علیه السلام که این دو عبارت را با هم فرموده و یا معاویة بن عمار که این دو روایت را به هم ضمیمه کرده، برای این جهت بوده که بفهماند در جاهلیت قبل طلوع شمس افاضه نمی کردند، اما پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قبل طلوع آفتاب و به هنگام روشنی هوا افاضه می کردند و شاهد آن روایتی است که در بحار الانوار به نقل از فقه الرضا نقل کرده و گرچه مشکل سندی دارد، اما برای حصول اجمال در این روایت و رجوع به معتبره اسحاق بن عمار کافی است: ... وَ لَا تُصَلِّ الْمَغْرِبَ حَتَّى تَأْتِيَ الْجَمْعَ فَانْزِلْ بَطْنَ وَادٍ عَنْ يُمْنَى الطَّرِيقِ وَ لَا تُجَاوِزِ الْجَبَلَ وَ لَا الْحِيَاضَ تَكُونُ قَرِيباً مِنَ الْمَشْعَرِ وَ صَلِّ بِهَا الْمَغْرِبَ وَ الْعَتَمَةَ تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ مَعَ الْإِمَامِ إِنْ أَدْرَكْتَ أَوْ وَحْدَكَ وَ لَا تَبْرَحْ حَتَّى تُصَلِّيَ‌ بِهَا الصُّبْحَ وَ لَا تَدْفَعْ حَتَّى يَدْفَعَ الْإِمَامُ وَ ذَلِكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ حِينَ يُسْفِرُ الصُّبْحُ وَ يَتَبَيَّنُ ضَوْءُ النَّهَارِ فَإِنَّ الْجَاهِلِيَّةَ كَانُوا لَا يُفِيضُونَ مِنْ جَمْعٍ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَقُولُونَ أَشْرِقْ ثَبِيرُ فَخَالَفَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَفَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ ... [[495]](#footnote-495)

*مطلب سوم*

ما گفتیم بر بیش از وجوب مسمای وقوف به مشعر دلیل نداریم و لذا در شبهات مصداقیه و مفهومیه مشعر، شک در انحلال حرمت افاضه به مکان مشکوک می کنیم و برائت از حرمت آن جاری می شود.

ان قلت: صاحب جواهر که گفته للاصل، شاید مقصودش همین بوده باشد.

قلت: ما در شبهه مصداقیه خروج از مشعر، برائت جاری کردیم، چون گفتیم افاضه از مشعر قبل از روشن شدن هوا جایز نیست و چون نمی دانیم فعل ما افاضه از مشعر است یا نه، برائت جاری می کنیم، اما صاحب جواهر در بحث شبهه حکمیه به اصل استدلال کرده، یعنی اگر از مشعر خارج شویم به جایی که یقینا مشعر نیست و صاحب جواهر در این جا اصل جاری کرده و ما اشکال کردیم که در شبهه حکمیه، شما استصحاب را جاری می­دانید ولذا نوبت به اجراء اصل برائت نمی رسد.

جلسه صد و پانزدهم 26/1/1394

(مسألة 374)

***من ترك الوقوف فيما بين الفجر و طلوع الشمس رأسا فسد حجه‌ و يستثنى من ذلك النساء و الصبيان و الخائف و الضعفاء كالشيوخ و المرضى فيجوز لهم حينئذ الوقوف في المزدلفة ليلة العيد و الافاضة منها قبل طلوع الفجر الى منى.[[496]](#footnote-496)***

بررسی صحت و فساد حج در افاضه عمدی قبل از وقت شرعی افاضه

مشهور گفته اند اگر کسی عمدا هم در شب به منی کوچ کند، وقوف او مجزی است و فقط کفاره دارد، اما شیخ در خلاف و ابن ادریس و محقق خوئی و مرحوم تبریزی گفته اند افاضه قبل از طلوع آفتاب، حج را باطل می کند و در این صورت حج مبدل به عمره مفرده می شود، مگر این که به مشعر برگردد.

منشا این اختلاف، اختلاف در فهم صحیحه مسمع است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع فِي رَجُلٍ وَقَفَ مَعَ النَّاسِ بِجَمْعٍ- ثُمَّ أَفَاضَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- وَ إِنْ كَانَ أَفَاضَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[497]](#footnote-497)

مشهور گفته اند، ظهور تقابل بین دو جمله ان کان ... و ان کان ... در این است که موضوع جمله دوم، غیر از جاهل یعنی متعمد است، و گرنه تقابل معنا نداشت.

موید استظهار مشهور، صحیحه علی بن رئاب است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: مَنْ أَفَاضَ مَعَ النَّاسِ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَلَمْ يَلْبَثْ مَعَهُمْ بِجَمْعٍ وَ مَضَى إِلَى مِنًى- مُتَعَمِّداً أَوْ مُسْتَخِفّاً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[498]](#footnote-498)

کسی که افاضه از عرفات کرده و با مردم در مشعر نماند و متعمدا یا مستخفا به منی رفت، بر او کفاره بدنه واجب است و ظاهر روایت این است که حج او صحیح است و بدنه به سبب فساد حج نیست، بلکه اطلاق مقامی اقتضاء صحت حج را دارد، و گرنه می فرمود فسد حجه و علیه بدنة.

در مقابل مشهور، صاحب حدائق و محقق خوئی گفته اند کلام ما مطابق با قاعده اولیه است و اطلاقات می گوید کسی که با مردم وقوف نکند، حجش باطل است و صحیحه مسمع یا ظاهرش این است که موضوع در هر دو جمله، جاهل است، یعنی اگر کسی که قبل از افاضه مردم بعد طلوع فجر و قبل طلوع شمس، افاضه کرده، جاهل بوده، فلاشیء علیه و اگر همین جاهل قبل از طلوع فجر افاضه کند، باید دم شاة بدهد و یا مجمل است که به قاعده اولیه رجوع می شود.

لذا این دو فقیه فرموده اند حج متعمد باطل است وشاهد آن نیز صحیحه علی بن رئاب است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: مَنْ أَفَاضَ مَعَ النَّاسِ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَلَمْ يَلْبَثْ مَعَهُمْ بِجَمْعٍ وَ مَضَى إِلَى مِنًى- مُتَعَمِّداً أَوْ مُسْتَخِفّاً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[499]](#footnote-499)

در صحیحه مسمع حکم به وجوب کفاره شاة کرد، اما در صحیحه علی بن رئاب فرموده علیه بدنة و لذا معلوم می شود، موضوع صحیحه مسمع، جاهل است، اما موضوع صحیحه رئاب، متعمد است.

*دیدگاه مختار*

اولا: استشهاد به صحیحه علی بن رئاب به ضرر محقق خوئی است و به نفع ایشان نیست، زیرا روایت نفرموده حج او باطل است، بلکه اطلاق مقامی روایت، مقتضی صحت حج است.

ثانیا: این که محقق خوئی از اختلاف کفاره در دو روایت، استفاده فرق مورد دو روایت کرده نیز ناتمام است، بلکه هر دو روایت درباره عالم است و نه جاهل، اما مفاد صحیحه علی بن رئاب این است که اصلا با مردم در مشعر نمانده است، اما در صحیحه مسمع می گوید وقوف کرده، ولی قبل از طلوع فجر افاضه کرده است و لذا آیت الله زنجانی تفصیل داده که اگر قبل از نیمه شب از مشعر خارج شود، باید کفاره بدنه بدهد و اگر بعد از نیمه شب و قبل طلوع فجر از مشعر افاضه کند، باید کفاره شاه بدهد.

بر فرض هم که این تفصیل پذیرفته نشود، باید حمل بر تخییر بین الکفارتین شود.

ثالثا: مقابله دو جمله در صحیحه مسمع، ظهور در نظریه مشهور دارد، افاض قبل ان یفیض الناس ... ان کان جاهلا فلاشیء علیه، اطلاق دارد و خلاف ظاهر است که جمله بعدی «و ان کان قد افاض ...» هم موضوعش جاهل باشد، خصوصا که موضوع جاهل نبوده، بلکه موضوع مکلفی که افاض قبل ان یفیض الناس می باشد.

رابعا: محقق خوئی این روایت را مربوط به جاهل دانسته، اما فتوایی بر خلاف این مطلب دارد و فرموده: اگر متعمد قبل طلوع فجر افاضه کند، حجش باطل است، و اگر بعد از طلوع فجر افاضه کند، حجش صحیح است و کفاره هم ندارد و فقط گناه کرده است.

در حالی که این فتوا بر خلاف مفهوم جمله شرطیه «ان کان جاهلا فلاشیء علیه» در صحیحه مسمع است، زیرا مفهوم روایت این است که اگر عالم باشد، علیه شیء، پس بر عهده او کفاره می آید.

البته ما قائلیم جمله «ان کان جاهلا فلاشیء علیه» نسبت به افاضه قبل طلوع فجر و بعد طلوع فجر، مطلق است، اما اگر متعمد باشد و قبل طلوع فجر افاضه کند، باید دم شاة بدهد، ولی اگر افاضه بعد از طلوع فجر کند، کفاره­ای بر عهده او نیست.

رابعا: این که محقق خوئی فرموده این روایات، شامل متعمد نمی شود، سبب سوال می شود که پس دلیل بطلان حج کسی که عمدا به وقوف در شب اکتفاء کرده و قبل طلوع فجر افاضه کرده، چیست؟

ممکن است گفته شود روایت فرموده من فاتته المزدلفة فقد فاتته الحج، و لذا حج او باطل است؛

اما اول کلام است که از این شخص، فوت مزدلفه شده باشد، زیرا روایت فرموده کسی که شب به مشعر رسیده و عرفات را درک نکرده، اگر می تواند به عرفات برود، به نحوی که قبل طلوع آفتاب مشعر را درک کند، فقد تم حجه، اما اگر نمی تواند قبل طلوع آفتاب خودش را به مشعر برساند، به عرفات نرود و حجش در صورت وقوف به مشعر قبل از طلوع آفتاب مجزی است، اما اگر مشعر را قبل از طلوع آفتاب درک نکند، فقد فاته الحج، ولی ربطی ندارد به کسی که به عرفات رفته و به مشعر آمده و قبل از طلوع می خواهد افاضه کند.

محقق خوئی دلیل بر بطلان حج متعمد را آیه شریفه « ثم افیضوا من حیث افاض الناس» می داند، و «حیث» را زمانی می داند، یعنی از مشعر الحرام زمانی که مردم افاضه می کنند که هنگام طلوع آفتاب است، افاضه کنید.

ولی به نظر ما «حیث» در آیه مکانی است، همه مفسرین و همچنین در روایات گفته اند این آیه خطاب به قریش و قبائل حرم بود که می گفتند ما اهل حرم هستیم، غیر اهل حرم به عرفات بروند و شب در مشعر به ما ملحق شوند، ولی ما به عرفات نمی رویم، آیه شریفه می گوید از جایی سرازیر به سمت مکه شوید که توده مردم سرازیر می شوند، یعنی از عرفات افاضه کنید و «ثم» نیز «ثم» بیانی است، نه این که بگوید بعد از وقوف به مشعر الحرام، از زمانی که مردم افاضه می کنند، شما هم افاضه کنید.

علاوه بر این که خود «حیث» نیز در زمانی ظهور ندارد.

جلسه صد و شانزدهم 29/1/1394

مرحوم شیخ در برخی کتب خود فرموده: اصلا وقوف به مشعر هم اگر عمدا ترک شود، حج صحیح است، به جهت صحیحه علی بن رئاب: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: مَنْ أَفَاضَ مَعَ النَّاسِ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَلَمْ يَلْبَثْ مَعَهُمْ بِجَمْعٍ وَ مَضَى إِلَى مِنًى- مُتَعَمِّداً أَوْ مُسْتَخِفّاً فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ.[[500]](#footnote-500)

زیرا در روایت فرض نشده که وقوف در مشعر کرده است، لذا کسی که فقط به وقوف اختیاری عرفات اکتفاء کرده، باید کفاره بدنه بدهد، ولی حجش صحیح است.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است، زیرا در روایت فرض نشده که مکلف، نیت وقوف نکرده، بلکه فرموده همراه مردم مکث در مشعر نکرده و اگر هم مطلق باشد، قید می خورد به صحیحه حلبیین: من فاتته المزدلفة فقد فاته الحج.

اگر هم وقوف در مشعر در این روایت مطرح نباشد، معنایش این نیست که فعلیة بدنه اطلاق مقامی در صحت حج دارد و ما هم که ادعاء اطلاق مقامی کردیم، در رابطه با کسی بود که فی الجملة وقوف کرده، اما در فرض عدم وقوف به مشعر بالمرة، شاید ارتکاز شیعه بر بطلان حج و وجوب کفاره بوده باشد و حضرت یه همین ارتکاز اکتفاء کرده باشد.

لذا به نظر ما حج صحیح است، اما اگر مکث عرفی نکند، باید کفاره بدنه بدهد، و اگر مکث عرفی کند، باید شاة بدهد.

مستثنیات از وجوب وقوف به مشعر بین الطلوعین

بر اساس روایات، عده ای می توانند وقوف اظطراری لیلی بکنند که شامل نساء و صبیان و خائفین و ضعفاء می شود:

صحیحه سعید اعرج: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ مَعَنَا نِسَاءٌ- فَأُفِيضُ بِهِنَّ بِلَيْلٍ فَقَالَ نَعَمْ- تُرِيدُ أَنْ تَصْنَعَ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص قُلْتُ نَعَمْ- قَالَ أَفِضْ بِهِنَّ بِلَيْلٍ- وَ لَا تُفِضْ بِهِنَّ حَتَّى تَقِفَ بِهِنَّ بِجَمْعٍ- ثُمَّ أَفِضْ بِهِنَّ حَتَّى تَأْتِيَ الْجَمْرَةَ الْعُظْمَى فَيَرْمِينَ الْجَمْرَةَ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِنَّ ذَبْحٌ- فَلْيَأْخُذْنَ مِنْ شُعُورِهِنَّ وَ يُقَصِّرْنَ مِنْ أَظْفَارِهِنَّ- وَ يَمْضِينَ إِلَى مَكَّةَ فِي وُجُوهِهِنَّ- وَ يَطُفْنَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَيْنَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى الْبَيْتِ وَ يَطُفْنَ أُسْبُوعاً- ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى مِنًى وَ قَدْ فَرَغْنَ مِنْ حَجِّهِنَّ- وَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَرْسَلَ مَعَهُنَّ أُسَامَةَ.[[501]](#footnote-501)

معتبره ابی بصیر: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‌ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ- مَضَيْنَ إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.[[502]](#footnote-502)

معتبره سعید سمان که نجاشی او را توثیق کرده: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَعِيدٍ السَّمَّانِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَجَّلَ النِّسَاءَ لَيْلًا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِنًى- وَ أَمَرَ مَنْ كَانَ مِنْهُنَّ عَلَيْهَا هَدْيٌ- أَنْ تَرْمِيَ وَ لَا تَبْرَحَ حَتَّى تَذْبَحَ- وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُنَّ هَدْيٌ- أَنْ تَمْضِيَ إِلَى مَكَّةَ حَتَّى تَزُورَ.[[503]](#footnote-503)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُفِيضَ الرَّجُلُ بِلَيْلٍ إِذَا كَانَ خَائِفاً.[[504]](#footnote-504)

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الضُّعَفَاءِ- أَنْ يُفِيضُوا مِنْ جَمْعٍ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجَمْرَةَ بِلَيْلٍ- فَإِذَا أَرَادُوا أَنْ يَزُورُوا الْبَيْتَ وَكَّلُوا مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُنَّ[[505]](#footnote-505)

مشهور حکم فوق را نسبت به مرافقین این اشخاص نیز تعمیم داده اند، و دلیلشان، صحیحه سعید اعرج است که در آن گفته شده اسامه را حضرت با زن ها فرستاد و نقل هم نشده که بین الطلوعین برگشت.

اما محقق خوئی فرموده این روایت قضیة فی واقعة است و اطلاق ندارد و شاید به حضور او در کنار زن ها نیاز بوده باشد و یا برگشت او مشکل بوده باشد.

به نظر ما این که امام علیه السلام بدون توضیح جریان اسامه را نقل فرموده، ظهور دارد در این که مرافقین هم حکم مستثنیات را دارند، نه این که فقط مختص به فروض اضطراری و خاص باشد، و گرنه بیان می­فرمود، و لذا معلوم می شد همین نیاز عرفی به وجود مرافق تا طلوع آفتاب، برای تعمیم حکم به مرافقین کافی است.

بله، رمی جمره عقبه را برای اسامه تجویز نفرمود و معلوم می شود رمی جمره عقبه برای مرافق جایز نیست.

مرحوم آیت الله تبریزی روایت دیگری را نیز دلیل گرفته بر این که مرافقین هم می توانند در شب افاضه کنند، ولی در سند روایت احمد بن هلال است: وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: أَفَضْنَا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ بِلَيْلٍ- أَنَا وَ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْكُوفِيُّ- فَكَانَ هِشَامٌ خَائِفاً- فَانْتَهَيْنَا إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ طُلُوعَ الْفَجْرِ- فَقَالَ لِي هِشَامٌ أَيَّ شَيْ‌ءٍ أَحْدَثْنَا فِي حَجِّنَا- فَنَحْنُ كَذَلِكَ إِذْ لَقِيَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى ع- قَدْ رَمَى الْجِمَارَ وَ انْصَرَفَ فَطَابَتْ نَفْسُ هِشَامٍ.[[506]](#footnote-506)

بعد ایشان اشکال کرده که شاید این روایت هم مربوط به جایی بوده که بقاء مرافق تا طلوع آفتاب لازم بوده، زیرا علی بن عطیه مرافق هشام خائف بوده، و شاید مثل روایت قضیه اسامه، قضیة فی واقعة باشد.

به نظر ما این روایت اصلا ظهور در مرافق ندارد، این که هشام خائف بوده، خوف از عمل بر خلاف وظیفه است، نه خوف از دشمن.

لذا شاید به اشتباه از عمل امام علیه السلام گمان کرده اند که افاضه شبانه اختیارا هم کافی است و یا واقعا ضعیف بودند و فهمیدند که حضرت نیز ضعیف بوده و افاضه کرده و ایشان هم افاضه کردند، اما ظهور ندارد در این که هشام، خائف من العدو بوده و علی بن عطیة مرافق او بوده باشد.

و اما این که فرموده قضیه اسامه، قضیة فی واقعة است، جواب آن را دادیم.

لذا ما نیز نظریه مشهور را راجع به جواز مرافقین نساء و ضعفاء می پذیریم، به شرط این که نیاز عرفی به مرافقین تا طلوع آفتاب باقی بماند و البته در شب هم نباید رمی جمره کنند.

مطلب دیگر

مشهور گفته اند وقوف لیلی به این است که ولو لحظه ای در مشعر بمانند، اما از معتبره ابی بصیر استفاده می شود که باید تا نیمه شب در مشعر بمانند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُقَدَّمَ النِّسَاءُ إِذَا زَالَ اللَّيْلُ- فَيَقِفْنَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ سَاعَةً- ثُمَّ يُنْطَلَقُ بِهِنَّ إِلَى مِنًى فَيَرْمِينَ الْجَمْرَةَ- ثُمَّ يَصْبِرْنَ سَاعَةً ثُمَّ يُقَصِّرْنَ وَ يَنْطَلِقْنَ إِلَى مَكَّةَ فَيَطُفْنَ- إِلَّا أَنْ يَكُنَّ يُرِدْنَ أَنْ يُذْبَحَ عَنْهُنَّ- فَإِنَّهُنَّ يُوَكِّلْنَ مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُنَّ.[[507]](#footnote-507)

لذا محقق نائینی و مرحوم امام احتیاط واجب به لزوم مکث تا نیمه شب داده اند، زیرا ظاهر زوال لیل، نیمه شب است، کما این که معنای زوال نهار، نیمه روز است.

و حتی احتیاط این است که ساعتی بعد از زوال شب هم بمانند، زیرا روایت فرموده بعد از زوال شب، ساعتی وقوف کنند.

ولی مشهور از این روایت اعراض کرده اند، و لذا گفته می شود اعراض مشهور، موجب ضعف دلالت این روایت می شود، اما محقق خوئی که اعراض مشهور را موهن نمی داند، چگونه اصلا این روایت را مطرح نکرده است؟!

طبق مبانی ایشان که اعراض را موهن نمی داند، وقوف نساء تا نیمه شب در مشعر بایستی واجب باشد.

البته در یک سند این روایت، محمد بن سنان واقع شده، اما سند دیگر آن معتبر است، زیرا مرحوم صدوق به عبد الله بن مسکان، سند تام است.

به نظر ما، وقوف تا نیمه شب برای نساء واجب نیست، زیرا احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب، کافی برای عدم احراز ظهور امر در وجوب است، ما احتمال می دهیم که در زمان ائمه علیهم السلام، ارتکاز بر جواز افاضه قبل از زوال شب، واضح بوده است و با این احتمال، احراز ظهور این روایت در وجوب بقاء در مشعر تا نیمه شب نمی شود.

جلسه صد و هفدهم 30/1/1394

از مرحوم شیخ در تهذیب مطلبی نقل کردیم که ایشان فرموده کسی که ترک وقوف به مشعر عمدا کند، حج او صحیح است و فقط کفاره بدنه می دهد، به استناد صحیحه علی بن رئاب.

اما این نقل ما از ایشان اشتباه بود، ایشان نفرموده حج او صحیح است و از دیگر کلمات دیگر ایشان، استفاده بطلان حج می شود و اصلا در خلاف فرموده کسی که عمدا بین الطلوعین وقوف به مشعر نکند، حج او باطل است، ولو شب در مشعر بوده باشد.

ظاهرا مرحوم شیخ طوسی از صحیحه علی بن رئاب، صحت حج را استفاده نکرده، بلکه گفته علیه بدنة و حج او هم که علی القاعدة باطل است، بر خلاف آیت الله زنجانی که از این روایت استفاده صحت حج کرده، البته از روایت فهمیده که این شخص وقوف در مشعر کرده، اما با مردم در مشعر نمانده است.

فرمایش مرحوم شیخ سبب توجه به این نکته می شود که اگر علیه بدنة با بطلان حج سازگار باشد، صحیحه مسمع نیز شبیه همین روایت بود: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع فِي رَجُلٍ وَقَفَ مَعَ النَّاسِ بِجَمْعٍ- ثُمَّ أَفَاضَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- قَالَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- وَ إِنْ كَانَ أَفَاضَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ.[[508]](#footnote-508)

در این جا نیز حضرت نفرموده حج او صحیح است و ممکن است حج او باطل باشد، اما کفاره شاة بر او واجب باشد.

ولی ظاهرا بین این دو صحیحه فرق است، زیرا وقتی مرتکز متشرعه بر بطلان حج نیست، صحیحه مسمع اطلاق مقامی پیدا می کند، زیرا حضرت نمی تواند به فهم مخاطبین اعتماد کند، چون مخاطبین از این خطاب، صحت حج می فهمند و لذا اطلاق مقامی محکّم است.

اما صحیحه علی بن رئاب بنا بر این که به معنای ترک وقوف به مشعر بالمرة باشد، احتمال قوی عقلائی می­رود که ارتکاز مشترعی بر بطلان حج بوده باشد و لذا حضرت نفرموده حج او باطل است و به بیان وجوب کفاره اکتفاء کرده است.

بله، اگر مورد این صحیحه نیز این باشد که وقوف مختصری کرده، ولی با مردم در مشعر نمانده، اطلاق مقامی بر صحت حج منعقد می شود.

ادامه بحث مستثنیات از وجوب وقوف در مشعر بین الطلوعین

روایات خائفین، در ابواب رمی جمره عقبه ذکر شده است، البته اختصاص به خائف ندارد، درباره چوپان هم این روایات وارد شده است.

مهم مرافقین نساء است که عمده استدلال در آن به قضیه اسامه در صحیحه سعید اعرج است، ولی گفته می شود اصلا می توان به قضیه سعید اعرج استدلال نمود که حضرت به وی فرمود ثم افض بهن حتی تاتی جمرة العظمی فیرمین الجمرة، وی که ملزم نبوده و می توانسته نساء را نیز تا صبح در مشعر نگاه دارد، اما امام علیه السلام تجویز فرمود که همان شب برای رمی آن ها را ببرد و نفرمود که خودت قبل طلوع شمس به مشعر برگرد و شاید این که بعد حضرت قضیه اسامه را مطرح فرموده، به این جهت بوده باشد که بفرماید تو هم مثل اسامه می شوی و برای حجت مشکلی پیش نمی آید.

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ مَعَنَا نِسَاءٌ- فَأُفِيضُ بِهِنَّ بِلَيْلٍ فَقَالَ نَعَمْ- تُرِيدُ أَنْ تَصْنَعَ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص قُلْتُ نَعَمْ- قَالَ أَفِضْ بِهِنَّ بِلَيْلٍ- وَ لَا تُفِضْ بِهِنَّ حَتَّى تَقِفَ بِهِنَّ بِجَمْعٍ- ثُمَّ أَفِضْ بِهِنَّ حَتَّى تَأْتِيَ الْجَمْرَةَ الْعُظْمَى فَيَرْمِينَ الْجَمْرَةَ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِنَّ ذَبْحٌ- فَلْيَأْخُذْنَ مِنْ شُعُورِهِنَّ وَ يُقَصِّرْنَ مِنْ أَظْفَارِهِنَّ- وَ يَمْضِينَ إِلَى مَكَّةَ فِي وُجُوهِهِنَّ- وَ يَطُفْنَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَيْنَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى الْبَيْتِ وَ يَطُفْنَ أُسْبُوعاً- ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى مِنًى وَ قَدْ فَرَغْنَ مِنْ حَجِّهِنَّ- وَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَرْسَلَ مَعَهُنَّ أُسَامَةَ.[[509]](#footnote-509)

البته ما احتمال می دهیم که سعید اعرج خود مسن و از ضعفاء بوده باشد و یا این که اصلا محرم به حج نشده باشد و از وظیفه خودش سوال نکرده باشد، بلکه از وظیفه نسائی که او سرپرست آن ها بوده سوال کرده باشد، بر خلاف اسامه که وثوق به محرم بودن او وجود دارد، زیرا در تاریخ حجة الوداع ثبت نشده که برخی همراهان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله محرم نشده باشند.

البته نسبت به اسامه نیاز عرفی بوده که با زن ها برود و به مشعر برنگردد و لذا بعید نمی دانیم که با وجود نیاز عرفی، لازم نباشد که به مشعر برگردد.

و لکن این حکم خالی از اشکال نیست و متقضای احتیاط این است که اگر ضرورتی نباشد، مرافق نساء به مشعر برگردد تا وقوف قبل طلوع شمس را درک کند، اما اصل همراه شدن با زن ها، مشروط به ضرورت نیست.

*نکته*

ما از روایات نسبت به نساء استفاده کردیم که بعد از رمی جمره در شب، کسی را وکیل می کنند که در یکی از ایام تشریق، از طرفشان ذبح انجام بدهند و به مجرد توکیل می توانند تقصیر کرده و از احرام خارج شوند و می توانند به مکه بیایند و همان شب دهم اعمال مکه را انجام دهند.

محقق خوئی این مساله را در رمی جمره عقبه مطرح کرده و فرموده ذبح باید در روز عید باشد، تقصیر نیز بنا بر احتیاط واجب نباید در شب عید باشد و فتوا داده که اعمال مکه هم باید بعد از ذبح باشد و لذا توکیل در ذبح برای انجام تقصیر و اعمال مکه، کفایت نمی کند.

اما کلمات ایشان بر خلاف روایات است:

معتبره ابی بصیر: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُقَدَّمَ النِّسَاءُ إِذَا زَالَ اللَّيْلُ- فَيَقِفْنَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ سَاعَةً- ثُمَّ يُنْطَلَقُ بِهِنَّ إِلَى مِنًى فَيَرْمِينَ الْجَمْرَةَ- ثُمَّ يَصْبِرْنَ سَاعَةً ثُمَّ يُقَصِّرْنَ وَ يَنْطَلِقْنَ إِلَى مَكَّةَ فَيَطُفْنَ- إِلَّا أَنْ يَكُنَّ يُرِدْنَ أَنْ يُذْبَحَ عَنْهُنَّ- فَإِنَّهُنَّ يُوَكِّلْنَ مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُنَّ.[[510]](#footnote-510)

ظاهر معتبره مزبور، جواز انجام اعمال مکه بعد از توکیل در حج تمتع است، البته احتمال دارد که محقق خوئی در نقد به استدلال به این روایت بگوید معنای روایت این است که اگر ذبحی بر عهده زن ها نیست، تقصیر کرده و برای اعمال مکه عازم می شوند، اما اگر می خواهند ذبح کنند، باید توکیل در ذبح کنند، اما نفرموده بعد از توکیل، تقصیر کرده و اعمال مکه را انجام دهند.

اما به نظر ما ظاهر روایت بر خلاف این توجیه است، و گرنه نیازی به عبارت فانهن یوکلن من یذبح عنهن نمی بود، وقتی توکیل در شب دهم ثمری ندارد، وجهی برای بیان آن نیست.

البته به نظر ما دیگر روایات بر این حکم دلالت ندارد:

معتبره سعید سمان که نجاشی او را توثیق کرده: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَعِيدٍ السَّمَّانِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَجَّلَ النِّسَاءَ لَيْلًا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِنًى- وَ أَمَرَ مَنْ كَانَ مِنْهُنَّ عَلَيْهَا هَدْيٌ- أَنْ تَرْمِيَ وَ لَا تَبْرَحَ حَتَّى تَذْبَحَ- وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُنَّ هَدْيٌ- أَنْ تَمْضِيَ إِلَى مَكَّةَ حَتَّى تَزُورَ.[[511]](#footnote-511)

به نظر ما این روایت بر نظریه ما دلالت ندارد، اما مخالفت با مستفاد از معتبره ابی بصیر هم نیست و گرچه ظاهرش این است که تا ذبح انجام نشده، تقصیر و اعمال مکه انجام نگیرد، ولی به قرینه معتبره ابی بصیر حمل می شود بر این که افضل این است که به مکه نرود و صبر کند از طرف او ذبح انجام گیرد و بعد از آن تقصیر کرده و به مکه برود.

ان قلت: این جا مورد تکافو ظهورین است و معتبره ابی بصیر که نص در حکم نیست.

قلت: بعید نیست که جمع عرفی بین دو روایت به این باشد که معتبره سمان بر افضل الافراد حمل شود.

معتبره دوم ابی بصیر: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‌ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ- مَضَيْنَ إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.[[512]](#footnote-512)

این روایت نیز گرچه در مورد خوف حیض وارد شده است، اما مفهوم ندارد، زیرا حمل معتبره اول بصیر بر صرف زن هایی که خوف حیض دارند، عرفی نیست، بلکه زن هایی که خوف حیض دارند، ترغیب به توکیل و تسریع در انجام اعمال مکه شده اند، بر خلاف دیگر زن ها.

جلسه صد و هجدهم 31/1/1394

از روایات استفاده کردیم که نساء می توانند در همان شب دهم توکیل در ذبح کرده و تقصیر کنند و برای اعمال، به مکه بروند، در صحیحه ابی بصیر آمده: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الضُّعَفَاءِ- أَنْ يُفِيضُوا مِنْ جَمْعٍ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجَمْرَةَ بِلَيْلٍ- فَإِذَا أَرَادُوا أَنْ يَزُورُوا الْبَيْتَ وَكَّلُوا مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُنَّ.[[513]](#footnote-513)

دلالت این روایت از معتبره ابی بصیر که قبلا خواندیم، اوضح است: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‌ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ- مَضَيْنَ إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.[[514]](#footnote-514)

زیرا صحیحه به بعد از توکیل هم تعرض دارد و فرموده اگر می خواهند طواف حج را بجا آورند، می­توانند برای ذبح وکیل بگیرند و تقصیر کنند و عازم مکه برای انجام طواف شوند، در حالی که اگر طواف در شب عید قربان جایز نمی بود، نساء و ضعفاء نیز مثل دیگران می شدند و در این صورت لازم بود روایت توضیح دهد که نباید قبل از تحقق ذبح، طواف کنند.

این روایت نیز قرینه می شود که روایاتی که در خوف حیض وارد شده، امر به توکیل است و قطعا مقید این روایات نیست، زیرا ضفعاء که دیگر خوف حیض ندارند، اما در صحیحه ابی بصیر به نساء، ضعفاء را نیز اضافه کرده است.

کما این که ظاهر این است که این دو روایت، متفاوت است، چون متن این دو متفاوت است، علاوه بر این که اگر نقل به معنا هم باشد، وقتی ظهور اقوی داریم، به آن اخذ می شود.

نظر آیت الله زنجانی نیز همین است، البته ایشان در مناسک در بحث ذبح فرموده زنی که خوف حیض دارد و شخصی که خوف جان خود را دارد، همان شبانه ذبح و تقصیر کند و بعد به مکه برود، در حالی که ظاهرا اشتباهی شده و نظر ایشان نیز همین است که این اشخاص توکیل در ذبح کرده و بعد تقصیر می کنند و به مکه برای انجام اعمال حج می روند، زیرا شرط ذبح این است که در روز دهم یا ایام تشریق انجام گیرد.

(مسألة 375)

***من وقف في المزدلفة ليلة العيد و أفاض منها قبل طلوع الفجر جهلا منه بالحكم‌ صح حجه على الأظهر، و عليه كفارة شاة.[[515]](#footnote-515)***

حکم افاضه قبل از طلوع فجر از روی جهل به حکم

بحث از این مساله را قبلا مطرح کردیم و ما خلافا للمحقق الخوئی عرض کردیم نظریه ایشان خلاف مشهور بین فقهاء است، و ما هم بعید نمی دانیم که وجوب کفاره شاة، نسبت به متعمد باشد و نه جاهل.

(مسألة 376)

***من لم يتمكن من الوقوف الاختياري- الوقوف فيما بين الطلوعين- في المزدلفة لنسيان أو لعذر آخر‌ أجزأه الوقوف الاضطراري- الوقوف وقتا ما- بعد طلوع الشمس الى زوال يوم العيد، و لو تركه عمدا فسد حجه.[[516]](#footnote-516)***

وقوف اضطراری در مشعر

وقوف اضطراری نهاری در مشعر بین طلوع شمس تا اذان ظهر است.

قدر متیقن از اجزاء وقوف اضطراری نهاری در مشعر، مربوط به کسی است که وقوف عرفات را درک کرده باشد، ولو وقوف اضطراری عرفات را درک کرده باشد، و گرنه مشهور گفته اند حج او باطل است.

اما اگر وقوف به عرفات را درک کرده باشد، با ضمیمه وقوف اضطراری مشعر حج او صحیح خواهد بود، به دلیل معتبره حسن عطار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنِ الْحَسَنِ الْعَطَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَدْرَكَ الْحَاجُّ عَرَفَاتٍ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَأَقْبَلَ مِنْ عَرَفَاتٍ وَ لَمْ يُدْرِكِ النَّاسَ بِجَمْعٍ- وَ وَجَدَهُمْ قَدْ أَفَاضُوا- فَلْيَقِفْ قَلِيلًا بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- وَ لْيَلْحَقِ‌ النَّاسَ بِمِنًى وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ.[[517]](#footnote-517)

نکته: ما قبلا می گفتیم محقق خوئی که لیل را تا طلوع شمس می داند، لابد می گوید وقوف اضطراری عرفات هم تا طلوع شمس وقت دارد، اما این روایت، دلیل بر این است که حتی به نظر محقق خوئی هم وقوف اضطراری عرفات قبل طلوع فجر باشد و ظاهر روایت این است که وقوف قبل طلوع فجر، موضوعیت دارد.

ادراك الوقوفين أو أحدهما‌

***تقدم أن كلا من الوقوفين- الوقوف في عرفات‌ و الوقوف في المزدلفة- ينقسم الى قسمين: اختياري و اضطراري. فاذا أدرك المكلف الاختياري من الوقوفين كليهما فلا إشكال، و إلا فله حالات:***

***«الأولى»- أن لا يدرك شيئا من الوقوفين:***

***الاختيارى منهما و الاضطراري أصلا، ففي هذه الصورة يبطل حجه و يجب عليه الاتيان بعمرة مفردة بنفس احرام الحج، و يجب عليه الحج في السنة القادمة فيما إذا كانت استطاعته باقية أو كان الحج مستقرا في ذمته «الثانية» أن يدرك الوقوف الاختياري في «عرفات» و الاضطراري في «المزدلفة».***

***«الثالثة»- أن يدرك الوقوف الاضطراري في (عرفات) و الاختياري في «المزدلفة» ففي هاتين الصورتين يصح حجه بلا إشكال.***

***«الرابعة»- أن يدرك الوقوف الاضطراري في كل من عرفات و المزدلفة. و الأظهر في هذه الصورة صحة حجه، و إن كان الأحوط إعادته في السنة‌ القادمة إذا بقيت شرائط الوجوب أو كان الحج مستقرا في ذمته.***

***«الخامسة»- أن يدرك الوقوف الاختياري في «المزدلفة» فقط: ففي هذه الصورة يصح حجه أيضا‌***

***«السادسة»- أن يدرك الوقوف الاضطراري في المزدلفة فقط ففي هذه الصورة لا تبعد صحة الحج إلا أن الأحوط أن يأتي ببقية الأعمال قاصدا فراغ ذمته عما تعلق بها من العمرة المفردة، أو اتمام الحج، و أن يعيد الحج في السنة القادمة.***

***«السابعة»- أن يدرك الوقوف الاختياري في «عرفات» فقط. و الأظهر في هذه الصورة بطلان الحج فينقلب حجه الى العمرة المفردة، و يستثنى من ذلك ما إذا وقف في المزدلفة ليلة العيد و افاض منها قبل الفجر جهلا منه بالحكم كما تقدم، و لكنه ان أمكنه الرجوع و لو الى زوال‌ الشمس من يوم العيد وجب ذلك و إن لم يمكنه صحّ حجّه و عليه كفارة شاة.***

***«الثامنة»- أن يدرك الوقوف الاضطراري في (عرفات) فقط ففي هذه الصورة يبطل حجه فيقلبه الى العمرة المفردة.[[518]](#footnote-518)***

اقسام وقوفین

وقوف در عرفات، اختیاری و اضطراری داشت، وقوف در مزدلفه هم سه قسم دارد، اضطراری لیلی و اضطراری نهاری و وقوف اختیاری بین الطلوعین، خود این اقسام، به لحاظ این که آیا مکلف هر دو وقوف اختیاری را درک کند ویا دو وقوف اضطراری را دیگر کند و یا دیگر حالات، به اقسام دیگری تقسیم می شود:

قسم اول

اصلا وقوفین را درک نکند، محقق خوئی فرموده طبعا حج او باطل است و به عمره مفرده مبدّل می­شود که البته در ایام تشریق نمی تواند اعمال عمره مفرده را انجام دهد، سال دیگر اگر مستطیع بود، بایستی به حج برود و اگر هم مستطیع نبود، حج بر او واجب نیست، مگر امسال بر او حج مستقر باشد و یکی از حالات استقرار حج این است که عمدا وقوفین را ترک کرده باشد.

اما به نظر ما از اطلاق روایات استفاده می شود، هر کس وقوفان از او ترک شده، باید سال آینده به حج بیاید، ولو حج او استحبابی بوده باشد، صحیحه ضریس بن اعین: مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَلَمْ يَبْلُغْ مَكَّةَ إِلَّا يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ يُقِيمُ عَلَى إِحْرَامِهِ وَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ حِينَ يَدْخُلُ مَكَّةَ وَ يَطُوفُ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ يَنْصَرِفُ إِلَى أَهْلِهِ إِنْ شَاءَ وَ قَالَ هَذَا لِمَنِ اشْتَرَطَ عَلَى رَبِّهِ عِنْدَ إِحْرَامِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَإِنَّ عَلَيْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ.[[519]](#footnote-519)

اصلا ظاهر روایت این است که مستطیع هم نبوده است، زیرا فرموده در صورت اشتراط بر او حج من قابل واجب نیست، و معلوم می شود که حجش استحبابی بوده است.

لذا ما هم قائلیم در صورت عدم اشتراط و فوت موقفین، ولو حج مندوب باشد، بر او حج من قابل واجب است، وفاقا للسید الزنجانی.

قسم دوم

درک وقوف اختیاری عرفات و اضطراری نهاری در مزدلفه کند، حج این شخص صحیح است به دلیل صحیحه معاویة بن عمار و یونس بن یعقوب که قبلا مطرح شده است.

قسم سوم

درک وقوف اضطراری عرفات و اختیاری مشعر کند، حج این شخص هم صحیح است و دلیل آن، صحیحه معاویة بن عمار است که قبلا مطرح شده است: مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي سَفَرٍ فَإِذَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَالَ لَهُ إِنْ ظَنَّ أَنْ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ قَلِيلًا ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضَ النَّاسُ مِنْ جَمْعٍ فَلَا يَأْتِهَا وَ قَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[520]](#footnote-520)

قسم چهارم

درک وقوف اضطراری عرفات و وقوف اضطراری نهاری مشعر کند، این قسم، محل خلاف است، محقق حلی در شرائع فرموده حج صحیح است، اما در مختصر النافع می گوید حج باطل است و صاحب ریاض که شرح مختصر النافع کرده می گوید ظاهر نهایه و مبسوط شیخ نیز بطلان حج است، روایاتی که می گوید من لم یدرک الناس بمشعر قبل طلوع الشمس فلا حج له اطلاق دارد و شامل فرضی می شود که وقوف اضطراری عرفات را درک کرده باشد، البته اگر وقوف اختیاری عرفات را درک کند، دلیل خاص بر صحت حج او وجود دارد.

البته معتبره عطار در خصوص کسی که شب در عرفات وقوف کرده و وقوف اضطراری نهاری در مشعر را درک کرده، فرمود حجش صحیح است.

جلسه صد و نوزدهم 1/2/1394

تتمه قسم اول

در رابطه با قسم اول که وقوف عرفات و مشعر تماما از شخص فوت شده، محقق خوئی فرمود اگر بر او حج واجب باشد، این حج مجزی نیست، اما اگر بر او واجب نباشد، لازم نیست سال بعد حج بجا آورد و مثل این می ماند که امسال اصلا به حج نیامده باشد.

ما گفتیم در برخی روایات گفته شده بر این شخص حج من قابل واجب است و اطلاق دارد و در صحیحه ضریس تفصیل داده و فرموده اگر امسال که از او وقوفین فوت شده، هنگام احرام اشتراط کرده بود که ان عرض لی عارض یحبسنی فحلنی حیث حبستنی بقدرک التی قدرت علیه اللهم ان لم تکن حجة فعمرة، حج من قابل بر او واجب نیست، و گرنه بر او حج من قابل واجب است: مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَلَمْ يَبْلُغْ مَكَّةَ إِلَّا يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ يُقِيمُ عَلَى إِحْرَامِهِ وَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ حِينَ يَدْخُلُ مَكَّةَ وَ يَطُوفُ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ يَنْصَرِفُ إِلَى أَهْلِهِ إِنْ شَاءَ وَ قَالَ هَذَا لِمَنِ اشْتَرَطَ عَلَى رَبِّهِ عِنْدَ إِحْرَامِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَإِنَّ عَلَيْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ.[[521]](#footnote-521)

در روایت داوود کثیر رقی که در کلمات محقق خوئی از آن به صحیحه تعبیر شده که ظاهرا سهو القلم است، مطلب به نحو دیگری بیان شده است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِّيِّ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِمِنًى إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ- فَقَالَ قَدِمَ الْيَوْمَ قَوْمٌ قَدْ فَاتَهُمُ الْحَجُّ- فَقَالَ نَسْأَلُ اللَّهَ الْعَافِيَةَ- قَالَ أَرَى عَلَيْهِمْ أَنْ يُهَرِيقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ دَمَ شَاةٍ- وَ يَحِلُّونَ وَ عَلَيْهِمُ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ- إِنِ انْصَرَفُوا إِلَى بِلَادِهِمْ- وَ إِنْ أَقَامُوا حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ بِمَكَّةَ- ثُمَّ خَرَجُوا إِلَى‌ بَعْضِ مَوَاقِيتِ أَهْلِ مَكَّةَ- فَأَحْرَمُوا مِنْهُ وَ اعْتَمَرُوا فَلَيْسَ عَلَيْهِمُ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[522]](#footnote-522)

روایت فرموده اگر به وطنشان برگردند، سال آینده باید حج بجا آورند، اما اگر صبر کنند تا ایام تشریق بگذرد و به یکی از مواقیت اهل مکه بروند و محرم شوند و عمره ثانیه بجا آورند، حج من قابل لازم نیست.

یعنی اتیان دو عمره، سبب سقوط حج من قابل می شود، اما در صحیحه ضریس، اشتراط را سبب سقوط حج من قابل بیان کرد.

*کلام محقق خوئی*

ایشان فرموده ظاهر جمله «علیه الحج من قابل» که در روایات متعددی ذکر شده، عدم اجزاء حج انجام شده از حج واجب است، یعنی اگر حج واجب را قبلا انجام داده که فبها و اگر مستطیع نیست نیز فبها، و گرنه این حج مجزی نیست و باید سال بعد حج بجا آورد، اصل این تفسیر در کلمات شیخ طوسی نیز دیده می شود.

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ‌ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ جَمْعاً فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ- قَالَ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّمَا حَاجٍّ سَائِقٍ لِلْهَدْيِ- أَوْ مُفْرِدٍ لِلْحَجِّ أَوْ مُتَمَتِّعٍ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- قَدِمَ وَ قَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[523]](#footnote-523)

صحیحه دوم معاوی بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ جَاءَ حَاجّاً- فَفَاتَهُ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنْ طَافَ- قَالَ يُقِيمُ مَعَ النَّاسِ حَرَاماً أَيَّامَ التَّشْرِيقِ- وَ لَا عُمْرَةَ فِيهَا فَإِذَا انْقَضَتْ طَافَ بِالْبَيْتِ- وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ أَحَلَّ- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ يُحْرِمُ مِنْ حَيْثُ أَحْرَمَ.[[524]](#footnote-524)

صحیحه حریز: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُفْرِدِ الْحَجِّ- فَاتَهُ الْمَوْقِفَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَهُ- إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ فَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ النَّحْرِ- فَلَيْسَ لَهُ حَجٌّ وَ يَجْعَلُهَا عُمْرَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعُ- قَالَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- فَإِنْ شَاءَ أَقَامَ بِمَكَّةَ- وَ إِنْ شَاءَ أَقَامَ بِمِنًى مَعَ النَّاسِ- وَ إِنْ شَاءَ ذَهَبَ حَيْثُ شَاءَ لَيْسَ هُوَ مِنَ النَّاسِ فِي شَيْ‌ءٍ.[[525]](#footnote-525)

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بَعْدَ مَا- يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ مِنْ لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ فِي الْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ- وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[526]](#footnote-526)

بعد ایشان فرموده: ما از صحیحه ضریس و داوود کثیر رقی، استفاده دو استثناء می کنیم، یعنی حج بلاوقوف مجزی از حج واجب نیست، مگر در دو فرض، یکی این که اشتراط کرده باشد و دیگر این که صبر کند و بعد ایام تشریق، عمره دیگری انجام دهد، هر یک از این دو سبب می شود که حج ناقصِ مبدل به عمره مفرده، مجزی از حج واجب باشد.

ولی ایشان فرموده علامه حلی در تذکره فرموده اشتراط بر خدا سبب سقوط حج واجب نیست و لانعلم فیه خلافا: *الاشتراط لا يفيد سقوط فرض الحجّ في القابل لو فاته الحجّ، و لا نعلم فيه خلافا*.[[527]](#footnote-527)

و اکابری همچون صاحب حدائق نسبت به این اجماع منقول تسلیم شده اند و لولا الاجماع می گفتیم اشتراط، سبب اجزاء حج ناقص از حج کامل می شود.

مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و در نهایة مطالبی دارد که نتیجه آن موافق با برداشت محقق خوئی از عبارت علیه الحج من قابل است.

*نقد کلام محقق خوئی*

اولا: روایت داوود کثیر رقی صحیحه نیست، زیرا نجاشی وی را تضعیف کرده و خود ایشان هم در معجم الرجال فرموده تضعیف نجاشی با توثیق شیخ در رجال و شیخ مفید در ارشاد تعارض می کند و لذا سندش مجهول می شود.

روایاتی که بر وثاقت وی دلالت دارد نیز ضعیف است.

ثانیا: دلالت روایت داوود کثیر رقی بر این که دو عمره انجام دهد، واضح نیست، بلکه شاید مقصود از جمله «أَرَى عَلَيْهِمْ أَنْ يُهَرِيقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ دَمَ شَاةٍ» این باشد که باید احکام مصدود را بار کند و نفرموده یطوف و یسعی و در مقابل آن فرموده فَأَحْرَمُوا مِنْهُ وَ اعْتَمَرُوا.

مگر گفته شود کسی قائل نشده که احکام مصدود بر من فاته الوقوفان بار شود و لذا باید بگوییم مقصود از ذبح، ذبح در عمره مفرده است.

ثالثا: علیه الحج من قابل در مورد من فاته الوقوفان، محتمل معنای دیگری نیز می باشد، خصوصا به قرینه صحیحه ضریس، شاید معنایش این باشد که برای جبر فوت حج، باید حج من قابل انجام گیرد، ولو اصل حج در امسال مستحب بوده باشد، این روایات اطلاق دارد و وجهی ندارد که آن را بر حج واجب حمل کنیم و تفسیر جمله علیه الحج من قابل به این که مجزی از حج واجب نیست، تقیید بلا وجه است.

بر فرض هم که احتمال صحت تفسیر محقق خوئی و عدم اطلاق روایات برود، ولی باز حمل صحیحه ضریس بر این که در صورت اشتراط، حج من فاته الوقوقان، مجزی از حج واجب است، خلاف ظاهر است.

محقق داماد در کتاب الحج ج3 ص 88 نیز همین گونه معنا کرده و فرموده جبر فوت وقوفین، اتیان به حج من قابل است، نه این که کنایه از عدم اجزاء از حجة الاسلام باشد.

ولی ایشان مطلب دیگری هم فرموده که ما آن را قبول نداریم، ایشان فرموده اگر شخص مستطیع باشد، باید سال آینده حج من قابل برود و سال سوم بعد از آن نیز حجة الاسلام را انجام دهد، زیرا اصل، عدم تداخل است، ولی به نظر ما وجوب حج من قابل، طبیعتی است که بر حجة الاسلام نیز صدق می کند، شارع فرموده باید حج دیگری انجام دهی، ولو در ضمن حجة الاسلام انجام شود.

علاوه بر این که اصل عدم تداخل را - مگر در احکام عقوبتی - قبول نداریم، در این جا نیز حج من قابل از باب جبر نقص است و نه عقوبت.

مگر به قول مرحوم داماد ادعاء کنیم که مشهور اعراض کرده اند و در حج مستحب نگفته اند علیه الحج من قابل، البته علامه در تذکره عبارتی دارد که ادعاء اعراض را تضعیف می کند: *و لو كان الحجّ تطوّعا، سقط عنه الحجّ من قابل*.[[528]](#footnote-528)

ظاهر عبارت مزبور این است که اشتراط در حج مستحب، سبب سقوط حج من قابل می شود، اما اگر اشتراط نشود و حج تطوعی باشد، ظاهرش این است که حج من قابل ساقط نمی شود.

ان قلت: احتمال ارتکاز متشرعی متصل به خطاب می رود که حج من قابل در حج مستحب، واجب نبوده باشد.

قلت: اگر این احتمال عقلائیا برود، دیگر حکم به وجوب حج من قابل در حج استحبابی نمی شود، ولی چنین نیست، زیرا فوت وقوفین عام البلوی نبوده که چنین ارتکازی حاصل شود.

البته فتوا نمی دهیم، اما جای احتیاط به لزوم حج من قابل ولو در حج مستحب وجود دارد.

جلسه صد و بیستم 5/2/1394

قسم پنجم

فقط وقوف اختیاری مشعر را درک کرده است، که اگر وقوف به عرفات را از روی عذر ترک کرده باشد، حجش صحیح است، به دلیل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: فِي رَجُلٍ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَ هُوَ بِجَمْعٍ- فَقَالَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَأْتِي عَرَفَاتٍ فَيَقِفُ بِهَا قَلِيلًا- ثُمَّ يُدْرِكُ جَمْعاً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَلْيَأْتِهَا- وَ إِنْ ظَنَّ أَنَّهُ لَا يَأْتِيهَا حَتَّى يُفِيضُوا فَلَا يَأْتِهَا- وَ لْيُقِمْ بِجَمْعٍ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ.[[529]](#footnote-529)

البته این روایت از صورت علم و عمد انصراف دارد، اما کسی که به امید به رسیدن به عرفات، آمدن خویش را تاخیر بیندازد و اتفاقا به عرفات نرسد و فقط به مشعر برسد، بعید نیست حجش صحیح باشد، زیرا تعبیری که در برخی روایات آمده که فالله اعذر لعبده، دلیل بر این نیست که مکلف معذور شرعی بایستی باشد، بلکه معنایش این است که خدا به قبول عذر عبد، ولو عذر عرفی باشد، اولی است. (خلافا لظاهر المشهور)

قسم ششم

فقط وقوف اضطراری نهاری مشعر را درک کند، ولی وقوف به عرفات را درک نکند، در این صورت بین فقهاء در حکم مساله اختلاف است، مشهور به بطلان حج قائلند، مثل آیت الله سیستانی و زنجانی، اما جماعتی از قدماء حج را صحیح دانسته اند، مثل ابن جنید، مرحوم صدوق در فقیه، سید مرتضی در انتصار و جماعتی از متاخرین مثل صاحب مدارک و شهید ثانی و محقق خوئی در مناسک.

روایات مربوط به مقام، به دو طائفه کلی تقسیم می شود:

مفاد طائفه اولی این است که کسی که قبل طلوع شمس، مشعر را درک نکند، حجش صحیح نیست که مستند مشهور قرار گرفته است و عمده آن، چند روایت 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 ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي- بَعْدَ مَا يُفِيضُ النَّاسُ مِنْ عَرَفَاتٍ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي مَهْلٍ- حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ فِي لَيْلَتِهِ فَيَقِفَ بِهَا- ثُمَّ يُفِيضَ فَيُدْرِكَ النَّاسَ بِالْمَشْعَرِ قَبْلَ أَنْ يُفِيضُوا- فَلَا يَتِمُّ حَجُّهُ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ وَ إِنْ قَدِمَ رَجُلٌ وَ قَدْ فَاتَتْهُ عَرَفَاتٌ- فَلْيَقِفْ بِالْمَشْعَرِ الْحَرَامِ- فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْذَرُ لِعَبْدِهِ- فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ إِذَا أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ النَّاسُ- فَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ- فَقَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً مُفْرَدَةً- وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[530]](#footnote-530)

فرموده حج در صورتی صحیح است که مشعر را قبل طلوع شمس درک کند، و گرنه حج از او فوت شده است.

روایت دوم: صحیحه حریز

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مُفْرِدٍ لِلْحَجِّ- فَاتَهُ الْمَوْقِفَانِ جَمِيعاً- فَقَالَ لَهُ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ يَوْمَ النَّحْرِ- فَإِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ فَلَيْسَ لَهُ حَجٌّ- وَ يَجْعَلُهَا عُمْرَةً‌ وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[531]](#footnote-531)

روایت سوم: معتبره محمد بن فضیل

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فُضَيْلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْحَدِّ- الَّذِي إِذَا أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ أَدْرَكَ الْحَجَّ- فَقَالَ إِذَا أَتَى جَمْعاً وَ النَّاسُ فِي الْمَشْعَرِ- قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ وَ لَا عُمْرَةَ لَهُ- وَ إِنْ لَمْ يَأْتِ جَمْعاً حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- فَهِيَ عُمْرَةٌ مُفْرَدَةٌ وَ لَا حَجَّ لَهُ- فَإِنْ شَاءَ أَقَامَ وَ إِنْ شَاءَ رَجَعَ وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.[[532]](#footnote-532)

مفاد طائفه دوم این است که وقوف اضطراری به مشعر به تنهایی، موجب صحت حج است:

روایت اول: صحیحه عبد الله بن مغیرة

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: جَاءَنَا رَجُلٌ بِمِنًى- فَقَالَ إِنِّي لَمْ أُدْرِكِ النَّاسَ بِالْمَوْقِفَيْنِ جَمِيعاً- إِلَى أَنْ قَالَ فَدَخَلَ إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع- فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِذَا أَدْرَكَ مُزْدَلِفَةَ- فَوَقَفَ بِهَا قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ يَوْمَ النَّحْرِ- فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ.[[533]](#footnote-533)

در این روایت، ملاک را درک مشعر قبل از زوال شمس قرار داده اند.

روایت دوم: صحیحه جمیل

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ يَوْمَ النَّحْرِ- مِنْ قَبْلِ زَوَالِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ.[[534]](#footnote-534)

مشهور برخی از این روایات را بر کسی حمل کرده اند که وقوف به عرفات را درک کرده، اما صحیحه عبد الله بن مغیره قابل چنین حملی نیست، زیرا گفته موقفین را درک نکرده است.

ان قلت: شاید مقصود این باشد که فقط وقوف اختیاری به عرفات را درک نکرده، زیرا لم ادرک الناس بموقفین گفته شده است، بلکه وقوف اضطراری به عرفات را درک کرده است.

قلت: سلمنا؛ و لکن روایات بعدی نفی این احتمالات می کند.

روایت سوم: معتبره فضل بن یونس

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ‌ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَرَضَ لَهُ سُلْطَانٌ- فَأَخَذَهُ ظَالِماً لَهُ يَوْمَ عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يُعَرِّفَ- فَبَعَثَ بِهِ إِلَى مَكَّةَ فَحَبَسَهُ- فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ خَلَّى سَبِيلَهُ كَيْفَ يَصْنَعُ- فَقَالَ يَلْحَقُ فَيَقِفُ بِجَمْعٍ- ثُمَّ يَنْصَرِفُ إِلَى مِنًى فَيَرْمِي وَ يَذْبَحُ وَ يَحْلِقُ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- قُلْتُ فَإِنْ خَلَّى عَنْهُ يَوْمَ النَّفْرِ كَيْفَ يَصْنَعُ- قَالَ هَذَا مَصْدُودٌ عَنِ الْحَجِّ- إِنْ كَانَ دَخَلَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعاً- ثُمَّ يَسْعَى أُسْبُوعاً وَ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ يَذْبَحُ شَاةً- فَإِنْ كَانَ مُفْرِداً لِلْحَجِّ فَلَيْسَ عَلَيْهِ ذَبْحٌ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ.[[535]](#footnote-535)

ظاهر روایت مزبور این است که اصلا وقوف به عرفات را درک نکرده است، زیرا این شخص قبل از عرفه دستگیر شده و بعد از عرفه آزاد شده است.

روایت چهارم: معتبره اسحاق بن عمار

وَ رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ 3 قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ‌.[[536]](#footnote-536)

در برخی نقل ها مثل کافی آمده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَ عَلَيْهِ خَمْسَةٌ مِنَ النَّاسِ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ.[[537]](#footnote-537)

اما این در معتبره اسحاق بن عمار در نقل صدوق نیست و قطعا خمسة من الناس هم خصوصیتی ندارد.

روایت پنجم: صحیحه معاویة بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَدْرَكَ الزَّوَالَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْمَوْقِفَ.[[538]](#footnote-538)

روایت ششم:

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ‌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُسْكَانَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- إِلَّا حَدِيثَ مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ- قَالَ وَ كَانَ أَصْحَابُنَا يَقُولُونَ- مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ.

فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَ أَحْسَبُهُ رَوَاهُ أَنَّ مَنْ أَدْرَكَهُ قَبْلَ الزَّوَالِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ‌.[[539]](#footnote-539)

ظاهرش این است که راوی مطمئن نبوده و فکر می کرده که ابن ابی عمیر چنین روایت کرده است و لکن روایات دیگر در این جهت کافی است.

شیخ طوسی در ذیل صحیحه عبد الله بن مغیره و جمیل گفته: این دو روایت بر ادراک ثواب حج حمل می شود.

ولی انصافا این حمل، حمل غریبی است، حمل فقد ادرک الحج بر فقد ادرک ثواب الحج، حمل غیر عرفی و غریبی است و با دیگر روایات مثل معتبره فضل بن یونس نیز همخوانی ندارد.

بعد شیخ طوسی گفته: همچنین می شود این دو روایت حمل بر فرضی شود که فقط ادراک وقوف به عرفات کرده، ولی به مشعر قبل طلوع شمس نرسیده است.

اما این حمل نیز با صحیحه عبد الله بن مغیره سازگار نیست، زیرا گفته من موقفین را درک نکرده ام، و عرفی نیست که وقوف اضطراری عرفات را درک کرده باشد، اما آن را بیان نکند و امام علیه السلام هم به طور مطلق به او جواب دهند و بعد حمل کنیم بر فرض وقوف اضطراری به عرفات.

کما این که با صحیحه فضل بن یونس هم سازگار نیست که ظاهرش این بود که در کل روز عرفه، این شخص زندانی بوده است.

*کلام محقق خوئی*

ایشان قائل به صحت حج در قسم ششم است و برای تثبیت این نظریه فرموده: اگر واقعا معارضه بین این دو طائفه مستقر شود، بلا شک، ترجیح با طائفه اولی است که می گوید حج باطل است، زیرا موافق با کتاب است که فرموده ثم افیضوا من حیث افاض الناس، بعد از این که فرمود فاذکرو الله عند المشعر، چه مقصود از عند المشعر الحرام، کوهی باشد که در آن جا قرار دارد و چه مقصود منطقه مشعر باشد که قرینه وجود دارد بر این که عند المشعر الحرام یعنی فی المشعر الحرام، بعد از این فرموده ثم افیضوا من حیث افاض الناس و مردم هم بعد طلوع شمس، افاضه می کنند و لذا آیه، مرجح طائفه اولی است.

اما به نظر ایشان تعارضی بین دو طائفه نیست.

*نقد کلام محقق خوئی*

اولا: این آیه ربطی به زمان افاضه از مشعر ندارد، ثم، برای ترتیب ذکری است، صحیحه معاویة بن عمار می گوید: ... فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تُفِيضُ مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ وَ هِيَ جَمْعٌ وَ يَمْنَعُونَ النَّاسَ أَنْ يُفِيضُوا مِنْهَا فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ قُرَيْشٌ تَرْجُو أَنْ يَكُونَ إِفَاضَتُهُ مِنْ حَيْثُ كَانُوا يُفِيضُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ ص ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا الله ... [[540]](#footnote-540)

لذا در روایاتی عدیده ای وارد شده که قریش به عرفات نمی رفتند و این آیه در رد آن ها وارد شده است.

ثانیا: محقق خوئی که اطلاق کتاب را مرجح نمی داند، به این جهت که اطلاق، ناشی از عدم البیان است و جزء کتاب نیست.

جلسه صد و بیست و یکم 6/2/1394

*ادامه کلام محقق خوئی*

این دو طائفه روایات قابل جمع عرفی است به دو بیان؛

بیان اول

صحیحه عبد الله بن مغیرة کالصریح است در این که مورد آن فرد معذور است، زیرا تعبیر کرده: ان لم ادرک الناس ... لم ادرک در جایی بکار می رود که شخص تلاش کند، اما نرسد، مثل این که می گویند لم ادرک زیدا فی الطریق، یعنی دنبال او رفتم، اما او را پیدا نکردم، نه این که به دنبال او نرود و بعد گفته شود لم ادرک زیدا فی الطریق.

این صحیحه، شاهد جمع بین دو طائفه می شود، طائفه اولی را حمل بر کسی می کنیم که متمکن از درک وقوف اختیاری مشعر است، این شخص اگر ادراک وقوف به مشعر قبل طلوع شمس نکند، حجش باطل است، و طائفه ثانیه را بر کسی که متمکن از وقوف اختیاری به مشعر نیست، حمل می کنیم.

اوضح از صحیحه عبد الله بن مغیره، معتبره فضل بن یونس است، زیرا در صحیحه عبد الله بن مغیره فقط لم ادرک گفته، و ظاهر کالنص در معذور است، اما معتبره نص در معذور است، زیرا فرض این است که این شخص تا عید قربان در حبس بوده است.

بیان دوم

انقلاب نسبت بین این روایات بر قرار است.

فرق شاهد جمع با انقلاب نسبت در این است که شاهد جمع دو لسان دارد، مثلا لاتکرم العالم و اکرم العالم متباینند، اگر خطاب ثالث بگوید ان کان العالم عادلا فاکرمه، دو لسان دارد و مفهوم و منطوق آن هر کدام یک خطاب را تخصیص می زند، اما در انقلاب نسبت، خطاب ثالث می گوید لاتکرم العالم الفاسق و دو لسان ندارد و اکرم العالم را تخصیص می زند، و بعد اکرم العالم العادل، مخصص لاتکرم العالم می شود.

توضیح این که: غیر معذور اگر تا طلوع آفتاب درک مشعر نکند، بلا شک حج او باطل است، به ضرورت فقه و اجماع که مخصص منفصل لبی است (ضرورت لدی الفقهاء که مخصص متصل نیست و مثل ارتکاز متشرعی نیست، لذا سبب قطع به حکم گشته و مخصص منفصل است)، لذا از روایات داله بر صحت حج، غیر معذور خارج می شود و وقتی طائفه ثانیه شامل غیر معذور نمی شود، اخص از طائفه اولی می شود و سبب حمل طائفه اولی بر کسی می شود که متمکن از درک وقوف اختیاری مشعر بوده است.

نکته

صحیحه و معتبره، ذو لسانین نیستند که شاهد جمع شوند و لذا احتمال می رود که مقصود از وجه اول در کلام محقق خوئی نیز انقلاب نسبت باشد، ولی خطاب در آن لفظی است، اما در بیان دوم، انقلاب نسبت بدون خطاب لفظی سوم درست می کند.

*نقد کلام محقق خوئی*

حمل طائفه اولی بر کسی که متمکن از درک وقوف اختیاری مشعر است، عرفی نیست:

حمل صحیحه حلبی بر کسی که در عدم ادراک وقوف به عرفات، معذور بوده، اما در عدم ادراک وقوف اختیاری مشعر معذور نبوده، عرفی نیست، با توجه به این که در روایت تعبیر شده فان لم یدرک المشعر الحرام و خود محقق خوئی فرمود لم یدرک یعنی تلاش کرده و نرسیده و معذور بوده است، پس چگونه این روایت را بر غیر معذور حمل می کند؟!

لذا صحیحه حلبی یا ظاهر در معذور است و یا خارج کردن معذور از اطلاق آن عرفی نیست، و حمل آن بر خصوص مقصر عرفی نیست.

اما صحیحه حریز؛ که فرمود فاته الموقفان، یک احتمال این است که مقصود موقف اختیاری و اضطراری عرفات باشد، اما این عرفی نیست، موقف اسم مکان است و فاته الموقفان یعنی عرفات و مشعر، و گرنه در عرفات دو موقف نداریم و قدر متیقن از آن نیز معذور است.

امام علیه السلام جواب توضیحی داده اند که تا طلوع شمس روز دهم، وقوف به مشعر ادامه دارد و بعد از آن است که حج او باطل خواهد بود، طبعا این روایت با روایتی که می گوید اگر قبل از اذان ظهر در مشعر وقوف کند، فقد ادرک المشعر، تعارض می کند.

برای حل تعارض باید تعارض در کل روایات حل شود، و اگر حتی از هر طائفه یک روایت باقی بماند که قابل جمع نباشد، جمع عرفی ممکن نیست.

حمل معتبره محمد بن فضیل هم بر کسی که فوت عرفات از او از روی عذر بوده (و گرنه حجش باطل بوده) اما در فوت وقوف اختیاری مشعر معذور بوده، حمل عرفی نیست.

ما با توجه به بیان اول در کلام محقق خوئی احتمال می دهیم مقصودش این باشد که ظاهر هر دو طائفه به تنهایی در معذور است و جمع عرفی ندارند، اما معتبره فضل بن یونس مشکل را حل می کند و نمی شود به من ادرک در ظهور اختصاص به معذور احتجاج کنیم، زیرا این معتبره در رابطه با محبوس در روز عرفه فرموده اگر ادراک مشعر قبل زوال شمس کند، حج او صحیح است و عرف می گوید معلوم می شود من ادرک مختص به معذور نیست.

اما انصاف این است که این وجه هم صحیح نیست، معتبره فضل بن یونس با دیگر روایات طائفه ثانیه تفاوتی ندارد، دیگر روایات هم فرموده من ادرک المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرک الحج و فرقی با هم ندارند.

ما در این روایات، جمع عرفی نمی بینیم.

جلسه صد و بیست و دوم 7/2/1394

بحث راجع به تعارض روایات درباره کفایت وقوف اضطراری در مشعر بود، مشهور قائل به عدم کفایت شدند، مگر نسبت به کسی که لااقل وقوف اضطراری عرفات را درک کرده باشد، او اگر تا طلوع شمس نتواند به مشعر بیاید، اما قبل از زوال شمس درک وقوف مشعر کند، حجش صحیح است، اما اگر اصلا عرفات را درک نکرده و مشعر را بعد از طلوع شمس درک کند، حجش صحیح نیست و مبدل به عمره مفرده می شود.

اما برخی بزرگان همچون شهید ثانی قائلند که ادراک وقوف اضطراری مشعر به تنهایی در صحت حج کافی است و محقق خوئی نیز همین نظریه را تایید کرده است، خلاصه مطالب محقق خوئی این بود که ولو ظاهر طائفه اولی که معیار را طلوع شمس قرار داده، بیان حکم معذور است، زیرا تعبیر به من ادرک و فاته دارد و نسبت به این شخص حکم به کفایت کرده، و در طائفه ثانیه هم تعبیر ادرک و فاته آمده و ظاهرش این است که در مورد معذور وارد شده است، و لکن خطاب سومی هم داریم که صریح در این است که اگر معذور، وقوف اضطراری نهاری در مشعر را درک کند، حجش صحیح است و آن معتبره فضل بن یونس بود که البته مورد آن شخصی است که توسط سلطان ظالم حبس شده است، اما عرف الغاء خصوصیت به دیگر اعذار می­کند. این معتبره قرینه می شود بر این که طائفه اولی که تعبیر ادرک و فاته دارد، مقصود از آن خلاف ظاهرش است، مقصودش این است که اگر در رسیدن به قبل از طلوع آفتاب به مشعر مختار بوده، و فقط نسبت به وقوف به عرفات معذور بوده است، حجش باطل است.

به نظر ما جمع مذکور در کلام محقق خوئی، عرفی نیست، صحیحه حلبی می گوید اگر کسی مشعر آمد، در حالی که عرفات از او فوت شده، خدا به قبول عذر او اولی بوده و حج او صحیح است، به شرط این که ادراک وقوف به مشعر قبل طلوع آفتاب بکند، و گرنه حج از او فوت می شود، معتبره فضل بن یونس می­گوید شخصی نتوانسته وقوف به عرفات و وقوف قبل طلوع آفتاب به مشعر را درک کند و حضرت فرموده مانعی ندارد و می تواند بعد طلوع شمس به مشعر بیاید و حجش صحیح است، عرف بین این دو خطاب نمی­تواند جمع کند، حمل صحیحه حلبی بر غیر معذور، جمع عرفی نیست، بله، ممکن است مراد جدی همین باشد، اما ما موظف به عمل به جمع عرفی هستیم و نه این که جمع تبرعی کنیم، لذا اخراج فرد معذور از صحیحه حلبی عرفی نیست، صحیحه حلبی بعد از عمل انجام شده، در مقام بیان حکم آن است و نه ارشاد به این که در چه موردی حج صحیح یا باطل است.

البته روایات طائفه ثانیه، یک سنخ نیست، برخی از این روایات، قابل حمل بر فرض ادراک وقوف به عرفات، ولو وقوف اضطراری می باشد، مثل صحیحه جمیل: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ يَوْمَ النَّحْرِ- مِنْ قَبْلِ زَوَالِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ.[[541]](#footnote-541)

عرفی است که بگوییم این روایت از حیث وقوف به مشعر می خواهد مشکل را حل کند و می فرماید اگر کسی شب و همچنین روز تا اذان ظهر درک مشعر نکند، حجش باطل است، ولو درک وقوف به عرفات کرده باشد، اما کسی که درک مشعر قبل از زوال شمس کند، از حیث ادراک مشعر مشکلی ندارد، اما قابل حمل است بر فرض ادراک وقوف به عرفات، ولو وقوف اضطراری، البته صحیحه جمیل اطلاق دارد، اما قابل حمل بر فرض مزبور می باشد.

اما برخی روایات مثل صحیحه عبد الله بن المغیرة ممکن است مثل صحیحه جمیل توجیه شود، زیرا در آن آمده لم ادرک الناس بالموقفین، نگفته لم ادرک الموقفین، بلکه شاید زمانی به عرفات رسیده که آفتاب غروب کرده و مردم از عرفات خارج شده اند و وقتی هم به مشعر رسیده که آفتاب طلوع کرده و مردم از مشعر خارج شده اند، در این صورت حضرت می فرماید اگر قبل از زوال شمس درک مشعر کرده، حجش صحیح است، و گرنه حجش باطل است و لذا اطلاق این صحیحه نیز قابل تقیید است.

اما معتبره فضل بن یونس، یک روایت ظنی الصدور است که در مقابل روایات قطعی الصدور اجمالا در طائفه اولی که قابل حمل نیست، قرار گرفته و اصلا اعتبار ندارد، خصوصا که اصحاب نیز از این خبر اعراض کرده اند، مگر شیخ صدوق و سید مرتضی.

علت این که خبر ظنی الصدور تاب مقاومت در مقابل روایات قطعی الصدور و لو اجمالا ندارد، به نظر محقق خوئی این است که خبر قطعی الصدور، سنت است و خبر ظنی الصدور مخالف سنت می شود و در روایات آمده ما خالف السنة فهو مردود، البته این علت را ما قبول نداریم، بلکه سنت به نظر ما ظاهر در کلام النبی صلی الله علیه و آله است.

علت دیگر این است که دلیلی که می گوید ما خالف الکتاب فهو مردود، به قول مرحوم صدر، کتاب در مقام کاشفیت از واقع خصوصیتی ندارد، اگر کلام معصوم قطعی الصدور باشد، مثل کتاب می شود و اگر کلام معصوم ظنی الدلالة باشد، کتاب هم ظنی الدلالة است و لذا وقتی گفته می شود ما خالف الکتاب فهو مردود، از آن الغاء خصوصیت می شود به کلام قطعی الصدور امام معصوم علیه السلام، البته به شرط این که همچنان که در کتاب، احتمال تقیه نمی رود، در کلام معصوم هم احتمال تقیه نرود، در ما نحن فیه نیز احتمال تقیه نیست، زیرا اصلا عامه برای وقوف به مشعر حساب چندانی باز نمی کنند، بلکه برای آن ها وقوف به عرفات اهمیت دارد، لذا روایت فضل بن یونس مخالف روایات قطعی الصدور و الجهة است، ولو ظنی الدلالة باشند، فهو مردود.

علت سوم نیز مقبوله عمر بن حنظلة است: ... 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 فِيهِ ... [[542]](#footnote-542)

این روایت بر مقام تطبیق می شود، زیرا معتبره یونس می گفت: و کان اصحابنا یقولون من ادرک المشعر قبل طلوع الشمس فقد ادرک الحج.

و بر فرض غمض عین از این مطالب، اگر معتبره فضل بن یونس با طائفه اولی تعارض و تساقط کنند، و یا هر دو طائفه با هم تعارض و تساقط کنند، مقتضای قاعده این است که من لم یدرک المعشر قبل طلوع الشمس لم یدرک الحج، زیرا صحیحه ضریس بن اعین چنین حکمی کرده است. (بیان محقق خوئی را نمیگوییم که بعد از تعارض، مرجع یا مرجح آیه ثم افیضوا من حیث افاض الناس است)

مَا رَوَاهُ مُوسَى بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَلَمْ يَبْلُغْ مَكَّةَ إِلَّا يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ يُقِيمُ عَلَى إِحْرَامِهِ وَ يَقْطَعُ التَّلْبِيَةَ حِينَ يَدْخُلُ مَكَّةَ وَ يَطُوفُ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ يَنْصَرِفُ إِلَى أَهْلِهِ إِنْ شَاءَ وَ قَالَ هَذَا لِمَنِ اشْتَرَطَ عَلَى رَبِّهِ عِنْدَ إِحْرَامِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنِ اشْتَرَطَ فَإِنَّ عَلَيْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ.[[543]](#footnote-543)

امام علیه السلام درباره کسی که یوم النحر به مکه رسیده، نفرمود برود قبل زوال شمس مشعر را درک کند، بلکه فرمود یقیم علی احرامه، یعنی حجش بی حج، و اطلاق دارد، چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر، این عام فوقانی است، زیرا اگر دلالت معتبره فضل بن یونس تمام می شد، این روایت را بر کسی که نمی تواند قبل اذان ظهر به مشعر بیاید حمل می کردیم، اما بعد از تعارض و تساقط، صحیحه ضریس، عام فوقانی می شود.

صحیحه معاویة بن عمار نیز بر همین مطلب دلالت دارد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَصْبِحْ عَلَى طُهْرٍ بَعْدَ مَا تُصَلِّي الْفَجْرَ- فَقِفْ إِنْ شِئْتَ قَرِيباً مِنَ الْجَبَلِ وَ إِنْ شِئْتَ حَيْثُ تبیت ... [[544]](#footnote-544)

ظاهر صحیحه این است که وقوف قبل طلوع شمس در مشعر، جزئیت مطلقه دارد و اطلاق آن اقتضاء دارد که با انتفاء جزء، حج هم منتفی شود.

لذا اقوی همان است که مشهور گفته اند و مرحوم امام و آیت الله سیستانی و زنجانی نیز همین نظریه را دارند.

جلسه صد و بیست و سوم 8/2/1394

قسم هفتم

فقط ادراک وقوف اختیاری عرفات کرده است، اما وقوف مشعر را به هیچ نحوی درک نکرده است، مشهور در قسم هفتم قائل به صحت حج شده اند و در برخی کلمات نیز ادعاء اجماع بر صحت حج شده است، اما علامه حلی و جماعتی قائل به بطلان حج شده اند.

وجه قول به بطلان و عدم اجزاء وقوف اختیاری به عرفات فقط، صحیحه حلبیین و مانند آن است که مفادش این بود که من فاتته المزدلفة فقد فاته الحج و اطلاقش شامل کسی می شود که وقوف اختیاری به عرفات را درک کرده باشد.

ممکن است کسی به مفهوم من ادرک المشعر فقد ادرک الحج نیز بر بطلان حج تمسک کند، اما انصاف این است که این عبارت در مفهوم ظاهر نیست و بیش از ظاهر نیست که می گوید ادراک مشعر، سبب ادراک حج است، اما این که عدم ادراک مشعر دلیل بر عدم ادراک حج باشد، از روایت استفاده نمی شود و چنین نیست که جمله شرطیه ذو مفهوم داشته باشد، زمانی مفهوم دارد که ثبوت حکمی بر یک موضوع، معلق بر شرطی شود و اداتی همچون اذا یا ان یا لو بکار رفته باشد که مفاد تعلیق دارد، اما اداة موصول که مفهوم شرط ندارد و صرفا بیان موضوع می کند و وجه فنی آن نیز این است که ضمیر در مثل من کان عالما یجب اکرامه، به من کان عالما برمی گردد که با انتفاء آن اصلا دیگری موضوعی باقی نمی ماند که حکم از آن نفی شود، بر خلاف ان جائک زید فاکرمه که ضمیر به زید برمی گردد و زید در فرض انتفاء مجیء، منتفی نمی شود.

علاوه بر این که اگر هم مفهوم داشته باشد، مفهوم فی الجملة دارد و نه مفهوم بالجملة و مطلق.

اما دلیل مشهور بر صحت حج، این است که در برخی روایات آمده: اذا ادرک احد الموقفین فقد ادرک الحج و اطلاق این روایات شامل ادراک وقوف به عرفه می شود.

البته این تعبیر در روایات آمده که می گوید عبدی که آزاد شده، اذا ادرک احد الموقفین فقد ادرک الحج، و عبدی که آزاد شود، یا قبل وقوف به عرفه آزاد می شود و یا قبل مشعر و علی ای حال، وقوف به مشعر را درک کرده است، در حالی که ما به دنبال کفایت وقوف به عرفه هستیم.

ان قلت: در روایات عامه آمده: الحج الاکبر عرفة.

قلت: علاوه بر این که این روایت، عامی است، اشکالش این است که این روایات در مقام بیان اهمیت عرفه است، نه این که دلیل بر کفایت وقوف به عرفه در صحت حج باشد.

جماعتی مثل صاحب جواهر در قسم هفتم تفصیلی داده اند مبنی بر این که اگر شخص، جاهل به حکم یا موضوع بوده باشد، ملتزم به صحت حج می شویم و گرنه اگر عامد باشد، حج او باطل است به دلیل روایت محمد بن یحیی الخثعمی که شاید مشهور نیز به این روایت استدلال کرده باشند: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثْعَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ لَمْ يَقِفْ بِالْمُزْدَلِفَةِ وَ لَمْ يَبِتْ بِهَا حَتَّى أَتَى مِنًى- قَالَ أَ لَمْ يَرَ النَّاسَ أَ لَمْ يَذْكُرْ مِنًى حِينَ دَخَلَهَا- قُلْتُ فَإِنَّهُ جَهِلَ ذَلِكَ قَالَ يَرْجِعُ- قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ قَدْ فَاتَهُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[545]](#footnote-545)

اما این روایت قابل استدلال نیست، زیرا شیخ طوسی علاوه بر این نقل از کلینی، به سند دیگری هم نقل کرده که مرسله است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثْعَمِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِيمَنْ جَهِلَ وَ لَمْ يَقِفْ بِالْمُزْدَلِفَةِ- وَ لَمْ يَبِتْ بِهَا حَتَّى أَتَى مِنًى قَالَ يَرْجِعُ- قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ قَدْ فَاتَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[546]](#footnote-546)

و خود شیخ اشکال کرده که این روایت شبهه ارسال دارد، و این شبهه بجاست، چون احتمال نمی دهیم که واقعا محمد بن یحیی خثعمی یک مرتبه بدون واسطه از حضرت شنیده باشد و یک مرتبه به واسطه کس دیگری شنیده باشد.

بعد شیخ طوسی فرموده: علاوه بر اشکال سندی ممکن است روایت را حمل کنیم بر کسی که زیاد در مزدلفه نمانده، اما مقدار کمی در مزدلفه وقوف کرده است: : فَالْوَجْهُ فِي هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ وَ إِنْ كَانَ أَصْلُهُمَا- مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْخَثْعَمِيَّ وَ أَنَّهُ يَرْوِيهِ تَارَةً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِلَا وَاسِطَةٍ وَ تَارَةً يَرْوِيهِ بِوَاسِطَةٍ أَنَّ مَنْ كَانَ قَدْ وَقَفَ بِالْمُزْدَلِفَةِ شَيْئاً يَسِيراً فَقَدْ أَجْزَأَهُ وَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ لَمْ يَقِفْ بِالْمُزْدَلِفَةِ الْوُقُوفُ التَّامُّ الَّذِي مَتَى وَقَفَهُ الْإِنْسَانُ كَانَ أَكْمَلَ وَ أَفْضَلَ وَ مَتَى لَمْ يَقِفْ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ كَانَ أَنْقَصَ ثَوَاباً وَ إِنْ كَانَ لَا يُفْسِدُ الْحَجَّ لِأَنَّ الْوُقُوفَ الْقَلِيلَ يُجْزِي هُنَاكَ مَعَ الضَّرُورَةِ.[[547]](#footnote-547)

محقق خوئی در مناسک قدیمی به مضمون همین تفصیل، فتوا می دادند، اما در مناسک جدید این تفصیل را ذکر نکرده اند، در مناسک قدیمی نوشته اند: *السابعة: ان يدرك الوقوف الاختياري في عرفات فقط و الأظهر في هذه الصورة بطلان الحج فينقلب حجه الى العمرة المفردة و يستثنى من ذلك ما إذا وقف في المزدلفة ليلة العيد و أفاض منها قبل الفجر جهلا منه بالحكم كما تقدم. و لكنه ان أمكنه الرجوع و لو الى زوال الشمس من يوم العيد وجب ذلك و ان لم يمكنه صح حجه و عليه كفارة شاة*.[[548]](#footnote-548)

حذف این تفصیل نیز به سبب اشکال در سند این روایت است، اما انصاف این است که این تفصیل منحصرا در این روایت ذکر نشده است، بلکه روایاتی این تفصیل را داده اند که بعید نیست از مجموع این روایات، اطمینان به این تفصیل حاصل شود:

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ‌ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَصْلَحَكَ اللَّهُ الرَّجُلُ الْأَعْجَمِيُّ وَ الْمَرْأَةُ الضَّعِيفَةُ تَكُونَانِ مَعَ الْجَمَّالِ الْأَعْرَابِيِّ- فَإِذَا أَفَاضَ بِهِمْ مِنْ عَرَفَاتٍ- مَرَّ بِهِمْ كَمَا هُمْ إِلَى مِنًى لَمْ يَنْزِلْ بِهِمْ جَمْعاً- قَالَ أَ لَيْسَ قَدْ صَلَّوْا بِهَا فَقَدْ أَجْزَأَهُمْ- قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُصَلُّوا بِهَا قَالَ ذَكَرُوا اللَّهَ فِيهَا- فَإِنْ كَانُوا ذَكَرُوا اللَّهَ فِيهَا فَقَدْ أَجْزَأَهُمْ.[[549]](#footnote-549)

سهل بن زیاد محل اختلاف است، و وثاقت وی برای ما ثابت نیست، ولی عده ای وی را ثقه می دانند، کما این که بنا بر نظریه تعویض سند نیز مشکل سهل بن زیاد قابل حل است، البته ما این نظریه را نیز قبول نداریم، محمد بن حکیم نیز مروی عنه صفوان و ابن ابی عمیر است که به شهادت شیخ طوسی جز از ثقه نقل نمی کنند.

امام علیه السلام نسبت به کسانی که عبور از مشعر کرده اند و اعرابی و ضعیفه بوده اند که ظهور در فرض جهل دارد، و قصد وقوف نداشته اند ولی نماز یا ذکر الله داشته اند، حکم به اجزاء فرموده است.

روایت ابی بصیر: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ صَاحِبَيَّ- هَذَيْنِ جَهِلَا أَنْ يَقِفَا بِالْمُزْدَلِفَةِ- فَقَالَ يَرْجِعَانِ مَكَانَهُمَا فَيَقِفَانِ بِالْمَشْعَرِ سَاعَةً- قُلْتُ فَإِنَّهُ لَمْ يُخْبِرْهُمَا أَحَدٌ حَتَّى كَانَ الْيَوْمُ وَ قَدْ نَفَرَ النَّاسُ- قَالَ فَنَكَسَ رَأْسَهُ سَاعَةً- ثُمَّ قَالَ أَ لَيْسَا قَدْ صَلَّيَا الْغَدَاةَ بِالْمُزْدَلِفَةِ قُلْتُ بَلَى- قَالَ أَ لَيْسَ قَدْ قَنَتَا فِي صَلَاتِهِمَا قُلْتُ بَلَى- قَالَ تَمَّ حَجُّهُمَا ثُمَّ قَالَ وَ الْمَشْعَرُ مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ- وَ الْمُزْدَلِفَةُ مِنَ الْمَشْعَرِ- وَ إِنَّمَا يَكْفِيهِمَا الْيَسِيرُ مِنَ الدُّعَاءِ.[[550]](#footnote-550)

در سند این روایت، محمد بن سنان است که وثاقت وی نیز برای ما ثابت نیست.

مفاد این روایت این است که شخص جاهلی که در مزدلفه قصد وقوف نکرده، اما نماز با قنوت در آن خوانده است، همین مقدار برای او مجزی است.

لذا سه روایت در بیان این تفصیل واقع شده که گرچه مشکل سندی دارند، اما مشکل واضح سندی ندارند، بلکه مثل محمد بن سنان و سهل بن زیاد در اسناد آن واقع شده است که محل اختلاف هستند و تواطو بر کذب نیز ممکن نیست، لذا قدر متیقن از این روایات این است که کسی که مرور از مزدلفه کند، ولو قصد وقوف نکند، اگر در مزدلفه دعا کرده باشد، حجش مجزی است، مشروط به این که تا ظهر عید قربان عالم و متوجه به حکم نشود.

قسم هشتم

فقط ادراک وقوف اضطراری عرفات کرده، و وقوف مشعر را نیز اصلا درک نکرده است که قطعا حج او باطل است و کسی قائل به صحت حج در این قسم نشده است و ظاهر ادله ای که بشود به آن ها در کفایت وقوف به عرفه در صحت حج استناد کرد نیز ظاهرش وقوف اختیاری به عرفات است و نه وقوف اضطراری به آن.

جلسه صد و بیست و چهارم 9/2/1394

راجع به روایت محمد بن حکیم که در آن سهل بن زیاد است، در تهذیب مرحوم شیخ به اسنادش از حسین بن سعید نقل می کند که در آن سهل بن زیاد وجود ندارد، محمد بن حکیم نیز به سبب روایت صفوان و ابن ابی عمیر از او ثقه است و لذا سند روایت تمام است.

منى و واجباتها‌

***إذا أفاض المكلف من «المزدلفة» وجب عليه الرجوع الى منى، لأداء الأعمال الواجبة هناك، و هي- كما نذكرها تفصيلا- ثلاثة:[[551]](#footnote-551)***

مکلف بعد از خروج از مشعر، به وادی محسر می رسد که بین مشعر و منی واقع شده است و هروله در آن مستحب موکد است، چون لشگر ابرهه در آن هلاک شده اند و بعد وارد منی می شود که سه واجب در عید قربان باید انجام دهد، رمی جمره عقبه، ذبح و حلق یا تقصیر.

البته این موافق با نظر مشهور از جمله محقق خوئی است، ولی ما فقط رمی جمره عقبه را از واجبات مختصه به عید قربان می دانیم، اما وقت ذبح تا آخر روز سیزدهم و حلق و تقصیر تا آخر ذی الحجة باقی است.

کسانی هم که آن دو را در عید قربان واجب می دانند، از جهت وضعی تاخیر آن را مضر به صحت حج نمی دانند.

1- رمي جمرة العقبة [و هو الرابع من واجبات الحج]

***الرابع من واجبات الحج: رمي جمرة العقبة يوم النحر و يعتبر فيه أمور:***

***(1) نية القربة (2) أن يكون الرمي بسبع حصيات و لا يجزئ الاقل من ذلك كما لا يجزئ رمي غيرها من الاجسام (3) أن يكون رمي الحصيات واحدة بعد واحدة فلا يجزئ رمي اثنتين أو أكثر مرة واحدة (4) أن تصل الحصيات إلى الجمرة (5) أن يكون وصولها الى الجمرة بسبب الرمي فلا يجزئ وضعها عليها و الظاهر جواز الاجتزاء بما اذا رمى فلاقت الحصاة في طريقها شيئا ثمّ اصابت الجمرة نعم اذا كان ما لاقته الحصاة صلبا فطفرت منه فأصابت الجمرة لم يجزئ ذلك (6) أن يكون الرمي بين طلوع الشمس و غروبها و يجزئ للنساء و سائر من رخص لهم الافاضة من المشعر في الليل أن يرموا بالليل (ليلة العيد) لكن يجب عليهم تأخير الذبح و النحر الى يومه و الأحوط تاخير التقصير ايضا و يأتون بعد ذلك اعمال الحج الا الخائف على نفسه من العدو فانه يذبح و يقصر ليلا كما سيأتي.[[552]](#footnote-552)***

هیچ اشکال و خلافی در وجوب رمی جمره عقبه بین عامه و خاصه نیست و علامه هم در تذکره فرموده لانعلم خلافا فی وجوب رمی جمرة العقبة، فقط شیخ طوسی تعبیری دارد که سبب شده برخی به شیخ، نسبت عدم وجوب رمی بدهند، آن جا که فرموده: لأنّ الرّمي مسنون[[553]](#footnote-553)

ابن حمزة در وسیله گمان کرده که مقصود از مسنون، مستحب است، در حالی که این اشتباه است، زیرا مسنون در این جا به معنای مندوب نیست، بلکه در مقابل مفروض الهی است و در روایات هم آمده که رمی سنت است و خود شیخ در دیگر کتبش تصریح به وجوب رمی جمره عقبه کرده است: *يستحبّ أن لا يرمي الإنسان الجمار إلّا على طهر. فإن رماها على غير طهر، لم يكن عليه إعادة*.[[554]](#footnote-554)

کسی این گونه تعبیر می کند و می گوید رمی بدون طهارت، سبب وجوب اعاده نمی شود، که اصل رمی را واجب بداند و لذا در سرائر نیز گفته مقصود شیخ طوسی از مسنون، مندوب نیست، بلکه مقصود این است که ان فرضه عرف من جهة السنة: *و هل رمي الجمار واجب، أو مسنون؟ لا خلاف بين أصحابنا في كونه واجبا، و لا أظن أحدا من المسلمين، يخالف في ذلك، و قد يشتبه على بعض أصحابنا، و يعتقد أنّه مسنون، غير واجب، لما يجده من كلام بعض المصنفين، و عبارة موهمة، أوردها في كتبه، و يقلّد المسطور بغير فكر، و لا نظر، و هذا غاية الخطأ، و ضدّ الصواب. فانّ شيخنا أبا جعفر الطوسي رحمه اللّه، قال في الجمل و العقود: و الرمي مسنون فيظن من يقف على هذه العبارة، أنّه مندوب، و انّما أراد الشيخ بقوله مسنون، أنّ فرضه عرف من جهة السنة، لأنّ القرآن لا يدل على ذلك، و الدليل على صحّة هذا الاعتبار و القول، ما اعتذر شيخنا أبو جعفر الطوسي في كتابه الاستبصار، و تأوّل لفظ بعض الاخبار، فقال الراوي في الخبر، في باب وجوب غسل الميّت، و غسل من غسل ميتا، فأورد الأخبار بوجوب الغسل، على من غسل ميتا، ثم أورد خبرا عن ابن أبي نجران، يتضمن أن الغسل من الجنابة فريضة، و غسل الميت سنة، فقال شيخنا أبو جعفر، فما تضمن هذا الخبر، من أن غسل الميّت سنة، لا يعترض ما قلناه من وجوه، أحدها أنّ هذا الخبر مرسل، لأنّ ابن أبي نجران، قال عن رجل، و لم يذكر من هو، و لا يمتنع أن يكون غير موثوق به، و لو سلم، لكان المراد في إضافة هذا الغسل، إلى السنة، أنّ فرضه عرف من جهة السنة، لأنّ القرآن، لا يدل على ذلك، و انّما علمناه بالسنة. هذا أخر كلام شيخنا أبي جعفر في الاستبصار. و إذا احتمل قوله في الجمل و العقود ما ذكرناه، كان موافقا لقوله في مبسوطة، و نهايته، لئلا يتناقض قولاه، فإنّه قال في نهايته: و إذا رجع الإنسان إلى منى، لرمي الجمار، كان عليه أن يرمي ثلاثة أيام فأتى بلفظ يقتضي‌ الوجوب، بغير خلاف في عرف الشريعة و قال في مبسوطة مصرحا: و الواجب عليه، أن يرمي ثلاثة أيام التشريق، الثاني من النحر، و الثالث و الرابع، كل يوم بإحدى و عشرين حصاة، ثلاث جمار، كل جمرة منها، بسبع حصيات و إلى الوجوب يذهب في مسائل الخلاف، و يلوح به، و يدل عليه*.[[555]](#footnote-555)

استدلال برای وجوب رمی جمره عقبه به غیر از تسالم اصحاب، به صحیحه معاویة بن عمار می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: خُذْ حَصَى الْجِمَارِ ثُمَّ ائْتِ الْجَمْرَةَ الْقُصْوَى- الَّتِي عِنْدَ الْعَقَبَةِ فَارْمِهَا مِنْ قِبَلِ وَجْهِهَا- وَ لَا تَرْمِهَا مِنْ أَعْلَاهَا ...[[556]](#footnote-556)

همچنین در روایات درباره معذورین گفته شده که شب می توانند رمی انجام دهند و این نشان می دهد که رمی واجب است و دیگران در انجام آن در شب مرخص نیستند.

صحیحه عمر بن اذینه: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ‌ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ- فَقَالَ الْحَجُّ الْأَكْبَرُ الْمَوْقِفُ بِعَرَفَةَ وَ رَمْيُ الْجِمَارِ الْحَدِيثَ.[[557]](#footnote-557)

و خلاف ظاهر است که گفته شود مقصود از رمی جمار، فقط رمی در روز یازدهم و دوازدهم است.

از روایات وارده درباره وجوب نیابت در رمی نسبت به معذورین هم استفاده وجوب رمی می شود: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْكَسِيرُ وَ الْمَبْطُونُ يُرْمَى عَنْهُمَا- قَالَ وَ الصِّبْيَانُ يُرْمَى عَنْهُمْ.[[558]](#footnote-558)

و معلوم می شود که الرمی عنهم، بدل اضطراری است و اگر می توانستند، خودشان باید رمی می کردند.

کما این که در صحیحه عبد الله بن سنان می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ‌ رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ- حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَعَرَضَ لَهُ عَارِضٌ- فَلَمْ يَرْمِ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ- قَالَ يَرْمِي إِذَا أَصْبَحَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِمَا فَاتَهُ- وَ الْأُخْرَى لِيَوْمِهِ الَّذِي يُصْبِحُ فِيهِ- وَ لْيُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا بُكْرَةً وَ هِيَ لِلْأَمْسِ- وَ الْأُخْرَى عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ.[[559]](#footnote-559)

در این روایت نسبت به کسی که رمی در روز دهم از او فوت شده، حکم به وجوب قضاء شده که این از وجوب اداء رمی کشف می کند.

البته به برخی دیگر از روایات نیز بر وجوب رمی جمره عقبه استدلال شده که خالی از اشکال نیست، مثلا محقق خوئی به صحیحه زرارة تمسک کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: حَصَى الْجِمَارِ إِنْ أَخَذْتَهُ مِنَ الْحَرَمِ أَجْزَأَكَ- وَ إِنْ أَخَذْتَهُ مِنْ غَيْرِ الْحَرَمِ لَمْ يُجْزِئْكَ قَالَ- وَ قَالَ لَا تَرْمِ الْجِمَارَ إِلَّا بِالْحَصَى.[[560]](#footnote-560)

اما به نظر ما این روایت در مقام بیان شرایط رمی است و دلیل نمی شود که رمی جمره واجب باشد، زیرا وجوب شرطی در مستحب هم مطرح می شود.

دلیل دیگر ایشان اخبار حج النبی صلی الله علیه و آله است: ... وَ أَمَرَهُمْ أَنْ لَا يَرْمُوا الْجَمْرَةَ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلَمَّا أَضَاءَ لَهُ النَّهَارُ أَفَاضَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَرَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ...[[561]](#footnote-561)

ولی به نظر ما این روایت نیز دلیل بر وجوب نیست و شاید مستحب باشد، کما این که می گوید شرط عمل به سنت این است که در روز عید قربان باشد، ولی دلیل بر وجوب رمی جمره در یوم النحر نمی شود.

بررسی حکم ترک عمدی رمی جمره عقبه یوم النحر

اما بحث در این است که آیا ترک عمدی رمی جمره عقبه در روز عید قربان صرفا عصیان تکلیف وجوبی است، و یا رکن است که ترک آن مبطل حج می باشد؟

ظاهر کلمات محقق خوئی عدم رکنیت رمی جمره است، زیرا فرموده: *إذا كان الترك مع العلم و العمد فالظاهر بطلان طوافه فيجب عليه ان يعيده بعد تدارك الرمي*.[[562]](#footnote-562)

ظاهر این است که ترک رمی جمره عقبه به خودی خود مشکلی درست نمی کند، بلکه از جهت تقدیم طواف بر رمی جمره مشکل درست می شود و فرقش این است که اگر کسی عمدا ترک رمی جمره عقبه کند، اما فردای آن روز یا چند روز بعد قضاء کند و بعد طواف انجام دهد، به نظر ایشان نباید مشکلی باشد، زیرا طوافش را بعد از رمی جمره عقبه انجام داده است یا اگر کسی از روی جهل یا نسیان ترتیب، طواف را عمدا مقدم نموده باشد، و در روز دهم هم رمی جمره عقبه را انجام ندهد، طوافش صحیح باید باشد، زیرا ایشان ترتیب را شرط ذکری می داند.

اما ترک عمدی رمی جمره عقبه به نظر آیت الله سیستانی و به نظر ما، سبب بطلان حج است، و همین مقتضای قاعده است، زیرا ظاهر دلیل جزئیت، جزئیت مطلقه است.

این اشکال بر آیت الله زنجانی نیز وارد است که فرموده در صورت ترک عمدی و از روی علم رمی جمره عقبه در روز دهم، باید آن را روز بعد قضاء کند و حرفی از بطلان حج نزده است: *من ترك رمي جمرة العقبة يوم العاشر عالماً عامداً- مختاراً كان أو مضطرّاً- يجب عليه قضاؤه يوم الحادي عشر، و إن أهمل فالأحوط في حقّه أن يجمع بين قضائه رجاءً فيما بقي من ذى الحجة- و لو بعد أيام التشريق- و يأتي بباقى النسك، و أن يقضي بنفسه رجاءً يوم العيد من العام المقبل إن اتفق ذهابه إلى مكّة، و إلّا يستنيب له كذلك*.[[563]](#footnote-563)

حداقل محقق خوئی فرمود طوافش باطل است، اما ایشان حتی طواف را نیز باطل نمی داند.

البته ظاهرا مستند محقق خوئی و آیت الله زنجانی، صحیحه عبد الله بن سنان است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ‌ رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ- حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَعَرَضَ لَهُ عَارِضٌ- فَلَمْ يَرْمِ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ- قَالَ يَرْمِي إِذَا أَصْبَحَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِمَا فَاتَهُ- وَ الْأُخْرَى لِيَوْمِهِ الَّذِي يُصْبِحُ فِيهِ- وَ لْيُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا بُكْرَةً وَ هِيَ لِلْأَمْسِ- وَ الْأُخْرَى عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ.[[564]](#footnote-564)

به این بیان که تعبیر عرض له عارض، شامل موارد تسامح افراد در انجام رمی هم می شود و مقید به عروض عارض شرعی نشده، بلکه عارضی پیش آمده، ولو عارضی که مانعیتی از انجام رمی هم نداشته باشد، بلکه ترک از روی بهانه های واهی باشد و ترک از روی بهانه های واهی نیز با ترک بدون بهانه تفاوتی نمی کند و لذا مطلقا ترک عمدی رمی جمره عقبه موجب بطلان حج نمی شود.

ولی به نظر ما این استدلال ناتمام است، زیرا؛

اولا: به تناسب حکم و موضوع، مقصود از عرض له عارض، منعه مانع است و بهانه های واهی که مانع نیست.

ثانیا: سلمنا، و لکن نهایتا اگر هم نگوییم مقصود عارض شرعی مثل حرج و اضطرار است، اما عارض عرفی که باید باشد و نمی شود از آن به ترک عمدی بدون هیچ عارضی تعدی نمود.

ثالثا: سلمنا، و لکن چگونه آیت الله زنجانی فرموده حتی اگر رمی جمره عقبه را روز بعد هم قضاء نکند، باز هم حجش دچار مشکل نمی شود؟! در حالی که صحیحه عبد الله بن سنان فرموده فردای یوم النحر، قضاء رمی جمره عقبه واجب است.

آیت الله زنجانی نیز همچون محقق خوئی قائل است که ظاهر امر به یک شیء در مرکب، ارشاد به جزئیت مطلقه است و لذا فرموده اگر کسی بعد از عمره تمتع بدون حاجت عرفیه از مکه خارج شود و حتی همان ماه هم به مکه برگردد، حجش باطل است، زیرا روایتی که نهی از خروج کرده را حمل بر ارشاد به بطلان کرده است.

لذا به نظر ما الاحوط ان لم یکن الاقوی، بطلان حج به سبب ترک عمدی رمی جمره عقبه یوم العید است.

اما اگر گفتیم ترک رمی جمره عمدا هم موجب بطلان حج نیست، کما عن المحقق الخوئی، قائل به نظریه آیت الله زنجانی می شویم که طواف هم باطل نمی شود، زیرا هیچ دلیلی نداریم بر این که اگر کسی قبل از رمی طواف کند، طوافش باطل است.

بله، درباره طواف قبل از حلق، دلیل بر وجوب اعاده طواف داریم، و خود محقق خوئی هم فرموده اگر رمی را ترک کند تا ضیق وقت شود، باید سریعا حلق و تقصیر کند، زیرا متمکن از رمی نیست و لذا دیگر ترتیب ساقط است.

جلسه صد و بیست و پنجم 13/2/1394

راجع به این که رمی جمره عقبه در عید قربان واجبی است که ترک عمدی آن سبب بطلان حج نیست که نظر محقق خوئی و آیت الله زنجانی است، ممکن است استدلال به روایت عمر بن یزید شود: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَغْفَلَ رَمْيَ الْجِمَارِ أَوْ بَعْضِهَا- حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرْمِيَهَا مِنْ قَابِلٍ- فَإِنْ لَمْ‌ يَحُجَّ رَمَى عَنْهُ وَلِيُّهُ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ- اسْتَعَانَ بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَرْمِي عَنْهُ- فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَمْيُ الْجِمَارِ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.[[565]](#footnote-565)

به این تقریب که اغفل اطلاق دارد و شامل ترک عمدی هم می شود، اغفل الشیء، یعنی جعله مغفولا عنه و با غفل متفاوت است، و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا، معنایش این نیست که خدا را نسیانا فراموش کرده است. (البته این آیه به عنوان موید ذکر شد و گرنه دلالتی ندارد، زیرا آیه می گوید خدا آن ها را عملا اغفال کرده، یعنی یعملون عمل الغافل)

ولی به نظر ما نمی توان به این روایت استدلال نمود، زیرا؛

اولا: در سند روایت، محمد بن عمر بن یزید واقع شده که توثیق ندارد.

ثانیا: در ذیل روایت قرینه ای دارد که روایت را به رمی جمرات در روز 11 و 12 که ایام تشریق است، مختص می کند: فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَمْيُ الْجِمَارِ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.

لذا الاحوط ان لم یکن اقوی، ترک عمدی رمی جمره در عید قربان، موجب بطلان حج است.

واجبات رمی جمره عقبه

محقق خوئی فرموده شش چیز در رمی جمره واجب است، ولی مناسب بود موالات بین هفت سنگ زدن را نیز اضافه می نمود، زیرا ایشان موالات را نیز واجب می داند و فرموده ظاهر اوامری همچون ارم سبعة حصیات، وجوب موالات عرفیه است و موالات در این جا از موالات بین اشواط طواف مهمتر نیز می باشد، زیرا زمانی که هر شوط اشغال می کند، زیاد است و لذا فاصله چند دقیقه ای بین اشواط مخل به موالات نیست، اما رمی هر سنگ، زمانی نمی برد و لذا فاصله کمتر نیز به موالات اخلال وارد می سازد، البته ما اصل وجوب موالات را قبول نداریم.

واجب اول: قصد قربت

دلیل لزوم قصد قربت واضح است، بعد از این که آیه شریفه فرموده و اتموا الحج و العمرة لله، و عرفا رمی جمرات از شئون حج است (گرچه جزء حقیقی حج که یبطل الکل بترکه عمدا نیست، اما عرفا جزء حج است)

علاوه بر این که مرتکز متشرعی بر اشتراط رمی جمره عقبه به قصد قربت است.

واجب دوم: رمی هفت سنگ

باید هفت سنگ پرتاب شود.

این مطلب بین خاصه و عامه متفق است، البته در رمی جمره عقبه روایتی نداریم بر وجوب رمی هفت سنگ، ولی نسبت به رمی در ایام تشریق، صحیحه معاویة بن عمار می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ قَالَ: فِي رَجُلٍ رَمَى الْجِمَارَ فَرَمَى الْأُولَى بِأَرْبَعٍ- وَ الْأَخِيرَتَيْنِ بِسَبْعٍ سَبْعٍ- قَالَ يَعُودُ فَيَرْمِي الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ قَدْ فَرَغَ- وَ إِنْ كَانَ رَمَى الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ رَمَى الْأَخِيرَتَيْنِ بِسَبْعٍ سَبْعٍ- فَلْيَعُدْ وَ لْيَرْمِهِنَّ جَمِيعاً بِسَبْعٍ سَبْعٍ- وَ إِنْ كَانَ رَمَى الْوُسْطَى بِثَلَاثٍ ثُمَّ رَمَى الْأُخْرَى فَلْيَرْمِ الْوُسْطَى بِسَبْعٍ- وَ إِنْ كَانَ رَمَى الْوُسْطَى بِأَرْبَعٍ رَجَعَ فَرَمَى بِثَلَاثٍ.[[566]](#footnote-566)

امام علیه السلام فرموده اگر جمره اولی را چهار سنگ زده و باقی جمرات را هفت سنگ زده، برگردد و فقط سه سنگ به جمره اولی بزند، اما اگر فقط سه سنگ به جمره اولی زده، در عبارت فَلْيَعُدْ وَ لْيَرْمِهِنَّ جَمِيعاً بِسَبْعٍ سَبْعٍ دو احتمال وجود دارد، یکی این که سه سنگ اول در جمره اولی ملغی باشد و دیگر این که آن را تا هفت تا تکمیل کند و ما بقی را نیز هفت تا سنگ بزند.

البته مشهور این روایت را شامل متعمد نمی دانند، و حدیث را از او منصرف می دانند.

ولی ظاهر روایت این است که باید هفت سنگ رمی شود، علاوه بر این که این مطلب مورد تسالم و مرتکز متشرعی نیز می باشد.

واجب سوم: هفت مرتبه رمی

هفت سنگ یک باره نباید زده شود، بلکه باید هفت مرتبه سنگ زده شود، ممکن است نشود به صحیحه معاویة بن عمار بر این حکم استدلال کرد، اما متسالم علیه بین فقهاء و مرتکز بین متشرعه، وجوب رمی هفت مرتبه است، و گرنه لبان.

محقق خوئی بر لزوم تتابع و عدم کفایت رمی هفت سنگ در یک مرتبه دلیل دیگری نیز اقامه کرده است و آن روایاتی است که فرموده عند رمی کل واحد من الحصیات، تکبیر مستحب است، و اگر رمی هفت سنگ در یک مرتبه کافی بود، یک تکبیر کافی می بود.

اما دلیل ایشان ناتمام است، زیرا نهایتا از آن استفاده استحباب رمی هفت مرتبه می شود.

همچنین ایشان استدلال کرده به استحباب رمی به شکل خذف که سنگ روی ابهام قرار بگیرد و با ناخن سبابه آن را به طرف جمرات رمی کند و این نشان می دهد که باید هفت مرتبه رمی کنیم، و گرنه خذف معنا پیدا نمی کند.

اما جواب از استدلال مزبور نیز این است که برای عمل به استحباب، هفت مرتبه باید رمی شود ولی دلالت بر وجوب آن ندارد.

البته اگر شک کنیم، برائت از وجوب تتابع جاری می شود.

جلسه صد و بیست و ششم 14/2/1394

واجب چهارم: موالات در رمی چهار سنگ اول

ما از صحیحه معاویة بن عمار استفاده می کنیم که در رمی چهار سنگ اول، موالات معتبر است، زیرا ظاهر صحیحه این است که اگر جمره اولی را سه سنگ بزند و جمره وسطی را هفت سنگ بزند و بعد هفت سنگ به جمره کبری بزند، باید برگردد و به هر یک از سه جمره هفت سنگ بزند و در ذیل این صحیحه، حکم روشنتر بیان شده، فرموده اگر چهار سنگ به جمره وسطی بزند و هفت سنگ به جمره عقبه بزند، یرمی الجمرة الوسطی بثلاث و اگر سه سنگ به جمره وسطی بزند و بعد هفت سنگ به جمره عقبه بزند، برمی الجمرة الوسطی بسیع، این تعبیر نشان می دهد که اگر بنا بود در فرضی که سه سنگ زده، تکمیل رمی کافی باشد، می­فرمود یرمی باربع. و این شرط، در حق جاهل و ناسی هم وجود دارد، زیرا قدر متیقن از صحیحه جاهل و ناسی است، و گرنه نوعا کسی عمدا ترک رمی کامل نمی کند.

اما این که احتمال بدهیم اتیان به رمی جمره لاحقه قبل از زدن چهار سنگ به جمره سابقه، مانعیت داشته باشد، اما موالات شرط نباشد، احتمال عرفی نیست، بلکه ظاهر این است که مشکل، فوت موالات است.

اما نسبت به مازاد از چهار سنگ، دلیل بر اعتبار موالات نداریم، اما کسانی مثل محقق خوئی و آیت الله زنجانی که ظهور ارم سبعا را لزوم وحدت عرفی و موالات می دانند، باید قائل به اعتبار موالات شوند، اما از خود صحیحه استفاده می شود که نسبت به جاهل و ناسی از این شرط عفو شده است.

بلکه روایت سهل بن زیاد نسبت به کسی که یکی از سنگ های او افتاده، حکم به عدم وجوب موالات کرده است: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ رَمَى الْجَمْرَةَ بِسِتِّ حَصَيَاتٍ- فَوَقَعَتْ وَاحِدَةٌ فِي الْحَصَى قَالَ يُعِيدُهَا إِنْ شَاءَ مِنْ سَاعَتِهِ- وَ إِنْ شَاءَ مِنَ الْغَدِ إِذَا أَرَادَ الرَّمْيَ- وَ لَا يَأْخُذُ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ الْحَدِيثَ.[[567]](#footnote-567)

لذا آیت الله زنجانی نسبت به رمی سنگ هفتم فرموده ترک موالات مضر نیست، و لو عمدا ترک موالات کند.

و لکن در سند این روایت سهل بن زیاد است که به نظر ما وثاقت وی ثابت نیست، علاوه بر این که مورد روایت فرضی است که سنگ هفتم داخل سنگ های زده شده بیفتد، و تعدی از آن به مواردی که مثلا سنگ در دست دارد و مع هذا ترک موالات می کند، واضح نیست، زیرا ظاهر روایت این است که سنگ او با افتادن در میان سنگ ها تمام شده، و لذا فرموده از میان سنگ ها، سنگ برندارد.

واجب پنجم: اصابت سنگ ها به جمره

اصل این که سنگ باید به جمره برسد، مقتضای روایاتی است که مفادش این است که اگر سنگ به جمره نرسد، باید اعاده کند، مثل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعَتْ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا- وَ إِنْ أَصَابَتْ إِنْسَاناً أَوْ جَمَلًا- ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأَكَ.[[568]](#footnote-568)

و اصلا ظاهر رمی الجمرة بحصاة، همین است که سنگ به جمره اصابت کند.

بررسی مقصود از جمره

اما بحث در این است که جمره کدام است، آیا جمره همان ستونی است که در زمان قدیم در جمرات نصب بود و الان بجای آن دیوار 26 متری تا ارتفاع سقف قرار گرفته است و دور آن حوضچه ای به طول 32 متر است که مردم بیرون حوضچه می ایستند و به دیوار مزبور سنگ می زنند و فاصله حوضچه تا جمره نیز حدودا سه متر است که سنگ ها به طبقه منفی 2 می رسد؟ البته قبلا ستون عقبه، ستونی بوده که چسبیده به دیوار بوده و آن طرف تپه ای بوده و بالای ستون، زمین مسطحی بوده که مردم چادر می زدند و اشتران را می­بستند که بالای جمره عقبه می شده و در روایت هم گفته شده از بالا، رمی جمره نکنید، بلکه از پایین سنگ بزنید.

بحث در این است که جمره آن ستون حدوادا یک متری است که بعدا ارتفاع آن بیشتر شده و الان هم به 26 متر رسیده است کما هو المشهور و اگر اختلافی است، این است که باید مکان ستون قدیم را رمی کنیم یا رمی همه 26 متر جایز است؟

یا جمره ستون نیست، بلکه جمره مجتمع الحصی است و ستون صرفا علامت است، اما جمره جایی است که سنگریزه ها جمع می شود و سنگ به مجتمع الحصی که زمین است، باید باشد؟ طبق این نظریه کافی است که سنگ به حوضچه قدیم زده شود، البته الان تغییراتی ایجاد شده و دیگر از حوضچه و ستون قدیم خبری نیست، و مجتمع الحصی فعلا دو طبقه زیر همکف است، و گرنه طبقه همکف اصلا مجتمع الحصی ندارد و از مجتمع الحصی قدیم خبری نیست، علاوه بر این که دیگر رمی صدق نمی کند، زیرا اولا سنگ به دیوار زده می شود و بعد به داخل چاهی می افتاد و در آخر به ته چاه می رسد، در این جا صدق رمی اسفل چاه نمی کند.

(البته ممکن است بگویند روایت می گوید اگر سنگ بزنیم و به انسانی بخورد و بعد وقعت علی الجمرة، کفایت می کند.)

جلسه صد و بیست و هفتم 15/2/1394

بحث در این بود که جمره اسم بناء است، یا اسم مجتمع الحصی که اطراف بناء است؟

عرض شد وضعیت فعلی جمرات به کلی تغییر کرده، در سال های گذشته ستون و حوضچه ای در اطراف آن به قطر سه متر حدودا بود و بحث بود که آیا به ستون باید رمی شود یا حوضچه؟ اما الان در جمرات 26 متر دیوار است و داخل دیوار نیز خالی است که سنگ های طبقه بالا از محل خالی ستون به طبقه منفی 2 جمرات منتقل شود و دیگر حوضچه ای باقی نمانده و در طبقه منفی 2 هم معلوم نیست که سنگ ها بر روی زمین جمع شود، بلکه ممکن است سنگ ها داخل نقاله بیفتد و مستقیما داخل کامیون ها بشود و یساعده الاعتبار، در حالی که باید احراز شود که به مجتمع الحصی رمی می شود.

البته بعد از دیوار محیط به جمرات، زمین شیب دار است و ممکن است کسی به آن جا سنگ بزند و گفته شود این جا محل قبلی جمره است، و لکن دیگر مجتمع الحصی نیست، علاوه بر این که فاصله آن با مرکز جمرات هم زیاد است.

اختلاف مذکور از زمان شهید اول مطرح شده که در دروس می گوید: *الجمرة اسم لموضع الرمي، و هو البناء أو موضعه ممّا يجتمع من الحصى، و قيل: هي مجتمع الحصى لا السائل منه، و صرّح عليّ بن بابويه بأنّه الأرض*.[[569]](#footnote-569)

این عبارت مقداری ابهام دارد و لکن به نظر ما از این عبارت استفاده می شود که ایشان همان ستون را جمره می داند، یک احتمال در کلمه «او موضعه» این است که اگر بناء نبود، سراغ موضع می رویم و احتمال دیگر این است که اگر زیاد سنگ زده شود و بناء پوشانده شود، بر روی سنگ ها سنگ زده شود و بعد فرموده و قیل همی مجتمع الحصی و معلوم می شود ایشان جمره را مجتمع الحصی نمی داند.

و لکن در رسائل صریحا اعلام موضع فرموده: *الجمرة اسم لتلك البنية*.[[570]](#footnote-570)

در کشف اللثام می گوید: *يجب إصابة الجمرة بها فلا يكفي الوقوع دونها، و هي الميل المبني، أو موضعه إن لم يكن من الجمار بمعنى الأحجار الصغار*.[[571]](#footnote-571)

در مدارک فرموده: *ينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده، لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة، و لعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، أما مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه.[[572]](#footnote-572)*

(البته این نادرست است، بلکه مقتضای قاعده اشتغال این است که هم به ستون و هم به زمین سنگ زده شود.)

در جواهر احتمال داده که هر دو مصداق جمره باشد: *يمكن كون المراد بها المحل بأحواله التي منها الارتفاع ببناء أو غيره أو الانخفاض*.[[573]](#footnote-573)

یک احتمال در کلام ایشان این است که بناء اگر بود بناء و گرنه موضع آن رمی شود و لازمه اش این است که از باب مقدمه واجب، تجدید بناء لازم باشد و احتمال دیگر این است که جامع، جمره باشد و نیاز به تجدید بناء نباشد، ولی باز از آن استفاده نمی شود که جمره، مجتمع الحصی است.

برخی اعلام نیز در فقه الحج گفته اند متبادر از جمره در روایات و کلمات اصحاب، بناء است و لابد به استصحاب قهقری و اصل عدم نقل تمسک می کند و شاید هم نظرش به این باشد که حج مورد اهتمام مسلمین بوده و اگر تغییری حاصل شده باشد، در تاریخ ثبت می شد و این اماره قطعیه بر این می شود که جمره همین بناء است.

ظاهر کلام محقق خوئی نیز همین است، زیرا فرموده مقصود از جمره، همان صخره ای نیست که در زمان شارع بوده، بلکه اگر جای آن صخره هم چیزی درست کنند، باز هم جمره است و معلوم می شود که ایشان نیز جمره را همان بناء می داند.

اما برخی از معاصرین مصر است که جمره، مجتمع الحصی است به شواهدی از لغت و فقه و تاریخ و روایت.

شواهد لغوی

در لغت سه معنای مناسب با جمرات ذکر شده، البته معانی دیگری هم دارد، ولی با جمرات تناسبی ندارد، معنای اول، اجتماع است، معنای دوم، سنگ ریزه است و معنای سوم، دور شدن با سرعت است، بنا بر معنای اول، چون مجتمع الحصی است، جمره گفته شده و بنابر معنای سوم، گفته شده وقتی حضرت آدم ابلیس را رمی به سنگ کرده، اجمر، یعنی ابتعد و معنای دوم هم که واضح است.

اکثر اهل لغت، معنای اول را ذکر کرده اند، مثل مصباح المنیر: *(الْجَمْرَةُ) و هى مُجتَمَعُ الْحَصَى بِمِنًى فَكُلُّ كُومَةٍ مِنْ الْحَصَى (جَمْرَةٌ) و الجمعُ (جَمَراتٌ)[[574]](#footnote-574)*

مجمع البحرین: *و" الجمرات" مجتمع الحصى بمنى، فكل كومة من الحصى جمرة، و الجمع جمرات*.[[575]](#footnote-575)

لسان العرب: *الجَمْرَةُ: اجتماع القبيلة الواحدة على من ناوأَها من سائر القبائل؛ و من هذا قيل لمواضع الجِمَارِ التي ترمى بِمِنًى جَمَراتٌ لأَن كلَّ مَجْمَعِ حَصًى منها جَمْرَةٌ و هي ثلاث جَمَراتٍ*.[[576]](#footnote-576)

نهایه ان اثیر *: الاسْتِجْمَار: التّمسّح بالجِمَار، و هى الأحجار الصّغار، و منه سمّيت جِمَار الحج؛ للحصى الّتى يرمى بها. و أمّا موضع الجِمَار بمنى فسمّى جَمْرَة لأنها ترمى بالجِمَار و قيل لأنها مجمع الحصى التى يرمى بها، من الجَمْرَةِ و هى اجتماع القبيلة على من ناوأها، و قيل سميّت به من قولهم أَجْمَرَ إذا أَسْرَعَ*.[[577]](#footnote-577)

تاج العروس: *و مَوْضِعُ الجِمَارِ بمِنًى سُمِّيَ جَمْرَةً؛ لأَنها تُرْمَى بالجِمَار، و قيل: لأَنها مَجْمعُ الحَصَى التي يُرْمَى بها؛ من الجَمْرَة، و هي اجتماعُ القبيلةِ على من ناوأَها*.[[578]](#footnote-578)

شواهدی از کلمات فقهاء

شیخ طوسی: *فإن وقعت على مكان أعلى من الجمرة‌ و قد حرجت إليها أجزأه*.[[579]](#footnote-579)

حرجت یعنی سرازیر به زمین می شود.

کیدری: *و إذا رمى حصاة فوقعت في محمل، أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض، أجزأت*.[[580]](#footnote-580)

غنیه: *إذا رمى حصاة فوقعت في محمل، أو على ظهر بعير، ثم سقطت على الأرض، أجزأت، و إلا فعليه أن يرمي عوضا عنها، كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه.*[[581]](#footnote-581)

علامه در منتهی و تذکره و تحریر: *لو رمى بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرّت على سننها أو أصابت شيئا صلبا كالمحمل و شبهه ثم وقعت في المرمى بعد ذلك*.

اگر ستون جمره بود، وقعت فیه گفته نمی شد، بلکه وقعت علیه گفته می شد و معلوم می شود جمره را مجمتع الحصی می داند.

بحر العلوم در تحفة الکرام از ابن جماعة از شافعیه نقل می کند: *إنّ الرمى مجتمع الحصى عند بناء الشاخص هناك لا ما سال من الحصى و لا بالنبا الشاخص فانه بنی علامة علی موضع الرمی*.[[582]](#footnote-582)

از محب الدین طبری نیز نقل شده که گفته بر روی جمره علم است.

و معلوم می شود خود جمره علم نیست، بلکه بر روی آن علمی قرار گرفته است و زیر علم، جمره است.

ابراهیم پاشا که در عهد سلطان عبد الحمید امیر الحاج بوده در کتاب مرآة الحرمین می گوید: برخی مردم غیر مطلع، در زمان متوکل مکان جمره را تغییر دادند و اسحاق بن سلمة که امیر الحاج بود، دیواری برای تعیین رمی ساخت.

(این نقل ابراهیم پاشا از کتاب اخبار مکی ازرقی گرفته شده ج 1 ص 298 تا ص 303، می گوید در سال 240 خیلی باران آمد و منازل و مساجد زیادی منهدم شد و السیل هدم العقبة المعروفة بالجمرة العقبة و به متوکل نامه نوشتند و او هم اسحاق را فرستاد و جمره عقبه و ستون های آن را محکم کرد و کانت الجمرة زائلة عن موضعها ازالها جهال الناسی برمیهم الحصی.

ابراهیم پاشا و صاحب کتاب گفته اند مقصود این است که تغییر، تغییر معنوی بوده، یعنی جای جمره را اشتباه گرفتند و جای دیگری را رمی کردند، و گرنه ستون بناء است و نمی شود آن را منتقل کرد، اسحاق کاری کرد که مردم همان جمره اصلی را رمی کنند و پشت جمره عقبه دیوار و مسجدی متصل به آن دیوار ساخت تا افراد نتوانند بر خلاف سنت از بالای جمره رمی کنند.

اما به نظر ما انصاف این است که واضح است که اشتباهی در کار نبوده، بلکه بنائی بوده که مردم طوری رمی می­کردند که آن بناء و ستون خراب شد، نه این که بجای این که در نقطه اصلی رمی کنند، در جای دیگری رمی جمره کرده باشند.)

جلسه صد و بیست و هشتم 16/2/1394

گفته شده از کلمات فقهاء استفاده می شود که فقهاء جمره را ستون نمی دانند، مثل شهید ثانی و صاحب ریاض و محقق کرکی و علامه و محقق حلی گفته اند*: لو وقعت على شي‌ء و انحدرت على الجمرة صح.*

تعبیر انحدرت علی الجمرة ظاهر در این است که جمره زمین بوده است.

یحیی بن سعید حلی: *اجعل الجمار على يمينك، و لا تقف على الجمرة*.[[583]](#footnote-583)

اگر جمره ستون باشد که متعارف نیست کسی روی ستون بایستد، لاتقف علی الجمرة ظهور در این دارد که جمره، مجتمع الحصی است.

کلمات فقهاء عامه

محیی الدین النووی در کتاب المجموع ج 8 ص 176: *المراد من الجمرة مجتمع الحصی فی موضعه المعروف و هو الذی کان فی زمان رسول الله صلی الله علیه و آله ... هذا الذی ذکرته هو المشهور و هو الصواب.*

همچنین می گوید: اگر مردم جای دیگری سنگ بزنند، و به جمره شرعیه رمی نکنند، ولی شما به خود زمین سنگ بزنید، مجزی است، چون به وظیفه عمل شده است.

روضة الطالبین: *لایشترط بقاء الحجر فی المرمی فلایضر تدحرجه و خروجه بعد الوقوع لکن ینبغی ان یقع فیه و لایشترط کون الرامی خارج الجمرة فلو وقف فی طرف و رمی الی الطرف الاخر جاز.*

معلوم است که سنگ در ستون نمی ماند، بلکه در مجتمع الحصی می ماند.

الجاری فی فقه الشافعی: *اذا رمی الحصاة و کان فی الجمرة محمل او کان فی الجمرة متاع فوقعت الحصاة علیه لم یجزئ حتی یقع فی مکان الحصاة.*

در المدونة الکبری ج 1 ص 436 مالک می گوید: و ان وقعت فی موضع حصی الجمرة و ان لم تبلغ الراس اجزا.

معلوم می شود که جمره را موضع الحصی می داند.

مرآة المفاتیح از روضة المحتاجین نقل می کند: *لو قصد الشاخص او حائط الجمرة لم یکف، و ان وقع فی المرمی کما یفعله کثیر من الناس.*

محمد بن شربینی م 977 : *ان قضیة کلامهم انهم لو رموا علی العلم المنصوب فی الجمرة او الحائط الذی بجمرة العقبة کما یفعله کثیر من الناس فاصابه ثم وقع فی المرمی، لایجزئ.*

شواهد روایی

در روایات کلام صریحی نداریم، اما تلویحا می فهمیم که جمره را مجمتع الحصی دانسته اند و نه خود ستون.

صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعَتْ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا- وَ إِنْ أَصَابَتْ إِنْسَاناً أَوْ جَمَلًا- ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأَكَ.[[584]](#footnote-584)

اگر جمره همان ستون باشد، معهود نیست که سنگ به انسان بخورد و بعد به ستون برگردد، بلکه بر روی زمین می افتد، کما این که وقعت علی الجمار ظهور دارد در این که سنگ او بر روی سنگ ریزه ها افتاده است.

صحیحه بزنطی: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثِ رَمْيِ الْجِمَارِ قَالَ وَ اجْعَلْهُنَّ عَلَى يَمِينِكَ- كُلَّهُنَّ وَ لَا تَرْمِ عَلَى الْجَمْرَةِ- وَ- تَقِفُ عِنْدَ الْجَمْرَتَيْنِ الْأَوَّلَتَيْنِ- وَ لَا تَقِفْ عِنْدَ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ.[[585]](#footnote-585)

کسی روی ستون نمی رود برای رمی کردن که حضرت از آن نهی کند، بلکه آن چه متعارف است، رفتن بر روی مجتمع الحصی است که حضرت از آن نهی فرموده است.

روایت عامی در کتاب اخبار مکه وارد شده که می گوید من در وسط جمره قرار گرفتم (انی توسطت الجمرة) و معلوم است که وسط ستون نمی توان رفت، بلکه مقصود وسط مجتمع الحصی است.

شواهد تاریخی

در تاریخ قرن های اخیر معلوم است که مردم به اشتباه به ستون سنگ می زده اند، کما این که ابراهیم پاشا هم همین مطلب را گفت و در اضافه نیز گفته از فکاهیات حجاج این است که مردم سنگ های بزرگ می­آورند و تا مقداری از ستون را تخریب نکنند، آرام نمی شوند.

اما در تواریخ گذشته، معلوم است که مرمی، ستون نبوده، بلکه زمین را رمی می کرده اند.

رحلة ابن جبیر اندلسی ص 136در وصف جمره عقبه می گوید: و هی علی قارعة الطریق مرتفعة، للمتراکم بها من حصی الجمرات ... و بها علم منصوب و ذکر نظیره بالنسبة الی الجمرة الصغری و الوسطی.

اخبار مکی ازرقی ج 2 ص 176: در جمره عقبه علمی به عنوان نشانه بر جمره قرار گرفته است.

بعد ایشان می گوید اشکالاتی هم به ما شده و ما این ها را پاسخ می دهیم و آن دو روایت است که به عنوان مخالف این نظریه مطرح می شود:

روایت ابی غسان: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي غَسَّانَ حُمَيْدِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَمْيِ الْجِمَارِ عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ- قَالَ الْجِمَارُ عِنْدَنَا مِثْلُ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ حِيطَانٌ- إِنَّ طُفْتَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ لَمْ يَضُرَّكَ- وَ الطُّهْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ فَلَا تَدَعْهُ وَ أَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ.[[586]](#footnote-586)

از این روایت استفاده می شود که جمره، همان حائط است.

و لکن اولا: ابی غسان توثیق ندارد (البته بعدا خود ایشان ملتفت شده که اگر هم جعل کرده باشد، حکم شرعی را جعل کرده، نه آن چه را که تکوینا وجود داشته است.)

و ثانیا: حائط غیر از جدار و عمود است، بلکه ما یحیط بالشئ است، حوضچه های محیط به ستون ها، همان حائطات محیط به ستون ها است.

روایت عبد الاعلی: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ رَمَى الْجَمْرَةَ بِسِتِّ حَصَيَاتٍ- فَوَقَعَتْ وَاحِدَةٌ فِي الْحَصَى قَالَ يُعِيدُهَا إِنْ شَاءَ مِنْ سَاعَتِهِ- وَ إِنْ شَاءَ مِنَ الْغَدِ إِذَا أَرَادَ الرَّمْيَ- وَ لَا يَأْخُذُ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ الْحَدِيثَ.[[587]](#footnote-587)

پس معلوم می شود که وقوع الرمی فی الحصی کافی نیست.

بعد جواب می دهد که ما هم نگفتیم وقوع رمی در حصی کافی است، بلکه وقوع در مجتمع الحصی کافی است، سائل می گوید سنگ ما در سنگ هایی که پایین افتاده خورده است، حضرت می فرماید صحیح نیست، بلکه باید در حوضچه که مجتمع الحصی است قرار بگیرد.

علاوه بر این که در سند این روایت سهل بن زیاد قرار گرفته که سبب ضعف سند است.

جلسه صد و بیست و نهم 19/2/1394

بحث در این بود که جمره اسم بناء است، یا اسم مجتمع الحصی است؟

مشهور بین متاخرین، این است که جمره اسم بناء است و باید به بناء سنگ زده شود، ولو به اطراف آن نیفتد، در مقابل این نظر، برخی معاصرین اصرار دارند که جمره اسم مجتمع الحصی است و اگر هم به بناء سنگ بزند، ولی در مجتمع الحصی بیفتد، چون قصد رمی جمره دارد، از باب خطا در تطبیق مجزی است.

و شواهد لغوی و فقهی و روایی و تاریخی نیز بر این نظریه ذکر کرده اند و به اشکالاتی بر این نظریه پاسخ داده اند، مثلا در برخی روایات آمده از روبرو رمی شود و نه از اعلای جمره، و این با مجتمع الحصی نمی­سازد، زیرا مجتمع الحصی اعلای جمره است، و معنا ندارد که بگویند لاترمها من اعلاها پس معلوم می شود که می خواهند بگویند از بالای عقبه و تپه به ستون سنگ نزنید، بلکه از روبرو سنگ بزنید.

ایشان جواب داده که جمره عقبه دارای شیب بوده و مجتمع الحصی هم راس این تپه نبوده، بلکه پایین تر از آن بوده و ستونی هم که ساخته شده، در مجتمع الحصی است که در راس تپه نیست و لذا می شده از بالای تپه و اعلای مجتمع الحصی سنگ زده شود که در روایت از آن نهی شده است.

به نظر ما این جواب ایشان درست است.

اشکال دیگر این که در روایات و تاریخ از جمره عقبه به جمره عظمی تعبیر شده، در حالی که معنا ندارد به مجتمع الحصی، عظمی بگویند و با باقی جمرات تفاوتی نمی کند، لذا معلوم می شود که ستون در این جا بزرگتر است.

ایشان پاسخ داده که خود نیم دائره مجتمع الحصی بزرگتر از نیم دائره در دو جمره دیگر است.

به نظر ما بهتر بود ایشان جواب می داد که تعبیر به عظمی به لحاظ عقبه عظمی و تپه بزرگتر بوده است.

اشکال سوم این که گفته شده مستحب است رمی حصاة به نحو خذف، و خذف این است که سنگ پشت شصت قرار بگیرد و با ناخن سبابه پرتاب شود، در حالی که اگر جمره ستون نباشد که با این کار سنگ به زمین نمی­خورد.

ایشان پاسخ داده اگر انسان نزدیک جمره باشد، به زمین هم می تواند خذف کند و اگر دور باشد، به ستون هم به شکل خذف نمی تواند رمی کند که پاسخ صحیحی است.

اشکال چهارم این است که گرچه جمره زمین است، اما بر روی زمین، بنائی قرار گرفته و نمی شود زمین را زد، پس مجبوریم بناء را رمی کنیم.

ایشان پاسخ داده اطراف آن بناء تا یک و نیم متر از هر طرف مسلما جمره است و جمره فقط منحصر به زیر بناء نیست، اگر نگوییم بیش از این مقدار جمره است، چون این همه جمعیت که فقط یک و نیم متر را نمی­توانسته اند سنگ بزنند.

اشکال پنجم این که در برخی کلمات فقهاء عامه مثل کتاب المصنف آمده: لایرمی راس الجمرة الاولی یرمی ساقها، راس و ساق نیز مربوط به ستون است، و گرنه نسبت به مجتمع الحصی که راس و ساق معنا ندارد.

ایشان پاسخ داده وقتی سنگ می زنند، مجتمع الحصی مثل مخروطی می شود که دارای راس و ساق است.

بهتر بود ایشان جواب می داد که مقصود، راس و ساق تپه است.

اشکال ششم این که سنگ به زمین زدن که رمی نیست، بلکه آن الغاء سنگ بر زمین است، بلکه باید ستون یا دیواری باشد.

ایشان پاسخ داده که در زمان جاهلیت گاهی رمی سنگ به قبرها می کردند، چنان که نسبت به قبر ابولهب گفته شده که قبر او را رمی می کردند، در مجتمع الحصی نیز شیطان ایستاده بوده و به مکان وقوف او سنگ می زده اند.

مویدش این که در صحیحه محمد بن مسلم آمده: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع أَيْنَ أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ ع أَنْ يَذْبَحَ ابْنَهُ- قَالَ عَلَى الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى- وَ سَأَلْتُهُ عَنْ كَبْشِ إِبْرَاهِيمَ ع مَا كَانَ- لَوْنُهُ وَ أَيْنَ نَزَلَ- قَالَ أَمْلَحَ وَ كَانَ أَقْرَنَ- وَ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى الْجَبَلِ الْأَيْمَنِ مِنْ مَسْجِدِ مِنًى- وَ كَانَ يَمْشِي فِي سَوَادٍ وَ يَأْكُلُ فِي سَوَادٍ- وَ يَنْظُرُ وَ يَبْعَرُ وَ يَبُولُ فِي سَوَادٍ.[[588]](#footnote-588)

در آن زمان که ستون نبوده که حضرت ابراهیم، اسماعیل را بر روی آن قرار دهد، بلکه زمین بوده است.

**نقد نظریه کون الجمرة، مجتمع الحصی**

اولا: مناسبت حکم و موضوع، مقتضی رمی زمین نیست، زیرا قرار است که به تاسی به حضرت آدم و ابراهیم، مثال ابلیس را رمی کنیم، ولی زمین که نماد نیست، ابلیس در مسجد هم ممکن است ظاهر شود، بلکه مناسب این است که تمثال ابلیس، رمی به سنگ شود.

ازرقی در اخبار مکه نقل می کند که عمرو، زعیم قریش در عهد جاهلیت بود و هفت بت که نماد شر و ابلیس بودند را در منی گذاشته بود، که سه تا در همین مکان سه جمره بوده و به هر کدام سه سنگ می زدند، یعنی در زمان جاهلیت هم به نماد سنگ می زدند.

این که ایشان گفته به قبر افراد منفور سنگ می زدند، به این جهت بوده که دستشان از خود شخص کوتاه بوده و لذا به قبر او سنگ می زدند و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

ثانیا: این که ایشان گفته بناء بعدا موجود شده، ناصحیح است، زیرا ازرقی می گوید در سال 240 جهال جمره را از جای خودش تغییر داده بودند، زیرا به سبب سنگ زدن به آن، آن را ازاله کرده بودند، و بعد حکومت آن را به جای خودش برگرداند، ظاهر این تعابیر این است که این بناء در آن زمان و قبل از آن زمان بوده و فقط در سال 240 بناء را محکم کرده اند، احکم البناء و جدرانها.

شاهد عرض ما این است که از زمان شهید اول تا زمان حال، مردم به بناء سنگ می زده اند و در کلمات این فقهاء نیز آمده که معروف این است که جمره، همان بناء است و اگر زمان ائمه علیهم السلام و اصحاب، جمره اطراف بناء بوده باشد تا زمان علامه (که ایشان به برخی کلمات وی تمسک کرده) و بعد زمان شهید ثانی جمره تغییر کرده باشد، حتما معلوم می شد، زیرا بین زمان علامه و شهید اول چندان فاصله ای نبوده که ناگهان نظریه تغییر کند و کسی از فقهاء و مورخین نیز آن را مورد نقد قرار ندهد.

جلسه صد و سیم 20/2/1394

ما در نقد نظریه ای که می گوید جمره، مجتمع الحصی است، دو هدف داریم:

یک هدف این است که نفی کنیم جزء جمره نبودن بناء را، چون برخی مصرند بر این که اصلا جمره شامل بناء نمی شود و لذا می گویند اگر به بناء سنگ بزند و به مجتمع الحصی نیفتد، مجزی نیست، و اگر سنگ به مجتمع الحصی برسد، چون اجمالا قصد رمی جمره دارد، از باب خطا در تطبیق صحیح است و گرنه اگر به صورت تقیید باشد، رمی باطل است.

البته امروزه آن قدر مجتمع الحصی با ستون فاصله پیدا کرده که اگر هم سنگ از ستون به مجتمع الحصی بیفتد، مصداق رمی نیست، بلکه مصداق وقوع بر مجتمع الحصی است و نمی توان مشکل را از باب خطا در تطبیق هم حل نمود، صحیحه معاویة بن عمار هم نگفته رمی به خود جمره معتبر نیست و کافی است که سنگ از انسان به جمره برسد، بلکه اطلاق دارد، چه به نحو رمی باشد و چه غیر آن، ولی دلیل وجوب رمی جمره، آن را تقیید می­زند، کما این که در ادله اجزاء و شرایط باید جمع اوی بکنیم، پس در این مورد نیز هم اصابت حصاة بر جمره باید رخ دهد و هم رمی جمره.

لذا هدف اول ما این است که نفی کنیم این که ستون جزء جمره نباشد و لااقل جای شک وجود دارد و نوبت به اصل عملی می رسد.

هدف دوم ما این است که اثبات کنیم اصلا مجتمع الحصی، جمره نیست، ممکن است کسی هدف دوم ما را نپذیرد، اما این به معنای انکار هدف اول نیست.

**ادامه** **نقد نظریه کون الجمرة، مجتمع الحصی**

ثالثا: این که ایشان به صحیحه معاویة بن عمار استدلال نمود: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعَتْ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا- وَ إِنْ أَصَابَتْ إِنْسَاناً أَوْ جَمَلًا- ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأَكَ.[[589]](#footnote-589)

به این تقریب که اگر جمره همان ستون باشد، معهود نیست که سنگ به انسان بخورد و بعد به ستون برگردد، بلکه بر روی زمین می افتد، کما این که وقعت علی الجمار ظهور دارد در این که سنگ او بر روی سنگ ریزه ها افتاده است، علاوه بر این که بعد از برخورد سنگ به انسان، نیروی آن گرفته می شود و دیگر به ستون نمی رسد.

این استدلال ناتمام است، زیرا گاهی بین جمره و رامی، انسانی واقع شده است، و سنگ به آن انسان برخورد می­کند و لکن باز هم به جمره برخورد می کند، این فرض که مشکلی ندارد و جمع می شود هم با این که که جمره زمین باشد و هم با این که جمره، بناء بوده باشد.

و گاهی بالای جمره مثل جمره عقبه، انسان یا محملی وجود دارد و سنگ بجای این که به جمره بخورد، به انسانی که بالای جمره است می خورد، و بعد سنگ پایین می افتد، که در این فرض دیگر انسان در مسیر ما قرار نگرفته که سنگ به او بخورد و بعد به جمره برسد، اگر این رمی مجزی باشد (کما هو الصحیح) باز هم می تواند به بناء یا مجتمع الحصی بخورد، خصوصا که جمره عقبه از آن مکان مرتفع بعد از جمره مقداری بلندتر است و روایت هم نگفت هر جا به انسان سنگ بخورد، به جمره هم می خورد، و لکن بیان فرد نادر که اشکالی ندارد.

لذا وقعت علی الجمار ممکن است به این معنا باشد که سنگ روی ستون افتاده و اگر هم به دیوار بناء بخورد، چون از بالا افتاده، وقعت علی الجمار صدق می کند.

رابعا: این که ایشان به صحیحه بزنطی استدلال نمود: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي حَدِيثِ رَمْيِ الْجِمَارِ قَالَ وَ اجْعَلْهُنَّ عَلَى يَمِينِكَ- كُلَّهُنَّ وَ لَا تَرْمِ عَلَى الْجَمْرَةِ- وَ- تَقِفُ عِنْدَ الْجَمْرَتَيْنِ الْأَوَّلَتَيْنِ- وَ لَا تَقِفْ عِنْدَ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ.[[590]](#footnote-590)

به این تقریب که کسی روی ستون نمی رود برای رمی کردن که حضرت از آن نهی کند، بلکه آن چه متعارف است، رفتن بر روی مجتمع الحصی است که حضرت از آن نهی فرموده است.

این استدلال نیز ناتمام است، زیرا ظاهر صحیحه این نیست که روی جمره نایستید، بلکه مقصود این است که از اعلای جمره و مکان مرتفع، رمی جمره نشود، بلکه از اسفل جمره، رمی انجام گیرد.

نقل تهذیب نیز این است که «و لاترم اعلی الجمرة» که ظهور قوی تری در توضیح مزبور دارد.

علاوه بر این که رفتن روی جمره نیز امر غیر متعارفی نیست، اگر جمره بناء عریضی بوده باشد، قرار گرفتن روی ستون و رمی از آن جا نیز امر بعیدی نیست.

خامسا: به عبارت فقه الرضا نیز استدلال شده بود که مفادش این است که اگر سنگ بزند و بعد به زمین بخورد، مجزی است.

به این تقریب که مجتمع الحصی زمین است نه بناء.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است، زیرا جمره تپه بوده و مجتمع الحصی تقریبا بالای تپه بوده است، و بنائی هم کنار آن قرار داشته است، به تپه که ارض نمی گویند، بلکه بالقیاس به آن محمل یا جمل یا انسان، به این زمین گفته می شود، یعنی سنگ به انسان خورد و روی زمین افتاد، زمین بالقیاس به محمل یا انسان گفته شده، و اگر بنائی هم جزء این زمین باشد، باز هم بر آن صدق زمین می کند.

علاوه بر این که فقه الرضا می گوید اگر بر روی زمین بخورد، مجزی است و این نفی نمی کند که بناء نیز جزء جمره باشد، کما این که دلیل بر این که حواشی بناء جزء جمره است نیز نمی شود، شاید فقه الرضا مجزی بداند که رمی جمره کند، ولی بجای جمره، به اطراف آن بخورد.

سادسا: استدلال به صحیحه محمد بن مسلم نیز شده بود: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع أَيْنَ أَرَادَ إِبْرَاهِيمُ ع أَنْ يَذْبَحَ ابْنَهُ- قَالَ عَلَى الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى- وَ سَأَلْتُهُ عَنْ كَبْشِ إِبْرَاهِيمَ ع مَا كَانَ- لَوْنُهُ وَ أَيْنَ نَزَلَ- قَالَ أَمْلَحَ وَ كَانَ أَقْرَنَ- وَ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى الْجَبَلِ الْأَيْمَنِ مِنْ مَسْجِدِ مِنًى- وَ كَانَ يَمْشِي فِي سَوَادٍ وَ يَأْكُلُ فِي سَوَادٍ- وَ يَنْظُرُ وَ يَبْعَرُ وَ يَبُولُ فِي سَوَادٍ.[[591]](#footnote-591)

به این تقریب که در آن زمان که ستون نبوده که حضرت ابراهیم، اسماعیل را بر روی آن قرار دهد، بلکه زمین بوده است.

و لکن این استدلال نیز تمام نیست، زیرا معلوم است که در آن زمان ستون نبوده ولی این دلیل نمی شود که اطراف بناء، جمره بوده باشد، بلکه شاید موضع البناء جمره بوده باشد.

علاوه بر این که جمره معنای اعمی هم دارد که به کل منطقه جمره صدق می کند و شاید به لحاظ معنای اعم، این تعبیر در روایت فوق بکار رفته باشد.

جلسه صد و سی و یکم 21/2/1394

در کتاب العین عبارتی آمده که گفته شده از آن استفاده می شود ظاهر جمره، همان سنگ ریزه ها است و رمی الجمار، یعنی رمی سنگ ریزه ها: *المَحِلُّ: الموضع الذي يَحِلُّ نحره يوم النحر بعد رمي جمار العقبة*.[[592]](#footnote-592)

محل، جایی است که شتر بعد از نحر در آن جا به زمین می افتد که بعد از رمی جمار عقبه این نحر انجام می شود و اگر جمره به معنای ستون باشد، کلمه جمار بکار نمی رفت و معلوم می شود که مقصود از جمار، سنگ ریزه های اطراف ستون است.

ولی این مطلب صحیح نیست، زیرا عرفی و معهود نیست کسی بگوید رمیت الحصیات و مقصودش این باشد که به سنگ ریزه ها سنگ زده ام. لذا ما احتمال می دهیم مقصود از رمی جمار العقبة این باشد که هفت سنگی که قرار است به عقبه زده شود، جمار است و گفته می شود این سنگ ریزه ها را بزنید، بعد نحر شتر کنید و سنگ ریزه ها هم به همان جایی که باید، بایستی زده شود، محلی که یرمی الیه، مفرد است، چه بناء باشد و چه مجتمع الحصی، ولی مقصود از جمار، سنگ هایی است که به آن محل زده می شود.

کما این که ممکن است بگوییم شاید بناء را از خود سنگ ریزه ها ساخته باشند، و به این لحاظ از آن تعبیر به جمار شده است.

جدا از این که به این نسخه ها اعتباری نیست و شاید اصلا نسخه جمار غلط باشد و نسخه صحیح، جمرة بوده باشد، خصوصا کتاب العین که خیلی قدیمی است، وقتی در قرآن اختلاف قرائت دیده می شود، احتمال وجود غلط در نسخ دیگر کتب، قطعا وجود دارد.

**ادامه** **نقد نظریه کون الجمرة، مجتمع الحصی**

سابعا: عطاء به ابن عباس گفت که من وسط جمره رفتم و استدلال شده بود که معلوم می شود جمره، مجتمع الحصی بوده که وسط آن رفته است.

اما این استدلال ناتمام است، زیرا جمره دو استعمال دارد، یک به مرمی الیه می گویند و دیگری به منطقه می گویند و شاید مقصود از جمره در کلام عطاء، منطقه جمره باشد.

در مستدرک از برخی نسخ فقه الرضا نقل می کند: ابْدَأْ بِالْجَمْرَةِ الْأُولَى وَ هِيَ الَّتِي أَقْرَبُهُنَّ إِلَى مَسْجِدِ مِنًى فَارْمِهَا وَ اقْصِدْ لِلرَّأْسِ‏ فَارْمِهَا بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ تُكَبِّرُ مَعَ كُلِّ حَصَاة.[[593]](#footnote-593)

معلوم می شود که ساق و راسی دارد، به این مجموع می گویند جمره و گاهی به آن راس، جمره می­گویند.

در شعر ابی طالب درباره جمره آمده: مردم به جمره می آیند و قصد می کنند که راس جمره را سنگ بزنند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| وَ بِالْجَمْرَةِ الْقُصْوَى إِذَا صَمَدُوا لَهَا- |  | يَؤُمُّونَ قَذْفاً رَأْسَهَا بِالْجَنَادِل‏[[594]](#footnote-594) |

علاوه بر این که شاید جمره بناء عریضی بوده باشد که توسط بر روی آن ممکن است و معلوم نیست که جمره بناء کوچکی بوده باشد که نشود بر روی آن قرار گرفت.

لذا در این کلمات و شواهد، دلیلی نیافتیم که جمره شامل اطراف بناء شود، چه رسد به این که ادعاء شود بناء، خارج از جمره است!

چنان که قبلا گفتیم، از زمان شهید به بعد قطعا جمره را بناء می دانستند، و این که گفته شود زمان علامه به قبل، جمره را مجتمع الحصی می دانستند و در این فاصله کم، ناگهان انقلاب فکری پیش آمده، مقطوع العدم است.

و لکن بر فرض که این عرض پذیرفته نشود، نوبت به اصل عملی برائت در دوران بین تعیین و تخییر می رسد.

**بررسی کلمات لغویین**

مصباح المنیر گفت کل کومة من الحصی جمرة، ظاهر اولیه آن این است که خود این سنگ ریزها، جمره است که اصلا محتمل نیست، لذا باید بگوییم مقصودش مکانی است که سنگ ریزه ها به آن زده می شود و اطرافش جمع می شود که می تواند بناء باشد، چنین نیست که مقصودش قطعا ما یجتمع فیه الحصی باشد، بلکه شاید مقصودش ما یجتمع حوله الحصی باشد.

علاوه بر این که ممکن است اصلا بناء، از قلوه سنگ ها ساخته شده باشد، و به آن جمره می گویند، زیرا مجتمع الحصای به هم پیوسته است و به همین جهت به آن، کومة من الحصی گفته است.

عبارت مجمع البحرین و پاسخ از آن نیز نظیر عبارت مصباح المنیر و پاسخ از آن است.

در لسان العرب تعبیر کرده بود: و من هنا قیل لمواضع الجمار التی ترمی بمنار لان کل مجمع حصی منها جمرة.

این تعبیر می تواند شامل بناء هم بشود، به بناء هم سنگ می خورد و اطراف آن جمع می شود و همین برای صدق عبارت فوق کافی است.

در نهایة ابن اثیر و تاج العروس هم که دو وجه ذکر کرده است و گفته بود به دو جهت ممکن است به جمره، جمره بگویند یکی این که ترمی بالجمار و دیگری این که مجتمع الحصی است و وجه اول با بناء هم سازگار است، کما این که قبلا گفتیم مجتمع الحصی هم با بناء سازگار است.

**بررسی کلمات فقهاء**

شیخ طوسی: *فإن وقعت على مكان أعلى من الجمرة‌ و قد حرجت إليها أجزأه*.[[595]](#footnote-595)

حرجت یعنی سرازیر به زمین می شود.

اما جواب این است که شاید زمین فرو رفتگی داشته باشد و لذا صدق کند که سرازیر شده است. و این تعبیر صدق می کند، علاوه بر این که در جمره عقبه، مکانی که پشت جمره است، مرتفع است و وقتی سنگ به انسان یا محملی بخورد و به آن پشت بخورد، سرازیر می شود و به بناء می خورد.

عبارت حلبی در کافی نیز شبیه فقه الرضا است که توضیح دادیم و اشکال آن را گفتیم.

علامه در منتهی و تذکره و تحریر فرموده بود: *لو رمى بحصاة فوقعت على الأرض ثم مرّت على سننها أو أصابت شيئا صلبا كالمحمل و شبهه ثم وقعت في المرمى بعد ذلك*.

و استدلال شده بود که ستون، وقعت علیه است و نه وقعت فیه، لذا وقعت فی المرمی با مجتمع الحصی سازگار است.

جواب این است که اگر ستون عریض باشد، صدق می کند که وقعت فی المرمی.

نبوی در روضة الطالبین گفت لازم نیست سنگ در مرمی بماند، اما این هم دلیل نمی شود که مقصود، مجتمع الحصی باشد، بلکه سازگار است با این که بگوید لازم نیست بر روی ستون یا دیوارها سنگ باقی بماند.

و این که گفته لازم نیست رامی خارج جمره باشد، دلیل بر این نیست که جمره، مجتمع الحصی است، زیرا شاید جمره عریض بوده باشد، کما این که نظریه او برای ما اعتباری ندارد.

جلسه صد و سی و دوم 22/2/1394

خلاصه مباحث گذشته این شد که جمره دو استعمال دارد، یکی جمره به معنایی که فعلا بناء در آن قرار دارد که در کلام ازرقی در اخبار مکی و همچنین کتاب اشارة السبق آمده و گفته الجمرة و هی العقبة، که عقبه هم به معنای گردنه است و این عقبه به جمره معروف شده بود، این معنا محل بحث نیست.

استعمال دوم جمره، بناء و ستون است و کلمات فقهاء هم ظهور ندارد در این که مقصود از جمره، مجتمع الحصی باشد و لذا از عباراتی که نقل شد، مثل عبارت ازرقی در اخبار مکه که گفته کانت الجمرة زائلة عن موضعها معلوم می شود که قبل از این تاریخ هم بنائی بوده است و همچنین استبعادی که قبلا ذکر کردیم که از زمان شهید به بعد قطعا جمره را بناء می دانستند، و این که گفته شود زمان علامه به قبل، جمره را مجتمع الحصی می دانستند و در این فاصله کم، ناگهان انقلاب فکری پیش آمده، مقطوع العدم است، به ضمیمه مناسبت حکم و موضوع که رمی نماد شیطان است، سبب قطع به وجوب رمی بناء می شود.

و اگر هم این مطلب پذیرفته نشود، نوبت به اصل عملی می رسد، ما نمی دانیم که به خصوص بناء باید سنگ بزنیم یا باید به اطراف بناء سنگ بزنیم و یا مخیریم، برائت از تعیین جاری می شود.

فقط اشکالی که وجود دارد، این است که امروزه معلوم نیست مجتمع الحصی وجود داشته باشد، زیرا احتمال قوی دارد که ماشین ها در طبقه پایین سنگ ها را جمع کنند و مجتمع الحصی باقی نباشد، قسمت شیب دار کنار ستون هم که مجتمع الحصی نیست، لذا اگر جمره، خصوص مجتمع الحصی باشد، و نشود به آن سنگ زد، شبهه این است که اصل رمی جمره ساقط است، مثل این که نمی دانیم مولا گفته اکرم زیدا یا اکرم عمروا یا اکرم احدهما، مشهور می گویند احتیاط واجب است و ما قائل به برائت از تعین وجوب هر کدام هستیم، ولی به شرط این که اکرام محتمل التعیین ها ممکن باشد، و گرنه شک در اصل تکلیف می شود، اگر اکرام زید ممکن نباشد، شاید فی علم الله اکرام زید، واجب تعیینی باشد و چون غیر مقدور است، اصلا تکلیفی نداشته باشیم و لذا شک در اصل تکلیف است و برائت از آن جاری می شود.

اما جواب اشکال این است که قطع داریم که این تکلیف، ساقط نیست و از تکالیفی است که اگر هم رمی مجتمع الحصی ممکن نباشد، قاعده میسور جاری می شود، زیرا حج تکلیفی الی یوم القیامة است و نباید تعطیل بشود و قطع داریم که به صرف عجز از رمی به مجتمع الحصی، تکلیف واقعی ساقط نمی شود و لذا اصل وجوب رمی مسلم است و برائت از لزوم رمی غیر بناء جاری می کنیم.

علاوه بر این که ظاهر، تعدد مطلوب است، زیرا رمی جمره، از باب رمی نماد شیطان است و اگر هم نشود به مجتمع الحصی سنگ زد، مطلوب دوم، رمی نماد شیطان است.

واجب ششم: سببیت رمی برای وصول سنگ به جمره

گذاشتن سنگ بر روی جمره، رمی نیست، بلکه باید صدق پرتاب سنگ کند.

نزاع در این است که اگر سنگریزهِ پرتاب شده، به جسمی برخورد کند و بعد به جمره اصابت کند، چه حکمی دارد؟

محقق خوئی فرموده دو صورت دارد:

صورت اول این است که صرفا تلاقی سنگ و جسم باشد و سنگ از آن رد شود و به جمره اصابت کند، بلاشک در این صورت، صدق رمی الجمرة می کند.

صورت دوم این است که سنگ به جسمی بخورد و بعد به سمت جمره برگردد.

صاحب جواهر گفته در این صورت هم صدق رمی می کند و صحیحه معاویة بن عمار نیز شاهد بر آن است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعَتْ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا- وَ إِنْ أَصَابَتْ إِنْسَاناً أَوْ جَمَلًا- ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجِمَارِ أَجْزَأَكَ.[[596]](#footnote-596)

اما محقق خوئی اشکال کرده که بر این کار، صدق رمی نمی کند، ظاهر رمی این است که خوردن سنگ به جمره، مستند به پرتاب رامی باشد و نه به برگشت سنگ از جسم و لااقل من الشک فی صدق الرمی و قاعده اشتغال، حکم به وجوب احتیاط می کند.

صحیحه معاویة بن عمار نیز مربوط به صورت اول است، و گرنه در صورت دوم مشکل صدق رمی داریم و نمی توانیم به صحیحه استدلال کنیم.

به نظر ما حق با صاحب جواهر است، زیرا اگر قصد رمی پرنده ای داشته باشیم و سنگ بزنیم و سنگ به دیوار بخورد و بعد به پرنده بخورد، قطعا صدق می کند که رمی پرنده کرده ایم، فکذلک در رمی جمره، البته محقق خوئی می گوید صدق «جرحته» می کند، اما صدق «رمیته بسهم» نمی کند، اما به نظر ما هر دو عرفا صدق می کند.

علاوه بر این که اگر نوبت به شک برسد، شبهه مفهومیه رمی می شود که شک در تکلیف زائد شده و برائت جاری می شود، البته مبنای ما تفاوت دارد و می گوییم ارم الجمرة یعنی کاری کن که عرفا صدق رمی جمره بکند، شبهات مفهومیه ای که نسبت مولا و عبد نسبت به آن مساوی است و مولا هم به عرف احاله می­دهد، متعلق امر در این موارد، ارم الجمرة بنحو یصدق الرمی عرفا است.

ولی مشهور این نظریه را قبول ندارد و این را شبهه مفهومیه صرف می دانند و لذا بنا بر این نظریه، باید قائل به برائت از تکلیف زائد شد، چون شک می شود که آیا مفهوم موسع واجب است یا مفهوم مضیق و برائت از وجوب مفهوم مضیق جاری می شود و نتیجه آن جواز اکتفاء به مفهوم موسع است.

کما این که وقتی در صدق رمی در صورت دوم شک داریم، می توان به اطلاق صحیحه معاویة بن عمار تمسک نمود، بله، اگر احراز عدم صدق رمی الجمرة کنیم، آن گاه دلیل ارم الجمرة مقید اطلاق می شود، اما وقتی شک در صدق رمی داریم، شبهه مفهومیه رمی است و در شبهه مفهومیه خطاب منفصل، رفع ید از ظهور خطاب مطلق نمی شود.

واجب هفتم: رمی بین طلوع و غروب آفتاب باشد

دلیل بر این شرط، صحیحه صفوان بن مهران است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ ارْمِ الْجِمَارَ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِهَا.[[597]](#footnote-597)

و همچنین صحیحه زرارة و ابن اذینه: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لِلْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ مَا حَدُّ رَمْيِ الْجِمَارِ- فَقَالَ الْحَكَمُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ- فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَا حَكَمُ أَ رَأَيْتَ لَوْ أَنَّهُمَا كَانَا اثْنَيْنِ- فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ احْفَظْ عَلَيْنَا مَتَاعَنَا- حَتَّى أَرْجِعَ أَ كَانَ يَفُوتُهُ الرَّمْيُ- هُوَ وَ اللَّهِ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِهَا.[[598]](#footnote-598)

نکته

گاهی برخی نزدیک غروب آفتاب به جمره می رسند و سنگ می زنند، ولی شک می کنند که آیا هنگام سنگ زدن، غروب آفتاب شده بوده یا نه، آیا می توان با استصحاب بقاء النهار اثبات کرد که رمی در روز واقع شده است؟

این در بحث استصحاب زمان در اصول مطرح است و به نظر ما عرفا این استصحاب جاری می شود و اشکالی در جریان آن نیست، موضوع، عرفا مرکب از تحقق رمی و وجود النهار است، جزء اول بالوجدان و جزء دوم بالتعبد اثبات می شود، اما برخی مثل مرحوم صدر این اصل را مثبت می دانند، زیرا گاهی شرط الواجب اختیاری است، مثل وضو و گاهی مثل زمان غیر اختیاری است، در شرط اختیاری، امر به واقع المشروط و واقع الشرط منحل می شود، صل بالوضوء یعنی کن مصلیا و کن متطهرا فی زمن الصلاة، اما در شرط غیر اختیاری که نمی شود گفته شود واجب است رمی و واجب است که الان روز باشد، زیرا این از تحت اختیار عبد خارج است و لذا در این جا ترکیب، غیر معقول است و نمی شود گفته شود امر ضمنی بر روی ذات رمی و زمان رفته است، بلکه امر بر روی عنوان بسیط و مقید می رود، یعنی تقید الامر بکونه فی النهار، استصحاب بقاء روز نیز اثبات نمی کند که رمی در روز واقع شده است، مگر از باب اصل مثبت، مگر این که اول زمان رمی روز بوده باشد و استصحاب شود که رمی در روز بوده است.

اما بیان اشکال این مطلب مربوط به مباحث اصول است.

*استثنائات رمی در روز*

ضعفاء و نساء مرخصند که همان شب عید رمی کنند: ر وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‌ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ- مَضَيْنَ إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.[[599]](#footnote-599)

اما بحث در این است که آیا این مختص به شب عید است و یا در شب یازدهم و دوازدهم هم می­توانند اختیارا رمی را انجام دهند؟

در برخی استفتائات محقق خوئی حکم به جواز شده است، به این جهت که در معتبره ابی بصیر تعبیر به أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ شده و لفظ جمار هم عام است و شامل غیر جمره عقبه هم می شود.

اما جواب این است که؛

اولا: تعبیر به جمار به صیغه جمع، در نقل ابی المغراء عن ابی بصیر، است، اما در نقل ابو البختری جمره به لفظ مفرد آمده که قدر متیقن است، بعد از این که متن و سند یکی است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الضُّعَفَاءِ- أَنْ يُفِيضُوا مِنْ جَمْعٍ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجَمْرَةَ بِلَيْلٍ- فَإِذَا أَرَادُوا أَنْ يَزُورُوا الْبَيْتَ وَكَّلُوا مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُنَّ.[[600]](#footnote-600)

ثانیا: ذیل این روایت، بیان احکام شب عید می کند و این قرینه می شود بر این که مقصود از جمار، همان رمی جمره عقبه در شب عید است و شاید تعبیر به جمار به جهت این باشد که هفت سنگریزه به عقبه زده می شود و یا از این جهت باشد که به ستون، جمار گفته می شده است، زیرا متشکل از کومه ای از سنگریزه ها بوده است.

حال اگر زن ها نتوانند در روز رمی کنند، واجب است که شبانه رمی کنند، و وجهی ندارد که گفته شود مخیرند بین این که در شب رمی کنند و یا فردا نائب بگیرند.

اما اگر هم شب و هم روز از مباشرت عاجز باشند، آیا می توانند همان شب برای رمی نائب بگیرند؟

جواب منفی است، زیرا روایات گفته باید بین طلوع و غروب آفتاب رمی شود، مگر ضعفاء که به آن ها اجازه داده شده که خودشان شبانه رمی کنند، اما غیر این مورد، تحت روایات مزبور باقی است، حتی اگر نائب خودش از ضعفاء باشد.

جلسه صد و سی و سوم 23/2/1394

بحث در واجب هفتم رمی جمره عقبه بود که گفتیم باید بین طلوع و غروب شمس باشد، مگر نساء و ضعفاء که مستثنی هستند و می توانند شب دهم، رمی جمره کنند، بلکه اگر روز متمکن از رمی نباشند یا خوف عدم تمکن از رمی داشته باشند، طبق قاعده واجب است که شب رمی کنند، مثل هر واجب موسعی که در ابتداء بر آن قادر است و احتمال می دهد که در صورت تاخیر، عاجز شود که باید مبادرت به واجب کند.

بلکه در شب یازدهم و دوازدهم با این که اختیارا رمی در آن را برای نساء جایز نمی دانیم، اما اگر در روز عاجز از رمی خواهند بود، باید در شب رمی کنند.

البته آیت الله سیستانی در این فرض اشکال کرده و فرموده اگر روز عاجز بودند، باید نائب بگیرند، ولی وجهی برای تقدیم رمی جمره در شب یازدهم و دوازدهم وجود ندارد.

ولی ما از روایات وجوب رمی شبانه در فرض مزبور را استفاده کرده ایم: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحُسَيْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رُخِّصَ لِلْعَبْدِ وَ الْخَائِفِ وَ الرَّاعِي فِي الرَّمْيِ لَيْلًا.[[601]](#footnote-601)

چوپان هم خصوصیت ندارد، مقصود کسانی هستند که در روز به سبب شغل خود، معذور از انجام رمی هستند.

لذا آن چه در مناسک مرحوم امام آمده که معذورین می توانند رمی را از شب تاخیر بیندازند و در روز، نائب بگیرند، وجهی ندارد.

کما این که عبارتی در مناسک مرحوم امام آمده اگر کسی در روز نمی تواند رمی جمره عقبه کند، می­تواند در شب رمی کند، چه شب قبل و چه شب بعد.

و لکن ظاهرا اشتباهی در ترجمه تحریر رخ داده، زیرا در تحریر فقط گفته یرمی فی اللیل و ظاهرا در ترجمه به اطلاق آن تمسک کرده اند، در حالی که ظاهر لیل در زبان عربی، شب قبل از روز آن شب است.

(مسألة 377)

***اذا شك في الاصابة و عدمها‌ بنى على العدم إلا أن يدخل في واجب آخر مترتب عليه أو كان الشك بعد دخول الليل***.[[602]](#footnote-602)

حکم شک در رمی جمره

اگر شک کند که سنگ به جمره خورده یا نه یا اصلا سنگ زده یا نه، یا هفت سنگ زده یا کمتر، در همه این موارد، اصل عدم است و طبق استصحاب و قاعده اشتغال، باید احراز امتثال کند، مگر در دو صورت:

صورت اول: جایی است که داخل در واجب مترتب شده باشد که عبارت از ذبح در یوم العید است یا حلق و تقصیر یوم العید.

در روزهای دیگر هم اگر شک کند، واجب مترتب به این است که در رمی جمره وسطی داخل شود که داخل در قاعده تجاوز می شود.

اشکالی که در صورت اول وجود دارد این است که ترتیب، شرط ذکری است و اگر کسی از روی نسیان یا جهل، ترک رمی کرده و حلق یا ذبح کند، حلق و ذبح او مجزی است و اگر بعدا ملتفت و عالم شود، نیاز به تدارک حلق و ذبح نیست، بلکه رمی جمره، کفایت می کند.

جواب این اشکال این است که قاعده تجاوز اطلاق دارد، مثلا اگر کسی بعد از رکوع شک کند که آیا یک سجده از رکعت قبل را ترک کرده یا نه، بلااشکال قاعده تجاوز جاری است، با این که ترتیب در آن جا ذکری است و لذا اگر عام به ترک سجده واحده شود، فقط بعد از سلام نماز، سجده را قضاء می کند، مهم این است که از محل شرعی به حسب ترتیب اولی خارج شویم و لذا مطلب محقق خوئی در صورت اول تمام است، البته مناسب بود که ایشان قیدی اضافه کند، توضیح این که؛ در قاعده فراغ بین فقهاء اختلاف است که در فرض علم به غفلت حال العمل هم قاعده فراغ جاری می شود یا نه؟

برخی مثل محقق عراقی و آیت الله سیستانی در صورت علم به غفلت هم قاعده را جاری می دانند، بر خلاف مشهور که می گویند باید احتمال التفات حال العمل بدهد، زیرا هو حین یتوضا اذکر منه حین یشک را مشهور، علت می دانند.

برخی بزرگان مثل آیت الله زنجانی و مرحوم صدر نیز گفته اند علاوه بر این که احتمال التفات باید برود، نباید احتمال دهد که خلل در عمل ناشی از تسامح در حکم یا جهل به حکم باشد، بلکه فقط باید مستند به احتمال غفلت باشد.

البته ما نظریه اخیر را درست نمی دانیم و قائلیم خلل محتمل ناشی از جهل به حکم یا تسامح نیز با قاعده فراغ مورد اعتناء قرار نمی گیرد.

این شرط، در قاعده تجاوز هم هست و ظاهر این است که ملاک هر دو قاعده، اذکریت حین العمل است و لذا اگر کسی که وارد رکوع می شود، علم دارد که حین العمل غافل بوده و احتمال می دهد که اتفاقا سجده را انجام داده باشد، قاعده تجاوز در حق او جاری نمی شود.

صورت دوم: جایی است که در شب داخل شده و ذبح و حلق هم نکرده و نسبت به رمی جمره عقبه هم شک دارد، محقق خوئی فرموده قاعده تجاوز جاری می شود، زیرا از وقت شرعی رمی جمره عقبه، تجاوز کرده است.

البته نسبت به نماز، دلیل داریم، اما نسبت به مثل رمی، ایشان به عمومات قاعده تجاوز استدلال می کند.

در این عمومات آمده: اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره، و اشکالی که مطرح است این است که کسی که بعد از خروج وقت، شک در رمی جمار می کند، بر او دخلت فی غیره صدق نمی کند، و ظاهر دخلت فی غیره به مناسبت خرجت من شیء، دخول در شیء مترتب است.

محقق خوئی فرموده دخلت فی غیره ذکر شده تا نشان از تجاوز از محل شیء مشکوک باشد و گرنه دخول در غیر که خصوصیتی ندارد، مثل کسی که بعد از حدث شک کرد که آیا سلام نماز را داده یا نه، او که دخول در غیر نداشته، و لکن مهم این است که از محل شرعی مشکوک خارج شده باشیم و به نظر ما نیز این مطلب بعید نیست و نهایت این است که برائت از وجوب قضاء رمی جاری می شود.

البته جریان برائت در ما نحن فیه که رمی جمره، وجوب ضمنی دارد، مبتلی به اشکالی می باشد، اشکال این است که واجب ضمنی که جای آن عوض می شود، مثل رمی جمره در روز عید برای ناسی یا جاهل، که به عنوان قضاء در روز بعد انجام می گیرد، در این گونه موارد تکلیف به جامع داریم، جامع بین این جزء فی محله و این جزء فی خارج المحل عند نسیانه فی المحل، مثلا وقتی دخول وقت ظهر می شود، به ما خطاب صل متوجه می شود، اما نمازی که مشتمل بر دو سجده در خود رکعت یا مشتمل بر یک سجده در خود رکعت و یک سجده بعد از نماز در حال نسیان یک سجده در خود رکعت می باشد و وقتی شک کنیم که سجده ثانیه را در رکعت آورده ایم، و قاعده تجاوز را نیز جاری ندانیم، نمی توانیم برائت جاری کنیم، زیرا وجوب نفسی استقلالی که نداشته تا از آن برائت جاری شود، لذا قاعده اشتغال حکم به وجوب فراغ از تکلیف می کند.

در ما نحن فیه هم اگر قاعده تجاوز بعد از خروج وقت در رمی جمره عقبه را جاری ندانیم، قاعده اشتغال جاری می شود.

و لکن الذی یسهل الخطب این است که ما قاعده تجاوز را جاری دانستیم.

البته یک اشکال مبنایی به محقق خوئی داریم که چه اشکال دارد بعد از فراغ انصرافی از رمی جمره عقبه در همان روز و قبل از ذبح و حلق، قاعده فراغ جاری کنیم؟ خصوصا اگر موالات را در رمی معتبر بدانیم (که ما هم در چهار سنگ اول موالات را واجب دانستیم) قطعا موالات بهم خورده و بعد از شک می توانیم قاعده فراغ جاری کنیم.

جلسه صد و سی و چهارم 28/2/1394

نکته ای از بحث گذشته

محقق خوئی فرمود قاعده فراغ در رمی جاری نیست، زیرا فراغ حقیقی در رمی جمره عقبه حاصل نمی­شود، موالات که در رمی جمره عقبه شرط نیست، خصوصا در سه رمی اخیر و لذا فراغ از عمل محقق نمی­شود و شک در جزء اخیر با امکان تدارک آن، جایی نمی گذارد برای حصول فراغ حقیقی، مثل شرط در جزء اخیر غسل جنابت که شک قبل الفراغ عن العمل است، زیرا شاید جزء اخیر اتیان نشده باشد و قابل تدارک هم هست و لذا احراز انصراف از عمل نمی شود.

ما جواب دادیم که در صدق عرفی کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو، فراغ انصرافی کافی است.

اما در قاعده تجاوز که محقق خوئی جاری کرده برخی اشکال کرده اند، در منتقی الاصول و مصباح الناسک و مبانی منهاج الصالحین اشکال کرده اند که مثلا اگر بعد از دخول در ذبح، شک در رمی جمره عقبه کند، جریان قاعده تجاوز دلیل ندارد، دو روایت داریم، یکی صحیحه زراره و یکی موثقه اسماعیل بن جابر.

صحیحه زرارة: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ- وَ قَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ- وَ قَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَ قَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي- قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ- قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ- ثُمَّ قَالَ يَا زُرَارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ‌ءٍ- ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ.[[603]](#footnote-603)

یک اشکال از محقق نائینی است که فرموده قدر متیقن در مقام تخاطب این است که این روایت مربوط به نماز است.

از این اشکال جواب داده اند که قدر متیقن از مقام تخاطب که مانع از اطلاق نیست، و گرنه هر سوالی باید مانع از اطلاق جواب باشد.

علاوه بر این که موثقه که به عموم دلالت دارد و نه به اطلاق و اداة عموم هم که نیاز به مقدمات حکمت ندارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ- وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ- كُلُّ شَيْ‌ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ.[[604]](#footnote-604)

البته خود ما در نقل به معنا اشکالی داریم و می گوییم معلوم نیست که امام علیه السلام هم به عموم حکم را فرموده باشد، بلکه شاید به اطلاق حکم را فرموده و لکن در نقل به معنا، اداة عموم استفاده شده باشد، چون به نظر بدوی فرقی بین این دو احساس نمی شده است.

اشکال دیگر از مرحوم روحانی و قمی است که گفته اند خرجت من شیء، یعنی خروج از خود شیء و نه خروج از محل شیء، و این مربوط به قاعده فراغ می شود و نه قاعده تجاوز، در قاعده فراغ از خود عمل بیرون می شویم و بعد در صحت آن شک می کنیم.

عبارت ذیل دو روایت خرجت من شیء یا کل شیء جاوزه یا اقوی ظهورا است و قرینه می شود که مطالب قبلی در دو روایت، مربوط به شک در صحت عمل بوده است و یا اگر هم تکافو و تعارض صدر و ذیل داشته باشند، تساقط می کنند، و قاعده تجاوز بلادلیل می شود، مگر در مورد نماز که روایت خاص بر قاعده تجاوز داریم.

اما به نظر ما ظهور صدر این دو روایت در شک در اصل وجود، آن قدر قوی است که عرف ذیل را حمل بر شک در شیء بعد خروج از محل شرعی آن می کند، چون تکرار سوالات که یا صریح در شک در وجود است و یا نهایتا مطلق است و تکرار جواب مطلق، و تجمیع این جواب ها با عبارت اذا خرجت من شیء ظهور در ما ذکرنا و این که ذیل تابع صدر است، دارد.

(مسألة 378)

***يعتبر في الحصيات أمران:***

***(1) أن تكون من الحرم و الأفضل أخذها من المشعر***

***(2) أن تكون أبكارا على الأحوط بمعنى أنها لم تكن مستعملة في الرمي قبل ذلك و يستحب فيها ان تكون ملوّنة و منقطة و رخوة و ان يكون حجمها بمقدار انملة و ان يكون الرامي راجلا و على طهارة***.[[605]](#footnote-605)

شرایط وجوبی سنگریزه ها

شرط اول: از حرم بودن سنگریزه ها

دلیل بر این شرط، صحیحه زرارة است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: حَصَى الْجِمَارِ إِنْ أَخَذْتَهُ مِنَ الْحَرَمِ أَجْزَأَكَ- وَ إِنْ أَخَذْتَهُ مِنْ غَيْرِ الْحَرَمِ لَمْ يُجْزِئْكَ قَالَ- وَ قَالَ لَا تَرْمِ الْجِمَارَ إِلَّا بِالْحَصَى.[[606]](#footnote-606)

صحیحه حنان بن سدیر: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجُوزُ أَخْذُ حَصَى الْجِمَارِ مِنْ جَمِيعِ الْحَرَمِ- إِلَّا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَسْجِدِ الْخَيْفِ.[[607]](#footnote-607)

البته افضل این است که از مشعر جمع شود، به دلیل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: خُذْ حَصَى الْجِمَارِ مِنْ جَمْعٍ- وَ إِنْ أَخَذْتَهُ مِنْ رَحْلِكَ بِمِنًى أَجْزَأَكَ.[[608]](#footnote-608)

شرط دوم: بکر بودن سنگریزه ها

دلیل بر این شرط را اجماع دانسته اند، و لکن مدرکی و بی اعتبار است.

دلیل دیگر، چند روایت ضعیفه است:

روایت حریز: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَصَى الْجِمَارِ قَالَ لَا تَأْخُذْهُ مِنْ مَوْضِعَيْنِ- مِنْ خَارِجِ الْحَرَمِ وَ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ الْحَدِيثَ.[[609]](#footnote-609)

روایت عبد الاعلی: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا تَأْخُذْ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ.[[610]](#footnote-610)

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا إِلَّا أَنَّهُ قَالَ لَا تَأْخُذْ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ الَّذِي قَدْ رُمِيَ.[[611]](#footnote-611)

لذا محقق خوئی فرموده سه روایت ضعیف السند است که احتمال دارد راوی روایت اول و سوم، یکی باشد و عملا دو روایت می شود، علم آور نیست و لذا فتوا به این شرط دوم نداده، بلکه احتیاط واجب داده است.

به نظر ما این تعبیر در روایات، به معنای بکر بودن نیست، بلکه به این معناست که حصی الجمار را در رمی بکار نبرند، اما اگر این سنگریزه ها را از منی خارج کنند، می شود از آن ها استفاده کرد، زیرا در هیچ روایتی، تعبیر به بکر بودن نشده است و بر آن ها حصی الجمار صدق نمی کند، مگر این که القاء خصوصیت کرد و گفت مقصود از حصی الجمار این است که بکر باشد.

روایت دوم نیز به نظر خیلی قابل تصحیح است، زیرا سهل بن زیاد را ثقه می دانند و لذا آیت الله زنجانی فتوا داده که استفاده از حصی الجمار، جایز نیست.

راجع به حصی الحرم نیز مطلب همین گونه است، اگر سنگریز های خارج حرم را به مشعر بیاورند و مدتی در آن جا بماند، صدق می کند که از سنگریزه های حرم استفاده شده است، مگر این که شک کنیم که تازه به مشعر ریخته شده است.

*نکته*

این که قبلا می گفتیم احتمالا در طبقات زیر زمین ماشین است و سنگریزه ها را می برد، بر اساس برخی اخبار موثق، مطابق با واقع است، البته جمره ای هم پایین تر از ماشین ساخته اند که سمنگ هایی که به آن می خورد دیگر در ماشین نمی­افتد، ولی ما به آن دسترسی نداریم.

جلسه صد و سی و پنجم 29/2/1394

گفته شد رمی جمره عقبه باید با سنگریزه های حرم باشد و ما گفتیم کافی است این سنگریزها مدتی داخل حرم مانده باشد، و لو از غیر حرم به حرم منتقل شده باشد و همچنین گفته شده سنگریزه ها باید بکر باشد، ولی ما گفتیم نباید از حصی الجمار استفاده شود، ولی اگر حصی الجمار به مشعر منتقل شود و سال بعد از آن ها برای رمی استفاده شود، اشکالی ندارد، لذا بکر بودن شرط نیست.

شرط سوم: مباح بودن سنگریزه ها

گفته شده رمی با سنگریزه غصبی مجزی نیست.

این به بحث اجتماع امر و نهی مرتبط است، کسانی که به امتناع آن قائلند، می گویند اگر سنگریزه ها ملک غیر باشد، ولو بالحیازة، صحت رمی دچار اشکال است.

محقق خوئی فرموده: اگر واقعا نهی از غصب ساقط باشد، چون ناسی یا معتقد به عدم غصب است و در این جهل مرکب هم مقصر نیست، اطلاق دلیل رمی جمره شامل این فرض هم می شود.

اما اگر واقعا نهی از غصب ساقط نباشد، جاهل ملتفت به غصب که با اصل عملی یا اماره معتبره، اثبات حلیت کرده است، باید رمی به جمره عقبه را با سنگریزه غیر غصبی اعاده کند، زیرا اجتماع امر و نهی ممتنع است. و همچنین است در ناسی مقصر که نهی ساقط است، و لکن مبغوضیت باقی است و با مبغوض واقعی نمی تواند واجب را اتیان کند.

ان قلت: اگر نهی هم ساقط باشد، باز مفسده وجود دارد و لذا عمل باطل است.

قلت: این نظریه، موافق با نظر محقق نائینی است که می گوید حتی اگر شخص ناسی غصب را اکراه به استعمال آب کند و او وضو بگیرد، وضو باطل است، چون گرچه نهی ساقط شده، ولی ملاک آن ساقط نشده است و ترکیب هم که انضمامی نیست، بلکه اتحادی است.

و لکن به نظر ما مفسده، مانع از صحت عبادت نیست، بلکه آن چه مانع است، مبغوضیت صدور فعل از این شخص است که آن نیز وجود ندارد.

اما ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم و بنا بر این، اگر این شخص نهی واقعی از غصب هم داشته باشد، چون جاهل متردد یا جاهل مرکب است، اگر نهی بر او منجز نباشد، امر به رمی جمره، شامل مصداق رمی به حصاة مغصوب هم می شود و وقتی نهی، به سبب جهل یا نسیان منجز نیست، مانع از تمشی قصد قربت نمی­شود، چون حرام غیر منجز است و چنین حرامی مبعد از مولا و مانع از تقرب نیست.

بلکه حتی در فرض علم و عمد هم برخی مثل مرحوم امام قائل به صحت عبادت هستند (لولا الاجماع) البته به نظر ما چنین اجماعی هم وجود ندارد.

آیت الله زنجانی نیز قبلا فتوا می دادند که در فرض علم و عمد هم عمل صحیح است، اما اخیرا اشکال اثباتی دارند و گفته اند عرف به اطلاق دلیل واجب نسبت به فرد حرام، وثوق پیدا نمی کند، حتی در موارد ترکیب های انضمامی دقیقی که تفکیک آن سخت است، مثل غسل در فضای مغصوب.

ولی نظر ما این است که اگر مشکل ثبوتی حل شود، مشکل اثباتی نداریم، خطاب قانونی است و اگر شک هم بکنیم، اصل برائت از تقید واجب به این که در غیر این فرد حرام انجام شود، جاری می کنیم.

اما انصاف این است که نه به سبب اجماع، بلکه به سبب ارتکاز متشرعی و عقلائی می گوییم عملی که مبعد از مولا است، نمی تواند مقرب به مولا باشد و لذا رمی جمره عقبه به سنگریزه غصبی از عالم عامد و جاهل و ناسی مقصر که نهی منجز دارد، صحیح نیست.

شرایط استحبابی سنگریزه ها

مستحب است که به اندازه کی بند انگشت باشد، و همچنین مستحب است از سنگریزه های رنگارنگ استفاده شود.

صحیحه هشام: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَصَى الْجِمَارِ قَالَ كُرِهَ الصُّمُّ مِنْهَا وَ قَالَ خُذِ الْبُرْشَ.[[612]](#footnote-612)

برش، سنگ های رنگارنگ است.

روایت بزنطی: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ‌ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: حَصَى الْجِمَارِ تَكُونُ مِثْلَ الْأَنْمُلَةِ- وَ لَا تَأْخُذْهَا سَوْدَاءَ وَ لَا بَيْضَاءَ وَ لَا حَمْرَاءَ- خُذْهَا كُحْلِيَّةً مُنَقَّطَةً.[[613]](#footnote-613)

این ها واجب نیست، ولو کان واجبا لبان.

فقط روایت علی بن حمزة بطائنی نهی از کسر سنگ ها کرده است: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْتَقِطِ الْحَصَى وَ لَا تَكْسِرَنَّ مِنْهُنَّ شَيْئاً.[[614]](#footnote-614)

ممکن است کسی بگوید کسر سنگ منهی عنه است، اما ظاهرا کسی به حرمت آن قائل نشده و لذا حمل بر کراهت می شود و بر فرض هم بخواهد احتیاط کند، خودش نباشد بشکند، اما استفاده از سنگریزه ای که دیگری شکسته، بر خلاف روایت نخواهد بود.

همین طور مستحب است که رامی پیاده باشد و همچنین رامی با طهارت باشد به دلیل صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجِمَارِ- فَقَالَ لَا تَرْمِ الْجِمَارَ إِلَّا وَ أَنْتَ عَلَى طُهْرٍ.[[615]](#footnote-615)

البته واجب نیست، چون تسالم قطعی بین فقهاء و متشرعه بر عدم وجوب آن است، کما این که صحیحه معاویة بن عمار گفته: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ يُسْتَحَبُّ أَنْ تَرْمِيَ الْجِمَارَ عَلَى طُهْرٍ.[[616]](#footnote-616)

و ظاهر یستحب در روایات، بیان استحباب است، مثل کلمات فقهاء.

و همچنین در صحیحه معاویة بن عمار آمده: 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.[[617]](#footnote-617)

این روایت عرفا اباء از تخصیص دارد، چون رمی جمرات اخص الافراد است و اگر رمی و سعی خارج شود، چیزی تحت آن باقی نمی ماند.

و موید آن روایت ابی غسان است که البته ضعف سندی دارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي غَسَّانَ حُمَيْدِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَمْيِ الْجِمَارِ عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ- قَالَ الْجِمَارُ عِنْدَنَا مِثْلُ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ حِيطَانٌ- إِنَّ طُفْتَ بَيْنَهُمَا عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ لَمْ يَضُرَّكَ- وَ الطُّهْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ فَلَا تَدَعْهُ وَ أَنْتَ قَادِرٌ عَلَيْهِ.[[618]](#footnote-618)

اما استحباب غسل برای رمی جمرات ثابت نیست، بلکه ظاهر عکس آن است، به دلیل روایت ذیل: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا‌ عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغُسْلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْمِيَ- فَقَالَ رُبَّمَا اغْتَسَلْتُ فَأَمَّا مِنَ السُّنَّةِ فَلَا.[[619]](#footnote-619)

جلسه صد و سی و ششم 30/2/1394

(مسألة 379)

***إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها‌ ففي الاجتزاء برمي المقدار الزائد اشكال فالأحوط ان يرمي المقدار الذي كان سابقا فان لم يتمكن من ذلك رمي المقدار الزائد بنفسه و استناب شخصا آخر لرمي المقدار المزيد عليه و لا فرق في ذلك بين العالم و الجاهل و الناسي.***

حکم رمی جمره در بخش جدید الاحداث موسع ارتفاعا و عرضا

محقق خوئی احتیاط کرده که مقدار قدیم جمره رمی شود و برخی مثل مرحوم امام، رمی مطلق جمره را تجویز کرده اند، منشا این نزاع فقط این نیست که برخی مثل محقق خوئی این خطاباتی که حکم شرعی را مترتب بر اماکن و بلدان کرده، به نحو قضیه خارجیه می دانند و برخی مثل مرحوم امام به نحو قضیه حقیقیه می­دانند، زیرا برخی مثل آیت الله سیستانی و وحید قائل به قضیه حقیقیه هستند، اما در رمی جمره، رمی جمره قدیمه را واجب دانسته اند، آیت الله سیستانی که احتیاط واجب کرده، ولی آیت الله وحید نسبت به زیاده عرضیه، فتوا به وجوب رمی جمره قدیمه داده اند، در صورتی که امکان شناسایی موضع جمره قدیمه باشد و گرنه احتیاط واجب است که آن قدر سنگ به اطراف جمره جدید بزنند، تا مطمئن شوند که موضع جمره قدیمه رمی شده است، آیت الله سیستانی همین احتیاط را دارد، تا این که یا اطمینان حاصل شود و یا حرجی شود.

البته ما گفته ایم که اگر احتیاط لازم باشد، احتیاط تام به این است که بعد از حرجی شدن، برای ادامه رمی، نائب بگیرد.

مرحوم آیت الله بهجت در دیگر موارد احتیاطا قائل به قضیه خارجیه بودند، اما در جمره قائل به جواز رمی هر قسمتی از جمره بودند، چون رمی طبقه دوم را جایز می دانستند و شاید به این جهت باشد که رمی جمرات، رمز سنگ زدن به شیطان است، باید نمادی باشد که به آن سنگ بزنیم و تفاوتی نمی کند که موضع قدیم باشد یا نه.

محقق خوئی بر وجوب تعیینی رمی جمره قدیمه استدلال کرده به این که مسلما رمی ستونی که زمان شارع بوده که لازم نیست، زیرا حج واجب ابدی است، ولی عمر آن ستون ابدی نیست، بلکه باید ستونی که در جای آن ستون زمان شارع بناء شده، رمی کنیم.

در مصباح الناسک اشکال کرده اند که اگر واقعا جمره در زمان شارع از بین رفته، موضوع رمی جمره از بین رفته است، گرچه حج و همه واجبات، واجبات ابدی است، اما رمی جمره به شرط بقاء موضوع آن ابدی است و اصلا از کجا معلوم که بناء زمان شارع از بین رفته باشد؟ بلکه مطمئنیم که آن بناء از بین نرفته، و گرنه در تاریخ نقل می شد.

این مطالب عجیب است، زیرا حداقل دوبار ستون قبلی در زمان های اخیر تغییر کرده است، زیرا یک بار ستون یک متر در یک متر بود که ما هم آن را دیده بودیم، و لکن آن را برداشته اند.

به محقق خوئی نیز این اشکال وارد نیست، ایشان ادعاء می کند که یقین داریم و ظاهر دلیل هم همین است که رمی خصوص بناء قدیم لازم نیست.

منتهی اشکال ما به محقق خوئی این است که چرا می گویید رمی موضع بناء قدیم، واجب تعیینی است؟

اگر اشکال به کسانی می کنید که معتقدند رمی جمره، قضیه حقیقیه است و می گویید قضیه خارجیه است، به این معنا که وقتی امام علیه السلام در زمان خود فرموده ارم جمرة العقبة، اطلاقی نسبت به توسعه آن بناء ندارد، این مطلب صحیحی است و ما هم معتقدیم که این خطابات، نسبت به توسعه های مستحدثه بعد از زمان شارع اطلاق ندارد و با اسم افراد قیاس نمی شود، وقتی بر روی شخصی اسمی می گذارند، اسم بر روی شخصیت گذاشته می شود که در معرض توسعه و بزرگ شدن است، اما اماکن که در معرض غالبی توسعه نیستند، بر خلاف شهرها.

اما اطلاق نداشتن یک بحث است و ظهور در وجوب رمی موضع قدیم داشتن، مطلب دیگری است، وقتی چنین ظهوری ندارد، باید به اصل برائت رجوع شود، این توسعه ها که مباین با جمره نیست تا گفته شود قطعا بناء منفصل از بناء قدیم مشمول خطاب نیست، بلکه فرض این است که همان جمره را توسعه داده اند و لذا دوران امر بین تعیین و تخییر می شود که ما و محقق خوئی قائل به برائت از تعیین هستیم، گرچه اصل به نظر مشهور، احتیاط است.

موید این مطلب این است که در زمان فعلی اصلا امکان رمی بخش قدیم جمره نیست، چون ستون قدیم محاط به دیوار ضخیم در اطراف است که طبق نقل ثقات، آن دیوار اصلا متصل به ستون هم نیست و نهایتا اگر به وسط جمره سنگ زده شود، به بخش اقرب به ستون قدیم رمی شده است، ولی رمی اقرب و ابعد فرقی نمی کند و لذا رمی به هر قسمتی از ستون مجزی است، حتی می شود به بخشی از جمره عقبه که از منی خارج است، رمی نمود، چون دلیل نداریم که باید جمره عقبه ای که در منی است را سنگ بزنیم.

لذا ما گرچه قائل به قضیه حقیقیه نیستیم، ولی قائلیم رمی هر بخشی از جمرات سه گانه مجزی و کافی است، چون برائت از تعیین را جاری می دانیم و حتی می شود از پشت، رمی جمره عقبه شود، چون دیگر لاترمها من اعلاها موضوع ندارد، البته قبلا دیوار سیمانی پشت جمره عقبه ساخته بودند، اما الان آن را نیز برداشته اند.

اما این که آیت الله سیستانی اصرار دارند که موضع قدیم جمره، حدودا دو متر از سطح زمین بوده است و مازاد، بیشتر از ارتفاع جمره قدیمه است، ناصحیح است، زیرا؛

اولا: به نقل ثقابت، زمین جمره عقبه شیب داشته و به طرف بالا می رفته، یعنی حدود پنچ پله باید از سطح زمین بالا رفت تا به ابتداء ستون جمره عقبه رسی، و لذا نباید دو متر از زمین حساب کرد، بلکه باید حدود سه متر حساب کرد و جمره قدیمه را از بالاتر از زمین باید حساب کرد.

ثانیا: از کجا معلوم که جمره قدیمه در زمان شارع، به اندازه حدود دو متر بوده باشد؟ گرچه آن چه در عکس ها از جمره قدیم موجود است، همین طور است، اما معلوم نیست که در زمان شارع نیز چنین بوده باشد.

در تعالیق مبسوطه برای جواز رمی قسم مستحدث جمره چنین استدلال کرده اند که رمی جمره، شعار اسلامی به عنوان رمز نماد شیطان است و شاهد آن، صحیحه معاویة بن عمار است: وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَنْ رَمَى الْجِمَارَ آدَمُ ع- وَ قَالَ أَتَى جَبْرَئِيلُ إِبْرَاهِيمَ ع- فَقَالَ ارْمِ يَا إِبْرَاهِيمُ فَرَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ- وَ ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْطَانَ تَمَثَّلَ لَهُ عِنْدَهَا.[[620]](#footnote-620)

روایت علی بن جعفر: وَ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَمْيِ الْجِمَارِ لِمَ جُعِلَتْ- قَالَ لِأَنَّ إِبْلِيسَ اللَّعِينَ كَانَ يَتَرَاءَى لِإِبْرَاهِيمَ ع- فِي مَوْضِعِ الْجِمَارِ فَرَجَمَهُ إِبْرَاهِيمُ ع فَجَرَتِ السُّنَّةُ بِذَلِكَ.[[621]](#footnote-621)

از این روایات استفاده می شود که مکان و بناء خصوصیت ندارد و مهم است که به نماد شیطان در آن منطقه سنگ زده شود.

ولی به نظر ما این دلیل کافی نیست، زیرا شاید این جهات، حکمت باشد از برای وجوب رمی خصوص جمره عقبه قدیمه.

برخی نیز گفته اند که حضرت آدم 60 ذراع، قد داشته است و مناسب است که شیطان هم که برای او ظاهر شده است، به قد حضرت آدم ظاهر شود، پس لابد حضرت آن به شیطان 60 ذراعی سنگ زده است و خصوصیت ندارد که ما دو متر ابتداء زمین را رمی کنیم.

اما این مطلب خیلی عجیب است، بر فرض که قد حضرت 60 ذراع بوده باشد، چه دلیل می شود که شیطان نیز هم قد او بوده باشد و یا چه اشکال دارد که به پایین شیطان سنگ بزند.

جلسه صد و سی و هفتم 2/3/1394

(مسألة 380)

***إذا لم يرم يوم العيد نسيانا أو جهلا منه بالحكم‌ لزمه التدارك إلى اليوم الثالث عشر حسبما تذكر أو علم فان علم أو تذكر في الليل لزمه الرمي في نهاره إذا لم يكن ممن قد رخص له الرمي في الليل و سيجي‌ء ذلك في رمي الجمار و لو علم أو تذكر بعد اليوم الثالث عشر فالاحوط أن يرجع إلى منى و يرمي و يعيد الرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه و إذا علم أو تذكر بعد الخروج من مكة لم يجب عليه الرجوع بل يرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه على الأحوط***.[[622]](#footnote-622)

(مسألة 381)

***إذا لم يرم يوم العيد نسيانا أو جهلا فعلم او تذكر بعد الطواف فتداركه‌ لم تجب عليه اعادة الطواف، و إن كانت الاعادة أحوط و أما إذا كان الترك مع العلم و العمد فالظاهر بطلان طوافه فيجب عليه ان يعيده بعد تدارك الرمي***.[[623]](#footnote-623)

بررسی حکم ترک رمی جمره عقبه یوم العید

کسی که از روی نسیان یا جهل به حکم یا موضوع (به این که جای دیگری را از روی جهل، رمی کند) در روز عید، ترک رمی جمره کند، باید در روز یازدهم قضاء آن را بجا آورد، به دلیل صحیحه عبد الله بن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ‌ رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ- حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَعَرَضَ لَهُ عَارِضٌ- فَلَمْ يَرْمِ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ- قَالَ يَرْمِي إِذَا أَصْبَحَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِمَا فَاتَهُ- وَ الْأُخْرَى لِيَوْمِهِ الَّذِي يُصْبِحُ فِيهِ- وَ لْيُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا بُكْرَةً وَ هِيَ لِلْأَمْسِ- وَ الْأُخْرَى عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ.[[624]](#footnote-624)

البته مشهور امر به تفریق در ذیل روایت را بر استحباب حمل کرده اند، اما محقق خوئی احتیاط واجب نموده است، چون در روایت امر به تفریق شده و مرخصی نیز وارد نشده است.

به نظر ما این مساله، مساله عام البلوی نیست که احتمال ارتکاز متشرعی عام بر عدم وجوب تفریق بین اداء و قضاء در آن برود و لذا مقتضای صناعت، رعایت تفریق است، ولو از باب احتیاط واجب.

مورد این روایت، تذکر در روز یازدهم است، اما خصوصیتی ندارد و اگر در روز دوازدهم هم ملتفت و یا عالم شود، باید قضاء کند، زیرا الغاء خصوصیت می شود.

بله، اگر بعد از مضی ایام تشریق عالم یا ملتفت شود، نمی توان از روایت الغاء خصوصیت نمود، و مقتضای قاعده، عدم وجوب قضاء است.

مشهور به استناد روایت عمر بن یزید گفته اند باید در سال آینده قضاء کند و اگر به حج نیامد، نائب بگیرد: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَغْفَلَ رَمْيَ الْجِمَارِ أَوْ بَعْضِهَا- حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرْمِيَهَا مِنْ قَابِلٍ- فَإِنْ لَمْ‌ يَحُجَّ رَمَى عَنْهُ وَلِيُّهُ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ- اسْتَعَانَ بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَرْمِي عَنْهُ- فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَمْيُ الْجِمَارِ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.[[625]](#footnote-625)

وقتی روایت رمی یازدهم و دوازدهم را واجب القضاء در سال آینده دانسته، به طریق اولی در ارتکاز متشرعی، باید رمی جمره عقبه را نیز در سال آینده قضاء کند، چون رمی جمره عقبه اهم است و «ولی» هم خصوصیت ندارد، بلکه استنابه مطلقا در صورت نیامدن خود شخص به حج، کافی است.

محقق خوئی فرموده محمد بن عمر بن یزید، توثیق ندارد و لذا سند روایت ضعیف است و باید به اطلاقات رجوع کنیم که مفاد مطلقات این است که تا در مکه حاضر است، باید رمی جمره را قضاء کند، ولو بعد از ایام تشریق، اما اگر از مکه خارج شده، قضاء هم واجب نیست، و لکن چون مشهور قضاء را واجب دانسته اند و ظاهرا تسالم بر آن وجود دارد، احتیاط واجب به وجوب قضاء در سال آینده می دهیم.

صحیحه معاویة بن عمار: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ نَسِيَ رَمْيَ الْجِمَارِ- قَالَ يَرْجِعُ فَيَرْمِيهَا قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَهَا حَتَّى أَتَى مَكَّةَ- قَالَ يَرْجِعُ فَيَرْمِي مُتَفَرِّقاً يَفْصِلُ بَيْنَ كُلِّ رَمْيَتَيْنِ بِسَاعَةٍ- قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَ أَوْ جَهِلَ حَتَّى فَاتَهُ وَ خَرَجَ- قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ.[[626]](#footnote-626)

مرحوم اراکی فرموده: مقصود از ساعت، یک ساعت مرسوم فعلی است، اما نوعا گفته اند مقصود برهه ای از زمان است، اما آیت الله زنجانی فرموده در روایت معتبره آمده ساعات لیل و نهار، 12 ساعت است، یعنی هر ساعات روز، یک دوازدهم روز و ساعات شب، یک دوازدهم شب است.

به نظر ما عرفی نیست که یک روایت که در یک جا گفته ساعات نهار و لیل 12 ساعت است، حاکم بر این روایت قرار داده شود، بلکه ظاهرا مقصود از ساعة، همان برهه ای از زمان است و آن روایت، ظهور ندارد در این که هر جا لفظ ساعت بکار رفت، مقصود یک دوازدهم روز است.

البته مشهور یفصل بینهما بساعة را در این جا هم حمل بر استحباب کرده اند.

بررسی کلام محق خوئی

به نظر ما چون اجلاء مثل موسی بن القاسم از محمد بن عمر بن یزید اکثار نقل دارند، می توان به روایت او اعتماد کرد و موید آن نیز همین است که مشهور به این روایت منفرد در این مساله که بر خلاف اطلاقات است، عمل کرده اند.

برخی گمان کرده اند که این شخص از مشایخ ابن ابی عمیر هم هست، زیرا در وسائل از امالی شیخ طوسی و ثواب الاعمال از این شخص نقل کرده است.

اما در امالی که چنین روایتی وجود ندارد و در ثواب الاعمال هم با یک نسخه مغلوطه نقل شده است و در عین حال ما احتمال قوی می دهیم که در نقل وسائل هم تصحیف شده است، زیرا محمد بن ابی عمیر و محمد بن عمر، نسخه بدل بوده است، یعنی محمد بن عمر بوده و بعضی اشتباها آن را محمد بن ابی عمیر کرده­اند، بعدها نسخه بدل ها در متن آمده است که این مرسوم بوده است.

دلیل این احتمال این است که مورد دیگری نداریم که محمد بن ابی عمیر از محمد بن عمر نقل کند و راوی از محمد بن ابی عمیر هم یعقوب بن یزید باشد، بلکه در بسیاری از موارد راوی از محمد بن عمر، یعقوب بن یزید است، اصل نسخه ثواب الاعمال هم که مغلوطه است و لذا قابل اعتماد نیست.

لذا روایت عمر بن یزید صریح است در این که باید در سال آینده، رمی جمره قضاء شود و امسال قضاء واجب نیست و لذا صحیحه معاویة بن عمار تقیید می خورد و مختص به فرضی می شود که هنوز ایام تشریق نگذشته باشد.

ان قلت: مفاد لیس علیه شیء در صحیحه معاویة بن عمار، این است که سال دیگر هم نمی خواهد قضاء کند و این بر خلاف روایت عمر بن یزید است که قضاء را واجب کرده است، لذا باید روایت عمر بن یزید بر استحباب قضاء در سال آینده حمل شود.

قلت: لیس علیه شیء، یعنی لازم نیست همین امسال به مکه برگردد و اطلاق آن می گوید قضاء در سال بعد هم لازم نیست، ولی منافات ندارد با این که در سال آینده قضاء واجب باشد و به روایت عمر بن یزید تقیید بخورد.

تکمله

محقق خوئی فرموده صحیحه عبد الله بن سنان، جاهل را نیز شامل می شود به جهت تعبیر عرض له عارض که شامل جهل هم می شود، بلکه این تعبیر شامل فرض عمد هم می شود.

و اگر هم گفته شود این روایت شامل جاهل نمی شود (که به نظر ما هم عرض له عارض یعنی حادثه­ای پیشامد کرد، و جهل را شامل نمی شود) صحیحه جمیل شامل آن می شود: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ‌ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ- قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً- ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ- فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ- وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ- فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئاً كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُؤَخِّرُوهُ- إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ.[[627]](#footnote-627)

معلوم است که این اشخاص اکثرا از روی جهل به ترتیب، اخلال وارد کرده بودند و لذا صدر روایت را که در آن فرض نسیان ذکر شده، باید به فرض جهل هم مقید شود.

به نظر ما این استدلال ناتمام است، زیرا این روایت به بحث ما ربطی ندارد، زیرا بحث ما در ترک رمی جمره یوم العید است، نه اخلال به ترتیب، این اشخاص همه واجبات را انجام داده بودند، فقط ترتیب را رعایت نکرده بودند و ربطی به ترک رمی جمره تا آخر روز ندارد.

ولی انصاف این است که اگر تارک رمی جمره عقبه، جاهل قاصر باشد، احتمال بطلان حج او نمی رود، ولو «عرض له عارض» صدق نکند، زیرا فهم عرفی، الغاء خصوصیت می کند، خصوصا اگر مقصود از عارض، اعم از عارض عرفی باشد.

اما اگر جاهل مقصر یا عامد باشد، حکم به صحت حج او مشکل است، گرچه مشهور حکم به صحت حج او کرده اند.

البته ظاهرا کسی حکم به بطلان حج در فرض عمد یا جهل تقصیری نکرده، با این که مساله مهمی است و لذا ما در این مساله متوقفیم، آیت الله سیستانی که صریحا فتوا به بطلان حج عامد داده و نسبت به جاهل مقصر هم احتیاط واجب به بطلان حج داده است، ولی به نظر ما در هر دو باید احتیاط واجب داده شود.

البته دلالت السنة لاتنقض الفریضة نسبت به جاهل مقصر غیر متردد تمام است، اما عالم عامد و جاهل مقصر متردد باقی می ماند.

صحیحه عبد الصمد هم که می گوید ای رجل امرا بجهالة فلا شیء علیه، صرفا نفی کفاره می کند، ولی دلیل بر اجزاء نیست.

جلسه صد و سی و هشتم 3/3/1394

دو مساله از رمی جمره عقبه

مساله اول: وجوب استنابه عاجز در رمی جمره

عاجز از رمی جمره عقبه در شب و روز عید باید نائب بگیرد، در صحیحه معاوبة بن عمار و عبد الرحمن بن الحجاج آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْكَسِيرُ وَ الْمَبْطُونُ يُرْمَى عَنْهُمَا- قَالَ وَ الصِّبْيَانُ يُرْمَى عَنْهُمْ.[[628]](#footnote-628)

در معتبره اسحاق بن عمار هم آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع عَنِ الْمَرِيضِ- تُرْمَى عَنْهُ الْجِمَارُ قَالَ نَعَمْ- يُحْمَلُ إِلَى الْجَمْرَةِ وَ يُرْمَى عَنْهُ- قُلْتُ لَا يُطِيقُ قَالَ يُتْرَكُ فِي مَنْزِلِهِ وَ يُرْمَى عَنْهُ.[[629]](#footnote-629)

ظاهر معتبره این است که اگر بشود مریض را کنار جمرات ببریم و در حضور او نائب رمی کند، این کار لازم است و لکن اصحاب آن را بر حکم استحبابی حمل کرده اند و شاهدش این که دیگر روایات هم از این قید خالی است.

کما این که احتمال ارتکاز متشرعی نیز مانع از احراز ظهور در وجوب می شود.

صحیحه رفاعة: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أُغْمِيَ عَلَيْهِ فَقَالَ يُرْمَى عَنْهُ الْجِمَارُ.[[630]](#footnote-630)

صحیحه حریز: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‌ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُطَافُ بِهِ وَ يُرْمَى عَنْهُ قَالَ- فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ.[[631]](#footnote-631)

در مناسک حج آیت الله زنجانی آمده نیابت در رمی جمره نیاز به استیذان منوب عنه ندارد و تبرعا هم مجزی است، به شرط این که بعدا راضی به آن شود، ولی به نظر ما این رمی مجزی نیست و چه فرقی با طواف و سعی می کند که گفته اند استنابه لازم است؟ زیرا ظاهر روایات، اسقاط مباشرت رمی است، اما حیث عبادیت رمی مقتضی این است که استنادی به شخص مکلف داشته باشد.

البته نسبت به مغمی علیه که دلیل فرموده از طرف او رمی انجام می شود، استنابه لازم نیست، و وجه آن نیز روشن است، اما در مثل مریض نمی توان این حکم را پذیرفت.

بله، اگر نوبت به اصل عملی می رسید، مقتضای آن برائت از لزوم استنابه است، چون نمی دانیم بر رمی النائب بطلب من المنوب عنه واجب است یا لابشرط از طلب منوب عنه که برائت از شرط جاری می شود.

مساله دوم

محقق خوئی فرموده افرادی که در اول روز قادر به رمی نیستند و یا بر آن ها حرجی است مطلقا، ولی احتمال می دهند اگر صبر کنند، مشکل بر طرف شود، باید نائب بگیرند و استصحاب استقبالی می گوید تا غروب آفتاب عجز از مباشرت در رمی و یا حرج مرتفع نمی شود، مگر این که کشف خلاف شود که در این صورت باید خودش رمی کند. (البته به نظر ایشان اگر رمی قسم جدید جمره ممکن باشد، باید آن را رمی کرده و نائب هم برای رمی قسم قدیم بگیرد)

ولی به نظر ما این مطلب ناتمام است، زیرا ظهور ادله در این است که موضوع استنابه، من عجز عن صرف الوجود الرمی فی النهار است و یا اقلا این مطلب محتمل است.

اگر کسی بداند دو ساعت دیگر جمرات خلوت شده و قادر بر رمی جمره می شود، قطعا گفته می شود این شخص قادر بر رمی جمره یوم العید است، وصرفا بر رمی جمره اول صبح قادر نیست، مثل این می ماند که مولا به عبد خود در نصف شب که نانوایی ها بسته است، بگوید فردا نان بخر، صدق می کند که عبد همین الان قادر بر خرید نان در فردا است، با این که الان نانوایی ها بسته است.

اگر شک هم بکنیم، شبهه مصداقیه عجز و قدرت می شود و تمسک به دلیل استنابه، تمسک به عام در شبهه مصداقیه است، محقق خوئی زمان را قید عجز می گیرد و می گوید العاجز من اول النهار الی آخره عن رمی الجمرة العقبة یستنیب و با استصحاب استقبالی عجز یا حرج، مشکل را حل می کند، ولی ما می گوییم شاید زمان قید رمی جمره عقبه باشد، چون زمان شرط واجب است و مستصحب، حالت سابقه ندارد، چون اگر چند ساعت دیگر بر رمی جمره عقبه قادر باشد، الان صدق می کند این شخص قادر بر رمی جمره عقبه است و عجز، حالت سابقه ندارد که استصحاب استقبالی شود.

*نکته*

در مناسک محشی از قول آیت الله زنجانی نقل شده که رمی جمره عقبه حتی قسمی که از منی خارج است، صحیح است، ولی ایشان فرموده این مطلب صحیح نیست، بلکه فرموده مقداری از کم و زیاد شدن جمره قدیم، مخل نیست، چون در معرض توسعه کم بوده است، نه این که قضیه حقیقیه بدانیم و هر مقدار توسعه پیدا کند، کافی باشد.

2- الذبح أو النحر في منى و هو الخامس من واجبات حج التمتع‌

***و يعتبر فيه قصد القربة و الايقاع في النهار و لا يجزيه الذبح أو النحر في الليل و ان كان جاهلا، نعم يجوز للخائف الذبح و النحر في الليل و يجب الاتيان به بعد الرمي و لكن لو قدّمه على الرمي جهلا أو نسيانا صح و لم يحتج إلى الاعادة و يجب أن يكون الذبح أو النحر بمنى و إن لم يمكن ذلك كما قيل انه كذلك في زماننا لاجل تغيير المذبح و جعله في وادي محسّر فان تمكن المكلف من التأخير و الذبح أو النحر في منى و لو كان ذلك إلى آخر ذي الحجة حلق أو قصر و احلّ بذلك و أخّر ذبحه أو نحره و ما يترتب عليهما من الطواف و الصلاة و السعي و إلا جاز له الذبح في المذبح الفعلي و يجزيه ذلك***.[[632]](#footnote-632)

بررسی احکام ذبح یا نحر در منی

جهات بحث

جهت اول

هدی در حج تمتع واجب است ولی در حج افراد مستحب است و آیه شریفه هم فرموده: فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی که ظاهرش این است که هدیی که برای او میسور است را ذبح کند که اقل آن بر اساس روایت شاة است.

در صحیحه زرارة هم فرموده: وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي الْمُتَمَتِّعِ قَالَ وَ عَلَيْهِ الْهَدْيُ قُلْتُ وَ مَا الْهَدْيُ- فَقَالَ أَفْضَلُهُ بَدَنَةٌ وَ أَوْسَطُهُ بَقَرَةٌ وَ آخِرُهُ شَاةٌ.[[633]](#footnote-633)

البته روایتی داریم که استثنائی به وجوب هدی در وجوب تمتع زده است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ تَمَتَّعَ عَنْ أُمِّهِ وَ أَهَلَّ بِحَجَّةٍ عَنْ أَبِيهِ- قَالَ إِنْ ذَبَحَ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ- وَ إِنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ‌ءٌ- لِأَنَّهُ إِنَّمَا تَمَتَّعَ عَنْ أُمِّهِ وَ أَهَلَّ بِحَجَّةٍ عَنْ أَبِيهِ.[[634]](#footnote-634)

ولی سند آن به سبب صالح بن عقبة ضعیف است، ابن غضائری آن را غالی کذاب دانسته است، فقط محقق خوئی فرموده این شخص در اسناد تفسیر قمی واقع شده است، اما کتاب ابن غضائری که علامه نقل می­کند، ثابت نیست، نجاشی نقل کرده که ورثه او، کتب ابن غضائری را تلف کرده اند، پس چگونه علامه حلی این کتاب را پیدا کرده است؟ لذا توثیق مستفاد از تفسیر قمی معارضی ندارد و به مضمون آن نیز فتوا داده است.

اما ما مبنای توثیق عام وقوع در تفسیر قمی را قبول نداریم.

شیخ طوسی در مبسوط استثناء دیگری زده و فرموده اگر مکی حج تمتع بجا آورد، هدی لازم نیست، چون قرآن فرموده: فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی ... ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد، اقرب مرجعِ اسم اشاره ذلک، محمول در این قضیه است، یعنی وجوب هدی برای کسی است که مکی نباشد.

اما مشهور ذلک را به فمن تمتع می زنند و می گویند تمتع برای کسی است که مکی نباشد.

در جواهر آمده برخی گفته اند کلام شیخ طوسی عرفی است، مثلا اگر گفته شود من دخل داری فلیکرم ذلک ان لم یکن فاسقا، ظاهرش این است که مفاد قضیه شرطیه، مقید به قید است.

در ما نحن فیه نیز وجوب الهدی علی المتمتع مختص به غیر مکی است.

اما اشکال ما به کلام شیخ طوسی این است که؛

اولا: چندین روایت فرموده لیس لاهل مکة متعة و ذلک لقوله تعالی ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام.

ثانیا: در کلمات برخی همچون محقق خوئی آمده که ذلک، اشاره به بعید است، نه این که به مذکور قبل از آن بلافصل برگردد، و گرنه در این جا هذا بکار می رود و نه ذلک.

البته به نظر ما این اشکال به شیخ طوسی وارد نیست، زیرا شیخ طوسی می گوید بالاخره فاصله که افتاده است، زیرا بعد از فما استیسر من الهدی که ذلک بکار نرفته است، بلکه یک جمله کامل فاصله انداخته است.

لذا ما به نحو دیگر اشکال می کنیم که ذلک ظهور ندارد در این که به جزاء برگردد و چرا به شرط برنگردد؟ اگر کسی بگوید من دخل داری فیتغدی عندی فمن لم یکن جائعا فیاکل الفاکهة ذلک لمن کان مسافرا، در این جا عرف استظهار نمی کند که ذلک به جزاء بخورد که فیتغدی عندی باشد، بلکه مجمل است و عرف می گوید شاید به من دخل داری بخورد.

لذا اطلاقات روایات می گوید بر متمتع هدی واجب است و شامل مکی که تمتع او صحیح است هم می شود که مشهور بر مکی حج تمتع مستحب را مشروع می دانند، البته ما این را نیز مشروع نمی دانیم، مگر به برخی امصار رفته باشد و به میقات برگردد: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ- يَخْرُجُ إِلَى بَعْضِ الْأَمْصَارِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى مَكَّةَ- فَيَمُرُّ بِبَعْضِ الْمَوَاقِيتِ أَ لَهُ أَنْ يَتَمَتَّعَ- قَالَ مَا أَزْعُمُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لَهُ لَوْ فَعَلَ- وَ كَانَ الْإِهْلَالُ أَحَبَّ إِلَيَّ.[[635]](#footnote-635)

اما مکی در داخل مکه، حج تمتع مستحب او هم مشروع نیست.

جلسه صد و سی و نهم 4/3/1394

**تتمه ای از بحث رمی**

در رابطه با روایت محمد بن 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: مَنْ أَغْفَلَ رَمْيَ الْجِمَارِ أَوْ بَعْضِهَا- حَتَّى تَمْضِيَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرْمِيَهَا مِنْ قَابِلٍ- فَإِنْ لَمْ‌ يَحُجَّ رَمَى عَنْهُ وَلِيُّهُ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ- اسْتَعَانَ بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَرْمِي عَنْهُ- فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَمْيُ الْجِمَارِ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.[[636]](#footnote-636)

اشکال شده که اغفل در لغت به معنای ترک از روی عمد است و شامل ترک از روی نسیان نمی شود و لذا این روایاتی که راجع به ترک نسیان است که می گوید لا شیء علیه و لازم نیست بعد از خروج از مکه، کاری انجام دهد، درباره جاهل و ناسی اقتضاء عدم وجوب قضاء رمی جمار در سال آینده دارد، روایت محمد بن عمر بن یزید درباره ترک عمدی حکم به وجوب قضاء کرده است و اگر هم شک کنیم که اغفل شامل موارد جهل و نسیان بشود، برائت از وجوب قضاء در سال آینده جاری می شود.

این که گفته شده اغفل در لغت در ترک عمدی بکار می رود، به این جهت است که در کتب تاج العروس و العین و المحیط فی اللغة آمده است: أَغْفَلْتَ الشي‌ءَ تَرَكْتَه غَفلًا و أَنْتَ له ذَاكِرٌ، و الاسمُ الغَفْلَ.[[637]](#footnote-637)

لسان العرب: أَغْفَلْتُه و غَفَلْت عنه: وصَّلْت غَفَلي إِليه أَو تركته على ذُكْرٍ. قال الليث: أَغْفَلْت الشي‌ء تركته غَفَلًا و أَنت له ذاكر.[[638]](#footnote-638)

مصباح المنیر: (أَغْفَلْتُ) الشَّي‌ءَ (إِغْفَالًا) تَرَكْتُهُ إِهْمَالًا مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ[[639]](#footnote-639)

البته در مفردات مطلق معنا کرده است: أغفلت الكتاب: إذا جعلته خاليا من الكتابة و من الإعجام[[640]](#footnote-640)

اما در مقابل این همه کتاب لغت، مفردات راغب مقابله نمی تواند بکند و لااقل موجب اجمال می­شود.

به نظر ما این اشکال وجیهی است، و لکن گفته نشود که کسی که بعد از ایام تشریق متذکر است، طبق صحیحه معاویة بن عمار تا مکه است باید قضاء کند، چرا که ذیل روایت عمر بن یزید گفته قضاء فقط در ایام تشریق است و در این حکم فرقی بین عامد با جاهل و ناسی نگذاشته است.

البته ما دو اشکال داریم؛

اولا: این نهایتا ناسی را شامل نمی شود، اما اغفل شامل جاهل به حکم که می شود، زیرا متلفت به ترک جمرات است، ترکه من غیر نسیان و لکن ترک ناشی از جهل به حکم است.

ثانیا: به وجدان لغوی آشنا با زبان عربی بعید نمی دانیم که اغفل، مطلق ترک باشد، گرچه چه بسا در مقابل کلمات لغویین، این سخن پذیرفته نشود.

ادامه مباحث ذبح و نحر

جهت دوم

ذبح واجب عبادی است و نیاز به قصد قربت دارد، چون از افعال حج است و اتموا الحج و العمرة لله.

برخی بزرگان مثل مرحوم امام و گلپایگانی می فرمودند مباشر ذبح باید مومن اثنی عشری باشد، چون ذبح عمل قربی است و عبادت غیر اثنی عشری صحیح نیست من دان الله بغیر امام فالله شانئ لاعماله، اعمال غیر اثنی عشری مبغوض خداست و نمی شود صحیح واقع شود و لذا اگر سنی مباشر ذبح باشد، ذبح از هدی واجب در حج تمتع مجزی نیست.

ولی به نظر ما ذبح مثل حلق و تقصیر است و با مثل طواف و سعی و رمی متفاوت است، طاف او سعی او رمی عنه عرفا مستند به منوب عنه نیست و لذا نمی گویند منوب عنه طواف یا سعی یا رمی کرد، اما وقتی به دیگری می گوید ذبح کن، ذبح عرفا به خود مکلف مستند می شود، مثل این که قصاب به درخواست شخصی ذبح می کند، ولی این شخص می گوید گوسفندی ذبح کرده ام.

لذا به نظر ما ذبح سنی هم صحیح است و حتی ذبح کافر از این حیث صحیح است، مگر در تسمیه او اشکال شود.

البته آیت الله سیستانی فرموده حلق و ذبح نیابتی است، اما ایمان را شرط صحت عبادت نمی دانیم، بلکه شرط قبول می دانیم، هر جا مشهور اختلاف پیدا کنند در این که اثنی عشری بودن نائب لازم است، ولو منشا اختلاف چیز دیگری باشد، می گوییم ولو معتقدیم ذبح و حلق نیابت است، اما نظر خود را اعمال می کنیم که ایمان شرط نیابت شخص نیست، اما در مثل طواف که همه قبول دارند که نائب باید اثنی عشری باشد، در آن جا احتیاط می کنیم که اثنی عشری باشد.

اما به نظر ما در حلق و تقصیر این مطلب صحیح نیست، زیرا صدق حلق و ذبح ولو بالتسبیب می کند، ولو حلاق ناصبی یا کافر باشد، زیرا حلق و ذبح، فعلی تسبیبی خود مکلف است.

جهت سوم

محقق خوئی فرموده ذبح باید در روز انجام گیرد و ظاهرا نظر ایشان به این است که ذبح در شب دهم مجزی نیست، نه این که شب یازدهم مجزی نیست که مطلب صحیحی است، زیرا ذبح در شب عید فقط برای خائف و ضعفاء در صحیحه عبد الله بن سنان تجویز شده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يَرْمِيَ الْخَائِفُ بِاللَّيْلِ- وَ يُضَحِّيَ وَ يُفِيضَ بِاللَّيْلِ.[[641]](#footnote-641)

و همچنین در صحیحه زراره و محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الْخَائِفِ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَرْمِيَ الْجِمَارَ بِاللَّيْلِ- وَ يُضَحِّيَ بِاللَّيْلِ وَ يُفِيضَ بِاللَّيْلِ.[[642]](#footnote-642)

و همچنین روایت ابی بصیر: وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‌ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَيْلٍ- وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ- مَضَيْنَ إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.[[643]](#footnote-643)

اگر ذبح در شب عید مجزی می بود، نیاز به توکیل نبود و ظاهر توکیل این است که در شب ذبح نکنند و برای ذبح یوم العید وکیل بگیرند.

اما در شب یازدهم، مرحوم امام فرموده ذبح مجزی است، اگر چه تاخیر آن اختیارا خلاف وظیفه است (مشهور هم تاخیر از روی اختیار را جایز نمی دانند، گرچه ما تاخیر آن را تا انتهاء ایام تشریق جایز می دانیم و البته بالاتفاق تاخیر ذبح، سبب بطلان حج نمی شود) چون دلیل نداریم که ذبح باید در بیاض النهار انجام شود، اما مرحوم خوئی و آیت الله سیستانی احتیاط واجب به ترک ذبح در شب کرده اند، و لو شب های ایام تشریق.

دلیل این نظریه این است که در روایات تعبیر به ایام الذبح شده است، معتبره ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي- حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ- أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ بَلْ يَصُومُ- فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[644]](#footnote-644)

اما به نظر ما ظهور ایام الذبح در بیاض النهار نیست، مثل این که می گوید ایام جوانی ما گذشت، این که به معنای روز در مقابل شب نیست.

اما صحیحه زراره و محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الْخَائِفِ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَرْمِيَ الْجِمَارَ بِاللَّيْلِ- وَ يُضَحِّيَ بِاللَّيْلِ وَ يُفِيضَ بِاللَّيْلِ.[[645]](#footnote-645)

این روایت هم مفهوم مطلق ندارد که دیگران حق ندارند در شب یازدهم و دوازدهم ذبح کنند، چون قدر متیقن از روایت، شب عید است، بله دیگران در شب عید حق ذبح ندارند، اما مفهومش اطلاق ندارد که در شب های بعد هم نمی توانند ذبح کند.

البته اطلاقی هم بر اجزاء ذبح در شب یازدهم و دوازدهم نداریم، لذا باید سراغ اصل عملی برویم و اصل عملی در دوران بین اقل و اکثر متقضی برائت از شرطیت وقوع ذبح فی بیاض النهار است، ولی اطلاق لفظی بر اجزاء ذبح در شب نداریم، فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی هم ناظر به نوع حج است که هر چه از بقره یا بدنه یا شاة ممکن بود، ذبح شود، اما در مقام بیان از جهت اجزاء در شب نیست و دیگر روایات هم ناظر به دیگر حیثیات است و اطلاق لفظی ندارد.

این جا موضع تمسک به اطلاق مقامی هم نیست، زیرا شاید ذبح در روز نزد متشرعه متعارف بوده و ائمه علیهم السلام به همین تعارف اکتفاء کرده اند، اطلاق مقامی مربوط به جایی است که غفلت نوعیه از شرطی باشد، اما این جا غفلت نوعیه ثابت نیست و متعارف هم ذبح در روز است.

لذا به نظر ما ذبح در شب یازدهم و دوازدهم مجزی است.

جهت چهارم

ترتیب در ذبح شرط است، یعنی ابتداء بایستی رمی جمره عقبه شود و بعد از آن ذبح انجام گیرد، دلیل آن نیز صحیحه معاویة بن عمار است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا رَمَيْتَ الْجَمْرَةَ فَاشْتَرِ هَدْيَكَ الْحَدِيثَ.[[646]](#footnote-646)

و همچنین صحیحه سعید الاعرج: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النِّسَاءِ- قَالَ تَقِفُ بِهِنَّ بِجَمْعٍ- ثُمَّ أَفِضْ بِهِنَّ حَتَّى تَأْتِيَ الْجَمْرَةَ الْعُظْمَى- فَيَرْمِينَ الْجَمْرَةَ- فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِنَّ ذَبْحٌ- فَلْيَأْخُذْنَ مِنْ شُعُورِهِنَّ وَ يُقَصِّرْنَ مِنْ أَظْفَارِهِنَّ.[[647]](#footnote-647)

یعنی اول رمی جمره کنند و اگر ذبح به گردن آن هاست، ذبح انجام شود و بعد تقصیر انجام شود و ظاهر آن بیان ترتیب است.

البته ترتیب در این جا شرط ذکری است، زیرا بر اساس صحیحه جمیل، حضرت پیامبر اکرم در رابطه با کسانی که ترتیب را در اعمال حج رعایت نکرده بودند، نفی حرج کردند، و اطلاق آن شامل نسیان و جهل حتی جهل تقصیری به ترتیب هم می شود: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ‌ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ- قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً- ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ- فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ- وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ- فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئاً كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُؤَخِّرُوهُ- إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ.[[648]](#footnote-648)

جلسه صد و چهلم 5/3/1394

عرض شد شرطیت ترتیب بین ذبح و رمی جمره، ذکری است به سبب صحیحه جمیل.

برخی گفته اند اصلا ترتیب شرط نیست، بلکه تکلیف محض است، مکلف باید رمی جمره عقبه را قبل از ذبح انجام دهد، اما اگر عمدا هم تخلف کند، عمل او صحیح است، مشابه آن چه مرحوم صدر و آیت الله سیستانی در قصد قربت در اداء زکات و خمس گفته اند.

قائلین به این نظریه به اطلاق صحیحه جمیل تمسک کرده اند و گفته اند اطلاق آن شامل ترک ترتیب از روی عمد هم می­شود.

ولی به نظر ما این مطلب نادرست است، زیرا در صدر این صحیحه آمده لاباس اذا کان نسیانا، کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که بعد از آن ذکر شده، قدر متیقن از آن جهل است و به نسیان اضافه می شود، اما اگر فرض عمد هم به آن اضافه شود، ذکر قید نسیانا لغو می شود، زیرا نتیجه آن الغاء شرط است.

ان قلت: لاباس نسیانا، به لحاظ تکلیف بین نسیان و عمد تفصیل می دهد و دیگر الغاء شرط لازم نمی­آید.

قلت: این توجیه با استشهاد امام علیه السلام به کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سازگار نیست، زیرا ظاهر استشهاد این است که همان لاحرج در کلام نبوی، به شکل لاباس در صدر روایت مطرح شده است، در حالی که لاحرج را عدم حرجی وضعی معنا می کنند، و تطابق بین کلام امام و کلام پیامبر علیهما السلام که به آن استشهاد شده از بین می رود و لا اقل این مطلب ما یصلح للقرینیة است که صحیحه نسبت به عامد ظهور پیدا نکند و لذا اطلاق اذا رمیت الجمرة فاشتر اضحیتک و امثال آن در ارشاد به شرطیت ترتیب در فرض عمد، محکّم خواهد بود.

جهت پنجم

از بسیاری از روایات استفاده می شود که ذبح حج تمتع در حال اختیار باید در منی باشد.

اما امروزه ذبح در منی برای نوع حجاج غیر مقدور است و لااقل حرج نوعی دارد، زیرا کشتارگاه ها از وادی منی و حتی وادی محسر که منی تعبدی در فرض کمبود جا در منی است، خارج می باشد.

کلمات فقهاء

نظر محقق خوئی این است که هر کس بدون حرج شخصی متمکن از ذبح در منی است، ولو با تاخیر ذبح تا آخر ذی الحجة، بر او ذبح در منی واجب است.

آیت الله سیستانی همین حکم را ولی تا آخر ایام تشریق مطرح کرده است، زیرا ایام ذبح برای کسی که پول قربانی دارد، تا آخر ایام تشریق بیشتر نیست: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي- حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ- أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ بَلْ يَصُومُ- فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[649]](#footnote-649)

البته محقق خوئی فرموده چون انجام حلق و تقصیر در روز دهم واجب است، باید حلق و تقصیر را انجام دهد، و فقط ذبح را تاخیر بیندازد و با حلق، محل می شود و لکن اعمال مکه به بعد از ذبح موکول می­شود، اما آیت الله سیستانی فرموده دلیل نداریم که حلق و تقصیر واجب فوری در عید قربان باشد، سلمنا، و لکن شرط حلق و تقصیر این است که بعد از ذبح قربانی باشد (و اشکال واردی هم می باشد)

اما اگر از ذبح در منی ولو با تاخیر متمکن نباشد، محقق خوئی فرموده اگر دلیل مطلقی می داشتیم که لاذبح الا بمنی، فتوا می دادیم به وجوب صوم بدل هدی، فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة، اما چنین دلیل مطلقی نداریم که بیان کند شرطیت ذبح در منی، مطلقه است و لذا عند العجز، نوبت به اطلاق فما استیسر من الهدی و یا اطلاقات ادله ذبح می رسد مثل و البدن جعلناها لکم من شعائر الله لکم فیها خیر فاذکروا اسم الله علیها صواف و مثل صحیحه زرارة که می گوید المتمتع علیه الهدی و لذا ذبح در غیر از منی مجزی است و لازمه این کلام این است که دلیل نداریم که حتی لازم باشد در حرم هم ذبح کنیم، بلکه در هر جایی غیر از منی ذبح جایز است.

اما آیت الله سیستانی فرموده از ادله استفاده دو شرط برای قربانی می کنیم، یکی این که در منی باشد و دیگری این که در حرم باشد و البته هر دو به تمکن مشروط است، زیرا در قرآن فرموده: حتی یبلغ الهدی محله و معلوم می شود که قربانی حج محلی دارد، مطلقا، در حالی که محقق خوئی فرمود اگر از ذبح در منی متمکن نباشیم، دیگر قربانی محل ندارد و این خلاف اطلاق آیه است و همچنین آیه هدیا بالغ الکعبة و یا آیه ثم محلها الی البیت العتیق، بیت عتیق هم که برای همه جا برای ذبح ندارد و معلوم می شود مقصود حوالی بیت است که مقصود حرم می باشد.

آیت الله زنجانی فرموده حتی اگر تمکن شخصی از ذبح در منی باشد، باز هم ذبح در منی لازم نیست، زیرا شارع حکمی که سبب حرج نوعی باشد، جعل نمی کند.

مرحوم امام از باب تقیه می فرمود ذبح در همین کشتارگاه های فعلی کافی است، ولو خارج از منی می­باشد.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: این که ایشان فرموده ذبح در منی ولو با تاخیر در صورت عدم حرج شخصی لازم است، مخالف است با این که ایشان فرموده ادله، اطلاق ندارد و اثبات شرطیت مطلقه نمی کند، زیرا نسبت به شرطیت ذبح در منی در مقام بیان نیست و باید به قدر متیقن اخذ کنیم، زیرا گرچه ایشان فرموده قدر متیقن، فرد متمکن از ذبح در منی است، و لکن به نظر ما قدر متیقن، قادر بر ذبح در منی یوم العید بدون حرج نوعی است.

ثانیا: محقق خوئی فرمود ذبح باید تاخیر بیفتد، بر خلاف حلق و تقصیر، زیرا حلق و تقصیر مثل ذبح واجب فوری در عید قربان است، از ذبح عاجزیم، اما از حلق در یوم العید در منی که عاجز نیستیم و لذا ساقط نمی شود، اما به نظر ما هیچ دلیلی بر وجوب حلق و تقصیر در روز عید قربان نداریم، غیر از روایتی که سوال می کند یوم العید بر متمتع چه چیزی حلال می شود؟ حضرت می فرماید همه چیز غیر از نساء و طیب و محقق خوئی فرموده معلوم است که در یوم النحر واجب است که محل شویم.

اما به نظر ما شاید این که فرموده همه چیز یوم العید حلال می شود، از این باب بوده باشد که سنت یا متعارف این بوده که حلق و تقصیر یوم العید انجام می شده است.

علاوه بر این که حلق و تقصیر واجب، باید بعد از ذبح باشد، در نماز ظهر و عصر دلیل خاص داریم که اگر خوف فوت نماز بود، نماز عصر مقدم می شود، اما در ذبح که چنین نیست و حتی اگر قبل از ذبح حلق کند، محل هم نمی شود، به دلیل آیه شریفه: و لاتحلقووا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله.

جلسه صد و چهل و یکم 6/3/1394

بررسی اطلاق روایات در شرطیت ذبح به منی

روایت اول: موثقه ذرعة

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أُحْصِرَ فِي الْحَجِّ- قَالَ فَلْيَبْعَثْ بِهَدْيِهِ إِذَا كَانَ مَعَ أَصْحَابِهِ- وَ مَحِلُّهُ أَنْ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ- وَ مَحِلُّهُ مِنًى يَوْمَ النَّحْرِ إِذَا كَانَ فِي الْحَجِّ- وَ إِنْ كَانَ فِي عُمْرَةٍ نَحَرَ بِمَكَّةَ- فَإِنَّمَا عَلَيْهِ أَنْ يَعِدَهُمْ لِذَلِكَ يَوْماً- فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمُ فَقَدْ وَفَى- وَ إِنِ اخْتَلَفُوا فِي الْمِيعَادِ لَمْ يَضُرَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.[[650]](#footnote-650)

ظاهر موثقه این است که آیه را تفسیر می کند.

محقق خوئی فرموده اگر روایت نبود هم از آیه همین مطلب استفاده می شد، زیرا از آیه استفاده می­شود که قربانی حج محل دارد و قطعا بالتسالم محل آن همان منی است.

ولی به نظر ما اگر روایت نبود، شاید می گفتیم محل قربانی، حرم است.

گفته می شود این روایت در مقام بیان حکم اولی است که محل ذبح، منی است، اما در مقام بیان تفاصیل هدی نیست که از آن اطلاق گیری کنیم.

روایت دوم: صحیحه منصور بن حازم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ يَضِلُّ هَدْيُهُ فَيَجِدُهُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَنْحَرُهُ- فَقَالَ إِنْ كَانَ نَحَرَهُ بِمِنًى- فَقَدْ أَجْزَأَ عَنْ صَاحِبِهِ الَّذِي ضَلَّ عَنْهُ- وَ إِنْ كَانَ نَحَرَهُ فِي غَيْرِ مِنًى لَمْ يُجْزِئْ عَنْ صَاحِبِهِ.[[651]](#footnote-651)

این روایت هم در مقام بیان تفاصیل حکم نیست، بلکه در مقام بیان اجزاء ذبح دیگری نسبه به هدیی است که صاحب اصلیش، آن را گم کرده است که حضرت می فرماید اگر در مکان شرعی که منی است، ذبح شود، مجزی است، اما این که ذبح در مکان شرعی، مطلقا شرط است و یا در حال تمکن شرط است، این روایت در مقام بیان آن نیست.

روایت سوم: معتبره عبد الله بن زرارة

مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ وَ ابْنَيْهِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ... الْقَارِنُ لَا يُحِلُّ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ- وَ مَحِلُّهُ النَّحْرُ بِمِنًى ...[[652]](#footnote-652)

این روایت از روایاتی است که نوعا فقهاء متعرض آن نشده اند، و محقق خوئی فرموده عمده روایات ضعاف است، مگر روایت اول و دوم، در حالی که این روایت نیز معتبره است.

به نظر ما این روایت نسبت به جمیع احوال اطلاق دارد و از این روایت استفاده می شود که مطلقا ذبح در منی شرط است.

البته این اشکال وجود دارد که در زمان شارع اصلا فرض نمی شده که تمکن از ذبح به منی نباشد، و باید دید آیا روایات ما نسبت به فروض مستحدثه نیز اطلاق دارد یا نه؟

روایت چهارم: صحیحه منصور بن حازم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ لَمْ يَصُمْ فِي ذِي الْحِجَّةِ حَتَّى يُهَلَّ هِلَالُ الْمُحَرَّمِ- فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ وَ لَيْسَ لَهُ صَوْمٌ وَ يَذْبَحُهُ بِمِنًى.[[653]](#footnote-653)

مستفاد از روایت این است که هدی را باید در مکان خودش که منی است، ذبح کند و برای قضاء ذبح در سال بعد در فرضی که امسال ذبح نکرده و روزه هم نگرفته، خصوصیتی وجود ندارد، و چنین نیست که چون بعد از محرم است، عقوبت زائده ای مطرح شده که باید در خود منی ذبح کند.

روایت پنجم: روایت ابراهیم الکرخی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ قَدِمَ بِهَدْيِهِ مَكَّةَ فِي الْعَشْرِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ هَدْياً وَاجِباً فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا بِمِنًى- وَ إِنْ كَانَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَلْيَنْحَرْهُ بِمَكَّةَ إِنْ شَاءَ- وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَشْعَرَهُ أَوْ قَلَّدَهُ فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا يَوْمَ الْأَضْحَى.[[654]](#footnote-654)

روایت فرموده اگر هدی واجب است، باید آن را در منی نحر کند.

محقق خوئی دلالت این روایت بر شرطیت مطلقه ذبح و نحر به منی را را پذیرفته است، ولی اشکال سندی کرده و فرموده ابراهیم کرخی توثیق ندارد.

اما این شخص، از مشایخ ابن ابی عمیر است و اصلا سند صدوق به این شخص از طریق ابن ابی عمیر است و ما به سبب شهادت شیخ طوسی، معتقدیم مشایخ ابن ابی عمیر، ثقات هستند.

روایت ششم: روایت عبد الاعلی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا هَدْيَ إِلَّا مِنَ الْإِبِلِ وَ لَا ذَبْحَ إِلَّا بِمِنًى.[[655]](#footnote-655)

دو اشکال در این روایت مطرح شده است:

اشکال اول: اشکال سندی محقق خوئی است که فرموده عبد الاعلی مجهول است، اگر عبد الاعلی بن اعین العجلی باشد، ثقه است، زیرا شیخ مفید در رساله عددیه فرموده این شخص از اجلاء است: *الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم*.[[656]](#footnote-656)

(البته این توثیق ایشان، به نظر ما توثیق مجموع این اصحاب من حیث المجموع است، یعنی در میان این اشخاص، اجلائی وجود دارد و گرنه یکی از همین اشخاص، محمد بن سنان است که چند صفحه قبل به شدت او را مذمت کرده و یکی از این اشخاص، ابی الجارود است که رئیس فرقه منحرفه جارودیه است که قطعا نمی­توان اور را از رووساء و اعلامی دانست که حلال و حرام از آن ها اخذ شده است.)

و همچنین تفسیر قمی وی را توثیق کرده است.

اما این شخص، عبد الاعلی مولی آل سام است که شخص دیگری است که ابان از او نقل می کند و اصلا توثیقی ندارد.

ولی به نظر ما چون ابن ابی عمیر در علل الشرائع ج 1 ص 85 از عبد الاعلی مولی آل سام نقل کرده است، وثاقت وی ثابت می شود.

اشکال دوم: اشکال دلالی است که چون لا هدی الا من الابل قطعا حکم استحبابی است، لا ذبح الا بمنی هم ظهور در حکم وجوبی پیدا نمی کند.

ولی این اشکال به نظر ما نادرست است، زیرا اگر کثرت احکام استحبابی بود، قرینه سیاق مانع می شد، اما ذکر دو جمله که دلیل بر استحبابی بودن یکی داریم، دلیل بر رفع ید از ظهور جمله دوم در وجوب نمی شود.

روایت هفتم: روایت مسمع

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْحَسَنِ اللُّؤْلُؤِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مِنًى كُلُّهُ مَنْحَرٌ وَ أَفْضَلُ الْمَنْحَرِ كُلِّهِ الْمَسْجِدُ.[[657]](#footnote-657)

از جهت سندی محقق خوئی اشکال کرده که ابن ولید لولوی را از رجال نوادر الحکمة، استثناء کرده و گفته از وی روایت نمی کنم و صدوق و ابن نوح نیز از وی تبعیت کرده اند و لکن به نظر ما این تاب معارضه با توثیق نجاشی را ندارد، زیرا کلام ابن ولید دال بر تضعیف نیست و شاید شرایطی برای عمل به روایت قائل بوده که ما آن را معتبر ندانیم.

روایت هشتم: معتبره مسمع

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا دَخَلَ بِهَدْيِهِ فِي الْعَشْرِ- فَإِنْ‌ كَانَ أَشْعَرَهُ وَ قَلَّدَهُ فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا يَوْمَ النَّحْرِ بِمِنًى- وَ إِنْ كَانَ لَمْ يُقَلِّدْهُ وَ لَمْ يُشْعِرْهُ- فَلْيَنْحَرْهُ بِمَكَّةَ إِذَا قَدِمَ فِي الْعَشْرِ.[[658]](#footnote-658)

این روایت هم به نظر ما اطلاق دارد.

روایت نهم: معتبره سعید سمان

وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَعِيدٍ السَّمَّانِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَجَّلَ النِّسَاءَ لَيْلًا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِنًى- وَ أَمَرَ مَنْ كَانَ مِنْهُنَّ عَلَيْهَا هَدْيٌ- أَنْ تَرْمِيَ وَ لَا تَبْرَحَ حَتَّى تَذْبَحَ- وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُنَّ هَدْيٌ- أَنْ تَمْضِيَ إِلَى مَكَّةَ حَتَّى تَزُورَ.[[659]](#footnote-659)

ظاهر روایت این است که ذبح باید در منی انجام گیرد.

و لکن این قضیه خارجیه است، و شاید حضرت احراز فرموده که این ها شرایط ذبح در منی را دارند.

جلسه صد و چهل و دوم 9/3/1394

محقق خوئی فرمود در روایات تامة السند، روایتی که اطلاق داشته باشد و حکم به شرطیت ذبح در منی مطلقا کند، نداریم، مثلا صحیحه منصور بن حازم در مقام بیان این نیست که اگر روزی ذبح در منی ممکن نبود، باز هم ذبح منی شرط است، اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقن از آن فرض تمکن از ذبح در منی است، و لذا به اطلاق دلیل وجوب ذبح بر متمتع رجوع می شود، ولو خارج از منی ذبح کند و این که در مناسک فرموده ذبح در مذابح فعلی مجزی است، به این معنا نیست که ذبح باید در مذابح فعلی انجام گیرد، بلکه لازمه فتوای ایشان این است که در حال عجز یا حرج، هر جایی ذبح مجزی باشد.

اما ما عرض کردیم برخی روایات سندا و دلالتا مشکلی ندارد و بر شرطیت مطلقه ذبح در منی دلالت دارد، مثل معتبره عبد الله بن زرارة، روایت ابراهیم کرخی که از جهت دلالی و سندی تام است.

روایت دهم: معتبره فضل بن یونس

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ‌ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَرَضَ لَهُ سُلْطَانٌ- فَأَخَذَهُ ظَالِماً لَهُ يَوْمَ عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يُعَرِّفَ- فَبَعَثَ بِهِ إِلَى مَكَّةَ فَحَبَسَهُ- فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ خَلَّى سَبِيلَهُ كَيْفَ يَصْنَعُ- فَقَالَ يَلْحَقُ فَيَقِفُ بِجَمْعٍ- ثُمَّ يَنْصَرِفُ إِلَى مِنًى فَيَرْمِي وَ يَذْبَحُ وَ يَحْلِقُ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ- قُلْتُ فَإِنْ خَلَّى عَنْهُ يَوْمَ النَّفْرِ كَيْفَ يَصْنَعُ- قَالَ هَذَا مَصْدُودٌ عَنِ الْحَجِّ- إِنْ كَانَ دَخَلَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعاً- ثُمَّ يَسْعَى أُسْبُوعاً وَ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ يَذْبَحُ شَاةً- فَإِنْ كَانَ مُفْرِداً لِلْحَجِّ فَلَيْسَ عَلَيْهِ ذَبْحٌ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ.[[660]](#footnote-660)

ظاهر روایت این است که در منی این کارها را انجام دهد.

روایت یازدهم: روایت زراره

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ 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 وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَقْدَمَ فَيَشْتَرِيَهُ فَإِنَّهُ يُجْزِئُ عَنْهُ.[[661]](#footnote-661)

حسین بن محمد و محمد بن محمد را توثیق کرده ایم.

روایت دوازدهم: معتبره اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ أَنَّ عَبَّاداً الْبَصْرِيَّ جَاءَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع- وَ قَدْ دَخَلَ مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ مَبْتُولَةٍ وَ أَهْدَى هَدْياً- فَأَمَرَ بِهِ فَنُحِرَ فِي مَنْزِلِهِ بِمَكَّةَ- فَقَالَ لَهُ عَبَّادٌ نَحَرْتَ الْهَدْيَ فِي مَنْزِلِكَ- وَ تَرَكْتَ أَنْ تَنْحَرَهُ بِفِنَاءِ الْكَعْبَةِ وَ أَنْتَ رَجُلٌ يُؤْخَذُ مِنْكَ- فَقَالَ لَهُ أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَحَرَ هَدْيَهُ بِمِنًى- فِي الْمَنْحَرِ وَ أَمَرَ النَّاسَ فَنَحَرُوا فِي مَنَازِلِهِمْ- وَ كَانَ ذَلِكَ مُوَسَّعاً عَلَيْهِمْ فَكَذَلِكَ هُوَ مُوَسَّعٌ- عَلَى مَنْ يَنْحَرُ الْهَدْيَ بِمَكَّةَ فِي مَنْزِلِهِ إِذَا كَانَ مُعْتَمِراً.[[662]](#footnote-662)

معلوم می شود حضرت امر فرموده بود که مردم هدی را در منازلشان در منی ذبح کنند.

ولی به نظر ما این سه روایت اخیره اطلاق ندارد، معتبره اسحاق بن عمار که برای توسعه است و می­فرماید در کل منی، نحر مجاز است و لازم نیست فقط در اطراف مسجد الخیف ذبح کنند و در مقام بیان فرض عجز از ذبح در منی نیست.

در روایت زرارة هم برای صدق حیث ینحر الناس کافی است که مردم در حال اختیار، در آن جا ذبح کنند و قطعا ذبح کفاره در منی که مشروط به اختیار است و گرنه بیرون منی ذبح می شود.

معتبره فضل بن یونس هم در مقام بیان کفایت وقوف اضطراری به مشعر است، اما در مقام بیان فرض عجز و حرج نیست.

لذا ما از میان این روایات، اطلاق چهار روایت معتبره را احراز کردیم، معتبره عبد الله بن زرارة و صحیحه منصور بن حازم و روایت ابراهیم کرخی و روایت عبد الاعلی.

اما بر این چهار روایت، اشکال عامی وارد شده است، زیرا گفته می شود اطلاق در این روایات همچون دیگر اطلاقات، متفرع بر امکان عرفی تقیید است، در حالی که در زمان ائمه علیهم السلام قطعا ذبح در منی ممکن بوده است، و اصلا فرض عجز و حرج جز در 40 سال اخیر که کشتارگاه ها را از منی به بیرون منتقل کرده اند، مطرح نبوده است، لذا امکان عرفی تقیید نبوده که از عدم تقیید، به اطلاق پی ببریم.

اگر این اشکال تمام باشد، مختص به این بحث نخواهد بود و در بسیاری از مسائل جدید نیز مطرح خواهد شد، مثل این که در زمان شارع، سفر متعارف با چهارپا بوده و نه وسائل جدید، پس باید این اشکال مطرح شود که روایاتی که می گوید حد تقصیر هشت فرسخ است، نسبت به زمان ما اطلاق ندارد و فقط شامل فرضی می شود که سیر متعارف یک روز برای قافله ها، هشت فرسخ بوده است.

یا مثلا باید بگوییم اوفوا بالعقود و تجارة عن تراض نسبت به خرید و فروش های مستحدث اطلاق ندارد، زیرا در آن زمان عرفا امکان تقیید نبوده است و عرفی نبوده که در آن زمان گفته شود اوفوا بالعقود الا عقد التامین.

بله، اگر امکان تقیید به بیان عرفی دیگری وجود داشته باشد، مانعی از اخذ به اطلاق نیست.

ان قلت: این بیانات شرعی نمی تواند فقط به عصر حضور حضرات ائمه علیهم السلام ناظر باشد و در عصر غیبت مردم متحیر باشند، و گرنه لازمه اش اهمال بیان وظیفه مومنین در عصر غیبت است، پس باید بگوییم اطلاق دارد، ولو از باب ظهور نباشد، بلکه مقتضای اصل تعبدی این باشد که به خطابات عمل کنیم، ولو کاشفیت از مراد جدی مولا نداشته باشد.

قلت: در عمده احکام، احتمال خصوصیت نمی رود، مثل حرمت دروغ که فرق نمی کند اینترنتی باشد یا غیر اینترنتی، مشکل در احکامی است که عرف، احتمال خصوصیت می دهد، مثل روایاتی که حکم به حرمت شطرنج کرده که اطلاق آن نسبت به شطرنج یک نفره با کامپیوتر دچار همین اشکال است، چون احتمال خصوصیت می رود، زیرا قمار سبب بغضاء بین مردم می شد، اما شطرنج یک نفره که این مشکل را ندارد و لذا ممکن است گفته شود اصل برائت از حرمت لعب به شطرنج به این شکل جاری می شود.

البته این اشکال قوی، در خصوص مقام قابل جواب است، زیرا امکان تقیید حکم به وجوب ذبح در منی به فرض امکان و عدم حرج بوده است، اگر چنین تقییدی می خورد، در آن زمان به ذهن مردم، عجز و عذر شخصی می آمد و امروزه مصداق جدیدی پیدا می کند که عذر عام است.

البته این شبهه وجود دارد که شاید شارع بین عذر خاص و عذر عام، فرق گذاشته باشد، اگر عذر خاص وجود داشته باشد، شرطیت ذبح در منی ساقط نشود، و گرنه بایستی تقیید به فرض عجز می زدند، اما اگر عذر عام وجود داشته باشد، شرطیت ذبح در منی ساقط شود و بنا بر این احتمال، اشکال دوباره زنده می­شود.

جلسه صد و چهل و سوم 10/3/1394

عرض شد که ظاهر برخی روایات، شرطیت مطلقه ذبح در منی است و لکن اشکال عامی وجود دارد مبنی بر این که مواردی که قیود مستحدثه در عصر غیبت در زمان شارع عرفا قابل تبیین نبوده، مقدمات حکمت برای انعقاد اطلاق، حاصل نمی شود، زیرا در این موارد امکان تقیید نیست و نمی توان از عدم التقیید، اطلاق گیری کرد و در این روایات هم فرض عذر عام از ذبح در منی، فرضی نبوده که در زمان شارع قابل تبیین برای مردم بوده باشد و شاید شرطیت مطلقه نسبت به ذبح در منی منظور نظر شارع نبوده باشد، بر خلاف اعذار خاصه و اگر می فرمودند شرطیت ذبح به منی لمن استطاع است، و از طرفی در اعذار خاصه شرطیت مطلقه قائل بوده باشند، مردم متوجه نمی شدند و نسبت به اعذار خاصه نیز تقیید می فهمیدند.

لذا احتمال فرق بین عذر خاص و عام می رود. و لذا در باب اجاره گفته اند که اگر مستاجر از استیفاء منافع معذور شود، اگر عذر خاص باشد، سبب انفساخ اجاره نمی شود، اما اگر عذر عامی باشد که قابلیت عین للمنفعة از بین برود، اجاره منفسخ نمی شود.

لذا ما معتقدیم ادله شرطیت ذبح در منی نسبت به وضع امروز که از ذبح به منی در ایام تشریق، لااقل حرج نوعی و حتی گاهی عجز شخصی وجود دارد، اطلاق ندارد و لذا باید به اطلاقات ذبح رجوع می کنیم و در نتیجه می توان در هر مکانی ذبح نمود.

البته ما می گوییم باید در حرم ذبح شود، به سبب آیه ثم محلها الی البیت العتیق.

*تصحیح*

راجع به روایات، تجدید نظری کردیم و دیدیم چند روایتی که دلالت آن را پذیرفتیم نیز مبتلی به اشکال دلالی است:

معتبره عبد الله بن زرارة: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ وَ ابْنَيْهِ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اقْرَأْ مِنِّي عَلَى وَالِدِكَ السَّلَامَ- وَ قُلْ إِنَّمَا أَعِيبُكَ دِفَاعاً مِنِّي عَنْكَ- فَإِنَّ النَّاسَ وَ الْعَدُوَّ يُسَارِعُونَ إِلَى كُلِّ مَنْ قَرَّبْنَاهُ- وَ حَمِدْنَا مَكَانَهُ بِإِدْخَالِ الْأَذَى فِيمَنْ نُحِبُّهُ وَ نُقَرِّبُهُ- إِلَى أَنْ قَالَ وَ عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ السِّتَّةِ وَ الْأَرْبَعِينَ- وَ عَلَيْكَ بِالْحَجِّ أَنْ تُهِلَّ بِالْإِفْرَادِ- وَ تَنْوِيَ الْفَسْخَ إِذَا قَدِمْتَ مَكَّةَ فَطُفْتَ وَ سَعَيْتَ- فَسَخْتَ مَا أَهْلَلْتَ بِهِ وَ قَلَبْتَ الْحَجَّ عُمْرَةً- وَ أَحْلَلْتَ إِلَى يَوْمِ التَّرْوِيَةِ- ثُمَّ اسْتَأْنِفِ الْإِهْلَالَ بِالْحَجِّ مُفْرِداً إِلَى مِنًى- وَ اشْهَدِ الْمَنَافِعَ بِعَرَفَاتٍ وَ الْمُزْدَلِفَةِ- فَكَذَلِكَ حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ هَكَذَا أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَفْعَلُوا أَنْ يَفْسَخُوا مَا أَهَلُّوا بِهِ- وَ يَقْلِبُوا الْحَجَّ عُمْرَةً- وَ إِنَّمَا أَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى إِحْرَامِهِ- لِسَوْقِ الَّذِي سَاقَ مَعَهُ فَإِنَّ السَّائِقَ قَارِنٌ- وَ الْقَارِنُ لَا يُحِلُّ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ- وَ مَحِلُّهُ النَّحْرُ بِمِنًى فَإِذَا بَلَغَ أَحَلَّ- هَذَا الَّذِي أَمَرْنَاكَ بِهِ حَجُّ التَّمَتُّعِ فَالْزَمْ ذَلِكَ- وَ لَا يَضِيقَنَّ صَدْرُكَ- وَ الَّذِي أَتَاكَ بِهِ أَبُو بَصِيرٍ مِنْ صَلَاةِ إِحْدَى وَ خَمْسِينَ- وَ الْإِهْلَالِ بِالتَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- وَ مَا أَمَرْنَا بِهِ مِنْ أَنْ يُهَلَّ بِالتَّمَتُّعِ فَلِذَلِكَ عِنْدَنَا مَعَانٍ- وَ تَصَارِيفُ لِذَلِكَ مَا يَسَعُنَا وَ يَسَعُكُمْ- وَ لَا يُخَالِفُ شَيْ‌ءٌ مِنْ ذَلِكَ الْحَقَّ وَ لَا يُضَادُّهُ- وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. [[663]](#footnote-663)

اشکال ما به دلالت معتبره این است که؛

اولا: این روایت در مقام بیان نیست، حضرت به عبد الله بن زرارة فرمود به پدرت زرارة سلام برسان و به او بگو عیب جویی من از او به سبب حفظ جان ووست و به پدرت بگو برای حج، احرام حج افراد ببندد و قصدش این باشد که بعد از طواف و سعی، به عمره تمتع عدول کند (این نوعی از انواع نیت حج تمتع است که در دل و زبان قصد حج افراد شود، اما قصد عدول به عمره تمتع داشته باشد) و بعد توضیح می دهد که چرا حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حج تمتع عدول نکرد، چون قارن بوده است و باید هدی او به محل خود که منی است می رسید و لذا در مقام بیان از جهت مورد نظر بحث ما نیست.

ثانیا: مسلما در حج قران اگر حاجی نتواند در منی قربانی کند، باید در غیر منی قربانی کند، زیرا اشعار و تقلید کرده و هدی او لله و من شعائر الله شده و نمی تواند آن را برگرداند و بجای آن روزه بگیرد و لذا شمول این روایت نسبت به حج تمتع محل اشکال است.

صحیحه منصور بن حازم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ لَمْ يَصُمْ فِي ذِي الْحِجَّةِ حَتَّى يُهَلَّ هِلَالُ الْمُحَرَّمِ- فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ وَ لَيْسَ لَهُ صَوْمٌ وَ يَذْبَحُهُ بِمِنًى.[[664]](#footnote-664)

اشکال دلالی روایت این است که احتمال می رود این قربانی، کفاره ترک صوم باشد، نه هدی الحج

روایت ابراهیم الکرخی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ قَدِمَ بِهَدْيِهِ مَكَّةَ فِي الْعَشْرِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ هَدْياً وَاجِباً فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا بِمِنًى- وَ إِنْ كَانَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَلْيَنْحَرْهُ بِمَكَّةَ إِنْ شَاءَ- وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَشْعَرَهُ أَوْ قَلَّدَهُ فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا يَوْمَ الْأَضْحَى.[[665]](#footnote-665)

اگر مورد این روایت، حج قران باشد، همان اشکال حدیث اول را خواهد داشت و اگر اطلاق داشته باشد و شامل حج تمتع هم بشود، اشکال این است که معلوم نیست که امام علیه السلام این بیان را به عنوان قضیه حقیقیه فرموده باشد، بلکه شاید شخصی خدمت حضرت رسیده باشد و پرسیده باشد که من در عشر اول هدی خود را آورده ام و حضرت جواب داده باشد و شاید حضرت می دانسته این شخص قادر بر ذبح در منی است و لذا قابل اطلاق گیری نیست.

بله، ظاهر قضیه مسمع این است که قضیه حقیقیه است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا دَخَلَ بِهَدْيِهِ فِي الْعَشْرِ- فَإِنْ‌ كَانَ أَشْعَرَهُ وَ قَلَّدَهُ فَلَا يَنْحَرْهُ إِلَّا يَوْمَ النَّحْرِ بِمِنًى- وَ إِنْ كَانَ لَمْ يُقَلِّدْهُ وَ لَمْ يُشْعِرْهُ- فَلْيَنْحَرْهُ بِمَكَّةَ إِذَا قَدِمَ فِي الْعَشْرِ.[[666]](#footnote-666)

ولی مسلما این روایت مربوط به حج قران است که در آن اشعار و تقلید انجام می گیرد که قطعا در صورت عدم تمکن از ذبح به منی، ساقط نیست و باید در جای دیگر ذبح کند.

روایت عبد الاعلی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا هَدْيَ إِلَّا مِنَ الْإِبِلِ وَ لَا ذَبْحَ إِلَّا بِمِنًى.[[667]](#footnote-667)

در این روایت عبد الاعلی مشترک است و باید ثابت کنیم که یا عبد الاعلی بن اعین العجلی است که اثبات آن مشکل است و یا باید ثابت کنیم که عبد الاعلی آل سام است و ثابت کنیم که ابن ابی عمیر از وی روایت کرده که فقط یک روایت در علل الشرایع این چنین داریم و نمی شود به نسخه این روایت اعتماد کرد با این که در خیلی موارد واو و عن به اشتباه به جای هم نوشته می شده است و علل الشرائع هم که از کتب اصلی حدیثی نیست و در دیگر کتب هم نقل نشده که وثوق حاصل شود.

کما این که آیت الله زنجانی قرینه سیاق را مانع از انعقاد ظهور می داند، لاهدی الا من الابل که امر و نهی نیست که حکم عقل به لزوم امتثال مطرح شود و گفته شود عقل حکم به لزوم می کند، ما دامی که دلیل بر ترخیص نیاید، بلکه در این جا بیان شرطیت می کند و قرینه سیاق، از انعقاد ظهور مانع می شود.

البته ما فقط اشکال سندی داریم و اشکال دلالی را نپذیرفتیم.

لذا به نظر ما همین که ذبح در منی در عید قربان حرج نوعی یا عجز شخصی دارد، برای رجوع به اطلاقات ذبح کافی است، به شرط این که خطاب مطلقی داشته باشیم که به اصل هدی امر کرده باشد و در هنگام شرطیت مطلقه ذبح در منی نسبت به وضع کنونی، به آن اطلاق رجوع کنیم.

اما اگر اطلاقی در دلیل امر به ذبح نسبت به حال عجز از ذبح در منی نداشته باشیم، علم اجمالی حاصل می شود که اگر ذبح در منی شرطیت مطلقه داشته باشد، صوم بدل هدی بر ما واجب است و اگر شرطیت مطلقه نداشته باشد، باید در خارج منی ذبح کنیم و این علم اجمالی منجز است و احتیاطا باید بین صوم بدل الهدی و ذبح بیرون از منی جمع کنیم.

احتمال تخییر هم نمی رود، چون صوم، بدل ذبح است و احتمال تخییر نمی رود، و گرنه اگر احتمال تخییر بدهیم، به نظر ما برائت از تعین هر کدام جاری می شود و نتیجه آن تخییر بین ذبح بیرون از منی و صوم خواهد شد.

راجع به اطلاق در امر به ذبح، دو شبهه وجود دارد:

شبهه اول این است که اصلا این خطابات در مقام بیان به لحاظ مکان ذبح نیست، در روایات که چنین دلیل مطلقی وجود ندارد و ظهور آیه فما استیسر من الهدی نیز در این است که قربانی خاصی واجب نیست، بلکه هر آن چه می تواند قربانی کند، ولو شاة باشد و ظهور ندارد که از جهت مکان ذبح هم در مقام بیان باشد، علاوه بر این که و لاتحلقوا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله، ما یصلح للقرینیة است که هدی، محل دارد، و لذا ضعف مقتضی وجود دارد.

شبهه دوم، ابتلاء به مانع است، بر فرض این که این آیه شریفه در مقام بیان از حیث مکان هم باشد، اما چگونه می خواسته بیان کند که قربانی در منی در شرایطی که در عصر غیبت به وجود خواهد آمد، شرط نیست، و اشکال عامی که قبلا مطرح کردیم پیش می آید که اطلاق گیری نسبت به مواردی که عرفا امکان تقیید نیست، صحیح نمی باشد.

جلسه صد و چهل و چهارم 11/3/1394

بحث در این بود که دلیلی بر شرطیت مطلقه ذبح در منی پیدا نکردیم که شامل موارد عجز یا حرج نوعی از ذبح در منی بشود، و لکن این به تنهایی برای حکم به وجوب ذبح در خارج منی کافی نیست، چون باید اطلاقی بیابیم که بر اساس آن بگوییم ذبح در حج تمتع واجب است حتی در صورت عجز و حرج نوعی از ذبح در منی و گفته شده که چنین اطلاقی وجود ندارد، به دو بیان؛

بیان اول

آیه فما استیسر من الهدی، در مقام بیان از حیث شرایط ذبح هدی نیست و شاهدش این که در روایات کثیره، قیود و شرایطی برای مکان و زمان ذبح و مذبوح ذکر کرده اند و کشف می کند که آیه شریفه در مقام بیان اصل وجوب حج است.

علاوه بر این که و لاتحلقووا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله نشان می دهد که هدی مکان شرعی دارد که باید در آن جا ذبح شود و این ما یصلح للقرینیة است.

اما در روایات نیز فقط یک روایت شبهه اطلاق دارد و آن صحیحه زرارة است: وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي الْمُتَمَتِّعِ قَالَ وَ عَلَيْهِ الْهَدْيُ قُلْتُ وَ مَا الْهَدْيُ- فَقَالَ أَفْضَلُهُ بَدَنَةٌ وَ أَوْسَطُهُ بَقَرَةٌ وَ آخِرُهُ شَاةٌ.[[668]](#footnote-668)

گفته می شود علیه الهدی، اطلاق دارد و به مکان خاصی تقیید نخورده، در جایی که امکان ذبح در منی باشد، اطلاق را قید می زنیم و در ما بقی، به اطلاق اخذ می کنیم.

اما به نظر می رسد که عرف از این گونه تعابیر بیش از اصل وجوب هدی را استفاده نمی کند، چرا که معلوم بوده که ذبح، شرایطی دارد، مثل این که گفته شود یجب التقلید علی العامی که در مقام بیان از جهات مختلف و شرایط تقلید نیست.

علاوه بر این که احتمال قوی می رود ارتکاز متشرعه بر اشتراط ذبح به منی، مثل قرینه متصله بوده که مانع از تمسک به اطلاق خطاب شود.

ان قلت: ممکن است که آیه یا روایت، به لحاظ ماده و متعلق مطلق نباشد، اما به لحاظ هیئت و وجوب، اطلاق دارد، وجوب المتمتع علیه الهدی مطلق است و در هر شرایطی این وجوب وجود دارد، بیان گذشته، اطلاق ماده را زیر سوال برد، اما اطلاق هیئت باقی است، اطلاق هیئت می گوید حتی امروزه نیز ذبح واجب است و به ملازمه کشف می کنیم که ذبح در منی امروزه شرط نیست و اگر هم عجز شخصی داشته باشیم، از شرطیت آن برائت جاری می کنیم.

قلت: اگر متعلق اهمال داشته باشد، مثلا صلاة در اقیموا الصلاة اهمال دارد، در این جا دیگر نمی توان به اطلاق هیئت تمسک نمود و اثبات وجوب در موارد مشکوک الجزئیة یا شرطیة در مثل فاقد الطهورین نمود، و به ملازمه کشف کرئ که نماز بدون طهارت بر او واجب است، زیرا وقتی متعلق بین مقدور و غیر مقدور مردد شود، و فرض این است که دلیل لفظی و لبی همه وجوب ها را تقیید زده به لزوم مقدور بودن متعلق، چون شاید متعلق وجوب، نماز با طهارت باشد، مقید لبی و لفظی گفته تکلیف، مشروط به قدرت است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه لبی متصل یا لفظی منفصل می شود که در هیچ کدام جایز نیست، خصوصا در مخصص لبی متصل که کسی قائل به جواز تمسک به عام نشده است.

در ما نحن فیه نیز نمی دانیم بر متمتع ذبح در منی واجب است یا ذبح ولو در خارج از منی و فرض این است که متعلق اطلاق ندارد، اگر متعلق وجوب، ذبح هدی در منی باشد، تکلیف به قدرت مشروط خواهد بود و شبهه مصداقیه خطاب تکلیف می شود.

لذا این که محقق خوئی فرموده چون خطابات ذبح در منی، شرطیت مطلقه را بیان نمی کند، به اطلاقات وجوب ذبح ولو خارج از منی رجوع می کنیم، ناتمام است، زیرا چنین اطلاقی ثابت نیست.

بیان دوم

عرفا امکان تقیید به قیود مستحدثه وجود ندارد، در زمان شارع عرفی نیست که تقیید به قیودی بزنند که در عصر غیبت به وجود خواهد آمد و چون امکان تقیید نیست، اطلاق هم منعقد نمی شود.

در ما نحن فیه هم المتمتع علیه الهدی، قابل تقیید به قیود مستحدث در غیبت نیست که حجاج از ذبح در منی منع می شوند و لذا اطلاق هم منعقد نمی شود.

ولی این بیان به نظر ما ناتمام است، چون برای این که ببینیم اطلاق ممکن است یا نه، باید تقییدی که در مقابل اوست را ببینیم و تقییدی که این جا در مقابل اطلاقات ذبح است، تقیید به ذبح در منی است و چون این تقیید اثباتی ممکن است، پس اطلاق اثباتی هم ممکن است.

(این غیر از بحث گذشته است که می گفتیم لا ذبح الا بمنی، چون قابل تقیید به فرض عجز نوعی از ذبح در منی نیست، پس اطلاق هم ندارد، زیرا در آن جا تقابل بین اطلاق شرطیت ذبح در منی نسبت به فرض عجز نوعی با تقیید شرطیت ذبح در منی به فرض عجز عام بود و گفته می شد که عجز عام که در آن زمان نبوده است.)

لذا بیان دوم برای منع از اطلاق قابل پذیرش نیست، اما اگر نتوانیم از بیان اول جواب بدهیم، علم اجمالی منجز، مقتضی احتیاط و جمع بین ذبح در خارج منی و صوم است.

البته اشکال گسترده تر است، مرحوم خوئی چون قائل به اطلاق در دلیل امر به ذبح است، فرموده دلیل شرطیت ذبح در منی نسبت به حال عجز از ذبح در منی اطلاق ندارد و لذا به اطلاقات اصل ذبح رجوع می کنیم، اما ما می گوییم حتی اگر دلیل شرطیت ذبح در منی مطلق باشد که محقق خوئی فرمود در آن صورت، نوبت به صوم می رسد، باز هم نوبت به رجوع به اصل عملی می رسد، زیرا ظاهر فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج ... این است که واجد الهدی نباشد و کسی که هدی دارد و به او اجازه ذبح در منی نمی دهند، عرفا مصداق فاقد الهدی نیست، عرفا فاقد الهدی به کسی می گویند که پول قربانی ندارد یا قربانی پیدا نمی کند.

لذا این که ایشان مفروغ گرفته که اگر اطلاق در اصل دلیل ذبح ثابت شود، نوبت به صوم می رسد، نادرست است، بلکه نوبت به اصل عملی و علم اجمالی منجز می رسد.

ما برای گرفتار نشدن به علم اجمالی، سه راه بیان می کنیم:

راه اول

به اطلاق و اذن فی الناس بالحج ... لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ رجوع می­کنیم، اطلاق محلها الی البیت العتیق می گوید باید ذبح قریب به بیت عتیق انجام شود و نهایتا در موارد تمکن، به ذبح در منی تقیید می خورد.

این آیه در مقام بیان است، زیرا جزئیات بسیاری از ذبح و احکام آن را بیان کرده است.

لذا ما می گوییم وقتی دلیل شرطیت ذبح در منی اطلاق ندارد، این آیه می گوید ذبح قربانی در حرم که قریب به بیت عتیق است، واجب می باشد و از این آیه استفاده می شود که ذبح در غیر حرم نیز مجزی نیست.

راه دوم

از روایات استفاده می شود که به مجرد عجز از ذبح در منی، قربانی ساقط نمی شود، بدل صوم برای کسی است که پول قربانی ندارد یا قربانی پیدا نمی کند، مثل روایت نضر بن قرواش: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ قِرْوَاشٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- فَوَجَبَ عَلَيْهِ النُّسُكُ فَطَلَبَهُ فَلَمْ يَجِدْهُ- وَ هُوَ مُوسِرٌ حَسَنُ الْحَالِ وَ هُوَ يَضْعُفُ عَنِ الصِّيَامِ- فَمَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَصْنَعَ قَالَ- يَدْفَعُ ثَمَنَ النُّسُكِ إِلَى مَنْ يَذْبَحُهُ بِمَكَّةَ- إِنْ كَانَ يُرِيدُ الْمُضِيَّ إِلَى أَهْلِهِ- وَ لْيَذْبَحْ عَنْهُ فِي ذِي الْحِجَّةِ- فَقُلْتُ فَإِنَّهُ دَفَعَهُ إِلَى مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُ- فَلَمْ يُصِبْ فِي ذِي الْحِجَّةِ نُسُكاً وَ أَصَابَهُ بَعْدَ ذَلِكَ- قَالَ لَا يَذْبَحُ عَنْهُ إِلَّا فِي‌ ذِي الْحِجَّةِ وَ لَوْ أَخَّرَهُ إِلَى قَابِلٍ.[[669]](#footnote-669)

حضرت درباره کسی که قادر بر قربانی و روزه نیست، فرموده پول به کسی بدهد که هرگاه هدی پیدا شد، در مکه ذبح کند و معلوم می شود که شرطیت ذبح به منی، مطلقه نیست، اما چنین نیست که در هر جا بتواند ذبح کند، بلکه باید در خود مکه ذبح کند.

نذر بن قرواش مروی عنه صفوان است و در کتب مختلفی این نقل شده و لذا به شهادت شیخ طوسی ثقه است.

صحیحه معاویة بن عمار: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَذْبَحَ بِمِنًى حَتَّى زَارَ الْبَيْتَ- فَاشْتَرَى بِمَكَّةَ ثُمَّ ذَبَحَ قَالَ لَا بَأْسَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ.[[670]](#footnote-670)

ظاهر روایت این است که در مکه ذبح کرده است و مفاد این روایت با شرطیت مطلقه ذبح در منی نمی­سازد.

صحیحه حریز: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مُتَمَتِّعٍ يَجِدُ الثَّمَنَ وَ لَا يَجِدُ الْغَنَمَ- قَالَ يُخَلِّفُ الثَّمَنَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ مَكَّةَ- وَ يَأْمُرُ مَنْ يَشْتَرِي لَهُ وَ يَذْبَحُ عَنْهُ وَ هُوَ يُجْزِئُ عَنْهُ- فَإِنْ مَضَى ذُو الْحِجَّةِ أَخَّرَ ذَلِكَ إِلَى قَابِلٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ.[[671]](#footnote-671)

راه سوم

ملاک هدی حج، اطعام فقیر و تاسی به حضرت ابراهیم علیه السلام است و قطعا این ملاک در صورت عجز عام ساقط نمی شود، قطع از مذاق شارع حاصل می شود که به سقوط وجوب ذبح و این که همه مردم روزه بگیرند، راضی نیست.

جلسه صد و چهل و پنجم 12/3/1394

به نظر ما در روز عید قربان می شود در کشتارگاه های موجود که در حرم هستند، ذبح انجام گیرد، ادله شرطیت ذبح در منی هم که اطلاقی نداشت که بتواند شامل وضع موجود بشود.

آیت الله زنجانی برای استدلال بر این که ذبح در منی در زمان فعلی لازم نیست، حتی بر کسانی که می­توانند بدون حرج با تاخیر در منی ذبح کنند، فرموده از ادله استفاده کرده ایم شارع حکمی که مستلزم حرج نوعی است، جعل نمی کند، و التزام مومنین در زمان فعلی به ذبح در منی، مستلزم حرج نوعی است.

ما بر این مبنا قبلا اشکال کردیم که وجوب ذبح در منی حکمی در اسلام بوده که چندین قرن، حرجی نبوده و شاید بعدا هم مشکل حل شود و مثلا زیرزمین در خود منی بسازند که در آن ذبح انجام گیرد، آیا می­شود کسی که بدون حرج می تواند با تاخیر ذبح را انجام دهد، بر او ذبح در منی به استناد حرج نوعی واجب نباشد؟ این فی غایة الاشکال است.

البته برای استدلال به این که نوبت به صوم نمی رسد و به ذبح در خارج منی نوبت می رسد و علم اجمالی به وجوب ذبح خارج منی یا صوم منحل می شود، با حرج نوعی نمی توانیم مشکل را حل کنیم، زیرا حرجی بودن می گوید ذبح در منی واجب نیست، اما این که بدل آن ذبح در خارج منی است یا صوم، معلوم نمی شود و برای این که علم اجمالی را منحل کنند، باید یکی از سه راه که ما برای اثبات بدلیت ذبح در خارج منی بیان کردیم را اختیار کنند.

کلام محقق خوئی

مطلب دیگر این که محقق خوئی فرموده بر کسانی که متمکن از ذبح در منی بدون حرج هستند، ولو به تاخیر ذبح تا آخر ذی الحجة، تاخیر واجب است.

البته مبنای ایشان این است که اگر کسی عید قربان عاجز از ذبح در منی باشد و شک کند که عذر تا آخر باقی می ماند یا نه، استصحاب استقبالی بقاء عجز به نحو عزیمت (نه رخصت) کند و حلق و تقصیر کند و اعمال مکه را انجام دهد و اگر هم بعدا کشف خلاف شد، فقط قربانی اعاده می شود، به دلیل صحیحه جمیل: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ‌ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ- قَبْلَ أَنْ يحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً- ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ- فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ- وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ- فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئاً كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُؤَخِّرُوهُ- إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ.[[672]](#footnote-672)

و اگر می داند بعدا می تواند در منی ذبح کند، واجب است حلق و تقصیر را در همان روز عید انجام دهد، زیرا در این روز، سه عمل واجب است و وقتی از یکی عاجز است، باید باقی را انجام دهد و با حلق، از احرام خارج می شود، ولی نمی تواند اعمال مکه را انجام دهد، مگر بعد از ذبح به استناد صحیحه محمد بن حمران است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَاجِّ (غَيْرِ الْمُتَمَتِّعِ)- يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ- وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ- قَالَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ.[[673]](#footnote-673)

این صحیحه، احلال یوم العید را مفروغ عنه گرفته و معلوم می شود احلال با حلق و تقصیر در یوم العید واجب است.

نقد کلام محقق خوئی

اولا: این که فرمود در صورت علم به رفع حرج و عجز از ذبح در منی در روزهای آتی، واجب است در روز عید، حلق یا تقصیر کند، ناتمام است، زیرا صحیحه محمد بن حمران فرض کرده که یوم النحر، اعمال منی را انجام داده و حلق و تقصیر کرده است و می پرسد با اعمال منی، چه چیزی حلال می شود و نمی توان گفت چون حلق، واجب فوری بوده، آن را مفروغ گرفته، بلکه شاید سائل به سبب آسان تر بودن خروج از احرام یوم النحر یا متعارف یا افضل بودن، آن را مفروغ گرفته است.

لذا به نظر ما ذبح و حلق، تا آخر ایام تشریق فرصت دارد و حتی در موردی که ایشان گفت استصحاب استقبالی می شود، باز هم نه ذبح در روز عید و نه حلق در این روز هیچکدام واجب نیست.

ثانیا: بر فرض از روایت استفاده شود که احلال یوم النحر واجب است، اما مشروط به قدرت است و ما بر آن قادر نیستیم، زیرا حلق و تقصیری که بعد از ذبح باشد، سبب احلال است، ترتیب بین ذبح و حلق یا تقصیر، معتبر است و عاجز از ذبح، بر حلق و تقصیر هم قادر نیست، زیرا قرآن فرموده: لاتحلقووا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله و گرچه آیه درباره محصور است، اما دو روایت آن را به حج تفسیر کرده است:

معتبره 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- حَتّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ.[[674]](#footnote-674)

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: ... وَ لَمْ يَكُنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُحِلَّ مِنْ أَجْلِ الْهَدْيِ الَّذِي مَعَهُ- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ- حَتّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ... [[675]](#footnote-675)

البته معتبره ابی بصیر در معنای بلوغ هدی به محل خود توسعه داده و فرموده در صورت اشتراء قربانی و معین کردن آن در مکان ذبح، حلق جایز است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ وُهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا اشْتَرَيْتَ أُضْحِيَّتَكَ وَ قَمَطْتَهَا فِي جَانِبِ رَحْلِكَ- فَقَدْ بَلَغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَإِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ تَحْلِقَ فَاحْلِقْ.[[676]](#footnote-676)

لذا حلق و تقصیر قبل از تحصیل هدی در مکانی که ذبح در آن واجب است، جایز نیست، لذا محقق خوئی نباید بگوید الاحوط وجوبا، الحلق و التقصیر.

ثالثا: البته گرچه معتبره ابی بصیر توسعه داد و فرموده اگر قربانی بخرد و آن را در منی متمیز کند، می­تواند حلق کند، اما حلق قبل از ذبح، به تنهایی سبب احلال نیست و باید توام با ذبح باشد به دلیل صحیحه معاویة بن عمار: مُحَمَّدُ 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 ... [[677]](#footnote-677)

روایت می گوید اگر ذبح و حلق انجام گیرد، آن گاه از احرام خارج می شود.

رابعا: ایشان فرمود با حلق و تقصیر قبل از ذبح از احرام خارج می شود، اما حق طواف و سعی ندارد، اما این هم دلیل ندارد، دلیلی نداریم که واجب باشد طواف و سعی بعد از ذبح انجام گیرد، دلیل می گوید طواف و سعی باید بعد از حلق باشد و نه بعد از ذبح: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ- فَقَالَ إِنْ كَانَ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ- وَ هُوَ عَالِمٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَمَ شَاةٍ.[[678]](#footnote-678)

البته آیت الله تبریزی نیز هم نظر با محقق خوئی است و این اشکالات بر ایشان نیز وارد است و لذا به نظر ما الاحوط وجوبا، عدم جواز حلق و تقصیر قبل از ذبح است.

خامسا: روایاتی داریم که ذبح مربوط به ایام تشریق است، پس چگونه ایشان می فرماید تا آخر ذی الحجة فرصت دارد.

کلام آیت الله سیستانی

آیت الله سیستانی استصحاب استقبالی را قبول ندارد و لذا فرموده باید عند الشک صبر کند و لکن زمان ذبح تا روز سیزدهم است و اگر عجز استمرار پیدا کرد، باید در منی قبل از اتمام روز سیزدهم ذبح را انجام دهد و تاخیر عمدی ذبح به بعد از ایام تشریق، موجب بطلان حج است و تاخیر غیر عمدی آن نیز سبب می شود که دیگر ذبح در منی موضوعیت نداشته باشد، ذبح در منی در ایام تشریق موضوعیت دارد و بعد از ایام تشریق، موضع ذبح، مکه است.

جلسه صد و چهل و ششم 16/3/1394

(مسألة 382)

***الأحوط أن يكون الذبح أو النحر يوم العيد‌ و لكن إذا تركهما يوم العيد لنسيان أو لغيره من الأعذار أو لجهل بالحكم لزمه التدارك إلى آخر أيام التشريق و إن استمر العذر جاز تأخيره إلى آخر ذي الحجة فاذا تذكر أو علم بعد الطواف و تداركه لم تجب عليه اعادة الطواف و إن كانت الاعادة أحوط و أما إذا تركه عالما عامدا فطاف فالظاهر بطلان طوافه و يجب عليه أن يعيده بعد تدارك الذبح***.[[679]](#footnote-679)

محقق خوئی در مناسک فرمود اگر در عید قربان متمکن از ذبح در منی نیست، ولی تا آخر ذی الحجة متمکن می شود، تاخیر ذبح واجب است و این مبتنی بر مسلک مشهور است که وقت ذبح را تا آخر ذی الحجة مستمر می دانند، ولو تکلیفا واجب است که متمکنین، در روز عید ذبح کنند.

دلیل قول مشهور به غیر از اطلاقات، صحیحه حریز است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مُتَمَتِّعٍ يَجِدُ الثَّمَنَ وَ لَا يَجِدُ الْغَنَمَ- قَالَ يُخَلِّفُ الثَّمَنَ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ مَكَّةَ- وَ يَأْمُرُ مَنْ يَشْتَرِي لَهُ وَ يَذْبَحُ عَنْهُ وَ هُوَ يُجْزِئُ عَنْهُ- فَإِنْ مَضَى ذُو الْحِجَّةِ أَخَّرَ ذَلِكَ إِلَى قَابِلٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ.[[680]](#footnote-680)

متمتعی که پول قربانی دارد، اما گوسفند نمی یابد، پولش را نزد برخی از اهل مکه بگذارد و امر کند که کسی از طرف او در ذی الحجة قربانی بخرد و ذبح کند و اگر نشد، در ذی الحجة سال بعد ذبح انجام شود و معلوم می­شود تا آخر ذی الحجة وقت ذبح ادامه دارد.

و همچنین روایت نضر بن قرواش: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ قِرْوَاشٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ- فَوَجَبَ عَلَيْهِ النُّسُكُ فَطَلَبَهُ فَلَمْ يَجِدْهُ- وَ هُوَ مُوسِرٌ حَسَنُ الْحَالِ وَ هُوَ يَضْعُفُ عَنِ الصِّيَامِ- فَمَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَصْنَعَ قَالَ- يَدْفَعُ ثَمَنَ النُّسُكِ إِلَى مَنْ يَذْبَحُهُ بِمَكَّةَ- إِنْ كَانَ يُرِيدُ الْمُضِيَّ إِلَى أَهْلِهِ- وَ لْيَذْبَحْ عَنْهُ فِي ذِي الْحِجَّةِ- فَقُلْتُ فَإِنَّهُ دَفَعَهُ إِلَى مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُ- فَلَمْ يُصِبْ فِي ذِي الْحِجَّةِ نُسُكاً وَ أَصَابَهُ بَعْدَ ذَلِكَ- قَالَ لَا يَذْبَحُ عَنْهُ إِلَّا فِي‌ ذِي الْحِجَّةِ وَ لَوْ أَخَّرَهُ إِلَى قَابِلٍ.[[681]](#footnote-681)

اما در مقابل عده ای ایام ذبح را مختص به ایام تشریق دانسته اند، مثل آیت الله سیستانی که فرموده تاخیر ذبح از ایام تشریق، سبب بطلان حج است و لذا در صورت عذر، باید در همین کشتارگاه های موجود، ذبح شود و همچنین جاهل مقصر علی الاحوط وجوبا، اما حج جاهل قاصر و ناسی باطل نیست، ولی احوط جمع بین صوم و ذبح در مکه است و احتیاط استحبابی نیز موافق اعاده حج است.

دلیل این نظریه روایاتی است، مثل معتبره ابی بصیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي- حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ- أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ بَلْ يَصُومُ- فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[682]](#footnote-682)

شخصی پول قربانی نداشته و یوم النفر واجد شده است، حضرت فرمود ایام ذبح گذشته و باید روزه بگیرد.

مورد روایت کسی است که ثمن هدی را نیافته است و لذا شیخ طوسی گفته با صحیحه حریز منافاتی ندارد، صحیحه حریز مربوط به کسی بود که پول گوسفند داشت، اما قربانی نمی یافت، اما معتبره در مورد کسی است که پول قربانی ندارد.

اما اشکال این است که تعلیل فان ایام الذبح قد مضت، اعم از هر دو صورت است و همچنین معتبره اطلاق دارد و مختص به کسی نیست که قبلش سه روز روزه گرفته است، بر خلاف کلام شیخ طوسی.

*معنای یوم النفر*

در یوم النفر چهار احتمال است:

احتمال اول: نفر مردم نوعا به سوی بلاد خودشان است که از روز چهاردهم شروع می شود.

احتمال دوم: روزی است که این شخص می خواهد به بلد خود نفر کند.

طبق این دو احتمال، ایام ذبح می تواند چهار روز باشد و شاهد بر این دو احتمال، موثقه عمار است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَضْحَى بِمِنًى فَقَالَ أَرْبَعَةُ أَيَّامٍ الْحَدِيثَ.[[683]](#footnote-683)

برخی مثل مرحوم داماد روایت را مربوط به اضحیه مستحبه دانسته اند، اما هدی حج تا آخر ذی الحجة طبق صحیحه حریز وقت دارد.

اما به نظر ما وجهی برای این مطلب نیست، غالب موارد اضحیه در منی، اضحیه واجبه است و حمل ایشان حمل بر فرد غیر متعارف است که عرفی نمی باشد، کما این که قطعا ظهور کلمه اضحیه، در اضحیه مستحبی نیست، در معتبره ابی بصیر نیز ان اشتریت اضحیتک و غمدتها فی جانب رحلک .... آمده بود که قطعا در اضحیه واجب بکار رفته است.

احتمال سوم: مراد از یوم النفر، یوم النفر من المنی است و مقصود همان نفر اول می باشد که ظهر روز دوازدهم است.

طبق این احتمال، ایام ذبح دو روز است و لکن این احتمال خلاف متسالم علیه بین اصحاب است.

احتمال چهارم: مراد، یوم النفر دوم از منی باشد که روز سیزدهم می باشد و طبق این احتمال، ایام ذبح سه روز است و روز دوازدهم، آخرین روز از ایام ذبح است.

موید این احتمال، صحیحه منصور بن حازم است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ النَّحْرُ بِمِنًى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ- فَمَنْ أَرَادَ الصَّوْمَ لَمْ يَصُمْ حَتَّى تَمْضِيَ الثَّلَاثَةُ الْأَيَّامِ- وَ النَّحْرُ بِالْأَمْصَارِ يَوْمٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصُومَ صَامَ مِنَ الْغَدِ.[[684]](#footnote-684)

و معتبره کلیب اسدی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ كُلَيْبٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النَّحْرِ فَقَالَ أَمَّا بِمِنًى فَثَلَاثَةُ أَيَّامٍ- وَ أَمَّا فِي الْبُلْدَانِ فَيَوْمٌ وَاحِدٌ.[[685]](#footnote-685)

و صحیحه محمد بن مسلم: و عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْأَضْحَى يَوْمَانِ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ وَ يَوْمٌ وَاحِدٌ بِالْأَمْصَارِ.[[686]](#footnote-686)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ- فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ وَ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ كَيْفَ يَصْنَعُ- قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ- ثُمَّ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ- فَيَكُونَ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ- ثُمَّ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ- حَتَّى يَقْضِيَ الثَّلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا- وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً- ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّاماً ثُمَّ عَرَضَتْ عِلَّةٌ- أَنْ يَقْطَعَهُ ثُمَّ يَقْضِيَ بَعْدَ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ.[[687]](#footnote-687)

از این روایت معلوم می شود که ایام تشریق همان سه روز اول است که از روز دهم شروع می شود و روز سیزدهم از ایام تشریق نیست.

(تشریق یعنی گذاشتن گوشت ها جلوی نور خورشید که خورشید آب گوشت ها را خشک کند و گوشت ها قابل نگهداری باشد.)

لذا آیت الله زنجانی جمع حکمی کرده و فرموده سه روز اول، ایام ذبح است و اگر در این سه روز ترک شود، روز سیزدهم باید ذبح کند و اگر ترک کرد، به حکم صحیحه حریز تا آخر ذی الحجة باید ذبح کند.

محقق خوئی نیز مثل ایشان جمع حکمی کرده است، البته محقق خوئی فرموده واجب فوری، ذبح در روز دهم است و اگر ترک کرد، سه روز بعد ذبح کند و اگر ترک کرد، تا آخر ذی الحجة باید ذبح کند.

لذا این دو فقیه، روایات را بر تعدد مطلوب حمل کرده اند.

اما آیت الله سیستانی فرموده وجهی برای جمع حکمی نیست، بلکه اگر کسی عمدا ذبح در ایام تشریق را ترک کند، حجش باطل است، (و ایشان ایام ذبح را چهار روز می داند) فقط در مورد کسی که ثمن هدی را واجد بوده، اما قربانی نمی یافت، صحیحه حریز تجویز ذبح تا آخر ذی الحجة کرده و جمع موضوعی مقدم بر جمع حکمی است.

جلسه صد و چهل و هفتم 17/3/1394

بحث در این بود که ایام ذبح تا آخر ذی الحجة ادامه دارد یا نه؟

مشهور وضعا قائل به ادامه زمان ایام ذبح تا آخر ذی الحجة شده اند، گرچه تکلیفا مبادرت به ذبح یوم النحر را واجب می دانند.

اما گفتیم روایات بر خلاف این نظریه است، مثل معتبره ابی بصیر است، اگر واقعا تسالم اصحاب باشد، فبها، و گرنه انصاف این است که ظاهر معتبره به عموم تعلیل این است که ایام ذبح، قبل از مضی ماه ذی الحجة تمام می شود که قدر متیقن این است که بعد از ایام تشریق، دیگری جایی برای ذبح نمی ماند.

در روایت دیگر از ابی بصیر که سندش ضعیف است، آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي- حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ- أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ بَلْ يَصُومُ- فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[688]](#footnote-688)

یعنی مورد را مختص کرده به جایی که قبل ایام تشریق پول قربانی نداشته و روزه هم نگرفته، و لکن این مهم نیست، ان ایام الذبح قد مضت می گوید بعد ایام تشریق، مجالی برای ذبح نیست و اگر هم قبلا روزه نگرفته، باید بعد از آن روزه بگیرد.

قدر میتقن از یوم النفر نیز نفر خود این شخص یا نوع حجاج به سوی بلدان است.

روایتی که گفت اضحی، اربعة ایام بمنی است، متعارض با روایت ثلاثة است و لکن جمع عرفی این است که افضل این است که ذبح در منی در سه روز اول باشد و لکن توسعه دارد و تا روز چهارم نیز فرصت دارد.

این که مرحوم داماد اضحی را به اضحیه مستحبه معنا کرده، روایتی بر آن شاهد است و آن صحیحه حلبی می باشد: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النَّفَرِ تُجْزِيهِمُ الْبَقَرَةُ- قَالَ أَمَّا فِي الْهَدْيِ فَلَا وَ أَمَّا فِي الْأَضْحَى فَنَعَمْ.[[689]](#footnote-689)

ولی این هم دلیل نیست، زیرا در این جا قرینه تقابل وجود دارد ولی دلیل نمی شود که ظهور اضحی بقول مطلق، در اضحیه مستحبه باشد، خصوصا که متعارف از ذبح در منی، ذبح واجب است.

لذا ما ایام ذبح در منی را چهار روز می دانیم، مگر تسالم بر خلاف آن ثابت شود، کما این که وجهی ندارد که بگوییم مقصود از اضحی، صوم فی الاضحی است، یعنی گفته شود صوم در اضحی که ممنوع است، در منی چهار روز است و در غیر منی، سه روز است، این مطلب بلاوجه و تکلف است و قرینه ای ندارد.

اما روایتی که ایام تشریق را بر روز دهم و یازدهم و دوازدهم تطبیق کرده بود و آیت الله زنجانی آن را مطرح فرمود، ظاهرش همین است که روز سیزدهم جزء ایام تشریق نیست، و لکن قابل التزام نیست، چون واضح بوده که ایام تشریق سه روز بعد از یوم النحر است، روایت چنین است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ كَانَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فِي ظِهَارٍ- فَصَامَ ذَا الْقَعْدَةِ وَ دَخَلَ عَلَيْهِ ذُو الْحِجَّةِ كَيْفَ يَصْنَعُ- قَالَ يَصُومُ ذَا الْحِجَّةِ كُلَّهُ إِلَّا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ- ثُمَّ يَقْضِيهَا فِي أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْمُحَرَّمِ حَتَّى يُتِمَّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ- فَيَكُونَ قَدْ صَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ- ثُمَّ قَالَ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَقْرَبَ أَهْلَهُ- حَتَّى يَقْضِيَ الثَّلَاثَةَ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ الَّتِي لَمْ يَصُمْهَا- وَ لَا بَأْسَ إِنْ صَامَ شَهْراً- ثُمَّ صَامَ مِنَ الشَّهْرِ الَّذِي يَلِيهِ أَيَّاماً ثُمَّ عَرَضَتْ عِلَّةٌ- أَنْ يَقْطَعَهُ ثُمَّ يَقْضِيَ بَعْدَ تَمَامِ الشَّهْرَيْنِ.[[690]](#footnote-690)

اگر روایت می خواهد بگوید که مظاهر روز دهم روزه بگیرد، بر خلاف سه روز بعد و اگر می خواهد بگوید که ایام تشریق روز دهم و یازدهم و دوازدهم است، خلاف متسالم است و لذا احتمال می رود که عدم جواز روزه یوم النحر را مفروغ گرفته است و لذا می گوید سه روز بعد هم روزه صحیح نیست و باید قضاء شود.

و گرنه روایات مسلم گرفته که روز سیزدهم، داخل در ایام تشریق است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ‌ بِنَهَارٍ أَبَداً- حَتَّى يَقُومَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ ص- فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ صُمْ إِذاً يَا كَرَّامُ- وَ لَا تَصُمِ الْعِيدَيْنِ وَ لَا ثَلَاثَةَ التَّشْرِيقِ- وَ لَا إِذَا كُنْتَ مُسَافِراً وَ لَا مَرِيضاً الْحَدِيثَ.[[691]](#footnote-691)

... وَ رَجَعَ إِلَى مِنًى فَأَقَامَ بِهَا حَتَّى كَانَ الْيَوْمُ الثَّالِثُ مِنْ آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ثُمَّ رَمَى الْجِمَارَ وَ نَفَرَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْأَبْطَحِ ... [[692]](#footnote-692)

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى عَنْ غَيْلَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ التَّكْبِيرِ فِي أَيَّامِ الْحَجِّ- مِنْ أَيِّ يَوْمٍ يَبْتَدِئُ بِهِ- وَ فِي أَيِّ يَوْمٍ يَقْطَعُهُ- وَ هُوَ بِمِنًى وَ سَائِرِ الْأَمْصَارِ سَوَاءٌ أَوْ بِمِنًى أَكْثَرُ- فَقَالَ التَّكْبِيرُ بِمِنًى يَوْمَ النَّحْرِ- عَقِيبَ صَلَاةِ الظُّهْرِ إِلَى صَلَاةِ الْغَدَاةِ مِنْ يَوْمِ النَّفْرِ- فَإِنْ أَقَامَ الظُّهْرَ كَبَّرَ- وَ إِنْ أَقَامَ الْعَصْرَ كَبَّرَ- وَ إِنْ أَقَامَ الْمَغْرِبَ لَمْ يُكَبِّرْ- وَ التَّكْبِيرُ بِالْأَمْصَارِ يَوْمَ عَرَفَةَ- صَلَاةَ الْغَدَاةِ إِلَى النَّفْرِ الْأَوَّلِ صَلَاةَ الظُّهْرِ- وَ هُوَ وَسَطُ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ.[[693]](#footnote-693)

لذا قدر متیقن از یوم النفر، روز نفر از مکه به سوی بلاد است که عادتا بعد از روز چهاردهم بوده است و اگر هم اجمالی داشته باشد، الاضحی بمنی اربعة ایام، رافع اجمال است و لولا تسالم اصحاب، وجهی برای جمع حکمی و حمل بر تعدد مطلوب نیست، بلکه می گوییم بعد از ایام تشریق، وضعا و تکلیفا، زمان ذبح منقضی می شود، مگر نسبت به همان استثنائی که در صحیحه حریز مطرح شد.

ترک استفصال در جواب در صورتی که احتمال بدهیم سوال برای ما مجمل است، اما برای عرف آن زمان اجمالی نبوده و یا در نقل به معنا، اجمال حاصل شده است، مفید اطلاق نیست و نمی توان به ترک استفصال تمسک نمود و در این جا نیز شاید واضح بوده که یوم النفر به بعد از سیزدهم اختصاص دارد.

مطلب دیگر

آیت الله سیستانی فرموده شرطیت مطلق در منی، مختص به عالم یا جاهل مقصر است، اما اگر کسی از روی نسیان یا جهل قصوری در خارج منی ذبح کند، مجزی است، ولو در ایام تشریق ملتفت یا عالم شود.

اشکال ما این است که اگر می گویید السنة لاتنقض الفریضة و اخلال به شرطیت ذبح در منی، سنت است، این بر خلاف روایاتی است که آیه را تفسیر می کند و فرموده و محله منی و لاتحلقووا رووسکم حتی یبلغ الهدی محله و اگر به روایت صحیحه تمسک کرده اید: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَذْبَحَ بِمِنًى حَتَّى زَارَ الْبَيْتَ- فَاشْتَرَى بِمَكَّةَ ثُمَّ ذَبَحَ قَالَ لَا بَأْسَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ.[[694]](#footnote-694)

به این تقریب که مورد آن، ذبح خارج منی از روی نسیان است و طبعا نسیان موضوع هم نیست، چون می داند در حال ذبح در مکه است، پس نسیان حکم بوده است؛

اشکالش این که این روایت در خصوص ذبح به مکه وارد شده است و مکه بالاخره منحر است ولو در عمره مفرده و نمی توان از آن به غیر مکه تعدی نمود.

لذا به نظر ما اجزاء ذبح خارج از منی حتی از روی جهل قصوری یا نسیان، مشکل است.

ان قلت: فاشتری بمکة ثم ذبح، نگفته ثم ذبح بمکة، بلکه شاید ذبح ذبحا واجدا للشرائط باشد.

قلت: این خلاف ظاهر است، ظاهر این عبارت این است که در خود مکه ذبح کرده است.

نکته آخر

محقق خوئی فرموده کسی که از ذبح تا آخر ذی الحجة در منی متمکن است، می تواند فقط در روز عید حلق یا تقصیر کند و از احرام خارج شود. (ولی اگر به روز بعد بیندازد، تا ذبح نکند نمی تواند حلق یا تقصیر کند.)

ما به ایشان اشکال کردیم که بر فرض که حلق و تقصیر جایز باشد، و ترتیب ملغی باشد، اما صحیحه معاویة بن عمار می گوید: مُحَمَّدُ 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 ... [[695]](#footnote-695)

روایت می فرماید ذبح و حلق هر دو با هم سبب احلال است و صرف حلق برای احلال کافی نیست.

ان قلت: در معتبره یونس بن یعقوب آمده: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ- الْمُتَمَتِّعُ يُغَطِّي رَأْسَهُ إِذَا حَلَقَ- فَقَالَ يَا بُنَيَّ حَلْقُ رَأْسِهِ أَعْظَمُ مِنْ تَغْطِيَتِهِ إِيَّاهُ.[[696]](#footnote-696)

پس اگر حلق و تقصیر در روز عید و لو قبل از ذبح مشروع باشد، تغطیة الراس که خصوصیت ندارد و سایر محرمات هم حلال خواهد بود.

قلت:

اولا: تعدی به دیگر محرمات احرام دلیل می خواهد، ما احتمال خصوصیت می دهیم.

ثانیا: استظهار ما از معتبره این است که حضرت تقریب عرفی برای دفع این استیحاش فرموده که چگونه با این که هنوز طواف و سعی نکرده، می تواند تغطیه کند؟! و حضرت می فرماید حلق راس که کرده و آن که مهمتر از تغطیه است، اما ظهور در بیان ملازمه شرعیه ندارد، چون وقتی هنوز حلق نکرده ایم، اما اعمال قبلی را انجام داده ایم، حلق بر ما جایز است، طبق این ملازمه شرعیه باید گفته شود حلق جایز است و به ملازمه، تغطیه راس هم جایز است، در حالی که این عرفی نیست.

لذا الاحوط ان لم یکن اقوی این است که تا ذبح واقع نشود، محرمات احرام بر محرم حلال نمی شود.

جلسه صد و چهل و هشتم 18/3/1394

*نکته ای از قبل*

مرحوم تبریزی فرموده متمکن از ذبح اگر در روز عید ذبح نکند، باید در روز یازدهم یا دوازدهم ذبح کند و به روز سیزدهم تاخیر نیندازد، اما اگر تاخیر بیندازد، خلاف تکلیف عمل کرده، گرچه تا آخر ذی الحجة ذبح مجزی است، بر خلاف محقق خوئی که فرمود اگر در روز عید قربان ذبح نکند، باید در ایام تشریق ذبح کند و اگر ذبح نکند، تا آخر ذی الحجة وقت دارد.

مرحوم تبریزی به معتبره ابی بصیر که ان ایام الذبح قد مضت استدلال کرده به این تقریب که در یوم النفر، ثمن هدی را یافته است و یوم النفر از نظر عرف عام، روز سیزدهم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در همین روز از منی نفر فرمود، لذا روز سیزدهم داخل در ایام ذبح تکلیفا نیست، و گرنه وضعا که اشکالی ندارد، چون صحیحه حریز ذبح تا آخر ذی الحجة را تجویز کرده است.

ایشان روایاتی که اضحی به منی را چهار روز می داند با روایاتی که آن را سه روز می داند، متعارض می داند و فرموده عرفا بر اضحیه مستحبه حمل می شود، چون در صحیحه مسلم آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ قَالَ: إِذَا وَجَدَ الرَّجُلُ هَدْياً ضَالًّا فَلْيُعَرِّفْهُ يَوْمَ النَّحْرِ وَ الثَّانِيَ وَ الثَّالِثَ- ثُمَّ لْيَذْبَحْهَا عَنْ صَاحِبِهَا عَشِيَّةَ الثَّالِثِ.[[697]](#footnote-697)

عصر روز سوم، عصر روز دوازدهم است و روایت فرموده باید هدی ضال را در این زمان ذبح کند و از این معلوم می شود که وقت در حال انقضاء است، و گرنه تکلیفا اگر روز سیزدهم هم وقت ذبح باقی بود، نمی­فرمود عصر روز دوازدهم باید ذبح شود.

به نظر ما دلالت صحیحه محمد بن مسلم بر وجوب مبادرت به ذبح قبل از انقضاء روز دوازدهم، قابل انکار نیست، اما ما دنبال جمع عرفی این صحیحه با روایاتی که می گوید الاضحی بمنی اربعة ایام هستیم، آیا جمع عرفی مقتضی قول به تعدد مراتب وجوب است، یا قول به تعدد مراتب فضل؟

اگر خطابی بگوید ان فعلت کذا، فصم یوما قبل انقضاء الاسبوع و خطاب دیگر بگوید ان فعلت ذلک فصم یوما قبل انقضاء الشهر، به نظر ما عرف خطاب اول را بر افضلیت حمل می کند، نه این که بگوید اگر می­توانی، باید قبل انقضاء هفته روزه بگیری، و گرنه قبل انقضاء ماه روزه بگیر، زیرا جمع دوم عرفی نیست.

اگر ایشان الاضحی بمنی اربعة ایام را بر قربانی مستحب حمل می کند، ولو از این جهت که صحیحه محمد بن مسلم اخص است، جواب این است که قدر متیقن از الاضحی بمنی اربعة ایام، همان هدی واجب است و اباء از تخصیص دارد.

اشکال دیگر ما این است که به چه دلیل می فرماید وضعا ذبح تا آخر ذی الحجة حتی عمدا مجزی است؟ صحیحه حریز که چنین تجویزی کرده، مربوط به کسی است که پول قربانی را دارد، اما قربانی نمی یابد ولی شامل عامد عالمی که عمدا ذبح را تاخیر انداخته نمی شود.

کما این که لزوم در منی بودن ذبح تا آخر ذی الحجة برای تارک از روی علم و عمد، دلیلی ندارد، بلکه صحیحه حریز می گوید پول را نزد اهل مکه بگذارد تا برایش قربانی بخرند و ذبح کنند و ظاهرش این است که در مکه ذبح کنند، و در روایت نضر بن قرواش نیز آمده: یذبحه بمکة.

نکته

ان ایام الذبح قد مضت، دو سند دارد، یکی همان سند معروف است که قبلا مطرح کردیم، سند دوم، سندی است که در آن عبیس واقع شده است و قبلا گفتیم سند دوم غیر معتبر است، اما اشتباه است، زیرا عبیس، عباس بن هشام است که نجاشی او را توثیق کرده است و بعد از آن نیز کرّام واقع شده که همان عبد الکریم بن عمرو است.

مرحوم تبریزی فرموده این ها دو روایت است، اما به نظر ما این ناتمام است، بلکه یک روایت است، فقط در روایت عبیس یک جمله اضافه شده است و آن کلمه «و لم یصم ثلاثة ایام» است، ولی این که سبب تعدد روایت نمی شود، روزه نگرفتن آن سه روز نیز قطعا در حکم تاثیری ندارد، زیرا کسی که آن سه روز قبل ایام تشریق را روزه نگرفته و بعد ایام تشریق پول قربانی می یابد، گفته می شود ایام ذبح گذشته و باید روزه بگیرد، و کسی که سه روز را قبلا روزه گرفته، به طریق اولی عرفی به او گفته می شود ان ایام الذبح قد مضت، کما این که همین عبارت نیز عموم دارد و شامل این شخص نیز می شود.

نکته

در مساله 382 گفتیم ما قبول نداریم که ذبح در خصوص یوم العید واجب باشد، بلکه تا آخر ایام تشریق زمان ذبح باقی است، محقق خوئی فرموده اگر کسی ذبح را فراموش کند و طواف کند، طواف او صحیح است و فقط ذبح در منی را انجام می دهد و دلیل آن اطلاق صحیحه جمیل است: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ‌ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ- قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً- ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ- فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ- وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ- فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئاً كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُؤَخِّرُوهُ- إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ.[[698]](#footnote-698)

در خصوص نسیان ذبح قبل از طواف که صحیحه معاویة بن عمار صراحت دارد: وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَذْبَحَ بِمِنًى حَتَّى زَارَ الْبَيْتَ- فَاشْتَرَى بِمَكَّةَ ثُمَّ ذَبَحَ قَالَ لَا بَأْسَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ.[[699]](#footnote-699)

البته در این صحیحه نیامده که ذبح بعد از طواف از روی نسیان بوده، بلکه فرموده نسیان ذبح به منی قبل از طواف بوده است، این روایت دلالت ندارد که شراء هدی در مکه و ذبح در مکه نیز از روی نسیان بوده است و لذا گفته می شود این روایت اصلا مفادش این است که ذبح در مکه مجزی است، و منافات ندارد که تکلیفا ذبح در منی واجب باشد، اما اگر کسی در مکه ذبح نمود، ذبحش مجزی باشد و گفته می شود واجب اولی، ذبح در منی است ولی اگر کسی ترک این واجب کرد و در مکه ذبح کرد، ذبح او مجزی است، زیرا قید عن نسیان در این جا نیامده است، البته به شرط این که نسیان تا زمان طواف ادامه داشته باشد و نسیان او بعد از طواف مرتفع شود.

شبیه این که در روایت آمده کسی که حلق راس در مکه کند، مجزی است و آیت الله سیستانی نیز فرموده کسی که عمدا در منی حلق نکند و در مکه حلق کند، حلق او مجزی است، گرچه بر خلاف تکلیف و وظیفه عمل کرده است.

ولی برخی از متاخرین جواب داده اند که در روایت نیامده فاشتری بمکة فذبح بها، بلکه گفته فاشتری بمکة فذبح، و مقصود ذبح با شرایط خاص خودش در منی است و این که در فقه الرضا فذبح بها آمده، مشکل را حل نمی کند، زیرا این روایت اعتبار ندارد.

البته این جواب صحیح نیست، زیرا ظاهر روایت این است که در مکه ذبح کرده است، بلکه جواب یا این است که بگوییم ظاهر انصرافی روایت این است که اشتراء به مکه و ذبح در مکه نیز از روی نسیان بوده است و یا این که اطلاق این روایت تقیید به روایاتی که می گوید محل ذبح در ایام تشریق در منی است، می­خورد و سبب می شود که صحیحه معاویة بن عمار را به بعد از ایام تشریق حمل کنیم.

و بر فرض هم که نسبت عموم من وجه داشته باشد، به اطلاقاتی رجوع می شود که محل نحر را منی می داند.

(مسألة 383)

***لا يجزئ هدي واحد إلا عن شخص واحد***.[[700]](#footnote-700)

ظاهر المتمتع علیه الهدی، هدی مستقل است و روایات خاصه ای هم بر این مطلب دلالت دارد:

صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَجُوزُ (الْبَدَنَةُ وَ) الْبَقَرَةُ إِلَّا عَنْ وَاحِدٍ بِمِنًى.[[701]](#footnote-701)

صحیحه حلبی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تُجْزِئُ الْبَقَرَةُ أَوِ الْبَدَنَةُ فِي الْأَمْصَارِ عَنْ سَبْعَةٍ- وَ لَا تُجْزِئُ بِمِنًى إِلَّا عَنْ وَاحِدٍ.[[702]](#footnote-702)

اما برخی از بزرگان مثل سلار و ابن حمزة و شیخ طوسی و شیخ مفید گفته اند در فرض ضرورت، مثل عدم وجود پول کافی یا کم یاب بودن قربانی، ذبح یک هدی از هفت نفر مجزی است.

محقق خوئی فرموده برخی قائل به اجزاء ذبح هدی واحد از چند نفر شده است و بعد روایات را مطرح می کند، ولی توجه نکرده که محل بحث، فرض اضطرار است، در حالی که توجه به این نکته، در بحث تاثیر گذار است.

اما مشهور فقهاء این استثناء را نپذیرفته اند.

جلسه صد و چهل و نهم 19/3/1394

نکته ای از بحث قبل

در روایت ابی بصیر در نقل بزنطی از عبد الکریم بن عمرو از ابی بصیر آمده: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ فَلَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي- حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ- أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ بَلْ يَصُومُ- فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[703]](#footnote-703)

اما در روایت عبیس آمده: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ كَرَّامٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ وَ لَمْ يَجِدْ مَا يُهْدِي وَ لَمْ يَصُمِ الثَّلَاثَةَ الْأَيَّامِ حَتَّى إِذَا كَانَ بَعْدَ النَّفْرِ وَجَدَ ثَمَنَ شَاةٍ أَ يَذْبَحُ أَوْ يَصُومُ قَالَ لَا بَلْ يَصُومُ فَإِنَّ أَيَّامَ الذَّبْحِ قَدْ مَضَتْ.[[704]](#footnote-704)

مرحوم تبریزی توجه داشت که اگر روایت دوم سبب اجمال این جمله شود، نمی توان گفت از این روایت می فهمیم که روز سیزدهم از ایام ذبح خارج است، زیرا در روایت اول آمده فاذا کان یوم النفر و استظهار ایشان این است که یوم النفر، روز نفر مستحب است که همان روز سیزدهم باشد، اما اگر نقل مجمل شود و احتمال صحت نقل عبیس برود، بعد النفر، اطلاق دارد و ممکن است روز سیزدهم باشد، یا روز چهاردهم باشد، و این نقل به روایت الاضحی بمنی اربعة ایام، می تواند تقیید بخورد و روایت بعد النفر بر روز چهاردهم به بعد حمل شود.

لذا مرحوم تبریزی برای حل این مشکل فرموده ما قائل به تعدد روایت می شویم و برای ما سوال اول مهم است، دو روایت هم که با یکدیگر متعارض نیستند.

اما به نظر ما احتمال تعدد روایت از امام علیه السلام، احتمال ضعیفی است که وثوق نوعی بر خلاف آن است و با وثوق نوعی بر خلاف دیگر ارتکاز عقلاء، روایت را حجت نمی داند، تقریبا سوال و جواب در متن دو نقل، مثل هم است و دو راوی اخیر در هر نقل سوال نیز مشترک است.

البته اگر ما استظهار می کردیم که یوم النفر، روز سیزدهم است، از راه دیگری می شد مشکل را حل نمود، زیرا اشکالی ندارد که راوی یک خصوصیت را در یک نقل مطرح کند و خصوصیت دیگری را در نقل دیگری مطرح کند، در این روایت نیز شاید هم یوم النفر بوده و هم بعد النفر بوده است.

لکن اصل مطلب برای ما روشن نیست که ظهور یوم النفر در روز سیزدهم بوده است، گرچه اگر یوم النفر من منی باشد، قطعا روز سیزدهم مقصود است و نه روز دوازدهم، و گرنه لازمه اش این است که ایام ذبح دو روز باشد.

خلاصه این که دلالت روایت مذکور برای ما مجمل است.

ادامه مساله 383

مرحوم شیخ مفید و طوسی و صدوق و صاحب مراسم و وسیله گفته اند: عند الضرورة می شود چند نفر یک گوسفند ذبح کنند به استناد برخی روایات، محقق خوئی 3 روایت از این روایات را مطرح کرده و بین آن ها جمع کرده است، در حالی که 9 روایت وارد شده است.

کلام محقق خوئی

عمده در مقام سه روایت است:

روایت اول: صحیحه حمران

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ‌ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ: عَزَّتِ الْبُدْنُ سَنَةً بِمِنًى حَتَّى بَلَغْتِ الْبَدَنَةُ مِائَةَ دِينَارٍ- فَسُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ ع عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ اشْتَرِكُوا فِيهَا- قَالَ قُلْتُ: كَمْ قَالَ مَا خَفَّ فَهُوَ أَفْضَلُ- قَالَ فَقُلْتُ عَنْ كَمْ تُجْزِئُ فَقَالَ عَنْ سَبْعِينَ.[[705]](#footnote-705)

ایشان فرموده یا این روایت منصرف به اضحیه مستحبه است و یا اگر مطلق است، بر اضحیه مستحبه حمل می شود، به دلیل صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النَّفَرِ تُجْزِيهِمُ الْبَقَرَةُ- قَالَ أَمَّا فِي الْهَدْيِ فَلَا وَ أَمَّا فِي الْأَضْحَى فَنَعَمْ.[[706]](#footnote-706)

روایت دوم: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنْ قَوْمٍ غَلَتْ عَلَيْهِمُ الْأَضَاحِيُّ- وَ هُمْ مُتَمَتِّعُونَ وَ هُمْ مُتَرَافِقُونَ وَ لَيْسُوا بِأَهْلِ بَيْتٍ وَاحِدٍ- وَ قَدِ اجْتَمَعُوا فِي مَسِيرِهِمْ وَ مِضْرَبُهُمْ وَاحِدٌ- أَ لَهُمْ أَنْ يَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالَ لَا أُحِبُّ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ.[[707]](#footnote-707)

ایشان فرموده این روایت فرموده لااحب ذلک و معنایش جواز این کار نیست، بله، لااحب ظهور در تحریم ندارد، اما ظهور در جواز هم ندارد.

(از همین جا معلوم می شود که محقق خوئی اصل نزاع را مطرح نکرده، چون نزاع در فرض ضرورت است، این که لااحب دلیل بر جواز نیست، ربطی به استثناء من ضرورة ندارد که دلیل بر جواز است، البته به نظر ما اگر خدای متعال لا احب بفرماید که مبدا حکم است، با عدم جواز هم می سازد، اما نقش امام علیه السلام در عرف متشرعی، بیان حکم الله است، و لا احب ظهور در عدم جواز پیدا نمی کند، زیرا برای بیان حرمت کم است، البته در این روایت بعید نیست حق با محقق خوئی باشد، چون ممکن است بگوییم مصب کلام، بیان حکم مستثنی است، و لذا این احتمال می رود که لا احب در این جا ظهور در جواز در حال اختیار نداشته باشد.)

روایت سوم: صحیحه معاویة بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ النَّخَعِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تُجْزِئُ الْبَقَرَةُ عَنْ خَمْسَةٍ بِمِنًى إِذَا كَانُوا أَهْلَ خِوَانٍ وَاحِدٍ.[[708]](#footnote-708)

محقق خوئی فرموده این احتمال در روایت قوی است که اخص مطلق از روایاتی که می گوید هر قربانی از یک نفر مجزی است، باشد و لکن؛

اولا: گرچه ابو الحسین النخعی در این جا نگفته اضحیه مستحبه و مطلق گفته، اما روایت دیگری را از حلبی نقل می کند که در آن قرینه وجود دارد بر این که مقصود، اضحیه مستحبه است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ النَّخَعِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: تُجْزِئُ الْبَقَرَةُ أَوِ الْبَدَنَةُ فِي الْأَمْصَارِ عَنْ سَبْعَةٍ- وَ لَا تُجْزِئُ بِمِنًى إِلَّا عَنْ وَاحِدٍ.[[709]](#footnote-709)

ظاهر این تفصیل این است که مورد آن، مورد اضحیه مستحبه است، و گرنه اضحیه واجبه که در غیر منی ذبح نمی شود که حضرت حکم آن را بیان کند و وقتی مورد آن اضحیه مستحبه شد، تفصیل نیز در مورد اضحیه مستحبه خواهد بود.

ثانیا: سلمنا که صحیحه معاویة بن عمار اعم از اضحیه واجبه و مستحبه است، و لکن نسبتش با صحیحه حلبی که می گوید در هدی واجب، ذبح جز از یک نفر مجزی نیست، عموم من وجه می شود، چون مورد صحیحه معاویة بن عمار که متمتع نیست، و لذا اعم از اضحیه واجب و مستحب است و لکن حکم به اجزاء در آن مختص به جایی است که اهل خوان و سفره واحد باشند، اما حکم به عدم اجزاء در صحیحه حلبی به هدی واجب مختص است، اما اعم است از این که اهل خوان و سفره واحد باشند یا نه، لذا در هدی واحد که اهل خوان واحد هستند، با یکدیگر تعارض می کنند و بعد از تساقط، به عموماتی رجوع می­کنیم که مقتضی وجوب هدی مستقل بر هر مکلف است، و اگر نتوانست، روزه می گیرد.

نقد کلام محقق خوئی

محل نزاع، صورت ضرورت است و هیچ روایتی در حال ضرورت نفی اجزاء ذبح بقرة واحدة عن جماعة نکرده است، لذا نمی شود صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج در خصوص حج تمتع را طرح کنیم، البته ما گرچه در فرض ضرورت قائل به اجزاء هستیم، اما تعین ندارد و می توانند بجای آن روزه بگیرند.

صحیحه معاویة بن عمار نیز که حمل آن بر اضحیه مستحبه عرفی نیست و قدر متیقن از آن، هدی واجب است و لکن به جهت صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج، به حال ضرورت قید می خورد.

فالاظهر، اجزاء ذبح بقرة واحدة عن جماعة فی حال الضرورة.

1. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 140 [↑](#footnote-ref-1)
2. 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-2)
3. 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-3)
4. 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-4)
5. وسائل الشيعة ج‏13 419 66 باب جواز الاكتفاء في عدد الأشواط بإحصاء الغير رجلا كان أو امرأة و حكم اختلافهما ..... ص : 419 [↑](#footnote-ref-5)
6. 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-6)
7. 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-7)
8. 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-8)
9. الكافي (ط - الإسلامية) ج‏4 417 باب السهو في الطواف ..... ص : 416 [↑](#footnote-ref-9)
10. 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-10)
11. وسائل الشيعة ج‏8 215 9 باب أن من شك بين الثنتين و الثلاث بعد إكمال السجدتين وجب عليه البناء على الثلاث و صلاة ركعة بعد التسليم ..... ص : 214 [↑](#footnote-ref-11)
12. وسائل الشيعة ج‏8 213 8 باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك في عدد الأخيرتين و إتمام ما ظن نقصه بعد التسليم و عدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط و لو تيقن النقص ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-12)
13. وسائل الشيعة ج‏8 217 10 باب أن من شك بين الثلاث و الأربع وجب عليه البناء على الأربع و الإتمام ثم صلاة ركعة قائما أو ركعتين جالسا و يسجد للسهو ..... ص : 216 [↑](#footnote-ref-13)
14. وسائل الشيعة ج‏8 212 8 باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك في عدد الأخيرتين و إتمام ما ظن نقصه بعد التسليم و عدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط و لو تيقن النقص ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-14)
15. وسائل الشيعة ج‏8 214 8 باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك في عدد الأخيرتين و إتمام ما ظن نقصه بعد التسليم و عدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط و لو تيقن النقص ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-15)
16. 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-16)
17. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-17)
18. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-18)
19. وسائل الشيعة ج‏13 419 66 باب جواز الاكتفاء في عدد الأشواط بإحصاء الغير رجلا كان أو امرأة و حكم اختلافهما ..... ص : 419 [↑](#footnote-ref-19)
20. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-20)
21. 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-21)
22. 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-22)
23. 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-23)
24. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 141‌ [↑](#footnote-ref-24)
25. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ج‏2 228 149 باب من نسي طواف الحج حتى يرجع إلى أهله ..... ص : 228 [↑](#footnote-ref-25)
26. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 142 [↑](#footnote-ref-26)
27. وسائل الشيعة ج‏13 414 63 باب وجوب تقديم الطواف على السعي فإن سعى ثم طاف وجب عليه إعادة السعي فإن فاته لزمه دم فإن نسي بعض الطواف ثم شرع في السعي وجب أن يتم الطواف ثم يتم السعي ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-27)
28. وسائل الشيعة ج‏13 413 63 باب وجوب تقديم الطواف على السعي فإن سعى ثم طاف وجب عليه إعادة السعي فإن فاته لزمه دم فإن نسي بعض الطواف ثم شرع في السعي وجب أن يتم الطواف ثم يتم السعي ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-28)
29. وسائل الشيعة ج‏13 413 63 باب وجوب تقديم الطواف على السعي فإن سعى ثم طاف وجب عليه إعادة السعي فإن فاته لزمه دم فإن نسي بعض الطواف ثم شرع في السعي وجب أن يتم الطواف ثم يتم السعي ..... ص : 413 [↑](#footnote-ref-29)
30. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 127؛ 9 باب الطواف ؛ ج 5، ص : 101 [↑](#footnote-ref-30)
31. الخلاف؛ ج‌2؛ 324؛ مسألة 131 حكم من طاف على غير طهور و عاد الى بلده ؛ ج‌2، ص : 324 [↑](#footnote-ref-31)
32. 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-32)
33. 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-33)
34. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ج‏5 127 9 باب الطواف ..... ص : 101 [↑](#footnote-ref-34)
35. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان) ج‏5 128 9 باب الطواف ..... ص : 101 [↑](#footnote-ref-35)
36. الكافي (ط - الإسلامية) ج‏4 512 باب طواف النساء ..... ص : 512 [↑](#footnote-ref-36)
37. وسائل الشيعة ج‏13 299 2 باب وجوب طواف النساء على الرجل و المرأة و الخصي و غيرهم إلا في عمرة التمتع و تحريم الاستمتاع على المحرم قبله ..... ص : 298 [↑](#footnote-ref-37)
38. 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-38)
39. وسائل الشيعة ج‏11 221 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-39)
40. قرب الإسناد (ط - الحديثة) متن 244 باب الحج و العمرة ..... ص : 234 [↑](#footnote-ref-40)
41. بحار الأنوار 1: 26. [↑](#footnote-ref-41)
42. وسائل الشيعة ج‏14 291 19 باب أن من نسي الوداع لم يلزمه شي‏ء و حكم وداع الحائض ..... ص : 291 [↑](#footnote-ref-42)
43. وسائل الشيعة ج‏11 213 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-43)
44. وسائل الشيعة ج‏13 407 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-44)
45. 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-45)
46. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 142 [↑](#footnote-ref-46)
47. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 142 [↑](#footnote-ref-47)
48. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 143 [↑](#footnote-ref-48)
49. وسائل الشيعة ج‏11 214 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-49)
50. وسائل الشيعة ج‏13 423 71 باب وجوب كون ركعتي الطواف الواجب خلف المقام حيث هو الآن و استحباب قراءة التوحيد و الجحد فيهما و ذكر الله بعدهما ..... ص : 422 [↑](#footnote-ref-50)
51. وسائل الشيعة ج‏11 213 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-51)
52. الخلاف، ج‌2، ص: 327 [↑](#footnote-ref-52)
53. تحرير الوسيلة، ج‌1، ص: 436 [↑](#footnote-ref-53)
54. وسائل الشيعة ج‏13 423 71 باب وجوب كون ركعتي الطواف الواجب خلف المقام حيث هو الآن و استحباب قراءة التوحيد و الجحد فيهما و ذكر الله بعدهما ..... ص : 422 [↑](#footnote-ref-54)
55. وسائل الشيعة ج‏13 425 72 باب أن من صلى ركعتي طواف الفريضة في غير المقام لزمه أن يعيد خلفه الركعتين ..... ص : 425 [↑](#footnote-ref-55)
56. وسائل الشيعة ج‏13 425 72 باب أن من صلى ركعتي طواف الفريضة في غير المقام لزمه أن يعيد خلفه الركعتين ..... ص : 425 [↑](#footnote-ref-56)
57. وسائل الشيعة ج‏13 432 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-57)
58. وسائل الشيعة ج‏11 218 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-58)
59. وسائل الشيعة ج‏13 444 82 باب وجوب طواف النساء في الحج مطلقا و في العمرة المفردة دون عمرة التمتع ..... ص : 442 [↑](#footnote-ref-59)
60. وسائل الشيعة ج‏11 214 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-60)
61. وسائل الشيعة ج‏11 255 5 باب استحباب العدول عن إحرام الحج إلى عمرة التمتع لمن لم يسق الهدي و لم يتعين عليه الإفراد و لم يلب بعد الطواف ..... ص : 254 [↑](#footnote-ref-61)
62. وسائل الشيعة ج‏11 96 38 باب استحباب التطوع بالحج و العمرة مع عدم الوجوب ..... ص : 93 [↑](#footnote-ref-62)
63. وسائل الشيعة ج‏14 306 5 باب أن من تمتع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرض العمرة ..... ص : 305 [↑](#footnote-ref-63)
64. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال النص 452 في نجبة بن الحارث ..... ص : 452 [↑](#footnote-ref-64)
65. وسائل الشيعة ج‏13 426 73 باب جواز صلاة ركعتي الطواف المندوب حيث شاء من المسجد أو بمكة ..... ص : 426 [↑](#footnote-ref-65)
66. الكافي (ط - الإسلامية) ج‏5 358 باب نكاح الذمية ..... ص : 356 [↑](#footnote-ref-66)
67. 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-67)
68. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-68)
69. وسائل الشيعة ج‏13 423 71 باب وجوب كون ركعتي الطواف الواجب خلف المقام حيث هو الآن و استحباب قراءة التوحيد و الجحد فيهما و ذكر الله بعدهما ..... ص : 422 [↑](#footnote-ref-69)
70. وسائل الشيعة ج‏11 212 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-70)
71. وسائل الشيعة ج‏11 264 8 باب جواز حج التمتع للمجاور و وجوبه في الواجب قبل أن يتعين عليه غيره ..... ص : 264 [↑](#footnote-ref-71)
72. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-72)
73. وسائل الشيعة ج‏13 423 71 باب وجوب كون ركعتي الطواف الواجب خلف المقام حيث هو الآن و استحباب قراءة التوحيد و الجحد فيهما و ذكر الله بعدهما ..... ص : 422 [↑](#footnote-ref-73)
74. وسائل الشيعة ج‏1 374 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-74)
75. وسائل الشيعة ج‏13 426 73 باب جواز صلاة ركعتي الطواف المندوب حيث شاء من المسجد أو بمكة ..... ص : 426 [↑](#footnote-ref-75)
76. وسائل الشيعة ج‏13 425 72 باب أن من صلى ركعتي طواف الفريضة في غير المقام لزمه أن يعيد خلفه الركعتين ..... ص : 425 [↑](#footnote-ref-76)
77. وسائل الشيعة ج‏13 425 72 باب أن من صلى ركعتي طواف الفريضة في غير المقام لزمه أن يعيد خلفه الركعتين ..... ص : 425 [↑](#footnote-ref-77)
78. وسائل الشيعة ج‏5 274 53 باب جواز استدبار المصلي في المسجد للمقام و استحباب اختيار الصلاة في الحطيم ثم المقام الأول ثم الحجر ثم ما دنا من البيت ..... ص : 273 [↑](#footnote-ref-78)
79. وسائل الشيعة ج‏13 303 4 باب استحباب التطوع بالطواف و تكراره و اختياره على العتق المندوب ..... ص : 302 [↑](#footnote-ref-79)
80. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ -- ؛ 20؛ 26 إبراهيم بن عمر اليماني ؛ ص : 20 [↑](#footnote-ref-80)
81. وسائل الشيعة ج‏13 427 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-81)
82. وسائل الشيعة ج‏13 430 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-82)
83. 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-83)
84. وسائل الشيعة ج‏13 433 75 باب جواز صلاة ركعتي الطواف بحيال المقام بعيدا عنه مع الزحام ..... ص : 433 [↑](#footnote-ref-84)
85. وسائل الشيعة ج‏13 433 75 باب جواز صلاة ركعتي الطواف بحيال المقام بعيدا عنه مع الزحام ..... ص : 433 [↑](#footnote-ref-85)
86. وسائل الشيعة ج‏13 433 75 باب جواز صلاة ركعتي الطواف بحيال المقام بعيدا عنه مع الزحام ..... ص : 433 [↑](#footnote-ref-86)
87. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 144 [↑](#footnote-ref-87)
88. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-88)
89. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-89)
90. 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-90)
91. وسائل الشيعة ج‏13 438 77 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى شرع في السعي وجب عليه قطعه و صلاة الركعتين ثم إتمام السعي أو صلاة الركعتين بعد إتمامه ..... ص : 438 [↑](#footnote-ref-91)
92. وسائل الشيعة ج‏5 126 5 باب كراهة صلاة الرجل و المرأة تصلي قدامه أو إلى جانبيه و كذا المرأة إلا بمكة ..... ص : 123 [↑](#footnote-ref-92)
93. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 144 [↑](#footnote-ref-93)
94. 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-94)
95. وسائل الشيعة ج‏4 48 13 باب عدد الفرائض اليومية و نوافلها و جملة من أحكامها ..... ص : 45 [↑](#footnote-ref-95)
96. وسائل الشيعة ج‏13 434 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-96)
97. 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-97)
98. وسائل الشيعة ج‏13 437 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-98)
99. وسائل الشيعة ج‏3 108 20 باب عدم كراهة الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس و غروبها و جوازها في كل وقت ما لم يتضيق وقت فريضة و كذا كل عبادة غير موقتة ..... ص : 108 [↑](#footnote-ref-99)
100. وسائل الشيعة ج‏4 236 38 باب ابتداء النوافل عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها و بعد الصبح و بعد العصر هل يكره أم لا ..... ص : 234 [↑](#footnote-ref-100)
101. وسائل الشيعة ج‏13 434 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-101)
102. وسائل الشيعة ج‏13 434 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-102)
103. وسائل الشيعة ج‏13 301 3 باب وجوب ركعتي الطواف الواجب ..... ص : 300 [↑](#footnote-ref-103)
104. 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-104)
105. وسائل الشيعة ج‏13 434 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-105)
106. وسائل الشيعة ج‏4 241 39 باب عدم كراهة القضاء في وقت من الأوقات و كذا صلاة الطواف و الكسوف و الإحرام و الأموات ..... ص : 240 [↑](#footnote-ref-106)
107. وسائل الشيعة ج‏13 436 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

     ذیل این روایت می گوید اگر دیدید عامه اقبال بر عملی دارند، شما از آن اجتناب کنید، چون امر مستحبی بوده و نه واجب، یعنی با این که حضرت پذیرفتند که عامه نماز طواف نافله بعد عصر را از حسنین علیهما السلام یاد گرفته اند، اما فرمودند به جهت عدم تشبه به عامه، شما این کار را نکنید.

     ان قلت: عامه بسیاری از نوافل و مندوبات را انجام می دهند و این قابل التزام نیست که آن مستحبات را به سبب اقبال عامه ترک کنیم.

     قلت: مقصود مندوباتی است که به نحوی شعار آن ها محسوب می شود. [↑](#footnote-ref-107)
108. وسائل الشيعة ج‏13 436 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-108)
109. وسائل الشيعة ج‏13 436 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-109)
110. وسائل الشيعة ج‏22 285 3 باب أن المختلعة لا تبين حتى تتبع بالطلاق ..... ص : 283 [↑](#footnote-ref-110)
111. وسائل الشيعة ج‏4 236 38 باب ابتداء النوافل عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند قيامها و بعد الصبح و بعد العصر هل يكره أم لا ..... ص : 234 [↑](#footnote-ref-111)
112. وسائل الشيعة ج‏13 301 3 باب وجوب ركعتي الطواف الواجب ..... ص : 300 [↑](#footnote-ref-112)
113. وسائل الشيعة ج‏13 434 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-113)
114. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 144 [↑](#footnote-ref-114)
115. وسائل الشيعة ج‏13 432 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-115)
116. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 137؛ 9 باب الطواف ؛ ج 5، ص : 101 [↑](#footnote-ref-116)
117. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 360؛ فصل: في ذكر دخول مكة و الطواف بالبيت ؛ ج‌1، ص : 355 [↑](#footnote-ref-117)
118. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج‌1؛ 577؛ باب دخول مكة و الطواف بالبيت ؛ ج‌1، ص : 569 [↑](#footnote-ref-118)
119. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 396؛ و ثاني عشرها: الركعتان في مقام إبراهيم عليه السلام ؛ ج‌1، ص : 396 [↑](#footnote-ref-119)
120. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج‌2؛ 335؛ فالواجب سبعة ؛ ج 2، ص : 331 [↑](#footnote-ref-120)
121. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-121)
122. وسائل الشيعة ج‏13 429 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-122)
123. وسائل الشيعة ج‏13 432 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-123)
124. وسائل الشيعة ج‏13 429 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-124)
125. وسائل الشيعة ج‏13 429 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-125)
126. وسائل الشيعة ج‏13 430 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-126)
127. وسائل الشيعة ج‏13 430 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-127)
128. وسائل الشيعة ج‏13 427 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-128)
129. وسائل الشيعة ج‏13 430 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-129)
130. وسائل الشيعة ج‏13 432 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-130)
131. وسائل الشيعة ج‏13 430 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-131)
132. وسائل الشيعة ج‏13 431 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-132)
133. وسائل الشيعة ج‏13 428 74 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى خرج من مكة لزمه العود و الصلاة خلف المقام فإن شق عليه جاز أن يصلي حيث ذكر و أن يستنيب من يصلي عنه خلف المقام و كذا من تركهما جهلا و إن مات قضيت عنه ..... ص : 427 [↑](#footnote-ref-133)
134. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 145 [↑](#footnote-ref-134)
135. وسائل الشيعة ج‏10 331 23 باب أنه يجب أن يقضي أكبر الأولاد الذكور ما فات الميت من صيام تمكن من قضائه و لم يقضه فإن تبرع أحد بالقضاء عنه جاز فإن لم يتمكن لم يجب القضاء إلا أن يفوت لسفر و إن كان له مال تصدق عن كل يوم بمد ..... ص : 329 [↑](#footnote-ref-135)
136. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 145 [↑](#footnote-ref-136)
137. وسائل الشيعة ج‏6 221 30 باب وجوب تعلم إعراب القرآن و جواز القراءة باللحن مع عدم الإمكان ..... ص : 220 [↑](#footnote-ref-137)
138. وسائل الشيعة ج‏6 136 59 باب أنه يجزي الأخرس في القراءة و التشهد و سائر الأذكار و ما أشبهها أن يحرك لسانه و يعقد قلبه و يشير بإصبعه ..... ص : 136 [↑](#footnote-ref-138)
139. وسائل الشيعة ج‏6 136 59 باب أنه يجزي الأخرس في القراءة و التشهد و سائر الأذكار و ما أشبهها أن يحرك لسانه و يعقد قلبه و يشير بإصبعه ..... ص : 136 [↑](#footnote-ref-139)
140. وسائل الشيعة ج‏6 221 30 باب وجوب تعلم إعراب القرآن و جواز القراءة باللحن مع عدم الإمكان ..... ص : 220 [↑](#footnote-ref-140)
141. وسائل الشيعة ج‏6 136 59 باب أنه يجزي الأخرس في القراءة و التشهد و سائر الأذكار و ما أشبهها أن يحرك لسانه و يعقد قلبه و يشير بإصبعه ..... ص : 136 [↑](#footnote-ref-141)
142. لسان العرب؛ ج‌12؛ 129؛ حرم ؛ ج‌12، ص : 119 [↑](#footnote-ref-142)
143. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ج‏4 278 23 باب وجوب تعلم إعراب القرآن و جواز القراءة باللحن مع عدم الإمكان ..... ص : 278 [↑](#footnote-ref-143)
144. وسائل الشيعة ج‏6 42 3 باب أن من لم يحسن الفاتحة و لا غيرها من القرآن و لم يمكنه التعلم لضيق الوقت أجزأه أن يكبر و يسبح و كذا المستعجل في النافلة ..... ص : 42 [↑](#footnote-ref-144)
145. وسائل الشيعة ج‏8 285 1 باب تأكد استحبابها في الفرائض و عدم وجوبها فيما عدا الجمعة و العيدين ..... ص : 285 [↑](#footnote-ref-145)
146. وسائل الشيعة ج‏6 38 1 باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الثنائية و في الأولتين من غيرها ..... ص : 37 [↑](#footnote-ref-146)
147. علل الشرائع ج‏1 252 182 باب علل الشرائع و أصول الإسلام ..... ص : 247 [↑](#footnote-ref-147)
148. علل الشرائع ج‏1 268 182 باب علل الشرائع و أصول الإسلام ..... ص : 247 [↑](#footnote-ref-148)
149. رجال النجاشي 306 840 الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمد الأزدي النيشابوري(النيسابوري) ..... ص : 306 [↑](#footnote-ref-149)
150. علل الشرائع ج‏1 274 182 باب علل الشرائع و أصول الإسلام ..... ص : 247 [↑](#footnote-ref-150)
151. عيون أخبار الرضا عليه السلام ج‏2 121 34 باب العلل التي ذكر الفضل بن شاذان في آخرها أنه سمعها من الرضا علي بن موسى ع مرة بعده مرة و شيئا بعد شي‏ء فجمعها و أطلق لعلي بن محمد بن قتيبة النيسابوري روايتها عنه عن الرضا ع ..... ص : 99 [↑](#footnote-ref-151)
152. من لا يحضره الفقيه ج‏4 457 بيان الطريق إلى الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا عليه السلام ..... ص : 457 [↑](#footnote-ref-152)
153. الكافي (ط - الإسلامية) ج‏4 577 باب زيارة قبر أبي عبد الله الحسين بن علي ع ..... ص : 572 [↑](#footnote-ref-153)
154. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ -- ؛ 124؛ 552 الفضل بن شاذان النيشابوري ؛ ص : 124 [↑](#footnote-ref-154)
155. رجال الكشي؛ -- ؛ 516؛ في الحسن بن علي بن فضال الكوفي ؛ ص : 515 [↑](#footnote-ref-155)
156. وسائل الشيعة ج‏6 42 3 باب أن من لم يحسن الفاتحة و لا غيرها من القرآن و لم يمكنه التعلم لضيق الوقت أجزأه أن يكبر و يسبح و كذا المستعجل في النافلة ..... ص : 42 [↑](#footnote-ref-156)
157. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 145 [↑](#footnote-ref-157)
158. وسائل الشيعة ج‏11 63 24 باب وجوب استنابة الموسر في الحج إذا منعه مرض أو كبر أو عدو أو غير ذلك ..... ص : 63 [↑](#footnote-ref-158)
159. وسائل الشيعة ج‏11 77 31 باب أن من وجب عليه الحج فمات و لم يحج فتبرع أحد بالحج عنه أجزأه ..... ص : 77 [↑](#footnote-ref-159)
160. وسائل الشيعة ج‏11 64 24 باب وجوب استنابة الموسر في الحج إذا منعه مرض أو كبر أو عدو أو غير ذلك ..... ص : 63 [↑](#footnote-ref-160)
161. وسائل الشيعة ج‏11 65 24 باب وجوب استنابة الموسر في الحج إذا منعه مرض أو كبر أو عدو أو غير ذلك ..... ص : 63 [↑](#footnote-ref-161)
162. وسائل الشيعة ج‏11 68 26 باب أن من وجب عليه الحج فمات بعد الإحرام و دخول الحرم أجزأ عنه و إن مات قبل ذلك وجب أن تقضى عنه حجة الإسلام من أصل المال و لا يجب قضاء التطوع ..... ص : 68 [↑](#footnote-ref-162)
163. وسائل الشيعة ج‏11 176 8 باب جواز استنابة الرجل عن المرأة و المرأة عن الرجل و استحباب اختيار الإنسان الحج من ماله على النيابة ..... ص : 176 [↑](#footnote-ref-163)
164. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 146 [↑](#footnote-ref-164)
165. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج‌10؛ 414؛ مسألة: السعي واجب و ركن من أركان الحج و العمرة ؛ ج 10، ص : 414 [↑](#footnote-ref-165)
166. وسائل الشيعة ج‏13 484 7 باب أن من ترك السعي عامدا بطل حجه و لزمه الحج من قابل ..... ص : 484 [↑](#footnote-ref-166)
167. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 485؛ 7 باب أن من ترك السعي عامدا بطل حجه و لزمه الحج من قابل ؛ ج 13، ص : 484 [↑](#footnote-ref-167)
168. وسائل الشيعة ج‏13 485 8 باب أن من ترك السعي ناسيا وجب عليه الإتيان به و إن خرج لزمه العود له و إن تعذر وجب أن يستنيب فيه ..... ص : 485 [↑](#footnote-ref-168)
169. وسائل الشيعة ج‏13 126 11 باب حكم الجماع في أثناء الطواف و السعي ..... ص : 126 [↑](#footnote-ref-169)
170. وسائل الشيعة ج‏8 517 22 باب أن القصر في السفر فرض واجب لا رخصة إلا في المواضع الأربعة و حكم ما يفوت سفرا ثم يقضى حضرا أو بالعكس و اقتداء المسافر بالحاضر و بالعكس ..... ص : 517 [↑](#footnote-ref-170)
171. وسائل الشيعة ج‏1 374 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ..... ص : 374 [↑](#footnote-ref-171)
172. وسائل الشيعة ج‏13 494 15 باب جواز السعي على غير طهارة و كذا جميع المناسك إلا الطواف فتجب الطهارة له إن وجب و تستحب لغيره و جواز السعي للحائض ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-172)
173. وسائل الشيعة ج‏13 495 15 باب جواز السعي على غير طهارة و كذا جميع المناسك إلا الطواف فتجب الطهارة له إن وجب و تستحب لغيره و جواز السعي للحائض ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-173)
174. الكافي (ط - دارالحديث) ج‏8 655 145 - باب من قطع السعي للصلاة أو غيرها و السعي بغير وضوء ..... ص : 654 [↑](#footnote-ref-174)
175. وسائل الشيعة ج‏13 457 87 باب أن المرأة إذا حاضت قبل تجاوز النصف من الطواف لم يجز لها السعي و كذا بعده مع ضيق الوقت عن السعي بل تعدل إلى الإفراد و تقف الموقفين ثم تطوف إذا طهرت ..... ص : 457 [↑](#footnote-ref-175)
176. وسائل الشيعة ج‏13 494 15 باب جواز السعي على غير طهارة و كذا جميع المناسك إلا الطواف فتجب الطهارة له إن وجب و تستحب لغيره و جواز السعي للحائض ..... ص : 493 [↑](#footnote-ref-176)
177. 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-177)
178. وسائل الشيعة ج‏13 126 11 باب حكم الجماع في أثناء الطواف و السعي ..... ص : 126 [↑](#footnote-ref-178)
179. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 146 [↑](#footnote-ref-179)
180. 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-180)
181. وسائل الشيعة ج‏13 438 77 باب أن من نسي ركعتي الطواف الواجب حتى شرع في السعي وجب عليه قطعه و صلاة الركعتين ثم إتمام السعي أو صلاة الركعتين بعد إتمامه ..... ص : 438 [↑](#footnote-ref-181)
182. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 146 [↑](#footnote-ref-182)
183. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 147 [↑](#footnote-ref-183)
184. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 410؛ و ثانيها: المقارنة لوقوفه على الصفا ؛ ج‌1، ص : 410 [↑](#footnote-ref-184)
185. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج‌2؛ 357؛ القول في السعي ؛ ج 2، ص : 355 [↑](#footnote-ref-185)
186. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج‌19؛ 419؛ الثاني و الثالث البدأة بالصفا و الختم بالمروة ؛ ج‌19، ص : 418 [↑](#footnote-ref-186)
187. تحرير الوسيلة، ج‌1، ص: 437‌ [↑](#footnote-ref-187)
188. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج‌16، ص: 265 [↑](#footnote-ref-188)
189. رياض المسائل (ط - الحديثة)؛ ج‌7؛ 119؛ الكيفية ؛ ج 7، ص : 116 [↑](#footnote-ref-189)
190. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج‌12؛ 169؛ ب: قالوا في كيفية البدأة و الختم بإلصاق العقب بالصفا و الأصابع بالمروة، ؛ ج 12، ص : 168 [↑](#footnote-ref-190)
191. وسائل الشيعة ج‏13 387 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-191)
192. وسائل الشيعة ج‏13 387 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-192)
193. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 125؛ 9 باب الطواف ؛ ج 5، ص : 101 [↑](#footnote-ref-193)
194. وسائل الشيعة ج‏13 499 18 باب أن من دخل عليه وقت فريضة في أثناء السعي استحب له قطعه و الصلاة ثم الإتمام و يجب ذلك مع ضيق وقتها ..... ص : 499 [↑](#footnote-ref-194)
195. وسائل الشيعة ج‏13 500 18 باب أن من دخل عليه وقت فريضة في أثناء السعي استحب له قطعه و الصلاة ثم الإتمام و يجب ذلك مع ضيق وقتها ..... ص : 499 [↑](#footnote-ref-195)
196. وسائل الشيعة ج‏13 500 18 باب أن من دخل عليه وقت فريضة في أثناء السعي استحب له قطعه و الصلاة ثم الإتمام و يجب ذلك مع ضيق وقتها ..... ص : 499 [↑](#footnote-ref-196)
197. وسائل الشيعة ج‏13 500 19 باب جواز قطع السعي لقضاء حاجة مؤمن و غيرها ثم البناء و الإتمام ..... ص : 500 [↑](#footnote-ref-197)
198. وسائل الشيعة ج‏13 387 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-198)
199. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 125؛ 9 باب الطواف ؛ ج 5، ص : 101 [↑](#footnote-ref-199)
200. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 502؛ 20 باب جواز الجلوس للاستراحة في أثناء السعي على الصفا و المروة و بينهما ؛ ج 13، ص : 501 [↑](#footnote-ref-200)
201. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 501؛ 20 باب جواز الجلوس للاستراحة في أثناء السعي على الصفا و المروة و بينهما ؛ ج 13، ص : 501 [↑](#footnote-ref-201)
202. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 477؛ 4 باب استحباب الصعود على الصفا حتى يرى البيت و استقبال الركن الذي فيه الحجر و الدعاء بالمأثور و التكبير و التهليل و التحميد و التسبيح مائة مائة و الوقوف بقدر قراءة سورة البقرة ؛ ج 13، ص : 476 [↑](#footnote-ref-202)
203. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌4؛ 435؛ باب السعي بين الصفا و المروة و ما يقال فيه ؛ ج 4، ص : 434 [↑](#footnote-ref-203)
204. وسائل الشيعة ج‏11 214 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 212 [↑](#footnote-ref-204)
205. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 147‌ [↑](#footnote-ref-205)
206. وسائل الشيعة ج‏13 487 10 باب أن من بدأ بالمروة قبل الصفا لزمه إعادة السعي و الابتداء بالصفا ..... ص : 487 [↑](#footnote-ref-206)
207. وسائل الشيعة ج‏13 488 10 باب أن من بدأ بالمروة قبل الصفا لزمه إعادة السعي و الابتداء بالصفا ..... ص : 487 [↑](#footnote-ref-207)
208. وسائل الشيعة ج‏13 488 10 باب أن من بدأ بالمروة قبل الصفا لزمه إعادة السعي و الابتداء بالصفا ..... ص : 487 [↑](#footnote-ref-208)
209. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 147 [↑](#footnote-ref-209)
210. 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-210)
211. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 147‌ [↑](#footnote-ref-211)
212. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج‌19، ص: 421 [↑](#footnote-ref-212)
213. وسائل الشيعة ج‏13 482 6 باب وجوب السعي سبعة أشواط و الابتداء بالصفا و الختم بالمروة و استحباب الهرولة بين المنارتين و الدعاء فيه بالمأثور و كثرة الصلاة على محمد و آله ص ..... ص : 481 [↑](#footnote-ref-213)
214. اخبار مکة ج2 ص115 [↑](#footnote-ref-214)
215. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 148‌ [↑](#footnote-ref-215)
216. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 148 [↑](#footnote-ref-216)
217. وسائل الشيعة ج‏13 501 20 باب جواز الجلوس للاستراحة في أثناء السعي على الصفا و المروة و بينهما ..... ص : 501 [↑](#footnote-ref-217)
218. وسائل الشيعة ج‏13 501 20 باب جواز الجلوس للاستراحة في أثناء السعي على الصفا و المروة و بينهما ..... ص : 501 [↑](#footnote-ref-218)
219. وسائل الشيعة ج‏13 502 20 باب جواز الجلوس للاستراحة في أثناء السعي على الصفا و المروة و بينهما ..... ص : 501 [↑](#footnote-ref-219)
220. 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-220)
221. الكافي في الفقه؛ -- ؛ 196؛ فأما السعي ؛ ص : 196 [↑](#footnote-ref-221)
222. إشارة السبق إلى معرفة الحق؛ -- ؛ 133؛ [كتاب الحج‌] ؛ ص : 123 [↑](#footnote-ref-222)
223. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ -- ؛ 179؛ الفصل التاسع: في السعي ؛ ص : 177 [↑](#footnote-ref-223)
224. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة؛ -- ؛ 157؛ الفصل السابع السعي ركن ؛ ص : 156 [↑](#footnote-ref-224)
225. وسائل الشيعة ج‏13 482 6 باب وجوب السعي سبعة أشواط و الابتداء بالصفا و الختم بالمروة و استحباب الهرولة بين المنارتين و الدعاء فيه بالمأثور و كثرة الصلاة على محمد و آله ص ..... ص : 481 [↑](#footnote-ref-225)
226. وسائل الشيعة ج‏13 483 6 باب وجوب السعي سبعة أشواط و الابتداء بالصفا و الختم بالمروة و استحباب الهرولة بين المنارتين و الدعاء فيه بالمأثور و كثرة الصلاة على محمد و آله ص ..... ص : 481 [↑](#footnote-ref-226)
227. من لا يحضره الفقيه ج‏2 521 باب نوادر الحج ..... ص : 519 [↑](#footnote-ref-227)
228. وسائل الشيعة ج‏13 487 9 باب أن من ترك الهرولة في السعي لم يلزمه شي‏ء و يستحب له أن يرجع القهقرى ثم يهرول ..... ص : 486 [↑](#footnote-ref-228)
229. وسائل الشيعة ج‏13 487 9 باب أن من ترك الهرولة في السعي لم يلزمه شي‏ء و يستحب له أن يرجع القهقرى ثم يهرول ..... ص : 486 [↑](#footnote-ref-229)
230. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 148 [↑](#footnote-ref-230)
231. وسائل الشيعة ج‏11 279 12 باب استحباب الإشعار و التقليد و جملة من أحكامها ..... ص : 275 [↑](#footnote-ref-231)
232. وسائل الشيعة ج‏11 279 12 باب استحباب الإشعار و التقليد و جملة من أحكامها ..... ص : 275 [↑](#footnote-ref-232)
233. 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-233)
234. 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-234)
235. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 149 [↑](#footnote-ref-235)
236. وسائل الشيعة ج‏13 485 8 باب أن من ترك السعي ناسيا وجب عليه الإتيان به و إن خرج لزمه العود له و إن تعذر وجب أن يستنيب فيه ..... ص : 485 [↑](#footnote-ref-236)
237. وسائل الشيعة ج‏13 486 8 باب أن من ترك السعي ناسيا وجب عليه الإتيان به و إن خرج لزمه العود له و إن تعذر وجب أن يستنيب فيه ..... ص : 485 [↑](#footnote-ref-237)
238. وسائل الشيعة ج‏13 486 8 باب أن من ترك السعي ناسيا وجب عليه الإتيان به و إن خرج لزمه العود له و إن تعذر وجب أن يستنيب فيه ..... ص : 485 [↑](#footnote-ref-238)
239. 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-239)
240. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 149‌ [↑](#footnote-ref-240)
241. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 149‌ [↑](#footnote-ref-241)
242. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج‌1؛ 245؛ الخامسة من طاف كان بالخيار في تأخير السعي إلى الغد ؛ ج‌1، ص : 245 [↑](#footnote-ref-242)
243. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 412؛ الثالث: في أحكامه: ؛ ج‌1، ص : 412 [↑](#footnote-ref-243)
244. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 411؛ 60 باب استحباب تعجيل السعي بعد الطواف و جواز تأخيره مع العذر إلى الليل لا إلى غد ؛ ج 13، ص : 410 [↑](#footnote-ref-244)
245. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 411؛ 60 باب استحباب تعجيل السعي بعد الطواف و جواز تأخيره مع العذر إلى الليل لا إلى غد ؛ ج 13، ص : 410 [↑](#footnote-ref-245)
246. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 410؛ 60 باب استحباب تعجيل السعي بعد الطواف و جواز تأخيره مع العذر إلى الليل لا إلى غد ؛ ج 13، ص : 410 [↑](#footnote-ref-246)
247. وسائل الشيعة ج‏4 11 2 باب وجوب الصلوات الخمس و عدم وجوب صلاة سادسة في كل يوم ..... ص : 10 [↑](#footnote-ref-247)
248. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 150 [↑](#footnote-ref-248)
249. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 150 [↑](#footnote-ref-249)
250. 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 ؛ ج 13، ص : 363 [↑](#footnote-ref-250)
251. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 490؛ 12 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط عمدا لزمه الإعادة ؛ ج 13، ص : 489 [↑](#footnote-ref-251)
252. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ؛ ج 13، ص : 490 [↑](#footnote-ref-252)
253. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 489؛ 11 باب أنه يجب أن يعد الذهاب في السعي شوطا و العود آخر و حكم من عدهما شوطا واحدا ؛ ج 13، ص : 488 [↑](#footnote-ref-253)
254. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ؛ ج 13، ص : 490 [↑](#footnote-ref-254)
255. وسائل الشيعة ج‏13 491 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ..... ص : 490 [↑](#footnote-ref-255)
256. 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-256)
257. وسائل الشيعة ج‏13 490 12 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط عمدا لزمه الإعادة ..... ص : 489 [↑](#footnote-ref-257)
258. وسائل الشيعة ج‏13 490 12 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط عمدا لزمه الإعادة ..... ص : 489 [↑](#footnote-ref-258)
259. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ؛ ج 13، ص : 490 [↑](#footnote-ref-259)
260. وسائل الشيعة ج‏13 491 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ..... ص : 490 [↑](#footnote-ref-260)
261. وسائل الشيعة ج‏13 491 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ..... ص : 490 [↑](#footnote-ref-261)
262. وسائل الشيعة ج‏13 491 13 باب أن من زاد في السعي على سبعة أشواط ناسيا أجزأه و يستحب إكماله أسبوعين ..... ص : 490 [↑](#footnote-ref-262)
263. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 150‌ [↑](#footnote-ref-263)
264. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 296؛ 21 باب وجوب عدول المتمتع إلى الإفراد مع الاضطرار خاصة كضيق الوقت و حصول الحيض و سقوط الهدي مع العدول ؛ ج 11، ص : 296 [↑](#footnote-ref-264)
265. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-265)
266. 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 ؛ ج 13، ص : 453 [↑](#footnote-ref-266)
267. 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 ؛ ج 13، ص : 453 [↑](#footnote-ref-267)
268. 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 ؛ ج 13، ص : 453 [↑](#footnote-ref-268)
269. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 387؛ 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 ؛ ج 13، ص : 386 [↑](#footnote-ref-269)
270. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 151 [↑](#footnote-ref-270)
271. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-271)
272. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 493؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-272)
273. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ -- ؛ 434؛ 28 باب الكفارة عن خطإ المحرم و تعديه الشروط ؛ ص : 433 [↑](#footnote-ref-273)
274. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 337؛ فصل: في ذكر ما يلزم المحرم من الكفارة بما يفعله من المحظورات عمدا أو ناسيا ؛ ج‌1، ص : 336 [↑](#footnote-ref-274)
275. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ -- ؛ 231؛ باب ما يجب على المحرم من الكفارة فيما يفعله عمدا أو خطأ ؛ ص : 222 [↑](#footnote-ref-275)
276. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ -- ؛ 245؛ باب السعي بين الصفا و المروة ؛ ص : 243 [↑](#footnote-ref-276)
277. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 153؛ 10 باب الخروج إلى الصفا ؛ ج 5، ص : 144 [↑](#footnote-ref-277)
278. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج‌1؛ 580؛ باب السعي و أحكامه ؛ ج‌1، ص : 578 [↑](#footnote-ref-278)
279. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج‌1؛ 551؛ باب ما يلزم المحرم عن جناياته من كفارة و فدية و غير ذلك فيما يفعله عمدا أو خطأ ؛ ج‌1، ص : 548 [↑](#footnote-ref-279)
280. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ -- ؛ 120؛ ذكر: أحكام الخطأ ؛ ص : 118 [↑](#footnote-ref-280)
281. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج‌1؛ 249؛ الثالثة من لم يحصل عدد سعيه أعاده ؛ ج‌1، ص : 249 [↑](#footnote-ref-281)
282. الجامع للشرائع؛ -- ؛ 203؛ «باب السعي» ؛ ص : 201 [↑](#footnote-ref-282)
283. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - القديمة)؛ ج‌1؛ 100؛ المقصد الرابع في السعي ؛ ج‌1، ص : 100 [↑](#footnote-ref-283)
284. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 152‌ [↑](#footnote-ref-284)
285. وسائل الشيعة؛ ج‌2؛ 260؛ 41 باب عدم وجوب إعلام الغير بخلل في الغسل و حكم من نسي بعض العضو أو شك فيه ؛ ج 2، ص : 259 [↑](#footnote-ref-285)
286. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 152‌ [↑](#footnote-ref-286)
287. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 152‌ [↑](#footnote-ref-287)
288. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-288)
289. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 368؛ 35 باب أن من شك بين السبعة و ما زاد في الطواف وجب أن يبني على السبعة ؛ ج 13، ص : 368 [↑](#footnote-ref-289)
290. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 256؛ 3 باب أن علامة شهر رمضان و غيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و لا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و أنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن ؛ ج 10، ص : 252 [↑](#footnote-ref-290)
291. وسائل الشيعة؛ ج‌8؛ 212؛ 8 باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك في عدد الأخيرتين و إتمام ما ظن نقصه بعد التسليم و عدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط و لو تيقن النقص ؛ ج 8، ص : 212 [↑](#footnote-ref-291)
292. وسائل الشيعة؛ ج‌6؛ 124؛ 51 باب استحباب اختيار التسبيح على القراءة في الأخيرتين إماما كان أو منفردا و إن نسي القراءة في الأولتين ؛ ج 6، ص : 122 [↑](#footnote-ref-292)
293. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 256؛ 3 باب أن علامة شهر رمضان و غيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و لا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و أنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن ؛ ج 10، ص : 252 [↑](#footnote-ref-293)
294. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 252؛ 3 باب أن علامة شهر رمضان و غيره رؤية الهلال فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و لا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضي ثلاثين و أنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن ؛ ج 10، ص : 252 [↑](#footnote-ref-294)
295. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 289؛ 11 باب أنه يثبت الهلال بشهادة رجلين عدلين و لا يثبت بشهادة النساء و مع الصحو و تعارض الشهادات يعتبر شهادة خمسين رجلا ؛ ج 10، ص : 286 [↑](#footnote-ref-295)
296. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-296)
297. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج‌7؛ 320؛ 6 باب عدم جواز صوم يوم الشك بنية الفرض فإن فعل و بان من شهر رمضان وجب قضاؤه ؛ ج‌7، ص : 320 [↑](#footnote-ref-297)
298. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 289؛ 11 باب أنه يثبت الهلال بشهادة رجلين عدلين و لا يثبت بشهادة النساء و مع الصحو و تعارض الشهادات يعتبر شهادة خمسين رجلا ؛ ج 10، ص : 286 [↑](#footnote-ref-298)
299. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌2؛ 126؛ باب صوم يوم الشك ؛ ج‌2، ص : 126 [↑](#footnote-ref-299)
300. وسائل الشيعة؛ ج‌4؛ 49؛ 13 باب عدد الفرائض اليومية و نوافلها و جملة من أحكامها ؛ ج 4، ص : 45 [↑](#footnote-ref-300)
301. وسائل الشيعة؛ ج‌1؛ 63؛ 10 باب عدم جواز الوسوسة في النية و العبادة ؛ ج 1، ص : 63 [↑](#footnote-ref-301)
302. وسائل الشيعة؛ ج‌8؛ 228؛ 16 باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه بل يمضي في صلاته و يبني على وقوع ما شك فيه حتى يتيقن الترك و حد كثرة السهو ؛ ج 8، ص : 227 [↑](#footnote-ref-302)
303. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 152 [↑](#footnote-ref-303)
304. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 505؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-304)
305. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 507؛ 2 باب أنه يجزي التقصير بمطلق الآلة و بغير آلة ؛ ج 13، ص : 507 [↑](#footnote-ref-305)
306. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 508؛ 3 باب أنه يجزي إبانة مسمى الظفر أو الشعر ؛ ج 13، ص : 507 [↑](#footnote-ref-306)
307. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 212؛ 1 باب وجوب أحدهما على الحاج بعد الذبح و استحباب الجمع بين الحلق و تقليم الأظفار و الأخذ من الشارب ؛ ج 14، ص : 211 [↑](#footnote-ref-307)
308. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 212؛ 1 باب وجوب أحدهما على الحاج بعد الذبح و استحباب الجمع بين الحلق و تقليم الأظفار و الأخذ من الشارب ؛ ج 14، ص : 211 [↑](#footnote-ref-308)
309. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 213؛ 1 باب وجوب أحدهما على الحاج بعد الذبح و استحباب الجمع بين الحلق و تقليم الأظفار و الأخذ من الشارب ؛ ج 14، ص : 211 [↑](#footnote-ref-309)
310. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 492؛ 14 باب أن من ظن تمام السعي فقصر و جامع ثم ذكر النقصان و لو شوطا لزمه دم بقرة و إكمال السعي ؛ ج 13، ص : 492 [↑](#footnote-ref-310)
311. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 505؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-311)
312. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 506؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-312)
313. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 508؛ 3 باب أنه يجزي إبانة مسمى الظفر أو الشعر ؛ ج 13، ص : 507 [↑](#footnote-ref-313)
314. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 153‌ [↑](#footnote-ref-314)
315. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 224؛ 7 باب أن الحاج مخير بين الحلق و التقصير و كذا المعتمر عمرة مفردة لا عمرة تمتع و يستحب لهما اختيار الحلق و حكم الصرورة و الملبد و من عقص شعره ؛ ج 14، ص : 221 [↑](#footnote-ref-315)
316. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 506؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-316)
317. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 505؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-317)
318. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 509؛ 3 باب أنه يجزي إبانة مسمى الظفر أو الشعر ؛ ج 13، ص : 507 [↑](#footnote-ref-318)
319. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 222؛ 7 باب أن الحاج مخير بين الحلق و التقصير و كذا المعتمر عمرة مفردة لا عمرة تمتع و يستحب لهما اختيار الحلق و حكم الصرورة و الملبد و من عقص شعره ؛ ج 14، ص : 221 [↑](#footnote-ref-319)
320. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 224؛ 7 باب أن الحاج مخير بين الحلق و التقصير و كذا المعتمر عمرة مفردة لا عمرة تمتع و يستحب لهما اختيار الحلق و حكم الصرورة و الملبد و من عقص شعره ؛ ج 14، ص : 221 [↑](#footnote-ref-320)
321. وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 224‌ [↑](#footnote-ref-321)
322. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-322)
323. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 251؛ 4 باب استحباب اختيار حج التمتع على القران و الإفراد حيث لا يجب قسم بعينه و إن حج ألفا و ألفا و إن كان قد اعتمر في رجب أو رمضان و إن كان مكيا أو مجاورا سنين و استحباب اختيار القران على الإفراد إذا لم يجز له التمتع ؛ ج 11، ص : 246 [↑](#footnote-ref-323)
324. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 314؛ 7 باب أنه يجوز أن يعتمر في أشهر الحج عمرة مفردة و يذهب حيث شاء و يجوز أن يجعلها عمرة التمتع إن أدرك الحج ؛ ج 14، ص : 310 [↑](#footnote-ref-324)
325. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 226؛ 7 باب أن الحاج مخير بين الحلق و التقصير و كذا المعتمر عمرة مفردة لا عمرة تمتع و يستحب لهما اختيار الحلق و حكم الصرورة و الملبد و من عقص شعره ؛ ج 14، ص : 221 [↑](#footnote-ref-325)
326. عملا ثمره عملیه ای نیست بین این که آیه قرآن مرجح یک طرف باشد یا بخواهد بعد از تساقط مرجع قرار بگیرد، البته گاهی ثمره پیدا می­شود در جایی که یک عام کتابی داشته باشیم و یک عام روایی که مخصص عام کتابی است، و عام روایی دو تا خاص معارض داشته باشد، مثل حرم الربا که عام کتابی است و عام روایی می گوید لاربا بین الوالد و الولد و دو خبر خاص راجع درباره ربا بین پدر و دختر مثلا داشته باشیم یکی بگوید یحرم الربا بین الوالد و البنت و دیگری نفی حرمت کند، در این جا اگر حرم الربا در قرآن مرجح باشد، خبری که می گوید یحرم الربا بین الوالد و البنت را ترجیح داده و حجت می شود و بعد عام روایی را تخصیص به فرزند پسر می زند، اما اگر قائل به تساقط دو خبر شویم، و آیه مرجح نباشد، باید سراغ عام روایی متوسط برویم که می گوید لا ربا بین الوالد و الولد که شامل دختر هم می شود، زیرا تا عام روایی متوسط است نمی توان سراغ عام کتابی رفت. (استاد حفظه الله) [↑](#footnote-ref-326)
327. البته ما اشکالی داریم، زیرا تعارض ثلاثی است و نه ثنائی، اطلاق خطاب سوم نیز طرف معارضه است، یحرم اکرام الفاسق دو حصه دارد یکی عالم فاسق و یکی جاهل فاسق و نسبت به این دو اطلاق دارد. [↑](#footnote-ref-327)
328. وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 160‌ [↑](#footnote-ref-328)
329. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 510؛ 4 باب وجوب التقصير في عمرة التمتع و عدم جواز الحلق فإن حلق عمدا لزمه دم و إن كان ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‌ء ؛ ج 13، ص : 509 [↑](#footnote-ref-329)
330. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج‏2، ص: 247 [↑](#footnote-ref-330)
331. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل، ص: 20‌ [↑](#footnote-ref-331)
332. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص: 328‌ [↑](#footnote-ref-332)
333. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص: 424‌ [↑](#footnote-ref-333)
334. رجال الطوسي، ص: 364 [↑](#footnote-ref-334)
335. تهذيب الأحكام؛ ج‌7؛ 361؛ 31 باب المهور و الأجور و ما ينعقد من النكاح من ذلك و ما لا ينعقد ؛ ج 7، ص : 353 [↑](#footnote-ref-335)
336. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌3؛ 224؛ 138 باب أن الرجل إذا سمى المهر و دخل بالمرأة قبل أن يعطيها مهرها كان دينا عليه ؛ ج‌3، ص : 221 [↑](#footnote-ref-336)
337. رجال الكشي؛ -- ؛ 507؛ ما روي في محمد بن سنان ؛ ص : 506 [↑](#footnote-ref-337)
338. رجال الكشي؛ -- ؛ 507؛ ما روي في محمد بن سنان ؛ ص : 506 [↑](#footnote-ref-338)
339. رجال الكشي؛ -- ؛ 507؛ ما روي في محمد بن سنان ؛ ص : 506 [↑](#footnote-ref-339)
340. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ -- ؛ 92؛ [130] - 15 - محمد بن سنان، ؛ ص : 92 [↑](#footnote-ref-340)
341. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال النص 502 ما روي في صفوان بن يحيى بياع السابري و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد القمي ..... ص : 502 [↑](#footnote-ref-341)
342. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال النص 503 ما روي في صفوان بن يحيى بياع السابري و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد القمي ..... ص : 502 [↑](#footnote-ref-342)
343. رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال النص 503 ما روي في صفوان بن يحيى بياع السابري و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد القمي ..... ص : 502 [↑](#footnote-ref-343)
344. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 153‌ [↑](#footnote-ref-344)
345. وسائل الشيعة ج‏8 248 30 باب عدم بطلان الصلاة بترك شي‏ء من الواجبات سهوا أو نسيانا أو جهلا أو عجزا عنه أو خوفا أو إكراها عدا ما استثني بالنص ..... ص : 248 [↑](#footnote-ref-345)
346. وسائل الشيعة ج‏13 69 31 باب لزوم الكفارة في الصيد على المحرم عمدا كان أو خطأ أو جهلا و كذا لو رمى صيدا فأصاب اثنين و عدم لزوم الكفارة للجاهل في غير الصيد و جملة من أحكام الصيد ..... ص : 68 [↑](#footnote-ref-346)
347. وسائل الشيعة ج‏13 508 3 باب أنه يجزي إبانة مسمى الظفر أو الشعر ..... ص : 507 [↑](#footnote-ref-347)
348. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 131؛ 13 باب أن من قبل بعد طواف العمرة و سعيها قبل تقصيرها لزمه دم شاة فإن جامع لزمه بدنة للموسر و بقرة للمتوسط و شاة للمعسر ؛ ج 13، ص : 129 [↑](#footnote-ref-348)
349. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 153‌ [↑](#footnote-ref-349)
350. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 153‌ [↑](#footnote-ref-350)
351. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 153‌ [↑](#footnote-ref-351)
352. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 412؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-352)
353. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 257؛ 5 باب استحباب العدول عن إحرام الحج إلى عمرة التمتع لمن لم يسق الهدي و لم يتعين عليه الإفراد و لم يلب بعد الطواف ؛ ج 11، ص : 254 [↑](#footnote-ref-353)
354. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 412؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-354)
355. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 412؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-355)
356. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 412؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-356)
357. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 9؛ 1 باب وجوبه على كل مكلف مستطيع ؛ ج 11، ص : 7 [↑](#footnote-ref-357)
358. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2؛ 250؛ 166 باب الوقت الذي يلحق الإنسان فيه المتعة ؛ ج‌2، ص : 246 [↑](#footnote-ref-358)
359. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 390؛ 26 باب من الزيادات في فقه الحج ؛ ج 5، ص : 387 [↑](#footnote-ref-359)
360. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 154‌ [↑](#footnote-ref-360)
361. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 411؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-361)
362. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 512؛ 6 باب أن من نسي التقصير حتى أحرم بالحج لم يبطل إحرامه و لم يلزمه دم بل يستحب له و من تعمد ذلك بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 13، ص : 512 [↑](#footnote-ref-362)
363. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 412؛ 54 باب أن من أحرم بالحج قبل التقصير من إحرام العمرة ناسيا لم تبطل عمرته و لم يجب عليه دم بل يستحب و إن كان عامدا بطلت عمرته و صارت حجة مفردة ؛ ج 12، ص : 410 [↑](#footnote-ref-363)
364. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 154‌ [↑](#footnote-ref-364)
365. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 505؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-365)
366. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 510؛ 4 باب وجوب التقصير في عمرة التمتع و عدم جواز الحلق فإن حلق عمدا لزمه دم و إن كان ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‌ء ؛ ج 13، ص : 509 [↑](#footnote-ref-366)
367. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 307؛ 5 باب أن من تمتع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرض العمرة ؛ ج 14، ص : 305 [↑](#footnote-ref-367)
368. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 510؛ 4 باب وجوب التقصير في عمرة التمتع و عدم جواز الحلق فإن حلق عمدا لزمه دم و إن كان ناسيا أو جاهلا لم يلزمه شي‌ء ؛ ج 13، ص : 509 [↑](#footnote-ref-368)
369. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 505؛ 1 باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق ؛ ج 13، ص : 505 [↑](#footnote-ref-369)
370. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 154‌ [↑](#footnote-ref-370)
371. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 445؛ 82 باب وجوب طواف النساء في الحج مطلقا و في العمرة المفردة دون عمرة التمتع ؛ ج 13، ص : 442 [↑](#footnote-ref-371)
372. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 155‌ [↑](#footnote-ref-372)
373. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 175؛ 12 باب نزول منى ؛ ج 5، ص : 175 [↑](#footnote-ref-373)
374. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 175؛ 12 باب نزول منى ؛ ج 5، ص : 175 [↑](#footnote-ref-374)
375. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 309؛ 6 باب استحباب العمرة المفردة في كل شهر بل في كل عشرة أيام و أنه لا تصح عمرة التمتع في السنة إلا مرة واحدة ؛ ج 14، ص : 307 [↑](#footnote-ref-375)
376. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 215؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-376)
377. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 241؛ 3 باب وجوب التمتع عينا على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ؛ ج 11، ص : 239 [↑](#footnote-ref-377)
378. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 47؛ 15 باب اشتراط وجوب الحج و العمرة بالحرية فلا يجبان على المملوك حتى يعتق و يستحبان له مع إذن المالك ؛ ج 11، ص : 47 [↑](#footnote-ref-378)
379. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 255؛ 5 باب استحباب العدول عن إحرام الحج إلى عمرة التمتع لمن لم يسق الهدي و لم يتعين عليه الإفراد و لم يلب بعد الطواف ؛ ج 11، ص : 254 [↑](#footnote-ref-379)
380. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 286؛ 17 باب كيفية حج الصبيان و الحج بهم و جملة من أحكامهم ؛ ج 11، ص : 286 [↑](#footnote-ref-380)
381. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 285؛ 16 باب جواز طواف القارن و المفرد تطوعا بعد الإحرام قبل الوقوف و استحباب تجديد التلبية بعد كل طواف ؛ ج 11، ص : 285 [↑](#footnote-ref-381)
382. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 295؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291 [↑](#footnote-ref-382)
383. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 291؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291 [↑](#footnote-ref-383)
384. نجاشی وی را توثیق کرده است و المیثمی است نه المحاملی که به اشتباه در وسائل الشیعة آمده است و اصلا المحاملی نداریم. [↑](#footnote-ref-384)
385. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 293؛ 20 باب استحباب كون إحرام المتمتع بالحج يوم التروية و يجوز في غيره بحيث يدرك المناسك ؛ ج 11، ص : 291 [↑](#footnote-ref-385)
386. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 515؛ 8 باب جواز إتيان النساء بعد التقصير من عمرة التمتع لا قبله فإن فعله قبله لزمته الكفارة ؛ ج 13، ص : 515 [↑](#footnote-ref-386)
387. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 175؛ 12 باب نزول منى ؛ ج 5، ص : 175 [↑](#footnote-ref-387)
388. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 408؛ 52 باب كيفية الإحرام بالحج ؛ ج 12، ص : 408 [↑](#footnote-ref-388)
389. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌4؛ 461؛ باب نزول منى و حدودها ؛ ج 4، ص : 461 [↑](#footnote-ref-389)
390. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 521؛ 2 باب استحباب كون الخروج إلى منى عند الزوال من يوم التروية و صلاة الظهر بها إن أمكن و جواز التأخير مع العذر بحيث يصبح بها ؛ ج 13، ص : 520 [↑](#footnote-ref-390)
391. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 525؛ 5 باب كراهة وقوف الإمام و كراهة كونه مكيا ؛ ج 13، ص : 525 [↑](#footnote-ref-391)
392. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 155‌ [↑](#footnote-ref-392)
393. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 50؛ 27 باب أحكام من فاته الحج ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-393)
394. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 220؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-394)
395. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 212؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-395)
396. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 178؛ 1 باب أن المصدود بالعدو تحل له النساء بعد التحلل و المحصور بالمرض لا تحل له النساء حتى يطوف طواف النساء أو يستنيب فيه و جملة من أحكام الإحصار و الصد ؛ ج 13، ص : 177 [↑](#footnote-ref-396)
397. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-397)
398. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 174؛ 11 باب الإحرام للحج ؛ ج 5، ص : 166 [↑](#footnote-ref-398)
399. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-399)
400. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-400)
401. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 155‌ [↑](#footnote-ref-401)
402. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 156‌ [↑](#footnote-ref-402)
403. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 408؛ 52 باب كيفية الإحرام بالحج ؛ ج 12، ص : 408 [↑](#footnote-ref-403)
404. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 156‌ [↑](#footnote-ref-404)
405. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 408؛ 52 باب كيفية الإحرام بالحج ؛ ج 12، ص : 408 [↑](#footnote-ref-405)
406. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 397؛ 46 باب استحباب رفع الصوت بالتلبية للمحرم بحج التمتع إذا أشرف على الأبطح إن كان راكبا و في المسجد إن كان ماشيا و جوازه فيه مطلقا ؛ ج 12، ص : 396 [↑](#footnote-ref-406)
407. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-407)
408. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 266؛ 9 باب حكم من أقام بمكة سنتين ثم استطاع متى ينتقل فرضه إلى القران أو الإفراد و من أين يحرم بالحج و العمرة و حكم من كان له منزلان قريب و بعيد ؛ ج 11، ص : 265 [↑](#footnote-ref-408)
409. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 339؛ 21 باب وجوب الإحرام بحج التمتع من مكة و أفضله المسجد و أفضله عند المقام أو تحت الميزاب ؛ ج 11، ص : 339 [↑](#footnote-ref-409)
410. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 340؛ 21 باب وجوب الإحرام بحج التمتع من مكة و أفضله المسجد و أفضله عند المقام أو تحت الميزاب ؛ ج 11، ص : 339 [↑](#footnote-ref-410)
411. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-411)
412. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 266؛ 9 باب حكم من أقام بمكة سنتين ثم استطاع متى ينتقل فرضه إلى القران أو الإفراد و من أين يحرم بالحج و العمرة و حكم من كان له منزلان قريب و بعيد ؛ ج 11، ص : 265 [↑](#footnote-ref-412)
413. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 267؛ 9 باب حكم من أقام بمكة سنتين ثم استطاع متى ينتقل فرضه إلى القران أو الإفراد و من أين يحرم بالحج و العمرة و حكم من كان له منزلان قريب و بعيد ؛ ج 11، ص : 265 [↑](#footnote-ref-413)
414. وسائل الشيعة؛ ج‌12؛ 389؛ 43 باب أن المتمتع يقطع التلبية إذا شاهد بيوت مكة أو حين يدخل بيوتها أو حين يدخل الحرم و استحباب كثرة ذكر الله ؛ ج 12، ص : 388 [↑](#footnote-ref-414)
415. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 156‌ [↑](#footnote-ref-415)
416. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 175؛ 11 باب الإحرام للحج ؛ ج 5، ص : 166 [↑](#footnote-ref-416)
417. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 476؛ 26 باب من الزيادات في فقه الحج ؛ ج 5، ص : 387 [↑](#footnote-ref-417)
418. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 338؛ 20 باب حكم من ترك الإحرام أو التلبية نسيانا أو جهلا و لم يذكر حتى أكمل مناسكه أو أغمي عليه في الميقات ؛ ج 11، ص : 338 [↑](#footnote-ref-418)
419. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 156‌ [↑](#footnote-ref-419)
420. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35 [↑](#footnote-ref-420)
421. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35 [↑](#footnote-ref-421)
422. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 157‌ [↑](#footnote-ref-422)
423. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 447؛ 83 باب كراهة التطوع بالطواف بعد السعي قبل التقصير و جوازه بعدهما قبل إحرام الحج و كراهته بعده حتى يعود من عرفات فإن فعل جاهلا لم يلزمه شي‌ء ؛ ج 13، ص : 446 [↑](#footnote-ref-423)
424. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 303؛ 22 باب وجوب الإتيان بعمرة التمتع و حجه في عام واحد و عدم جواز الخروج من مكة قبل الإحرام بالحج فإن خرج و عاد بعد شهر أعاد العمرة ؛ ج 11، ص : 301 [↑](#footnote-ref-424)
425. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 312؛ 10 باب استحباب اختيار الطواف قبل الحج على الطواف بعده ؛ ج 13، ص : 312 [↑](#footnote-ref-425)
426. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 447؛ 83 باب كراهة التطوع بالطواف بعد السعي قبل التقصير و جوازه بعدهما قبل إحرام الحج و كراهته بعده حتى يعود من عرفات فإن فعل جاهلا لم يلزمه شي‌ء ؛ ج 13، ص : 446 [↑](#footnote-ref-426)
427. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 193؛ 21 باب جواز طواف النائب عن نفسه و عن غيره بعد الفراغ من الحج الذي استنيب فيه ؛ ج 11، ص : 193 [↑](#footnote-ref-427)
428. البته این توجهی است به لازمه کلام ایشان، نه این که اشکالی بر ایشان باشد. [↑](#footnote-ref-428)
429. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 157‌ [↑](#footnote-ref-429)
430. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 552؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548 [↑](#footnote-ref-430)
431. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 157‌ [↑](#footnote-ref-431)
432. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 531؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531 [↑](#footnote-ref-432)
433. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 216؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-433)
434. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 532؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531 [↑](#footnote-ref-434)
435. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 531؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531 [↑](#footnote-ref-435)
436. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 158‌ [↑](#footnote-ref-436)
437. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 535؛ 11 باب استحباب الوقوف في ميسرة الجبل بعرفة و إجزاء الوقوف بأي موضع كان منها و جواز الارتفاع إلى الجبل مع الزحام ؛ ج 13، ص : 534 [↑](#footnote-ref-437)
438. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 531؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531 [↑](#footnote-ref-438)
439. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌2؛ 464؛ باب حدود منى و عرفات و جمع ؛ ج‌2، ص : 463 [↑](#footnote-ref-439)
440. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 532؛ 10 باب حدود عرفة التي يجب الوقوف بها يوم عرفة ؛ ج 13، ص : 531 [↑](#footnote-ref-440)
441. نهج البلاغة؛ -- ؛ 264؛ (215) و من كلام له عليه السلام ؛ ص : 264 [↑](#footnote-ref-441)
442. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 158‌ [↑](#footnote-ref-442)
443. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج‌2؛ 391؛ المقصد الأول في الإحصار و الصد ؛ ج 2، ص : 386 [↑](#footnote-ref-443)
444. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 133؛ 57 باب جواز الإفطار للتقية و الخوف من القتل و نحوه و يجب القضاء ؛ ج 10، ص : 131 [↑](#footnote-ref-444)
445. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 260؛ 4 باب أن من انفرد برؤية الهلال في أول شهر رمضان وجب عليه الصوم إذا لم يشك و إن كان في آخره وجب عليه الإفطار ؛ ج 10، ص : 260 [↑](#footnote-ref-445)
446. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 293؛ 12 باب ثبوت رؤية الهلال بالشياع و بالرؤية في بلد آخر قريب ؛ ج 10، ص : 292 [↑](#footnote-ref-446)
447. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 295؛ 13 باب عدم جواز التعويل على قول المخالفين في الصوم و الفطر و الأضحى ؛ ج 10، ص : 295 [↑](#footnote-ref-447)
448. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 295؛ 13 باب عدم جواز التعويل على قول المخالفين في الصوم و الفطر و الأضحى ؛ ج 10، ص : 295 [↑](#footnote-ref-448)
449. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج‌8؛ 190؛ مسألة 540: لو غم الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة، فوقف الناس تاسع ذي الحجة، ثم قامت البينة أنه العاشر، فالوجه: فوات الحج ؛ ج 8، ص : 190 [↑](#footnote-ref-449)
450. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 132؛ 57 باب جواز الإفطار للتقية و الخوف من القتل و نحوه و يجب القضاء ؛ ج 10، ص : 131 [↑](#footnote-ref-450)
451. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 133؛ 57 باب جواز الإفطار للتقية و الخوف من القتل و نحوه و يجب القضاء ؛ ج 10، ص : 131 [↑](#footnote-ref-451)
452. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 293؛ 12 باب ثبوت رؤية الهلال بالشياع و بالرؤية في بلد آخر قريب ؛ ج 10، ص : 292 [↑](#footnote-ref-452)
453. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 260؛ 4 باب أن من انفرد برؤية الهلال في أول شهر رمضان وجب عليه الصوم إذا لم يشك و إن كان في آخره وجب عليه الإفطار ؛ ج 10، ص : 260 [↑](#footnote-ref-453)
454. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌1؛ 339؛ باب في الغيبة ؛ ج 1، ص : 335 [↑](#footnote-ref-454)
455. كمال الدين و تمام النعمة ج‏2 440 43 باب ذكر من شاهد القائم ع و رآه و كلمه ..... ص : 434 [↑](#footnote-ref-455)
456. وسائل الشيعة؛ ج‌16؛ 216؛ 25 باب وجوب التقية في كل ضرورة بقدرها و تحريم التقية مع عدمها و حكم التقية في شرب الخمر و مسح الخفين و متعة الحج ؛ ج 16، ص : 214 [↑](#footnote-ref-456)
457. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 161‌ [↑](#footnote-ref-457)
458. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 552؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548 [↑](#footnote-ref-458)
459. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 17؛ 8 باب حدود المشعر الذي يجب الوقوف به ؛ ج 14، ص : 17 [↑](#footnote-ref-459)
460. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 22؛ 13 باب استحباب السعي في وادي محسر حتى يقطعه إذا أفاض من المشعر و أقله مائة خطوة أو مائة ذراع ماشيا كان أو راكبا و يدعو بالمأثور ؛ ج 14، ص : 22 [↑](#footnote-ref-460)
461. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 23؛ 13 باب استحباب السعي في وادي محسر حتى يقطعه إذا أفاض من المشعر و أقله مائة خطوة أو مائة ذراع ماشيا كان أو راكبا و يدعو بالمأثور ؛ ج 14، ص : 22 [↑](#footnote-ref-461)
462. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 19؛ 9 باب جواز الارتفاع في الضرورة إلى المأزمين أو الجبل ؛ ج 14، ص : 19 [↑](#footnote-ref-462)
463. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 19؛ 9 باب جواز الارتفاع في الضرورة إلى المأزمين أو الجبل ؛ ج 14، ص : 19 [↑](#footnote-ref-463)
464. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 19؛ 9 باب جواز الارتفاع في الضرورة إلى المأزمين أو الجبل ؛ ج 14، ص : 19 [↑](#footnote-ref-464)
465. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 180؛ 13 باب الغدو إلى عرفات ؛ ج 5، ص : 178 [↑](#footnote-ref-465)
466. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 161‌ [↑](#footnote-ref-466)
467. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 18؛ 8 باب حدود المشعر الذي يجب الوقوف به ؛ ج 14، ص : 17 [↑](#footnote-ref-467)
468. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌4؛ 468؛ باب ليلة المزدلفة و الوقوف بالمشعر و الإفاضة منه و حدوده ؛ ج 4، ص : 468 [↑](#footnote-ref-468)
469. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌2؛ 544؛ الإفاضة من عرفات ؛ ج‌2، ص : 543 [↑](#footnote-ref-469)
470. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 20؛ 11 باب وجوب الوقوف بالمشعر بعد الفجر و استحباب الوقوف على طهارة و الإكثار من الذكر و الدعاء بالمأثور ؛ ج 14، ص : 20 [↑](#footnote-ref-470)
471. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 237؛ 14 باب أن غير المتمتع إذا حلق حل له الطيب دون النساء فلا تحل له حتى يطوف طواف النساء و أنه لا يحل للمرأة زوجها حتى تطوف طواف النساء ؛ ج 14، ص : 236 [↑](#footnote-ref-471)
472. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 11؛ 4 باب وجوب الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 10 [↑](#footnote-ref-472)
473. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 161 [↑](#footnote-ref-473)
474. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 20؛ 11 باب وجوب الوقوف بالمشعر بعد الفجر و استحباب الوقوف على طهارة و الإكثار من الذكر و الدعاء بالمأثور ؛ ج 14، ص : 20 [↑](#footnote-ref-474)
475. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 528؛ 7 باب جواز الخروج من منى قبل طلوع الشمس و لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس و استحباب كون الخروج بعد طلوعها و تأكده للإمام ؛ ج 13، ص : 527 [↑](#footnote-ref-475)
476. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 528؛ 7 باب جواز الخروج من منى قبل طلوع الشمس و لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس و استحباب كون الخروج بعد طلوعها و تأكده للإمام ؛ ج 13، ص : 527 [↑](#footnote-ref-476)
477. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 20؛ 11 باب وجوب الوقوف بالمشعر بعد الفجر و استحباب الوقوف على طهارة و الإكثار من الذكر و الدعاء بالمأثور ؛ ج 14، ص : 20 [↑](#footnote-ref-477)
478. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 25؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-478)
479. جامع المدارك في شرح مختصر النافع؛ ج‌2؛ 437؛ فالواجبات ؛ ج‌2، ص : 437 [↑](#footnote-ref-479)
480. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج‌7؛ 422؛ و أما الكيفية ؛ ج 7، ص : 421 [↑](#footnote-ref-480)
481. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 7؛ 2 باب كراهة الزحام في الإفاضة من عرفات خصوصا بين المأزمين ؛ ج 14، ص : 7 [↑](#footnote-ref-481)
482. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 9؛ 3 باب استحباب التكبير بين المأزمين و النزول و البول بينهما ؛ ج 14، ص : 8 [↑](#footnote-ref-482)
483. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 26؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-483)
484. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 25؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-484)
485. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 192؛ 15 باب نزول المزدلفة ؛ ج 5، ص : 188 [↑](#footnote-ref-485)
486. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 26؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-486)
487. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 25؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-487)
488. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 26؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-488)
489. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 528؛ 7 باب جواز الخروج من منى قبل طلوع الشمس و لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس و استحباب كون الخروج بعد طلوعها و تأكده للإمام ؛ ج 13، ص : 527 [↑](#footnote-ref-489)
490. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 11؛ 4 باب وجوب الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 10 [↑](#footnote-ref-490)
491. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 528؛ 7 باب جواز الخروج من منى قبل طلوع الشمس و لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس و استحباب كون الخروج بعد طلوعها و تأكده للإمام ؛ ج 13، ص : 527 [↑](#footnote-ref-491)
492. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 14؛ 6 باب استحباب الجمع بين المغرب و العشاء بجمع بأذان و إقامتين و تأخير نوافل المغرب فيصليها بعد العشاء و عدم وجوب ذلك ؛ ج 14، ص : 14 [↑](#footnote-ref-492)
493. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌2؛ 544؛ الإفاضة من عرفات ؛ ج‌2، ص : 543 [↑](#footnote-ref-493)
494. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 26؛ 15 باب استحباب كون الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل ذاكرا داعيا مستغفرا على سكينة و وقار و لا يتجاوز وادي محسر قبل طلوعها و جواز الإفاضة بعده و استحبابه للإمام ؛ ج 14، ص : 25 [↑](#footnote-ref-494)
495. بحار الأنوار؛ ج‌96؛ 367؛ باب 63 ما يجب في الحج و ما يحدث فيه ؛ ج 96، ص : 348 [↑](#footnote-ref-495)
496. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 162‌ [↑](#footnote-ref-496)
497. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 27؛ 16 باب عدم جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر للمختار فإن فعل لزمه دم شاة ؛ ج 14، ص : 27 [↑](#footnote-ref-497)
498. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 48؛ 26 باب أن من ترك الوقوف بالمشعر عمدا بطل حجه و لزمه بدنة ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-498)
499. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 48؛ 26 باب أن من ترك الوقوف بالمشعر عمدا بطل حجه و لزمه بدنة ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-499)
500. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 48؛ 26 باب أن من ترك الوقوف بالمشعر عمدا بطل حجه و لزمه بدنة ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-500)
501. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 28؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-501)
502. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-502)
503. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-503)
504. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 28؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-504)
505. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 30؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-505)
506. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 71؛ 14 باب جواز الرمي بالليل و قبل طلوع الشمس مع الخوف و العذر ؛ ج 14، ص : 70 [↑](#footnote-ref-506)
507. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 30؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-507)
508. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 27؛ 16 باب عدم جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر للمختار فإن فعل لزمه دم شاة ؛ ج 14، ص : 27 [↑](#footnote-ref-508)
509. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 28؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-509)
510. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 30؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-510)
511. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-511)
512. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-512)
513. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 30؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-513)
514. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-514)
515. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 162‌ [↑](#footnote-ref-515)
516. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 162‌ [↑](#footnote-ref-516)
517. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 44؛ 24 باب أن من أدرك اضطراري عرفة و اضطراري المشعر أجزأه ؛ ج 14، ص : 44 [↑](#footnote-ref-517)
518. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 162‌ [↑](#footnote-ref-518)
519. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2؛ 308؛ 211 باب ما يجب على من فاته الحج ؛ ج‌2، ص : 306 [↑](#footnote-ref-519)
520. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2؛ 303؛ 208 باب وجوب الوقوف بعرفات ؛ ج‌2، ص : 301 [↑](#footnote-ref-520)
521. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2؛ 308؛ 211 باب ما يجب على من فاته الحج ؛ ج‌2، ص : 306 [↑](#footnote-ref-521)
522. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 50؛ 27 باب أحكام من فاته الحج ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-522)
523. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 49؛ 27 باب أحكام من فاته الحج ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-523)
524. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 50؛ 27 باب أحكام من فاته الحج ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-524)
525. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 50؛ 27 باب أحكام من فاته الحج ؛ ج 14، ص : 48 [↑](#footnote-ref-525)
526. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35 [↑](#footnote-ref-526)
527. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج‌7؛ 260؛ مسألة 197: يستحب لمن أراد الإحرام أن يشترط على ربه ؛ ج 7، ص : 258 [↑](#footnote-ref-527)
528. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج‌7؛ 260؛ مسألة 197: يستحب لمن أراد الإحرام أن يشترط على ربه ؛ ج 7، ص : 258 [↑](#footnote-ref-528)
529. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 36؛ 22 باب أن من فاته الوقوف بعرفات وجب عليه إتيانها و الوقوف بها ليلا فإن خاف أن يفوته اختياري المشعر اجتزأ به و لم يرجع ؛ ج 14، ص : 35 [↑](#footnote-ref-529)
530. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 548؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548 [↑](#footnote-ref-530)
531. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 37؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-531)
532. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 38؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-532)
533. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 39؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-533)
534. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 40؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-534)
535. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 184؛ 3 باب أن من أحصر فبعث هديه ثم خف مرضه وجب عليه الالتحاق إن ظن إمكانه فإن أدرك النسك و إلا وجب عليه التحلل بعمرة و قضاء النسك إن كان واجبا فإن مات فمن ماله و كذا من صد ثم زال عذره ؛ ج 13، ص : 183 [↑](#footnote-ref-535)
536. من لا يحضره الفقيه؛ ج‌2؛ 386؛ باب الوقت الذي متى أدركه الإنسان كان مدركا للحج ؛ ج‌2، ص : 386 [↑](#footnote-ref-536)
537. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌4؛ 476؛ باب من فاته الحج ؛ ج 4، ص : 475 [↑](#footnote-ref-537)
538. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 42؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-538)
539. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 42؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-539)
540. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 216؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-540)
541. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 40؛ 23 باب حكم من فاته الوقوف بعرفة و بالمشعر قبل طلوع الشمس ؛ ج 14، ص : 37 [↑](#footnote-ref-541)
542. وسائل الشيعة؛ ج‌27؛ 106؛ 9 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة و كيفية العمل بها ؛ ج 27، ص : 106 [↑](#footnote-ref-542)
543. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2؛ 308؛ 211 باب ما يجب على من فاته الحج ؛ ج‌2، ص : 306 [↑](#footnote-ref-543)
544. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 20؛ 11 باب وجوب الوقوف بالمشعر بعد الفجر و استحباب الوقوف على طهارة و الإكثار من الذكر و الدعاء بالمأثور ؛ ج 14، ص : 20 [↑](#footnote-ref-544)
545. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 47؛ 25 باب حكم من فاته الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 45 [↑](#footnote-ref-545)
546. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 46؛ 25 باب حكم من فاته الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 45 [↑](#footnote-ref-546)
547. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 293؛ 23 باب تفصيل فرائض الحج ؛ ج 5، ص : 283 [↑](#footnote-ref-547)
548. المعتمد في شرح المناسك، ج‌5، ص: 176‌ [↑](#footnote-ref-548)
549. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 46؛ 25 باب حكم من فاته الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 45 [↑](#footnote-ref-549)
550. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 47؛ 25 باب حكم من فاته الوقوف بالمشعر ؛ ج 14، ص : 45 [↑](#footnote-ref-550)
551. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 165‌ [↑](#footnote-ref-551)
552. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 165‌ [↑](#footnote-ref-552)
553. الجمل و العقود في العبادات؛ -- ؛ 145؛ 9 - فصل في نزول منى و قضاء المناسك بها ؛ ص : 145 [↑](#footnote-ref-553)
554. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ -- ؛ 253؛ باب الإفاضة من عرفات و الوقوف بالمشعر الحرام و نزول منى ؛ ص : 251 [↑](#footnote-ref-554)
555. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج‌1؛ 606؛ باب زيارة البيت و الرجوع إلى منى و رمي الجمار ؛ ج‌1، ص : 602 [↑](#footnote-ref-555)
556. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 58؛ 3 باب استحباب استقبال جمرة العقبة و استدبار القبلة داعيا بالمأثور متباعدا عنها بنحو خمسة عشر ذراعا ؛ ج 14، ص : 58 [↑](#footnote-ref-556)
557. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 551؛ 19 باب وجوب الوقوف بعرفات و أن من تركه عمدا بطل حجه و حكم من نسيه أو لم يدركه ؛ ج 13، ص : 548 [↑](#footnote-ref-557)
558. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 75؛ 17 باب جواز الرمي عن المريض و المغمى عليه و الصبي و استحباب حملهم إلى الجمرة إن أمكن و بقية أحكام الرمي ؛ ج 14، ص : 74 [↑](#footnote-ref-558)
559. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 73؛ 15 باب أن من فاته الرمي نهارا وجب عليه قضاؤه من الغد و يستحب له الفصل بأن يكون ما لأمسه بكرة و ما ليومه عند الزوال ؛ ج 14، ص : 72 [↑](#footnote-ref-559)
560. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 32؛ 19 باب جواز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف و مما رمي به و لا يجزئ من غير الحرم ؛ ج 14، ص : 32 [↑](#footnote-ref-560)
561. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 216؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-561)
562. مناسك الحج ص : 168 [↑](#footnote-ref-562)
563. مناسك الحج (للشبيري)؛ -- ؛ 240؛ الفصل الخامس رمي جمرة العقبة ؛ ص : 231 [↑](#footnote-ref-563)
564. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 73؛ 15 باب أن من فاته الرمي نهارا وجب عليه قضاؤه من الغد و يستحب له الفصل بأن يكون ما لأمسه بكرة و ما ليومه عند الزوال ؛ ج 14، ص : 72 [↑](#footnote-ref-564)
565. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 262؛ 3 باب أن من نسي أو جهل رمي الجمار حتى خرج وجب عليه العود للرمي و ينبغي أن يفصل بين كل رميتين بساعة فإن تعذر وجبت الاستنابة و إن مضت أيام التشريق ففي قابل ؛ ج 14، ص : 261 [↑](#footnote-ref-565)
566. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 267؛ 6 باب أنه يحصل الترتيب بمتابعة أربع حصيات فإن خالف بعدها جاز له البناء و الإكمال سبعا سبعا و قبلها يعيد مرتبا ؛ ج 14، ص : 267 [↑](#footnote-ref-566)
567. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 269؛ 7 باب أن من نقص حصاة و اشتبهت وجب أن يرمي كل جمرة بحصاة و إن تعينت أتى بها و لو من الغد و جملة من أحكام الرمي ؛ ج 14، ص : 268 [↑](#footnote-ref-567)
568. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 61؛ 6 باب أن من رمى و أصاب غير الجمرة لم يجزئه فإن أصاب غيرها ثم أصابها أجزأه ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-568)
569. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 428؛ و ثانيها: إصابة الجمرة بها، ؛ ج‌1، ص : 428 [↑](#footnote-ref-569)
570. رسائل الشهيد الأول؛ -- ؛ 246؛ الثالث: إتيان منى ؛ ص : 246 [↑](#footnote-ref-570)
571. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج‌6؛ 114؛ الأول: إذا أفاض من المشعر وجب عليه المضي إلى منى ؛ ج‌6، ص : 110 [↑](#footnote-ref-571)
572. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج‌8؛ 9؛ أما الأول: ؛ ج 8، ص : 7 [↑](#footnote-ref-572)
573. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج‌19؛ 107؛ الأول رمي الجمار ؛ ج‌19، ص : 101 [↑](#footnote-ref-573)
574. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج‌2؛ 108؛ جمر ؛ ج‌2، ص : 108 [↑](#footnote-ref-574)
575. مجمع البحرين؛ ج‌3؛ 249؛ (جمر) ؛ ج‌3، ص : 249 [↑](#footnote-ref-575)
576. لسان العرب؛ ج‌4؛ 145؛ جمر ؛ ج‌4، ص : 144 [↑](#footnote-ref-576)
577. النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج‌1؛ 292؛ (جمر ؛ ج 1، ص : 292 [↑](#footnote-ref-577)
578. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج‌6؛ 208؛ [جمر]: ؛ ج‌6، ص : 208 [↑](#footnote-ref-578)
579. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 369؛ فصل: في ذكر نزول منى بعد الإفاضة من المشعر و قضاء المناسك بها ؛ ج‌1، ص : 368 [↑](#footnote-ref-579)
580. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة؛ -- ؛ 162؛ الفصل الثالث عشر لا يجوز الرمي إلا بالحصى، ؛ ص : 160 [↑](#footnote-ref-580)
581. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ -- ؛ 189؛ الفصل الخامس عشر: في الرمي ؛ ص : 187 [↑](#footnote-ref-581)
582. الجمرات في الماضي و الحاضر؛ -- ؛ 17؛ المجموعة الثانية و هم الذين صرحوا بأن الأعمدة المبنية التي في الجمرات هي شواخص أو علامات ؛ ص : 17 [↑](#footnote-ref-582)
583. الجامع للشرائع؛ -- ؛ 210؛ الإحرام للحج و الخروج إلى منى و منها الى عرفات ثم المشعر و منى و قضاء المناسك بها ؛ ص : 204 [↑](#footnote-ref-583)
584. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 61؛ 6 باب أن من رمى و أصاب غير الجمرة لم يجزئه فإن أصاب غيرها ثم أصابها أجزأه ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-584)
585. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 65؛ 10 باب استحباب الوقوف عند الجمرتين داعيا و ترك الوقوف عند جمرة العقبة و استحباب جعل الجمرات على يمينه و رميهن من الوادي ؛ ج 14، ص : 64 [↑](#footnote-ref-585)
586. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 57؛ 2 باب استحباب الطهارة لرمي الجمار و عدم وجوبها له و عدم استحباب الغسل له ؛ ج 14، ص : 56 [↑](#footnote-ref-586)
587. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 269؛ 7 باب أن من نقص حصاة و اشتبهت وجب أن يرمي كل جمرة بحصاة و إن تعينت أتى بها و لو من الغد و جملة من أحكام الرمي ؛ ج 14، ص : 268 [↑](#footnote-ref-587)
588. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 110؛ 13 باب استحباب اختيار الكبش الأقرن السمين الأملح الذي ينظر في سواد و يأكل في سواد و يمشي في سواد ؛ ج 14، ص : 109 [↑](#footnote-ref-588)
589. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 61؛ 6 باب أن من رمى و أصاب غير الجمرة لم يجزئه فإن أصاب غيرها ثم أصابها أجزأه ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-589)
590. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 65؛ 10 باب استحباب الوقوف عند الجمرتين داعيا و ترك الوقوف عند جمرة العقبة و استحباب جعل الجمرات على يمينه و رميهن من الوادي ؛ ج 14، ص : 64 [↑](#footnote-ref-590)
591. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 110؛ 13 باب استحباب اختيار الكبش الأقرن السمين الأملح الذي ينظر في سواد و يأكل في سواد و يمشي في سواد ؛ ج 14، ص : 109 [↑](#footnote-ref-591)
592. كتاب العين؛ ج‌3؛ 28؛ حل ؛ ج‌3، ص : 26 [↑](#footnote-ref-592)
593. مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل ج‏8 81 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ..... ص : 75 [↑](#footnote-ref-593)
594. الكافي (ط - الإسلامية) ج‏1 124 باب تأويل الصمد ..... ص : 123 [↑](#footnote-ref-594)
595. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج‌1؛ 369؛ فصل: في ذكر نزول منى بعد الإفاضة من المشعر و قضاء المناسك بها ؛ ج‌1، ص : 368 [↑](#footnote-ref-595)
596. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 61؛ 6 باب أن من رمى و أصاب غير الجمرة لم يجزئه فإن أصاب غيرها ثم أصابها أجزأه ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-596)
597. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 69؛ 13 باب أن وقت الرمي ما بين طلوع الشمس و غروبها ؛ ج 14، ص : 68 [↑](#footnote-ref-597)
598. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 69؛ 13 باب أن وقت الرمي ما بين طلوع الشمس و غروبها ؛ ج 14، ص : 68 [↑](#footnote-ref-598)
599. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-599)
600. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 30؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-600)
601. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 71؛ 14 باب جواز الرمي بالليل و قبل طلوع الشمس مع الخوف و العذر ؛ ج 14، ص : 70 [↑](#footnote-ref-601)
602. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 167‌ [↑](#footnote-ref-602)
603. وسائل الشيعة؛ ج‌8؛ 237؛ 23 باب أن من شك في شي‌ء من أفعال الصلاة بعد فوت محله وجب عليه المضي فيها ما لم يتيقن الترك فيجب قضاؤه بعد الفراغ إن كان مما يقضى و إن ذكره في محله أو شك فيه أتى به و لم يسجد للسهو ؛ ج 8، ص : 237 [↑](#footnote-ref-603)
604. وسائل الشيعة؛ ج‌6؛ 369؛ 15 باب أن من شك في السجود و هو في محله وجب عليه الإتيان به و إن شك بعد القيام مضى في صلاته و ليس عليه سجود السهو ؛ ج 6، ص : 368 [↑](#footnote-ref-604)
605. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 167‌ [↑](#footnote-ref-605)
606. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 32؛ 19 باب جواز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف و مما رمي به و لا يجزئ من غير الحرم ؛ ج 14، ص : 32 [↑](#footnote-ref-606)
607. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 32؛ 19 باب جواز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف و مما رمي به و لا يجزئ من غير الحرم ؛ ج 14، ص : 32 [↑](#footnote-ref-607)
608. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 31؛ 18 باب استحباب التقاط حصى الجمار من جمع و جواز أخذها من منى ؛ ج 14، ص : 31 [↑](#footnote-ref-608)
609. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 60؛ 5 باب وجوب كون حصى الجمار أبكارا و صفة الحصى ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-609)
610. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 60؛ 5 باب وجوب كون حصى الجمار أبكارا و صفة الحصى ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-610)
611. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 60؛ 5 باب وجوب كون حصى الجمار أبكارا و صفة الحصى ؛ ج 14، ص : 60 [↑](#footnote-ref-611)
612. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 33؛ 20 باب كراهة كون حصى الجمار صماء أو سوداء أو بيضاء أو حمراء و استحباب كونها برشا كحلية بقدر الأنملة منقطة ملتقطة غير مكسرة ؛ ج 14، ص : 33 [↑](#footnote-ref-612)
613. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 34؛ 20 باب كراهة كون حصى الجمار صماء أو سوداء أو بيضاء أو حمراء و استحباب كونها برشا كحلية بقدر الأنملة منقطة ملتقطة غير مكسرة ؛ ج 14، ص : 33 [↑](#footnote-ref-613)
614. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 34؛ 20 باب كراهة كون حصى الجمار صماء أو سوداء أو بيضاء أو حمراء و استحباب كونها برشا كحلية بقدر الأنملة منقطة ملتقطة غير مكسرة ؛ ج 14، ص : 33 [↑](#footnote-ref-614)
615. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 56؛ 2 باب استحباب الطهارة لرمي الجمار و عدم وجوبها له و عدم استحباب الغسل له ؛ ج 14، ص : 56 [↑](#footnote-ref-615)
616. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 56؛ 2 باب استحباب الطهارة لرمي الجمار و عدم وجوبها له و عدم استحباب الغسل له ؛ ج 14، ص : 56 [↑](#footnote-ref-616)
617. وسائل الشيعة؛ ج‌1؛ 374؛ 5 باب وجوب الطهارة للطواف الواجب و استحبابها للطواف المستحب و بقية أفعال الحج ؛ ج 1، ص : 374 [↑](#footnote-ref-617)
618. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 57؛ 2 باب استحباب الطهارة لرمي الجمار و عدم وجوبها له و عدم استحباب الغسل له ؛ ج 14، ص : 56 [↑](#footnote-ref-618)
619. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 57؛ 2 باب استحباب الطهارة لرمي الجمار و عدم وجوبها له و عدم استحباب الغسل له ؛ ج 14، ص : 56 [↑](#footnote-ref-619)
620. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 264؛ 4 باب وجوب رمي الجمار و حكم من تركه ؛ ج 14، ص : 263 [↑](#footnote-ref-620)
621. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 263؛ 4 باب وجوب رمي الجمار و حكم من تركه ؛ ج 14، ص : 263 [↑](#footnote-ref-621)
622. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 167‌ [↑](#footnote-ref-622)
623. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 168‌ [↑](#footnote-ref-623)
624. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 73؛ 15 باب أن من فاته الرمي نهارا وجب عليه قضاؤه من الغد و يستحب له الفصل بأن يكون ما لأمسه بكرة و ما ليومه عند الزوال ؛ ج 14، ص : 72 [↑](#footnote-ref-624)
625. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 262؛ 3 باب أن من نسي أو جهل رمي الجمار حتى خرج وجب عليه العود للرمي و ينبغي أن يفصل بين كل رميتين بساعة فإن تعذر وجبت الاستنابة و إن مضت أيام التشريق ففي قابل ؛ ج 14، ص : 261 [↑](#footnote-ref-625)
626. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 262؛ 3 باب أن من نسي أو جهل رمي الجمار حتى خرج وجب عليه العود للرمي و ينبغي أن يفصل بين كل رميتين بساعة فإن تعذر وجبت الاستنابة و إن مضت أيام التشريق ففي قابل ؛ ج 14، ص : 261 [↑](#footnote-ref-626)
627. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-627)
628. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 75؛ 17 باب جواز الرمي عن المريض و المغمى عليه و الصبي و استحباب حملهم إلى الجمرة إن أمكن و بقية أحكام الرمي ؛ ج 14، ص : 74 [↑](#footnote-ref-628)
629. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 75؛ 17 باب جواز الرمي عن المريض و المغمى عليه و الصبي و استحباب حملهم إلى الجمرة إن أمكن و بقية أحكام الرمي ؛ ج 14، ص : 74 [↑](#footnote-ref-629)
630. وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 76‌ [↑](#footnote-ref-630)
631. وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 76‌ [↑](#footnote-ref-631)
632. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 169‌ [↑](#footnote-ref-632)
633. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 101؛ 10 باب أنه يجزئ المتمتع شاة و يستحب الزيادة و التعدد و كذا الأضحية ؛ ج 14، ص : 100 [↑](#footnote-ref-633)
634. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 80؛ 1 باب وجوب الهدي على المتمتع دون غيره و أنه يجزيه شاة و كذا الأضحية ؛ ج 14، ص : 79 [↑](#footnote-ref-634)
635. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 263؛ 7 باب جواز التمتع للمكي إذا بعد ثم رجع فمر ببعض المواقيت ؛ ج 11، ص : 262 [↑](#footnote-ref-635)
636. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 262؛ 3 باب أن من نسي أو جهل رمي الجمار حتى خرج وجب عليه العود للرمي و ينبغي أن يفصل بين كل رميتين بساعة فإن تعذر وجبت الاستنابة و إن مضت أيام التشريق ففي قابل ؛ ج 14، ص : 261 [↑](#footnote-ref-636)
637. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج‌15؛ 547؛ [غفل‌]: ؛ ج‌15، ص : 547 و المحيط في اللغة؛ ج‌5؛ 84؛ غفل: ؛ ج‌5، ص : 84 و كتاب العين؛ ج‌4؛ 419؛ غفل ؛ ج‌4، ص : 419 [↑](#footnote-ref-637)
638. لسان العرب؛ ج‌11؛ 498؛ غفل ؛ ج‌11، ص : 497 [↑](#footnote-ref-638)
639. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج‌2؛ 450؛ غفل ؛ ج‌2، ص : 449 [↑](#footnote-ref-639)
640. مفردات ألفاظ القرآن؛ -- ؛ 699؛ كتب ؛ ص : 699 [↑](#footnote-ref-640)
641. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 70؛ 14 باب جواز الرمي بالليل و قبل طلوع الشمس مع الخوف و العذر ؛ ج 14، ص : 70 [↑](#footnote-ref-641)
642. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 71؛ 14 باب جواز الرمي بالليل و قبل طلوع الشمس مع الخوف و العذر ؛ ج 14، ص : 70 [↑](#footnote-ref-642)
643. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-643)
644. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 177؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-644)
645. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 71؛ 14 باب جواز الرمي بالليل و قبل طلوع الشمس مع الخوف و العذر ؛ ج 14، ص : 70 [↑](#footnote-ref-645)
646. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 155؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-646)
647. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 155؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-647)
648. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-648)
649. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 177؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-649)
650. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 182؛ 2 باب أن من منعه المرض عن دخول مكة و المشاعر وجب عليه بعث هدي أو ثمنه و مواعدة أصحابه لذبحه أو نحره و لا يحل حتى يبلغ الهدي محله و هو منى للحاج و مكة للمعتمر فإذا بلغ أحل و قصر و عليه الحج من قابل و العمرة إذا تمكن و إن لم ينحروا هديه بعث من قابل و ؛ ج 13، ص : 181 [↑](#footnote-ref-650)
651. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 137؛ 28 باب أن من وجد هديا ضالا وجب عليه تعريفه عشية الثالث فإن لم يجد صاحبه لزمه أن يذبحه عنه و يجزئ عن صاحبه إن ذبح عنه بمنى لا بغيرها ؛ ج 14، ص : 137 [↑](#footnote-ref-651)
652. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 258؛ 5 باب استحباب العدول عن إحرام الحج إلى عمرة التمتع لمن لم يسق الهدي و لم يتعين عليه الإفراد و لم يلب بعد الطواف ؛ ج 11، ص : 254 [↑](#footnote-ref-652)
653. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 185؛ 47 باب أن من ترك صوم الثلاثة في ذي الحجة مختارا لزمه دم شاة و لا يجزئه الصوم و مع العذر يصومها في الطريق أو في أهله أو يبعث بالهدي ؛ ج 14، ص : 185 [↑](#footnote-ref-653)
654. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 88؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-654)
655. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 90؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-655)
656. الرد على أصحاب العدد - جوابات أهل الموصل؛ -- ؛ 25؛ فصل و أما رواه الحديث بأن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة و عشرين يوما و يكون ثلاثين يوما ؛ ص : 25 [↑](#footnote-ref-656)
657. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 90؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-657)
658. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 90؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-658)
659. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 29؛ 17 باب جواز الإفاضة من المشعر قبل الفجر بعد الوقوف به للمضطر كالخائف و نحوه ؛ ج 14، ص : 28 [↑](#footnote-ref-659)
660. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 184؛ 3 باب أن من أحصر فبعث هديه ثم خف مرضه وجب عليه الالتحاق إن ظن إمكانه فإن أدرك النسك و إلا وجب عليه التحلل بعمرة و قضاء النسك إن كان واجبا فإن مات فمن ماله و كذا من صد ثم زال عذره ؛ ج 13، ص : 183 [↑](#footnote-ref-660)
661. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 98؛ 51 باب استحباب شراء المحرم فداء الصيد من حيث يصيبه و جواز تأخير الشراء حتى يقدم مكة أو منى ؛ ج 13، ص : 98 [↑](#footnote-ref-661)
662. وسائل الشيعة؛ ج‌13؛ 99؛ 52 باب أن من وجب عليه النحر أو الذبح بمكة جاز له ذلك في أي موضع شاء منها و كذا ما وجب بمنى ؛ ج 13، ص : 99 [↑](#footnote-ref-662)
663. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 258؛ 5 باب استحباب العدول عن إحرام الحج إلى عمرة التمتع لمن لم يسق الهدي و لم يتعين عليه الإفراد و لم يلب بعد الطواف ؛ ج 11، ص : 254 [↑](#footnote-ref-663)
664. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 185؛ 47 باب أن من ترك صوم الثلاثة في ذي الحجة مختارا لزمه دم شاة و لا يجزئه الصوم و مع العذر يصومها في الطريق أو في أهله أو يبعث بالهدي ؛ ج 14، ص : 185 [↑](#footnote-ref-664)
665. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 88؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-665)
666. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 90؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-666)
667. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 90؛ 4 باب وجوب ذبح الهدي الواجب في الحج بمنى و إن كان في إحرام العمرة فبمكة و يتخير في المندوب ؛ ج 14، ص : 88 [↑](#footnote-ref-667)
668. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 101؛ 10 باب أنه يجزئ المتمتع شاة و يستحب الزيادة و التعدد و كذا الأضحية ؛ ج 14، ص : 100 [↑](#footnote-ref-668)
669. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 176؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-669)
670. وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَذْبَحَ بِمِنًى حَتَّى زَارَ الْبَيْتَ- فَاشْتَرَى بِمَكَّةَ ثُمَّ ذَبَحَ قَالَ لَا بَأْسَ قَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ. [↑](#footnote-ref-670)
671. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 176؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-671)
672. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-672)
673. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 237؛ 14 باب أن غير المتمتع إذا حلق حل له الطيب دون النساء فلا تحل له حتى يطوف طواف النساء و أنه لا يحل للمرأة زوجها حتى تطوف طواف النساء ؛ ج 14، ص : 236 [↑](#footnote-ref-673)
674. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 158؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-674)
675. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 222؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-675)
676. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 157؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-676)
677. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 232؛ 13 باب أن المتمتع إذا حلق حل له كل ما سوى الطيب و النساء و الصيد و باقي مواضع التحلل ؛ ج 14، ص : 232 [↑](#footnote-ref-677)
678. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 238؛ 15 باب حكم من زار البيت قبل الحلق ؛ ج 14، ص : 238 [↑](#footnote-ref-678)
679. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 169‌ [↑](#footnote-ref-679)
680. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 176؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-680)
681. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 176؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-681)
682. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 177؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-682)
683. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 517؛ 2 باب تحريم صيام أيام التشريق على من كان بمنى خاصة لا بغيرها و حكم من قتل في الأشهر الحرم فصام شهرين منها و دخل فيها العيد و أيام التشريق ؛ ج 10، ص : 516 [↑](#footnote-ref-683)
684. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 517؛ 2 باب تحريم صيام أيام التشريق على من كان بمنى خاصة لا بغيرها و حكم من قتل في الأشهر الحرم فصام شهرين منها و دخل فيها العيد و أيام التشريق ؛ ج 10، ص : 516 [↑](#footnote-ref-684)
685. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 93؛ 6 باب إجزاء الذبح بمنى يوم النحر و ثلاثة أيام بعده و بغير منى يوم النحر و يومين بعده و استحباب اختيار يوم النحر و تحريم الصوم أيام التشريق لمن كان بمنى خاصة ؛ ج 14، ص : 91 [↑](#footnote-ref-685)
686. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 94؛ 6 باب إجزاء الذبح بمنى يوم النحر و ثلاثة أيام بعده و بغير منى يوم النحر و يومين بعده و استحباب اختيار يوم النحر و تحريم الصوم أيام التشريق لمن كان بمنى خاصة ؛ ج 14، ص : 91 [↑](#footnote-ref-686)
687. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 373؛ 3 باب أن من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فأفطر لعذر بنى و لغير عذر استأنف إلا أن يصوم شهرا و من الثاني و لو يوما فيبني ؛ ج 10، ص : 371 [↑](#footnote-ref-687)
688. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 177؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-688)
689. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 117؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-689)
690. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 373؛ 3 باب أن من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فأفطر لعذر بنى و لغير عذر استأنف إلا أن يصوم شهرا و من الثاني و لو يوما فيبني ؛ ج 10، ص : 371 [↑](#footnote-ref-690)
691. وسائل الشيعة؛ ج‌10؛ 385؛ 11 باب أن من نذر أن يصوم حتى يقوم القائم لزمه و وجب عليه صوم ما عدا الأيام المحرمة ؛ ج 10، ص : 384 [↑](#footnote-ref-691)
692. وسائل الشيعة؛ ج‌11؛ 217؛ 2 باب كيفية أنواع الحج و جملة من أحكامها ؛ ج 11، ص : 212 [↑](#footnote-ref-692)
693. وسائل الشيعة؛ ج‌7؛ 462؛ 21 باب استحباب التكبير في الأضحى عقيب خمس عشرة صلاة بمنى إلا أن ينفر في النفر الأول فيقطعه و عقيب عشر بغيرها أولها ظهر يوم النحر و كيفية التكبير ؛ ج 7، ص : 457 [↑](#footnote-ref-693)
694. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-694)
695. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 232؛ 13 باب أن المتمتع إذا حلق حل له كل ما سوى الطيب و النساء و الصيد و باقي مواضع التحلل ؛ ج 14، ص : 232 [↑](#footnote-ref-695)
696. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 235؛ 13 باب أن المتمتع إذا حلق حل له كل ما سوى الطيب و النساء و الصيد و باقي مواضع التحلل ؛ ج 14، ص : 232 [↑](#footnote-ref-696)
697. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 137؛ 28 باب أن من وجد هديا ضالا وجب عليه تعريفه عشية الثالث فإن لم يجد صاحبه لزمه أن يذبحه عنه و يجزئ عن صاحبه إن ذبح عنه بمنى لا بغيرها ؛ ج 14، ص : 137 [↑](#footnote-ref-697)
698. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-698)
699. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 156؛ 39 باب وجوب الابتداء بالرمي ثم بالذبح ثم الحلق فإن خالف ناسيا أو جاهلا أو عامدا أجزأه ؛ ج 14، ص : 155 [↑](#footnote-ref-699)
700. مناسك الحج (للخوئي)، ص: 170‌ [↑](#footnote-ref-700)
701. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 117؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-701)
702. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 118؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-702)
703. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 177؛ 44 باب أن من عدم الهدي و وجد الثمن وجب أن يخلفه عند ثقة يشتريه و يذبحه في ذي الحجة و إلا فمن قابل فيه و من وجد الثمن بعد أيام الذبح صام ؛ ج 14، ص : 176 [↑](#footnote-ref-703)
704. تهذيب الأحكام؛ ج‌5؛ 483؛ 26 باب من الزيادات في فقه الحج ؛ ج 5، ص : 387 [↑](#footnote-ref-704)
705. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 120؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-705)
706. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 117؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-706)
707. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 119؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-707)
708. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 118؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-708)
709. وسائل الشيعة؛ ج‌14؛ 118؛ 18 باب أنه لا يجزئ الهدي الواحد في الواجب إلا عن واحد و يجزئ في المندوب كالأضحية عن خمسة و عن سبعة و عن سبعين و يستحب قلة الشركاء فيه ؛ ج 14، ص : 117 [↑](#footnote-ref-709)