



مرکز تحقیقات ایرانیکا

اصفهان

گامی



عمر الکرما
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج فقه
سال ۹۵-۹۴

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۴

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۴-۹۵
۸	مشخصات کتاب
۸	حج/مناسک منی /حلق منجز به إدماء ۹۴/۱۱/۰۳
۱۷	مناسک منی/الحلق و التقصیر /وظیفه الخنثی ۹۴/۱۱/۰۴
۲۶	حج/مناسک منی /وظیفه خنثی در حلق و تقصیر ۹۴/۱۱/۰۵
۳۳	حج/مناسک منی /سبب حلیت محرمات احرام ۹۴/۱۱/۰۶
۴۱	حج/مناسک منی /سبب حلیت محرمات احرام ۹۴/۱۱/۰۷
۵۰	حج/ مناسک منی/حلیته محرمات الإحرام /زمن حلیته الطیب ۹۴/۱۱/۱۰
۶۱	الحجّ/ مناسک منی/اسببیه الحلق و التقصیر للحلیته /حلیته الطیب بعد الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۱
۶۹	الحجّ/مناسک منی/ زمن حلیته الطیب /أدله بقاء حرمة الطیب إلى يوم الثالث عشر ۹۴/۱۱/۱۲
۷۷	الحجّ/ مناسک منی /ترك الحلق و التقصیر بمنی /دلیل لزوم الرجوع إلى منی ۹۴/۱۱/۱۳
۸۵	الحجّ/ مناسک منی/مسأله ۴۰۸ ترك حلق و تقصیر در منی /أدله لزوم رجوع به منی در صورت ترك حلق و تقصیر در آن ۹۴/۱۱/۱۴
۹۳	مناسک منی /الحلق و التقصیر /حکم تقدیم طواف الحجّ علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۷
۱۰۲	مناسک منی /الحلق و التقصیر /تقدیم أعمال مکّه علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۸
۱۰۹	أعمال مکّه/طواف الحجّ /تأخیر أعمال مکّه عن أيام التشریق ۹۴/۱۱/۱۹
۱۱۸	أعمال مکّه/طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۰
۱۲۶	أعمال مکّه /طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۱
۱۳۲	أعمال مکّه /الطواف و السعی /تقدیم المتمتع لهما علی الوقوفین/ تعارض الطائفتین ۹۴/۱۱/۲۴
۱۴۳	أعمال مکّه/الطواف و السعی / تقدیم الطواف و السعی علی الوقوفین فی المتمتع/ التعارض بین الطائفتین ۹۴/۱۱/۲۵
۱۵۰	أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء فی حال العذر علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۶
۱۵۸	أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء للمعذورین ۹۴/۱۱/۲۷
۱۶۵	أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی و طواف النساء فی حال العذر/ تقدیم طواف النساء فی حال الحرج ۹۴/۱۱/۲۸
۱۷۰	أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی مع نسیان سبق الإحرام ۹۴/۱۲/۰۱

١٧٧	أعمال مكّه/الطواف و السعى /مسأله ٤١٤ لزوم الإستنابه فى فرض العجز عن مباشره الطواف ٩٤/١٢/٠٢
١٨٦	أعمال مكّه/طواف النساء /بقاء حرمه الأمور المتعلقة بالنساء حتى يأتى بطواف النساء ٩٤/١٢/٠٨
١٩٣	أعمال مكّه/طواف النساء /حرمت الإستتماعات قبل طواف النساء ٩٤/١٢/٠٩
٢٠١	أعمال مكّه /طواف النساء /حليته الإستمتاع و النكاح قبل طواف النساء ٩٤/١٢/١٠
٢٠٧	أعمال مكّه /طواف النساء /جزئيه طواف النساء للحج ٩٤/١٢/١١
٢١٥	أعمال مكّه /طواف النساء /حرمه الرجال على النساء و حرمه النساء على الصبي قبل طواف النساء ٩٤/١٢/١٢
٢٢٣	أعمال مكّه/طواف النساء /فروعها فى طواف النساء ٩٤/١٢/١٥
٢٢٩	أعمال مكّه/طواف النساء /ترك طواف النساء و الرجوع إلى أهله ٩٤/١٢/١٦
٢٣٧	أعمال مكّه/طواف النساء /ترك طواف النساء عن نسيان ٩٤/١٢/١٧
٢٤٤	أعمال مكّه/طواف النساء /ترك طواف النساء عن عمد ٩٤/١٢/١٩
٢٥٢	أعمال مكّه/طواف النساء /تقديم طواف النساء على السعى ٩٤/١٢/٢٤
٢٦٠	واجبات الحج/المبيت بمنى /لزوم المبيت بمنى و إعتبار قصد القرية فيه ٩٤/١٢/٢٥
٢٧٠	واجبات الحج /المبيت بمنى /وجوب المبيت بمنى ٩٥/٠١/٠٧
٢٧٧	المبيت بمنى /وجوب المبيت ليله الثالث عشر /وجوب المبيت ليله الثالث عشر فيما بقى بمنى إلى الغروب ٩٥/٠١/٠٨
٢٨٣	واجبات الحج/المبيت بمنى ليلالى التشريق /مسأله ٤٢٦ لزوم المبيت ليله الثالث عشر إن بقى إلى الغروب ٩٥/٠١/٠٩
٢٨٨	واجبات الحج/المبيت بمنى /مسأله ٤٢٦ وجوب المبيت ليله الثالث عشر إن بقى إلى الغروب ٩٥/٠١/١٠
٢٩٤	واجبات الحج/المبيت بمنى /التخيير فى البيوته بين النصف الأول لليل و النصف الآخر ٩٥/٠١/١٤
٣٠١	واجبات الحج/المبيت بمنى /كيفية المبيت الواجب ٩٥/٠١/١٥
٣٠٧	واجبات الحج/المبيت بمنى /موارد عدم وجوب المبيت ٩٥/٠١/١٦
٣١٤	واجبات الحج/المبيت بمنى /موارد إستثناء وجوب المبيت/الممرض - المشتغل بالعباده ٩٥/٠١/١٧
٣٢١	واجبات الحج/المبيت بمنى /مستثنيات وجوب المبيت/الإشتغال بالعباده ٩٥/٠١/١٨
٣٢٧	واجبات الحج/المبيت بمنى /مستثنيات وجوب المبيت/الإستثناء الثالث ٩٥/٠١/٢١
٣٣٣	واجبات الحج/المبيت بمنى /أقسام فرض الإشتغال بالمناسك ليله الحادى عشر و الثانى عشر و أحكامها ٩٥/٠١/٢٢
٣٣٨	الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم درك الفجر بمنى لمن اشتغل بالنسك ٩٥/٠١/٢٤
٣٤٥	الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم الكفاره لمن ترك المبيت ٩٥/٠١/٢٥
٣٥٢	الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم الكفاره لمن ترك المبيت ٩٥/٠١/٢٨

- الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /عدم وجوب الكفاره للمعذورين ٩٥/٠١/٢٩ ٣٦٠
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /وجوب الرمى فى ايام التشريق ٩٥/٠١/٣٠ ٣٦٦
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /وجوب الرمى فى اليوم الثالث عشر ٩٥/٠١/٣١ ٣٧٣
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /الاخلال بالترتيب ٩٥/٠٢/٠١ ٣٨٠
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /شمول ادله الاخلال بالترتيب للعامد و الجاهل ٩٥/٠٢/٠٤ ٣٨٦
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /وقت الرمى ٩٥/٠٢/٠٥ ٣٩٤
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /الشك فى بقاء الوقت ٩٥/٠٢/٠٦ ٤٠٢
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /جواز الرمى ليلا للمعذورين ٩٥/٠٢/٠٧ ٤٠٩
- الحج(واجبات الحج)/رمى الجمار /مبدأ الليل و منتهى النهار ٩٥/٠٢/١٢ ٤١٦
- الحج/احكام المصدود /وجوب الذبح على المصدود ٩٥/٠٢/١٣ ٤٢٢
- الحج/احكام المصدود /وجوب الهدى على المصدود ٩٥/٠٢/١٨ ٤٢٧
- الحج/احكام المصدود /دراسه القول بالتخيير بين الذبح فى مكانه و بعث الهدى الى محله ٩٥/٠٢/١٩ ٤٣٢
- الحج/احكام المصدود /وجوب الحلق أو التقصير بعد الذبح ٩٥/٠٢/٢٠ ٤٣٩
- الحج/احكام المصدود /حكم الاشتراط ٩٥/٠٢/٢١ ٤٤٦
- الحج/احكام المصدود /الصوره الأولى و الثانيه من المصدود عن الحج ٩٥/٠٢/٢٢ ٤٥٣
- درباره مركز ٤٦٠

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: شهیدی پور زنجانی، محمد تقی

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۴ / محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

حجّ / مناسک منی / حلق منجرّ به اِدماء ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ / مناسک منی / حلق منجرّ به اِدماء

(مسأله ۴۰۵): من أراد الحلق و علم أن الحلاق يجرح رأسه فعليه أن يقصر أو لا ثمّ يحلق.

آقای خوئی فرموده است:

اگر مکلف بداند که اگر حلق انجام دهد، موجب جراحت سر او و خارج شدن خون خواهد شد، باید ابتدا تقصیر کند و سپس اگر خواست می تواند حلق نیز نماید.

و لکن این مطلب ایشان اشکالاتی دارد:

اشکال اول:

اطلاقی در دلیل حرمت إخراج دم بر محرم نمی باشد به گونه ای که شامل مقام نیز بشود؛ عمده روایاتی که در مورد إخراج دم می باشد، عبارت است از؛

منها: صحیحہ معاویہ بن عمار:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ كَيْفَ يُحْكُ رَأْسُهُ قَالَ بِأَظْفِيرِهِ مَا لَمْ يُدْمِ أَوْ يَقَطَعَ الشَّعْرَ.

حضرت می فرماید: با شدت سر خود را نخراند که موجب خونریزی و یا افتادن مو بشود، بلکه با سر ناخن بخاراند به گونه ای که منجر به خونریزی و قطع شعر رأس نشود.

و از این روایت بیش از حرمت اِدمائی که نتیجه حک الرأس می باشد، استفاده نمی شود و اطلاق نسبت به اِدمائی که مقدمه مستحب باشد، ندارد، فضلاً عن الواجب.

منها: صحیحہ عمر بن یزید:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِحِكِّ الرَّأْسِ وَاللَّحْيَةِ مَا لَمْ يُلْقِ الشَّعْرَ وَبِحِكِّ الْجَسَدِ مَا لَمْ يُدْمِهِ.

منها: صحیحہ الحلبي:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ يَسْتَاكُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُدْمِي.

این روایت به قرینه روایت دیگر که تجویز مسواک برای محرم می کند و اگر چه موجب خونریزی بشود (و این آدمی)، حمل بر فرض علم به اِدماء شده است.

ص: ۱

و این روایت نیز در خصوص مسواک می باشد و مشخص نیست که مرتبه استحباب مسواک همتراز با مرتبه استحباب حلق باشد، فضلاً از اینکه همتراز با وجوب حلق باشد.

منها: صحیحہ علی بن جعفر:

عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرَمِ يُصَارِعُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ مَخَافَةَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ

ظهور «یصیبه جراح» به قرینه روایت حرمت اِدماء جراحی است که منجر به خروج دم بشود، پس این روایت نهی از اِخراج دم می کند، و لکن این روایت نیز در مورد کشتی می باشد و عمومی ندارد که هر فعلی که منجر به اِدماء بشود و لو حلق باشد، حرام است.

و قول حضرت «مخافه أن یصیبه جراح» و اگر چه در مقام تعلیل است و لکن ظهور در علت تاّمه بودن در تمام موارد ندارد، پس عموم ندارد که هر فعلی که منجر به جراح می شود، حرام است؛ و این مانند این است که: پدر به فرزند خود بگوید: «در هوای گرم بازی نکن؛ چرا که ممکن است سرد درد بگیری»، این فرزند از این کلام پدر نمی تواند منع از خواندن و

مطالعه کتب درسی را که موجب سردرد او می گردد، استفاده کند! این مطلب غیر عرفی است؛ چرا که این تعلیل ظهور ندارد که «سردرد» علت تامه حرمت در تمام موارد وجود آن می باشد.

بنابراین اطلاقی در دلیل حرمت اِدماء وجود ندارد که شامل حلق موجب اِدماء هم بشود، که این حلق یا افضل می باشد و یا واجب.

اشکال دوم:

ص: ۲

بر فرض وجود اطلاق در حرمت إدماء و لکن حرمت إدماء ناشی از حلق ثابت نمی شود؛

چرا که حلق خصوصاً در زمان أئمه علیهم السلام غالباً ملازم با جراحت بوده است؛ سرها با یکدیگر فرق می کند: برخی از سرها نرم می باشد و برخی زبر، و برخی از سرها مانند آسفالت های خیابان قم می باشد! بنابراین در اکثر موارد حلق مقداری از إدماء متعارف بوده است، و لذا در یک مورد هم گفته نشده است: الحلق أفضل ما لم يدم، در حالی که در مثل مسواک که خونریزی در آن متعارف نیست (مگر برای کسی که لثه او ضعیف است) منع از إدماء وارد شده است. بنابراین در أدله لزوم حلق و استحباب آن اطلاق مقامی بر جواز إدماء منعقد می گردد، کما ذکره شیخنا الأستاذ قدس سره.

اشکال سوم:

اگر حلق بر ضروره و یا بر ملتیّد و معقوص واجب و إدماء حرام باشد، این مورد حلق واجب مورد تراحم میان حرمت إدماء و لزوم حلق خواهد بود؛ چرا که ترکیب میان إدماء و حلق اتحادی نیست، بلکه انضمامی است و این دو، دو فعل می باشند و لکن حلاق چون ناشی است نمی تواند بر هر دو تکلیف تحفظ کند، پس قواعد تراحم جاری می شود؛

و بلا اشکال حرمت إدماء محتمل الأهمیه نمی باشد، بلکه حلق محتمل الأهمیه می باشد، پس لا أقلّ مکلف میان حلق و إدماء مخیر خواهد بود، و حال که تخیر و جواز حلق ثابت شد و مکلف متمکن از حلق شرعاً شد، حلق واجب می گردد، کما اینکه آقای خوئی در مواردی مشابه مقام فرموده اند: «إذا جاز وجب»؛ برای مثال:

گاهی شخص شك می کند که برای حجّ افراد محرم شده است (یا برای عمره مفرده) و یا برای عمره تمتع محرم شده است؛ یعنی نمی داند تقصیر قبل از خروج به سمت منی آیا واجب است اگر عمره تمتع باشد و یا حرام است اگر محرم به حجّ افراد شده باشد؛ در این فرض آقای خوئی فرموده است: «إذا جاز التقصیر من باب دوران الأمر بین المتزاحمین وجب»: چرا که اتمام حجّ و عمره واجب است.

و حال در مقام نیز همین مطلب جاری است؛ «إذا جاز الحلق و لو تخیراً وجب» از این باب که احراز خروج از إحرام کند و از این جهت که: حال که متمکن از اتمام حجّ و خروج قطعی از إحرام می باشد، باید امتثال قطعی نماید.

آقای سیستانی در این مسأله فرموده است:

در این فرض باید از ماشین صفر استفاده کند؛ چرا که بر ازاله شعر رأس با ماشین حلق عرفاً صدق نمی کند و این نوع ازاله موجب ادماء هم نمی باشد.

آقای زنجانی نیز این مطلب را قبول دارند که ازاله شعر رأس با ماشین صفر عرفاً مصداق حلق می باشد، و لکن بنابر آنچه در خاطر بنده می باشد، ایشان استفاده از ماشین را واجب ندانند: چرا که خروج مقدار اندکی خون به جهت حلق را حرام و مانع نمی دانند.

و لکن واقع مطلب این است که: برای ما صدق حلق بر ازاله شعر با ماشین صفر مسلّم نمی باشد؛ چرا که اینگونه نیست که مجرد ازاله شعر از بیخ حلق باشد، کما اینکه آقای سیستانی نیز قبول دارند که بر ازاله به وسیله مالیدن نوره و یا نتف، حلق صدق نمی کند، و برای ما محرز نیست که اگر با این ماشین صفر موی خود را زائل کند، آیا عرف می گوید:

«سر خود را تراشید»؟!؛ بله، به این ماشین ها می گویند: «ماشین ریش تراش و حلاقه یا آله الحلاقه» و به این آقا هم می گویند: «آقای ریش تراش و حلاق»، ولیکن به نظر ما واضح نیست که این استعمال حقیقی باشد، بلکه محتمل است که این استعمال اعم از حقیقت باشد و در زمان حاضر متعارف شده باشد که به این ماشین ها گفته شود: «ماشین ریش تراش»؛ شاهد بر این احتمال این است که اگر موی سر خود را با ماشین صفر زائل کند، عرف می گوید: «با ماشین سر خود را از ته زد»، نه اینکه «سر خود را تراشید» و اگر چه سر او بیشتر از حال حلق بدرخشد.

پس به نظر ما ممکن است عنوان حلق از ازاله با ماشین صحت سلب داشته باشد و عرف بگوید: لم یحلق رأسه.

حال که شک در صدق حلق بر این مورد شد، به نظر ما قاعده اشتغال جاری خواهد بود؛

چرا که ظاهر امر به حلق «إحلق» این است که «إعمل عملاً یراه العرف حلقاً للرأس» و این موارد از شبهات مفهومی (که صرف الوجود واجب می باشد و نسبت مولی و عبد به شناخت مفهوم مساوی می باشد) بازگشت به شک در امثال می کند که مجرای قاعده اشتغال می باشد. و این شک به نظر دیگران از موارد دوران امر بین التعین و التخییر می باشد، که به نظر مشهور قاعده اشتغال و به نظر ما براءت از تعیین جاری می گردد.

بله، در مانند این مثال که: مولی به عبد خود می گوید: إنفاق به معروف به همسر خود کن، و شک در مفهوم إنفاق به معروف شود، از آن جهت که این تکلیف انحلالی است و لو شبهه، شبهه مصداقیه باشد، این مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی خواهد بود که براءت از لزوم اکثر جاری می گردد.

گفته نشود: حال که عنوان حلق بر ازاله مو با ماشین صفر محرز نمی باشد، ازاله لحيه با ماشین صفر جائز خواهد بود؛ چرا که حلق اللحيه حرام نمی باشد، بلکه إبقاء اللحيه واجب است؛ یعنی ما از أدله استفاده کردیم که گونه ذلحيه واجب می باشد. و به عبارت دیگر: به مناسبت حکم و موضوع از برخی از روایات که از أخذ لحيه (أأخذ من عارضته؟) نهی می کند، حرمت مطلق ازاله لحيه و منع از رویدن آن به سبب انجام فعلی بر روی ظاهر صورت استفاده می شود و اگر چه به این طریق که: در فواصل کم تیغ و ماشین را بر روی صورت بکشد، به گونه ای که أصلاً اجازه رویدن لحيه را ندهد تا حلق اللحيه صدق نماید! بله، اگر داروئی بخورد که به سبب آن لحيه نروید، دلیلی بر حرمت آن نمی باشد.

نکته:

آقای خوئی فرمود: اگر می داند که حلق موجب إدماء می شود، ابتدا باید تقصیر کند و سپس حلق نماید؛

حال سؤال این است که: آیا این حلق بعد از تقصیر خاصیت دارد؟!

پاسخ این است که:

این حلق بعد از تقصیر به لحاظ آثار وضعیه اثر دارد؛

برای مثال اگر فتوای مرجع فعلی این است که ضروره مخیر است میان حلق و تقصیر، و او ابتدا تقصیر نماید و سپس حلق، حال اگر مرجع او تبدیل شد و او فتوای به لزوم حلق بر ضروره و یا حتی نائب ضروره بدهد، این شخص مشکلی نخواهد داشت؛ چرا که حلق را هم انجام داده است و قطعاً حتی بنابر فتوای این مرجع حاضر نیز از إحرام خارج شده است.

ص: ۶

أما به لحاظ استحباب حلق گفته می شود:

ظاهر دلیل «الحلق أفضل» حلقی است که سبب خروج از إحرام می باشد، و این شخص با ابتداء به تقصیر از إحرام خارج شده است و حلق او بعد از تقصیر موجب خروج نخواهد بود.

و لکن این مطلب برای ما روشن نمی باشد:

چرا که اگر این شخص هم تقصیر کند و هم حلق کند و هم تقلیم أظفار، عرفاً تمام این موارد از شئون خروج از إحرام می باشد و اگر چه شرعاً خروج از إحرام او مستند به تقصیر است که ابتدا آن را انجام داد؛ یعنی عرف این حلق بعد از تقصیر را مصداق «رحم الله المحلقین» می داند، مانند اینکه ابتدا تقلیم أظفار کند و سپس حلق نماید، کما اینکه اگر ابتدا حلق نماید و از إحرام خارج شود، تقلیم أظفار بعد از آن مستحبّ می باشد.

(مسأله ۴۰۶): الخنثی المشکل يجب عليه التقصير اذا لم يكن ملبداً أو معقوصاً وإلا جمع بين التقصير و الحلق و يقدم التقصير على الحلق على الأحوط.

وظیفه خنثی مشکل که مشخص نمی باشد که زن است یا مرد، در حلق و یا تقصیر چه می باشد؟

آقای خوئی فرموده است:

در مقام دو فرض می باشد:

فرض أول:

اگر مرد میان حلق و تقصیر مخیر باشد، دانسته می شود که: این خنثی اگر مرد است، مخیر میان حلق و تقصیر می باشد و اگر زن است، تقصیر بر او متعین و حلق برای او غیر مشروع خواهد بود، بنابراین تقصیر بر خنثی متعین می شود: چرا که علم اجمالی حاصل می شود یا به لزوم تقصیر بر او و یا به ثبوت تکالیف مختصّه به مردان در حال إحرام (مانند حرمت تغطیه الرأس و لبس الخوف و الجورب) و این علم اجمالی منجز می باشد، پس باید احتیاط کند.

ص: ۷

فرض دوم:

اگر حلق بر مرد متعین باشد، مانند اینکه این خنثی ملبّد یا معقوص یا صروره باشد، مورد از موارد دوران الأمر بین المحذورین خواهد بود:

چرا که اگر مرد باشد، ابتداء به حلق بر او لازم است و تقصیر حرام و اگر زن باشد، ابتداء به حلق بر او حرام و تقصیر لازم است، بنابراین او مخیر میان حلق و تقصیر خواهد بود.

و لکن هر یک از این دو را در ابتداء انتخاب نمود، باید بعد از انجام آن، عدل دیگر را نیز انجام بدهد: چرا که علم اجمالی دارد یا به لزوم حلق، اگر مرد باشد و یا به لزوم تقصیر، اگر زن باشد، و هیچ یک از این حلق و تقصیر که در مرتبه دوم انجام می شود، چه این خنثی زن باشد و چه مرد، هیچ محذوری شرعاً نخواهد داشت، و فقط ابتداء به حلق و تقصیر در مرتبه اول از موارد دوران الأمر بین المحذورین می باشند، بنابراین احتیاط به جمع میان دو فعل لازم خواهد بود.

به نظر ما این فرمایشات ایشان اشکالاتی دارد:

اشکال اول:

آیا خنثی مشکل داخل در یکی از دو جنس مرد و یا زن می باشد کما هو المشهور، و یا اینکه او خود جنس سوم و طبیعه ثالثه می باشد، به اینکه نه زن می باشد و نه مرد؟!؛

از روایات میراث الخنثی استفاده می شود که: آنانی که نه آلت تناسلی مرد و نه آلت تناسلی زن دارند، واقعاً یا مرد می باشند و یا زن. و أمّیا آنانی که هم آلت مردانه و هم آلت زنانه دارند، روایت معتبره در مورد آنان وجود ندارد؛ و لکن مشهور در مورد این قسم نیز می فرمایند: این افراد واقعاً یا مرد می باشند و یا زن، و لکن برخی از آقایان مانند آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند: این افراد طبیعه ثالثه (و دو جنسیتی) می باشند که نه زن می باشند و نه مرد و اینگونه نیست که واقعاً مشتبّهی در او باشد.

ص: ۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناسک منی / الحلق و التقصیر / وظیفه الخنثی

نکته:

آقای خوئی بنا بر اینکه وظیفه مرد حلق باشد، برای تشکیل علم اجمالی منجز بر خنثی، تکالیف مختص به مردان در حج را در نظر گرفت و فرمود: علم می باشد یا حلق بر او لازم است و یا پوشیدن کفش و جوراب بر او حرام است.

حال سؤال این است که: چرا ایشان خصوص تکالیف احرام و حج را لحاظ نمود و طرف علم اجمالی قرار داد، نه مطلق تکالیف مختص به رجال را و لو تکالیف ثابت بر او در غیر حج مانند لزوم جهر در نماز صبح و یا حرمت نظر به نساء؟

جهت این مطلب این است که:

نظر آقای خوئی در حجیت علم اجمالی این است که:

اگر یک طرف علم اجمالی در سابق با علم اجمالی سابق منجز شده باشد، این علم اجمالی جدید منجز نمی باشد؛

مثال: شخص ابتدا علم پیدا می کند که یا آب الف نجس است و یا آب ب، و سپس دست او با آب الف تماس پیدا می کند، در این فرض اگر چه علم اجمالی یا به نجاست آب ب و یا به نجاست دست حاصل می شود و لکن این علم اجمالی دوم منجز نمی باشد؛ چرا که یک طرف آن که نجاست آب ب باشد، در سابق با علم اجمالی اول منجز شده بود، پس اجتناب از دست لازم نیست.

و به همین جهت است که طبق نظر آقای خوئی اجتناب از ملاقی بعض اطراف شبهه لازم نمی باشد؛ چرا که طرف علم اجمالی عدل الملاقی می باشد که آن به علم اجمالی سابق منجز شده است.

ص: ۹

و به همین جهت اگر هم زمان دو علم اجمالی تشکیل شود، اجتناب هم از آب الف و هم از آب ب و هم از دست لازم خواهد بود؛ چرا که هر دو علم اجمالی همزمان منجز می شود.

حال در بحث خنثی نیز تکالیف مختص به مردان در غیر حج در سابق به علم اجمالی سابق منجز شده است؛ چرا که خنثی از ابتدای بلوغ با این مشکل مواجه می باشد و از همان زمان علم دارد یا به لزوم تکالیف مختصه رجال و یا به لزوم تکالیف مختصه نساء.

بنابراین علم اجمالی یا به لزوم تقصیر و یا به ثبوت تکالیف مختصه رجال در غیر حج مانند لزوم جهر منجز نمی باشد؛ چرا که تکالیف مختصه رجال در سابق به علم اجمالی دیگری منجز شده است.

و لکن اگر طرف علم اجمالی تکالیف مختص به رجال در باب حج قرار داده شود، این علم اجمالی منجز خواهد بود؛ چرا که تکالیف حج بعد از دخول در احرام فعلی می شود و خنثی در ابتدای بلوغ محرم نبود و علم به انجام حج در آینده هم نداشت.

و لکن نظر ما این است که: علم اجمالی منجز می باشد و لو یک طرف از آن به علم اجمالی سابق منجز شده باشد، و لذا در بحث ملاقات با یکی از اطراف شبهه، اجتناب از ملاقی را لازم دانستیم.

و آقای سیستانی نیز در بحث اسباب جنابت «لو دخلت الخنثی بالأیثی» طرف علم اجمالی را مطلق تکالیف مختصه قرار داده است که در سابق با علم اجمالی دیگر منجز شده است.

بله، اشکالی که در مقام وجود دارد، عبارت از این است که:

علم اجمالی مجتهد در شبهات حکمیه رأی مجتهد می باشد که بر مقلد حجّت است و مقلد به جهت ترک تعلّم تفصیلی حکم خود مقصّر می باشد؛ مانند علم اجمالی به لزوم قصر یا تمام بر کسی که در سفر معلّم و یا سرباز می باشد.

أمّا علم اجمالی مجتهد در شبهات موضوعیه بر مقلد حجّت نمی باشد، و در مقام نیز تردید خنثی میان مرد و زن بود، شبهه موضوعیه می باشد، پس تنجّز این علم اجمالی که بر خنثی یا تقصیر واجب است و یا پوشیدن جوراب حرام است، فرع بر این است که خنثی خود ملتفت به این مطلب باشد، و إلاّ- حصول این علم اجمالی در نزد مجتهد برای تنجّز تکلیف بر مقلد کافی نمی باشد.

مگر اینکه گفته شود: این علم اجمالی همواره در ارتکاز خنثی می باشد؛ چرا که او ملتفت به تفاوت مردان و زنان در اعمال لزومی حجّ می باشد، پس علم اجمالی در نزد او تشکیل می شود که آیا مرد است که تکالیف مختصّه مردان بر او ثابت باشد و یا زن است که تکالیف مختصّه نساء بر او ثابت باشد، که در اینصورت احتیاط بر او لازم خواهد بود. و لکن اگر خنثی ای ملتفت تفاوت مردان و زنان در تکالیف لزومیه نباشد، احتیاط بر او لازم نخواهد بود.

آقای زنجانی در بحث صوم و در مقام اشکال به آقای خوئی، مشابه این اشکال را ذکر کرده اند؛

توضیح ذلک:

آقای خوئی در بحث صوم می فرماید:

ص: ۱۱

در هر قول به غیر علمی علم اجمالی تشکیل می شود و آن عبارت است از اینکه:

یا اخبار به این مطلب کذب است و یا اخبار به عدم آن کذب است، پس علم اجمالی می باشد که یا اخبار به وجود مبطل صوم است یا اخبار به عدم مبطل صوم می باشد، و این علم اجمالی منجز می باشد؛ بنابراین هر یک از دو اخبار را انتخاب نماید، صوم او باطل می شود. و این مانند این است که؛ علم اجمالی می باشد یا آب الف مطلق است و یا آب ب مطلق است، که با وجود این علم اجمالی و تنجز تکلیف، در هر یک از این دو آب ارتماس کند، روزه او باطل می شود و اگر چه بعد از ارتماس کشف بشود که آن آب مطلق نبوده است؛ چرا که این شخص امساک از ارتماس در آب نکرده است.

و لکن آقای زنجانی اشکال نموده است:

این علم اجمالی در ذهن شما مرجع و مجتهد می باشد و لکن آن شخص عامی چنین علم اجمالی ندارد، و علم اجمالی مجتهد بر او حجّت نمی باشد، و تا او علم اجمالی پیدا نکند، روزه او باطل نخواهد بود؛ چرا که شبهه بدویه خواهد بود که منجز نمی باشد، پس مفطر نمی باشد؛ چرا مفطر آن است که لزوم اجتناب از آن منجز باشد و إلا رزق رزقه الله خواهد بود.

اشکال سوم:

این اشکال مبنائی است؛

توضیح ذلک:

مشهور می فرمایند: «الخنثی إِمَّا رَجُلٌ أَوْ امْرَأَةٌ فِي الْوَأَقِعِ» که آقای خوئی نیز بر اساس این مبنی صحبت نموده است.

عمده دلیل مشهور بر این مطلب آیاتی است در قرآن کریم که انسان را به دو قسم مرد و زن تقسیم نموده است: مانند «إنا خلقناكم من ذكر أو أنثى» که یعنی «إمّا ذكر أو أنثى» که «من» بعضیه می باشد، نه نشویه. و همچنین «یهب لمن یشاء إناثاً و یهب لمن یشاء ذُکوراً أو یزوّجهم ذکراً و إناثاً... و یجعل من یشاء عقیماً»؛ که در این آیه نفرمود: «و یهب لمن یشاء خنثی»!
و لکن این مطلب صحیح نیست:

همانگونه که آقای زنجانی فرموده است، این آیه در مقام تشریح قانون نمی باشد تا بتوان از آن اطلاق گرفت، بلکه در مقام ذکر امور متعارفه می باشد، و خنثی متعارف نیست، بلکه شاذّ می باشد.

أما برخی مانند آقای زنجانی می فرمایند که خنثی طبیعت ثالثه می باشد؛

ایشان در کتاب نکاح فرموده اند:

به نظر ما خنثی مشکل طبیعت ثالثه می باشد؛ چرا که عرف معنای رجل و أنثی را می فهمد و اینگونه نیست که در خنثی یک واقع مبهمی باشد که عرف متوجه آن نمی شود؛ رجل آن است که شأنیت ذاتیه برای بارور کردن دارد و أنثی آن است که شأنیت ذاتیه برای باورشدن و خنثی برزخ میان آن دو می باشد که واجد خصوصیتی از مردان و خصوصیتی از زنان می باشد، که یک واقعی وراء آنچه ما مشاهده می کنیم ندارد.

پس خنثی کسی است که دارای هر دو خصوصیت و یا واجد هیچ یک از این دو خصوصیت نمی باشد، که عرف در تعبیر از این طبیعت ثالثه می گوید: او نه زن است و نه مرد.

و به همین جهت در روایات میراث فرموده اند: نصف سهم مرد و نصف سهم زن به خنثی پرداخت می شود، و فرموده اند که: قرعه انداخته شود تا واقع خنثی مشخص شود که مرد است یا زن، که این نشان می دهد که سهم واقعی او همین است، نه غیر آن که مشتبه است.

أمّا اینکه در برخی از روایاتی که در مورد خنثی وارد شده است و تعبیر شده است: «لیس له ما للرجال و لیس له ما للنساء»، حضرت امر به قرعه نموده اند که تعیین شود که آیا مرد است یا زن و سپس سهم الإرث او پرداخت می شود، این دلالت بر نفی طائفه ثالثه بودن خنثی و اینکه خنثی یک واقع مشتبه دارد که با قرعه تعیین می شود، نمی کند؛ چرا که قرعه مختص به فرض واقع مشتبه نمی باشد، بلکه در موارد دیگر مانند تراحم حقوق نیز جاری می باشد که بحث از واقع معین و تعیین آن نمی باشد؛ مانند اینکه قرعه انداخته می شود که این خانه و این ماشین به کدامیک از دو پسر داده شود.

علاوه بر اینکه بر فرض خنثی طبیعت ثالثه نباشد و لکن اطلاقات که «الرجل یفعل کذا» یا «المرأه یفعل کذا» از خنثی انصراف دارد.

علاوه بر اینکه بر فرض خنثی طبیعه ثالثه نباشد، و لکن حکم به لزوم احتیاط بر او حرجی که قاعده «لا حرج» آن را نفی می کند.

علاوه بر اینکه به نظر ما علم اجمالی در غیر از موارد منصوصه (مانند مائین مشتبهین که روایت فرمود: «یهریقهما و یتیمم» که مورد آن شبهات تحریمیه ای است که اطراف آن مشابه یکدیگر می باشد و یا روایتی که در مورد «ثوبین مشتبهین» وارد شده است که مورد آن شبهه وجوبیه ای است که دو طرف آن مشابه هم می باشد و در مقام امتثال می باشد) منجز نمی باشد و مستلزم وجوب احتیاط نمی باشد، بنابراین خنثی مخیر میان تکالیف رجال و تکالیف نساء خواهد بود.

و لکن به نظر ما این فرمایشات ایشان ناتمام است:

أما در مورد روایاتی که در آن ولدی فرض شده است که در یک روایت گفته شده است: «فِي مَوْلُودٍ لَيْسَ لَهُ مَا لِلرَّجُلِ وَلَا مَا لِلنِّسَاءِ إِلَّا تَقْبُ يَخْرُجُ مِنْهُ الْبَوْلُ» که در این روایات امر به قرعه شده است، که ایشان فرمودند: معلوم نیست که واقعی باشد که مشتبه شده باشد تا با قرعه کشف شود؛ انصاف این است که این کلام ایشان خلاف ظاهر روایت است:

صحيحه فضيل بن يسار:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ مَوْلُودٍ لَيْسَ لَهُ مَا لِلرَّجَالِ وَلَا لَهُ مَا لِلنِّسَاءِ قَالَ يُقْرِعُ الْإِمَامُ أَوْ الْمُقْرِعُ بِهِ يَكْتُبُ عَلَي سَيِّمِهِمْ عَبْدَ اللَّهِ وَ عَلَي سَيِّمِهِمْ آخَرَ أَمَهُ اللَّهُ ثُمَّ يَقُولُ الْإِمَامُ أَوْ الْمُقْرِعُ اللَّهُمَّ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ فَبَيِّنْ لَنَا أَمْرَ هَذَا الْمَوْلُودِ كَيْفَ يُوْرَثُ مَا فَرَضْتَ لَهُ فِي الْكِتَابِ ثُمَّ يُطْرَحُ السَّهْمَانِ فِي سَيِّمِهِمْ مُبْهَمَةً ثُمَّ تُجَالُ السَّهْمُ عَلَي مَا خَرَجَ وَرَثَ عَلَيْهِ.

اینکه حضرت امر به این دعاء می کند که: «فَبَيِّنْ لَنَا أَمْرَ هَذَا الْمَوْلُودِ كَيْفَ يُوْرَثُ مَا فَرَضْتَ لَهُ فِي الْكِتَابِ» و با توجه به اینکه در کتاب غیر از سهم ذکر و انثی فرض نشده است: «لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِي»، دلالت می کند بر اینکه خنثی سهم مستقلی ندارد و او واقعی دارد که مجهول و مشتبه می باشد که یا مرد است یا زن.

علاوه بر اینکه خود ایشان فرمودند: اطلاقات از خنثی منصرف می باشد، پس چگونه در این روایت حضرت می فرماید: ما فرضت له في الكتاب؟!

و به نظر ما اطلاقا هیچ انصرافی از خنثی ندارد.

بنابراین از روایات استفاده کردیم که خنثی ای که نه آلت تناسلی مردانه دارد و نه آلت تناسلی زنانه، او طبیعت ثالثه نمی باشد.

أما خنثی ای که هم آلت مردانه دارد و هم آلت زنانه؛

اگر احتمال فرق میان خنثی فاقد آلت و خنثی واجد دو آلت داده نشود و إلغاء خصوصیت شود، نظر مشهور ثابت می شود که خنثی مطلقاً طبیعت ثالثه نمی باشد.

و لکن همانگونه که آقای سیستانی فرموده اند، احتمال فرق میان دو قسم خنثی وجود دارد و احتمال می دهیم که خنثی واجد هر دو آلت طبیعت ثالثه باشد که در اینصورت نمی توان إلغاء خصوصیت نمود، و باید رجوع به روایاتی که در مورد این قسم از خنثی می باشد، نمود و دلالت آن روایات را ملاحظه کرد.

بله، این کلام آقای زنجانی که فرمودند: در نظر عرف این خنثی طبیعت ثالثه می باشد و اینچنین نیست که یک واقع معینی داشته باشد، مطلب صحیحی است. و مراد از طبیعت ثالثه بودن خنثی ممکن است به همین معنی باشد که عرف در مورد او می گوید: او نه زن است و نه مرد، و یا می گوید: او هم زن است و هم مرد. که ممکن است که مراد آقای زنجانی نیز همین باشد.

أما روایات:

عمده روایات صحیحه محمد بن قیس می باشد:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّ شُرَيْحًا الْقَاضِيَّ بَيْنَمَا هُوَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ إِذْ أَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ أَيُّهَا الْقَاضِي أَقْضِ بَيْنِي وَ بَيْنَ خَضِيٍّ مِمْي فَقَالَ لَهَا وَ مَنْ خَضِيٌّ مِمْي قَالَتْ أَنْتَ قَالَ أَفَرَجُوا لَهَا فَأَفْرَجُوا لَهَا فَدَخَلَتْ فَقَالَ لَهَا مَا ظَلَمْتُكَ فَقَالَتْ إِنَّ لِي مَا لِلرِّجَالِ وَ مَا لِلنِّسَاءِ قَالَ شُرَيْحٌ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقْضِي عَلَى الْمَبَالِ قَالَتْ فَإِنِّي أَبُولُ بِهِمَا جَمِيعًا وَ يَسْكُنَانِ مَعًا قَالَ شُرَيْحٌ وَ اللَّهُ مَا سَمِعْتُ بِأَعْجَبَ مِنْ هَذَا قَالَتْ وَ أَعْجَبُ مِنْ هَذَا قَالَ وَ مَا هُوَ قَالَتْ جَامِعِي زَوْجِي فَوَلَدْتُ مِنْهُ وَ جَامِعْتُ جَارِيَّتِي فَوَلَدْتُ مِنِّي فَضَرَبَ شُرَيْحٌ إِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى مُتَعَجِّبًا ثُمَّ جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ وَرَدَ عَلَيَّ شَيْءٌ مَا سَمِعْتُ بِأَعْجَبَ مِنْهُ ثُمَّ قَصَّ عَلَيْهِ قِصَّةَ الْمَرْأَةِ فَسَأَلَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ هُوَ كَمَا ذَكَرْتُ فَقَالَ لَهَا وَ مَنْ زَوْجُكَ قَالَتْ فُلَانٌ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَدَعَاهُ فَقَالَ أَتَعْرِفُ هَذِهِ قَالَ نَعَمْ هِيَ زَوْجَتِي فَسَأَلَهُ عَمَّا قَالَتْ فَقَالَ هُوَ كَذَلِكَ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ ع لَأَنْتَ أَجْرَأُ مِنَ رَاكِبِ الْأَسَدِ حَيْثُ تُقَدِّمُ عَلَيْهَا بِهَذِهِ الْحَالِ ثُمَّ قَالَ يَا قَتْبَرُ أَذْخَلْهَا بَيْتًا مَعَ امْرَأَةِ فَعَدَّ أَضْلَاعَهَا فَقَالَ زَوْجُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا آمَنُ عَلَيْهَا رَجُلًا وَ لَا أَتَمِنُ عَلَيْهَا امْرَأَةٌ فَقَالَ عَلِيُّ ع عَلَيَّ بِبَدِينَارِ الْخِصْيِيِّ وَ كَانَ مِنْ صَالِحِي أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ كَانَ يَتَّقِي بِهِ فَقَالَ لَهُ يَا دِينَارُ أَذْخَلْهَا بَيْتًا وَ عَرِّهَا مِنْ ثِيَابِهَا وَ مَرْهَا أَنْ تَشُدَّ مِثْرًا وَ عَدَّ أَضْلَاعَهَا فَفَعَلَ دِينَارُ ذَلِكَ وَ كَانَ أَضْلَاعُهَا سَبْعَةَ عَشَرَ تِسْعَةً فِي الْيَمِينِ وَ ثَمَانِيَةَ فِي الْيَسَارِ فَالْبَسَهَا عَلِيُّ ع ثِيَابَ الرِّجَالِ وَ الْقَلَنْسُوءَةَ وَ النَّعْلَيْنِ وَ أَلْقَى عَلَيْهِ الرِّدَاءَ وَ أَلْحَقَهُ بِالرِّجَالِ فَقَالَ زَوْجُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ابْنُهُ عَمِّي وَ قَدْ وَ لَدْتُ مِنِّي تُلْحِقُهَا بِالرِّجَالِ فَقَالَ ع إِنِّي حَكَمْتُ عَلَيْهَا بِحُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ حَوَاءَ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ الْأَيْسَرِ الْأَقْصَى وَ أَضْلَاعَ الرِّجَالِ تَنْقُصُ وَ أَضْلَاعَ النِّسَاءِ تَمَامٌ .

این روایت فقط دلالت بر این می کند که: حاکم می تواند با شمارش أضلاع مشکل خنثی مشکل را حل کند.

و لکن صحیح این است که بگوییم: این روایت مقطوع الکذب می باشد؛ چرا که فرض گرفته است که أضلاع زن بیش از أضلاع مرد می باشد، در حالی که بطلان این مطلب واضح است؛

چرا که تعداد أضلاع مرد و زن مساوی است و آن ۸ دنده کامل می باشد و دو دنده متصل به وسط دنده هشتم و دو دنده کوچک در زیر که در اطراف کلیه قرار گرفته است که مجموعاً ۱۲ دنده می شود.

علاوه بر اینکه در این روایت موردی فرض شده است، که وجود آن بسیار بعید و مستنکر است و آن امکان وجود کسی که هم بتواند بارور کند و هم بارور شود.

بله، روایت دیگری نیز در مقام می باشد، که روایت میسر بن شریح می باشد که در آن تعداد أضلاع را ۱۲ عدد بیان می کند «عَدَدُ الْجَنْبِ الْأَيْمَنِ اثْنَا عَشَرَ ضِعْمًا وَ الْجَنْبِ الْأَيْسَرِ أَحَدَ عَشَرَ ضِعْمًا» و لکن در آن نیز نقصان دنده های مرد از زن فرض شده است، که مقطوع البطلان می باشد. علاوه بر اینکه سند آن نیز ضعیف می باشد.

در حقیقت تعداد دنده های مردان و زنان ۱۲ عدد است و تعداد دنده های کامل ۱۰ تاست.

و یک روایت دیگر است: روایت میسر بن صدقه که سند آن نیز ضعیف است و مضمون آن نیز که تفاوت میان زن و مرد قرار می دهد، مقطوع البطلان می باشد.

حجّ / مناسک منی / وظیفه خنثی در حلق و تقصیر ۹۴/۱۱/۰۵

موضوع: حجّ/مناسک منی /وظیفه خنثی در حلق و تقصیر

خلاصه مباحث گذشته: آقای خوئی فرمودند: خنثی طبیعت ثالثه نمی باشد، پس در موردی که مردان مخیر میان حلق و تقصیر می باشند، به جهت علم اجمالی بر خنثی تقصیر لازم است و در موردی که بر مردان حلق متعین می باشد، به جهت علم اجمالی خنثی باید جمع میان حلق و تقصیر نماید. که استاد فرمودند: خنثی فاقد الآلتین طبیعت ثالثه نمی باشد و لکن خنثی واجد الآلتین ممکن است طبیعت ثالثه باشد.

روایات میراث در مورد خنثی واجد هر دو آلت می فرماید: نصف سهم مرد و نصف سهم زن به او داده بشود؛ و لکن این تفاوت سهم خنثی با سهم هر یک از مرد و زن دلیل بر این نمی باشد که او طبیعت ثالثه است، بلکه شاید این حکم از باب قاعده عدل و انصاف باشد که او هم محتمل است مرد باشد و هم محتمل است زن باشد. و شاهد بر عدم دلالت این روایات بر طبیعت ثالثه بودن این قسم از خنثی این است که: در روایت تعبیر می شود (فإن مات و لم یبل فنصف عقل المرأة و نصف عقل الرجال) که اگر آن شخص خنثی در زمان حیات خود امتحان نشد که هنگام بول، بول از کدام مخرج خارج می شود و از دنیا رفت، سهم المیراث او نصف سهم مرد و نصف سهم زن می باشد، و یقیناً مشخص نیست که این شخص طبیعت ثالثه باشد؛ چرا که او شاید خنثی غیر مشکل بوده است که بول او از یکی از دو مخرج خارج می شده است.

ص: ۱۸

و لکن مطلبی که ما از این روایت استفاده می کنیم، این است که:

این تفاوت سهم الإرث خنثی واجد هر دو آلت با سهم الإرث خنثی فاقد هر دو آلت منشأ احتمال خصوصیت در این قسم از خنثی که واجد هر دو آلت می باشد، می گردد که دیگر نتوان از خنثی فاقد هر دو آلت در عدم طبیعت ثالثه بودن به این قسم از خنثی إلغاء خصوصیت نمود که محتمل است او طبیعت ثالثه باشد.

أما استدلال به آیات برای نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی؛

همانگونه که گفتیم، این آیات ناظر به فرض متعارف می باشد، نه در مقام تشریح که اطلاق داشته باشد و نفی طبیعت ثالثه نماید.

علاوه بر اینکه آیه «إنا خلقناکم من ذکر و أنثی» محتمل است که به معنای «إنا خلقناکم من آدم و حواء» باشد که یعنی؛ شما انسان ها از یک پدر و مادر هستید و این اختلاف قبائل و شعوب نیز به این جهت است که یکدیگر را بشناسید، نه اینکه با یکدیگر اختلاف کنید.

حال با وجود احتمال طبیعت ثالثه بودن خنثی واجد هر دو آلت، دیگر علم اجمالی در مورد او شکل نمی گیرد، بنابراین براءت از تکالیف مختصه رجال و تکالیف مختصه نساء جاری می شود و فقط باید تکالیف مشترکه را مراعات کند، مگر اینکه در

بابی از ابواب اطلاقى در دليل تکليف باشد که شامل خنثى نيز بشود.

و لکن در باب حلق و تقصير در حجّ ممکن است گفته شود:

اطلاقى در تخيير ميان حلق و تقصير و يا اطلاقى در لزوم حلق بر ضروره نسبت به خنثى نمى باشد؛ چرا که «على الضروره أن يلحق و إنما التقصير لمن حجّ حجه الإسلام» منصرف به مرد مى باشد، و صحيحه معاويه بن عمّار «إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَقَصْتَ شَعْرَ رَأْسِكَ أَوْ لَبَدْتَهُ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْكَ الْحَلْقُ وَ لَيْسَ لِمَكَ التَّقْصِيرُ وَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَمُحَيَّرٌ لَكَ التَّقْصِيرُ وَ الْحَلْقُ فِي الْحِجِّ» نيز خطاب به مرد مى باشد.

ص: ۱۹

بنابراین اگر بتوان جرأت مخالفت با مشهور داشت، باید به اصل عملی رجوع می شود که برائت از تعین حلق و برائت از تعین تقصیر است که نتیجه آن تخییر خواهد بود.

اما این ادعای آقای زنجانی که فرمودند: اگر چه خنثی مشکل طبیعت ثالثه نباشد و لکن از آن جهت که خنثی فرض متعارف نمی باشد، اطلاعات و عمومات از آن منصرف می باشد، صحیح نمی باشد؛

چرا که اگر این انصراف پذیرفته شود، باید قائل به انصراف خطابات در مورد خنثی غیر مشکل نیز شد؛ چرا که خنثی غیر مشکل نیز نادر و غیر متعارف است، در حالی که ظاهراً ایشان ملتزم به این مطلب نخواهند بود.

خصوصاً اگر صحیحه محمد بن قیس پذیرفته شود، دیگر ادعای انصراف خطابات از خنثی مشکل معنی ندارد؛ چرا که این صحیحه نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی را می کند و برای تعیین مرد و یا زن بودن آن، میزان ارائه می دهد و آن شمارش دنده ها و اضلاع او می باشد، و اگر هم این روایت پذیرفته نشود، با علم به اینکه این خنثی فی الواقع یا مرد است یا زن، وجهی برای انصراف ادله از او نمی باشد.

بله، ما فقط در خصوص خنثی واجد دو آلت در باب حلق و تقصیر حجّ عرض می کنیم که ادله لزوم حلق و تقصیر و یا ادله تخییر اطلاق ندارد، و لکن در ابواب دیگر باید به ادله رجوع و ملاحظه شود که آیا اطلاق دارد یا خیر؟

امّا در مورد این فرمایش آقای زنجانی که فرمودند: بر فرض که خنثی مشکل طبیعت ثالثه نباشد و لکن احتیاط به جمع میان تکالیف مردان و زنان لازم نیست؛ چرا که این وجوب احتیاط حرجی است. و اینکه ایشان فرمودند: اصلاً علم اجمالی به تکلیف منجز نمی باشد.

ظاهراً ایشان میان مبانی خود خلط نموده است:

ایشان در جریان قاعده لا حرج میان شبهات وجوبیه و تحریمیه تفاوت می گذارند و می فرمایند: در شبهات تحریمیه قاعده لا حرج جاری نمی باشد و این قاعده مختصّ به واجبات می باشد؛ چرا که حرج لازمه تحریم محرّمات و امتثال آن می باشد، پس مجرّد حرج نفی حرمت نمی کند مگر این که به حدّ اضطرار برسد.

بنابراین بعید است که ایشان در فرض شبهات تحریمیه مقرون به علم اجمالی مثل علم به حرمت أحد الفعلین (مانند علم اجمالی خنثی یا به حرمت نگاه به موی زن و یا به حرمت نگاه به بدن برهنه مرد) که عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، قاعده لا حرج را برای نفی لزوم احتیاط جاری بدانند.

علاوه بر اینکه بر فرض جریان این قاعده، فقط به مقداری که حرج رفع بشود، لزوم احتیاط در این شبهات رفع می شود، نه به صورت مطلق.

أما شبهات وجوبیه، اگر چه صحیح است که در صورت حرجی بودن احتیاط، «لا حرج» جاری می باشد، و لکن این مطلب که ایشان فرمودند: أصلاً علم اجمالی منجز نمی باشد، صحیح نیست؛

چرا که به نظر ایشان ترخیص شرعی در ارتکاب اطراف علم اجمالی مختصّ به شبهات موضوعیه تحریمیه می باشد؛ چرا که دلیل بر این ترخیص صحیح عبدالله بن سنان می باشد «كلّ شيء لك حلال حتی تعرف الحلال منه بعینه» که این ترخیص مختصّ به شبهات تحریمیه می باشد و نفی لزوم احتیاط در این موارد می کند مگر در موارد منصوصه، و أما دیگر أدله اصول عملیه ترخیصیه به نظر ایشان نسبت به اطراف علم اجمالی اطلاق ندارد و از آن منصرف می باشد.

بنابراین علم اجمالی در شبهات وجوبیه منجز می باشد.

بله، آقای داماد اطلاق «رفع ما لا یعلمون» را نسبت به اطراف علم اجمالی نیز قبول دارند و لکن آقای زنجانی اصلاً «رفع ما لا یعلمون» را به معنای «رفع ما لا یلتفتون إلیه» می دانند،

و به نظر ما نیز «رفع ما لا یعلمون» از اطراف علم اجمالی انصراف دارد؛ چرا که در این فرض تکلیف معلوم است و فقط طرف و متعلق آن مجهول است.

حال بنابر این نظر آقای زنجانی که یا «لا حرج» جاری است و یا اصلاً علم اجمالی منجز نمی باشد، ظاهراً ایشان این نتیجه را می خواهند بیان کنند که: خنثی مخیر است که خود را یا ملحق به مرد کند و به تکالیف مرد عمل کند و یا ملحق به زن کند و به تکالیف زن عمل کند. (البته ایشان به این نتیجه در کلام خود اشاره نکرده اند).

بله، بعید است که ایشان در امر نکاح نیز قائل به تخییر در إلحاق به یکی از دو جنس مرد و زن باشند؛ چرا که در شکّ در صحت نکاح استصحاب فساد آن جاری است؛ اگر با مرد ازدواج کنند، به جهت احتمال مرد بودن خود او شکّ در تحقق زوجیت می شود که استصحاب عدم زوجیت جاری می شود، و همچنین است در فرض ازدواج با زن.

و لزوم حرج از بطلان ازدواج او و عدم امکان ازدواج برای او صحت نکاح او را ثابت نمی کند؛ چرا که این مانند این است که گفته شود: اگر زنا نکند، به حرج می افتد، پس زنا حلال است!

نکته:

آقای خوئی فرمودند:

اگر وظیفه مرد تخییر میان حلق و تقصیر باشد و تقصیر بر زن متعین باشد، به جهت علم اجمالی منجز تقصیر بر خنثی متعین می شود.

أما اگر حلق بر مرد متعین باشد، احتیاط واجب این است که خنثی ابتدا تقصیر نماید و سپس حلق کند.

حال وجه این احتیاط ایشان چه می باشد؟

وجه جمع میان حلق و تقصیر، علم اجمالی به لزوم أحدهما می باشد.

و در مورد وجه لزوم ابتداء به تقصیر ایشان فرموده اند:

طبق قاعده و حجّت شرعیّه، تفاوتی میان ابتداء به حلق و ابتداء به تقصیر نمی باشد؛ چرا که هر یک از آن دو ممکن است که مصداق واجب باشد و ممکن است که مصداق حرام باشد: چرا که اگر زن باشد، ابتداء به حلق حرام است و اگر مرد باشد، ابتداء به تقصیر حرام است، پس هر یک از حلق و تقصیر داخل در موارد دوران الأمر بین المحذورین خواهد بود، که حکم به تخییر می شود.

و لکن از آن جهت که مشهور در هیچ موردی حلق را بر مرد متعین نمی دانند و فقط در ملبّد و معقوص و سروره حکم به تأکّد استحباب می کنند (اگر چه ما حلق را بر ملبّد و معقوص لازم می دانیم)، طبق این نظر ابتداء به حلق و تقصیر هیچ یک از موارد دوران الأمر بین المحذورین نخواهند بود: چرا که این خنثی اگر مرد باشد، حلق بر او لازم نمی باشد و مخیر است و فقط تأکّد استحباب دارد، و اگر زن باشد، حلق بر او حرام و تقصیر جایز است، و لکن احتمال حرمت حلق طرف علم اجمالی منجز می باشد؛ علم اجمالی می باشد که یا زن است، پس حلق بر او حرام است و یا مرد است، پس لبس الخفّ و الجورب بر او حرام است، بنابراین احتیاط بر او لازم است و خنثی باید ابتداء به تقصیر کند.

ص: ۲۳

و ما نیز به تبعیت از مبنای مشهور حکم به احتیاط می کنیم.

عرض ما این است که: حکم به احتیاط مطلب خوبی است و لکن لازم نمی باشد؛ چرا که طبق موازین این مکلف مخیر میان ابتداء به حلق و ابتداء به تقصیر می باشد: چرا که از موارد دوران الأمر بین المتراحمین می باشد.

حجّ/مناسک منی /سبب حلّیت محرّمات احرام ۹۴/۱۱/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجّ/مناسک منی /سبب حلّیت محرّمات احرام

نکته ای از جلسه گذشته:

در مورد خنثی فاقد الالّین که طبیعت ثالثه نمی باشد، گفتیم:

در فرضی که وظیفه مرد تعیین حلق می باشد، مانند ملبّد و معقوص و ضروره، اگر چه ابتداءً مخیر میان انتخاب حلق و تقصیر می باشد؛ چرا که هر یک مصداق دوران الأمر بین المحذورین می باشند.

و باید توجه داشت که حلق بر زن به عنوان أخذ الشعر حرام ذاتی می باشد، نه اینکه صرفاً حرام تشریحی باشد.

و لکن ما گفتیم: علم اجمالی دیگری نیز موجود است که یا طبیعی الحلق (نه ابتداء الحلق) و لو حلق بعد از تقصیر واجب است و یا طبیعی التقصیر و لو تقصیر بعد از حلق، که این علم اجمالی منجز می باشد؛ چرا که موافقت قطعی آن ممکن می باشد؛ بنابراین باید ابتداء یکی از این دو را انتخاب کند و سپس دیگری را نیز انجام دهد که این فعل ثانی یقیناً حلال است: چه حلق باشد و چه تقصیر، چه این خنثی زن باشد و چه مرد.

احتمال دیگری نیز در کلام آقای خوئی است:

در سابق گفتیم: ایشان علم اجمالی به لزوم حلق و یا تقصیر را سبب برای لزوم انجام عدل دیگر بعد از انتخاب عدل اول قرار داده است، که هر دو عدل این علم اجمالی مورد دوران الأمر بین المحذورین می باشد، و لکن محتمل است که مراد ایشان علم اجمالی دیگری باشد و آن عبارت است از این که:

ص: ۲۴

هنگامی که خنثی محرم می شود، از جهتی علم اجمالی دارد که یا بر او تقصیر واجب است، اگر زن باشد و یا پوشیدن کفش و جوراب بر او حرام است، اگر مرد باشد، که این علم اجمالی منجز و انجام تقصیر لازم می باشد، که در این علم اجمالی هیچ یک از دو عدل آن مصداق دوران الأمر بین المحذورین نمی باشد.

و از جهت دیگر علم اجمالی دارد که یا حلق بر او لازم است، اگر مرد باشد و یا ستر الوجه بر او حرام است، اگر زن باشد، که این علم اجمالی منشأ تنجز و جوب حلق می شود، که در این علم اجمالی نیز هیچ یک از دو عدل آن مورد دوران الأمر بین المحذورین نمی باشد.

و لکن به نظر ما علم اجمالی به لزوم حلق یا تقصیر برای تنجز کافی است و نیاز به علم اجمالی دیگر نمی باشد.

(مسأله ۴۰۷): إذا حلق أو قصر حلّ له جميع ما حرم عليه من إحرام ما عدا النساء و الطيب بل الصيد أيضاً على الأحوط.

حاجی اگر حلق و تقصیر کند، تمام محرّمات احرام بر او حلال می شود، غیر از طیب و نساء، و صید نیز بنا بر احتیاط واجب تا ظهر روز سیزدهم بر حرمت خود باقی می ماند؛ یعنی صیدی که به جهت احرام حرام شده است، نه صید داخل حرم که مادامی که در حرم می باشد، حرام می باشد.

در مورد توقف حلّیت محرّمات احرام بر حلق و تقصیر، پدر صدوق و خود صدوق مخالف این مطلب می باشد:

مرحوم صدوق در من لا يحضره الفقيه می فرماید:

«إذا رميت الجمره العقبه حلّ له كلّ شيء إلا النساء و الطيب»؛ یعنی به مجرد رمی و لو قبل از ذبح و حلق و تقصیر، محرّمات احرام بر او حلال می شود.

و علامه در مختلف از رساله پدر صدوق نیز همین مطلب را نقل می کند.

در کتاب «فقه الرضا» مضمون همین مطلب نیز می باشد، که نظر برخی مانند آقای سیستانی این است که کتاب «فقه الرضا» همان رساله علی بن بابویه می باشد.

ما به ایشان عرض کردیم در این کتاب مطالبی است، که با پدر مرحوم صدوق تناسب ندارد؛ مانند اینکه در این کتاب چنین تعبیری می باشد «سألت أبي العالم!»

و ایشان در پاسخ از این اشکال می فرمودند:

این رساله متعلّق به علی بن بابویه است و لکن اضافاتی نیز به آن وارد شده است و ما أصل رساله پدر صدوق را مشاهده کرده ایم.

أما اینکه اگر این کتاب متعلّق به علی بن بابویه می باشد، پس چرا از آن تعبیر به «فقه الرضا» شده است؛ وجه آن این است که نام پدر مرحوم صدوق، علی بن موسی می باشد، که برخی به جهت تشابه اسمی توهم کرده اند که این کتاب رساله علی بن موسی الرضا علیه السلام می باشد.

مشهور بر توقف حلیّت محرّمات احرام بر حلق و تقصیر، به روایاتی استدلال نموده اند:

منها: صحیحہ معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ وَ الطَّيْبَ .

ص: ۲۶

طبق این روایت که حکم به حلیت محرّمات با انجام ذبح و حلق می نماید، حتی اگر محرم رمی جمره را به جهت عجز یا نسیان و یا جهل انجام ندهد، با انجام ذبح و حلق محرّمات بر او حلال می شود، بنابراین اصلاً رمی در حلیت محرّمات دخیل نمی باشد.

و نکته جالب در مقام این است که آقای خوئی که خود این روایت را مطرح می کند، نظرشان این است که: (اگر کسی به جهت عدم وجود هدی یا عدم تمکّن از ذبح در منی، ذبح نکند و آن را تأخیر بیاندازد و حلق و تقصیر را انجام دهد، محرّمات بر او حلال می شود، و فقط به جهت روایت باید طواف خود را تأخیر بیاندازد تا اینکه ذبح نماید)؛ در حالی که این صحیحه دلالت می کند که شرط حلیت محرّمات هم ذبح و هم حلق می باشد.

أما روايات دیگری که به آن استدلال می شود، یا از جهت سند و یا از جهت دلالت مشکل دارد و قابل بحث می باشد؛

منها: روایت ابن عذافر:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا حَلَقْتَ رَأْسَكَ فَقَدْ حَلَّ لَكَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَالطَّيِّبَ.

دلالت این روایت تمام می باشد و لکن سند این روایت ضعیف می باشد.

منها: معتبره محمد بن ابی نصر البزنطی عن جمیل؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُتَمَتِّعَ مَا يَجِلُّ لَهُ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَالطَّيِّبَ قُلْتُ فَالْمُفْرِدُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ عُمَرَ يَقُولُ الطَّيِّبَ وَ لَا نَرَى ذَلِكَ شَيْئًا.

ص: ۲۷

این روایت در مستطرفات سرائر از نوادر بزنی نقل شده است، که ما مستطرفات سرائر را معتبر می دانیم: چرا که به نظر ما چه شیخ طوسی و چه صاحب سرائر کتاب «نوادر بزنی» را نقل کند، تفاوتی در کیفیت این دو نقل نمی باشد؛ زیرا که شیخ نیز سند حسنی به کتب نداشته است، بنابراین برای اعتبار نقل ابن ادریس نیاز به وجود سند برای او نمی باشد، بلکه از آن جهت که این کتاب از کتب مشهوره می باشد و احتمال وصول این کتاب از طریق حسّ به ابن ادریس وجود دارد، أصالة الحسّ جاری می شود و حکم به اعتبار آن می گردد.

بله، مشهور در سند مستطرفات سرائر اشکال می نمایند.

در برخی از روایات نیز به ارتکاز سائل بر توقف حلیت محرّمات بر حلق و تقصیر استدلال شده است:

منها: صحیحه منصور بن حازم:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ رَمَى وَ حَلَقَ أَيْ أَكُلُ شَيْئًا فِيهِ صُفْرَةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَيَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافًا آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

ظاهر از سؤال ارتکاز سائل بر این مطلب است که محرّمات احرام با انجام حلق حلال می شود و حلیت آن بر حلق توقف دارد و قبل از آن محرّمات حلال نمی شود، و سؤال از حلیت طیب با انجام حلق می نماید، که امام ردعی بر ارتکاز او نمی کند، که این سکوت امام کاشف از اِمضاء این ارتکاز می باشد.

و لکن اشکالی که مطرح می باشد، عبارت است از این که:

آیا امام ملزم می باشد که ارتکاز شارع را تصحیح کند؟!؛

یعنی اگر حکم شرعی واقعی حلیت محرّمات احرام با انجام رمی جمره عقبه باشد و لکن ارتکاز سائل توقف حلیت محرّمات بر حلق و تقصیر باشد و لو از باب قدر متیقن، آیا بر امام واجب است که به او بفرماید: سؤالت را دقیق کن و اینگونه پرس که «رجل رمی و ذبح و حلق»؟! انصاف این است که إلزام امام به تصحیح ارتکاز سائل واضح نمی باشد، و در مقام نیز فرض این است که سائل از عدم تذکر امام، به خلاف تکلیف و واقع نمی افتد، که این مطلب در فرضی که سائل از سکوت امام سوق به انجام أفضل می شود، واضح تر می باشد.

منها: صحیحه علاء؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تَمَنَعْتُ يَوْمَ ذَبَحْتُ وَ حَلَقْتُ أ فَالَطِخُ رَأْسِي بِالْحِنَاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطَّيِّبِ قُلْتُ أ فَالْبَسُ الْقَمِيصَ قَالَ نَعَمْ إِذَا شِئْتَ قُلْتُ أ فَأَعْطَى رَأْسِي قَالَ نَعَمْ.

یعنی آیا جائز است که بعد از ذبح و حلق، حناء به سر بمالم؟ که حضرت فرمود: بله.

در استدلال به این روایت گفته می شود: ارتکاز سائل این است که قبل از ذبح و حلق، حناء مالیدن جایز نمی باشد؛ چرا که زینت است.

منها: صحیحه سعید الیسار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَطْلِيهِ بِالْحِنَاءِ قَالَ نَعَمْ الْحِنَاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطَّيِّبُ وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ النَّسَاءَ رَدَدَهَا عَلَيَّ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْهَا فَقَالَ نَعَمْ الْحِنَاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطَّيِّبُ وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ النَّسَاءَ.

ص: ۲۹

منها: معتبره اسحاق بن عمار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ مَا يَحِلُّ لَهُ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ.

ظاهر کلام امام این است که ظاهر سؤال را که توقف حلیت محرّمات بر حلق می باشد، تأیید و قبول می نماید؛ چرا که امام جمله جواب را به صورت ناقص بیان نمود، که ظاهر آن دخول جمله سائل بر آن می باشد، پس ظهور آن این است که: «المتمتع إذا حلق رأسه يحلّ له كلّ شيء إلا النساء». و لکن این ظهور قوی نمی باشد که با روایاتی که مضمون آن این است که: «إذا رمى حلّ له كلّ شيء» تعارض کند.

منها: روایت محمد بن خالد الطیالسی:

عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا حَلَقْتُ رَأْسِي وَ أَنَا مُتَمَتِّعٌ أَطْلِي رَأْسِي بِالْحِنَاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَمَسَّ شَيْئًا مِنَ الطِّيبِ قُلْتُ وَ الْبُسُّ الْقَمِيصُ وَ أَتَمَتَّعَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ قَبْلَ أَنْ أَطُوفَ بِالْبَيْتِ قَالَ نَعَمْ.

و لکن استدلال به این روایت صحیح نمی باشد؛ چرا که اصلاً معلوم نیست که ارتکاز سائل بر توقف حلیت بر حلق بوده باشد، بلکه محتمل است سائل بعد از حلق رأس احتیاج به مالیدن حناء بر سر داشته است، و یا بعد از حلق، حناء بر سر مالیده می شود، حال از جواز آن سؤال می پرسد، علاوه بر اینکه اگر ارتکازی بوده است، همان اشکال سابق جاری می باشد.

حال باید به روایاتی که مضمون آن این است که «إذا رمى حلّ له كلّ شيء» رجوع نمود.

أما اینکه آقای خوئی فرموده است:

(این طائفه از روایات که می فرماید: «إِذَا حَلَقَ حَلًّا لَهْ كُلُّ شَيْءٍ» روایات مشهوره می باشد، بنابراین به طائفه دیگر روایات «إِذَا رَمَى حَلًّا لَهْ كُلُّ شَيْءٍ» رجوع نمی شود و تعارضی محقق نمی شود) صحیح نمی باشد؛

چرا که مراد ایشان از شهرت، شهرت روایه است، که یعنی روایات طائفه اولی قطعی الصدور می باشد، که این مطلب صحیحی نیست؛ چرا که روایتی که از این طائفه هم از جهت سند و هم از جهت دلالت تمام بود، صحیحه معاویه بن عمّار و معتبره اسحاق بن عمّار بود، که قطعی الصدور نمی باشند، که روایت اسحاق بن عمّار صلاحیت معارضه با روایات مخالف را ندارد و با آنان جمع عرفی دارد، و أمّا روایات دیگر از این طائفه یا از جهت سند و یا دلالت ناتمام بود.

الطائفه الثانیه:

أمّا روایاتی که دلالت بر حلّیت به مجرد رمی می کند:

الأول: آن است که در «فقه الرضا» ذکر شده است:

اعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعُقَبَةِ حَلًّا لَكَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الطَّيْبَ وَالنِّسَاءَ.

الثانی: روایه الحسین بن علوان:

عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعُقَبَةِ - فَقَدْ حَلَّ لَكَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ.

الثالث: موثقه یونس بن یعقوب:

قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع جُعِلْتُ فِدَاكَ رَجُلٌ أَكَلَ فَالْوَدَجَ فِيهِ زَعْفَرَانٌ بَعْدَ مَا رَمَى الْجَمْرَةَ وَ لَمْ يَخْلُقْ قَالَ لَا بَأْسَ .

روایت فقه الرضا از جهت سند ضعیف می باشد و لکن این دو روایت سنداً تمام است و دلالت آن این است که با رمی جمره عقبه محرمات احرام حلال می شود.

ص: ۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ / مناسک منی / سبب حلّیت محرّمات احرام

خلاصه مباحث گذشته: دسته ای از روایات دلالت می نمود که سبب حلّیت محرّمات احرام ذبح و حلق می باشد و تا حلق صورت نگیرد، هیچ یک از محرّمات حلال نمی شود، و لکن مفاد دو روایت یونس بن یعقوب و حسین بن علوان این بود که رمی جمره عقبه سبب حلّیت می باشد.

سند روایت یونس بن یعقوب و روایت حسین بن علوان:

در اعتبار سند روایت یونس شکی نمی باشد.

اما در مورد سند روایت حسین بن علوان، تعبیری که در مورد آن در مستند الناسک شده است، این است که: موثقه حسن بن علوان، در حالی که راوی حسین بن علوان است، نه حسن بن علوان!

به نظر ما حسین بن علوان ثقه می باشد، و وجه آن جمله ای است که علامه در رجال خود از ابن عقده نقل می کند که می گوید: «حسن بن علوان کان أوثق من أخيه و أحمد عند أصحابنا»؛ که گفته می شود: أفعال تفضیل ظاهر در این است که هر دو برادر در مبدأ مشترک می باشند؛ مانند اینکه فرموده اند: «الحکم ما حکم به أفقههما و أعدلهما»، که یعنی هر دو در فقاہت و عدالت مشترک می باشند و لکن دیگری قوت بیشتری دارد.

و لکن اشکالی که مطرح می باشد، عبارت از این است که:

أفعال تفضیل دلالت بر اشتراک أفضل و مفضول در مبدأ نمی کند؛

برای مثال در مورد دو کودک سؤال می شود: «أيهما أكبر؟»، و یا در مورد دو پیرمرد سؤال می شود: «أيهما أصغر؟»، و یا یکی از این دو به دیگری می گوید: «أنا أصغر منك»، و از این استعمال احساس مجاز نمی شود. کما اینکه در کلام ابن غضائری در مورد حسن بن ابی حمزه آمده است: «كان ضعيفاً في نفسه و أبوه أوثق منه»؛ که معنی ندارد حسن واجد مبدأ (وثاقت) باشد، در حالی که به صراحت او را ضعیف شمرد.

ص: ۳۲

و یا اگر گفته شود: (زید از عمرو با سواد تر است)، آیا به این معنی است که هر دو به قول مطلق با سواد و عالم می باشند؟!

گفته نشود:

نجاشی در مورد حسن بن علوان فرموده است: «کان ثقه»، حال از ضمیمه این کلام نجاشی به کلام ابن عقده که گفت: «الحسن أوثق من أخيه الحسين» می توان استفاده نمود که مراد از «أوثق من أخيه» در کلام ابن عقده، اوثقیت نسبی نمی باشد، مانند اینکه گفته شود: (عمر بن سعد أوثق من شمر)! از این جهت که او أخفّ شراً و خیر الشّرین بود، بلکه مراد اوثقیت حقیقی است.

چرا که در پاسخ می گوئیم: این کلام شخص واحد نمی باشد، بلکه کلام دو نفر می باشد و کلام شخص دیگر قرینه بر مراد از کلام شخص اول نمی باشد.

و لکن انصاف این است که: تعبیر أوثق و أحمد در نزد أصحاب، بدون قرینه ظاهر در مدح می باشد، به خلاف مثال «عمر بن سعد أوثق من شمر» که واضح است که در مقام مدح نمی باشد، و عرفی نیست که گفته شود: محتمل است که مراد ابن عقده این باشد که: من از حال حسن خیر ندارم و لکن قدر مسلم این است که او از برادرش حسین بهتر بوده است! بلکه از آن جهت که او در مقام مدح حسن می باشد، ظهور اطلاقی این تعبیر در وثاقت این دو برادر می باشد: چرا که اگر حسین فاسق و فاجر بوده باشد، اوثقیت حسن نسبت به این برادر، مدح او نخواهد بود.

و قیاس مقام با تعابیری مانند «أیهما أكبر» و «أیهما أصغر» که عادت شده است که این تعابیر را در مقام بیان کبر و صغر نسبی استفاده کنند، صحیح نمی باشد.

بنابراین به نظر ما حسین بن علوان ثقه می باشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

دو وجه برای اثبات وثاقت حسین بن علوان می باشد:

وجه اول:

حسین بن علوان از رجال تفسیر قمی می باشد و رجال این تفسیر توثیق عام دارند.

و لکن این وجه تمام نمی باشد؛

چرا که ما بارها عرض کردیم: اولاً: این تفسیر مشتمل بر غیر تفسیر علی بن ابراهیم مانند تفسیر اَبی الجارود نیز می باشد.

و ثانیاً: حتی اگر در این تفسیر تکرار شده باشد: «علی بن ابراهیم عن اَبیه عن الحسن بن علوان»، ما مطمئن نمی شویم که این سند در تفسیر قمی بوده باشد؛ چرا که شخصی به نام علی الحسینی تفسیری نوشته است که در آن روایات تفسیر قمی را ذکر کرده است که با روایات این تفسیر قمی موجود تفاوت دارد و یا صاحب مجمع البیان از تفسیر قمی روایت نقل می کند که با تفسیر قمی موجود تفاوت دارد!

ثالثاً: در ابتدای دیباجه آمده است: «حدَّثنا أبو الفضل العباس قال حدَّثنا علی بن ابراهیم القمّی» که قائل حدّثای اول معلوم نمی باشد، بنابراین مشخص نیست که این دیباجه از علی بن ابراهیم قمی باشد، بلکه شاید از قائل حدّثنا و یا از ابو الفضل العباس باشد، کما اینکه أبو الفضل العباس که یکی از نوادگان امام کاظم علیه السلام می باشد، توثیق خاص ندارد.

وجه دوم:

نجاشی می فرماید: «الحسین بن علوان الکلبی مولا هم کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی اَبا محمد ثقه»؛ که ظاهر آن این است که «ثقه» به مترجم له که حسین باشد، باز می گردد؛ چرا که او محور ترجمه بوده است و تعبیر «أخوه الحسن» جمله معترضه می باشد.

ص: ۳۴

و لکن به نظر ما این استظهار تمام نمی باشد؛

حسین بن علوان صاحب کتاب بوده است و لکن برادر او حسن بن علوان صاحب کتاب نبوده است و لذا نجاشی در مورد حسن ترجمه مستقل نکرده است و فقط در ضمن ترجمه حسین در مورد او توضیحی داده است، و این کلام نجاشی ظاهر در این نیست که ثقه بازگشت به حسین می کند، بلکه بعید نیست که ظاهر آن رجوع این توثیق به حسن باشد؛ چرا که اگر بناء بود که حسین به علوان را توثیق نماید، باید همان ابتداء که در مورد حسین گفت: الحسین بن علوان کوفی، می گفت: کوفی ثقه، نه اینکه توثیق او را به بعد از ذکر حسن تأخیر بیاندازد!

و ما در استقرائی که انجام دادیم، ملاحظه کردیم که نجاشی در بسیاری از موارد که قصد دارد صاحب ترجمه را توثیق نماید و نامی از برادر و یا پدر او ببرد، ابتداء او را توثیق می کند و سپس از برادر و پدر او یاد می کند؛

برای مثال: «ابراهیم بن عمر الأشعری قمی ثقه و أخوه الفضل»، و یا «أیوب بن نوح ثقه فی روایاته و أبوه نوح بن درّاج کان قاضياً بالكوفة»، و یا «صفوان ثقه ثقه روی أبوه عن أبي عبدالله علیه السلام». و لا أقلّ این کلام نجاشی مجمل می باشد در اینکه این توثیق مربوط به حسن می باشد و یا حسین؟!

أمّا در مورد مفاد و مضمون این دو روایت:

آقای خوئی اشکالاتی را بیان کرده است:

اشکال أول:

فقیهی حتی صدوقین ملترم به مضمون این دو روایت نشده است؛

ص: ۳۵

چرا که در این دو روایت فرض شده است که با رمی جمره عقبه، طیب جایز می شود، در حالی که صدوقین نیز فرمودند: طیب برای متمتع جائز نمی شود إلا بعد از طواف و سعی!

بنابراین این دو روایت مهجور و متروک و تسالم بر خلاف آن می باشد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که اولاً: در هیچ یک از این دو روایت حج تمتع فرض نشده است، بلکه هر دو روایت مطلق می باشند و شامل حج افراد و قران نیز می شوند، و فقط در حج تمتع است که فقهاء فرموده اند: طیب حلال نمی شود إلا بعد از طواف و سعی، و إلا در حج افراد و قران همان چیزی که سبب حلیه سائر محرمات می باشد، سبب حلیه طیب نیز می باشد و فقط حرمت نساء تا زمان انجام طواف نساء باقی می ماند.

ثانیاً: موثقه حسین بن علوان قابل تقیید می باشد؛ چرا که این روایت با اطلاق شامل طیب می شود: «إذا رمیت الجمره عقبه فقد حلّ لك كل شيء إلا النساء»، حال قید می زنیم: «إلا النساء و الطیب»، و حال این خطاب شدید تر از خطاب «لا یضرب الصائم ما صنع إلا الطعام و الشراب و النساء» نمی باشد، که شما در عین حال که به تبعیت از استاد خود فرمودید: عموم آن أقوى العمومات می باشد، اطلاق آن را به قیء و کذب علی الله و رسوله و حقنه به مایع تقیید زدید، کما اینکه عموم «لا تعاد الصلاه إلا من خمس» را نیز در مورد نسیان تکبیره الإحرام و نسیان قیام قبل از رکوع و قیام در حال تکبیره الإحرام تقیید زده اید!

بنابراین عموم موثقه حسین بن علوان نیز قابل تقیید می باشد.

اشکال دوم:

در معتبره یونس بن یعقوب تعمد فرض نشده است، بنابراین قابل حمل بر ناسی و یا جاهل می باشد.

و لکن این اشکال نیز صحیح نمی باشد؛

چرا که اولاً: این توجیه در مورد موثقه حسین بن علوان جاری نمی شود.

ثانیاً: مجرد امکان حمل بر ناسی و جاهل موجب جمع عرفی نمی باشد:

برای مثال: دو خطاب می باشد: «أكرم العالم» و «لا-تكرم العالم» که خطاب اول قابل حمل بر عالم عادل و خطاب دوم قابل حمل بر عالم فاسق می باشد، و لکن در عین حال این حمل جمع عرفی نخواهد بود.

اشکال سوم:

بر فرض استقرار تعارض میان طائفه اولی که حلق و تقصیر را سبب حلّ می داند و طائفه ثانیه که رمی جمره را سبب حلّ می داند، و عدم جمع عرفی میان آن دو، باید دو روایت حسین بن علوان و موثقه یونس بن یعقوب کنار گذاشته شود؛

چرا که اولاً: روایات طائفه اولی مشهور می باشد و این دو روایت شاذّ می باشد.

و ثانیاً: بر فرض دو طائفه تساقط نمایند، مرجع اطلاقاتی است که مضمون آن این است که: با محرم شدن تمام محرمات حرام می شود، که اطلاق آن شامل حال بعد از رمی جمره عقبه و قبل از ذبح و حلق می باشد.

بله، از آن جهت که حال بعد از ذبح و حلق قدر متیقن از حلیه محرمات می باشد و کسی توهم بقاء حرمت بعد از حلق را ندارد، این مورد از عموم آن اطلاقات خارج شده است.

ص: ۳۷

و لکن این دو وجه قابل مناقشه می باشد:

أما وجه أوّل: تسالم أصحاب بر طرح یک روایت، اگر چه به نظر ایشان موجب سقوط آن از حجّیت می باشد، و لکن در مقام تسالمی نمی باشد؛ چرا که صدوقین به مضمون این دو روایت فتوی داده اند.

أما شهرت؛ شهرتی را که ایشان مرجّح می داند، شهرت روائیه می باشد؛

چرا که مقبوله عمر بن حنظله را هم از جهت سند ناتمام می داند و هم از جهت دلالت؛ چرا که این روایت هم مختصّ به باب قضاء می باشد، و هم مراد از خبر مشهور در این مقبوله خبر قطعی الصدور می باشد؛ چرا که خبر مشهور یعنی خبر واضح، و لکن برای تقدیم خبر قطعی الصدور بر خبر ظنی الصدور نیاز به این مقبوله نمی باشد، بلکه برای صحّت این تقدیم، روایاتی که می فرماید: «ما خالف السنّه فهو مردود» کافی است؛ چرا خبر قطعی الصدور سنّت قطعیه می باشد.

حال اشکال ما این است که:

روایات طائفه اولی قطعی الصدور نمی باشد؛ چرا که برخی از آن با طائفه ثانیه جمع عرفی دارد، و برخی دیگر ظاهر بودند، نه نصّ؛ چرا که وجه دلالت آنان عدم ردع امام از ارتکاز سائل بود، و فقط روایت معاویه بن عمّار و معتبره اسحاق بن عمّار نصّ (به معنای عدم جمع عرفی با طائفه مقابل) بودند، و لکن با دو روایت قطع به صدور حاصل نمی شود.

أما وجه دوم: دلیل حرمت محرّمات احرام اطلاق زمانی ندارد؛

چرا که اگر مراد ایشان از این أدله روایتی است که می فرماید: «المحرم لا یفعل کذا»؛ این روایت دلالت بر بقاء حرمت بعد از رمی جمره عقبه نمی کند؛ چرا که محتمل است حاجی بعد از رمی جمره عرفاً محرم نباشد، کما اینکه بعد از حلق و تقصیر عرفاً محرم نمی باشد!

و اگر مراد روایتی است که می فرماید: «إذا أحرمت فلا- تمس الطيب» مثلاً؛ این خطاب اطلاق زمانی ندارد که اگر محرم شدی، طیب حرام می شود تا انتهای عمر! بلکه این روایت مقرون به قرینه متصله می باشد که حرمت محرّمات حرام تا زمانی که سبب تحلل ایجاد نشود، باقی است، و محتمل است که رمی جمره سبب تحلل باشد، بنابراین اطلاق نسبت به بعد از رمی جمره ندارد.

و این استدلال به اطلاق زمانی روایات حرمت محرّمات احرام، مشابه کلام آقای خوئی در بحث مطهرات می باشد، که ایشان در آن بحث می فرماید:

خطاب «إذا أصاب ثوبك خمر فلا تصلّ فيه» اطلاق دارد و مطهریت هر چیزی را نفی می کند إلا مطهر قطعی.

و لکن به ایشان در «بحوث فی شرح العروه الوثقی» اشکال نموده اند:

از آن جهت که ثوب متنجس به خمر مثلاً متنجس بالذات نمی باشد و قابل تطهیر می باشد، بنابراین این خطاب قید لبی متصل دارد و معنای آن این است که: «لا- تصلّ فيه إلى أن تطهّره» و حال که شکّ می کنیم که یک مرتبه غسل به آب مطهر می باشد یا خیر، اطلاق آن نسبت به حال بعد از تطهیر با یک مرتبه آب ثابت نمی باشد، و اصلاً این خطاب در مقام بیان نفی مطهریت مطهرات نمی باشد، تا از آن نفی مطهریت استفاده شود.

و استصحاب بقاء نجاست و یا بقاء حرمت محرّمات نیز که استصحاب در شبهه حکمیه می باشد که آقای خوئی و ما آن را معتبر نمی دانیم.

و همچنین مشابه آن ظاهر کلام آقای خوئی در بحث شکّ در ناقل می باشد؛

ایشان می فرماید: اگر شک شد که فلان سبب ناقل، آیا شرعاً ممضی می باشد یا خیر و آیا ملکیت مالک زائل شد یا خیر؛ استصحاب بقاء ملکیت از آن جهت که استصحاب در شبهات حکمیه می باشد، جاری نیست. و لکن می توان برای اثبات بقاء ملکیت و عدم نقل به اطلاق دلیل سببیت آنچه سبب ملکیت مالک بوده است، (مانند ارث و شراء) رجوع شود!

در حالی که آیه ای که می فرماید: اگر پدر فوت کند، فرزند از او ارث می برد، نسبت به بقاء ملکیت فرزند در مورد مالی که از ارث به او رسیده است، بعد از انجام بیع معلق که شک در ناقلیت آن می باشد، اطلاق ندارد و نفی سببیت اسباب مشکوکه تا آخر عمر نمی کند.

و لکن نظر ما در حلّ مشکل تعارض این است که:

أولاً: اگر بناء بود رمی جمره عقبه منشأ حلیت و خروج از احرام باشد، فقط صدوقین قائل به این مطلب نمی شدند؛ چرا که مسأله ای است که مبتلی به عموم مسلمین می باشد، در حالی که نه شیعه و نه غیر شیعه، هیچ کسی قائل نمی باشد که بعد از رمی جمره محرّمات حلال می شود، و اگر حکم الله اینچنین بود، این مطلب مخفی نمی ماند؛ «لو کان لبان و اشتهر».

ثانیاً: ما مقبوله عمر بن حنظله را سنداً و دلالة قبول داریم و معتقدیم مراد از شهرت «و یترک الشاذّ النادر الّذی لیس بمشهور عند أصحابک» شهرت عملیه است؛ یعنی حکمی که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده اند، نه اینکه مراد از شهرت خبر قطعی الصدور باشد، و إلاً باید گفت: این مقبوله شامل خبر قطعی الصدوری که اصحاب آن را حمل بر تقیه نموده اند، می شود!

بنابراین در مقام تعارض خبر مشهور عند الأصحاب مقدّم می شود و اخبار «إذا ذبح و حلق حلّ له کلّ شیء» از این قبیل می باشد.

ثالثاً: و بر فرض میان این دو دسته روایات جمع عرفی نباشد و تعارض میان آنان استقرار پیدا کند و مرجّحی برای تقدیم یکی از آن دو بر دیگری نباشد، تعارض میان دو نصّ «إذا ذبح و حلق حلّ له کلّ شیء» و «إذا رمی حلّ له کلّ شیء» خواهد بود و روایاتی که ظاهر در حلّیت به سبب حلق می باشند، طرف تعارض با نصّ نخواهند بود، بنابراین بعد از تساقط این دو نصّ باید رجوع به روایاتی نمود که ظاهر در توقف حلّیت بر ذبح و حلق بود: مانند روایاتی که دلالت آن به جهت یرتکاز سائل بود و مانند معتبره اسحاق بن عمّار.

حجّ / مناسک منی / حلیّه محرّمات الإحرام / زمن حلیّه الطیب ۹۴/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ / مناسک منی / حلیّه محرّمات الإحرام / زمن حلیّه الطیب

خلاصه مباحث گذشته: بحث در سبب حلّیت محرّمات إحرام بود، که دو دسته روایت وجود داشت؛ دسته اول دلالت بر سببیت رمی جمره عقبه و دسته دوم دلالت بر سببیت حلق و تقصیر که این دو دسته با یکدیگر تعارض داشتند.

عرض کردیم:

روایت حسین بن علوان که می فرماید: «إذا رمی الجمره عقبه حلّ له کلّ شیء» اگر صحیح بود، به ما می رسید (لو کان لبان)، بنابراین وثوق به خلاف آن داریم، پس طرد می شود. علاوه بر اینکه حتی اگر وثوق شخصی بر خلاف آن نباشد، وثوق نوعی برای منع از حجّیت آن کافی است؛ چرا که به نظر ما حتی اگر وثوق نوعی به کذب یک خبر حاصل شود، یرتکاز استنکاری عقلاء بر عدم حجّیت آن می باشد، بنابراین دلیل حجّیت خبر ثقه شامل مثل خبر حسین بن علوان نمی شود، و فقط شامل دلیل مخالف آن مانند صحیحه معاویه بن عمّار می شود و تعارضی لازم نمی آید.

ص: ۴۱

و بر فرض اگر تعارض صورت بگیرد و تعارض مستقرّ باشد و هر دو دسته تساقط نمایند، و لکن بعد از تساقط رجوع به طائفه سوم می شود که همان روایاتی می باشد که به جهت سکوت امام ظاهر در تقریر یرتکاز سائل و توقف حلّیت محرّمات إحرام بر حلق و تقصیر بود؛

توضیح مطلب:

ما در اصول عرض کردیم:

گاهی دو نصّ می باشد که با یکدیگر تعارض می کنند و لکن خطاب سوم ظاهری است که موافق با أحد النصّین می باشد:

مثال: سه خطاب می باشد: «یجب إکرام العالم» و «لا یجب إکرام العالم» و «أکرم العالم» که دو خطاب اول در مدلول خود نصّ می باشند و خطاب سوم ظاهر در وجوب می باشد، نه نصّ در آن؛

حال در این مثال وجهی ندارد که خطاب سوم طرف تعارض باشد، بلکه عقلاً محال است که طرف معارضه باشد: چرا که حجّیت ظهور مشروط به عدم وجود نصّ معتبر بر خلاف آن می باشد، پس حجّیت ظهور خطاب سوم مشروط به عدم وجود نصّ معتبر بر عدم وجوب می باشد، و لکن حجّیت نصّ مخالف تنجیزه است و مشروط به عدم ظهور مخالف نمی باشد: چرا که نسبت آن دو نسبت میان قرینه و ذو القرینه می باشد. حال با توجه به این مطلب محال خواهد بود که میان خطاب ظاهر با خطاب نصّ تخالف و تنازع در مقام حجّیت صورت بگیرد؛ چرا که هیچگاه میان دو شیء که مقتضی یکی از آن دو فرع بر عدم دیگری است، نمی تواند شیء اول مانع از شیء دوم باشد؛

برای مثال: اگر تحقق مقتضی ب فرع بر عدم الف باشد، محال خواهد بود که ب مانع از وجود الف باشد؛ چرا که مقتضی وجود الف موجود است و مانع دیگری هم ندارد، بنابراین لا محاله موجود خواهد شد، که اگر موجود شود، اصلاً دیگر ب مقتضی وجود ندارد تا اینکه بتواند مانع از الف بشود؛ چرا که مانعیت ب نسبت به الف متوقف بر وجود مقتضی برای آن است.

و مثال عرفی آن نیز پشه و باد می باشد؛ که وجود پشه متوقف بر عدم باد می باشد و باد نیز مانع دیگری غیر پشه ندارد، حال اگر باد بوزد، دیگر پشه در آن فضا باقی نخواهد ماند، پس محال است که پشه مانع از وجود باد بگردد.

بنابراین خطاب «أکرم العالم» در حجیت تعارضی با خطاب «لا یجب إکرام العالم» ندارد. و همچنین با خطاب «یجب إکرام العالم» نیز تعارض ندارد؛ چرا که متوافقین می باشند. بنابراین عقلاً خطاب ظاهر معارض با هیچ یک از دو نصّ موافق و مخالف نمی باشد، پس بعد از تعارض این دو نصّ و تساقط آن دو، می توان به خطاب ظاهر رجوع کرد.

و لکن به نظر ما: اگر چه این مطلب عقلاً صحیح می باشد و لکن نباید مانند آقای صدر، بحث را به صورت عقلی محض لحاظ نمود، بلکه باید نظر عقلاء را نیز لحاظ کرد؛

چرا که ممکن است در پاسخ از تقریر فوق گفته شود:

این مطالب اگر چه صحیح می باشد و لکن حجیت به بناء عقلاء می باشد، و ممکن است که عقلاء حجیت خطاب ظاهر را مشروط به عدم وجود نصّ معتبر فی حدّ ذاته بدانند؛ یعنی حتی اگر این نصّ مخالف مبتلی به معارض هم باشد، عقلاء این خطاب ظاهر را با وجود آن حجّت نمی دانند؛

یعنی در مثال فوق ممکن است گفته شود:

محتمل است که عقلاء حجیت ظهور خطاب «أکرم العالم» در وجوب را مشروط به عدم وجود خطاب «لا یجب إکرام العالم» بدانند، که نصّ در عدم وجوب و فی حدّ ذاته معتبر می باشد، و لو این نصّ بالفعل مبتلی به معارض می باشد. و حجیت به بناء عقلاء می باشد و محتمل است که در مقام عقلاء بنائی بر حجیت خطاب ظاهر نداشته باشند.

بنابراین باید نظر و بناء عقلاء را نیز در مقام لحاظ کرد که ادّعیای ما این است که ارتکاز عقلاء نیز بر حجّیت خطاب ظاهر می باشد؛ یعنی عقلاء نیز فقط دو خطاب نصّ را با یکدیگر معارض می دانند و لکن خطاب ظاهر را طرف تعارض با هیچ یک از آن دو نمی داند؛

شاهد این مطلب ما این است که در این فرض که سه خطاب می باشد: «فی إکرام العالم بأس» و «لا بأس بترک إکرام العالم» و «أکرم العالم»، عرف می گوید: (ظاهر «أکرم العالم» و «جوب إکرام می باشد و ترخیصی در ترک این إکرام ثابت نمی باشد، پس إکرام عالم واجب است)، که این غیر از این نیست که عرف خطاب سوم را طرف تعارض با دو خطاب نصّ اول قرار نمی دهد.

و حجّیت خطاب ظاهر و رجوع به آن بعد از تعارض دو نصّ، مانند حجّیت عامّ فوقانی و رجوع آن بعد از تعارض دو خاصّ می باشد، که برای مثال: اگر سه خطاب باشد:

«أکرم العالم» و «لا- تکرّم العالم النحوی» و «أکرم العالم النحوی»، در این فرض دو خطاب خاصّ تعارض می کنند و رجوع به خطاب عامّ می شود؛ چرا که نسبت این خطاب عامّ به خطاب خاصّ مخالف، نسبت ذوالقرینه به قرینه می باشد و واضح است که هیچگاه ذوالقرینه معارض با قرینه نمی باشد.

حال با توجه به این مطالبی که گفته شد، حال باید در مقام بگوئیم:

دو طائفه از روایات (صحیحہ معاویه بن عمّار مثلاً و معتبره حسین بن علوان مثلاً) که نصّ می باشند، تعارض و تساقط می کنند، و بعد از آن رجوع به طائفه ای از روایات (مانند معتبره اسحاق بن عمّار) می شود که ظاهر در توقف حلیت محرّمات بر حلق و تقصیر بود و آن روایاتی است که به جهت سکوت امام علیه السلام ظاهر در تقریر ارتکاز بود؛ چرا که این دسته از روایات طرف تعارض با آن خطاب نصّ که می فرمود: «إذا رمی الجمره العقبه حلّ له کلّ شیء» نمی باشد؛ چرا که جمع عرفی میان آن روایات و لو معتبره اسحاق بن عمّار با این نصّ وجود دارد، و آن این است که گفته شود: امام در این مورد سکوت کرد و لکن به قرینه این نصّ بر خلاف می فهمیم، که امام علیه السلام این ارتکاز سائل را قبول نداشت و لذا در مورد دیگری آن را رد نمود و خلاف آن را بیان کرد.

صاحب وسائل در جمع میان این دو دسته اخبار فرموده است:

«خطاب «إذا رمى الجمره العقبه فقد حلّ له كلّ شيء» اطلاق دارد، پس به سبب روایات طائفه اولی که می فرمود: «إذا ذبحت و حلقت فقد حلّ لك كلّ شيء» تقيید زده می شود، که حاصل این خواهد بود: «إذا رمى الجمره العقبه و ذبح و حلق حلّ له كلّ شيء».

و لکن به نظر ما این جمع عرفی نمی باشد:

چرا که خطاب «إذا رمى الجمره العقبه فقد حلّ له كلّ شيء» نصّ در حلّیت محرّمات به مجرد رمی و عدم توقف آن بر ذبح و حلق می باشد.

و این روایت با مثل عموم «لا یضّرّ الصائم ما صنع إلاّ الطعام و الشراب و النساء» تفاوت دارد، که این عموم قابل تقيید به عدل های دیگر مانند حقنه به مایع می باشد؛ چرا که این عموم به عدل های دیگر تقيید می خورد، به خلاف عموم «إذا رمى الجمره العقبه فقد حلّ له كلّ شيء» که خود عنوان رمی الجمره العقبه تقيید می خورد و بعد از جمع باید آن را حمل کرد و گفت: «إذا رمى الجمره العقبه و ذبح و حلق فقد حلّ له كلّ شيء!!» و این مانند این است که بگوید: (بعد از جلسه ساعت ۸، نزد من بیا) و سپس بگوید: مقصود من این بود که (بعد از جلسه ساعت ۸ و بعد از جلسه ساعت ۱۲، نزد من بیا)! که عرف می گوید: خوب، به یکباره می گفت: (بعد از جلسه ساعت ۱۲ نزد من بیا)، و در مقام نیز عرف می گوید: اگر مقصود او توقّف حلّیت بر حلق باشد، مولی باید به یکباره می گفت: (إذا رمی و ذبح فقد حلّ له كلّ شيء).

فرع آخر: زمان حلیه طیب؛

آیا به مجرد حلق و تقصیر، طیب نیز حلال می شود و یا اینکه حلیت آن توقف بر طواف و سعی حج دارد؟

مشهور فرموده اند:

در حج افراد و قران، طیب بعد از حلق و تقصیر حلال می شود و فقط حرمت نساء تا زمان اتمام طواف نساء باقی می ماند. و لکن در حج تمتع، طیب به مجرد حلق و تقصیر حلال نمی شود، بلکه بعد از طواف و سعی حلال می گردد؛ یعنی در عمل نتیجه این خواهد بود که: با انجام ذبح، حلق حلال می شود، و با انجام حلق و تقصیر، محرمات إحرام غیر از طیب و نساء حلال می شود، و با انجام طواف و سعی، طیب حلال می شود، و با طواف نساء، نساء حلال می گردد.

أدله المشهور:

دلیل مشهور بر این مطلب روشن است، و آن جمله ای از روایات می باشد:

منها: صحیحہ معاویہ بن عمار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَحَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَالطَّيْبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَطَافَ وَسَعَى بَيْنَ الصَّنَمِ وَالْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

البته صید را مشهور قائل نمی باشند و لکن اگر احتیاط آقای خوئی نیز ذکر بشود؛ صید المحرم بعد از ظهر روز سیزدهم حلال می شود. اما صید حرم تا زمانی که در حرم می باشد، حرام است و ارتباطی به إحرام ندارد.

ص: ۴۶

منها: صحیحہ محمد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَاجِّ يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ وَالطَّيْبَ.

منها: صحیحہ بزندی عن جمیل:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الْوَمْتَعُ مَا يَحِلُّ لَهُ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ وَالطَّيْبَ قُلْتُ فَالْمُفْرَدُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ ثُمَّ قَالَ وَإِنْ عَمَرَ يَقُولُ الطَّيْبَ وَلَا نَرَى ذَلِكَ شَيْئاً.

مراد از ذیل روایت «ان عمر يقولك الطيب» یعنی اینكه: او فرقی میان حجّ افراد و حجّ تمتع نمی گذاشت؛ و اصل قیاس از همین شخص است و باقی اتباع او هستند؛ مالک نیز همین قیاس را کرده است و گفته است: تا زمانی که نساء حرام می باشد، استعمال طیب نیز که منشأ نزدیکی با نساء و موجب تحریک جنسی می باشد، باید حرام باشد!

منها: صحیحہ العلاء:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ تَمَتَّعْتُ يَوْمَ ذَبْحِي وَحَلَقْتُ فَأَلَطِخُ رَأْسِي بِالْحِنَاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطَّيْبِ قُلْتُ أَفَأَلْبَسُ الْقَمِيصَ قَالَ نَعَمْ إِذَا شِئْتَ قُلْتُ أَفَأَعْطِي رَأْسِي قَالَ نَعَمْ.

منها: صحیحہ الحلبي:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ حَتَّى أَضَيَّحَ فَقَالَ لَا بَأْسَ أَنَا رَبَّمَا أَخْرَجْتَهُ حَتَّى تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ لَا يَقْرَبُ النَّسَاءَ وَالطَّيْبَ .

روایات دیگری هم مانند صحیحہ منصور بن حازم می باشد، که در آینده ذکر می کنیم.

الطائفه الثانيه:

ص: ٤٧

و لکن در مقابل این روایات، دو روایت می باشد که ظاهر آن حلیت طیب به مجرد حلق و تقصیر می باشد؛

الأول: صحیحہ سعید بن یسار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَطْلِيهِ بِالْحِنَاءِ قَالَ نَعَمْ الْحِنَاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطَّيْبُ وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ رَدَدَهَا عَلَيَّ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْهَا فَقَالَ نَعَمْ الْحِنَاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطَّيْبُ وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

الثاني: صحیحہ أبو أيوب الخزاز:

قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ بَعْدَ مَا ذَبَحَ حَلَقَ ثُمَّ ضَمَدَ رَأْسَهُ بِمِسْكٍ وَ زَارَ الْبَيْتَ وَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ وَ كَانَ مُتَمَتِّعًا.

در برخی از نقل ها آمده است: «ضمّد رأسه بسكّ» که نوعی عطر و طیب می باشد.

أما اعتبار و دلالت صحیحہ سعید بن یسار؛

مرحوم شیخ این روایت را در تهذیب و استبصار از مرحوم کلینی نقل می کند و لکن در نقل ایشان قید «قبل أن يزور البيت» در سؤال وجود ندارد، و در مقام توجیه این روایت می فرماید: این روایت قابل حمل بر فرض بعد از زیارت بیت می باشد!

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که اولاً: این نقل از کافی می باشد، در حالی که در نسخ کافی هیچ اختلافی در نقل نمی باشد و تمام این نسخ (که حدود ۸۰ نسخه آن در هامش کافی چاپ دار الحدیث لحاظ شده است) مشتمل بر قید «قبل أن يزور البيت» می باشد.

البته در مقام نمی توان نقصان نقل شیخ را حمل بر غفلت ایشان نمود؛ چرا که ایشان ملتفت به حال قبل و بعد از زیارت البيت بوده اند و به همین جهت روایت را حمل بر حال بعد از زیارت نمودند.

ثانیاً: حتی بر فرض عدم وجود قید «قبل أن يزور البيت» در سؤال، حمل روایت بر حال بعد از زیارت البیت عرفی نمی باشد.

بنابراین این روایت هم از جهت سند و هم از جهت دلالت بر حلیت طیب قبل از طواف و سعی تمام می باشد.

و أمّا إعتبار و دلالت صحیحه أبوایوب الخزاز؛

این روایت یک مشکل سندی و یک مشکل دلالتی دارد:

أمّا مشکل سندی آن عبارت از این است که: برخی عنوان «یونس» در سند را مجهول دانسته اند.

و لکن آقای خوئی می فرماید: اصل این روایت از کافی می باشد و در کافی با عنوان «یونس مولی علی بن یقظین» نقل می کند و او یونس بن یعقوب است.

و لکن این مطلب آقای خوئی صحیح نمی باشد:

چرا که در (کافی) فقط فرموده است: «یونس مولی علی» می باشد، نه «یونس مولی علی بن یقظین».

بله، شیخ در موضعی از تهذیب به عنوان «یونس مولی علی بن یقظین» نقل می کند، و لکن مراد از او «یونس بن یعقوب» نمی باشد، بلکه «یونس بن عبدالرحمن» می باشد؛ چرا که نجاشی می فرماید: «یونس بن عبدالرحمن مولی علی بن یقظین کان وجهاً من أصحابنا متقدماً عظیم المنزله»، که یونس از روات ابوایوب خزاز می باشد.

بنابراین سند روایت مشکل ندارد.

أمّا دلالت آن:

روایت در جواهر اینگونه نقل شده است: «و علیه قمیص و کان مقنعاً»؛

مراد این است: از آن جهت که عده ای خیال می کردند که تا زمانی که اعمال حج تمام نشود، محرّمات از جمله ستر رأس جایز نمی باشد، و لذا در روایت یونس بن یعقوب، امام فرمود: «حلق رأسه أعظم من تغطيته إِيّاه»، حال راوی فعل امام علیه السلام را برای دفع این شبهه حکایت می کند که: حضرت در حال طواف هم از عطر استفاده کرده و هم قمیص پوشیده بودند و هم قنّاء بر سر داشتند.

سپس صاحب جواهر فرموده است: چون مضمون این روایت حکایت فعل امام علیه السلام می باشد و در آن فرض حج تمتع نشده است، بنابراین قابل حمل بر حج افراد خواهد بود، کما اینکه برخی از ائمه علیهم السلام به جهت ضعف حج افراد انجام می دادند.

و سپس ایشان می فرماید: و اینکه در برخی از نسخ قید «و کان متمتعاً» آمده است، مشکلی در مقام ایجاد نمی کند و موجب تعارض این روایت با روایات طائفه اولی نخواهد بود؛ چرا که محتمل است راوی اشتباه و گمان کرده باشد که حج امام علیه السلام حج تمتع می باشد؛ چرا که او چگونه می توانست از نیت امام خبر داشته باشد و بداند که حضرت نیت تمتع دارند؟!!

و لکن این کلام ایشان بسیار عجیب است؛

چرا که ایشان اصل در نقل این روایت را نسخه «و کان مقنعاً» قرار داده و قید «کان متمتعاً» را شاذ و در بعضی از نسخ فرض گرفته است، در حالی که تمام نسخ در قید «و کان متمتعاً» متفق می باشند و در هیچ نسخه ای قید «و کان مقنعاً» نمی باشد؛ در وافی و وسائل الشیعه و مجمع الفائده و تمام نسخ کافی (با توجه به هامش چاپ دار الحدیث) قید «و کان متمتعاً» ذکر شده است.

أمّا اینکه ایشان فرمود: (و بر فرض که قید «و کان متمتعاً» در نقل صحیح باشد، و لکن محتمل است که راوی اشتباه کرده است)، این مطلب نیز صحیح نمی باشد؛

چرا که مورد روایت از امور حسیه و قریب به حس می باشد، و اگر احتمال اشتباه راوی در این روایت مانع از حجیت نقل او باشد، باید تمام روایات را از حجیت ساقط کرد؛ چرا که احتمال اشتباه راوی در آن وجود دارد! در حالی که دلیل حجیت خبر ثقه «العمری ثقتی فاسمع له و اطع»، قول ثقه را حتی با وجود این احتمال معتبر قرار می دهد.

و ممکن بوده است که ابویوب از قصد و نیت امام با خبر باشد؛ چرا که اینان همراه و مانوس با ایشان بوده اند و متوجه می شدند که حضرت چه حجتی انجام می دهد.

آقای خوئی در مورد این دو روایت فرموده است:

دلالت این دو روایت تمام است و تعارض میان این دو روایت و روایات طائفه اولی مستقر می باشد. چرا که جمع عرفی میان تعبیر «یحلّ له الطیب» و تعبیر «لا یحلّ له الطیب» وجود ندارد و حمل خطاب نهی بر کراهت، در فرضی است که برای مثال روایتی بگوید: «لا بأس»، و روایت دیگر بگوید: «لا تفعل».

و لکن بعد از استقرار تعارض و رجوع به مرجحات، روایات طائفه اولی مقدم می شود؛ چرا که مخالف عامّه می باشد.

و بر فرض تعارض و تساقط دو طائفه و عدم وجود مرجح، مرجع اطلاق دلیل حرمت طیب می باشد، که قدر متیقن این است که بعد از طواف و سعی طیب حلال می شود و قبل از انجام طواف و سعی اطلاق دلیل حرمت محکم خواهد بود.

و لکن به نظر ما این مطالب ایشان ناتمام است:

أمّا اینکه فرمودند: روایات طائفه اولی مخالفت عامّه می باشد؛

اشکال این است که: اگر چه شافعی، ابوحنیفه، احمد بن حنبل، و فقهای دیگر مانند ابن زبیر، علقمه، سالم، طاووس، نخعی و ابو ثور قائل بوده اند که به مجرد حلق طیب حلال می شود، و لکن در مقابل این دسته از فقهای عامّه، مالک فقیه اهل مدینه که خود اتباع کثیری داشت و از طرف حکومت حمایت می شد، معتقد بود که: حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر باقی است،

و همچنین عبدالله بن عمر که نزد عامه از مقدسین و فقهاء بود و عروه بن زبیر نیز قائل به بقاء حرمت طیب بوده اند. علاوه بر اینکه در سنن بیهقی روایتی از عمر نقل شده است که: «إِذَا رَمَيْتُمُ الْجَمْرَةَ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ وَ ذَبَحْتُمْ وَ حَلَقْتُمْ فَقَدْ حَلَّ لَكُمْ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا الطَّيْبَ وَ النِّسَاءَ»، که با وجود این مطلب نمی توان گفت: قول به حلیت به مجرد حلق و تقصیر موافق عامه و قول به بقاء حرمت مخالف عامه می باشد، خصوصاً که شافعی و أحمد بن حنبل بعد از امام صادق علیه السلام به دنیا آمده اند و ابو حنیفه اگر چه معاصر حضرت بوده است و لکن در نزد حکومت مطرود بود.

این نقل فتاوی را علامه در تذکره و ابن قدامه در مغنی ذکر کرده اند.

امّا اینکه ایشان فرمودند: بر فرض تعارض و تساقط، رجوع به اطلاقات حرمت طیب بر محرم می شود؛ در سابق نیز عرض کردیم: موضوع أدله حرمت طیب یا جزماً و یا احتمالاً مُحرم می باشد، که عرفاً حاجی بعد از حلق و تقصیر، دیگر مُحرم نمی باشد، پس این روایات نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر اطلاقی ندارد.

الحجّ / مناسک منی / سببیه الحلق و التقصیر للحلیّه / حلیّه الطیب بعد الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ / مناسک منی / سببیه الحلق و التقصیر للحلیّه / حلیّه الطیب بعد الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: در مورد حلیت طیب در حجّ تمتع دو دسته روایت وجود داشت که طائفه اولی دلالت بر بقاء حرمت آن تا زمان انجام طواف و سعی حجّ می نمود و طائفه دوم دلالت بر حلیت آن به مجرد حلق و تقصیر می نمود و این دو دسته با یکدیگر تعارض داشتند.

ص: ۵۲

آقای داماد در جمع میان طائفه اولی و طائفه ثانیه فرموده است:

أکل طیب با حلق و تقصیر حلال می شود و اگر چه اکل آن قبل از طواف و سعی مکروه می باشد، و لکن سائر استعمالات طیب مانند عطر زدن با انجام طواف و سعی حلال می شود، پس صحیح است که گفته شود: «إِذَا حَلَقَ الْمُتَمَتِّعُ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى أَكَلَ الطَّيْبَ إِذَا طَافَ وَ سَعَى حَلَّ لَهُ سَائِرُ اسْتِعْمَالَاتِ الطَّيْبِ وَ ارْتِفَعُ كِرَاهِيَةُ أَكْلِ الطَّيْبِ»؛

و در منشأ این جمع تمسک به یک روایت صحیحه نموده اند:

صحیحه عبدالرحمن بن حجّاج؛

قَالَ: وَ إِذْ لَأَبِي الْحَسَنِ عَ مَوْلُودٍ بِمَنَى فَأَرْسَلَ إِلَيْنَا يَوْمَ النَّحْرِ بِخَبِيصٍ فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَ كُنَّا قَدْ حَلَقْنَا قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَكَلْتُ أَنَا وَ أَبِي الْكَاهِلِيُّ وَ مُرَازِمٌ أَنْ يَأْكُلَا وَ قَالَا لَمْ نَزِرِ الْبَيْتَ فَسَجِعَ أَبُو الْحَسَنِ عَ كَلَامَنَا فَقَالَ لِمُصَادِفٍ وَ كَانَ هُوَ الرَّسُولُ الَّذِي جَاءَنَا بِهِ فِي أَيِّ شَيْءٍ كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ قَالَ أَكَلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَ أَبِي الْأَخْرَانِ وَ قَالَا لَمْ نَزِرْ بَعِيدُ فَقَالَ أَصَابَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قَالَ أَمَا يَذْكُرُ حِينَ

أوتينا به في مثل هذا اليوم فأكلت أنا منه و أبي عبد الله أحي أن يأكل منه فلما جاء أبي حرشه علي فقال يا أبة إن موسى أكل خبيصاً فيه زعفران و لم يزر بعد فقال أبي هو أفقه منك أ ليس قد خلقتم رؤوسكم.

«خبيص» ظاهراً نوعی حلوا بوده است.

و آقای داماد در استدلال به این روایت، دو وجه بیان نموده اند:

وجه اول: محتمل نمی باشد که دو حجّ که امام کاظم علیه السلام در زمان جوانی و در زمان این خطاب انجام داده اند و همچنین حجّ عبدالله أفطح و حجّ عبدالرحمن بن حجاج و مزارم و کاهلی، حجّ افراد بوده باشد و هیچ حجّ تمتع نبوده باشد؛ چرا که حجّ تمتع افضل انواع حجّ می باشد که دارای فضیلت بسیاری است، پس محتمل نمی باشد که امام علیه السلام در هر دو بار حجّ خود و تعدادی از أصحاب ایشان، حجّ افراد انجام داده باشند.

ص: ۵۳

و ما در تکمیل این کلام ایشان و در تأیید ایشان روایاتی را در فضیلت حج تمتع ذکر می کنیم؛

صحیحه صفوان:

عن أبي عبد الله عليه السلام فقال لو حججت ألف عام لم أقرنهما إلا متمتعا.

معتبره جمیل:

قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا دَخَلْتُ قَطُّ إِلَّا مُتَمَتِّعًا إِلَّا فِي هَذِهِ السَّنَةِ فَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَفْرُغُ مِنَ السَّعْيِ حَتَّى تَتَقَلَّقَ أَضْرَاسِي وَالَّذِي صَنَعْتُمْ أَفْضَلُ .

و در روایات دیگر داریم: «الْمُتَمَتُّعُ وَاللَّهِ أَفْضَلُ وَبِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ وَجَرَتِ السُّنَّةُ».

حال با توجه این روایات محتمل است نیست که در تمام این موارد امام علیه السلام و أصحاب ایشان، حج افراد انجام داده باشند، در حالی که امام کاظم علیه السلام در زمان پدر خود جوان بوده اند.

بنابراین علم به اینکه یکی از این حج های مفروض در روایت، حج تمتع بوده است، وجود دارد، که در نتیجه روایت دلالت بر جواز اکل حلوی زعفرانی به مجرد انجام حلق و تقصیر خواهد نمود.

وجه دوم:

ایشان می فرماید:

در ذیل این صحیحه آمده است: «أليس قد حلقتم رؤوسكم» که ظاهر آن تعلیل برای جواز اکل طعام مشتمل بر طیب می باشد و ظاهر آن این است که حلق رأس تمام العله می باشد، و علت نیز معمم می باشد، بنابراین اگر چه مورد روایت حج افراد باشد و لکن می توان به حج تمتع نیز تعدی کرد.

و سپس می فرماید:

و لکن در مقابل این صحیحه، دو روایت قرار گرفته است:

الأول: صحیحه منصور بن حازم:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَمَى وَحَلَقَ أَيْ أَكُلُ شَيْئًا فِيهِ صُفْرَةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَيَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

ص: ۵۴

«صفره» یعنی زعفران.

در این صحیحه نهی از اکل زعفران شده است و لکن در مقام جمع عرفی این نهی قابل حمل بر کراهت می باشد، بنابراین در مقام جمع این نهی حمل بر کراهت می شود.

الثانی: صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَحَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَالطِّيبَ .

این روایت حلیت طیب به مجرد حلق را نفی و دلالت بر بقاء حرمت آن می کند.

این روایت اگر چه قابل حمل بر کراهت نمی باشد، و لکن از آن جهت که دلالت آن بر حرمت جمیع استعمالات طیب به اطلاق می باشد، بنابراین اطلاق آن در مورد اکل طعام مشتمل بر طیب تقیید زده می شود و حمل بر استعمال طیب به غیر اکل آن می شود.

و لکن به نظر ما این جمع مشکل است:

چرا که اَوْلًا:

این توجیه و جمع ایشان در مورد صحیحه ابی ایوب جاری نمی شود؛ زیرا که مورد آن زدن عطر و مسک به رأس می باشد «ثُمَّ ضَمَدَ رَأْسَهُ بِمَسْكَ وَ زَارَ الْبَيْتَ وَ كَانَ مَتَمْتَعًا»، نه اکل طیب، حال چگونه ایشان این صحیحه را توجیه می نمایند؟!

علاوه بر اینکه در صحیحه سعید بن یسار اگر چه استعمال خاصی از طیب لحاظ نشده است و تعبیر شده است: «الْحَنَاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطِّيبُ وَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ» و لکن قدر متیقن از «طیب» به قرینه عطف آن بر ثیاب و حناء، معطر شدن به آن است، نه اکل طعام مشتمل بر طیب، که با توجه به این نکته عدم جریان توجیه ایشان در مورد این صحیحه روشن می شود.

ص: ۵۵

آیا محتمل است که اُكل طعام مشتمل بر زعفران مکروه باشد و لکن امام کاظم علیه السلام اصرار بر اُكل آن داشته باشد؟! بلکه امام بعد از اُكل عبدالرحمن و إمتناع آن دو نفر دیگر بفرماید: أصاب عبدالرحمن و او را تشویق به این اُكل نماید و آن دو نفر دیگر را و لو به جهت إعتقادشان به حرمت اُكل طیب توبیخ نماید، بدون اینکه قرینه ای بر کراهت آن اقامه نماید.

جمع صحیح:

به نظر ما در جمع میان این دو طائفه، صحیح این است که گفته شود:

صحیح عبدالرحمن قابل حمل بر حجّ افراد می باشد؛ بنابراین در مقام جمع با طائفه اولی حمل بر حجّ افراد می شود:

چرا که محتمل است که سالی که امام کاظم علیه السلام به همراه پدر بزرگوار و برادر خود عبدالله، به حجّ عازم شدند، همان سالی باشد که امام صادق علیه السلام حجّ افراد انجام دادند، که حضرت قصد همراهی و بودن در رکاب پدر بزرگوار خود داشتند، به همین جهت ایشان و برادرشان عبدالله نیز محرم به حجّ افراد شده باشند.

علاوه بر اینکه حجّ تمتّع مورد قبول عامّه نبوده است و ظرف تقیه بوده است، به همین جهت در روایات حضرت می فرماید: «أفرد بالحجّ و انو المتعه، یا لبّ بالحجّ و أهلل بالحجّ و انو المتعه»، بنابراین اینچنین نبوده است که انجام حجّ تمتّع توسط اصحاب شایع بوده باشد و معقول بوده است که امام کاظم علیه السلام به جهت عذر عرفی آن را ترک نماید، و اینچنین نبوده است که در این روایت جمعیت بسیاری از اصحاب فرض شده باشد، تا علم به تمتّع بودن یکی از آنان پیدا شود، بلکه فقط امام کاظم علیه السلام و سه نفر از اصحاب فرض شده اند که محتمل است که حجّ هیچیک تمتّع نباشد.

احتمال دیگری هم وجود دارد و آن این است که: مراد از زیارت البیت در این روایات طائفه ثانیه، طواف نساء باشد، یعنی مراد از «لم یزر بعد البیت» عدم انجام طواف نساء بوده باشد؛ چرا که در روایات وارد شده است که «طواف الزیاره و هو طواف النساء»، که در اینصورت مراد از این روایات این خواهد بود که: شبهه بقاء حرمت استعمال طیب تا انتهای اعمال حج و اتمام آن را که طواف نساء باشد، داشتند، همچنانکه مالک نیز قائل به بقاء حرمت آن تا زمان اتمام اعمال حج بود و اگر چه قائل به طواف نساء نبوده است.

و این توجیه در صحیحه أبو ایوب روشن تر می باشد:

چرا که محتمل است که حضرت در آن سال، طواف و سعی حج تمتع خود را به جهت عذر یا بنا بر جواز تقدیم آن از روی اختیار، قبل از وقوف انجام داده باشد، و مراد از زیارت بیت در «ضمّد رأسه بالمسک و زار البیت» طواف نساء باشد، همچنانکه تعبیر «زیارت البیت» در مورد طواف پیامبر در حجّه الوداع که حجّ حضرت قران بود، در هنگام بازگشت از منی به مکه، که طواف نساء بود، وارد شده است.

و یا محتمل است که از آن جهت که: مفاد صحیحه أبو ایوب حکایت فعل امام علیه السلام می باشد، أبو ایوب متوجه تقدیم طواف و سعی حجّ حضرت بر وقوف به عرفات نشده باشد و گمان کرده باشد که طوافی که حضرت بعد از رجوع از منی انجام می دهند، طواف واجب بوده است، در حالی که آن طواف نساء بوده است.

لکن این توجیه در مورد صحیحہ عبدالرحمن مبعّد دارد:

چرا که در ذیل آن حضرت می فرماید: «أليس قد حلقتم رؤوسكم» که ظاهر آن این است که تنها وجه حلّیت و تمام العله آن حلق رأس می باشد، و تقدیم طواف و سعی دخالتی در حلّیت ندارد.

البته اینکه آقای داماد با تمسّک به این تعلیل از مورد این روایت که حجّ افراد می باشد، به حجّ تمتع نیز تعدّی نمودند، صحیح نمی باشد؛ چرا که این کلام حضرت خطاب به افرادی است که حجّ آنان افراد می باشد و به آنان می فرماید: شما که محرم به حجّ افراد شده اید، حال که حلق رأس نمودید، اکل خبیص بر شما حلال می گردد.

حاصل مطلب ما در جمع میان این روایات این شد که:

صحیحہ عبدالرحمن قابل حمل بر حجّ افراد می باشد و بر آن حمل می شود.

و صحیحہ ابویوب حکایت فعل است، که محتمل است امام کاظم علیه السلام به جهت عذر و یا ضعف طواف و سعی حجّ تمتع خود را مقدّم کرده باشند.

نکته:

عجیب این است که گاهی استدلال به فعل معصوم بر جواز استعمال طیب به مجرد حلق و تقصیر می شود، همچنانکه برخی به صحیحہ معاویه بن عمار استناد کرده اند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ هَيْلَ كَمَا نَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَتَطَيَّبُ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ فَقَالَ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ص يُضَمُّ رَأْسَهُ بِالْمِسْكِ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ.

که گفته می شود: این صحیحہ نسبت به حجّ تمتع اطلاق دارد! در حالی که پیامبر اصلاً در طول عمر مبارک خود حجّ تمتع انجام ندادند؛ چرا که حجّ ایشان در حجّه الوداع حجّ قران بود و در سال های قبل از آن نیز اصلاً حجّ تمتع مشروع نشده بود، بنابراین مورد این روایت حجّ قران و یا عمره مفرده است که استعمال طیب در هر دو بعد از حلق اشکال ندارد.

ص: ۵۸

و أمّا صحیحہ سعید بن یسار؛ این صحیحہ نیز خبر شاذّ نادر است که در مقابل روایات کثیره ای می باشد که مفتی به مشهور نیز می باشد، و با توجّه به اینکه در مقبوله عمر بن حنظله فرمود: «المجمع علیه بین أصحابک و یترک الشاذّ النادر» که به نظر ما مراد از «المجمع علیه» شهرت عملیه میان أصحاب می باشد، بنابراین صحیحہ سعید بن یسار باید طرح شود.

بلکه حتی اگر مراد از شهرت در مقبوله، شهرت روایه هم باشد، باید صحیحہ سعید بن یسار طرح شود؛ چرا که روایات متعدّدی دلالت بر بقاء حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر می نمود، که در اینصورت روایات طائفه اولی مشهور روایی و صحیحہ سعید شاذّ نادر خواهد بود.

و بر فرض تعارض میان دو طائفه مستقرّ باشد و جمع عرفی میان آن دو نباشد، بنابر حجّیت استصحاب در شبهات حکمیه، استصحاب بقاء حرمت طیب و لو از جهت شکّ در رافع جاری خواهد بود.

برخی از اعلام معاصرین که منکر حجّیت استصحاب در شبهه حکمیه می باشند، در مصباح الناسک فرموده اند:

بعد از تعارض و تساقط، استصحاب حرمت طیب مشکل ندارد؛

چرا که حرمت محرّمات احرام از اموری است که بدون مزیل رفع نمی شود، و حال شکّ در مزیل بودن حلق می باشد، که در این حال استصحاب عدم مزیل جاری می گردد و اثبات بقاء حرمت طیب ثابت می شود، و این استصحاب از آن جهت که استصحاب عدم می باشد، مبتلای به تعارض استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول نخواهد بود.

و مشابه این کلام ایشان را آقای تبریزی ره در شکّ مطهریّت امری و زوال نجاست با تطهیر به وسیله آن بیان نموده است، ایشان فرموده است: در این حال با شکّ در مزیل بودن این شیء، استصحاب عدم مزیل جاری می شود و بقاء نجاست ثابت می گردد؛ چرا که نجاست از اموری است که بدون مزیل زائل نمی شود. و این استصحاب نیز از آن جهت که عدمی است، مبتلای به اشکال تعارض استصحاب جعل و مجعول نمی باشد.

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

آنچه در مقام مشکوک می باشد، غایت حرمت طیب می باشد که آیا حلق و تقصیر می باشد و یا طواف و سعی، و محتمل است که در عالم ثبوت عنوانی که به عنوان غایت فرض شده باشد، عنوان «حلق و تقصیر» و یا عنوان «طواف و سعی» باشد و جعل اینچنین باشد که «ما لم یحلق و یا ما لم یطف و یسع»، نه عنوان کلی «مزیل»، بلکه حتی اگر در موردی نیز فرموده باشند: «ما لم یطرء مزیل»، محتمل خواهد بود که این عنوان مشیر به همان عنوان واقعی مزیل باشد، که مردّد است میان امری که یقین به وجود آن می باشد (بنابر اینکه حلق و تقصیر سبب حلیت می باشند) و امری که یقین به عدم آن می باشد (بنابر اینکه طواف و سعی سبب حلیت می باشند).

بله، گفته می شود: بعد از تعارض رجوع به اصل عملی نمی شود، بلکه رجوع به عامّ فوقانی می شود و آن اطلاق صحیحه حمران می باشد:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَنَّهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ قَالَ التَّفْتُ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطَّيْبِ فَإِذَا قَضَى نُسِيكَهُ حَلَّ لَهُ الطَّيْبُ .

و متممّ بعد از حلق و تقصیر، هنوز نسک خود را تمام نکرده است، پس مشمول این صحیحه خواهد بود.

الحجّ/مناسک منی / زمن حلیه الطیب / أدله بقاء حرمة الطیب إلى يوم الثالث عشر ۱۲/۱۱/۹۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ/مناسک منی / زمن حلیه الطیب / أدله بقاء حرمة الطیب إلى يوم الثالث عشر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: حرمت طیب تا ظهر روز سیزدهم باقی می ماند، و روایاتی که دلالت بر حلیت آن در هنگام حلق و تقصیر می کند، شاذ نادر می باشد و در مقام تعارض طرح می شود.

ص: ۶۰

ممکن است در مقام گفته شود:

بعد از تعارض دو طائفه از روایات و تساقط آن دو، باید به عامّ فوقانی رجوع شود، و آن عبارت است از:

صحیحه حمران؛

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَنَّهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ قَالَ التَّفْتُ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطَّيْبِ فَإِذَا قَضَى نُسِيكَهُ حَلَّ لَهُ الطَّيْبُ .

این صحیحه عامّ فوقانی است؛ چرا که «قضاء نسك» قابل حمل به حال بعد از حلق و تقصیر می باشد؛ چرا که در این حال معظم نُسُك را قضاء و انجام داده است، و از جهت دیگر نسبت به بقاء حرمت طیب تا به بعد از انجام طواف و سعی اطلاق دارد، پس از آن جهت که این صحیحه با هر دو طائفه جمع عرفی دارد، بنابراین عامّ فوقانی خواهد بود و به آن رجوع می شود؛ و اطلاق این صحیحه حکم به بقاء حرمت طیب تا زمان انجام طواف و سعی می کند؛ چرا که اگر چه در مقام جمع عرفی قضاء نُسُك قابل حمل بر حال بعد از حلق و تقصیر می باشد و لکن فی نفسه قبل از انجام طواف و سعی، قضاء النُسُك صدق نمی کند.

این مطلب اگر چه وجیه است و لکن دو اشکال دارد:

اشکال اول:

روایاتی که در تفسیر و تعیین مراد از «قضاء التفث» وارد شده است، مبتلی به معارض می باشد؛ چرا که برخی از این روایات آن را تفسیر به اجتناب از طیب، و برخی به أداء مناسك، و برخی به حلق و تقلیم أظفار تفسیر نموده است، که میان این روایات جمع عرفی نمی باشد و مراد از قضاء التفث مجمل خواهد شد. بنابراین صحیحه حمران خود طرف معارض با برخی از روایات می باشد.

ص: ۶۱

گفته نشود: طرف تعارض در این صحیحه، صدر آن می باشد که التفث را تفسیر می کند، و لکن محلّ استشهاد و استدلال ذیل می باشد که می فرماید: «فإذا قضی نسکه حلّ له الطیب»؛ چرا که ذیل نیز طرف تعارض می باشد؛ زیرا که ذیل با فاء تفریع بر صدر شده است و مبتنی بر آن است.

اشکال دوم:

بر فرض که گفته شود: این صحیحه حمران مبتلی به معارض نمی باشد و یا گفته شود: این روایات در مقام تفسیر به بطون قرآن می باشند، که در روایات داریم: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا»، که در اینصورت این اخبار با یکدیگر قابل جمع خواهند بود، نه اینکه در مقام تفسیر ظاهر قرآن باشند تا اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم بیاید، (و اگر چه به نظر ما حمل این روایات بر بیان بطن قرآن خلاف ظاهر است)، و لکن این صحیحه معارضی دارد و آن معتبره اسحاق بن عمّار می باشد که نسبت میان این دو عموم من وجه می باشد؛

در معتبره اسحاق بن عمّار می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ مَا يَحِلُّ لَهُ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

این معتبره اگر چه در خصوص متمتع می باشد و لکن اعمّ از طیب و غیر طیب از دیگر محرّمات می باشد و به اطلاق خود دلالت بر حلّیت طیب با حلق و تقصیر می کند و قابل تقیید به طیب می باشد، و صحیحه حمران نیز به اطلاق خود دلالت می کند: تا قبل از قضاء نسک، طیب حلال نمی شود ۲، که مورد اجتماع حرمت و حلّیت طیب بعد از حلق و تقصیر و قبل از قضاء نسک خواهد بود.

ص: ۶۲

علاوه بر اینکه به خاطر من می باشد که: روایاتی می باشد که اعمّ از حجّ تمتع می باشد که به اطلاق خود می گوید: «إذا حلق حلّ له کلّ شیء إلا النساء» که شامل طیب می شود.

و در سابق نیز عرض کردیم: از آن جهت که دلالت معتبره بر سببیت حلق و تقصیر برای حلّیت محرّمات به ظهور می باشد، طرف تعارض با روایاتی که به نصوصیت دلالت بر سببیت رمی جمره عقبه می کرد، نمی باشد، علاوه بر اینکه بر فرض معارض هم باشد، منافاتی ندارد که صحیحه حمران نیز با آن طرف تعارض باشد و مانع حجّیت این صحیحه باشد.

بنابراین بهترین وجه برای اثبات بقاء حرمت طیب، تقدیم روایات دالّ بر بقاء حرمت طیب می باشد؛ چرا که موافق با شهرت عملی میان اصحاب می باشد و روایات مخالف شاذّ نادر می باشد.

نکته:

به نظر ما مرجّحات باب تعارض مختصّ به تعارض به نحو تباین می باشد و در تعارض به صورت عامّین من وجه جاری نمی شود؛

چرا که در این روایات تعبیر شده است که: خبر مخالف کتاب و یا خبر موافق عامّه طرح شود، که ظاهر در لزوم طرح تمام خبر رأساً می باشد، در حالی که دو خبر معارض به نحو عموم من وجه هیچ یک به قول مطلق خبر مخالف کتاب و یا موافق عامّه نمی باشد، بلکه عموم آن مخالف کتاب و یا موافق با عامّه می باشد، و فقط عموم آن دو در مورد اجتماع طرح می شود، نه خبر.

فرع آخر:

بعد از انجام طواف و سعی، طیب حلال می شود و لکن دو حرام از محرّمات إحرام بر حرمت خود باقی می ماند: نساء و صید؛

ص: ۶۳

حرمت نساء با انجام طواف نساء رفع می شود.

أما حرمت صید؛

مشهور فرموده اند: با انجام حلق و تقصیر، در کنار سایر محرمات، صید الإحرام نیز حلال می شود، و آنچه بر حرمت باقی می ماند صید الحرم می باشد، نه صید الإحرام.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که برخی از روایات دلالت بر بقاء حرمت صید إحرام تا ظهر روز سیزدهم می کند؛

منها: صحیحہ معاویہ بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ وَ الطَّيْبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَزْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النَّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

ظاهر «الإل الصید» صیدی است که إحرام سبب تحریم آن بوده است، که امام در مقام بیان حکم آن می باشد، و إلا صید حرم که ارتباطی به إحرام ندارد، بلکه طبق آیه «من دخله كان آمناً» صید در داخل حرم حتی بر شخص محلّ جایز نمی باشد.

منها: صحیحہ آخری لمعاویہ؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ نَفَرَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ مَتَى يَحِلُّ لَهُ الصَّيْدُ قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ مِنَ الْيَوْمِ الثَّلَاثِ.

ظاهر از «اليوم الثالث» اليوم الثالث من أيام التشريق می باشد، که ظهر روز سیزدهم خواهد بود، نه ظهر روز دوازدهم.

منها: صحیحہ حماد؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَصَابَ الْمُحْرِمُ الصَّيْدَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَنْفِرَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ وَ مَنْ نَفَرَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُصَيِّبَ الصَّيْدَ حَتَّى يَنْفِرَ النَّاسُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ... لِمَنْ اتَّقَى قَالَ اتَّقَى الصَّيْدَ.

ص: ۶۴

ظاهر «فلیس له أن یصیب الصید حتی ینفر الناس» صید الإحرام می باشد، و إلا صید الحرم تا زمانی که در حرم می باشد، قبل از نفر الناس و بعد از آن و حتی بعد از إنتهاء ذی الحجّه حرام می باشد.

بنابراین مقتضای قاعده حکم به بقاء حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم می باشد، و لکن از آن جهت که مشهور فتوای به بقاء حرمت بعد از حلق و تقصیر نداده اند، مناسب که حکم به احتیاط واجب شود.

فرع آخر:

آیا سبب حلّیت صید خصوص تحقق ظهر روز سیزدهم می باشد و یا مجموع تحقق ظهر روز سیزدهم و طواف نساء سبب حلّیت می باشد؟

به نظر ما ظاهر روایات، صحّت وجه دوم می باشد؛ یعنی طواف نساء نیز دخیل در حلّیت صید می باشد؛

ظاهر صحیحه معاویه بن عمّار که می فرماید: «اگر حلق و تقصیر نماید، تمام محرّمات حلال می شود، غیر از طیب و نساء و صید، و اگر طواف و سعی انجام شود، تمام محرّمات از جمله طیب نیز حلال می شود، غیر از نساء و صید، و اگر طواف نساء انجام شود، تمام محرّمات از جمله نساء نیز حلال می شود، و اگر ظهر روز سیزدهم بشود، صید نیز حلال می شود» این است که: اگر طواف نساء نشود، صید حلال نمی شود و اگر چه ظهر روز سیزدهم شده باشد.

و أمّا صحیحه دوم معاویه بن عمّار و صحیحه حمّاد نسبت به حلّیت صید در ظهر روز سیزدهم در فرض عدم انجام طواف نساء اطلاقی ندارد؛ چرا که این روایات در مقام بیان دفع توهم حلّیت صید با انجام حلق و تقصیر و بیان استمرار حرمت آن تا ظهر روز سیزدهم می باشند.

و مرحوم صاحب جواهر از شهید اول در دروس نقل می کند که او از علامه نقل می کند که: «مذهب علمای ما این است که تا طواف نساء انجام نشود، صید حلال نمی گردد»، که این می تواند قرینه بر مدّعی ما و عدم اطلاق این روایات باشد.

نکته:

آیا در حلیت طیب به سبب طواف و سعی و یا حلیت نساء که به سبب طواف نساء می باشد، نماز طواف نیز شرط می باشد؟
یعنی اگر کسی به جهت جهل و یا نسیان، صلاه طواف را ترک کند، و یا صلاه طواف را از روی جهل تقصیری به صورت باطل انجام دهد، آیا استعمال طیب و استمتاع از نساء بر او حلال می شود؟

به نظر ما بعید نیست که:

ظاهر «إِذَا طَافَ حَلَّ لَهَا النِّسَاءَ» و یا «إِذَا طَافَ وَ سَعَى حَلَّ لَهَا الطَّيِّبُ» این باشد که سبب حلیت، طواف همراه با شؤون و شرایط آن می باشد، که یکی از شؤون آن نماز طواف می باشد، و به همین جهت در روایت داریم: «أَيُّنْسُكَ الْمَنَاسِكُ وَ هُوَ عَلَى غَيْرِ وَضُوءٍ فَقَالَ نَعَمْ إِلَّا الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ فَإِنَّ فِيهِ صِلَاهُ»؛ یعنی داخل خود طواف نماز می باشد و طواف ظرف برای نماز می باشد، پس اینکه گفته می شود: «طاف» یعنی طواف را با آنچه بر آن مشتمل می باشد که نماز باشد، انجام داد، مانند اینکه گفته می شود: «فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ رُكُوعًا»، که حال اگر گفته شود: «صَلَّى» ظاهر در این خواهد بود که: «صَلَّى مَعَ مَا تَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الرُّكُوعِ».

بنابراین به نظر ما: ظهور عرفی «إِذَا طَافَ» طواف متعارف می باشد که همراه با نماز است.

ص: ۶۶

(مسأله ۴۰۸): إِذَا لَمْ يَقْصِرْ وَلَمْ يَحْلُقْ نَسِيَانًا أَوْ جَهْلًا - مِنْهُ بِالْحَكْمِ إِلَى أَنْ خَرَجَ مِنْ مَنِيٍّ رَجْعٌ وَقَصْرٌ أَوْ حَلْقٌ فِيهَا فَانْ تَعَذَّرَ الرَّجُوعُ أَوْ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ قَصْرٌ أَوْ حَلْقٌ فِي مَكَانِهِ وَبَعَثَ بِشَعْرٍ رَأْسَهُ إِلَى مَنِيٍّ إِنْ أَمْكَنَهُ ذَلِكَ.

سه فرع در این مسأله می باشد:

فرع اول: اگر شخصی از روی عمد، حلق و تقصیر در منی را ترک کند و به مکه برود، آیا لازم است که به منی رجوع کند و حلق و یا تقصیر نماید؟

فرع دوم: اگر شخصی از روی عمد، در خارج از منی حلق و یا تقصیر نماید، آیا این حلق و تقصیر مجزی می باشد؟

فرع سوم: اگر شخصی از روی جهل و یا نسیان، حلق و تقصیر در منی را ترک کند و بعد از خروج از منی عالم و یا متذکر بشود، آیا رجوع به منی برای حلق و تقصیر لازم است؟

أَمَا نَاسِيٌ؟

در صحیحہ حلبی آمده است:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقْصِرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ يَحْلُقَهُ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنِيٍّ قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مَنِيٍّ حَتَّى يُلْقِيَ شَعْرَهُ بِهَا حَلْقًا كَانَ أَوْ تَقْصِيرًا.

آقای خوئی فرموده است:

«یلقی شعره بمنی» کنایه از این است که در منی این مو از بدن او جدا شود، نه اینکه غرض افتادن مو در منی باشد تا گفته شود: این روایت منافات ندارد با اینکه شخص در مکه مثلاً حلق و تقصیر نماید و مو را به منی بفرستد و لو با واسطه شخص دیگری، که برخی از معاصرین نیز این مطلب را قائل شدند.

ص: ۶۷

و لکن انصاف این است که: استظهار آقای خوئی متین است؛

ظاهر روایت این است که باز گردد به منی که در آنجا حلق و یا تقصیر نماید.

و در مورد جاهل نیز روایت بر لزوم رجوع به منی می باشد.

أما آقای سیستانی فرموده است:

حلق و تقصیر در خارج از منی حتی در صورت عمد نیز مجزی می باشد، و فقط در فرض عمد عصیان نموده و مستحق عقاب خواهد بود.

الحجّ / مناسک منی / ترک الحلق و التقصیر بمنی / دلیل لزوم الرجوع إلى منی ۹۴/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ / مناسک منی / ترک الحلق و التقصیر بمنی / دلیل لزوم الرجوع إلى منی

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم باقی است و بحث در توقف حلّیت آن بر طواف نساء بود.

نکته:

قول به بقاء حرمت صید حتی بعد از طواف نساء تا ظهر روز سیزدهم خلاف مشهور می باشد؛

صاحب جواهر می فرماید: «أما الصيد فقد ذكره المصنف هنا و في النافع بل هو معقد النسبه إلى علمائنا في محكي المنتهي»؛

به همین جهت مشهور صحیحه معاویه بن عمار را «إِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ» حمل بر صید الحرم نموده اند.

و مرحوم آقای داماد برای این مطلب وجهی ذکر کرده و فرموده اند:

در صدر صحیحه فرمودند: «إِذَا حَلَّ لَكَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطَّيْبَ»، و فرمودند: «إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطَّيْبَ وَ الصَّيْدَ» و صید را استثناء نمودند، بنابراین عموم تحلیل در صدر روایت قرینه بر این است که مراد از ذیل این است که: متوجه باشید که صید فقط از ناحیه إحرام حرام نبود، بلکه از ناحیه حرم نیز حرام بود، پس تا در حرم می باشید، از صید اجتناب کنید.

ص: ۶۸

و لکن این کلام ایشان صحیح نیست:

ظاهر استثناء صید از کلّ شیءٍ أحرَم منه، استثناء متصل می باشد، پس مراد صید حرم نمی باشد؛ چرا که صید حرم که از

محرمات احرام نیست که از حلیه محرمات استثناء بشود.

بله، مشهور فرموده اند: حرمت صید بعد از طواف نساء باقی نمی باشد؛ چرا که حرمت صید غایت دارد و تا ابد نمی باشد.

و لکن همانگونه که عرض کردیم: نظر مشهور صحیح نمی باشد؛ چرا که روایات صحیحیه دلالت بر بقاء حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم می باشد.

و لکن بحث در این بود که: آیا صحیحیه آخری معاویه بن عمّار و یا صحیحیه حمّاد شامل کسی که هنوز طواف نساء انجام نداده است، می باشد؟

اگر گفته شود: این دو صحیحیه اطلاق دارد و شامل تارک طواف نساء نیز می شود، می توان به این اطلاق أخذ کرد؛ چرا که اینچنین نیست که صحیحیه اولی معاویه بن عمّار «إذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلا الصيد» معارض این دو صحیحیه باشد، به این نحو که دلالت بر این کند که: «اگر طواف نساء انجام نشود، صید بر حرمت خود باقی می ماند»، بلکه این صحیحیه فقط دلالت بر این می کند که اگر طواف نساء انجام بشود، صید حلال نمی شود و اینکه طواف نساء سبب حلیه صید نمی باشد، که جمع این صحیحیه معاویه بن عمّار با صحیحیه آخری معاویه و صحیحیه حمّاد این است که صید با انجام طواف نساء حلال نمی شود و باید تا روز سیزدهم صبر کرد.

و لکن اشکالی که بر این دو صحیحه وارد می باشد، این است که؛

طبق مبنای مشهور، شخص تا طواف نساء انجام نشود، مُحرَم می باشد و از نظر شرعی می توان گفت: «هذا مُحرَم أی حرم علیه النساء» و به قول مطلق نمی توان گفت: «هذا مُحلّ»، اگر چه مردم با حلق و خلع لباس إحرام گمان می کنند که از إحرام خارج شده اند، که ظاهر کلام آقای خوئی نیز همین مطلب می باشد.

حال طبق این مبنی و با توجه به آیه «حَرَّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدَ الْبَرِّ مَا دَمْتُمْ حَرَمًا» و آیه دیگر که می فرماید: «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» این است که تا هنگامی که طواف نساء انجام نشده باشد، حرمت صید باقی است و حلیّه صید مشروط به احلال کامل می باشد،

که در اینصورت اطلاق این دو صحیحه خلاف اطلاق کتاب خواهد بود. پس کلام دیروز ما صحیح خواهد بود: که بدون انجام طواف نساء و لو ظهر روز سیزدهم بشود، صید حلال نمی شود، و این دو روایت صحیحه حکم حیثی می گویند که از نظر زمان مشکل حلیّت صید حلّ می شود و لکن اطلاق ندارد که حلال می شود و لو أعمال ناقص باشد و طواف نساء نکرده است.

و لکن به نظر ما این مطلب واضح نمی باشد؛

چرا که در عرف معاصر عنوان «مُحرَم» بر شخص بعد از انجام حلق و تقصیر صادق نمی باشد و محتمل است که در عرف زمان اُئمه علیهم السلام نیز همینگونه بوده باشد، و آیه نیز مصداق محرم را تعیین نمی کند و فقط نهی از صید تا زمان بقاء إحرام می نماید، بنابراین اطلاق این آیات نسبت به بقاء حرمت صید تا زمان انجام طواف نساء ثابت نمی باشد،

که در اینصورت بنا بر اطلاق دو صحیحہ آخری معاویہ و صحیحہ حمّاد نسبت به تارک طواف نساء، بلکه نسبت به تارک طواف و سعی حجّ، حکم به حلّیت صید در ظهر روز سیزدهم می شود و اگر چه طواف نساء و طواف و سعی حجّ انجام نشده باشد.

أمّا اگر این دو صحیحہ اطلاقى نداشته باشند، به أصل براءت از حرمت صید بعد از ظهر روز سیزدهم می شود؛ چرا که دلیلی بر بقاء حرمت صید بعد از آن نمی باشد، و اگر احرام حالت اعتباریه شرعیه باشد، که این مطلب با توجه به «إذا لَبِیْ فَقَدْ أَحْرَمَ» بعید نمی باشد، استصحاب بقاء حرمت، استصحاب در شبهات حکمیّه خواهد بود، و اگر احرام را امر عرفی بدانیم، شکّ در مقام شبهه مفهومیّه خواهد بود، و استصحاب بقاء إحرام استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیّه خواهد بود، که به نظر ما هیچ یک از این دو استصحاب جاری نمی باشد.

البته اگر چه در جلسه گذشته ما اطلاق این دو صحیحہ را منکر بودیم، و لکن حال با تأمل بیشتر اطلاق صحیحہ ثانیّه معاویہ بن عمّار را بعید نمی دانیم؛ چرا که در حالی که برخی طواف نساء خود را بعد از آیام تشریق انجام می دادند، امام علیه السلام بدون هیچ تفصیلی در پاسخ سائل حکم به حلّیت صید در ظهر روز سیزدهم نمودند.

و لکن از آن جهت که این نظر خلاف کلام علامه است که فرمودند: بقاء حرمت صید تا هنگام طواف نساء مذهب علمای ما می باشد، مناسب است که مراعات این اجماع منقول و یا فتوای مشهور بشود.

إذا لم يقصّر و لم يخلق نسيانا أو جهلا منه بالحكم الى أن خرج من منى رجوع و قصر أو حلق فيها فان تعذر الرجوع أو تعسر عليه قصر أو حلق في مكانه و بعث بشعر رأسه الى منى ان أمكنه ذلك.

أما ناسي؛ صحيحه حلبى دلالت بر لزوم رجوع به منى مى کند؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ يَخْلُقَهُ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنَى قَالَ يَرْجِعُ إِلَيَّ حَتَّى يُلْقَى شَعْرُهُ بِهَا حَلْقًا كَانَ أَوْ تَقْصِيرًا.

أما جاهل؛

در روایت علی بن ابی حمزه بطائنی عن ابی بصیر آمده است:

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ جَهْلٍ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ يَخْلُقَ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنَى قَالَ فَلْيَرْجِعْ إِلَيَّ حَتَّى يَخْلُقَ شَعْرَهُ بِهَا أَوْ يُقَصِّرَ.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

این روایت ضعیف می باشد؛ چرا که در طریق آن علی بن ابی حمزه بطائنی می باشد، و لکن ضعف این روایت مشکلی ایجاد نمی کند؛ چرا که با توجه به صحیح حلبی که در مورد ناسی بود، می توان حکم به لزوم رجوع در مورد جاهل نیز نمود؛ چرا که از نظر عرف نسیان و جهل در این حکم تفاوتی ندارند و إلغاء خصوصیت از ناسی به جاهل می شود.

و لکن این فرمایش ناتمام است:

چرا که اگر چه حداقل در این موارد احتمال خصوصیت در ناسی و عدم تعدی به جاهل قاصر را عرفی نمی دانیم و به نظر ما فحوای عرفی شامل او می شود، بر خلاف مشهور که حدیث لا تعاد را مختص به ناسی می دانند و حتی به جاهل قاصر تعدی نمی کنند، و لکن نمی توان از ناسی که عادتاً مقصر نمی باشد، به جاهل مقصر نیز تعدی نمود.

پس مناسب این است که از ابتدا گفته شود:

أصلاً حلق و تقصیر زمان معینی ندارد و لازم نیست در عید قربان و یا ایام تشریق انجام داده بشود، و نهایت این است که انجام آن در منی لازم است و در صورت ترک آن در منی، باید به منی باز گردد. بله، حلق و تقصیر باید در ذی الحجه باشد؛ چرا که «الحجّ أشهر معلومات» و حلق و تقصیر از أعمال حجّ می باشد.

و این روایت حلبی و اُبی بصیر نسبت به بعد از ذی الحجه اطلاق ندارند؛ چرا که در این دو روایت تعبیر «حتی ارتحل من منی» وارد شده است و مشخص است که ارتحال از منی در چند روز قریب بعد از یوم العید می باشد، نه با فاصله ۲۰ روز از یوم العید! و به صورت معمول به این مقدار مدّت طولانی در منی نمی مانند، و اینچنین نیست که گفته شده باشد: حتی ارتحل من مکه.

بله، روایات دیگر مانند صحیح مسمع نسبت به بعد از ماه ذی الحجه اطلاق دارد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَخْلُقَ رَأْسَهُ أَوْ يُقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَخْلُقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أَتَى كَانًا.

چرا که ظاهر از «حتی نفر» نفر از مکه می باشد؛ زیرا که امام علیه السلام بدل «يخلق في مكة»، فرمودند: «يخلق في الطريق أو أين ما كان»، که این تعبیر نسبت به فرض إنقضاء ذی الحجه اطلاق دارد.

و لکن این صحیح در مورد ناسی می باشد، پس نمی توان به جاهل مقصّر تعدی نمود.

بنابراین مقتضای قاعده در جاهل مقصّر در فرض خروج ماه ذی الحجه بطلان حجّ اوست، و اینکه مرحوم امام می فرماید: (اگر جاهل حلق نکرده باشد، حتی ده سال بگذرد، باید در هر مکانی که هست، حلق به نیت خروج از احرام ده سال گذشته انجام دهد، که با این حلق از احرام خارج می شود) صحیح نیست؛ چر که اگر او مقصّر است، به چه دلیل این حلق مجزی می باشد؟! در حالی که ماه ذی الحجه گذشته است!

بله، در کسی که مرتکب محرمات إحرام به جهت جهل تقصیری می باشد، روایت بر عدم لزوم کفاره می باشد، و یا صلاه طواف را به جهت جهل تقصیری ترک کرده باشد، روایت می باشد که: «إنه بمنزله الناسی».

و ناسی به قول مطلق، ناسی مقصّر را شامل نمی شود و ناسی مقصّر یعنی کسی که مستحق عقاب می باشد و إلا مجرد ترک تحفظ موجب استحقاق عقاب نمی باشد؛ چرا که تحفظ لازم نمی باشد.

بلکه ما یک شبهه ای داریم و آن این است که:

ممکن است که صحیحه مسمع در مورد ناسی هم نسبت به بعد از ماه ذی الحجّه اطلاق نداشته باشد: چرا که این صحیحه ناظر به شرائط حلق و تقصیر نمی باشد و فقط شرط مکانی حلق و تقصیر را که منی باشد، إلغاء می کند و لزوم رجوع به منی را برای حلق و تقصیر نفی می کند، و لکن شرائط این حلق و تقصیر در طریق چیست؟ در مورد آن ساکت می باشد، که یکی از شرائط حلق و تقصیر ماه ذی الحجّه می باشد و شرط زمانی حلق و تقصیر را إلغاء نمی کند.

بله، اگر مورد غالب روایت فرض إنقضاء ذی الحجّه بود، اطلاق آن تمام بود، همچنانکه در مورد «رجل نسی طواف الفریضه حتی وصل إلى بلده» از آن جهت که بسیاری منزلشان در بلاد دور مانند خراسان بوده است، فرض متعارف آن إنقضاء ماه ذی الحجّه می باشد، به همین جهت نسبت به آن اطلاق دارد.

و لکن اگر چه این شبهه می باشد، أما مشهور این روایات را نسبت به بعد از ذی الحجّه مطلق دانسته اند و لو از این جهت که عرف و عامه الناس از این نکته و شبهه مذکور غافل می باشند، بنابراین بعید نیست که طبق فهم مشهور و غفلت نوع مردم از شرائط حلق و تقصیر و شرطیت زمان بعد از نفر از مکه، استظهار اطلاق از صحیحه مسمع بشود، و شاهد این غفلت عامه الناس، عدم توجه مشهور فقهاء به این نکته و حکم به اطلاق این روایات می باشد، در حالی که ایشان از خواص می باشند.

بنابراین نمی توان از این صحیحیه به جاهل مقصر تعدی نمود.

بله، روایت علی بن ابی حمزه در مورد جاهل می باشد و شامل جاهل مقصر نیز می شود، که به نظر ما این روایت معتبر می باشد، و لکن این روایت نسبت به فرض ارتحال از مکه و انقضاء ماه ذی الحجه اطلاق ندارد؛ چرا که تعبیر آن «ارتحال من منی».

أما عالم عامد:

آقای خوئی فرموده است:

ترک حلق و تقصیر از روی عمد تا قبل از انقضاء ماه ذی الحجه، موجب بطلان حج او نمی شود؛ دلیل بر این مطلب صحیحیه محمد بن مسلم می باشد:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ فَقَالَ إِنْ كَانَ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ وَهُوَ عَالِمٌ أَنْ ذَلِكَ لَا يَتَّبِعِي لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَمَ شَاهٍ.

مورد این روایت کسی است که از روی عمد و علم قبل از حلق، طواف فریضه را انجام داده است، و متعارف و فرض غالب در این مورد این می باشد که این شخص حلق و تقصیر در روز عید را ترک نموده است، نه اینکه بعد از ورود در مکه و انجام طواف در همان روز عید به منی بازگردد و طواف و سعی انجام دهد.

و لکن کلام ما این است که:

از ابتدا دلیلی بر تعیین حلق و تقصیر در روز عید، چه تکلیفاً و چه وضعاً، نمی باشد و زمان آن تا انتهای ماه ذی الحجه می باشد، و اگر بر فرض وجوب فوری آن از روایات استفاده بشود و لکن دلیلی بر حکم وضعی و شرطیت یوم العید برای حلق و تقصیر نمی باشد تا اینکه از مثل این روایت برای نفی شرطیت کمک گرفته شود.

ص: ۷۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ / مناسک منی / مسأله ۴۰۸: ترک حلق و تقصیر در منی / أدله لزوم رجوع به منی در صورت ترک حلق و تقصیر در آن

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: اگر کسی به جهت عمد یا جهل و یا نسیان، حلق و تقصیر را ترک کرد، باید به منی بازگردد.

آقای سیستانی فرموده اند:

اگر کسی حتی عمداً در خارج منی حلق و تقصیر نماید، مجزی است، هر چند واجب را ترک کرده است.

و لکن این مطلب ایشان خلاف قاعده اولیه می باشد؛

چرا که ظاهر أدله که می فرماید: به «یرجع إلی منی حتی یلقى شعره بها» و یا «کی یکون حلقة بمنی» این است که وقوع حلق و تقصیر در منی شرط صحت آن می باشد.

و لکن یک روایت صحیحه می باشد که ممکن است که مؤید کلام ایشان باشد:

صحیحه حفص بن بختری؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجْلِ يَخْلُقُ رَأْسَهُ بِمَكَّةَ قَالَ يَرُدُّ الشَّعْرَ إِلَى مَنِي.

ظاهر این روایت اجزاء این حلقی است که در خارج منی واقع شده است، بلکه صریح آن اجزاء می باشد و إلا تعبیر «یرد الشعر إلی منی» وجهی نداشت.

و لکن ممکن است گفته شود: این صحیحه در مورد ناسی است.

و لکن جواب از این اشکال این است که: حمل این روایت بر ناسی وجهی ندارد، بلکه این روایت اطلاق دارد که شامل عامد نیز می باشد.

بنابراین فرمایش ایشان قابل قبول می باشد؛ پس کسی جهلاً یا سهواً یا عمداً در غیر منی حلق و یا تقصیر کند، مجزی است.

اگر گفته شود: این روایت در خصوص حلق در مکه می باشد، پس نهایت حکم به اجزاء حلق و تقصیر در مکه می شود؛ چرا که احتمال خصوصیت در مکه وجود دارد، بنابراین نمی توان به غیر مکه تعدی نمود، پس در غیر مکه دلیلی بر اجزاء نمی باشد.

در پاسخ می گوئیم: این مطلب عرفی نیست؛ زیرا که ظاهر ذکر مکه در کلام این است که حلق و تقصیر در منی نبوده است. بله، در مسأله ذبح اگر گفته شود: «رجل ذبح بمکه یجزئه ذلک» احتمال خصوصیت وجود دارد: چرا که در روایت و اگر چه در عمره مفرده می باشد که «مکه کلها منحر».

امّا احتمال خصوصیت حلق و تقصیر در حرم نیز یا عرفی نیست و یا دلیلی بر این شرطیت بعد از فرض عدم شرطیت منی و مکه، نمی باشد.

بنابراین با وجود این صحیحه حفص و به قرینه آن، روایات دیگر مانند صحیحه حلبی و معتبره اُبی بصیر اگر چه ظهور در ارشاد به شرطیت منی دارد، حمل بر بیان حکم تکلیفی می شود به اینکه امام علیه السلام در مقام بیان لزوم تکلیفی رجوع به منی بعد از تذکر و علم می باشد، نه اینکه غرض بیان حرمت حلق و تقصیر در غیر منی و عدم اجزاء آن باشد، و امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن نیز نمی باشد.

و این ترک حلق و تقصیر در منی نیز موجب کفاره نمی باشد، و آنچه کفاره دارد تقدیم طواف بر حلق و تقصیر می باشد.

نکته:

البته در فرض حلق و تقصیر به جهت نسیان یا جهل قصوری در غیر منی، می توان از قاعده «السنة لا تنقض الفريضة» بنابر عدم اختصاص این قاعده به باب صلاه، همانگونه که نظر آقای سیستانی و آقای خوئی در بحث مصادود و محصور می باشد، در مقام استفاده کرد:

ص: ۷۷

چرا که در قرآن فقط حلق و تقصیر بیان شده است و لکن مکان آن که منی باشد، بیان نشده است، پس وجوب حلق و تقصیر در منی فرض الله نمی باشد، بلکه سنت است، پس ترک آن موجب بطلان فریضه که حلق و تقصیر باشد، نمی شود.

و لکن ما نسبت به این قاعده اشکال عامی داریم که:

ممکن است فریضه مختص به آنچه در قرآن بیان شده است، نباشد؛ همچنانکه در روایات داریم که دو رکعت اول نماز فریضه می باشد، در حالی که در قرآن وجوب آن ذکر نشده است، بنابراین ممکن است شرطیت منی نیز فرض الله باشد و اگر چه در قرآن ذکر نشده است.

نکته:

دو اشکال نسبت به صحیحه حلبی مورد آن ناسی حلق و تقصیر در منی و خروج از آن بود، می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ يَحْلِقَهُ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنِيَّ قَالَ يَرْجِعُ إِلَيَّ حَتَّى يُلْقِيَ شَعْرَهُ بِهَا حَلْقًا كَانَ أَوْ تَقْصِيرًا.

اشکال اول:

اگر چه این روایت ظاهر در لزوم رجوع به منی می باشد، و لکن به قرینه روایت ابی الصباح الکنانی باید حمل بر استحباب شود؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ وَ هُوَ حَاجٌّ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنِيَّ قَالَ مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِيَ شَعْرَهُ إِلَّا بِمَنِيَّ.

تعبیر «ما يعجبني أن يلقى شعره إلا بمني» یعنی؛ (من دوست ندارم و خوشم نمی آید که موی خود را در غیر منی بریزد)، که این تعبیر با وجوب حلق و تقصیر در منی و عدم جواز آن در خارج منی تناسب ندارد؛ چرا که استفاده از این تعبیر برای ردع از کار حرام مناسب نمی باشد: مانند اینکه امام در مورد چشم چرانی بگوید: «من خوشم نمی آید جوان چشم چرانی کند!» که این تعبیر در مقام نهی از معصیت خداوند عرفی نمی باشد؛ چرا که باید نهی صورت بگیرد و گفته شود: (نباید این کار را انجام بدهی)، و وجه این مطلب این است که:

امام علیه السلام در محیط متشرعه به عنوان مبین احکام الله بوده است، به همین جهت متشرعه برای امام شأن فقیه قائل بودند و واضح است که ظهور عرفی کلام فقیه که می گوید: (من این فعل را دوست ندارم) این است که این فعل حرام نمی باشد.

بله خداوند متعال از آن جهت که مقنن است، اگر بفرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ» ظهور در حرمت خواهد داشت.

پس روایات ظاهر در لزوم رجوع باید حمل بر استحباب شود.

اشکال دوم:

برخی از معاصرین صاحب کتاب «مصباح المنهاج» در برخی از کتب خود و یا ظاهر از فتوای ایشان این است که:

آقای خوئی فرمودند: ظاهر «یلقى شعره بمنی» مانند جمله «أَلِقَ ثُوبَكَ فِي غُرْفَةِ النُّومِ» که به این معنی نیست که در خارج از اتاق لباس را از تن خارج کن و سپس لباس را در داخل اتاق بگذار! بلکه مراد این است که «إِنزَعِ ثُوبَكَ فِي غُرْفَةِ النُّومِ»، پس ظهور عرفی این کلام لزوم حلق و تقصیر در منی می باشد.

و لکن در پاسخ از آقای خوئی گفته می شود:

ظهور این کلام فی حدّ ذاته همین است و لکن از آن جهت که از روایات مانند صحیححه حفص استفاده می شود: کسی که در خارج از منی حلق و تقصیر می کند، بر او ردّ شعر به منی لازم تکلیفی است، که با توجه به این وجوب تکلیفی، عرف در مراد از «یلقى شعره بمنی» توقّف می کند و احتمال می دهد که این کلام نیز اشاره به همین وجوب تکلیفی ردّ شعر به منی باشد، نه لزوم حلق و تقصیر در منی.

ص: ۷۹

و لکن این دو اشکال ناتمام است:

أما اشکال أول:

ما احتمال قوی می دهیم که عامّه لزوم حلق و تقصیر در منی را قبول نداشتند، که در قرآن نیز در مورد آن مطلبی نیست و الآن هم بسیاری از این حلائق ها در خارج منی قرار دارند، حال در این جوّ که عامّه حلق و تقصیر در منی را واجب نمی دانند، ممکن است که امام علیه السلام مصلحت نداند که به طور جدّی با عامّه بر خورد کند و به جهت اینکه درگیری با عامه شدید نشود، عرفی است که امام از این تعبیر «ما یعجبنی» استفاده کند و با قول آنان مخالفت نماید، همچنانکه در بحث تطلیل می باشد که سؤال می شود: «المحرم یرکب القبه» که امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «ما یعجبنی ذلک»، که چون عامّه رکوب قبه را حتی در روز حرام نمی دانستند، این کلام ظهور در جواز و عدم حرمت ندارد؛ چرا که اینگونه تکلم در این جوّ عرفی است، همچنانکه شما گاهی با نظر دوستان خود مخالفید و لکن به جهت مصلحت صریح با آن مخالفت نمی کنید و می گوئید: من از این نظر خوشم نمی آیم.

و این مطلب ارتباطی به احتمال تقیه ندارد تا گفته شود: أصل عدم تقیه جاری است؛

چرا که أصل عدم تقیه در موردی است که احتمال عدم إرادۀ جدّی مفاد کلام می باشد، که این خلاف ظاهر می باشد، و لکن احتمالی که در مقام مطرح است، این است که: امام تمام مقصود خود را بیان نکردند و موضع شدید نگرفتند، که این خلاف ظاهر نمی باشد.

ص: ۸۰

بنابراین در مقام «ما یعجبنی ذلک» نه ظهور در وجوب و نه در نفی آن دارد، پس رجوع به ظاهر صحیحه حلبی که لزوم رجوع به منی و حلق و تقصیر در آن می باشد، می شود.

أما اشکال دوم:

اگر چه ما نیز مانند آقای خوئی با توجه به صحیحه حفص «یرد شعره إلی منی» رد شعر به منی را در فرض تمکن لازم می دانیم، و لکن این موجب اجمال صحیحه حلبی در وجوب رجوع به منی برای حلق و تقصیر نمی باشد؛

چرا که امام علیه السلام تأکید می کنند «حلقاً کان أو تقصیراً» که ظاهر در غیر رد شعر به منی می باشد، که مؤید آن روایت علی بن ابی حمزه می باشد که به صراحت می فرماید: «فلیرجع إلی منی حتی یحلق شعره بها و یقصر»، که اشکال مذکور نسبت به این روایت وارد نمی شود.

فرع آخر:

آقای خوئی در ذیل مسأله ۴۰۸ می فرماید:

فان تعذر الرجوع أو تعسر علیه قصر أو حلق فی مکانه و بعث بشعر رأسه الی منی ان أمکنه ذلک.

دلیل بر این مطلب صحیحه مسمع می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَخْلُقَ رَأْسَهُ أَوْ يَقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَخْلُقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أُيْنَ كَان.

ظاهر «حتی نفر» نفر و کوچ از مکه به خانه خود می باشد؛ چرا که تعبیر نکرد «نفر من منی»، بلکه نفس تعبیر «یحلق فی الطريق» او این کان» همین است که در مسیر به سمت بلد و یا در خود بلد می باشد.

گفته نشود: این صحیحه اطلاق دارد و مقتید به فرض حرج نمی باشد، مضافاً به اینکه این صحیحه مختص به کسی است که در مسیر بازگشت به بلد خود و یا در بلد خود می باشد و اطلاق نسبت به کسی که در مکه و یا در مسیر بازگشت از منی به مکه می باشد، ندارد؛

ص: ۸۱

چرا که متعارف در فرض بازگشت به بلد، از آن جهت که شخص همراه با کاروان می باشد، رجوع به منی حرجی می باشد، به خلاف شخصی که در مکه می باشد، بنابراین این صحیحه حمل بر حال حرج می شود، که شاهد این مطلب روایت حلبی است که در مورد شخصی است که در مکه می باشد، که امام علیه السلام امر به رجوع به منی می کند. که نکته تفصیل در لزوم رجوع به منی میان کسی که در مکه می باشد و کسی که در مسیر بازگشت به وطن خود می باشد، تعارف حرج شخصی در فرض دوم می باشد.

شاهد دیگر بر این مطلب، صحیحه اَبی بصیر می باشد؛

قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ يُوصِي مَنْ يَدْبِجُ عَنْهُ وَ يُلْقَى هُوَ شَعْرَهُ بِمَكَّةَ فَقَالَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُلْقَى شَعْرَهُ إِلَّا بِمَنَى .

این صحیحه جواز حلق و تقصیر در غیر منی را نفی می کند؛ چرا که این شخص در مکه می باشد.

بنابراین عرف استظهار می کند که وجه این تفصیل حرج شخصی می باشد، و لأقلّ در اطلاق صحیحه مسمع به غیر مورد حرج شکّ می شود، بنابراین در غیر فرض حرج و اگر چه در مسیر بازگشت به بلد خود باشد، باید به منی باز گردد.

(مسأله ۴۰۹): إذا لم يقصر و لم يحلق نسيانا أو جهلا فذكره، أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج و تداركه لم تجب عليه اعاده الطواف على الأظهر، و إن كانت الاعاده أحوط بل الأحوط اعاده السعي أيضا و لا يترك الاحتياط باعادة الطواف مع الامكان فيما إذا كان تذكره أو علمه بالحكم قبل خروجه من مكة.

بحث در مورد کسی است که: به جهت نسیان و یا جهل حلق و تقصیر را ترک کند و طواف و سعی و طواف نساء را مقدم نماید و سپس متذکر و یا عالم شود؛

أما عالم و عامد؛

صحيحه محمد بن مسلم؛

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ فَقَالَ إِنْ كَانَ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ وَهُوَ عَالِمٌ أَنْ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَمَ شَاهٍ.

طبق این صحيحه عالم عامد، باید بعد از انجام حلق طواف را إعادہ کند و کفارہ نیز بر او ثابت می باشد.

أما ناسی و جاهل؛

در این مورد دو طائفه روایات می باشد:

الطائفه الأولى:

صحيحه علي بن يقطين؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ رَمَتْ وَذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتْ الْبَيْتَ فَطَافَتْ وَ سَعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَا حَالَهَا وَ مَا حَالُ

الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَةِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ .

امام عليه السلام در این روایت به صراحت می فرماید: «لا بأس» که یعنی حج او صحیح است و کفارہ هم ندارد.

بله، این صحيحه به قرینه صحيحه محمد بن مسلم حمل بر غیر عامد می شود.

الطائفه الثانيه:

صحيحه محمد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ النَّاسُ - يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَحْلِقَ فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئًا أَخْرَوْهُ كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُقَدِّمُوهُ وَ لَا شَيْئًا قَدَّمُوهُ كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَالَ لَا حَرَجَ.

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ قَالَ لَا يَتَّبِعِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أَنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئًا كَانَ يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخَّرُوهُ إِلَّا قَدَمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

این دو روایت صریح در اجزاء و عدم لزوم اعاده طواف و سعی و طواف نساء می باشد.

مناسک منی / الحلق و التقصیر / حکم تقدیم طواف الحجّ علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناسک منی / الحلق و التقصیر / حکم تقدیم طواف الحجّ علی الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: در صورت ترک حلق و تقصیر در منی به جهت عمد یا نسیان یا جهل، باید رجوع به منی کند و در آن مکان حلق و تقصیر نماید.

در بحث لزوم رجوع به منی در فرض ترک حلق و تقصیر در منی، مطالبی می باشد که باید ذکر کرد؛

مطلب اول:

آقای داماد فرموده اند:

رجوع به منی برای حلق و تقصیر لازم نمی باشد، بلکه مستحب است؛ چرا که در روایت اُبی بصیر آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ وَ لَمْ يَخْلُقْ رَأْسَهُ قَالَ يَخْلُقُ بِمَكَهَ وَ يَحْمِلُ شَعْرَهُ إِلَى مَنِيٍّ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ .

این روایت ظاهر در عدم لزوم رجوع به منی می باشد.

و همچنین در صحیحہ مسمع نیز که می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَخْلُقَ رَأْسَهُ أَوْ يَقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَخْلُقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أَينَ كَانَ.

ص: ۸۴

ظاهر «يخلق في الطريق أو أين ما كان» عدم لزوم رجوع به منی می باشد و این روایت اطلاق دارد و حمل آن بر فرض عجز از رجوع خلاف ظاهر می باشد.

و دلیل دیگر صحیحہ علی بن یقطين می باشد:

قَالَ: سَيَأْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْمَرْأَةِ رَمَتْ وَذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتْ الْبَيْتَ فَطَافَتْ وَ سَيَعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَيَّا حَالَهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَةِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ .

در این صحیحہ امام تنها امر به تقصیر و إعادة طواف نمودند و لکن اشاره ای به لزوم رجوع به منی برای تقصیر نمودند، در حالی که این زن در مکه می باشد، که ظاهر در عدم لزوم رجوع به منی می باشد و إلا- اگر رجوع لازم بود، حضرت علیه السلام باید تذکر می داد.

بنابراین اگر اجماع تعبدی نباشد، اقوی عدم لزوم رجوع به منی می باشد.

و لکن به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است:

أما رواية أبي بصير؛

این روایت ضعیف می باشد؛ چرا که در طریق آن مفضل بن صالح أبوجمیلہ قرار دارد، که مرحوم نجاشی در ترجمه جابر بن یزید می فرماید: «روی عنه جماعه غمز فيهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح»، و همچنین ابن غضائری در ترجمه او می گوید: «ضعيف كذاب يضع الحديث».

بله، اگر این تضعیف نبود، روایت ابن ابی عمیر و بزنی از مفضل بن صالح ظهور در توثیق او داشت؛ چرا که این دو از مشایخ ثلاث می باشند که لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقه.

گفته نشود: محتمل نیست که مفضل بن صالح کذاب و مشهور به کذب باشد، و لکن ابن ابی عمیر اطلاع از آن نداشته باشد؛ چرا که محتمل است یا نقل ابن ابی عمیر مربوط به قبل از انحراف اخلاقی و کذاب شدن مفضل باشد و یا در زمان نقل ابن ابی عمیر، او مشهور به کذب نبوده و سپس مشهور به کذب شده است.

أما صحیحہ مسمع؛

در این صحیحہ تعبیر به «حتی نفر» شده است، که این تعبیر یا انصراف به نفر از مکه دارد و یا مطلق است:

اگر مطلق باشد، روایات صحیحہ مانند صحیحہ حلبی و صحیحہ ابی ابصیر مقید آن خواهد بود؛ چرا که در صحیحہ حلبی تعبیر «إرتحل من منی» شده است که ظاهر آن این است که از مکه کوچ نکرده است، پس در خصوص کسی است که در مکه می باشد، که حضرت علیه السلام امر به رجوع به منی نمود. و در صحیحہ ابی بصیر تعبیر شده بود: «الرَّجُلُ يُوَصِّى مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُ وَيُلْقَى هُوَ شَعْرُهُ بِمَكَّةَ» که در خصوص کسی است که در مکه حضور دارد و از آن کوچ نکرده است، که حضرت فرمود: «ليس له أن يلقى شعره إلا بمنى»، بنابراین این دو صحیحہ أخص مطلق خواهد بود.

و اگر انصراف هم پذیرفته باشد، أصلاً مورد آن متباین با مورد این روایات صحیحہ خواهد داشت، و به نظر ما انصراف بعید نمی باشد؛ چرا که امام تعبیر می کند: «يحلُق في الطريق أو أين كان» که این تعبیر در مورد کسی که در مکه می باشد، مناسب نمی باشد، بلکه باید گفته شود: «يحلُق بمكة» یا «يحلُق في الطريق (أي طريق منى إلى مكة) أو بمكة».

ظاهر از امر امام علیه السلام به تقصیر «یقصر و یطوف» تقصیر واجد شرایط می باشد که یکی از شرائط آن وقوع در منی می باشد؛ چرا که لازم نیست که امام علیه السلام در این مقام تمام شرائط تقصیر را تکرار و بیان کند.

علاوه بر اینکه به طور معمول و غالب حیّاج بعد از روز دهم که طواف و سعی حج را انجام می دادند، شب یازدهم برای میت که سنت بوده است و یا روز یازدهم به منی بازمی گشتند، به همین جهت برخی از اصحاب شبهه داشتند که آیا تأخیر اعمال مکه بعد از ایام تشریق جایز می باشد یا خیر، بنابراین معلوم نیست که مورد این صحیحہ کسی باشد که در مکه حاضر می باشد.

علاوه بر اینکه بر فرض این صحیحہ اطلاق داشته باشد، صحیحہ حلبی مقتید آن خواهد بود.

مطلب دوم:

به نظر ما صحیحہ مسمع که در مورد کسی است که از مکه نفر کرده است و تعبیر می کند «یحلق فی الطريق أو این ما کان» نسبت به غیر فرض حرج شخصی نیز اطلاق دارد و نفی لزوم رجوع به منی می کند؛ چرا که رجوع به منی در فرض کوچ از مکه موجب حرج نوعی است.

بنابراین اگر صدق نفر از مکه بشود، رجوع به منی لازم نمی باشد.

بله، اگر رجوع به منی برای چنین شخصی که از مکه کوچ کرده است، هیچ مشقتی ندارد، رجوع به منی بر او لازم است؛ چرا که صحیحہ منصرف است به شخصی که رجوع به منی مشقتی دارد که این مشقت برای نوع مردم حرجی است.

عرض کردیم: اگر کسی خارج از مکه موی خود را حلق نماید و اگر چه به جهت عجز از رجوع به منی باشد، طبق صحیحه حفص که می فرماید: «یرد شعره إلی منی» رد شعر به منی بر او لازم است. و لکن در فرض تقصیر در خارج منی، دلیلی بر لزوم رد شعر به منی نمی باشد.

و لکن آقای خوئی در اثبات رد شعر به صحیحه معاویه بن عمار تمسک نموده اند؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع يَدْفِنُ شَعْرَهُ فِي فُسَيْطَاطِهِ بِمِنَى وَيَقُولُ كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ ذَلِكَ قَالَ وَكَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَكْرَهُ أَنْ يُخْرَجَ الشَّعْرُ مِنْ مَنَى يَقُولُ مَنْ أَخْرَجَهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُ.

ایشان فرموده اند: طبق این تعبیر که «فعلیه أن يردّه» این صحیحه دلالت بر لزوم رد شعر به منی می کند، و این صحیحه نسبت به تقصیر نیز اطلاق دارد.

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که این صحیحه مختص به فرض حلق و تقصیر در خود منی می باشد و امام در چنین موردی از إخراج شعر از منی کراهت داشتند و امر به لزوم إرجاع می دادند، که إلغاء خصوصیت از این مورد به کسی که خارج از منی حلق و تقصیر نموده است، نمی توان کرد. علاوه بر اینکه فقهاء در مورد روایت نیز قائل به استحباب عدم إخراج شعر از منی شده اند.

بنابراین دلیلی بر لزوم رد شعر در فرض تقصیر در خارج منی وجود ندارد.

اگر اشکال شود:

در بحث اجزاء حلق و تقصیر در خارج از منی حتی در فرض تعدد، استدلال به صحیحه حفص شد، در حالی که این صحیحه مختص به حلق بود، پس چگونه از مورد حلق به تقصیر إلغاء خصوصیت شد و حکم به اجزاء تقصیر خارج از منی حتی در فرض تعدد شد؟!

در پاسخ عرض می‌کنیم؛

حکم به اجزاء در خصوص حلق اگر چه محتمل می‌باشد؛ چرا که ممکن است شارع در خصوص کسی که موی سر خود را تراشیده است، از آن جهت که دیگر مویی بر سر ندارد، امر به اعاده حلق و یا تقصیر نکند، به خلاف شخصی که تقصیر نموده است، و لکن انصاف این است که احتمال خصوصیت حلق خلاف ظاهر و متفاهم عرفی می‌باشد؛ چرا که شارع در فرض حلق نیز می‌توانست، امر به امرار موسی بر سر کند، پس حکم به اجزاء در فرض حلق خصوصیتی عرفاً ندارد، پس إلغاء خصوصیت نسبت به تقصیر نیز می‌شود.

مطلب چهارم:

کسی که حلق و تقصیر را ترک کند تا اینکه ماه ذی الحجه منقضی بشود، اگر ناسی باشد، حج او صحیح است؛

چرا که اولاً: در روایات در باب نسیان طواف و سعی حج می‌باشد که «رجل نسی الطواف و السعی و رجع إلى بلده و جامع أهله، فقال: يوکل من يطوف و يسعى عنه»، که حضرت امر به استنابه برای انجام طواف می‌نماید، که به صورت متعارف حتی اگر این نایب از مدینه باشد، زمانی که به مکه می‌رسد، ماه ذی الحجه تمام شده است، بنابراین این روایت حکم به صحت حج چنین شخصی می‌کند، حال به فحوای عرفیه در فرض نسیان حلق و تقصیر نیز حکم به صحت حج می‌شود.

ثانیاً: صحیحه مسمع نیز بعید نمی‌باشد، که نسبت به فرض انقضاء ماه ذی الحجه اطلاق داشته باشد و لو اطلاق مقامی؛ چرا که امام علیه السلام فرمود: «يخلق في الطريق أو أين ما كان» و لکن اشاره ای به اعتبار وقوع آن در ماه ذی الحجه نمود.

ص: ۸۹

و لکن در مورد جاهل أمر مشکل است:

چرا که حلق و تقصیر از مناسک حج می باشند و قرآن کریم می فرماید: «الحجّ أشهر معلومات»، بنابراین قاعده اولیه در حلق و تقصیر خارج از ماه ذی الحجه عدم اجزاء می باشد و دلیلی در خصوص جاهل بر اجزاء نمی باشد، بنابراین یا باید حکم به بطلان حج جاهل بشود و یا باید گفت: این حج اگر چه صحیح است و این حلق موجب خروج از احرام می شود و لکن مجزی از حجّه الإسلام نمی باشد.

گفته نشود: از مورد صحیحه مسمع که ناسی باشد، به جاهل قاصر تعدی و إلغاء خصوصیت می شود؛ چرا که این مطلب صحیح نیست؛ زیرا با توجه به اینکه در مورد ترک طواف فریضه به جهت جهل به وجوب آن، مضمون روایت این است که: «رجل جهل أن يطوف، قال: يجب عليه إعادة الحجّ»، در حالی که در فرض نسیان طواف فریضه، حکم به صحت حج می شود، در مقام نیز احتمال خصوصیت در مورد ناسی وجود خواهد داشت.

رجوع به مسأله ۴۰۹ و ادامه بحث آن؛

(مسأله ۴۰۹): إذا لم يقصر و لم يحلق نسيانا أو جهلا فذكرة، أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج و تدارك له لم تجب عليه إعادة الطواف على الأظهر، و إن كانت الإعادة أحوط بل الأحوط إعادة السعي أيضا و لا يترك الاحتياط بإعادة الطواف مع الامكان فيما إذا كان تذكرة أو علمه بالحكم قبل خروجه من مكة.

مشهور فرمودند: اگر کسی قبل از حلق و تقصیر، طواف و سعی نماید، طواف و سعی او باطل است و باید اعاده کند؛ چه عالم باشد و چه جاهل و چه ناسی، بلکه ادعای اجماع بر این مطلب شده است.

ص: ۹۰

و لكن آقای خوئی می فرماید:

اگر عامد باشد، طبق صحیحہ محمد بن مسلم طواف و سعی او باطل است و باید به عنوان کفارہ گوسفند قربانی کند؛

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ فَقَالَ إِنْ كَانَ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ وَ هُوَ عَالِمٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ دَمَ شَاهٍ.

أما اگر جاهل و ناسی باشد، طبق صحیحہ جمیل و صحیحہ محمد بن حمران، طواف و سعی او صحیح خواهد بود و نیاز به اعاده ندارد؛

صحیحہ محمد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ النَّاسُ - يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَّ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَخْلُقَ فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئًا أَخْرَوْهُ كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُقَدِّمُوهُ وَ لَا شَيْئًا قَدَّمُوهُ كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَالَ لَا حَرَجَ.

صحیحہ جمیل بن درّاج؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أَنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَّ فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئًا كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

تعبیر «لا ینبغی إلا أن ینبغی» ظاهر در این است که اگر ناسی باشد، طواف او صحیح و مجزی می باشد (ای فهو ینبغی له)، و از آن جهت که حضرت در ذیل کلام خود به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله استشهاد می نماید که: «أتاه أناس یوم النحر» با توجه به اینکه محتمل نیست که تمام این افرادی که اعمال را مقدم و مؤخر نموده اند، ناسی بوده باشند؛ چرا که متعارف نیست که کسی که برای اولین مرتبه این عمل را انجام می دهد، به صورت جزم و بدون هیچ تردیدی انجام بدهد! بنابراین قطع می باشد که برخی از این افراد جاهل به لزوم ترتیب بوده اند، که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ آنان فرمود: «لا- حرج» و در یوم النحر أصحاب پیامبر طواف و سعی انجام داده بودند، بنابراین این کلام پیامبر دلالت بر اجزاء طواف و سعی متقدم در فرض جهل می کند، پس دلالت این روایت بر اجزاء در فرض جهل و نسیان تمام می باشد.

قَالَ: سَيَأْتِي أَيَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الْمَرْأَةِ رَمَتْ وَ ذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتْ الْبَيْتَ فَطَافَتْ وَ سَدَّعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَيَا حَالِهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَةِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۚ.

«لا- باس به» یعنی حج او باطل نیست، که حضرت در ادامه امر به إعادة طواف و سعی بعد از انجام تقصیر می نماید و این روایت اعم از عالم و جاهل و ناسی می باشد، حال به جهت اینکه صحیحہ علی بن یقظین مطلق و شامل فرض عمد و نسیان و جهل می باشد، توسط صحیحہ جمیل و صحیحہ محمد بن حرمان تقیید می خورد.

سپس آقای خوئی فرموده است:

صاحب جواهر صحیحہ جمیل را اینگونه توجیه نموده است که: (مراد از «لا ینبغی إلا أن یکون ناسیاً» این است که اگر عالم باشد، عاصی است و اگر ناسی باشد، عاصی نمی باشد و گناهی مرتکب نشده است. و مراد از «لا حرج» در ذیل صحیحہ این است که: حج شما باطل نمی باشد و کفاره ای بر عهده شما نمی باشد، نه اینکه طواف و اعمالی که ترتیب در آن رعایت نشده است، صحیح می باشد و نیاز به إعادة ندارد، که در این صورت رجوع به صحیحہ علی بن یقظین می شود که حکم به لزوم إعادة می نماید).

و لکن این توجیه غیر عرفی و خلاف ظاهر می باشد.

و لکن به نظر ما فرمایش آقای خوئی نیز عرفی نیست؛

چرا که صحیحہ علی بن یقظین یا از یک عمل واقع شده، سؤال می کند و یا اگر قضیه به قرینه «و ما حال الرجل إذا فعل» فرضیه باشد، فرض وقوع این عمل شده است، حال چگونه ممکن است این صحیحہ حمل بر خصوص عالم عامد بشود، در حالی که اصلاً کسی که عالم به شرطیت ترتیب میان حلق و طواف می باشد، در انجام طواف قبل از تقصیر، قصد قربت از او متمشی نمی شود، به همین جهت فرض انجام طواف با علم به بطلان آن فرض نادری است، پس حمل این صحیحہ بر عالم عامد حمل بر فرض نادر است، بنابراین یا این صحیحہ منصرف از عالم عامد می باشد و یا شامل غیر عالم عامد نیز می باشد و حمل آن بر خصوص عامد عرفی نمی باشد.

حال کلام ما این است که:

اگر امر به تقصیر در صحیحہ علی بن یقظین «یقصر و یطوف» قابل حمل بر استحباب باشد؛ چرا که تعبیر به «یعيد طوافه» نشده است تا ظاهر در إرشاد به بطلان باشد، بلکه فقط امر به تجدید طواف نموده است، در اینصورت به قرینه صحیحہ جمیل و صحیحہ محمد بن حمران، حمل بر استحباب می شود.

أما اگر عرفیت این جمع پذیرفته نشود، تعارض میان این دو طائفه از روایات مستقر خواهد بود و بعد از تعارض و تساقط، رجوع به براءت از شرطیت تقدّم حلق و تقصیر بر طواف در مورد جاهل و ناسی می شود؛ چرا که دلیلی بر شرطیت آن در مورد جاهل و نسیان وجود ندارد، و صحیحہ محمد بن مسلم مختص به فرض علم می باشد.

مناسک منی/الحلق و التقصیر/تقديم أعمال مکه علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناسک منی/الحلق و التقصیر/تقديم أعمال مکه علی الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: در فرض تقديم طواف بر حلق و تقصیر، صحیحہ علی بن یقظین دلالت بر لزوم إعادة طواف و صحیحہ جمیل و صحیحہ محمد بن حمران دلالت بر صحت و عدم لزوم إعادة می کند، که این دو طائفه با یکدیگر تعارض می کنند.

در جمع میان دو طائفه از روایات عرض کردیم:

عبارت «یقصر و یطوف» در صحیحہ علی بن یقظین حمل بر حکم تکلیفی استحبابی می شود.

گفته نشود: این جمع با ذیل روایت تناسب ندارد که می فرماید: «ثم قد أحلّ من كلّ شيء»؛ چرا که اگر تکرار طواف واجب مستحب باشد، تأثیر در حلّیت محرّمات نخواهد داشت؛

ص: ۹۳

چرا که در پاسخ می گوئیم: این شخص تقصیر و طواف نساء را انجام نداده بود، حال امام علیه السلام می فرماید: اگر تقصیر و طواف نساء را انجام بدهد، تمام محرّمات حتی نساء نیز بر او حلال می شود، و واضح است که حلّیت تمام محرّمات حتی نساء متوقف بر انجام تقصیر و طواف نساء می باشد.

و اگر گفته شود: این جمع عرفی نیست؛ چرا که عرف خطاب «و یطوف» را إرشاد به فساد طواف سابق و آن را به معنای «یعيد الطواف» می دانند، (که البته ما این مطلب را قبول نکردیم و گفتیم: ظاهر «یطوف» امر تکلیفی به طواف می باشد که در مقام جمع حمل بر استحباب می شود)، این دو طائفه تعارض و تساقط می کنند.

و حمل «لا حرج» در صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حران بر خصوص عدم بطلان حجّ، و حمل «لا ینبغی إلاّ أن یکون ناسیاً» بر نفی خصوص گناه و کفاره، انصافاً خلاف ظاهر است؛ چرا که اگر إعادة اعمال لازم بود، باید امام علیه السلام آن را بیان می کرد و یا لا أقلّ در هنگام نقل قضیه پیامبر صلی الله علیه و آله و أصحاب، اگر ایشان بعد از «لا حرج» فرموده بودند که «أعیدوا أعمالکم»، باید حضرت آن را ذکر می نمود.

و لکن در جلسه گذشته بعد از تعارض و تساقط آنچه به نظر ما آمد، عبارت از این بود که:

دلیلی بر شرطیت ترتیب میان حلق و تقصیر و طواف حجّ در حال جهل و نسیان نمی باشد؛ چرا که دلیل شرطیت ترتیب أدلّه اولیه می باشد که یک یک اعمال را نام می برد و ترتیب میان آنان را ذکر می کند که مثلاً (ابتدا وقوف به عرفات می کند و سپس به مشعر و از آنجا به منی می رود و در منی رمی جمره عقبه و سپس ذبح و سپس حلق و تقصیر می کند و سپس به مکه می رود و طواف و سعی و طواف نساء را انجام می دهد) که این أدلّه فقط وظیفه اولیه را بیان می کند و ناظر به فرضی که إخلال به ترتیب اولی شده است و بیان حکم آن نمی باشد.

و دلیل دیگری که می توان بر شرطیت ترتیب ذکر کرد، صحیحہ محمد بن مسلم می باشد؛ چرا که عبارت «و هو عالم آنّ ذلک لا ینبغی له» ظاهر در این است که تقدیم طواف بر حلق فی نفسه جائز نمی باشد و لکن گاه مکلف عالم به این عدم جواز می باشد و گاه جاهل به آن می باشد، که اگر به آن عالم باشد و طواف را مقدّم بر حلق نماید، کفاره بر او ثابت می شود.

و لکن ممکن است در دلالت صحیحہ محمد بن مسلم مناقشه شود و گفته شود:

اگر عدم جواز تقدیم طواف بر حلق مختصّ به عالم به این حکم باشد، استفاده از این بیان «و هو عالم آنّ ذلک لا ینبغی له» صحیح می باشد؛

برای مثال:

اگر ابتدا گفته شود: «اگر عالم به شرطیت ترتیب میان نماز ظهر و عصر باشید، باید نماز عصر را بعد از نماز ظهر بخوانید، و اگر جاهل باشید، ترتیب معتبر نمی باشد». صحیح است که در خطاب دیگری گفته شود: «کسی که نماز عصر را قبل از نماز ظهر بخواند، در حالی که عالم است به اینکه نباید او این کار را انجام دهد...» که این عدم جواز مختصّ به این عالم می باشد که ضمیر «او» نیز به کسی رجوع می کند که خطاب اوّل به او رسیده است.

در مقام نیز ضمیر «له» در «لا ینبغی له» به این عالم به عدم جواز تقدیم باز می گردد، که محتمل است که خطاب عدم جواز مختصّ به عالم به شرطیت ترتیب باشد، بنابراین این صحیحہ نسبت به جاهل اطلاق ندارد.

ص: ۹۵

بنابراین عامّ فوقانی در مقام وجود ندارد، پس رجوع به برائت از شرطیت ترتیب در جاهل و ناسی می شود.

و لکن انصاف این است که:

اطلاقاتی که أعمال حجّ را بیان می کند، نسبت به فرض جهل و نسیان اطلاق دارد و ظاهر در این است که ترتیب حکم واقعی مطلق می باشد، و به همین جهت اگر فقط این خطابات بود و دلیل خاصّی وجود نداشت، ما به ظاهر آن أخذ می کردیم و می گفتیم: این خطابات اطلاق دارد و شامل جاهل و ناسی نیز می شود، و وجهی ندارد که گفته شود: نسبت به فرض إخلال به ترتیب عن جهل یا نسیان اطلاق ندارد.

بنابراین نظر ما در مورد جاهل و ناسی در مورد تقدیم طواف بر حلق و تقصیر، عدم لزوم إعاده می باشد.

أمّا عالم عامد؛

تقدیم طواف بر حلق در فرض علم، موجب بطلان آن و لزوم إعاده آن می باشد؛

چرا که أولاً: قدر متیقّن از صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حرمان که می فرماید: «لا ینبغی إلاّ أن یکون ناسیاً» عالم عامد می باشد؛ زیرا که اگر تقدیم طواف بر حلق بر عالم عامد نیز جایز باشد و طواف او نیز مانند ناسی صحیح باشد، ذکر خصوص ناسی در این خطاب خصوصیت نخواهد داشت.

ثانیاً: علاوه بر اینکه ظهور صحیحه محمّد بن مسلم بطلان طواف عالم عامد می باشد: چرا که تعبیر «لا ینبغی له» یعنی عالم است که نباید طواف را بر حلق مقدّم کند، یا به عبارت دیگر: طواف قبل از حلق نشاید، که ظاهر آن بیان حکم وضعی است که بطلان می باشد.

ص: ۹۶

أما در مورد جاهل و ناسی:

آقای زنجانی فرموده اند:

در حکم به لزوم إعادة طواف، باید میان فرض قبل از نفر از منی و فرض بعد از نفر از منی تفصیل داد؛ اگر در روز دهم و یا یازدهم به جهت نسیان و یا جهل قبل از انجام حلق و تقصیر، به مکه برود و طواف و سعی را انجام دهد و سپس به منی بازگردد و قبل از نفر از منی که در روز دوازدهم و یا سیزدهم می باشد، متذکر یا عالم بشود، در اینصورت طواف و سعی او باطل خواهد بود و باید بعد از حلق و تقصیر، آن را إعادة نماید.

أما اگر بعد از نفر روز دوازدهم و یا سیزدهم منی متذکر یا عالم بشود؛ أولاً: دیگر رجوع به منی برای انجام حلق و تقصیر لازم نیست و می تواند در همان مکه حلق و تقصیر کند و فقط رجوع به منی مستحبّ می باشد. ثانیاً: اعمالی نیز که قبل از حلق و تقصیر انجام داده شده است، صحیح می باشد و نیاز به إعادة ندارد.

حال وجه این تفصیل ایشان چه می باشد؟

ممکن است وجه این تفصیل روایاتی مانند صحیحہ حلبی است که مشتمل بر تعبیر «إرتحل من منی» می باشد و یا صحیحہ مسمع می باشد؛

به این تقریب که:

أما استدلال به صحیحہ مسمع؛

در صحیحہ مسمع تعبیر شد «رجل نسی أن یحلق حتی نفر و قال علیه السلام یحلق فی الطریق أو این کان»؛

آقای خوئی «نفر» را ظاهر در نفر از مکه دانستند، که استظهار ما نیز این بود، که به نظر ما طبق این معنی دلالت روایت بر اجزاء طواف و سعی و طواف نساء مقدم بر حلق و تقصیر بسیار واضح است؛ چرا که حضرت می فرماید: اگر بعد از نفر از مکه متوجه عدم حلق شدی، در هر مکانی که هستی حلق کن. که بعید است که مشهور در این فرض ملتزم به لزوم رجوع به مکه و إعادة اعمال آن باشند.

حال آقای زنجانی نیز که «نفر» را ظاهر در (نفر از منی) می داند، به همان تقریب بالا می فرماید: این صحیحه ظاهر در اجزاء اعمال مکه می باشد و اگر چه این شخص داخل در مکه باشد، خصوصاً با توجه به اینکه: متعارف انجام اعمال مکه در روز دهم و یا یازدهم بوده است؛ چرا که سنت بوده است، و به همین جهت برخی شبهه در عدم جواز تأخیر آن را تا بعد از آیام تشریق داشتند، که در روایتی حضرت می فرماید: «أَنَا رَبُّمَا أَخْرَجْتُهُ حَتَّى تَذَهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ» که استظهار نموده اند که نهی از تأخیر، نهی کراهتی است.

بنابراین صحیحه مسموع اطلاق مقامی دارد و طبق آن حکم به صحت اعمال مکه می شود.

و أمّا استدلال به صحیحه حلبی؛

مورد این صحیحه کسی است که از منی کوچ کرده است، که در این صحیحه امام علیه السلام می فرماید: «یرجع إلی منی» و لکن به قرینه تعبیر «ما یعجبنی» در صحیحه اَبی الصباح الکنانی و صحیحه حسن بن لؤلؤی که به نظر ما سند آن تمام می باشد، حمل بر استحباب می شود. و لکن امام علیه السلام در حالی که انجام طواف و سعی و طواف نساء قبل از نفر از منی متعارف بوده است، در کنار امر به رجوع به منی (خواه این امر وجوبی باشد یا استحبابی) امر به إعادة اعمال حج نمود، پس اطلاق مقامی این روایت اقتضاء صحت اعمال مکه را خواهد داشت.

أمّا به نظر ما این استدلال ناتمام است؛

و لکن قبل از بیان اشکال در این استدلال، سؤالی که داریم این است که:

ایشان در مقام حکم به اجزاء طواف قبل از حلق و لو فی الجملة را نپذیرفتند، که این نشانگر این است که ایشان در صحیحه جمیل و صحیحه محمد بن حرمان، تعبیر «لا ینبغی إلا ناسیاً» را حمل بر نفی معصیت و کفاره و تعبیر «لا حرج» را حمل بر عدم بطلان حج می نماید، حال چگونه ایشان به این دو صحیحه در مورد آن که تقدیم طواف بر حلق می باشد، عمل ننموده است، و لکن در بحث تقدیم حلق بر ذبح و لو روز دهم باشد، حکم به اجزاء آن نموده است؟!

حال اشکال ما بر استدلال مذکور این است که:

أولاً: در صحیحه مسموع روشن نیست که مراد از «نفر» نفر از منی باشد، بلکه محتمل است که مراد از نفر مطلق، نفر از مکه باشد، خصوصاً که امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «یحلق فی الطریق أو این کان»، در حالی که اگر مراد نفر از منی بود، امام علیه السلام در پاسخ باید می گفت: «یحلق فی الطریق أو بمکه».

ثانیاً: صحیح است که اگر مراد «نفر از مکه» باشد، دلالت این روایت بر اجزاء اعمال مکه تمام است، و لکن اگر مراد «نفر از منی» باشد، دلالت این روایت بر اجزاء واضح نمی باشد؛

چرا که فرض اینست که او یا در حال رجوع به مکه و یا در مکه می باشد، و سائل در سؤال خود فقط فرض ترک حلق و تقصیر در منی نموده است و لکن هیچ اشاره ای به انجام اعمال مکه نکرده است، و انجام اعمال مکه قبل از نفر از منی نیز اگر چه متعارف بوده است و لکن دائمی نبوده است، که در اینصورت سکوت امام علیه السلام از امر به اعاده کاشف از عدم لزوم آن نمی باشد؛ چرا که شاید جهت سکوت امام علیه السلام وضوح حکم برای این شخص بوده است.

و دلالت إقتضاء در فرض نفر از مکه تمام می باشد؛ چرا که کسانی که از مکه به طرف منزل خود خارج می شوند، از آن جهت که دیگر به مکه باز نمی گردند، بنابراین طبق قاعده اعمال مکه را انجام داده اند، و لکن کسی که از منی خارج می شود، اینچنین نیست که به صورت دائم قبل از نفر از منی اعمال مکه را انجام داده باشند.

الواجب السابع و الثامن و التاسع من واجبات الحج الطواف و صلاته و السعی:

و کیفیتها و شرائطها هی نفس کیفیه و الشرائط التي ذکرناها فی طواف العمرة و صلاته و سعیها.

کیفیت و شرائط طواف حجّ و نماز آن و سعی حجّ همان کیفیت و شرائط طواف و نماز و سعی عمره تمتع می باشد که ذکر شد.

که در صحیحہ معاویہ بن عمّار فرمودند:

ثُمَّ طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ كَمَا وَصَفْتُ لَكَ يَوْمَ قَدِمْتُ مَكَّةَ ثُمَّ صَلَّى عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عِ رَكْعَتَيْنِ تَقْرَأُ فِيهِمَا بِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ثُمَّ أَرْجَعُ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَقَبْلُهُ إِنْ اسْتَطَعْتُ وَاسْتَقْبَلُهُ وَكَبَّرْتُ ثُمَّ أَخْرَجْتُ إِلَى الصَّفَا فَاصْعَدْتُ عَلَيْهِ وَاصْنَعْتُ كَمَا صَنَعْتَ يَوْمَ دَخَلْتُ مَكَّةَ.

اعمال مکه / طواف الحجّ / تأخیر اعمال مکه عن أيام التشریق ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعمال مکه / طواف الحجّ / تأخیر اعمال مکه عن أيام التشریق

(مسأله ۴۱۰): يجب تأخیر الطواف عن الحلق أو التقصیر فی حج التمتع فلو قدمه عالما عامدا وجبت إعادته بعد الحلق أو التقصیر و لزمته كفارة شاه.

این مسئله مطرح شد و حکم آن نیز بیان شد.

(مسأله ۴۱۱): الاحوط عدم تأخیر طواف الحج عن اليوم الحادی عشر و ان كان جواز تأخیره الی ما بعد أيام التشریق بل الی آخر ذی الحجّه لا یخلو من قوه.

ص: ۱۰۰

از بعضی از روایات استفاده می شود که تأخیر انجام طواف و سعی حجّ از روز یازدهم برای فرد مختار جایز نمی باشد، به همین جهت اختلاف شده است:

از مشهور نقل شده است که: بر شخص مختار جایز نیست که طواف و سعی حجّ تمتع را از روز یازدهم تأخیر بیاندازد.

و لكن جماعتی مانند محقق حلی فرموده اند: تا غروب روز سیزدهم تأخیر جایز می باشد.

و جماعت دیگر مانند مرحوم ابن ادریس و علامه در مختلف و صاحب المدارک فرموده اند: تأخیر تا آخر ذی الحجه جایز است.

البته در جواز وضعی تأخیر طواف و سعی و طواف نساء تا إنتهای ذی الحجه اختلافی نمی باشد و اختلاف فقط در جواز تکلیفی می باشد.

منشأ اختلاف فقهاء، روایات مقام می باشد که بر طوائفی است:

الطائفه الأولى: روایاتی است که امر به طواف در روز عید می کند.

صحیحه محمد بن مسلم؛

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَى يَزُورُ الْبَيْتَ قَالَ يَوْمَ النَّحْرِ.

الطائفه الثانية: روایاتی است که تأخیر طواف تا شب یازدهم را تجویز می کند، به این معنی که شب یازدهم انجام طواف جایز است.

صحیحه منصور بن حازم؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَبِيتُ الْمُتَمَتِّعُ يَوْمَ النَّحْرِ بِمَنَى حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ .

صحیحه عمران الحلبي؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَتَّبِعِي لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنْ لَيْلَتِهِ وَ لَا يُؤَخَّرُ ذَلِكَ.

الطائفه الثالثة: روایاتی است که تأخیر طواف تا روز یازدهم را تجویز نموده است.

صحیحه معاویه بن عمار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَى يَزُورُ الْبَيْتَ قَالَا يَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنَ الْعِدِّ وَ لَمَّا يُؤَخَّرُ وَ الْمُفْرِدُ وَ الْقَارِنُ لَيْسَا بِسِوَاءِ مُوسَّعٍ عَلَيْهِمَا.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي زِيَارَةِ الْبَيْتِ يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ زُرُّهُ فَإِنَّ شُغْلَكَ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَزُورَ الْبَيْتَ مِنَ الْعَدِ وَلَا تُؤَخِّرَهُ أَنْ تَزُورَ مِنْ يَوْمِكَ فَإِنَّهُ يُكْرَهُ لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ يُؤَخِّرَهُ وَ مُوسِعٍ لِلْمُفْرِدِ أَنْ يُؤَخِّرَهُ .

آقای خوئی در دلالت این روایت فرموده اند:

تعبیر «لا تؤخره أن تزور من يومك» را به یوم الغد که روز یازدهم باشد، ارتباط داده اند و فرموده اند: ظاهر این روایت حرمت تأخیر طواف از روز یازدهم می باشد؛ چرا که تعبیر «یکره» در لسان آیات و روایت ظاهر در حرمت است:

برای مثال: در قرآن کریم می فرماید: «كُلَّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا» که در این عبارت بعد از ذکر حرمت محرماتی مانند زنا، از تعبیر «مکروه» در مورد آنان استفاده می کند.

و یا در معتبره سیف تمار آمده است:

فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَسِقًا مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْرٍ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيُّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ .

که یعنی: علی علیه السلام کسی نبود که حلال در نزد او ناخوشایند و مکروه باشد، بنابراین مراد این است که: «لم یکن علی ع یحرم الحلال»، که مورد روایت نیز ربای معاوضی است.

البته تعبیر «لأن تمر المدينة أدونهما» در این روایت، ظاهراً اشتباه است و باید اینگونه باشد: «تمر الخیر أدونهما»؛ چرا که تمر مدینه أجود بود و به همین جهت یک وسق آن را با دو وسق تمر خیر معاوضه می کردند که این یعنی تمر خیر ادون و أردء بوده است.

و لکن شبهه این روایت این است که:

واضح نیست که تعبیر «لا يؤخره» مربوط به یوم الغد باشد، بلکه محتمل است که مربوط به یوم العید باشد و معنای روایت این باشد که: (اگر مانع و عذری پیش آمد، اشکالی در تأخیر طواف به روز یازدهم و انجام آن در این روز نمی باشد، و لکن اگر مانعی نباشد، طواف را نباید از روز عید تأخیر انداخت). که طبق این احتمال، این روایت مربوط به طائفه اول خواهد بود.

أمّا این مطلب که عنوان «یکره» ظاهر در مبغوضیت لزومیه می باشد، به نظر ما صحیح نیست، بلکه این عنوان ظاهر در جامع مبغوضیت لزومیه و تنزیهیه می باشد، یعنی ظهور اطلاقی این عنوان حرمت نمی باشد.

أمّا استدلال به روایت سیف تَمّار که فرمودند: «لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال»؛

استدلال به این روایت بر اثبات این مدّعی تمام نمی باشد؛ زیرا اگر چه مراد استعمالی در «یکره» در این عبارت حرمت می باشد و لکن این استعمال «یکره» در حرمت همراه با قرینه می باشد؛ چرا که به طور قطع امیرالمؤمنین علیه السلام از افعال مکروه و مبغوض در نزد شارع کراهت دارد؛ زیرا که اهل بیت مظهر إرادة الربّ می باشند که فرمودند: «إرادة الربّ فی مقادیر أموره تهبط إلیکم و تصدر من بیوتکم» و یا «رضا الله رضانا أهل البيت»، حال چگونه می شو که خداوند متعال نسبت به فعلی که کراهت شدید دارد، بغض داشته باشد و لکن امیرالمؤمنین علیه السلام بغضی نداشته باشد؟! بنابراین امیرالمؤمنین علیه السلام از فعل مکروه، کراهت داشته اند و لو آن حلال باشد، پس مراد از «لم یکن علی یکره الحلال» به این قرینه حرمت خواهد بود.

و لکن نکته ای که باید توجه داشت، این است که:

برای استدلال به این روایت بر عدم جواز تأخیر، نیاز تمسک به ظهور «یکره» در حرمت نمی باشد، بلکه تعبیر «لا تؤخره» که نهی و ظاهر در تحریم می باشد، کافی است.

الطائفه الرابعه: روایاتی است که تأخیر تا روز سیزدهم را تجویز نموده است.

صحيحه عبدالله بن سنان:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تُؤَخَّرَ زِيَارَةُ الْبَيْتِ إِلَى يَوْمِ النَّفْرِ، إِنَّمَا يُسْتَحَبُّ تَعْجِيلُ ذَلِكَ مَخَافَةَ الْأَخْدَاطِ وَالْمَعَارِيضِ.

ظاهر «يوم النفر» يوم النفر عام است، یعنی يوم ينفر الناس که روز سیزدهم باشد.

معتبره اسحاق بن عمار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ ع عَنْ زِيَارَةِ الْبَيْتِ تُؤَخَّرُ إِلَى يَوْمِ الثَّلَاثِ، قَالَ: تَعْجِيلُهَا أَحَبُّ إِلَيَّ وَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ إِنْ أَخَّرَهَا.

تعبیر «يوم الثالث» ظاهر در يوم الثالث من أيام التشريق می باشد که روز سیزدهم است.

آقای خوئی در جمع میان این چهار طائفه از روایات فرموده اند:

این دو روایت در طائفه چهارم قرینه بر حمل روایات سابقه بر استحباب می شود.

و لکن اشکالی که در این مطلب می باشد، این است که؛ موضوع در برخی از روایات سه طائفه اولی متمتع می باشد، در حالی که این دو روایت اعم از متمتع و غیر آن می باشد؛ در صحیح محمد بن مسلم و صحیح منصور بن حازم و صحیح عمران الحلبي و صحیح معاویه بن عمار تعبیر به «المتمتع» شده است.

و در مقام جمع، جمع موضوعی مقدم می باشد، پس این دو روایت عبدالله بن سنان و اسحاق بن عمار توسط روایاتی مانند صحیح منصور بن حازم تقیید می خورند و حمل بر غیر حج تمتع می شوند.

جماعتی از اعلام از جمله صاحب حدائق در این مسأله فرموده اند:

طبق این دو صحیححه حکم به جواز تأخیر تا روز سیزدهم می شود، و لکن دلیلی بر جواز تأخیر تا انتهای ذی الحجّه نمی باشد؛

چرا که روایات سابقه نهی از تأخیر از روز یازدهم می نمود و این دو روایت فرمودند: (تأخیر تا یوم النفر) جایز است، که حتی بنا بر عدم مفهوم برای این دو روایت در عدم جواز تأخیر تا انتهای ذی الحجّه، باید به عموم روایات سابقه در غیر مورد تقیید رجوع نمود؛

چرا که این روایات فقط تا یوم النفر تقیید خورده اند و اطلاق آن نسبت به بعد از یوم النفر محکم می باشد و دلیلی بر تقیید آن وجود ندارد؛

برای مثال: اگر در خطاب اول گفته شود: تأخیر بیش از ساعت ۸ جایز نیست، و سپس در خطاب دیگری گفته شود: تأخیر تا ساعت ۹ جایز است، در این فرض خطاب اول فقط در ساعت ۸ تا ۹ توسط خطاب دوم تقیید می خورد و در بعد از ساعت ۹ بر عموم خود باقی است و دلیلی بر تقیید آن نمی باشد.

و لکن آقای خوئی در پاسخ از اشکال مذکور و این کلام صاحب حدائق فرموده اند:

این مطلب فی نفسه اگر چه صحیح است، و لکن دو روایت می باشد که دلالت بر جواز تأخیر تا بعد از انقضاء ایام تشریق می کند؛

صحیححه حلبی؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ حَتَّى أَصْبَحَ فَقَالَ لَا بَأْسَ رَبِّمَا أَخَّرْتُهُ حَتَّى تَذَهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ لَا يَقْرَبُ النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ.

ص: ۱۰۵

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ أَخَّرْتَ زِيَارَةَ الْبَيْتِ إِلَى أَنْ تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ إِلَّا أَنَّكَ لَا تَقْرُبُ النِّسَاءَ وَ لَا الطَّيْبَ.

البته ممکن است گفته شود: این دو روایت نسبت به جواز تأخیر تا انتهای ذی الحجّه اطلاق ندارد.

و لكن إنصاف این است که عرف إلغاء خصوصیت می کند؛

چرا که در نظر عرف روز چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم نسبت به روز بیستم و بعد از آن خصوصیت ندارد، و اصلاً تفصیل در فرض إنقضاء ایام تشریق از نظر فقهی محتمل نمی باشد.

و بر فرض هم نتوان از روزهای اول بعد از ایام تشریق نسبت به روزهای آخر ذی الحجّه إلغاء خصوصیت نمود، دیگر بعد از تقیید روایات سابقه توسط این دو صحیحہ، دیگر دلیلی بر وجوب فوریت به انجام طواف و سعی در ایام ابتدائی بعد از روز سیزدهم نمی باشد، پس برائت از وجوب آن جاری می شود.

بله، آقای خوئی می فرماید: تأخیر طواف و سعی از ماه ذی الحجّه جایز نیست؛ چرا که قرآن کریم می فرماید: «الحجّ أشهر معلومات».

و لكن اشکال استدلال به دو صحیحہ حلبی و صحیحہ هشام بر جواز تأخیر از ایام تشریق عبارت از این است که: این دو روایت أعّم از حجّ تمتّع و غیر آن می باشد، در حالی که همانگونه که گفته شد، موضوع برخی از روایات سابقه خصوص متمتّع می باشد.

آقای خوئی در این مقام ملتفت به این اشکال مذکور می باشند و در جواب از آن می فرمایند:

موضوع این دو صحیحہ اگر چه أعّم می باشد و لكن در این دو روایت قرینه وجود دارد که مورد آن حجّ تمتّع است و آن نهی از استعمال طیب قبل از اكمال طواف و سعی می باشد که حضرت فرمود: «لا تقرب النساء و الطیب»، و واضح است که در حجّ افراد با توجه به روایات که فرمود: «إذا حلق حلّ له الطیب»، به مجرد حلق و تقصیر طیب حلال می شود و فقط در حجّ تمتّع حرمت طیب تا بعد از انجام طواف و سعی باقی است، بنابراین دانسته می شود که مورد این دو روایت حجّ تمتّع می باشد.

به نظر ما؛ انصاف این است که این بیان ایشان عرفی است.

أما این اشکال بر این بیان ایشان که گفته شود:

اگر چه قرینه و تسالم بر عدم بقاء حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر در حجّ افراد و قران می باشد، و لکن محتمل است که استعمال طیب در این دو حجّ بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف و سعی مکروه و نهی تنزیهی داشته باشد، که با وجود این احتمال، محتمل خواهد که مورد این دو روایت حجّ افراد باشد و نهی از طیب نیز نهی تنزیهی باشد.

به نظر این شبهه عرفی نیست؛

چرا که ظاهر نهی از طیب در این دو روایت حرمت می باشد، که عرف با ضمیمه این ظهور به روایاتی که استعمال طیب بعد از حلق و تقصیر در حجّ افراد و قران را تجویز می کند و روایاتی که حکم به بقاء حرمت طیب در حجّ تمتع می کند، کشف می کند که مورد این دو روایت حجّ تمتع می باشد.

و ما در سابق از روایاتی مانند صحیحہ محمد بن حمران؛ (قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَاجِّ (غَيْرِ الْمُتَمَتِّعِ) يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَتْ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ، قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ) استفاده کردیم که در حجّ افراد و قران، استعمال طیب بعد از حلق و تقصیر حلال می باشد.

أما این که گفته شود: این کلام امام علیه السلام که «إذا حلق حلّ الطيب» از این جهت است که متعارف در حجّ افراد و قران تقدیم طواف و سعی بر وقوفین می باشد، بنابراین واضح است که بعد از حلق و تقصیر طیب حلال خواهد بود، بنابراین این روایات اطلاقی نسبت به فرض تأخیر طواف و سعی از وقوفین ندارد، پس محتمل است که در حجّ افراد و قران نیز حرمت طیب تا بعد از انجام طواف و سعی باقی باشد، بنابراین به قرینه نهی از طیب در این دو روایت تا زمان انجام طواف و سعی نمی توان کشف کرد که مورد آن دو حجّ تمتع است.

ص: ۱۰۷

به نظر ما این توجیه خلاف ظاهر است؛ چرا که ظاهر از این روایات این است که این تفاوت میان حجّ افراد و حجّ تمتع در بقاء حرمت طیب و عدم بقاء آن، از جهت حکم شرعی است.

بلکه در خصوص حجّ افراد در روایت بود که: امام علیه السلام قبل از طواف از طیب استفاده کردند، حال چگونه می تواند توجیه مذکور با این روایت تناسب داشته باشد؟!

بلکه این فعل امام علیه السلام که قبل از طواف از طیب استفاده نمودند، قرینه بر عدم کراهت طیب در حجّ افراد بعد از حلق و تقصیر می باشد.

الحاصل:

نتیجه عبارت از این است که: این دو صحیحه قرینه بر حمل روایاتی که نهی از تأخیر می نمود، بر کراهت تأخیر و لو به معنای عدول از افضل به مفضول، خواهد بود.

پس نظر ما نیز موافق با آقای خوئی است که تأخیر طواف و سعی تا إنتهای ذی الحجّه حتی در فرض اختیار جایز می باشد.

نکته:

ممکن است که در مقام جمع میان این دو صحیحه حلبی و هشام با مثل صحیحه معاویه بن عمّار که می فرمود: «فإن شغلت» گفت:

این دو صحیحه از نظر داشتن عذر عرفی و عدم آن مطلق می باشد، بنابراین به قرینه صحیحه معاویه بن عمّار حمل بر فرض وجود عذر عرفی می شود، و در رفع حرمت به مجرد عذر عرفی اشکالی نیست، همانگونه که وجوب سوره در نماز به مجرد عذر و مانع عرفی رفع می شود.

و لکن جواب از این اشکال این است که:

این جمع با لسان صحیحه هشام و صحیحه حلبی تناسب ندارد؛

ص: ۱۰۸

چرا که این تعبیر حضرت که «لا بأس، أنا ربما أخرته» تناسب با حرمت تأخیر و وجوب مبادرت در غیر فرض عذر ندارد؛ چرا که اگر تأخیر در غیر مورد عذر حرام باشد، این تعبیر حضرت موجب جرأت دیگران بر تأخیر می شود به اینکه گفته می شود: هنگامی که امام علیه السلام تأخیر میاندازد، پس ما نیز می توانیم تأخیر بیاندازیم و اشکالی در تأخیر نمی باشد!

أعمال مكة / طواف الحجّ / تقديم طواف الحجّ والسعي على الوقوفين ٩٤/١١/٢٠

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكة / طواف الحجّ / تقديم طواف الحجّ والسعي على الوقوفين

(مسأله ٤١٢): لا يجوز في حج التمتع تقديم طواف الحج و صلاته و السعي على الوقوفين و يستثنى من ذلك الشيخ الكبير و المرأة التي تخاف الحيض فيجوز لهما تقديم الطواف و صلاته على الوقوفين و الإتيان بالسعي في وقته و الأحوط تقديم السعي أيضا و إعادته في وقته و الأولى اعاده الطواف و الصلاة أيضا مع التمكن في أيام التشريق أو بعدها الى آخر ذى الحجة.

منسوب به جميع علماء شيعه عبارت از این است که:

در حال اختیار در حجّ تمتع تقدیم طواف بر وقوفین جایز نیست و فقط معذورین مانند شیخ کبیر و زن خائف از حیض بعد از رجوع از منی و یا شخص مریض استثناء شده اند.

و نسبت به تقدیم سعی و طواف نساء در حجّ تمتع در ذوی الأعدار سه قول می باشد:

قول أول:

مشهور فرموده اند: بر ذوی الأعدار تقدیم سعی و طواف نساء جایز می باشد.

قول دوم:

آقای خوئی فرموده است: بر ذوی الأعدار فقط تقدیم طواف جایز می باشد و لکن تقدیم سعی و طواف نساء جایز نمی باشد و باید بعد از وقوفین انجام شود و اگر بعد از وقوفین توانایی انجام سعی و طواف نساء نداشته باشند، باید نائب بگیرند، مگر کسی که خائف بر جان خود از عدوّ باشد، که قصد دارد در شب دهم رمی جمرات هر سه روز را انجام دهد و از منی به وطن خود بازگردد، که او تمام أعمال خود را مقدّم می کند.

ص: ١٠٩

قول سوم:

آقای زنجانی می فرماید: بر ذوی الأعدار تقدیم طواف حجّ و سعی جایز می باشد و لکن طواف نساء را باید تأخیر بیاندازد و

بعد از وقوفین انجام دهند.

أما تقديم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ افراد و قران در حال إختيار جایز می باشد و لکن باید طواف نساء تأخیر بیافتد؛ چرا که در روایت در مورد طواف النساء تعبیر به «طواف بعد الحجّ» شده است.

أما تقديم الطواف و السعی فی حال الإختيار فی حجّ التمتع:

در جواهر می فرماید: «يجب على المتمتع تأخير الطواف و السعی للحج حتى يقف بالموقفين و يقضى مناسك منى يوم النحر بلا- خلاف محقق معتد به أجده، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منهما مستفیض أو متواتر، بل فی محکی المعتمر و المنتهی و التذکره نسبته إلى إجماع العلماء كافه».

تعبیر «بلاخلاف معتدّ به أجده» اشاره به خلاف صاحب مدارك است که می فرماید: «لولا الإجماع الأقرب جواز التقديم للمختار أيضاً» و صاحب حدائق نیز در مسأله متوقف شده است.

و در تعبیر «المحکی منهما مستیض أو متواتر» مرجع ضمیر در «منهما» یا نفی خلاف و اجماع می باشد و یا قسم دوم از دو قسم اجماع مذکور که عبارت از اجماع منقول است، می باشد.

و مراد از «إجماع علماء كافه» اجماع عامّه و خاصّه می باشد.

صاحب حدائق نیز فرموده است: من در این مسئله متوقف می باشم؛ چرا که روایات صحیحه ای می باشد که مفاد آن جواز تقدیم می باشد.

أما روایات این مسئله خود به دو طائفه تقسیم می شود:

ص: ۱۱۰

منها: صحیحہ ابن بکیر و جمیل جمعاً؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يُقَدَّمُ طَوَافُهُ وَ سَعْيُهُ فِي الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سَيِّئَانِ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ.

ضمیر «هما» به تقدیم و تأخیر طواف و سعی باز می گردد؛ یعنی هر دو فرض مانند یکدیگر و مساوی می باشند، چه بر وقوفین تقدیم بشود و چه تأخیر بیاندازد.

و برخی احتمال داده اند که: مرجع «هما» طواف و سعی باشد و مراد این باشد که: طواف و سعی به لحاظ جواز تقدیم و وجوب تأخیر حکم واحد دارند، که یعنی؛ حال که تقدیم سعی جایز نمی باشد، طواف نیز مانند آن مقدم نمی شود.

و لکن این احتمال خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که امام باید این مطلب را مقدر گرفته باشند که: «فحیث أنه لا يجوز تقدیم السعی فالطواف مثله!» که این مطلب عرفی نیست؛

چرا که در اینصورت حضرت علیه السلام جواب سؤال را پاسخ نفرموده اند؛ زیرا که سؤال از جواز تفکیک میان طواف و سعی نمی باشد، بلکه سؤال از جواز تقدیم طواف و سعی است، که امام علیه السلام فقط فرموده است: طواف و سعی در تقدیم و تأخیر به یکدیگر پیوند خورده اند!

منها: صحیحہ حفص بن البختری؛

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَ فِي تَعْجِيلِ الطَّوَافِ قَبْلَ الْخُرُوجِ إِلَى مَنَى - فَقَالَ هُمَا سَوَاءٌ أَخَّرَ ذَلِكَ أَوْ قَدَّمَهُ يَعْنِي لِلْمُتَمَتِّعِ.

دلالت این روایت روشن است: چرا که در این روایت مانند روایت سابق «سعی» در عبارت ذکر نشده است، پس ضمیر «هما» به «أخر ذلك و قدمه» که بعد از آن ذکر شده است، باز می گردد.

أما اشكال در دلالت این روایت به اینکه: (تعبیر «یعنی للمتمتع» کلام امام علیه السلام نمی باشد، بلکه کلام حفص می باشد) صحیح نیست؛ چرا که اگر کلام راوی هم باشد، إخبار عن حسّ از مورد سؤال و بحث خواهد بود که داخل در خبر ثقه و معتبر می باشد.

بله، اگر گفته شود: محتمل است که تعبیر «یعنی للمتمتع» کلام صدوق باشد، این اشکال وارد خواهد بود؛ چرا که «من لایحضره الفقیه» کتاب فتوای اوست که مرحوم مجلسی در شرح آن بارها در موارد مختلف می فرماید: «هذا من کلام الصدوق».

البته فتوای صدوق جواز تقدیم طواف و سعی بر فرد مختار نمی باشد؛ چرا که ایشان معتبره اسحاق بن عمار را نیز ذکر می کند:

صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَوْ امْرَأَةً تَخَافُ الْحَيْضَ يُعَجَّلُ الطَّوْفَ لِلْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنِّي قَالَ نَعَمْ مَنْ هُوَ هَكَذَا يُعَجَّلُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ يَرَى الْبَيْتَ خَالِيًا فَيَطُوفُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَقَالَ لَا.

این روایت مفهوم دارد که این نشانگر اینست که مرحوم صدوق در فرد مختار قائل به جواز تقدیم نبوده اند و در کتب دیگر خود نیز قائل به جواز نبوده است.

منها: صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ ثُمَّ يُهَلُّ بِالْحَجِّ وَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مِنِّي فَقَالَ لَا بَأْسَ.

بنابراین عمده از این طائفه روایت اول و روایت دوم خواهد بود، که دیگر ادعای قطع به صدور این دو روایت مشکل خواهد بود.

در مقابل این سه روایت، روایات دیگری است که به مفهوم آن، بلکه در برخی به منطوق بر عدم جواز تقدیم مختار استدلال شده است:

منها: صحیحہ حلبی:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ الطَّوْفِ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَ الْمَرْأَةِ تَخَافُ الْحَيْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى مَنِي .

ظاهر قید «للشیخ الكبير و المرأه تخاف الحيض» احترازیت است و إلا ذکر آن لغو خواهد بود؛ یعنی اگر بر فرد مختار نیز تقدیم جایز باشد، ذکر شیخ کبیر و زن خائف لغو خواهد بود، و به همین جهت است که وصف بعد از موصوف اگر نکته خاصّی نداشته باشد، ظاهر در مفهوم و لو به صورت فی الجمله می باشد.

البته محتمل است ذکر خصوص شیخ کبیر و مرأه از این جهت باشد که: مراد از «لا بأس» نفی کراهت باشد، در حالی که تقدیم بر مختار مکروه می باشد.

و لکن این احتمال خلاف ظاهر است، و نهایت در مقام جمع این حمل صحیح خواهد بود، بلکه حتی این حمل در مقام جمع نیز مشکل است؛ چرا که این حمل با تعبیر «هما سیان» در صحیحہ جمیل و حفص تناسب ندارد؛ زیرا که این تعبیر در تساوی تقدیم و تأخیر حتی از نظر کراهت و عدم آن ظهور قوی دارد.

منها: معتبره اسماعیل بن عبدالخالق؛

قَالَ سَيِّمَعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَمَّا بَأْسَ أَنْ يُعَجَّلَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَ الْمَرِيضُ وَ الْمَرْأَةُ وَ الْمَعْلُولُ طَوَافَ الْحَيْضِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى مَنِي .

مرحوم نجاشی اسماعیل بن عبدالخالق را توثیق کرده است.

مراد از «المعلول» کسی است که دچار ناتوانی جسمی است و شاید مراد از آن «مَن به علّه؛ یعنی من به عُذْر» باشد، و مراد از «المرأه» زن خائف از حیض می باشد.

منها: معتبره اسحاق بن عمار؛

قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ عَ عَنِ الْمُتَمَّعِ إِذَا كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَوْ امْرَأَةً تَخَافُ الْحَيْضَ يُعَجِّلُ الطَّوْفَ لِلْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنِّي قَالَ نَعَمْ مَنْ هُوَ هَكَذَا يُعَجِّلُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ يَرَى الْبَيْتَ خَالِيًا فَيَطُوفُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَقَالَ لَا.

تعبیر «من هو هكذا یعجل» ظاهر در مفهوم می باشد که «من لم یکن هکذا لا- یعجل»، مگر اینکه گفته شود: «من هو هکذا یعجل» یعنی یجب التعمیل، که در اینصورت مفهوم آن عدم وجوب تقدیم بر مختار خواهد بود، و لکن این احتمال و توجیه صحیح نیست؛

چرا که محتمل و عرفی نیست تقدیم بر مثل شیخ کبیر واجب باشد و به او گفته شود: (زودتر طواف را انجام بده)، بلکه ظاهر این روایت امتنان بر شیخ کبیر می باشد که نهایت ظاهر در عدم وجوب تأخیر خواهد بود.

منها: صحیحہ علی بن یقطين:

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مِنَى وَ كَذَلِكَ لَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ امْرَأً لَا يَتَهَيَّأُ لَهُ الْإِنصِرَافُ إِلَى مَكَّةَ أَنْ يَطُوفَ وَ يُودَّعَ الْبَيْتَ ثُمَّ يَمُرُّ كَمَا هُوَ مِنْ مِنَى إِذَا كَانَ خَائِفًا.

«خاف امرأ» یعنی از چیزی خوف دارد به گونه ای که دیگر برای او شرایط رجوع از منی به مکه نمی باشد.

جمله اول «لا بأس بتعجيل طواف الحج» اگر چه اطلاق دارد و شامل مختار می شود، و لکن جمله دوم «و كذلك لا بأس لمن خاف امرأة» قرینه بر عدم اطلاق جمله اولی می باشد، و إلا اگر جمله اول مطلق بود، پس چرا امام علیه السلام بعد از آن این قید «و كذلك لا بأس لمن...» را ذکر نمود؟! و این جمله «إذا كان خائفاً» جمله شرطیه خواهد بود، که آقایان قائل به مفهوم مطلق برای آن می باشند و حدأقل مفهوم فی الجملة دارد، که این نشان می دهد که جواز تقدیم به صورت مطلق نمی باشد و إلا ذکر «إذا كان خائفاً» لغو خواهد بود.

ص: ۱۱۴

منها: صحیحہ صفوان عن یحیی الأزرق:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ تَمَتَّعَتْ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَفَرَعَتْ مِنْ طَوَافِ الْعُمْرَةِ وَخَافَتِ الطَّمْثَ قَبْلَ يَوْمِ النَّحْرِ أَوْ يَصْلُحُ لَهَا أَنْ تُعَجَّلَ طَوَافُهَا طَوَافَ الْحَجِّ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَ مِنِّي قَالَ إِذَا خَافَتْ أَنْ تُضْطَرَّ إِلَى ذَلِكَ فَعَلَتْ.

تعبیر «إذا خافت أن تضطرَّ إلى ذلك فعلت» مفهوم دارد که اگر خائف نباشد، جایز نمی باشد؛ چرا که «فعلت» و لو به قرینه سؤال که «أ يصلح لها أن تعجل طوافها» به معنای «جازت» می باشد؛ یعنی همین کاری که سؤال شد که آیا انجام آن جایز است، انجام بدهد، نه به معنای «وجب أن تفعل و وجب عليه التعجيل»، و حائض می تواند طواف را تأخیر بیاورد و در صورت حیض برای طواف نایب بگیرد.

أما سند این روایت:

در تهذیب و وسائل «صفوان بن یحیی الأزرق» تعبیر شده است، که این نقل قطعاً اشتباه است؛ چرا که شخصی به نام صفوان بن یحیی الأزرق نمی باشد، و در وافی نیز که از تهذیب نقل می کند، تعبیر «صفوان عن یحیی الأزرق» ذکر شده است، همچنانکه در منتهی نیز اینگونه نقل شده است، بلکه آنگونه که در خاطر من می باشد، در منتقی الجمان نیز که کتاب تهذیب به خط شیخ در اختیار او بوده است، «صفوان عن یحیی الأزرق» تعبیر می کند. علاوه بر اینکه این سند «صفوان عن یحیی الأزرق» در تهذیب بسیار تکرار شده است.

و اشکال در سند مربوط به «یحیی الأزرق» می باشد؛

چرا که این عنوان مشترک میان «یحیی بن عبدالرحمن الأزرق» که ثقة است و «یحیی بن حسان الأزرق» که توثیق ندارد، می باشد.

ص: ۱۱۵

آقای خوئی فرموده است: از آن جهت که «یحیی بن عبدالرحمن» معروف و صاحب کتاب است، عنوان مطلق منصرف به او می باشد.

و لکن ما این مطلب را قبول نکردیم و در سابق گفتیم:

شیخ صدوق هنگامی که سند ذکر می کند، می فرماید: «و ما کان فیہ عن یحیی الأزرق عن فلان و فلان عن یحیی بن حسان الأزرق» که این نشانگر این است که خود مرحوم صدوق «یحیی بن الأزرق» را به یحیی بن الحسن منصرف می داند.

و لکن به نظر ما این سند صحیح است؛ چرا که اگر چه «یحیی الأزرق» مذکور در سند مجهول می باشد، و لکن از آن جهت که مروی عنه صفوان می باشد، ثقه خواهد بود، حال مراد از او یحیی بن عبدالرحمن باشد یا یحیی بن الحسن.

منها: معتبره علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ كَانَ مُتَمَتِّعًا وَ أَهْلًا بِالْحَجِّ قَالَ لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ حَتَّى يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ فَإِذَا هُوَ طَافَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنِّي مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَلَا يَعْتَدُ بِذَلِكَ الطَّوَّافِ.

دلالت این روایت بر بطلان طواف مقدم تمام و به صورت صریح است.

و أما سند این روایت: به نظر ما علی بن ابی حمزه به جهت استصحاب وثاقت، ثقه می باشد.

أما اینکه در وجه توثیق او گفته می شود: (او مروی عنه یونس بن عبدالرحمن می باشد و او از اصحاب إجماع است) صحیح نیست: چرا که عبارت «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء» یعنی اجماع بر وثاقت و فقاہت و جلالت خود این اشخاص می باشد، نه اجماع بر وثاقت مشایخ آنان.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكه / طواف الحجّ / تقديم طواف الحجّ و السعي على الوقوفين

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: دو طائفه از روایات می باشد که مقتضای طائفه اول جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حال اختیار می باشد و مقتضای طائفه دوم عدم جواز آن می باشد و این دو طائفه با یکدیگر تعارض می کنند.

در وجه جمع میان دو طائفه از روایات و جوهی ذکر شده است:

طریق اول:

مشهور قدماء و فقهاء فرموده اند:

طائفه اولی توسط طائفه ثانیه تخصیص می خورد و حمل بر فرض ضرورت می شود؛ پس مراد اینست «هما سیان قدّمت أو أخرت عند الضروره» و «لا بأس عند الضروره»، و مراد از ضرورت عذر شرعی مانند حرج و عجز و لو عجز از طواف شرعی در مورد زنی که خوف حیض دارد، می باشد.

و این وجه جمعی است که مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار و مبسوط و نهاییه و سایر کتب خود قائل شده اند.

و از قدماء أصحاب فقط مرحوم ابن إدريس مخالفت نموده و فرموده است: تقدیم طواف بر هیچ کس حتی مضطرّ جایز نمی باشد و در صورت اضطرار به ترک آن بعد از وقوفین، باید نایب گرفته شود؛ ایشان فرموده است:

و المتمتع إذا أهل بالحج، لا يجوز له أن يطوف و يسعی، إلا بعد أن يأتي منى، و يقف بالموقفين، و قد روی أنه إذا كان شيخنا كبيراً، لا يقدر على الرجوع إلى مكه، أو مريضا، أو امرأة تخاف الحيض، فيحول بينها و بين الطواف، فإنه لا بأس بهم، أن يقدموا طواف الحجّ و السعی، و الأظهر ترك العمل بهذه الروايه، فإن شيخنا أبا جعفر أوردها في نهائيه إيراداً، و رجع عنها في مسائل خلافه، فقال: روی أصحابنا، رخصه في تقديم الطواف و السعی، قبل الخروج إلى منى و عرفات.

ص: ١١٧

البته ایشان در استناد تردید به شیخ طوسی در مورد مضطرّ اشتباه نموده است؛

چرا که مرحوم شیخ در مورد مضطرّ مانند شیخ کبیر و زن خائف از حیض در کتب خود فتوی به جواز تقدیم می دهد.

و از متأخرین نیز صاحب المدارك مخالفت نموده و فرموده است: اگر اجماعی بر عدم جواز نباشد، تقدیم طواف حتی در

حال اختیار جایز خواهد بود.

و همچنین صاحب حدائق در مقام توقّف نموده است.

و لکن این طریق تمام نمی باشد:

این جمع با تعبیر «هما سیان قدّمت أو أخرت» تناسب ندارد؛ چرا که سؤال به صورت مطلق از تقدیم طواف در حجّ تمتع می باشد، که حضرت می فرماید: (فرقی نمی کند که مقدّم کند و مؤخر کند)؛ حال آیا می توان این تعبیر را حمل بر ضرورت نمود؟!!

علاوه بر اینکه ما یک مطلب عامّی را قبول داریم و آن عبارت از این است که:

ظاهر خطاب مطلق نظارت به حکم اولی و بیان حکم اولی است: مانند «شرب حلیب الإبل حلال»، که حمل این خطاب بر حال ضرورت و بر فرض تداوی عرفی نمی باشد.

بنابراین حمل خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی و بیان حکم ثانوی به لسان حکم اولی عرفی نمی باشد.

طریق دوم:

آقای داماد فرموده اند:

طائفه اولی حمل بر عذر عرفی و مجرّد مشقّت می شود، اگر چه به حدّ حرج نباشد؛

یعنی شیخ کبیر و مریض و معلول (به معنای من به علّه که یعنی من به عذر عرفی) به مجرّد عذر عرفی می توانند طواف را مقدّم نمایند، همانگونه که طبق نظر مشهور ترک سوره در نماز با وجود عذر عرفی و یا خروج از مکه بعد از عمره تمتع با حاجت عرفیه جایز است و لو به حدّ حرج نرسد.

ص: ۱۱۸

و وجه این جمع این است که:

از آن جهت که حمل روایات طائفه اولی بر فرض ضرورت و حرج که عبارت باشد از مشقت شدید ای که عقلاء در أغراض لزومی متعارف خود متحمّل آن نمی شوند، از آن جهت که حمل بر فرض نادر است، عرفی نمی باشد، و لکن حمل آن بر مطلق عذر عرفی حمل بر فرد نادر نیست؛ چرا که ازدحام در مطاف و مسعی بعد از وقوفین خود برای برخی موجب سختی است و یا برای افراد متشخص طواف در میان جمعیت و فشار بر آنان، از آن جهت که مناسب با شأن آنان نمی باشد، موجب سختی می باشد.

و لکن انصاف این است که این مطلب نیز عرفی نیست:

چرا که این که مراد از «هما سیان قدّمت أو أخرت» خصوص افرادی باشد که عذر عرفی دارند، عرفی نمی باشد!!؛ چرا که تفصیل میان تقدیم و تأخیر در فرض عذر و غیر آن، خود تفاوت و عدم تساوی می باشد، مانند اینکه گفته شود: (سألته عن السوره فی الصلاه) و در پاسخ گفته شود: (همان سیان قرأت أو ترکت) و مراد از آن معذور عرفی باشد!

علاوه بر اینکه بیان حکم مختصّ به حال عذر، به لسان حکم اولی عرفی نمی باشد.

بله، اگر عذر عامّ باشد، همانگونه که در زمان حاضر عدم امکان ذبح در منی عذر عامّ می باشد، عرفی است که به صورت مطلق گفته شود: «يجوز الذبح فی الأماكن الحدیثه». و لکن وجود عذر عرفی در تأخیر طواف، اگر چه متعارف است و لکن غالب نمی باشد.

أمّا توجیه تعبیر «هما سیان قدّمت أو أخرت» توسط آقای داماد، به حمل آن بر تساوی میان تقدیم طواف و تأخیر در عدم بطلان حجّ توسط آن، بسیار غیر عرفی است و اصلاً قابل بیان نمی باشد.

أمّا این احتمال که: امام در حکم به تساوی میان تقدیم و تأخیر در روایات طائفه اولی، حال و عذر مخاطب را لحاظ کرده است و چون غرض اصلی رفع اشتباه و بیان وظیفه او بوده است، به صورت مطلق فرموده اند: «هما سیان قدّمت أو أخرت» و یا «لا بأس»؛ موجب جمع عرفی نمی باشد؛

چرا که اولاً: اگر چه احتمال التفات امام علیه السلام به حال راوی در بیان حکم، در روایات وجود دارد و لکن بیان این احتمال به عنوان جمع، عرفی نمی باشد، و فقط در توجیه کلی اختلافات میان احادیث اهل بیت به عنوان یک وجه می توان ذکر نمود.

ثانیاً: این احتمال با تعابیر این روایات تناسب ندارد؛ چرا که تعبیر می شود «أنهما سألاه عن الممتع»، نه «أنهما سألاه عن تقدیمهما»، و استفاده از صیغه مخاطب در جواب «قدّمت أو أخرت» دلیل بر نظارت امام علیه السلام به حال راوی نمی باشد؛ چرا که از آن جهت که مخاطب طرف خطاب می باشد، این بیان عرفی است.

و یا در ذیل صحیحه حفص تعبیر می شود: «یعنی للممتع»، و در صحیحه علی بن یقظین به صورت مطلق می فرماید: «لا بأس»؛ که وجدان عرفی این توجیه را در مورد این روایات نمی پذیرد.

طریق سوم:

صاحب مدارک فرموده است:

دلالت روایات طائفه ثانیه بر عدم جواز تقدیم طواف در حال اختیار به اطلاق مفهوم و یا منطوق می باشد، نه اینکه صریح در نهی از تقدیم طواف در حال اختیار باشد، بنابراین بعد از امکان جمع موضوعی، جمع عرفی اقتضا می کند که نهی در این طائفه حمل بر نهی تنزیهی و کراهتی بشود.

ص: ۱۲۰

البته این جمع با توجه به تعبیر «فلا يعتدّ بذلك الطواف» در روایت علی بن ابی حمزه جاری نیست؛ چرا که ظاهر آن إرشاد به بطلان می باشد که حمل آن بر استحباب تجدید طواف عرفی نمی باشد.

و لکن صاحب مدارک از آن جهت که روایات غیر امامی را معتبر نمی داند، این روایت را نیز معتبر نمی داند، بلکه ایشان به تبعیت از صاحب مسالک، در روایات ابو بصیر نیز مناقشه می کند.

آقای خوئی در اشکال به این طریق فرموده است:

این جمع عرفی نیست؛ چرا که میان تعبیر «هما سیان» و «لا بأس» در طائفه اولی که یعنی تقدیم مشکلی ندارد و با تأخیر مساوی می باشد، و میان تعبیر «فیه بأس» که مستفاد از طائفه ثانیه می باشد، جمع عرفی نمی باشد؛

چرا که ملاک عرفی بودن یک جمع، همانگونه که آقای نائینی فرموده است، عبارت از این است که: دو روایت در خطاب واحد فرض شود و سپس ملاحظه شود که آیا این خطاب واحد عرفی می باشد و تنافی در مدلول آن نمی باشد یا خیر، که در صورت عدم احساس تنافی جمع عرفی خواهد بود و إلا جمع عرفی نخواهد بود.

حال در مقام، مفهوم صحیحه علی بن یقظین «إذا لم یکن خائفاً ففی تقدیم طواف الحجّ و النساء بأس» و مفهوم صحیحه یحیی الأزرق «إذا خافت أن تضطرّ إلى ذلك فعلت» و مفهوم معتبره اسماعیل بن عبد الخالق «فی تعجیل الطواف فی حال الإختیار بأس» می باشد؛ چرا که در این معتبره قدر متیقن از مفهوم فی الجملة «لا بأس بتعجیل الطواف للشیخ الکبیر» مختار می باشد.

و از آن جهت که: جمع میان «لا بأس به» و «فیه بأس» در خطاب واحد «لو قدّمت لا بأس به و لو قدّمت فیه بأس» موجب تهافت عرفی می باشد، پس حمل «لا بأس» بر نفی حرمت و «فیه بأس» بر کراهت عرفی نمی باشد.

طریق چهارم:

آقای خوئی فرموده است:

این دو طائفه تکافیء دارند و میان آنان جمع عرفی نمی باشد، بنابراین میان این دو طائفه تعارض مستقرّ خواهد بود، که باید رجوع به مرجّحات نمود؛

أمّا مرجّح أوّل که موافقت کتاب باشد، در مقام جاری نیست؛

چرا که در قرآن کریم اشاره ای به جواز تقدیم طواف نشده است؛ چرا که آیه «و ليقضوا تفثهم و ليوافوا نذورهم و ليطوفوا بالبيت العتيق»، اگر چه دلالت بر اعتبار ترتیب میان قضاء التفث که مراد از آن حلق و تقصیر باشد، بکند و لکن این آیه قبل از حجّه الوداع نازل شده است که حجّ تمتع تشریح نشده بود، پس این آیه مربوط به حجّ افراد و قران می باشد که به طور مسلم تقدیم طواف بر وقوفین جایز می باشد. (کلام استاد: علاوه بر اینکه در برخی از تفاسیر این آیه تفسیر به طواف نساء شده است).

أمّا مخالفت عامّه نیز در مقام جاری نیست؛ چرا که عامّه در مورد جواز تقدیم طواف مطلبی ندارند.

سپس ایشان فرموده اند:

و لکن صحیح ترجیح طائفه ثانیه بر طائفه اولی می باشد؛

چرا که سنّت یعنی خبر قطعی الصدور از معصومین علیهم السلام (بر خلاف مرحوم امام که می فرمایند: سنّت یعنی قول النّبی صلی الله علیه و آله و فعله و تقریره می باشد) و به نظر ما اگر دو خبر متعارض باشند و یکی از این دو خبر موافق با عمومی باشد که قطعی الصدور می باشد، خبر موافق مقدّم خواهد شد: مانند دو خطاب «أكرم العالم الفاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق» که خطاب أوّل موافق عموم خطاب قطعی الصدور «أكرم کلّ عالم» می باشد، به همین جهت مقدّم خواهد شد.

ص: ۱۲۲

و در مقام طائفه ثانیه موافق با عمومات اخباری قطعی الصدور می باشند که عموم آنان عدم جواز تقدیم طواف را اقتضاء می کند.

کلام استاد:

آقای خوئی در مباحث اصولی خود این مطلب را به عنوان مرجح ذکر ننموده اند.

أعمال مکة / الطواف و السعی / تقدیم المتمتع لهما علی الوقوفین / تعارض الطائفین ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکة / الطواف و السعی / تقدیم المتمتع لهما علی الوقوفین / تعارض الطائفین

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: دو طائفه از روایات در مورد جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین تعارض دارند، که جوهری برای جمع میان این دو طائفه ذکر شد و لکن هیچ یک تمام نبود.

بحث در مورد جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حج تمتع بود، که گفته شد:

دو طائفه از روایات با یکدیگر تعارض دارند.

آقای خوئی فرموده اند:

طائفه ثانیه بر طائفه اولی مقدم می شود؛ چرا که موافق با سنت قطعیه می باشد.

توضیح مطلب:

از روایات استفاده می شود: در فرضی که تعارض دو خبر، اگر یکی از آن دو موافق با سنت قطعیه باشد، مقدم بر دیگری می شود، و مراد از سنت قطعیه خبر قطعی الصدور می باشد؛

برای مثال: اگر خطاب «أکرّم کلّ عالم» خبر قطعی الصدور از امام و خطاب «أکرّم العالم الفاسق» و خطاب «لا تکرّم العالم الفاسق» دو خبر ظنی الصدور باشند که با یکدیگر تعارض دارند، خبر «أکرّم العالم الفاسق» از آن جهت که موافق با عموم «أکرّم کلّ عالم» که خبر قطعی الصدور است، مقدم می شود.

اگر اشکال شود: این بحث ثمر عملی ندارد؛ چرا که اگر خطاب عامّ قطعی الصدور مرجح در باب تعارض نباشد، به عنوان مرجع فوقانی بعد از تعارض و تساقط دو خاصّ به آن رجوع خواهد شد، بنابراین به هر حال حکم مستفاد از عموم خطاب عامّ قطعی الصدور حجّت خواهد بود، حال خطاب عامّ مرجح باشد و یا مرجع.

و لکن پاسخ از این اشکال این است که:

گاهی علاوه بر دو خاصّ متعارض و عامّ قطعی الصدور، یک خطاب متوسط نیز وجود دارد، که بعد از فرض تعارض و تساقط دو خطاب خاصّ، باید به این خطاب متوسط به عنوان عامّ فوقانی رجوع نمود، نه آن عامّ قطعی الصدور؛ چرا که در رجوع به عامّ فوقانی باید سلسله مراتب رعایت شود و بعد از تساقط و کالعدم بودن دو خاصّ، آنچه خاصّ و حجتّ فعلی می باشد، خطاب متوسط می باشد؛

مثال: خطاب عامّ قطعی الصدور «أكرم كلّ عالم» و خطاب متوسط «لا تكرم النحوی» و دو خطاب خاصّ متعارض «لا تكرم النحوی الفاسق» و «أكرم النحوی الفاسق» می باشد؛ در این فرض بعد از تعارض دو خطاب خاصّ، به خطاب «لا تكرم النحوی» به عنوان عامّ فوقانی رجوع می شود.

بنابراین با توجه به این مطلب، ثمره در این بحث ظاهر می شود که:

اگر عامّ فوقانی مرجّح باشد، خطاب خاصّ موافق آن مانند «أكرم النحوی الفاسق» در مثال مذکور، مقدّم می شود و لکن اگر عامّ فوقانی مرجّح نباشد، أخذ به خطاب «لا تكرم النحوی» می شود.

سپس آقای خوئی در تطبیق این مبنی بر مقام فرموده اند:

روایات طائفه ثانیه موافق با سنّت قطعیّه و طائفه اولی مخالف با سنّت قطعیّه می باشد، بنابراین طائفه ثانیه مقدّم می شود. و مراد از سنّت قطعیّه در مقام عموماتی است که به عموم خود دلالت بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ تمتع می کند، که اجمالاً قطعی الصدور می باشد.

البته ایشان موافقت با اطلاق کتاب را به عنوان مرجّح باب تعارض قبول ندارند، پس به طریق اولی موافقت با اطلاق سنّت قطعیّه را نیز به عنوان مرجّح نمی پذیرند، و به نظر ایشان مرجّح فقط موافقت با عموم قطعی الصدور می باشد؛ حال آیه باشد یا روایت.

به نظر ما در مقام باید یک بحث کبروی و یک بحث صغروی مطرح نمود؛

أما بحث کبروی:

مخالفت سنت قطعی در دو مقام مطرح می شود:

مقام تمییز الحجّه عن لا حجّه و مقام ترجیح إحدى الحجّتين المتعارضتين علی الأخری؛

أما مقام تمییز الحجّه عن لا حجّه:

آقای خوئی در اصول، بحث مخالفت با سنت قطعی را فقط نسبت به این مقام مطرح نموده و فرموده است:

اگر خبر ظنی الصدوری با خبر قطعی الصدوری به نحو تباین یا عموم من وجه تعارض مستقر داشته باشند، مانند خطاب «أكرم كل عالم» که خبر قطعی الصدور و خطاب «لا تكرم العالم» که خبر ظنی الصدور می باشد، خبر ظنی الصدور از آن جهت که مخالف سنت قطعی می باشد، طرح می شود؛

چرا که روایاتی می باشد که دلالت بر طرح مخالف کتاب و سنت می نماید و مراد از سنت کلام و فعل و تقریر معصوم می باشد، نه خصوص کلام و فعل و تقریر نبی صلی الله علیه و آله؛

منها: صحیحہ ایوب بن حرّ؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ.

به قرینه صدر این روایت، حکم ذیل در مورد سنت نیز جاری خواهد بود: «كلّ حديث لا يوافق السنه فهو زخرف».

منها: صحیحہ ایوب بن راشد؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ.

منها: صحیحہ یونس بن عبدالرحمن؛

أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ، فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَا أَشَدَّكَ فِي الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرَ إِنْكَارِكَ لِمَا يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا فَمَا الَّذِي يَحْمِلُكَ عَلَى رَدِّ الْأَحَادِيثِ فَقَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ الْمُغْيِرَةَ بِنَ سَيِّعِدِ لَعْنَةُ اللَّهِ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي .

و لکن این کلام ایشان صحیح نمی باشد:

چرا که اولاً:

به نظر ما سنت یعنی کلام قطعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.

اگر اشکال شود چه تفاوتی میان معصوم با معصوم دیگر می باشد؟

پاسخ این است که: در کلام ائمه علیهم السلام غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله احتمال تقیه وجود دارد و لو تقیه از جهت ایجاد اختلاف در میان شیعه به جهت منع از حساسیت دشمن به آنان، در حالی که در کلام پیامبر احتمال تقیه وجود ندارد. بنابراین کلام پیامبر از آن جهت که قطعی الجبهه نیز می باشد، احتمال خصوصیت در آن وجود دارد، پس نمی توان از سنت به روایت قطعی الصدور از امام علیه السلام إلغاء خصوصیت نمود.

بله، در مواردی که کلام امام علیه السلام نیز هم قطعی الصدور و هم قطعی الجبهه می باشد، روایت مخالف آن طرح می شود و از این روایات که در مورد سنت می باشد، به آن تعدی می کنیم، بلکه از روایاتی که امر به أخذ روایت موافق کتاب می کند «ما وافق کتاب الله فخذوه» به کلام امام معصوم علیه السلام که قطعی الصدور و قطعی الجبهه می باشد، تعدی می کنیم؛

چرا که کتاب در این حکم خصوصیتی ندارد؛ اگر کتاب قطعی الصدور و الجبهه می باشد، این روایت نیز قطعی الصدور و الجبهه می باشد و اگر این روایت ظنی الدلاله است، کتاب نیز ظنی الدلاله می باشد.

بنابراین سنت به معنای کلّ خبر قطعی الصدور عن المعصوم نمی باشد، بلکه سنت یعنی کلام پیامبر، که در مواردی که احتمال تقیه نمی باشد، به کلام سائر معصومین نیز تعدی و إلغاء خصوصیت می شود.

ثانیاً:

ظاهر از تعبیر «کل حدیث لا- یوافق کتاب الله فهو زخرف» در این روایات، نفی صدور روایت مخالف می باشد، پس این روایات ناظر به مخالفت به نحو تباین یا مخالفت با روح قطعی کتاب و سنت می باشد (نه روح استحسانی) و شامل مخالف به نحو عموم و خصوص من وجه نخواهد بود: چرا که اولاً: واضح است که تعبیر «زخرف» و «باطل» در مورد مخالف به نحو عموم و خصوص من وجه صادق نمی باشد.

ثالثاً:

در خطاب مخالف به عام من وجه با کتاب و سنت، محتمل نمی باشد تفاوت میان فرضی که این خطاب نص در مورد اجتماع باشد و فرضی که ظاهر در مورد اجتماع باشد، به اینکه در فرض اول حجّت و معتبر باشد و لکن در فرض دوم زخرف و باطل باشد و حکم به طرح آن بشود!

برای مثال: خطاب «أكرم كل عالم» قطعی الصدور می باشد و خطاب «لا تكرم الفاسق» ظنی الصدور می باشد، حال چون نسبت خطاب دوم با خطاب قطعی عموم من وجه می باشد، طرح می شود و لکن اگر خطاب ظنی الصدور «لا تكرم الفاسق» عالماً کان أو جاهلاً باشد، بر خطاب قطعی مقدم خواهد بود!

أما مقام ترجیح أحد الحجّتين علی الأخری؛

آقای خوئی مرجحیت موافقت با کتاب و سنت قطعی را در دو خبر متعارض، در اصول خود مطرح نکرده اند، و ایشان نیز مقبوله عمر بن حنظله را به جهت عدم توثیق او نمی پذیرند، بنابراین ایشان چگونه می توانند موافقت با کتاب و سنت قطعی را به عنوان مرجح در مقام در تعارض میان طائفه اولی و طائفه ثانیه مطرح کنند.

ص: ۱۲۷

بله، بنابر پذیرش سند روایت مقبوله عمر بن حنظله، کما اینکه آقای صدر می پذیرفتند و مرحوم استاد از این جهت که عمر بن حنظله از مشاهیر می باشد، سند آن را تصحیح می نمودند، می توان برای اثبات مرجحیت موافقت با کتاب و سنت قطعی به فقره «ینظر فما وافق حکم الكتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یتروک ما خالف حکم الكتاب و السنه و وافق العامه» تمسک نمود؛

چرا که از آن جهت که موافقت با کتاب خود بدون احتیاج به ضمیمه آن به موافقت با سنت و مخالفت عامه، مرجح مستقل و تام می باشد، ذکر موافقت با کتاب در کنار موافقت با سنت و مخالفت عامه، قرینه بر این است که هر یک از موافقت با سنت و مخالفت با عامه نیز مرجح مستقل و تام می باشند و این کلام حضرت علیه السلام انحلالی می باشد، و الا لازم می آید که موافقت با کتاب نیز مرجح ناقص باشد، که این مطلب محتمل نمی باشد.

و لکن به نظر ما استدلال به مقبوله عمر بن حنظله بر این مطلب ناتمام است؛

زیرا که به نظر ما اگر چه عمر بن حنظله ثقه می باشد: چرا که یزید بن خلیفه از امام رضا علیه السلام در مورد او می پرسد که حضرت می فرماید «إذاً لا یکذب علینا» و یزید بن خلیفه خود کسی است که صفوان بسیار از او نقل کرده است، و لکن دلالت این روایت بر مرجحیت موافقت کتاب و سنت در باب تعارض تمام نمی باشد:

چرا که این روایت در مقام تمییز حجه از لا حجه می باشد؛ چرا که خبر اخص مطلق مخالف کتاب و سنت نمی باشد؛ زیرا که مخالف یعنی ناسازگار، در حالی که خبر اخص مطلق نسبت به عموم کتاب و سنت قرینیت و تناسب دارد.

اگر همانگونه که آقای صدر و دیگران فرموده اند، اشکال شود :

اگر چه ظهور اُولی «مخالف» ناسازگار می باشد و لکن در مقبوله عمر بن حنظله قرینه ای می باشد که از آن غیر از معنای ناسازگار إرادة شده است، و آن قرینه عبارت از این است که: عمر بن حنظله در سؤال از امام علیه السلام دو خبر را فرض گرفته است که فی نفسه حجّت و معتبر و واجد شرایط حجّیت می باشند و فقط مشکل در عمل به آنان تعارض میان آن دو می باشد و إلاً اگر تعارضی نبود، به آن دو أخذ می شد، که این شاهد بر این است که امام علیه السلام در مقام تمییز حجّه از لا حجّه نمی باشد؛ چرا که خبری که حجّت نمی باشد، حتی در غیر فرض تعارض نیز معتبر نیست.

حال که امام علیه السلام در مقام بیان مرجّحات باب تعارض می باشد، این قرینه خواهد بود بر اینکه مراد از «خبر مخالف» خبری است که اگر خبری با آن معارض نبود، بر کتاب مقدّم بود و أخذ به آن می شد، و آن خبر نیست إلاً خبر اُخصّ مطلق از کتاب، که به معنای وسیع مخالف کتاب می باشد.

در پاسخ از اشکال می گوئیم:

اگر چه در روایت عمر بن حنظله ابتدا فرض تعارض دو رأی دو قاضی شده است و امام مرجّحات تعارض دو حاکم را بیان می کند و سپس بعد از فرض تساوی دو حاکم در صفات، فرض تعارض میان دو خبر می شود و لکن واضح نیست که امام علیه السلام در مقام بیان مرجّحات باشد، بلکه محتمل است امام علیه السلام در مقام بیان تمییز حجّه از لا حجّه باشد؛

توضیح مطلب:

برای مثال: اگر به آقای گفته شود: (گاهی دو نقل مختلف از شما بیان می شود، حال ما با این نقل های مختلف از شما چه کنیم؟، و او بگوید: توجه کنید که راوی کدامیک از این دو نقل ثقه می باشد، به آن أخذ کنید.) آیا این غیر عرفی است؟!

و یا اگر از شخصی پرسیده شود: (دو روحانی در تعیین أعلم اختلاف نموده و یکی زید را أعلم می داند و دیگری عمرو را، به نظر کدامیک أخذ کنیم؟ و او بگوید: توجه کنید که کدامیک از آن دو اهل خبره می باشد، به نظر او أخذ کنید.) آیا این غیر عرفی است؟!

به نظر ما گاهی در فرض تعارض دو خبر، یکی از شرایط عام حجیت که مورد غفلت می باشد، بیان می شود، که این عرفی است، که با بیان این شرط عام مشکل بسیاری از تعارضات که ناشی از غفلت از شرط عام می باشد، حلّ می گردد.

بنابراین به نظر ما کتاب و سنت از مرجحات باب تعارض نمی باشد و اینچنین نیست که خبر اخصّ مطلق از کتاب و سنت در مقام تعارض طرح شود و به خبر خاصّ مخالف آن أخذ بشود.

بله، اگر خبری به نحو تباین و یا نهایتاً به نحو عامّ من وجه مخالف با کتاب بود، به گونه ای که میان آن دو جمع عرفی وجود نداشت، طرح می شود و به کتاب أخذ می شود.

و استظهار ما این است که قدماء نیز همین مطلب را بیان می کردند، شاهد آن کلام شیخ در ابتدای تهذیب می باشد.

ص: ۱۳۰

و به قول صاحب کفایه نفس این روایت با روایات اخبار عرض بر کتاب که می فرماید: (خبر مخالف کتاب را طرح کنید و لو معارض ندارد) واحد است.

أما بحث صغروی:

اشکال أول:

تعارض در مقام تعارض میان اخبار ظنی الصدور و اخبار قطعی الصدور نمی باشد، بلکه هر دو طائفه قطعی الصدور است؛ چرا که طائفه اولی سه روایت صحیحه با کیفیت بالای سندی می باشد که اجمالاً علم به صدور آن حاصل می شود، پس تعارض در مقام تعارض میان دو سنت قطعی خواهد بود؛ حال چگونه می توان برای ترجیح یک طائفه بر دیگری، به طائفه ثالثه ای که قطعی الصدور می باشد، رجوع کرد؟! آن طائفه ثالثه چه ترجیحی بر این دو طائفه دارد؟!!

بله، به نظر ما در صحیحه حفص بن البختری فقره «یعنی المتمتع» ممکن است از کلام صدوق باشد، که در نتیجه دلالت این روایت بر جواز تقدیم ناتمام خواهد بود، بنابراین روایات طائفه اولی بیش از دو روایت نخواهد بود.

اشکال دوم:

ایشان روایاتی را به عنوان طائفه ثالثه که سنت قطعی می باشد، ذکر می کند که آن روایات قطعی الصدور نمی باشد؛ آن روایات عبارتند از:

روایت أول: تفسیر قمی معتبره أبان عثمان؛

فَأَمَرَ اللَّهُ جِبْرِيْلَ أَنْ يَضَعَ عَلَيْهِ الْأَعْلَامَ، قَالَ قُمْ يَا آدَمُ فَخَرَجَ بِهِ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَغْتَسِلَ وَ يُحْرِمَ، وَ ... أَخْرَجَهُ إِلَى عَرَفَاتٍ ... فَلَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ رَدَّهُ إِلَى الْمَشْعَرِ قَبَاتَ بِهَا ... ثُمَّ أَفْضَى إِلَى مِنَى وَ أَمَرَهُ جِبْرِيْلُ أَنْ يَخْلُقَ الشَّعْرَ الَّذِي عَلَيْهِ فَحَلَقَهُ، ثُمَّ رَدَّهُ إِلَى مَكَّةَ فَأَتَى بِهِ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الْأُولَى ... فَعَرَضَ لَهُ إِبْلِيسُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الثَّانِيَةِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَزِمِيَهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ ... فَعَرَضَ لَهُ إِبْلِيسُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الثَّلَاثَةِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَزِمِيَهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ عِنْدَ كُلِّ حَصَاةٍ تَكْبِيرَةً. فَانْطَلَقَ بِهِ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَطُوفَ بِهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ، فَقَالَ لَهُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ قَبِلَ تَوْبَتَكَ وَ حَلَّتْ لَكَ زَوْجَتُكَ .

ص: ۱۳۱

در این روایت جبرئیل علیه السلام بعد از وقوفین و انجام اعمال منی، آدم علیه السلام را امر به طواف نمود.

و لکن استدلال به این روایت بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی حج تمتع بر وقوفین ناتمام است؛

چرا که اولاً: این روایت در مورد حج تمتع نمی باشد و اصلاً در آن زمان حج تمتع تشریح نشده بود.

ثانیاً: محتمل است که مراد از «و امره أن يطوف به سبع مرات» و لو به قرینه ذیل «ففعّل فقال له و حلّت لك زوجتك» طواف نساء باشد، که طبق این احتمال در این روایت اشاره ای به طواف حج حضرت آدم نشده است، همانگونه که اشاره ای به سعی ایشان نشده است.

ثالثاً: این روایت در بیش از ارشاد به أفضل الأفراد و کیفیات ظهور ندارد؛ چرا که جبرئیل مانند روحانی کاروانی است که در مقام بیان کیفیت، أفضل کیفیات را بیان می کند.

روایت دوم: صحیحه سعید السمان؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَجَلَ النَّسَاءَ لَيْلًا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ إِلَى مِنَى وَ أَمَرَ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ عَلَيْهَا هَدْيً أَنْ تَزِمِي وَ لَا تَبْرَحِي حَتَّى تَذْبَحِي وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُمْ هَدْيً أَنْ تَمْضِي إِلَى مَكَّةَ حَتَّى تَزُورَ.

در این روایت حضرت نسبت به کسانی که هدی بر آنان لازم است، می فرماید: قبل از انجام طواف، ابتدا باید قربانی ذبح بشود، و از آن جهت که زمان ذبح هدی یوم العید می باشد، دانسته می شود که قبل از انجام وقوفین طواف جایز نخواهد بود و زمان طواف بعد از وقوفین و اعمال منی می باشد.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

چرا که این روایت در مورد کسی است که قبل از وقوفین طواف و سعی خود را انجام نداده است و قصد انجام آن را بعد از وقوفین دارد، نه کسی که طواف و سعی خود را قبل از وقوفین انجام داده است.

روایت سوم: روایاتی که از طواف قبل از حلق نهی می نمود: مانند صحیحہ جمیل؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَتَّبِعِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا.

در این روایت حضرت از طواف قبل از حلق که زمان آن یوم العید است، نهی می نماید، پس تقدیم طواف و سعی بر وقوفین جایز نخواهد بود.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

ظاهر از تعبیر «قبل أن يحلق» کسی است که وقوفین و أعمال منی غیر از حلق را انجام داده است و حال قبل از حلق طواف انجام می دهد، نه در مورد کسی که قبل از وقوفین طواف را انجام داده است.

روایت چهارم:

روایاتی که از تأخیر طواف و سعی از روز عید و یا روز یازدهم و یا ایام تشریق نهی می نمود؛

مانند صحیحہ عمران الحلبي؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَتَّبِعِي لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنْ لَيْلَتِهِ وَ لَا يُؤَخَّرَ ذَلِكَ.

در این روایات بحث فقط در مورد انجام طواف و سعی در روز دهم و یازدهم و ایام تشریق و عدم جواز تأخیر آن است، و هیچ بحثی در مورد تقدیم طواف و سعی بر وقوفین و یوم العید نمی باشد.

ص: ۱۳۳

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

چرا که محتمل است که نهی از تأخیر طواف و سعی از یوم العید و یا روز یازدهم و یا ایام تشریق، از این جهت باشد که افضل افراد طواف و سعی روز عید و سپس روز یازدهم و سپس ایام تشریق باشد. و لکن این روایات چه دلالتی بر عدم مشروعیت تقدیم طواف و سعی بر وقوفین دارند؟!

علاوه بر این که؛ یک اشکال کلی بر این روایات وارد می باشد و آن عبارت از این است که: بر فرض تسلیم، دلالت این روایات بر عدم جواز تقدیم به جهت اطلاق می باشد، در حالی که آقای خوئی اطلاق را به عنوان مرجح و یا ممیز حجّه از لا حجّه قبول ندارند.

بله، مناسب بود که آقای خوئی ادّعی سنت قطعی در مفهوم خود طائفه ثانیه می نمود و طائفه اولی را به جهت مخالفت با این سنت قطعی طرح می نمود.

أعمال مکّه/الطواف و السعی / تقدیم الطواف و السعی علی الوقوفین فی المتمتع / التعارض بین الطائفتین ۹۴/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/الطواف و السعی / تقدیم الطواف و السعی علی الوقوفین فی المتمتع/التعارض بین الطائفتین

خلاصه مباحث گذشته:

در مورد جواز تقدیم طواف و سعی در حجّ تمتع بر وقوفین در فرض اختیار، میان دو طائفه از روایات اختلاف بود، که جوهری از جمع میان آن دو ذکر شد، که این وجوه مورد پذیرش قرار نگرفت، و آقای خوئی در مقام ترجیح روایات طائفه ثانیه که نهی از تقدیم می نمود، را مقدّم نمود، که این مطلب مورد نقد استاد قرار گرفت.

ص: ۱۳۴

صاحب مدارک در جمع میان دو طائفه از روایات، روایات طائفه ثانیه را حمل بر کراهت نمود، و لکن آقای خوئی جمع میان «لا بأس» و «فیه بأس» را به حمل خطاب دوم بر کراهت را عرفی ندانست.

البته ما بارها عرض کردیم: این ضابط کلی در جمع عرفی را که آقای خوئی از استاد خود تعلّم نموده است و مرحوم استاد نیز آن را پذیرفته بود، به عنوان یک ضابط عامّ تمام نمی باشد؛ این ضابط عبارت باشد از این مطلب است که:

معیار جمع عرفی این است که دو خطاب منفصل، فرض شود که در مجلس واحد صادر شده اند، حال در این فرض اگر میان این دو خطاب تهاوت بود، این نشانگر استقرار تعارض میان این دو خطاب می باشد، و اگر میان آن دو تهاوتی نبود، بلکه ظاهر در معنای جدیدی بود، این نشانگر عدم استقرار تعارض می باشد.

و لکن به نظر ما: این معیار و ضابطه یک میزان غالبی است، نه دائمی؛

چرا که از جهتی: گاهی نفس انفصال میان دو خطاب منشأ اختلاف میان دو تعبیر می باشد، به عبارت دیگر؛ اختلاف موقف خود گاهی منشأ تغییر و اختلاف تعبیر می باشد؛

برای مثال: استاد گاهی به عنوان استاد فقه می گوید: «لا یجب صلاه اللیل علی کلّ أحد إلا النبی». و در موقف دیگر به عنوان استاد اخلاق می گوید: «یجب صلاه اللیل علی الطلبة»؛ که نفس اختلاف موقف منشأ این اختلاف تعبیر شده است، و لکن اگر فرض صدور این دو تعبیر در مجلس واحد شود، تهافت میان آن دو احساس می شود؛ چرا که یک مجلس دو موقف و مقام را نمی پذیرد، یا موقف در آن مجلس، موقف استاد اخلاق است و یا موقف استاد فقه، به همین جهت نمی توان میان این دو تعبیر در مجلس واحد جمع نمود.

ص: ۱۳۵

و مثال دیگر: گاهی موقف شخص قانونی است و در این موقف می گوید: «إغسلوا الإناء الذي شرب فيه الخمر ثلاث مرّات»، و گاهی موقف آن، موقف عمل به فوق قانون الزامی است، یعنی موقف او عمل به قانون الزامی و استحبابی می باشد و می گوید: «إغسله سبع مرّات»، که این اختلاف تعبیر در دو موقف عرفی است؛ یعنی عرف وجه این اختلاف دو تعبیر را متوجه می شود و می گوید: دیروز که مولی گفت: «إغسله ثلاث مرّات» در مقام بیان قانون و تکلیف بود و امروز که گفت: «إغسله سبع مرّات» در مقام بیان نهایت نظافت بود، در حالی که اگر در مجلس واحد این دو خطاب صادر شود، میان آن دو تهافت خواهد بود.

بنابراین نتیجه مطلب این است که: گاه نفس انفصال دو خطاب، مشتمل بر نکته عرفیه ای می باشد که خود منشأ اختلاف تعبیر در دو خطاب می باشد، و آقای خوئی و مرحوم استاد خود قائل به جمع عرفی میان دو خطاب «إغسله ثلاث مرّات» و خطاب «إغسله سبع مرّات» بودند، در حالی که در فرض جمع میان این دو خطاب در مجلس واحد تهافت خواهد بود.

و از جهتی دیگر: گاه نفس اتصال دو خطاب و صدور آن در مجلس واحد، نشانگر وجود نکته عرفیه ای است که آن منشأ جمع عرفی می شود:

مثال: اگر مولی بگوید: «أكرم العالم ولا تكرم أئى فاسق»؛ عرف از آن جهت که خطاب دوم به عنوان عامّ به دنبال خطاب اوّل بیان شد، متوجه می شود که نکته ذکر این عامّ بعد از خطاب اوّل این است که آن به عنوان تعلیقه و تبصره بر خطاب اوّل می باشد، به همین جهت این خطاب دلالت بر لزوم إكرام عالم عادل و حرمت إكرام فاسق عالمّاً كان أو جاهلاً می کند. در حالی که اگر این دو خطاب به صورت منفصل ذکر شود، عرف نظارت خطاب دوم به خطاب اوّل را متوجه نمی شود، به همین جهت به نظر ما این دو خطاب منفصل در عالم فاسق متعارض خواهند بود.

بله، در مقام انصاف این است که: جمع موضوعی بین دو طائفه به حمل طائفه اولی بر مضطرّ و یا مطلق معذور عرفی، و جمع حکمی میان آن دو به حمل طائفه ثانیه بر کراهت عرف نمی باشد.

أمّا این مطلب که آقای خوئی در حلّ مشکل تعارض فرمود (که طائفه ثانیه از آن جهت که موافق با عمومات قطعی الصدور می باشد، مقدّم می شود) تمام نمی باشد؛

چرا که هیچیک دلالت بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی حجّ تمتع بر وقوفین نمی کند، بلکه حتی صحیحه محمد بن مسلم که می فرماید: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَى يَزُورُ الْبَيْتَ قَالَ يَوْمَ النَّحْرِ» ناظر به فرض طواف قبل از وقوفین نمی باشد، بلکه در مقام بیان تعجیل در انجام طواف بعد از وقوفین و عدم تأخیر آن می باشد، که شاهد این مطلب روایاتی است که نهی از تأخیر می کند و می فرماید: «لَا تَوَخَّرْ».

علاوه بر اینکه گفتیم: اگر طائفه ثالثه قطعی الصدور و سنتّ قطعیه می باشد، طائفه اولی نیز طبق نظر آقای خوئی که سه روایت با سند صحیح می باشد، سنتّ قطعیه می باشد.

بله، آقای خوئی می فرماید:

اگر تقدیم طواف در حجّ تمتع بر مختار جایز بود، برای ما ظاهر و روشن می شد (لبان و اشتهر).

که این مطلب تمام می باشد؛

چرا که اگر تقدیم طواف در حجّ تمتع بر مختار جایز بود، با وجود این روایات صحیحه بر تجویز تقدیم طواف، مانند جواز تقدیم طواف حجّ افراد و قران، به ما واصل می شد (لبان و اشتهر)، در حالی که عامّه در فتوی تقدیم طواف را مطرح نکرده اند و سلویشان نیز در تأخیر طواف و سعی از وقوفین در حجّ تمتع می باشد، و فتوای خاصّه نیز قدیماً و حدیثاً به نحو تسالم بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی می باشد، بلکه ابن ادریس می فرمود: (تقدیم طواف بر مضطرّ نیز جایز نمی باشد)، و صاحب مدارک نیز فقط فرمود: (اگر اجماعی بر عدم جواز نباشد، تقدیم جایز است)، و صاحب حدائق نیز تقدیم را جایز ندانست، بلکه فقط در مسأله توقف نمود.

أما اینکه آقای خوئی می فرماید:

(اگر تقدیم طواف در حج تمتع بر مختار جایز بود، حدأقل یکی از أئمه علیهم السلام و یا أصحاب آن را انجام می داد) صحیح نیست؛

چرا که أفعال أصحاب در تاریخ ثبت و بیان نمی شود و ترک تقدیم توسط أئمه علیهم السلام نیز محتمل است که به جهت کراهت تقدیم بوده است.

و لکن نظر ما در حلّ مشکل تعارض میان دو طائفه این است که:

با توجه به تسالم فقهای امامیه که بر عدم جواز تقدیم ذکر کردیم و اشتهاار عملی میان مسلمین شیعه أو سنّه، روایات طائفه اولی مصداق «شاذّ نادر لیس بمشهور عند أصحابک» خواهد بود که مراد شهرت عملیه می باشد، بلکه هر مقدار اسناد آن قویتر باشد و یا این روایات قطعی الصدور باشد، إعراض فقهاء و تسالم آنان، دلالت بیشتری بر وجود وهن و مشکل در این روایات خواهد داشت؛ «کَلِمَا إِزْدَادَ الْخَيْرُ وَضَوْحاً إِزْدَادَ بِإِعْرَاضِ الْأَصْحَابِ وَهَنًا»؛ چرا که گفته می شود: در حالی که أصحاب از وضوح این أخبار آگاه بودند، از آن إعراض کردند. و روایات طائفه ثانیه نیز مصداق «المجمع علیه بین أصحابک لا ریب فیه» خواهد بود.

و اینکه تسالم فقهاء توجیه و گفته شود:

(محتمل است که منشأ فتوی فقهاء احتیاط و یا إعمال جمع عرفی میان روایات بوده است، پس تسالم و إجماع تعیّدی در میان نمی باشد) مطلب صحیحی نیست؛

چرا که این توجیّهات، از موارد تعلیل بعد از وقوع می باشد و إنصاف این است که این فتوای فقهاء و تسالم آنان ناشی از إرتکاز متشرّعی بوده است، خصوصاً که به نظر ما طائفه اولی قطعی الصدور نمی باشد؛ چرا که محتمل است که تعبیر «یعنی للمتمتع» در روایت حفص، از کلام مرحوم صدوق باشد و اینکه ایشان این روایت حفص را به قرینه روایت ابن بکیر و جمیل حمل بر متمتع نموده باشد، بنابراین طائفه اولی بیش از دو روایت نخواهد بود که موجب قطع به صدور یکی از آن دو به نحو إجمال نخواهد بود.

بله، اگر این دو طائفه تعارض و تساقط نمایند، مرجع برائت از حرمت تقدیم طواف و سعی در حج تمتع بر وقوفین خواهد بود؛ چرا که اطلاق لفظی بر جواز تقدیم و حرمت تقدیم نمی باشد؛ اما عدم اطلاق لفظی بر جواز تقدیم: زیرا که روایتی که می فرماید: «علی الممتع طوافان و سعیان» در مقام بیان زمان طواف و سعی حج نمی باشد تا اطلاق داشته باشد. و اما عدم اطلاق لفظی بر عدم جواز؛ زیرا که روایات ناهیه از تأخیر طواف از یوم العید و یا یوم الحادی عشر و یا آیام تشریق ناظر به طواف قبل از وقوفین نمی باشد، إلا اینکه در مورد صحیحه محمد بن مسلم ادعاء اطلاق شود، و لکن ما عرض کردیم: این صحیحه نیز ظاهراً یا احتمالاً ناظر به تأخیر طواف از یوم النحر می باشد.

نکته:

برخی در ترجیح یکی از دو طائفه در مقام تعارض گفته اند: طائفه ثانیه از آن جهت که موافق با کتاب می باشد، مقدم می شود؛ چرا که ظاهر آیه «ولیقضوا نفلهم و لیوفوا نذورهم و لیطوفوا بالبيت العتیق» لزوم تأخیر طواف از قضاء النفل که عبارت از حلق و تقصیر باشد، است.

و لکن همانگونه که عرض کردیم، این مطلب تمام نیست؛

چرا که اولاً: این آیه قبل از حجه الوداع در زمانی که آیه «أذن فی الناس» بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و ایشان موظف شد که به مردم قصد خود را برای انجام حج اعلان عمومی کند، نازل شده است و در آن زمان هنوز حج تمتع تشریح نشده بود.

ص: ۱۳۹

ثانیاً: مراد از قضاء التفث به جهت تعارض روایات مجمل می باشد، و محتمل است که مراد از آن أداء و قضاء النسك باشد، که در اینصورت «و لیطوفوا بالبيت العتیق» ذکر خاص بعد از عام خواهد بود، پس این آیه از جهت وقوع طواف در ابتدای نسك و یا در انتهای آن مطلق خواهد بود.

ثالثاً: روایتی در تفسیر این آیه می فرماید: مراد از «و لیطوفوا بالبيت العتیق» طواف نساء می باشد، که در اینصورت امر در «ولیطوفوا» امر به صرف الوجود خواهد بود.

أما اینکه برخی مطرح می کنند و می گویند: (تفسیر آیه به طواف نساء در این روایت، از باب جری و ذکر مصادیق می باشد و دلالت بر انحصار نمی کند) تمام نمی باشد؛

زیرا اگر چه برخی از روایات تفسیری مانند تفسیر صراط مستقیم در آیه «إهدنا الصراط المستقیم» به أميرالمؤمنین علیه السلام و یا تفسیر میزان به أميرالمؤمنین علیه السلام، از باب ذکر مصداق اتم و جری می باشد، که در این فرض آیه منحصر به این مصداق نخواهد بود. و لکن در آیه «و لیطوفوا بالبيت العتیق» حال که مراد از امر به صرف الوجود، طواف نساء می باشد و لو به نحو جزء مراد، دیگر این آیه حتی اگر از باب جری هم باشد و طواف حج نیز مصداق دیگر آن باشد، دیگر دلالت بر تأخیر طواف حج از حلق و تقصیر نخواهد بود، به عبارت دیگر: با توجه به نکته ای که گفته شد، دیگر این آیه ظهور در لزوم تأخیر تمام مصادیق الطواف بالبيت العتیق از حلق و تقصیر نخواهد داشت.

بنابراین نظر نهایی ما در این مسأله این شد که:

تقدیم طواف و سعی بر وقوفین فقط برای معذورین جایز می باشد. و مراد از معذورین همان مصادیقی است که در روایات ذکر شد: یعنی (مانند شیخ کبیر و زنی که خوف حیض دارد و افرادی که از تأخیر طواف به حرج دچار می شوند).

أما حمل «معذور» بر معذور به عذر عرفی و تجویز تقدیم طواف در آن صحیح نیست؛

چرا که در غیر مواردی که در نصّ بیان شده است، دلیلی بر جواز تقدیم نمی باشد، پس نمی توان در حکم به جواز تقدیم به هر کسی که عذر عرفی دارد و اگر چه به حدّ حرج نمی باشد، تعدی نمود. بلکه مفهوم روایات طائفه ثانیه که برخی از آن به صورت مفهوم مطلق بود؛ مانند «من کان هكذا یعجل» و «إذا کان خائفاً» که در مقام تحدید بودند، دلالت بر عدم جواز تقدیم در غیر فرض ضرورت و حرج می نماید.

و «شیخ کبیر» عنوانی است که اعمّ از زن و مرد می باشد، مانند عنوان «انسان مؤمن» که زن را نیز شامل می شود. و «معلول» یعنی «من به عافه فی جسمه»؛ یعنی کسی که ناتوانی جسمی دارد مانند مشلول، نه این که مراد «من به عله» و کسی که عذر دارد و لو عذر مالی باشد!

پس برای مثال جوانی که به جهت ازدحام در مطاف بعد از وقوفین مقداری ناراحت می شود، تقدیم بر او جایز نخواهد بود، و مجزّد سخت بودن تأخیر طواف مجوّز تقدیم نیست؛ چرا که تمام تکالیف سخت می باشد.

أعمال مکه/الطواف والسعی /تقدیم السعی و طواف النساء فی حال العذر علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۶

ص: ۱۴۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكه/الطواف و السعى /تقديم السعى و طواف النساء فى حال العذر على الوقوفين

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: در حال اختیار تقديم طواف حج تمتع بر وقوفين جايز نمى باشد و لكن در حال اضطرار و حرج تقديم آن جايز مى باشد. حال بحث در مورد جواز تقديم سعى و طواف نساء بر وقوفين در حال عذر مى باشد.

آقای خوئی در مناسک فرموده اند:

«و يستثنى من ذلك الشيخ الكبير و المرأة التى تخاف الحيض فيجوز لهما تقديم الطواف و صلاته على الوقوفين و الإتيان بالسعى فى وقته و الأحوط تقديم السعى أيضا و إعادته فى وقته»؛

سه قول در تقديم طواف نساء و سعى حج تمتع مورد معذورين مى باشد:

قول أول:

مشهور فرموده اند: بر معذورين همانگونه كه تقديم طواف واجب جايز مى باشد، تقديم سعى و طواف نساء نیز جايز مى باشد.

قول دوم:

آقای خوئی مى فرمایند: فقط طواف واجب را مى توانند مقدم کنند و تقديم سعى و طواف نساء جايز نمى باشد؛

استدلال:

زيرا اگر چه در طائفه اولی تقديم سعى نیز فرض شده است و امام تقديم سعى را تجویز مى کند و لكن این طائفه به جهت مخالفت با سنت قطعيه از حجيت ساقط شد، و در طائفه ثانيه فقط تقديم طواف واجب فرض شده است و تقديم سعى و طواف نساء فرض نشده است.

بله، در صحيحه على بن يقطين «كَذَلِكَ لَمَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ أَمْرًا لَا يَتَهَيَّأُ لَهُ الْإِنْصِرَافُ إِلَى مَكَّةَ أَنْ يَطُوفَ وَ يُودَّعَ الْبَيْتَ ثُمَّ يَمُرَّ كَمَا هُوَ مِنْ مَنَى إِذَا كَانَ خَائِفًا» تقديم تمام أعمال مكه جايز شمرده شده است و لكن این حکم در ذیل با تعبیر «إِذَا كَانَ خَائِفًا» مقید به خائف شده است، نه دیگر معذورين. (و مراد از «خائف» خائف من الزحام نمى باشد همانگونه كه مرحوم استاد مى فرمود، نمى باشد، بلکه خود حضرت مراد از خائف را بیان مى کند و مى فرماید: «من خاف أمرًا لا يتهيأ له الانصراف إلى مكة أن يطوف و يودع البيت» كه يعنى خائف كسى است كه مى ترسد بعد از وقوفين مانعى از رجوع او به مكه پيش بيايد، مانند حبس توسط دشمن و يا قتل).

و إلغاء خصوصیت نیز از طواف حجّ به سعی در جواز تقدیم صحیح نیست؛

چرا که ممکن است جواز تقدیم طواف بر زنی که خوف حیض دارد، عدم تمکن او از انجام طواف بعد از وقوفین باشد؛ چرا که طهارت شرط طواف می باشد، در حالی که طهارت در سعی شرط نیست. و محتمل است که جواز تقدیم طواف بر شیخ کبیر و مریض نیز إزدحام شدید در مطاف بعد از وقوفین باشد، که جمعیت بسیاری نیز طواف مستحبی انجام می دهند و محدوده مطاف کوچک است، در حالی که سعی مستحبی وجود ندارد و محدوده سعی وسیع می باشد، به همین جهت غالباً در سعی فشار جمعیت وجود ندارد.

و در نهایت آقای خوئی می فرماید: احتیاط مستحبّ این است که سعی را نیز قبل از وقوفین در فرض تقدیم طواف رجاء انجام دهد و لکن آن را بعد از وقوفین نیز تکرار کند.

قول سوم:

آقای زنجانی فرموده است:

تقدیم سعی بر معذورین جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد.

توضیح مطلب:

ایشان فرموده است:

در هر فرضی که طواف مقدّم می شود، باید سعی نیز مقدّم شود و تفکیک طواف از سعی جایز نیست و اگر تفکیک صورت بگیرد، طواف مجزی نخواهد بود؛ حال در مورد معذورین دو صورت می باشد:

گاهی تقدیم طواف جایز می باشد، مانند شیخ کبیر و افرادی که تأخیر موجب سختی بر آنان می باشد، که او مخیر است میان تقدیم و تأخیر، در این فرض حال که تقدیم طواف بر او جایز می باشد، تقدیم سعی نیز بر او جایز خواهد بود.

و گاهی تقدیم طواف واجب می باشد، مانند کسی که امکان رجوع از منی به مکه را ندارد، و یا زنی که خوف حیض دارد به گونه ای که نتواند طواف را بعد از وقوفین انجام دهد، که طبق قاعده اشتغال باید طواف خود را مقدم کند، که در اینصورت تقدیم سعی نیز واجب خواهد بود.

استدلال؛

أما وجه تفصیل آقای زنجانی میان تقدیم طواف و سعی و تقدیم طواف نساء، روایت علی بن حمزه می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ رَجُلٍ يَدْخُلُ مَكَّةَ وَ مَعَهُ نِسَاءٌ قَدْ أَمْرَهُنَّ فَتَمَتَّعْنَ قَبْلَ التَّزْوِيهِ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ فَخَشِيَ عَلَيَّ بَعْضَهُنَّ الْحَيْضَ فَقَالَ إِذَا فَرَّغْتَ مِنْ مُتَعِبَتِهِنَّ وَ أَحَلَلْنَ فَلْيَنْظُرْ إِلَى الَّتِي يَخَافُ عَلَيْهَا الْحَيْضَ فَيَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تُهَلُّ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَإِنْ حَدَثَ بِهَا شَيْءٌ قَضَيْتَ بَقِيَّةَ الْمَنَاسِكِ وَ هِيَ طَامِتٌ فَقُلْتُ أَلَيْسَ قَدْ بَقِيَ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ بَلَى قُلْتُ فَهِيَ مُرْتَهَنَةٌ حَتَّى تَفْرُغَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَلِمَ لَمَّا تَتْرُكُهَا حَتَّى تَقْضِيَ مَنَاسِكَهَا قَالَ يَبْقَى عَلَيْهَا مَنَسَكٌ وَاحِدٌ أَهْوَنُ عَلَيْهَا مِنْ أَنْ تَبْقَى عَلَيْهَا الْمَنَاسِكُ كُلَّهَا مَخَافَةَ الْحِدَاثِ قُلْتُ أَبِي الْجَمَالُ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهَا وَ الرَّفْقَهُ قَالَ لَيْسَ لَهُمْ ذَلِكَ تَسْتَعِدُّ عَلَيْهَا حَتَّى يُقِيمَ عَلَيْهَا حَتَّى تَطْهَرَ وَ تَقْضِيَ مَنَاسِكَهَا.

تعبیر «تستعدی علیهم» یعنی «تشتکی علیهم»؛ یعنی این زن بر آنان بسیار اعتراض کند و اعتراض خود را به دیگران نیز برساند، تا اهل کاروان از تصمیم خود به رجوع منصرف شوند و به جهت این زن منتظر بمانند.

آقای زنجانی سند این روایت را صحیح می داند:

چرا که علی بن ابی حمزه ثقه بوده است، علاوه بر اینکه این افراد بعد از عدول از طریق حق، از طرف جامعه شیعه طرد شده و مانند کلاب ممطوره بودند، بگونه ای که دیگر شیعیان از آنان أخذ حدیث نمی کردند، که با توجه به این نکته دانسته می شود که: احادیثی که از مانند علی بن ابی حمزه نقل می شود مربوط به حال قبل از ضلالت او می باشد، که یا از طریق سماع از او أخذ شده است و یا از کتاب او که در آن زمان نوشته بوده است، نقل شده است.

ص: ۱۴۴

لکن نظر آقای داماد در مورد علی بن ابی حمزه این است که:

او ثقه نمی باشد و لکن اگر در روایتی أصحاب إجماع از او نقل کنند، به جهت قول کشی در رجال «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء» آن روایت معتبر خواهد بود و به خلل در سند توجه نمی شود، و لکن این روایت علی بن ابی حمزه در مقام از آن جهت که از أصحاب إجماع نقل نشده است، سند آن صحیح نمی باشد.

و آقای خوئی نیز از آن جهت که علی بن ابی حمزه را ثقه نمی دانند، این روایت را اصلاً مطرح نکرده اند.

أما دلالت:

این روایت اگر چه در مورد زن خائف از حیض می باشد و لکن زن خائف خصوصیت ندارد، همانگونه که شیخ کبیر خصوصیت نداشت. و حضرت امر نمود به تقدیم طواف حج و سعی و تأخیر طواف نساء.

کلام آقای داماد در مقام:

مرحوم آقای داماد به نفع مشهور که قائل به تقدیم هر سه عمل می باشند، مطالبی بیان نموده اند و فرموده اند:

استدلال؛

أما جواز تقدیم سعی بر معذورین؛

دلیل اول: صحیحه جمیل و ابن بکیر؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يُقَدَّمُ طَوَافُهُ وَ سَعْيُهُ فِي الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سَيِّئَانِ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ.

مرجع ضمیر در «هما سیان» طواف و سعی می باشد که حضرت علیه السلام می فرماید: طواف و سعی در تقدیم و تأخیر با هم و مساوی یکدیگر می باشند؛ یعنی اگر طواف مقدّم شود، باید سعی نیز مقدّم شود و اگر سعی مؤخر شود، طواف نیز مؤخر می شود.

ص: ۱۴۵

کلام استاد:

ولکن این استدلال ناتمام است:

چرا که اولاً: این مطلب خلاف ظاهر می باشد؛ زیرا که مرجع ضمیر در «هما سیان» تقدیم و تأخیر می باشد، همانگونه که در روایت حفص نیز فرمود «هما سواء» یعنی تقدیم و تأخیر.

ثانیاً: همانگونه که آقای خوئی فرمودند: این روایت خود طرف معارضه می باشد و از حجیت إغناء شده است.

نکته:

استدلال؛

مرحوم آقای داماد می توانست به گونه دیگری به این روایت استدلال نماید و بفرماید:

اگر ضمیر «هما» به تقدیم و تأخیر رجوع کند، مفاد صحیحه جواز تقدیم سعی نیز خواهد بود، کما اینکه تقدیم طواف نیز جایز می باشد. و این روایت را ما طرح نکردیم، بلکه به جهت جمع موضوعی با طائفه ثانیه حمل بر معذور عرفی نمودیم، بنابراین دلالت روایت بر جواز تقدیم سعی در معذور تمام خواهد بود.

بنابراین نیاز نبود که آقای داماد برای اثبات مدّعی خود، مرجع ضمیر «هما» را طواف و سعی بدانند.

دلیل دوم:

مرحوم آقای داماد می فرماید:

روایاتی وجود دارد که نهی از تأخیر سعی از طواف می کند و می فرماید: «و لا یؤخّره إلی غد»، که این روایات اطلاق دارد و شامل فرض طواف قبل از وقوفین در حال عذر نیز می شود.

و روایت علی بن ابی حمزه اگر چه سنداً تمام نمی باشد و لکن مؤید این مطلب می باشد؛ چرا که روایت علی بن ابی حمزه مشکل دلالتی ندارد.

وجه اشاره ایشان به عدم وجود اشکال در دلالت روایت علی بن ابی حمزه، اشکال صاحب جواهر در دلالت آن می باشد؛ ایشان فرموده است:

فرض این روایت زنی است که متمکن از انجام طواف نساء بعد از وقوفین می باشد و لو به این نحو که از دست جمال و اهل کاروان شکایت کند تا آنان راضی به بقاء بشوند، و در این روایت به مجرد قصد کاروان برای حرکت به سمت منزل خود، امام علیه السلام ترک طواف نساء و حرکت به سمت منزل را برای او جایز نشمرد، بلکه فرمود: باید در مکه بماند تا پاک شود و به اهل کاروان نیز اصرار کند که آنان بمانند.

و لکن این مفاد خلاف قواعد می باشد:

چرا که اولاً: این زن هیچ حقی بر اهل کاروان نسبت به بقاء و انتظار ندارد تا حضرت او را به شکایت از آنان امر و تشویق نماید، بلکه حق اهل کاروان می باشد که در روز رحیل به سمت منزل خود خارج شوند و انتظار بر آنان به جهت این زن لازم نیست.

ثانیاً: در صحیحه ابو ایوب خزّاز می باشد:

قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَمَدَّحَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ لَيْلًا فَقَالَ أَصِيْلِحَكَ اللَّهُ امْرَأَةٌ مَعَنَا حَاضَتْ وَ لَمْ تَطُفِ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَالَ لَقَدْ سَأَلْتُ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْيَوْمَ فَقَالَ أَصِيْلِحَكَ اللَّهُ أَنَا زَوْجُهَا وَ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَسْمِعَ ذَلِكَ مِنْكَ فَأَطْرَقَ كَأَنَّهُ يُنَاجِي نَفْسَهُ وَ هُوَ يَقُولُ لَا يُقِيمُ عَلَيْهَا جَمَالَهَا وَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَصْحَابِهَا تَمْضِي وَ قَدْ تَمَّ حَجُّهَا.

در این روایت حضرت فرمودند: حال که جمال صبر نمی کند و این زن نیز به تنهایی نمی تواند بماند، حج او تمام است و می تواند به طرف منزل خود حرکت کند. و امام علیه السلام این زن را به اعتراض بر کاروان و إلزام آنان به بقاء امر نکرد. پس این روایت معارض با صحیحه علی بن ابی حمزه خواهد بود.

آقای داماد در اثبات دلالت روایت علی بن ابی حمزه و جواب از این اشکال صاحب جواهر فرموده اند:

أولاً: اگر لزوم انتظار بر أهل کاروان و جواز شکایت زن از آنان خلاف قاعده می باشد، این نکته فقط موجب سقوط ذیل روایت «تَسْتَعْدِي عَلَيْهِمْ حَتَّى يُقِيمَ عَلَيْهَا حَتَّى تَطْهُرَ وَ تَقْضِيَ مَنَاسِكَهَا» از حجیت می شود، نه سقوط تمام روایت از حجیت؛ چرا که قول به تبعیض در حجیت صحیح و تام می باشد.

ثانیاً: لزوم انتظار بر أهل کاروان و جواز شکایت زن، خلاف قواعد نمی باشد، بلکه از آن جهت که حیض زن امر متعارفی است، شرط یرتکازی عقد با صاحب کاروان، بقاء کاروان تا زمان طهارت زن می باشد.

برای مثال: شرط یرتکازی سکونت در مجتمع های مسکونی که از امکانات مشترک استفاده می شود، همراهی با دیگران در امور متعارفه می باشد.

و اما اشکال تعارض میان روایت علی بن ابی حمزه و صحیحه أبو ایوب؛ پاسخ این است که:

روایت دوم حمل بر فرض عدم بقاء جمال و عدم امکان الزام او به بقاء می شود؛

در حقیقت امام علیه السلام با تعبیر «لا یقیم علیها جمالها و لا تستطیع أن تتخلف عن أصحابها» موضوع جواز ترک طواف نساء و خروج به وطن بدون انجام آن را بیان می کند، که اگر جمال و لو به شکایت از او و اصرار بر او صبر کند، انجام طواف نساء واجب می باشد، که این مفاد تنافی با مفاد روایت علی بن ابی حمزه ندارد.

و این کیفیت بیان حضرت، هم به غرض بیان حکم واقعی و هم به غرض سهل گرفتن بر مخاطب می باشد، همانگونه که گاهی از فقیه در مورد لزوم خمس مغازه پرسیده می شود، که او اینگونه پاسخ می دهد: (بر تو سخت و دشوار است که مغازه خود را بفروشی، پس با تو دستگردان می کنم)، نه اینکه در پاسخ به او بگوید: (آیا از فروش مغازه به سختی زیاد دچار می شوی؟ و آیا این سختی به حدّ حرج می باشد؟). که طبق پاسخ اول اشکالی بر فقیه نخواهد بود؛ چرا که او حکم را بیان کرده است و اگر هم سوء استفاده ای بشود، از جانب او نیست و او تقصیری در آن ندارد.

أما جواز تقديم طواف نساء بر معذورين؛

استدلال؛

آقای داماد فرموده است:

روایاتی دلالت بر این مطلب می کند:

صحيحه الحلبي؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ الطَّوَافِ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَ الْمَرْأَةِ تَخَافُ الْحَيْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى مَنْى .

عنوان «الطواف» اطلاق دارد و شامل طواف نساء نیز می شود.

صحيحه علي بن يقطين؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مَنْى .

در این روایت تصریح به جواز تقديم طواف نساء شده است.

أما روایت علی بن ابی حمزه که امر به تأخیر طواف نساء می کند، از جهت سند تمام نمی باشد.

مناقشه در استدلال؛

سپس ایشان فرموده اند:

اگر اشکال شود در مورد تقديم طواف نساء در حج افراد معتبره اسحاق بن عمار دلالت بر عدم جواز آن می کند؛ «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُفْرَدِ لِلْحَجِّ إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ أَيْعَجَّلُ طَوَافَ النِّسَاءِ قَالَ لَا إِنَّمَا طَوَافُ النِّسَاءِ بَعِيدٌ مَا يَأْتِي مِنْ مَنْى»، حال چگونه ممکن است که تقديم طواف نساء در حج تمتع جایز باشد؟!

در پاسخ می گوئیم: این معتبره در مورد اعم از معذور و غیر معذور می باشد، در حالی که مدعی ما جواز تقديم طواف نساء در حج تمتع در خصوص فرض عذر می باشد.

أعمال مكة/الطواف والسعي/تقديم السعي و طواف النساء للمعذورين ۹۴/۱۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكة/الطواف والسعي/تقديم السعي و طواف النساء للمعذورين

مشهور فرمودند: تقدیم سعی و طواف نساء بر وقوفین نیز برای معذورین جایز می باشد.

ص: ۱۴۹

و آقای داماد نظر مشهور را تأیید نمودند.

حال در مورد کلام ایشان مطالبی است که در ضمن بیان این مطالب نظر خود را نیز بیان می کنیم؛

مطلب اول:

ایشان برای جواز تقدیم سعی به صحیحه جمیل تمسک نمودند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُمَا قَالَا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ يُقَدَّمُ طَوَافُهُ وَ سَعْيُهُ فِي الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سَيَّانٍ قَدَمْتُ أَوْ أَخَرْتُ.

ایشان فرموده اند: «هما سیان» یعنی طواف و سعی در جواز تقدیم و جواز تأخیر مساوی می باشند.

و لکن این مطلب خلاف ظاهر می باشد، همانگونه که گذشت.

بله، اگر این صحیحه و صحیحه علی بن یقظین که می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ ثُمَّ يُهَلُّ بِالْحَجِّ وَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مِنَى فَقَالَ لَا بَأْسَ.

قطعی الصدور و لو به صورت اجمالی بود، از آن جهت که قطعاً الجبهه نیز می باشد و احتمال تقیه در آن نیست؛ چرا که موافق عامه نمی باشد، قطع به صدور این متن از امام به داعی جدّ پیدا می شود و این دو صحیحه سنت قطعیه خواهد بود، و فقط به جهت تعارض با روایات طائفه ثانیه، مقصود و مراد امام علیه السلام برای ما مجمل می شود، و لکن این دو صحیحه قدر متیقنی دارد که باید به آن أخذ بشود و آن جواز تقدیم طواف و سعی برای معذور شرعی می باشد.

گفته نشود: قدر متیقن از این دو صحیحه خائف می باشد؛ چرا که إرادۀ خصوص خائف از تعبیر «هما سیان» و یا «لا بأس» غیر عرفی است.

ص: ۱۵۰

و لکن انصاف این است که؛ قطع و یا وثوق به صدور این دو حدیث مشکل می باشد، و این دو حدیث اگر چه سندشان معتبر می باشد، مضمون الصدور می باشند؛ چرا که احتمال خطاء و اشتباه در نقل راوی می باشد.

أمّا اینکه گفته شود: در این دو صحیحہ احتمال تقیه نیز می باشد و این دو حدیث قطعی الجہہ نمی باشد؛ چرا که محتمل است امام علیہ السلام به جهت حفظ شیعیان، میان آنان به بیان خلاف حکم واقعی إلقاء خلاف نموده باشد، همانگونه که در ابتدای حدائق روایتی به این مضمون از حضرت نقل می کند که «أنا ألقىت الخلاف بينهم» به این جهت که شیعه در نظر واحد متحد نشوند و دشمن به آنان حساس نشود؛

به نظر ما این احتمال صحیح نیست؛ چرا که احتمال این قسم از تقیه موهوم می باشد.

دلیل دومی که آقای داماد برای جواز تقدیم سعی بیان نمود، روایاتی است که می فرماید: «لا تؤخر السعی إلى غد».

و لکن این دلیل نیز ناتمام است؛

چرا که آنچه می باشد، صحیحہ محمد بن مسلم است؛

عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَأَعْيَا أُيُؤَخَّرُ الطَّوَّافَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ إِلَى غَدٍ قَالَ لَا.

موضوع این صحیحہ شخصی است که خسته می باشد، که حضرت از اینکه سعی را تا فردا به تأخیر بیاورد، نهی نمود. و لکن مورد این روایت فرضی است که وقت مشروع انجام سعی می باشد، بنابراین ارتباطی به کسی که به جهت عدم مشروعیت سعی قبل از وقوفین، آن را تأخیر میاندازد، ندارد.

بله، به نظر ما دلیل بر جواز تقدیم سعی بر معذورین روایت علی بن ابی حمزه بطائنی می باشد که به نظر ما سند آن معتبر می باشد؛

چرا که در این روایت امام علیه السلام در مورد زنی که خائف از حیض می باشد، امر به تقدیم طواف حج و سعی نمود، در حالی که این زن در انجام سعی بعد از وقوفین و در حال حیض مشکلی نداشت؛ چرا که شرط صحت سعی طهارت نمی باشد، حال با توجه به این نکته از زن خائف از حیض به مثل شیخ کبیر و مریض و معذورین به عذر شرعی که سعی بعد از وقوفین به جهت ازدحام در آن زمان برای آنان مشکل است، تعدی و إلغاء خصوصیت و حکم به جواز تقدیم سعی می شود؛ چرا که انجام سعی قبل از وقوفین آسان تر می باشد.

بله، اگر سند این روایت به جهت قول امام رضا علیه السلام در مورد علی بن ابی حمزه «فما استبان لکم کذبُه» تمام نباشد، ممکن است گفته شود:

رجوع به برائت از وجوب تأخیر سعی می شود؛ چرا که ما دلیل مطلق بر لزوم تأخیر سعی در حج تمتع نیافتیم، و مفهوم روایات طائفه ثانیه فقط جواز تقدیم طواف را در مورد مختار نفی می کرد، نه تقدیم سعی در مورد معذور را؛ چرا که در این روایات سعی مطرح نشده است.

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

چرا که اگر تقدیم سعی بر معذور جایز باشد، پس واجب خواهد بود؛ زیرا که در اینصورت این سعی موضوع برای مثل صحیحه محمد بن مسلم که نهی از تأخیر سعی مشروع به فردای طواف می نمود، خواهد بود و اطلاق آن شامل این فرض نیز می شود؛

ص: ۱۵۲

حال با توجه به این نکته علم اجمالی حاصل می شود یا به وجوب تقدیم سعی و یا به وجوب تأخیر آن، و علم اجمالی منجز می باشد، بنابراین در صورت تقدیم طواف، احتیاط به جمع میان سعی قبل از وقوفین و سعی بعد از وقوفین لازم خواهد بود، پس نمی توان به براءت تمسک نمود.

مطلب دوم:

آقای داماد برای تقدیم طواف نساء به اطلاق عنوان «الطواف» در صحیحہ حلبی تمسک نمودند؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ الطَّوْفِ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَ الْمَرْأَةِ تَخَافُ الْحَيْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى مَنَى .

و لکن انصاف عدم تمامیت این استدلال می باشد؛

چرا که شبهه انصراف «لا بأس بتعجيل الطواف» به طواف حج قوی می باشد؛ زیرا در این روایت تقدیم سعی مطرح نشده است و از آن جهت که طواف نساء بعد از سعی می باشد، عرف از این تعبیر استظهار نمی کند که مراد هم طواف اول که طواف حج باشد و هم طواف آخر که طواف نساء باشد، است!

همچنین ایشان به صحیحہ علی بن یقطين تمسک نموده اند؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مَنَى .

که در این روایت تصریح به جواز تقدیم طواف نساء شده است.

و لکن این استدلال نیز تمام نمی باشد:

زیرا اگر چه صدر این صحیحہ در جواز طواف حج و طواف نساء مطلق می باشد و لکن این حکم به جواز در ذیل مقید به شرط خوف شده است: وَ كَذَلِكَ لَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ أَمْرًا لَا يَنْتَهِي لَهُ إِلَّا نَصْرًا إِلَى مَكَّةَ أَنْ يَطُوفَ وَ يُودَّعَ الْبَيْتَ ثُمَّ يَمُرَّ كَمَا هُوَ مِنْ مَنَى إِذَا كَانَ خَائِفًا.

ص: ۱۵۳

با وجود این ذیل این حدیث مضطرب خواهد بود و مراد از صدر صحیحه مجمل می باشد؛

زیرا معقول نیست که مراد از صدر صحیحه مطلق و شامل حال اختیار نیز باشد، و لکن همین حکم در ذیل مشروط به خوف باشد! و با وجود این اضطراب اگر چه محتمل می باشد که مراد از صدر مطلق معذورین و ذکر خائف در ذیل از باب ذکر خاص بعد از عام باشد، و لکن احتمال و اگر چه راجح باشد، موجب ظهور نخواهد بود.

همانگونه که محتمل است که مراد از صدر خصوص کسی باشد که علم به عدم امکان رجوع از منی به مکه دارد و ذیل خصوص خائف باشد، که با وجود این احتمالات، متن حدیث مشتمل بر اضطراب و اجمال خواهد بود، بنابراین باید أخذ به قدر متیقن از این صحیحه نمود که خائف می باشد، نه مطلق معذورین.

و مراد از خائف، همانگونه که امام علیه السلام فرمودند: «مَنْ خَافَ أَمْرًا لَا يَنْتَهِي لَهُ إِلَّا انْصِرَافُ إِلَى مَكَّةَ أَنْ يَطُوفَ وَيُودَّعَ الْبَيْتَ» کسی است که می ترسد مانعی حاصل شود که نتواند برای اعمال مکه از منی به مکه بازگردد، نه خصوص «الخائف علی نفسه» که آقای خوئی فرموده است، و نه خصوص «الخائف عن كثرة الزحام» که مرحوم استاد فرموده اند.

أما صحیحه جمیل که فرمود: «هما سَيان قَدِّمت أو أُخِّرت» اگر چه شامل سعی نیز می باشد، و لکن نسبت به طواف نساء اطلاق ندارد.

گفته نشود: در وجه انصراف صحیحه حلبی از طواف نساء، عدم ذکر سعی در آن و استبعاد شمول آن نسبت به طواف نساء که در رتبه بعد از سعی می باشد، بیان شد، حال چگونه وجه انصراف صحیحه جمیل از طواف نساء، ذکر جواز تقدیم سعی در آن بیان می شود؟! این تهافت است!

چرا که در پاسخ می گوئیم؛

ذکر سعی در این صحیحه موجب إنصراف عنوان «الطواف» به طواف حجّ می باشد؛

چرا که ذکر طواف قبل از ذکر سعی در این صحیحه، موجب این شبهه می شود که مراد از آن طواف قبل از سعی می باشد، نه طواف بعد از سعی. بنابراین به نظر ما چه سعی در روایت ذکر شود و چه سعی ذکر نشود، عنوان طواف شبهه إنصراف به طواف حجّ را خواهد داشت.

بله، اگر دلالت این روایات بر جواز تقدیم طواف نساء تمام باشد، با روایت علیّ بن ابی حمزه که امر به تأخیر طواف نساء از زن حائض می کند، تعارض خواهند نمود؛

چرا که روایت علیّ بن ابی حمزه که امام علیه السلام زنی را که اگر طواف نساء را تأخیر بیندازد، یا باید برای انجام آن نائب بگیرد و یا از دیگران کمک بگیرد تا أهل کاروان را مجبور کنند که صبر کنند تا او طواف نساء را انجام دهد، به اولویت عرفیه دلالت بر لزوم تأخیر طواف نساء در مورد شیخ کبیر و مریض می کند.

و از آن جهت که جمع عرفی میان این دو خطاب نمی باشد؛ (چرا که حمل روایت علی بن ابی حمزه بر استحباب تأخیر با توجه به تعبیر «تستعدی علی الجمال و الرفقه» عرفی نمی باشد)، این دو دسته روایات تعارض و تساقط می کنند.

حاصل مطلب این شد که:

بر معذورین تقدیم طواف حجّ و سعی جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد، و فقط خائف می تواند که تمام اعمال مکه را بر وقوفین مقدم کند.

ص: ۱۵۵

نکته:

آقای سیستانی در جواز تقدیم طواف و سعی و طواف نساء بر معذورین موافق مشهور می باشد و لکن جواز تقدیم را مشروط به لزوم حرج در فرض تأخیر می کند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که حرج خصوصیتی ندارد و شیخ کبیر و مریض و معلول که در فرض تأخیر به سختی زائد بر متعارف دچار می شود و اگر چه به حدّ حرج نباشد، تقدیم بر او جایز می باشد؛ چرا که وجهی برای تقييد أدله جواز تقدیم به فرض حرج نمی باشد.

أعمال مكة/الطواف و السعی /تقديم الطواف و السعی و طواف النساء في حال العذر / تقديم طواف النساء في حال الحرج
۹۴/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكة/الطواف و السعی /تقديم الطواف و السعی و طواف النساء في حال العذر/ تقديم طواف النساء في حال الحرج

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: بر شخص معذور تقدیم طواف حجّ و سعی بر وقوفین جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد.

مطلب سوم:

عرض کردیم:

معذورین می توانند طواف حجّ و سعی خود را بر وقوفین مقدّم کنند و لکن تقدیم طواف نساء بر آنان جایز نیست.

و لکن به نظر ما: در صورتی که شخص معذور در فرض تأخیر طواف نساء به بعد از رجوع از منی دچار حرج شخصی می شود، بعید نیست که از صحیحہ علیّ بن یقین جواز تقدیم تمام أعمال مکه برای او استفاده شود؛

زیرا اگر چه موضوع این صحیحہ کسی بود که خائف از امری است که مانع از رجوع و إنصراف او به مکه می شود، و لکن ظاهر از عنوان «الإنصراف إلى مكة» در تعبیر «خاف أمراً لا يتهيأ له الإنصراف إلى مكة» إنصراف به أداء أعمال می باشد، یعنی نکته جواز تقدیم أعمال برای شخص خائف عدم امکان إنصراف به مکه نمی باشد، بلکه عدم امکان مباشرت در أعمال نکته آن می باشد، حال عرف از کسی که خائف است از حصول مانع در رجوع مکه، به کسی که خائف می باشد از حصول مانع از دخول او در مسجد الحرام و یا مباشرت طواف و سعی و اگر چه مانعی از دخول او به مکه نمی باشد، إلغاء خصوصیت می کند، همانگونه که در فرضی که شخص در رجوع به مکه از منی دچار حرج شود، مشمول این روایت و تقدیم برای او جایز

می باشد، عرف از آن إلغاء خصوصیت می کند به کسی که از رجوع به مکه دچار حرج نمی شود و لکن از دخول در مسجد الحرام و یا مباشرت در طواف و سعی دچار حرج می شود؛ یعنی در این فرض که به جهت قاعده لا حرج مباشرت در اعمال از او رفع می شود، عرف با توجه به این صحیححه در جواز تقدیم به او تعدی می کند؛ چرا که بر او نیز صدق می کند که «من یخاف أمراً لا یتھیأ له الإنصراف إلی مکه».

ص: ۱۵۶

و عرفی نیست که مجرّد امکان حضور در مکه، بدون امکان مباشرت در اعمال، موجب لزوم استنابه و عدم جواز تقدیم باشد.

و مورد روایت علی بن ابی حمزه زن خائف از حیضی است که امکان متعاقد کردن اهل کاروان و لو به کمک گرفتن از دیگران و شفیع قرار دادن آنان برای او می باشد و از ماندن در مکه به تنهایی دچار حرج نمی شود، و الا اگر از بقاء در مکه و لزوم مباشرت در طواف نساء دچار حرج شود، مباشرت در طواف نساء بر او واجب نخواهد بود، بنابراین این مورد مشمول روایت علی بن ابی حمزه نمی باشد، بنابراین مشمول صحیححه علی بن یقطین خواهد بود و باید اعمال را خود مقدم کند و به صورت مباشری انجام دهد، نه اینکه نائب بگیرد.

بنابراین اینکه آقای خوئی جواز تقدیم را مختص به طواف و آقای زنجانی مختص به طواف و سعی نموده اند، در غیر فرض حرج می باشد و الا در فرض حرج تقدیم تمام اعمال مکه جایز می باشد.

مطلب چهارم؛

آیا تقدیم اعمال برای معذورین از باب رخصت می باشد و یا از باب عزیمت؟

آقای سیستانی صریح فرموده اند:

حکم به تقدیم از باب رخصت است و معذور بر تقدیم اعمال الزامی ندارد، بلکه مختار است که اعمال را به بعد از رجوع از منی تأخیر بیاندازد، و در این فرض اگر خود متمکن از مباشرت در اعمال باشد، خود انجام می دهد و لکن اگر متمکن نباشد، نائب می گیرد.

و لکن به نظر ما حق با آقای زنجانی است:

ص: ۱۵۷

اگر شخص معذور از مباشرت در اعمال در فرض رجوع از منی متمکن نباشد و یا در امکان آن خائف باشد، واجب است که خود او قبل از خروج به عرفات، این اعمال را انجام دهد؛ چرا که روایاتی که می فرماید: «لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمرأه التي تخاف الحيض» شامل فرض علم به عدم تمکن از انجام اعمال در فرض تأخیر نمی شود؛

چرا که در این روایات فقط فرض خوف حیض و کبر سن شده است، نه فرض عجز از مباشرت در اعمال بعد از رجوع منی، و ظاهر «لا بأس للمرأة التي تخاف الحيض أن تقدم» رخصت در مقابل عزیمت نمی باشد، بلکه این روایات در مقام توهّم حظر می باشد، مانند آیه «لا جناح عليكم أن يطؤفوا بهما».

و مقتضای قاعده در واجب موسّع در فرض خوف از فوت آن در صورت تأخیر به آخر وقت، لزوم مبادرت در ابتدای وقت می باشد؛ چرا که «الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني» مقتضی لزوم مبادرت می باشد، همانگونه که در نماز نیز در صورت خوف از فوت در فرض تأخیر به آخر وقت، باید در ابتدای وقت مبادرت به نماز شود، و سیره متشرّعه بر جواز تأخیر در این فرض ثابت نیست؛ چرا که محتمل است این تأخیر به جهت عدم مبالات باشد.

و نمی توان به استصحاب بقاء تمکن تا اِنتهای وقت رجوع کرد؛ چرا که اگر غرض از آن اثبات أداء در آخر وقت و تحقق تطبیق این واجب موسّع بر فرد آخر وقت باشد، این استصحاب مثبت خواهد بود، و اگر غرض از آن مجرد اثبات بقاء تمکن در آخر وقت باشد، این استصحاب اثری نخواهد داشت؛ چرا که بقاء تمکن از أداء موضوع برای جواز شرعی تأخیر نمی باشد و دلیلی نمی باشد که مفاد آن این باشد که «إذا بقي التمکن فيجوز التأخير و ترك المبادره»، و جواز تأخیر انجام واجب موسّع حکم وضعی می باشد، نه حکم تکلیفی؛ یعنی واجب موسّع مطلق بدلی می باشد که نسبت به ترک فرد اوّل و اختیار بدل آن اطلاق دارد، که این مقتضی ترخیص در تطبیق این واجب موسّع بر فرد آخر وقت می باشد، و لکن استصحاب بقاء تمکن إحراز تطبیق واجب موسّع بر فرد آخر وقت را نمی کند.

بلکه ظهور اطلاق «یا مرها» در تعبیر «لَيُنْظَرُ إِلَى الَّتِي يَخَافُ عَلَيْهَا الْحَيْضَ فَيَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تُهَلَّ بِالْحَيْجِ مِنْ مَكَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ» در روایت علی بن ابی حمزه، وجوب تقدیم طواف و سعی می باشد؛ چرا که ظاهر اطلاق الامر بالأمر بالشیء وجوب آن شیء می باشد.

بله، اگر چه مورد روایات دال بر جواز تقدیم در فرض عذر، غیر فرض عجز می باشد، و لکن به اولویت و به فحوی دلالت بر مشروعیت تقدیم در فرض عجز شخص معذور از مباشرت در صورت تأخیر می کند و لکن نمی توان از این روایت رخصت در تقدیم و عدم عزیمت آن را نسبت به او نیز استفاده کرد.

مطلب پنجم:

اگر شخص معذور به صورت مطلق عاجز از مباشرت در طواف، چه قبل از وقوفین و چه بعد از آن باشد، وظیفه او استنابه در طواف می باشد، و لکن قادر بر انجام سعی می باشد، حال آیا تقدیم سعی بر او نیز جایز می باشد؟

در این فرض صحیح عدم جواز تقدیم سعی می باشد؛

چرا که روایات دال بر جواز تقدیم سعی، در مورد فرضی است که شخص معذور خود طواف را مقدم و انجام می دهد، بنابراین نسبت به مقام اطلاق ندارد، و دلیلی غیر از آن روایات بر جواز تقدیم سعی نمی باشد، بنابراین باید سعی را تأخیر بیاندازد؛ حال بعد از رجوع از منی، خود متمکن از انجام سعی باشد، خود مباشرت در سعی می کند و إلا باید نایب بگیرد.

مطلب ششم:

اگر شخص معذور به جهت جهل و یا نسیان، تلبیه و إحرام را فراموش کند و بدون إحرام طواف و سعی و طواف نساء را بر وقوفین مقدم کند، تمام اعمال او باطل خواهد بود؛

ص: ۱۵۹

چرا که این اعمال، اجزاء و افعال حج می باشند، بنابراین باید بعد از احرام واقع شوند؛ زیرا احرام و تلبیه شرط رکنی و مانند تکبیره الاحرام نماز می باشد که بدون آن شخص داخل حج نمی شود.

و در صحیحہ علی بن یقظین فرض انجام اعمال بعد از احرام شد «الرَّجُلُ يَتَمَنَّعُ ثُمَّ يَهْلُ بِالْحَجِّ وَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَشِيعِي»، بلکه در روایت علی بن ابی حمزه امام به صورت صریح امر می کند که ابتدا محرم شود و سپس اعمال را انجام دهد: «يَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تَهْلُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ»

بلکه حتی اگر بدون احرام اعمال را مقدم کند و بعد از رجوع به وطن خود، که دیگر متمکن از رجوع به مکه و یا استنابه نمی باشد، ملتفت شود، حج او باطل می باشد و در حکم کسی است که «ترك الحج بجهاله» که فرمودند «أعاد الحج و عليه البدنه»؛ چرا شرط طواف و سعی قبل از وقوفین احرام می باشد و دلیلی بر اجزاء در این فرض نمی باشد.

در حالی که اگر شخص اعمال مکه را بعد از رجوع از منی انجام دهد و سپس متوجه شود که احرام و تلبیه را به جهت جهل و یا نسیان ترک کرده است، اعمال او صحیح خواهد بود و حتی اگر در مکه هم باشد، نیاز به اعاده اعمال نمی باشد؛ زیرا او مصداق «من ترك احرام الحج جهلاً أو نسياناً» می باشد که فرمودند «تم حجّه»؛

صحیحہ علی بن جعفر؛

عن أخيه ع قال: سألتُه عن رجلٍ كان مُتَمَتِّعاً خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَ جَهَلِ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ مَا حَالُهُ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حُجُّهُ .

ص: ۱۶۰

و مورد این روایت شخصی است که تنها مشکل او ترک إحرام می باشد، نه کسی که مشکل او تقدیم طواف و سعی بر قوفین بدون مجوز تقدیم که إحرام باشد، در حالی که ظاهر دلیل جواز تقدیم این است که مجوز تقدیم عذر و إحرام می باشد و شرط جواز تقدیم وقوع أعمال بعد از إحرام می باشد.

بنابراین اگر چه تفاوت میان فرض تقدیم و تأخیر خالی از إشکال نمی باشد و لکن مقتضای احتیاط حکم به بطلان حجّ چنین شخصی می باشد.

و آقای سیستانی نیز به صورت صریح فرمودند: «کان حکمه حکم من ترک الطواف جهلاً».

مطلب هفتم:

اگر شخص معذور به جهت خوف حیض و یا خوف حصول مانع از رجوع به مکه، أعمال خود را مقدم کند، و لکن بعد از انجام أعمال، خوف او در منی و یا در مکه بر طرف شود، آیا باید أعمال خود را بعد از رجوع از منی اعاده نماید؟

صحیح این است که:

ظاهر دلیل این است که خوف تمام الموضوع برای جواز واقعی تقدیم أعمال می باشد، و حمل خوف بر طریقیّت محضه و یا حمل آن بر اینکه جزء الموضوع می باشد، به اینکه جزء دیگر وجود واقعی حیض و یا عدم امکان رجوع به مکه باشد، خلاف ظاهر می باشد، بنابراین نیاز به اعاده أعمال خود ندارد.

أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی مع نسیان سبق الإحرام ۹۴/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی مع نسیان سبق الإحرام

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: مجوز تقدیم طواف و سعی در معذورین مختصّ به فرضی است که قبل از انجام آن دو محرم شده باشد، و در این فرض مذکور اصلاً مجوز تقدیم نداشته است، پس حجّ او باطل است.

ص: ۱۶۱

در جلسه گذشته نسبت به کسی که طواف و سعی را مقدم نموده و لکن إحرام قبل از آن را به جهت جهل و یا نسیان فراموش نموده است، گفتیم:

مجوز تقدیم طواف و سعی در معذورین مختصّ به فرضی است که قبل از انجام آن دو محرم شده باشد، و در این فرض

مذکور اصلاً مجوز تقدیم نداشته است، پس حجّ او باطل است.

بله، اگر این شخص به طور کلیّیّ احرام را حتی بعد از انجام طواف و سعی فراموش کند و تمام اعمال خود را بدون احرام انجام دهد، بعید نیست که با توجه به صحیحہ علیّ بن جعفر حکم به صحت حجّ او بشود؛

عن أُخِيهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مُتَمَتِّعًا خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَ جَهْلٍ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّزْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ مَا حَالُهُ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حُجُّهُ .

و لکن برای اینکه محلّ بحث به طور کامل واضح شود، بیان و تقریر دیگری عرض می کنیم؛

شخصی که به جهت جهل و یا نسیان طواف و سعی خود را بر وقوفین بدون سبق احرام مقدّم می کند و بعد از انجام آن دو و قبل از وقوفین محرم می شود، حجّ او باطل است؛

چرا که مورد مثل صحیحہ علیّ بن جعفر «من ترك إحرام الحجّ عن جهل» می باشد، و این عنوان بر چنین شخصی صادق نمی باشد؛ چرا که او جاهل به احرام حجّ نبوده است، بلکه جاهل به عدم جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین بدون سبق احرام بوده است و بر او عنوان «من جهل أن لا-يقدم الطواف و السعي على إحرام الحجّ» صادق می باشد، که إلغاء خصوصیت از مورد صحیحہ علیّ بن جعفر به چنین شخصی واضح نمی باشد؛

برای مثال: اگر شخصی در نماز به توهم ایتیان به تشهد و سلام، اِحداث حدث به مثل استدبار قبله کند، گفته می شود؛ چون او به نظر عرف اِخلال به تشهد و سلام نموده است، حدیث لا تعاد شامل او خواهد بود، پس نماز او صحیح است؛ چرا که اِخلال او فقط به تشهد و سلام می باشد، که حدیث لا تعاد مبطلت این اِخلال را به این بیان که این اِخلال بعد از نماز واقع شده است، نه در اثناء نماز رفع می کند، به همین جهت وارد بر دلیل مبطلت اِحداث حدث در اثناء نماز خواهد بود.

حال اگر در اثناء نماز در حالی که علم به عدم ایتیان تشهد و سلام می باشد، سهواً اِحداث حدث نماید، از آن جهت که او اِخلال به تشهد و سلام نکرده است، حدیث لا تعاد در این مورد موضوع نخواهد داشت، بلکه بر او «أحدث الحدث فی اثناء الصلاه سهواً» صادق است، نه «أخلّ بالتشهد و السلام سهواً»، به همین جهت نماز او باطل است و از فرض اول نمی توان به این فرض اِلغاء خصوصیت نمود؛

حال در مقام نیز تفاوت است میان «من جهل أن یحرم بالحجّ» که اِخلال او فقط به اِحرام می باشد و «من جهل أن لا یقدّم الطواف و السعی علی الإحرام»، و صحیحه علی بن جعفر در مورد فرض اول است که می فرماید: «رجل جهل أن یحرم یوم الترویة»، پس این صحیحه شامل مقام نخواهد بود، و اِلغاء خصوصیت نیز از مورد این صحیحه به مقام واضح نمی باشد.

بله، برخی از فقهاء به سهولت اِلغاء خصوصیت می کنند، مانند آنچه به آقای بروجردی نسبت داده شده است که فرموده اند: از آن جهت که ظنّ به رکعات در نماز معتبر می باشد و افعال نماز از اجزاء این رکعات می باشند، پس به اولویت ظنّ در افعال نماز نیز معتبر است!! در حالی که به نظر ما این اِلغاء خصوصیت صحیح نمی باشد.

و یا مرحوم شیخ أنصاری تفصیل میان ایتیان به تمام نماز به جهت جهل در حال نجاست ثوب و یا بدن و ایتیان به بعض نماز به جهت جهل در حال نجاست در حکم به صحت و بطلان نماز عرفی ندانسته اند، در حالی که به نظر ما عرفی است که در فرض دوم که در اثناء نماز علم به نجاست پیدا می کند، حکم به بطلان شود و نمی توان از فرض اول به فرض دوم إلغاء خصوصیت نمود.

مطلب آخر:

مرحوم آقای نائینی فرموده است:

خوف حیضی که مجوز تقدیم طواف بر وقوفین می باشد، خوف حیض در آیام تشریق می باشد، و خوف حیض تا آخرین زمان بقاء در مکه لازم نمی باشد؛ بنابراین خانمی که خوف دارد که حیض شود و در آیام تشریق پاک نشود، می تواند طواف را مقدم کند و اگر چه علم به طهارت و تمکن از انجام طواف بعد از آیام تشریق داشته باشد.

استدلال؛

مرحوم آقای حکیم در توجیه این کلام ایشان فرموده اند:

ممکن است وجه این کلام معتبره یحیی بن أزرَق باشد؛

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ تَمَتَّعَتْ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحِجِّ فَفَرَعَتْ مِنْ طَوَافِ الْعُمْرَةِ وَخَافَتْ الطَّمْثَ قَبْلَ يَوْمِ النَّحْرِ أَوْ يَصْلُحُ لَهَا أَنْ تُعَجَّلَ طَوَافُهَا طَوَافَ الْحِجِّ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَ مِنِّي قَالَ إِذَا خَافَتْ أَنْ تُضَطَّرَّ إِلَى ذَلِكَ فَعَلَتْ.

در این روایت «خوف الحيض قبل يوم النحر» موضوع برای جواز تقدیم قرار گرفته است، حال به ضمیمه این مطلب به نکته لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع خوف حیض در تمام آیام تشریق می باشد.

ص: ۱۶۴

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که اولاً: در این روایت خوف شروع حیض در روز دهم فرض نشده است، تا گفته شود به ضمیمه لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که مراد خوف حیض در آیام تشریق می باشد، بلکه این روایت تناسب دارد با خوف شروع حیض در روز نهم، که در اینصورت با ضمیمه این مطلب به لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع خوف حیض تا روز دوازدهم می باشد، نه تا روز سیزدهم، حال چگونه از تقدیم در فرض علم به بقاء حیض تا انقضاء روز دوازدهم و طهارت در روز سیزدهم، نهی می فرمائید و حکم به لزوم تأخیر طواف می نمائید؟!

ثانیاً: در این روایت خوف حیض روز نهم نیز نشده است، بلکه این روایت اطلاق دارد و شامل فرض خوف شروع حیض در روز هفتم و یا روز هشتم نیز می شود، که به ضمیمه نکته لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع جواز تقدیم خوف حیض در یوم النحر می باشد و اگر چه علم به طهارت در روز یازدهم باشد؛ حال حیض او در یوم النحر روز اول حیض او باشد و یا روز دوم و یا روز سوم حیض او، مهم اینست که او خوف حیض یوم النحر را دارد که نتواند اعمال مکه را در یوم النحر انجام دهد.

و لکن انصاف این است که این روایت هیچ اطلاقی نسبت به فرض علم به تمکن طواف بعد از وقوفین ندارد؛

چرا که در این روایت تعبیر می شود «إذا خافت أن تضطرَّ إلى ذلك فعلت»، بنابراین موضوع جواز تقدیم خوف اضطرار می باشد، که خوف اضطرار به دو صورت می باشد؛ یا به خوف حیض و استمرار آن تا آخرین روز بقاء او در مکه می باشد و یا به خوف حدوث مانع از انجام طواف بعد از طهارت می باشد و اگر چه علم به طهارت قبل از خروج از مکه باشد.

بنابراین اگر اطمینان دارد که قبل از خروج از مکه پاک می شود و اگر چه زمان طهارت او روز آخر بقاء او در مکه باشد، تقدیم طواف جایز نخواهد بود؛ چرا که با فرض علم به تمکن از انجام طواف بعد از وقوفین قبل از إنقضاء ذی الحجّه، خوف اضطرار نخواهد بود، و اساساً دلیل بدل اضطراری از فرض تمکن از صرف الوجود واجب اختیاری منصرف می باشد؛

برای مثال: دلیلی که می فرماید: «فإن لم يجدوا ماءً فتيّموا» و یا «إذا لم يقو على القيام فليصلّ جالساً» منصرف می باشد از کسی که در إنتهای وقت متمکن از وضوء و یا متمکن از قیام در نماز می باشد.

(مسأله ۴۱۳): يجوز للخائف على نفسه من دخول مكة أن يقدم الطواف و صلاته و السعي على الوقوفين بل لا بأس بتقديمه طواف النساء أيضا فيمضى بعد أعمال منى الى حيث أراد.

این مسأله را در سابق عرض کردیم:

آقای خوئی فرمودند: خوف از عدوّ موضوع جواز تقدیم می باشد.

و لکن مرحوم استاد فرمودند: مجوّز تقدیم منحصر در خصوص خوف از عدوّ نمی باشد، بلکه خوف از عدم تمکن از مباشرت در أعمال بعد از وقوفین به جهت ازدحام نیز موضوع جواز تقدیم می باشد.

و ما عرض کردیم: موضوع جواز تقدیم منحصر در خوف علی نفسه نمی باشد، بلکه طبق صحیحه علی بن یقطين «من خاف أمراً لا یتهیأ له الإنصراف إلى مکه»، موضوع خوف از عدم تمکن از مباشرت در أعمال مکه بعد از وقوفین می باشد؛ چرا که ظاهر از عبارت «لا یتهیأ له الإنصراف إلى مکه»، این مطلب است که «لا یتهیأ له الإنصراف إلى مکه لمباشرة الأعمال» می باشد.

نکته:

آقای سیستانی در مورد تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حال اختیار احتیاط واجب می کنند و می فرمایند: «فی جواز تقدیم المختار وجه و لا یترک الإحتیاط بعدم التقدیم».

و در مورد تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در فرض جهل نیز احتیاط واجب می کنند و می فرمایند: «ففى الاجتراء به إشكال و إن كان لا یخلو من وجه»؛ که ظاهر این تعبیر تمایل ایشان به صحت طواف و سعی و اجزاء آن در فرض جهل می باشد.

حال وجه تمایل ایشان در حال جهل به اجزاء چیست؟

ممکن است که نظر ایشان به قاعده «السنة لا تنقض الفریضه» باشد؛

چرا که لزوم تأخیر طواف و سعی حکمی نیست که در قرآن بیان شده باشد، پس تأخیر سنت خواهد بود، و إخلال به سنت موجب نقض فریضه که نفس طواف و سعی باشد، نخواهد بود.

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که اولاً: حدیث لا تعد شامل جاهل مقصّر نمی شود، در حالی که عبارت ایشان مطلق و ظاهر از آن تمایل به اجزاء در فرض جهل به صورت مطلق می باشد.

ثانیاً: این قاعده مختص به فرضی است که عمل قابل تدارک نباشد، بنابراین در فرضی که بعد از وقوفین عالم به عدم جواز تقدیم شد، باید آن را تدارک کند، در حالی که طبق ظاهر عبارت، ایشان به صورت مطلق تمایل به اجزاء در فرض جهل دارند و اگر چه امکان تدارک باشد.

و غیر از این وجه دیگری برای توجیه تمایل ایشان به اجزاء در فرض جهل نیافتیم.

أما آیه «ثم لیقضوا تفههم و لیوفوا نذورهم و لیطوفوا بالبيت العتیق»؛ در سابق عرض کردیم:

ص: ۱۶۷

أولاً: این آیه در مورد حجّ افراد و قران و حجّه الوداع می باشد که در آن حجّ تمام أصحاب و پیامبر صلی الله علیه و آله طواف و سعی خود را مقدّم بر وقوفین نمودند، پس این آیه ارتباطی به حجّ تمتع ندارد.

ثانیاً: این آیه دلالت بر ترتیب نمی کند؛ چرا که مراد از «و لیوفوا نذورهم» ذبح هدی می باشد که تقدیم آن بر حلق لازم است، در حالی که آیه حلق و تقصیر را مقدّم بر آن ذکر نموده و فرموده است: «ولیقضوا تفتهم و لیوفوا نذورهم».

أعمال مکّه/الطواف والسعی /مسأله ۴۱۴ لزوم الإستتابه فی فرض العجز عن مباشره الطواف ۹۴/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکّه/الطواف والسعی /مسأله ۴۱۴: لزوم الإستتابه فی فرض العجز عن مباشره الطواف

خلاصه مباحث گذشته:

عرض کردیم: در حال اختیار تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ تمتع جایز نمی باشد، بلکه حتی این تقدیم به جهت جهل و یا نسیان باشد، این طواف و سعی مجزی نمی باشد.

نکته:

ظاهر از تعبیر آقای سیستانی در مورد تقدیم طواف و سعی در فرض جهل، تمایل ایشان به اجزاء می باشد.

عرض کردیم: وجه این تفصیل میان عالم و جاهل مشخص نمی باشد، و ممکن است مقصود ایشان قاعده «السنة لاتنقض الفریضه» باشد، که از آن جهت که شرطیت ترتیب میان طواف و أعمال منی سنت می باشد و در قرآن ذکر نشده است، اخلال به این ترتیب اخلال به سنت خواهد بود، که طبق این قاعده اخلال عذری به سنت موجب بطلان فریضه نمی باشد.

و لکن به این استدلال اشکال کردیم؛

ایشان این قاعده را مختصّ به جاهل قاصر غیر متردّد که در حین عمل معتقد به صحّت عمل خود می باشد، می دانند، و آن را شامل جاهل مقصّر و یا جاهل قاصر متردّد در حین عمل که به رجاء و احتیاط عمل را انجام می دهد، نمی دانند؛ پس چگونه ایشان در تعبیر خود به صورت مطلق تمایل به اجزاء را نشان دادند؟!

ص: ۱۶۸

حال اشکال دیگری نیز بر این استدلال می باشد و آن عبارت است از اینکه:

ما در بحث فقه طهارت عرض کردیم: اخلال به ترتیب فریضه، به نظر عرف اخلال به خود فریضه و ذات آن می باشد، نه اخلال به سنت؛ برای مثال: اگر کسی بعد از نماز دانست که به جهت نسیان و یا جهل قصور رکوع را بعد از دو سجده انجام

داده و ترتیب میان این دو را مراعات نکرده است؛ در این فرض میان فقهاء بحث می باشد که آیا حدیث لا تعداد شامل این مورد می شود یا خیر؟

آقای خوئی می فرماید:

جریان حدیث لا تعداد در این مورد تابع این مسأله می باشد که آیا إخلال به شرائط أركان مانند شرط رکوع و سجده إخلال به خود رکن می باشد یا خیر؟ یعنی برای مثال اگر کسی بر ما لا یصح السجود علیه و یا مکان نجس سجده کرد، آیا حدیث لا تعداد و قاعده «السنه لا تنقض الفریضه» این نماز را می تواند تصحیح کند؟

سپس ایشان می فرماید: نمی توان برای تصحیح موارد إخلال به شرائط أركان به حدیث لا تعداد تمسک نمود؛ چرا که ظاهر از عقد مستثنی «لا تعداد الصلاة إلا من خمس؛ الطهور و الوقت و القبلة السجود و الركوع» السجود المأمور به و الركوع المأمور به می باشد، و شخصی که إخلال به شرط سجده و رکوع وارد نموده، إخلال به رکوع و سجده مأمور وارد کرده و آن را انجام نداده است، پس باید نماز را إعادہ نماید.

و لکن برخی دیگر می فرمایند: ظاهر از عقد مستثنی حدیث لا تعداد ذات فریضه یعنی رکوع و سجده عرفی و ذات آن دو می باشد، نه رکوع و سجده مأمور به، و به نظر عرف إخلال به شرائط رکن إخلال به خود رکوع و سجده نمی باشد.

ص: ۱۶۹

و به نظر ما همین قول صحیح می باشد؛ به همین جهت اگر بعد از رکوع ملتفت ترک قرائت قبل از آن بشود، عرفاً به او گفته می شود: (تو إخلال به قرائت وارد نمودی)، نه إخلال به ترتیب، و إلاً- اگر این إخلال، إخلال به خصوص ترتیب بود، باید حکم به تدارک قرائت بعد از رکوع می شد.

آقای خوئی در ردّ این قول نقضی را ذکر می کند؛

از این قول لازم می آید حکم به صحّت نماز در فرض تقدیم دو سجده بر رکوع؛ چر که به نظر عرف شرط ترتیب میان این دو رکن مقوم ذات رکوع و سجود نمی باشد، بلکه این شرط مقوم رکوع و سجود شرعی است.

و لکن در جواب از این نقض عرض کردیم؛

اگر چه إخلال به شرائط شرعی رکن و فریضه إخلال به ذات آن دو نمی باشد، و لکن در شرط ترتیب میان ارکان، به نظر عرف إخلال به آن إخلال به ذات فریضه و رکن می باشد و در صدق إخلال به ذات فریضه، عدم ایتیان آن در محلّ شرعی خود کافی است؛ یعنی اگر کسی ترتیب میان رکوع و دو سجده را مراعات نکند، به نظر عرف إخلال به خود رکوع وارد نموده است؛ برای مثال: اگر شخصی در رکعت اول چهار رکوع انجام دهد و در سه رکعت دیگر رکوعی انجام ندهد، به نظر عرف صدق می کند که «أنّه أخلّ بالرکوع».

أما نظر آقای سیستانی در این موضوع واضح نمی باشد؛

چرا که ایشان در بحث غسل جنابت در فرض إخلال به ترتیب میان غسل سر و گردن و غسل جسد فرموده اند: ترتیب میان آن دو سنت می باشد و إخلال به سنت در فرض نسیان یا جهل قصوری موجب بطلان خود فریضه که غسل باشد، نمی شود.

و لکن در بحث صلاه در فرض تقدیم دو سجده بر رکوع و إلتفات بعد از نماز، نظر ایشان واضح نمی باشد؛ اگر ایشان حکم به صحّت این نماز کنند، این اشکال به ایشان وارد است که: به نظر عرف إخلال به محلّ شرعی رکوع، إخلال به ذات رکوع می باشد.

و در مسأله غسل نیز به نظر ما إخلال به ترتیب میان غسل سر و گردن و غسل جسد إخلال به خود غسل سر و گردن و غسل جسد می باشد و این دو از آن جهت که جزء فریضه که غسل تمام الجسد باشد، می باشند، خود نیز فریضه خواهند بود، بنابراین در این فرض إخلال به ذات فریضه صورت گرفته است، نه فقط شرط شرعی آن.

و طبق این مبنای صحیح، در مقام نیز که به جهت نسیان و یا جهل قصوری طواف و سعی را بر وقوف به عرفات مقدم شده است، إخلال به ذات طواف و سعی که فریضه باشند، صورت گرفته است، بنابراین وجهی برای جریان قاعده «السنة لا تنقض الفریضه» و میل ایشان به اجزاء در مقام نمی باشد.

(مسأله ۴۱۴): من طرأ علیه العذر فلم يتمكن من الطواف كالمراه التي رأت الحيض أو النفاس و لم يتيسر لها المكث في مكة لتطوف بعد طهرها لزمته الاستنابه للطواف ثم السعي بنفسه بعد طواف النائب.

این مسأله واضح می باشد؛ اگر کسی بعد از رجوع از منی، عاجز از مباشرت در طواف باشد و امکان صبر تا زمان حصول قدرت بر مباشرت نباشد، باید نائب بگیرد. حال اگر زنی بعد از رجوع از منی حائض و یا نفاس شود، از آن جهت که امکان مباشرت در طواف را ندارد، باید برای طواف نائب بگیرد و لکن از آن جهت که طهارت در سعی شرط نمی باشد، خود باید سعی را انجام دهد.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ الْمَغْلُوبُ وَالْمُعْمَى عَلَيْهِ يُزَمَى عَنْهُ وَيُطَافُ عَنْهُ .

نکته:

برخی از آقایان از جمله آقای سیستانی در بحث عمره مفرده فرموده اند:

اگر خانمی علم دارد که در صورت إحرام به عمره مفرده، به جهت حیض مباشرت در طواف برای او ممکن نخواهد بود، در فرض إحرام با وجود این علم، خروج او از إحرام به واسطه استنابه در طواف مشکل می باشد، بلکه احتیاط واجب است که یا در مکه بماند تا اینکه طاهر شده و خود مباشرت در طواف نماید و یا در فرض رجوع به وطن، بعد از طهارت عود به مکه نماید و خود طواف را انجام دهد.

آقای زنجانی نیز در این مسأله ظاهراً احتیاط واجب می کنند.

در حالی که این آقایان در بحث حجّ در فرض علم زن به عدم امکان مباشرت طواف به جهت حیض حتی به این صورت که طواف را مقلّم بر وقوفین نماید و خود آن را انجام دهد (چرا که برخی از خانم ها بیش از هفت و یا هشت روز در مکه نمی باشند؛ به اینکه برای مثال روز ششم و یا هفتم داخل مکه می شوند و روز دوازدهم و یا سیزدهم باز می گردند) فرموده اند: استنابه لازم است و با این استنابه از إحرام خارج می شود!!

حال وجه این تفصیل و تفاوت میان عمره مفرده و حجّ چیست؟

اگر دلیل استنابه اطلاق دارد و شامل فرض علم به عدم امکان مباشرت هم می باشد، چه تفاوتی میان حجّ و عمره می باشد؟! و اگر دلیل استنابه اطلاق ندارد، پس چرا ایشان در مسأله حجّ در فرض علم به عدم امکان مباشرت در طواف به جهت حیض، حکم به خروج از إحرام به واسطه استنابه نموده اند؟!

بله، آقای خوئی در مورد چنین زنی فرموده اند: برای طواف نائِب می گیرد، و تفاوتی میان حج و عمره نمی گذارند.

و به نظر ما نیز اطلاق أدله استنباه بعید نمی باشد؛

صحیحہ حریز؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُطَافُ بِهِ وَ يُرْمَى عَنْهُ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ.

صحیحہ آخری لحریز؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ الْمَغْلُوبُ وَ الْمُغْمَى عَلَيْهِ يُرْمَى عَنْهُ وَ يُطَافُ عَنْهُ .

مريض مغلوب یعنی المريض المذی لا- يقدر على الطواف، که از این مورد إلغاء خصوصیت به این زن حائض می شود. و إلا اگر از این روایات به زن حائض إلغاء خصوصیت نشود، پس تفصیل میان حج و عمره در جواز استنباه چه می باشد؟!

و تعبیر «یرمی عنه» در این روایت، اگر چه مختص به حج می باشد و لکن تعبیر «یطاف عنه» اطلاق دارد و شامل غیر حج نیز می شود، پس در عمره مفرد نیز استنباه زن حائض برای خروج از إحرام کافی است.

(مسأله ۴۱۵): إذا طاف المتمتع و صلی و سعی حل له الطيب و بقى عليه من المحرمات النساء بل الصيد أيضا على الأحوط و الظاهر جواز العقد له بعد طوافه و سعيه و لكن لا- يجوز له شىء من الاستمتاع المتقدمه على الأحوط و ان كان الأظهر اختصاص التحريم بالجماع.

آقای خوئی در این مسأله بحثی از گذشته را مطرح نموده می فرمایند:

در گذشته بیان کردیم:

در حج تمتع به مجرد حلق و تقصیر طیب حلال نمی شود، بلکه باید طواف و سعی انجام شود تا طیب حلال گردد.

ص: ۱۷۳

و لکن از منتهی نقل شده است که مرحوم علامه فرموده اند: طواف سبب حلیت طیب می باشد و در حلیت آن نیازی به انجام سعی نمی باشد. و مرحوم کاشف اللثام فرموده اند: سبب حلیت طیب طواف و سعی می باشد و لکن حلیت آن متوقف بر نماز طواف نمی باشد، بنابراین اگر شخصی طواف و سعی را انجام دهد و لکن به جهت نسیان و یا جهل نماز طواف را ترک کند، از آن جهت که طواف و سعی او صحیح است، طیب بر او حلال می شود و لکن باید قضاء نماز طواف را نیز انجام دهد.

اشکال؛

حال آقای خوئی می فرماید:

هر دو نظر خلاف روایات است؛

أما نظر علامه؛

صحیحه معاویه بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النَّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

در تعبیر «فإذا زار البيت و طاف و سعی بین الصفا و المروه فقد أحلّ من كلّ شیء احرام منه إلا النساء» حضرت حکم به توقف حلیت طیب بر مجموع طواف و سعی می نماید.

أما نظر کاشف اللثام؛

ظاهر از «فإذا زار البيت و طاف» انجام طواف و توابع آن می باشد، که از نماز طواف از توابع طواف می باشد، و در روایت داریم: «إنّ فيه صلاه» که در طواف فریضه نماز می باشد.

علاوه بر اینکه در صحیحه دیگر معاویه بن عمار می باشد؛

ص: ۱۷۴

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ تَمَّ طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ كَمَا وَصَّيْتُ لَكَ يَوْمَ قَدِمْتَ مَكَّةَ ثُمَّ صَلَّى عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَ رَكْعَتَيْنِ ... ثُمَّ أَخْرَجَ إِلَى الصَّفَا ... وَ طُفَّ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامًا مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ.

در این روایت حضرت می فرماید: اگر طواف بکنند و نماز طواف را بخوانند و سعی انجام دهد، تمام محرمات غیر از نساء حلال می شود، که این بدین معناست که حلیت طیب نیز متوقف بر انجام نماز طواف می باشد.

و سپس آقای خوئی اشکال دیگری به قول کاشف اللثام بیان نموده و می فرمایند:

اگر نماز طواف خوانده نشود، سعی صحیح نخواهد بود، بنابراین قول به حلیت طیب به مجرد انجام طواف و سعی بدون نماز طواف معنی ندارد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد و نیازی به بیان آن نیز نبود؛

چرا که مرحوم کاشف اللثام نیز منکر این مطلب نمی باشند و کلام ایشان ناظر به فرض ترک نماز طواف به جهت جهل و نسیان می باشد، نه ترک نماز طواف عالمًا عامدًا.

حال وجه این قول کاشف اللثام به کفایت طواف و سعی در حلیت طیب چه می باشد؛

وجه کلام ایشان اطلاق مثل صحیحه معاویه بن عمّار می باشد که فرمود: «فإذا زار البيت و طاف و سعی فقد أحلّ من كل شيء أحرم منه إلا النساء».

و أما وجه قول علامه چه می باشد؛

محتمل است که دلیل ایشان برخی از روایات باشد:

صحیحه منصور بن حازم؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: إِذَا كُنْتَ مُتَمَتِّعًا فَلَا تَقْرَبَنَّ شَيْئًا فِيهِ صُفْرَةٌ حَتَّى تَطُوفَ بِالْبَيْتِ .

فَإِذَا أَرَدْتَ الْمُتَعَةَ فِي الْحَجِّ فَأَحْرِمِ مِنَ الْعَقِيقِ ... فَلَا تَزَالُ مُحْرَمًا حَتَّى تَقِفَ بِالْمَوَاقِفِ ثُمَّ تَزِمِي الْجَمْرَاتِ وَتَذْبَحَ وَتَغْتَسِلَ ثُمَّ تَزُورَ الْبَيْتَ فَإِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ أَحَلَّتْ .

اطلاق این روایت شامل طیب نیز می شود.

و لکن این روایت ضعیف می باشد؛ چرا که در سند آن میاح المدائنی می باشد. علاوه بر اینکه خود مفضل نیز ضعیف می باشد؛ چرا که نجاشی در مورد او می گوید: «مفضل ضعیف جداً».

علاوه بر اینکه اطلاق این روایت توسط صحیحہ معاویه بن عمّار «فإذا زار البيت و طاف و سعی بين الصفا و المروه فقد أحلّ من كل شيء أحرم منه إلا النساء» تقيید می خورد و «ما من مطلق إلا و قد قُيد»؛ و این جمع عرفی است؛ چرا که متعارف انجام سعی بعد از طواف می باشد، امام علیه السلام اکتفاء به ذکر طواف نموده است.

و اضافه بر اینکه محتمل است مراد از «ثم تزور البيت» طواف نساء باشد، همانگونه که در روایت از طواف نساء تعبیر به طواف الزیاره شده است، که مؤید این احتمال اطلاق «فإذا أنت فعلت ذلك أحلت» می باشد که شامل حلّیه نساء نیز است.

و أما روایت منصور بن حازم؛ ظاهراً این روایت در این موضع از تهذیب تقطیع و تعبیر «یسعی» حذف شده است؛

چرا که در تهذیب و استبصار این روایت اینگونه نقل شده است:

مَنْصُورِ بْنِ حِازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ رَمَى وَ حَلَقَ أَيْ أَكُلَ شَيْئًا فِيهِ صِيْمْرَةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصِّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافًا آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكّه / طواف النساء / بقاء حرمة الأمور المتعلقة بالنساء حتى يأتي بطواف النساء

بحث در این مسأله می باشد که:

آیا قبل از طواف نساء که سبب حلیت نساء می باشد و بعد از حلق و تقصیر، آیا خصوص جماع بر حرمت باقی می ماند و باقی استمتاع از نساء و ازدواج و إجراء عقد ازدواج برای دیگری و شهادت بر ازدواج حلال می باشد، همانگونه که آقای خوئی می فرمایند، و یا اینکه مطلق استمتاع خارجیه قبل از طواف نساء بر حرمت خود باقی است و لکن ازدواج و إجراء عقد ازدواج برای دیگری و شهادت بر ازدواج حلال می باشد، همانگونه که آقای سیستانی و آقای زنجانی می فرمایند، و یا اینکه هم استمتاع خارجیه و هم مطلق آنچه مربوط به نساء می باشد مانند ازدواج، بر حرمت خود باقی می ماند، همانگونه که مرحوم امام فرموده اند؛ ایشان در بقاء حرمت استمتاع فتوی و در بقاء حرمت ازدواج و شهادت بر آن احتیاط واجب نموده اند.

الإستدلال علی الوجه الأخير؛

عمده دلیل وجه اخیر مجموع روایات صحیحه ای می باشد که مفاد آن بقاء حرمت النساء قبل طواف النساء می باشد، که گفته می شود: «حرمة النساء» أعمّ از استمتاع و ازدواج با آنان می باشد.

الإستدلال علی الوجه الأول:

و لکن آقای خوئی فرموده است:

اشکالی در حلیت ازدواج و إجراء عقد ازدواج برای دیگری و شهادت بر آن، به مجرد حلق و تقصیر نمی باشد؛

چرا که أولاً: متفاهم از مثل مفاد «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» همان اثر ظاهر از نساء که استمتاع باشد، است و شامل عقد ازدواج نمی باشد.

ص: ۱۷۷

و استصحاب حرمت عقد ازدواج تا قبل از طواف نساء صحیح نیست؛

چرا که این استصحاب در شبهه حکمیه می باشد و استصحاب در شبهات حکمیه به جهت مشکل تعارض استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد، جاری نمی باشد، بنابراین مورد مجری برائت از حرمت عقد ازدواج خواهد بود.

ثانیاً: بر فرض تسلیم شمول «یحرم النساء قبل طواف النساء» نسبت به عقد ازدواج، و لکن این عموم توسط صحیحه فضلاء تقیید خواهد خورد؛

الْعَلَاءِ بْنِ صَبِيحٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ كُلُّهُمْ يَزُورُونَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فَإِذَا قَضَيْتَ الْمَنَاسِكَ وَ زَارْتَهُ بِالْبَيْتِ، طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافاً لِعُمَرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحِجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَدِعَتْ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.

ظاهر «فراش زوجها» جماع می باشد؛ چرا که هم خواب شدن با همسر کنایه از جماع می باشد و شامل مجرد خوابیدن در بستر همسر نمی باشد، بنابراین این صحیحه دلالت بر حرمت تمام استمتاعات و امور مربوط به نساء مانند نکاح می کند و فقط جماع بر حرمت خود تا زمان انجام طواف نساء باقی می ماند.

بله، اطلاق این صحیحه شامل طیب نیز می شود و دلالت بر حرمت آن نیز می کند و لکن این اطلاق توسط أدله دال بر بقاء حرمت آن تا هنگام انجام طواف و سعی تقیید می خورد.

نکته:

در مورد اشکال آقای خوئی به عدم جریان استصحاب بقاء حرمت ازدواج باید به دو مطلب اشاره نمود:

ص: ۱۷۸

در کتاب القضاء و الشهادات از آقای خوئی در اواخر عمر شریفشان نقل شده است که ایشان فرموده اند:

استصحاب عدم جعل زائد حاکم بر استصحاب بقاء مجعول می باشد؛ چرا که منشأ شک در بقاء مجعول مانند حرمت ازدواج، شک در زائد می باشد که با جریان استصحاب عدم جعل زائد، منشأ شک در بقاء مجعول نیز منتفی می شود.

و مرحوم استاد نیز در این اواخر نظرشان همین بود.

مطلب دوم: آقای خوئی در اشکال به استصحاب بقاء حرمت در مقام، می توانستند طبق مبنای خودشان اشکال دیگری نیز بیان کنند و آن عبارت از این است که:

ایشان در احکام انحلالیه معتقد است که استصحاب بقاء حکم استصحاب کلی قسم ثالث می باشد، مانند استصحاب بقاء حرمت وطی زن بعد از انقطاع دم و قبل از غسل، که ایشان می فرمایند: این استصحاب، از قسم استصحاب کلی قسم ثالث می باشد. چرا که حرمتی که متیقن الحدوث می باشد، حرمت جماع در حال نزول دم حیض می باشد، که فردی از حرمت جماع می باشد که متیقن الإرتفاع نیز است، و حرمت جماع بعد از قطع دم حیض فرد جدیدی از حرمت می باشد که خود مشکوک الحدوث می باشد.

مناقشه در استدلال؛

أما به نظر ما دو وجهی که آقای خوئی در إثبات حلیت عقد ازدواج ذکر نمودند، تمام نمی باشد:

أما وجه اول که ادعای انصراف «یحرم النساء ما لم یطف طواف النساء» از عقد ازدواج، به استتماعات بود؛

این ادعای صحیح نمی باشد: چرا که همانگونه که استمتاع از نساء اثر ظاهر از نساء می باشد، عقد ازدواج با نساء نیز اثر ظاهر از نساء می باشد؛ اگر گفته شود: (تا هنگامی که همسری داری، خواهر او بر تو حرام می باشد) ظاهر در حرمت عقد ازدواج با او خواهد بود، نه اینکه فقط ظاهر در حرمت استمتاع از خواهر همسر باشد، نه ازدواج با او. و همانگونه که در قرآن کریم می فرماید: «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» که یعنی ازدواج با آن زنان بر شما حلال می باشد، نه استمتاع با آنان و لو بدون عقد ازدواج! بنابراین «یحرم علیه النساء» اطلاق دارد و شامل عقد ازدواج با نساء نیز می گردد.

و مؤید این مطلب روایاتی است که می فرماید: «المحرم لا یتزوَّج و لا یزوَّج» که با توجه به این روایات، ظاهر از خطاب «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» بقاء حرمت محرّماتی که در رابطه با نساء است، خواهد بود.

بله، حرمت إجراء عقد ازدواج برای دیگری داخل در تعبیر «یحرم علیه النساء» نمی باشد و عرف از آن استظهار چنین حرمتی را نمی کند.

و اما اینکه ایشان فرمودند: مقام مورد جریان استصحاب بقاء حرمت نمی باشد، بلکه مجری برائت از حرمت می باشد؛

این مطلب نیز صحیح نیست؛ چرا که بحث در مقام در خصوص حرمت تکلیفی ازدواج با نساء قبل از طواف نساء نمی باشد، بلکه این بحث شامل بحث از حرمت وضعی ازدواج با آنان نیز می باشد، و شما خود اصل اولی در شک در صحت معاملات را أصل الفساده و استصحاب عدم ترتب اثر می دانید، و برائت از مانعیت شیء مشکوک المانعیه اثبات صحت عقد مبتلی به آن را نمی کند إلاّ به نحو اصل مثبت.

بله، ایشان بعد از ادّعی انصراف «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» می توانستند به عموم آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» رجوع کنند و حکم به حلّیت ازدواج با نساء بعد از حلق و تقصیر نمایند؛ زیرا به نظر عرف این شخص بعد از حلق و تقصیر محرم نمی باشد، بنابراین «المحرم لا یتزوَّج» شامل او نخواهد بود، پس رجوع به عموم آیه می شود.

گفته نشود: این آیه هیچ اطلاقی نسبت به عناوین عرضیه مانند حرمت به جهت إحرام ندارد و فقط ناظر به عناوین ذاتیه مانند أمّیت و اُختیت می باشد؛ چرا که با توجه به فقره «المحصنات من النساء» که نهی از ازدواج با زنان شوهردار می باشد، دانسته می شود که آیه ناظر به عناوین عرضیه نیز می باشد.

أمّا وجه دوم کلام ایشان که فرمودند: بر فرض پذیرش اطلاق خطاب «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء»، صحیحه فضلاء مقتید آن خواهد بود؛

این مطلب نیز صحیح نیست؛ چرا که مورد این صحیحه با توجه به تعبیر «إلا فراش زوجها» زنی است که شوهر دارد، نه زنی که قبل از طواف نساء قصد ازدواج دارد، تا از اطلاق حلیت محرّمات بر چنین زنی، جواز ازدواج او نیز استفاده شود.

استدلال آخر علی الوجه الأوّل؛

بله، مناسب این بود که ایشان برای استدلال به حلیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر، به صحیحه حلبی و صحیحه هشام تمسک می نمودند که می فرماید:

صحیحه حلبی؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ حَتَّى أَصْبَحَ فَقَالَ لَا بَأْسَ رَبِّمَا أَخْرَجْتَهُ حَتَّى تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ لَا يَقْرَبُ النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ.

صحیحه هشام؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ أَخْرَجْتَ زِيَارَةَ الْبَيْتِ إِلَى أَنْ تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ إِلَّا أَنَّكَ لَا تَقْرُبُ النِّسَاءَ وَ لَا الطَّيِّبَ.

تعبیر «و لکن لا یقرب النساء و الطیب» دلالت بر حلیت تمام محرّمات إحرام غیر از نزدیکی با نساء و طیب می کند، که از جمله آن ازدواج با نساء می باشد؛ چرا که «لا تقرب النساء» شامل ازدواج با آنان نیست.

مناقشه در استدلال؛

و لکن این دلیل نیز ناتمام است:

چرا که اولاً: أخصّ از مدعاست؛ چرا که مورد این دو صحیحه حال قبل از طواف و سعی می باشد، بنابراین شامل حال قبل از طواف نساء نخواهد بود.

ثانیاً: نسبت این دو صحیحه با روایاتی که می فرماید «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» عموم من وجه می باشد، نه اینکه این دو صحیحه أخصّ مطلق از آن روایات باشد. و این اشکال به آقای خوئی نیز وارد می باشد که صحیحه فضلاء را مقتید این روایات قرار دادند، در حالی که نسبت این صحیحه با این دسته از روایات عموم من وجه می باشد، نه عموم و خصوص مطلق که آقای خوئی تصوّر کرده اند و فرموده اند:

نسبت صحیحہ فضلاء با مثل صحیحہ معاویہ بن عمّار عموم و خصوص مطلق می باشد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَحَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَالطَّيْبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَطَافَ وَسَعَى بَيْنَ الصَّنَعَاءِ وَالْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا الصَّنِئِدَ.

چرا که این صحیحہ معاویہ بن عمّار دلالت بر حلّیت تمام محرّمات غیر از نساء می کند، در حالی که صحیحہ فضلاء دلالت بر حلّیت تمام محرّمات حتی ازدواج با نساء و ایستماع از آنان غیر از جماع می کند، پس صحیحہ فضلاء اخصّ مطلق از صحیحہ معاویہ بن عمّار خواهد بود و آن را تقیید خواهد زد.

در حالی که این تصوّر ایشان صحیح نیست؛

چرا که ویژگی نسبت عموم من وجه میان دو خطاب این است که تعارض میان دو خطاب، تعارض بین الإطلاقین و یا تعارض بین العمومین می باشد، و این ویژگی در مقام نیز می باشد؛ چرا که دلالت صحیحہ فضلاء و صحیحہ حلبی و صحیحہ هشام بر حلّیت عقد ازدواج قبل از طواف نساء به اطلاق می باشد، به همین جهت قابل تقیید می باشد که گفته شود: «و لکن لا یقرب النساء و الطیب و لا یتزوّج» و یا «إلا فراش زوجها و التزوّج»، و از جهتی دیگر نیز دلالت صحیحہ معاویہ بن عمّار بر بقاء حرمت ازدواج قبل از طواف نساء به اطلاق می باشد که شؤون متعلّق به نساء از جمله ازدواج با آنان، قبل از طواف نساء حرام می باشد.

بنابراین نسبت میان صحیحہ فضلاء و صحیحہ حلبی و صحیحہ هشام با صحیحہ معاویه بن عمّار عموم من وجه می باشد.

و به همین جهت به نظر ما حقّ با مرحوم امام می باشد، مگر اینکه اطلاق آیه «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» نسبت به حرمت ازدواج نساء قبل از طواف پذیرفته شود و از نظر عرف بر شخص بعد از حلق و تقصیر محرم صادق نباشد و او شرعاً محرم نباشد، که این مطلب، کلام صحیحی است.

أما اگر به نظر عرف این شخص بعد از حلق و تقصیر مصداق محرم می باشد و یا اینکه شبهه مصداقیه محرم باشد، نمی توان به اطلاق «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» رجوع نمود: چرا که طبق فرض اول این اطلاق توسط خطاب «المحرم لا یتزوج» تقييد خورده است و طبق فرض دوم مقام از موارد شبهه مصداقیه مخصّص منفصل خواهد بود، که رجوع به عامّ نمی توان نمود.

بله، آقای صدر در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، در مواردی که رافع شبهه شارع باشد، رجوع به عامّ را جایز دانسته اند، و حال در مقام نیز طبق این مبنی بنابر اینکه «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» عامّ باشد، می توان به عموم آن رجوع نمود و إعتناء به شبهه مصداقیه ننمود.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفتیم و عرض کردیم:

در مثل خطاب «أحلّ الله البيع»، شارع با خطاب «لا تبع وقت النداء للصلاه الجمعه» عامّ را تقييد زده و مراد جدی خود را بیان نموده است که: «أحلّ الله البيع إلاّ وقت النداء للصلاه الجمعه»، بنابراین هیچگاه در شبهه مصداقیه مخصّص نمی توان به عامّ رجوع نمود.

أما در مورد جواز تحمّل شهادت و إقامة شهادت و إجراء عقد نکاح برای دیگران قبل از طواف نساء؛

به نظر ما حلیت آن هیچ اشکالی ندارد؛ چرا که مفاد «یحرم علیه النساء» شامل آن نمی باشد.

و أما در مورد جواز سایر استمتاعات از نساء به غیر از جماع؛

آقای خوئی فرموده است: صحیحه فضلاء با توجه به تعبیر «إلا فراش زوجها» دلالت بر جواز سایر استمتاعات غیر از جماع می کند و اگر چه این ملاعبه و استمتاع منجر به انزال بشود؛ چرا که عناوینی مانند «فراش» و «مس» و «ملامسه» انصراف به جماع دارد و شامل دیگر استمتاعات نمی شود.

أعمال مکه / طواف النساء / حرمت الإستمتاع قبل طواف النساء ۹۴/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه / طواف النساء / حرمت الإستمتاع قبل طواف النساء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد حرمت استمتاعات از نساء بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف نساء می باشد، که آقای خوئی با تمسک به صحیحه فضلاء «إلا فراش زوجها» فرمودند: تمام استمتاعات غیر از جماع قبل از طواف نساء حلال می شود.

استدلال؛

آقای خوئی فرموده اند: اگر ملتزم به بقاء حرمة النساء تا زمان طواف نساء بشویم، باید ملتزم به بقاء حرمت جمیع استمتاعات تا انجام طواف نساء شد؛ چرا که اثر ظاهر از نساء استمتاع می باشد. و لکن صحیحه فضلاء و صحیحه حلبی و هشام مشکل را حلّ نموده و دلالت بر حلیت سایر استمتاعات غیر از جماع نموده اند:

صحیحه الفضلاء؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فَإِذَا قَضَيْتِ الْمَنَاسِكَ وَ زَارَتْ بِالْبَيْتِ، طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافًا لِعُمَرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافًا لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافًا آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.

ص: ۱۸۴

آقای خوئی فرموده اند: مراد از فراش همخواب شدن با شوهر که همان جماع باشد، می باشد، بنابراین مراد از این روایت «حلّ» له کلّ شیء إلا الجماع» خواهد بود، پس باقی استمتاعات داخل در مستثنی منه و حلال خواهد بود.

ظاهر این است که آقای خوئی این صحیحه را اخصّ از عمومات حرمة نساء قبل از انجام طواف نساء می دانند؛ چرا که این

صحیحہ دلالت بر بقاء حرمت خصوص جماع می کند که مفهوم آن اِرتفاع حرمت باقی استمتاع بعد از حلق و تقصیر خواهد بود.

و لکن اشکالی که در استدلال به این صحیحہ فضلاء بر حلّیت سایر استمتاع بعد از حلق و تقصیر می باشد، عبارت از این است که: این صحیحہ دلالت بر حلّیت استمتاع بعد از انجام طواف و سعی می کند، حال چگونه آقای خوئی از این صحیحہ حلّیت استمتاع را به مجرد حلق و تقصیر استفاده نموده اند؟!

می توان از این اشکال دو جواب مطرح نمود؛

جواب اول:

صحیحہ معاویه بن عمّار دلالت می کند بر اینکه طواف و سعی فقط سبب حلّیت طیب می باشد، حال با ضمیمه این صحیحہ به صحیحہ فضلاء که دلالت بر حلّیت استمتاع قبل از انجام طواف نساء می کند، دانسته می شود که سبب حلّیت استمتاع حلق و تقصیر می باشد. و اینگونه نیست که صحیحہ فضلاء مفهوم داشته باشد که حلّیت استمتاع متوقف بر انجام طواف و سعی می باشد و استمتاع قبل از طواف و سعی بر حرمت باقی می باشد، بلکه فقط منطوق آن دلالت بر حلّیت استمتاع بعد از طواف و سعی می کند و لکن دلالتی بر مبدأ این حلّیت ندارد، که ممکن می باشد که حلّیت آن از قبل از طواف حجّ باشد.

ص: ۱۸۵

و اینکه حضرت می فرماید: «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» با توجه به حلیت طیب می باشد که تا طواف و سعی انجام نشود، تمام محرّمات غیر از جماع حلال نخواهد شد؛ چرا که حلیت طیب متوقف بر طواف و سعی می باشد.

و این صحیحه اگر چه در مورد زن می باشد و لکن به جهت عدم تفصیل میان زن و مرد، به مرد نیز تعدی می شود.

جواب دوم:

آقای خوئی فرموده است:

صحیحه حلبی و صحیحه هشام دلالت بر جواز تمام استمتاعات غیر از جماع بعد از حلق و تقصیر می کند؛ چرا که ظاهر از «لا یقرب النساء» لا یجامع النساء می باشد، بنابراین ظاهر از این دو صحیحه إنحصار حرمت محرّمات بعد از حلق و تقصیر در جماع و طیب و حلیت سایر محرّمات از جمله باقی استمتاعات می باشد، و مورد این دو صحیحه فرض قبل از انجام طواف و سعی می باشد، که دیگر اشکال مذکور به صحیحه فضلاء بر این صحیحه وارد نخواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

آقای خوئی بعد از تمسک به این سه صحیحه بر حلیت سائر استمتاعات فرموده اند:

گمان نشود که معارض با مثل صحیحه فضلاء، صحیحه دیگری از معاویه بن عمّار می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبْلَ امْرَأَتِهِ وَقَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَلَمْ تَطْفُفْ هِيَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهْرِيْقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.

به اینکه گفته شود: این روایت دلالت بر حرمت تقبیل بشهوه قبل از انجام طواف نساء توسط زوجه می کند، بنابراین به طریق اولی دلالت بر حرمت آن قبل از انجام طواف نساء توسط زوج خواهد کرد، بلکه کفاره نیز ثابت می باشد.

ص: ۱۸۶

بنابراین این صحیحه با سه صحیحه فوق تعارض و تساقط خواهند کرد و سپس رجوع به عموم دلیل حرمة النساء می شود و حکم به بقاء حرمت جمیع استمتاعات خواهد شد.

جواب از مناقشه؛

و لکن این تعارض صحیح نمی باشد؛

چرا که اولاً: این صحیحه معاویه بن عمّار مُعَرَض عنه أصحاب می باشد؛ زیرا که هیچ فقیهی ملتزم به ثبوت کفاره در فرض تقبیل بعد از انجام طواف نساء توسط مرد و عدم انجام آن توسط زن نشده است، در حالی که این زن که طواف نساء انجام نداده است در این تقبیل هیچ نقشی نیز نداشته است، بنابراین این روایت قابل اِلتزام نمی باشد؛ چرا که تسالم أصحاب بر خلاف موجب وثوق شخصی به خلل در روایت خواهد بود، پس حجت نخواهد بود.

و آقای خوئی مشابه این مطلب را در صحیحه محمد بن مسلم در بحث بینه بر ثبوت هلال فرموده اند:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَمَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَافْطِرُوا وَ لَيْسَ بِالرَّأْيِ وَلَا بِالتَّظْنِي وَ لَكِنْ بِالرُّؤْيِيهِ وَ الرُّؤْيِيهِ لَيْسَ أَنْ يَقُومَ عَشْرَةَ فَيَنْظُرُوا فَيَقُولَ وَاحِدٌ هُوَ ذَا هُوَ وَ يَنْظُرُ تِسْعَةَ فَلَمَّا يَرُونَهُ إِذَا رَأَهُ وَاحِدٌ رَأَهُ عَشْرَةَ وَ أَلْفٌ وَ إِذَا كَانَتْ عَلَيْهِ فَأَتَمَّ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ وَ زَادَ حَمَادٌ فِيهِ وَ لَيْسَ أَنْ يَقُولَ رَجُلٌ هُوَ ذَا هُوَ لَا أَعْلَمُ إِلَّا قَالَ وَ لَا خَمْسُونَ .

ایشان فرموده اند: این روایت اشاره به این نکته دارد که در فرض عدم رؤیت دیگران، وثوق شخصی به خطاء بینه و ثقه حاصل می شود که کاشف از وجود خلل در خبر ثقه و شهادت بینه می باشد و در این فرض خبر ثقه و شهادت بینه حجت نمی باشد.

ص: ۱۸۷

و لکن دیگران مانند آقای سیستانی و آقای صدر می فرمایند: این موجب وثوق نوعی به خلل می باشد، و به تعبیر آقای صدر این موجب آماره نوعیه بر خطاء شاهد می باشد.

ثانیاً: ظاهر از «لم تطف هی» انجام تمام مناسک و بقاء خصوص طواف نساء نمی باشد، بلکه به این معناست که این زن هنوز وظایف و مناسک حج خود را انجام نداده و از إحرام خارج نشده است که اطلاق آن شامل فرض عدم انجام حلق و تقصیر نیز می شود، همانگونه که اگر گفته شود: «رجل لم یسلم فی صلاته» به این معنی نیست که تشهّد را انجام داده است و فقط سلام نداده است، بلکه اگر در رکعت اول نماز هم باشد، این تعبیر صادق خواهد بود.

حال که این صحیحه مطلق می باشد، در مورد تقبیل بعد از حلق و تقصیر به جهت صحیحه فضلاء تقیید می خورد و حمل بر فرض قبل از انجام حلق و تقصیر می شود.

اشکال بر جواب؛

و لکن این دو جواب ناتمام است؛

أما جواب دوم؛

انصاف این است که این فرمایش خلاف ظاهر می باشد، بلکه استهجان عرفی دارد که در مراد از این جمله که (مردی همسر خود را تقبیل کرد، در حالی که او طوف نساء انجام داده بود و لکن همسر او طواف نساء انجام نداده بود) گفته شود: مراد این است که این زن تقصیر را هم انجام نداده بود!

به نظر ما این صحیحه یا منصرف به خصوص فرض بقاء خصوص طواف نساء از مناسک می باشد، و یا اگر اطلاق هم داشته باشد، حمل آن بر خصوص فرض عدم انجام تقصیر عرفی نمی باشد و از این تقیید إباء دارد.

إعراض و تسالم أصحاب بر خلاف مفاد صحیحہ معاویہ بن عمار مسلم نمی باشد؛ چرا که این فرع در فقه مطرح نشده و معنون نبوده است، تا أصحاب فتوای به خلاف داده باشند؛ چرا که کتب قدماء به اینگونه بود که فقط فروع معنونه را مطرح می نمودند و فرع جدید ذکر نمی کردند، تا اینکه مرحوم شیخ در مبسوط فروعاتی را اضافه نمود.

بنابراین این صحیحہ قابل التزام و معتبر می باشد، پس با صحیحہ فضلاء تعارض خواهد کرد؛ چرا که اگر صحیحہ فضلاء نصّ بر جواز سایر استمتاعات باشد، این مورد از موارد تعارض النصّین خواهد بود، که بعد از تساقط، رجوع به عموم روایاتی که می فرماید «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» می شود.

بنابراین این اشکال اول بر کلام آقای خوئی خواهد بود که طبق این اشکال، احوط بقاء حرمة جمیع استمتاعات قبل از طواف نساء می باشد، اگر اقوی نباشد.

نکته: تعبیر «و علیه دم یهریقه من عنده» اشاره به این نکته دارد که: این کفاره به جهت این زن می باشد و لکن پرداخت آن بر عهده مرد می باشد، همانگونه که در بحث إکراه زن بر جماع در هنگام صوم، روایت می فرماید: «علیه الکفارتان» که یک کفاره به جهت زن می باشد و لکن پرداخت آن وظیفه مرد است.

اشکال دوم:

أما صحیحہ فضلاء؛

صحیحہ فضلاء نصّ در جواز حلّیت باقی استمتاعات نمی باشد، بلکه اطلاق مستثنی منه «إذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها» دلالت بر جواز حلّیت باقی استمتاعات قبل از طواف نساء می کند؛ چرا که محتمل است که «فراش زوج» مثال برای مطلق استمتاع باشد، و از جهت دیگر اطلاق صحیحہ معاویہ بن عمار دلالت بر حرمت تمام استمتاعات حتی غیر جماع می کند، بنابراین نسبت میان این دو صحیحہ عموم من وجه خواهد بود، نه عموم و خصوص مطلق، و اطلاق هر دو صحیحہ تعارض خواهند کرد و بعد از تساقط، طبق نظر مشهور رجوع به استصحاب حرمت استمتاع می شود. بله، طبق نظر آقای خوئی که نظر صحیح می باشد که استصحاب در شبهات حکمیّه جاری نیست، اگر عام فوقانی نباشد، رجوع به اصل براءت از حرمت باقی استمتاعات بعد از حلق و تقصیر می شود، و لکن به نظر ما نوبت به اصل عملی نمی رسد؛ چرا که باید به صحیحہ دوم معاویہ بن عمار که دلالت بر حرمت تقبیل قبل از طواف نساء می نمود، رجوع نمود.

بله، آقای خوئی می توانست در وجه تقدیم صحیحه فضلاء بر صحیحه معاویه بن عمار بفرماید: اگر چه نسبت این دو صحیحه عموم من وجه می باشد و لکن از آن جهت که دلالت صحیحه فضلاء بر حلیت به نحو عموم می باشد و دلالت صحیحه معاویه بن عمار بر حرمت به نحو اطلاق، صحیحه فضلاء مقدم خواهد شد؛ چرا که عامّ وضعی مقدم بر مطلق حکمی در فرض تعارض می باشد.

و لکن ما این مبنی را قبول نداریم و معتقد به تعارض عامّ و مطلق می باشیم، همانگونه که صاحب کفایه می فرماید.

أما صحیحه حلبی و صحیحه هشام؛

این دو صحیحه هیچ مفهوم و دلالتی بر حلیت تمام محرّمات بعد از حلق و تقصیر ندارند؛ چرا که حضرت علیه السلام فقط دو امر مهمّ را متذکّر شد که باید از آن اجتناب نمود، پس هیچ ظهوری در حصر محرّمات بعد از حلق و تقصیر در جماع و طیب ندارد. و اگر ظهور در حصر و دلالت بر حلیت تمام محرّمات حتی باقی استمتاع داشت، از آن جهت که نسبت این دو صحیحه با صحیحه معاویه بن عمار عموم من وجه می باشد، تعارض و تساقط خواهند کرد. و رجوع به صحیحه معاویه بن عمار که دلالت بر حرمت تقبیل و باقی استمتاع می کند، می شود.

نکته: آقای داماد معتقد است که حرمة النساء منصرف به حرمة الجماع می باشد و اطلاقی نسبت به حرمت سایر استمتاعات ندارد، و وجه حکم به حرمت سایر استمتاعات در حال إحرام، همین صحیحه معاویه بن عمار می باشد که می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبْلَ امْرَأَتِهِ وَقَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَلَمْ تَطْفُ هِيَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهْرِيْقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.

و لكن به نظر ما حرمة النساء اطلاق دارد و شامل جميع استمتاعات می شود.

نکته:

روایت دیگری نیز در مقام می باشد که دلالت بر جواز نظر عن شهوه قبل از طواف نساء می کند؛

صحيحه علی بن یقطين؛

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَوْ لِجَارِيَّتِهِ بَعِيدًا مَا حَلَقَ فَلَمْ يَطْفُ وَ لَمْ يَسْمَعْ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ اطْرَحِي ثَوْبَكَ وَ نَظْرِي إِلَى فَرْجِهَا قَالَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ غَيْرَ النَّظْرِ.

آقای داماد فرموده است:

این روایت مجمل می باشد؛ چرا که اگر مراد از «إذا لم يكن غير النظر» این است که: (اگر فقط نظر کرده است و جماع نکرده است) این روایت فقط دلیل بر حرمت جماع خواهد بود، و اگر مراد از آن این است که: (اگر فقط نظر کرده است و لكن شهوترانی نکرده و نظر او از شهوت نبوده است) دالّ بر حرمت جميع استمتاعات قبل از طواف نساء خواهد بود، و لكن چون پاسخ امام عليه السلام مجمل می باشد، به این روایت نمی توان استناد نمود.

و لكن این مطلب صحيح نیست؛

چرا که ظاهر این روایت نظر از شهوت می باشد؛ چرا که این زوج طيب نبوده است که نظر به فرج همسر خود کند. بنابراین این روایت دلالت بر جواز نظر از شهوت قبل از طواف نساء می کند، پس صحيحه معاويه بن عمّار تقييد خواهد خورد.

بنابراین نتیجه این است که: نظر از شهوت بعد از حلق و تقصير حلال می باشد و لكن باقی استمتاعات تا زمان انجام طواف نساء حرام می باشد.

ص: ۱۹۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه / طواف النساء / حلیه الإستمتاع و النکاح قبل طواف النساء

بحث در جواز استمتاع از نساء قبل از طواف نساء می باشد؛

عرض کردیم: صحیحہ معاویہ بن عمّار (قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبَلَ امْرَأَتَهُ وَقَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ تَطْفُ هِيَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهْرِيْقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.) دلیل بر عدم جواز استمتاع قبل از طواف نساء می باشد. و لکن آقای خوئی این روایت را به جهت إعراض أصحاب طرد کرد، و ما در پاسخ از این ادّعی ایشان گفتیم: إعراض أصحاب از این روایت ثابت نمی باشد؛ چرا که این مسأله در کتب قدماء عنوان نشده است.

و لکن سپس مراجعه ای به کتب کردم و مشاهده کردم که برخی از أصحاب مانند شیخ مفید و مرحوم سلّار این مسأله را عنوان نموده و طبق این صحیحہ فتوی داده اند و لکن این صحیحہ را حمل بر فرض إکراه زوجه توسط زوج نموده اند؛

مرحوم شیخ مفید در المقنعه فرموده اند:

(إذا قبل المحرم امرأته و قد طاف طواف النساء و هی لم تطف فعلیها دم تهریقہ إن کانت آثرت ذلك منه و إن کان أکرهها غرم عنها ذلك).

بله، مرحوم علامه در مختلف فرموده است: بر قول به تفصیل میان إکراه زوجه و غیر آن در مقام در روایتی نیافتیم؛ و لکن این مطلب اگر چه صحیح است؛ زیرا این صحیحہ دلیل بر تفصیل نمی باشد و لکن مرحوم شیخ مفید و سلّار به جهت قرینه این صحیحہ را حمل بر فرض إکراه نموده باشند و اگر چه این قرینه عبارت از جواب امام علیه السلام باشد که فرمود: «علیه دم یهریقہ من عنده»؛ چرا که این جواب ظاهر در لزوم کفاره به جهت این خانم می باشد و لکن پرداخت آن بر عهده زوج است، حال با توجه به اینکه اگر خود زوجه به اختیار خود در این تقبیل شرکت می کرد، طبق قاعده کفاره بر عهده خود او بود، دانسته می شود که ثبوت کفاره بر عهده زوج در این صحیحہ به جهت عدم اختیار زوجه و إکراه او بر تقبیل می باشد، بنابراین این صحیحہ معاویہ بن عمّار می تواند مستند روایی این دو فقیه باشد، و محتمل است که مرحوم علامه از این حدیث غافل بوده است، اگر چه ما اطلاق این صحیحہ را در لزوم پرداخت کفاره توسط زوج حتی نسبت به فرض اختیار زوجه قبول داریم.

ص: ۱۹۲

و مرحوم صاحب جواهر فرموده است: ما در مورد این صحیحہ قائل به وجوب کفاره نیافتیم، بنابراین این صحیحہ حمل بر استحباب می شود؛ و لکن عرض ما اینست که اولاً: عدم وجدان قائل دلیل بر إعراض أصحاب از این صحیحہ نمی باشد؛ زیرا عدم الوجدان غیر از عدم الوجود است. ثانیاً: شیخ مفید و مرحوم سلّار به این صحیحہ عمل کرده و لکن آن را حمل بر

فرض إكراه نموده اند.

و غیر از مرحوم شیخ مفید و سلار، مرحوم کلینی در کافی و مرحوم شیخ در تهذیب این روایت را نقل نموده اند و باقی فقهاء اصلاً این مسأله را عنوان نکرده اند تا فتوای بر خلاف مفاد این روایت داده باشند، بنابراین إعراض أصحاب از این روایت ثابت نیست، پس عموم دلیل حجیت خبر ثقه شامل این صحیحه نیز خواهد بود.

نکته:

ما با توجه به صحیحه علی بن یقطین حکم به حلیت نظر از شهوت قبل از طواف نساء نمودیم؛

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَوْ لِجَارِيَّتِهِ بَعِيدًا مَا حَلَقَ فَلَمْ يَطْفُ وَ لَمْ يَسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ اطْرَحِي تَوْبِكَ وَ نَظْرِي إِلَى فَوْجِهَا قَالَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ غَيْرَ النَّظْرِ.

چرا که لا أقل قدر متیقن از نظر در این روایت، نظر از شهوت می باشد که امام علیه السلام فرمودند: «لا شیء علیه».

و لکن ممکن است که در این استدلال اشکال شود به اینکه:

تعبیر «لا شیء علیه» دال بر نفی حرمت نمی باشد، بلکه ظاهر در نفی کفاره می باشد. و اگر این تعبیر نسبت به نفی حرمت نیز اطلاق داشته باشد، به اینکه مراد از آن «لا کفاره و لا استغفار و لا عقاب علیه» باشد، در اینصورت این صحیحه معارض با دلیل حرمت نساء قبل از طواف نساء خواهد بود؛ زیرا این صحیحه به اطلاق خود دلالت بر حلیت نظر از شهوت می کند و دلیل حرمة النساء نیز به اطلاق خود دلالت بر حرمت نظر از شهوت می کند، بنابراین نسبت میان این دو صحیحه عموم من وجه خواهد بود، و دو اطلاق تعارض و تساقط می کنند، حال طبق نظر مشهور مرجع استصحاب حرمت استمتاع حتی نظر از شهوت خواهد بود.

ص: ۱۹۳

نکته:

آقای سیستانی در مورد ازدواج قبل از طواف نساء، میان حج و عمره مفرده تفاوت قائل شده و فرموده اند:

ازدواج در حج بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف نساء جایز می باشد و لکن در عمره مفرده احتیاط واجب ترک تزویج و بطلان آن قبل از طواف نساء می باشد.

و لکن آقای زنجانی تفاوتی میان حج و عمره مفرده قائل نشده و در هر دو حکم به جواز ازدواج قبل از طواف نساء نموده اند. به نظر ما حق با آقای زنجانی می باشد؛

چرا که بعد از استفاده حلیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر از أدله وجهی در تفصیل میان حج و عمره مفرده نمی باشد؛ حال دلیل حلیت صحیحه فضلاء می باشد «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَجِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا» همانگونه که آقای زنجانی معتقد است، و یا عموم «أَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» بعد از تعارض دلیل حرمة النساء و صحیحه فضلاء می باشد. استدلال؛

و لکن می توان دو وجه در توجیه این تفصیل آقای سیستانی بیان نمود؛

وجه اول: دلیل بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء منحصر به صحیحه فضلاء می باشد و این صحیحه در مورد حج می باشد و اطلاقی نسبت به عمره مفرده ندارد، و با وجود احتمال خصوصیت، نمی توان از این صحیحه به مورد عمره مفرده إلغاء خصوصیت نمود.

وجه دوم: در مورد طواف نساء در حج، روایات صحیحه ای دلالت بر خروج آن از حقیقت حج می کند: «طواف بعد الحج و هو طواف النساء» و لکن در عمره مفرده دلیلی بر خروج طواف نساء از حقیقت عمره مفرده نمی باشد و مقتضای قاعده و أدله جزئیت طواف نساء برای عمره مفرده می باشد، پس طواف نساء خارج از حج و داخل در عمره مفرده می باشد، همانگونه که مرحوم استاد معتقد بودند. بنابراین در عمره مفرده تا هنگامی که شخص طواف نساء انجام نداده باشد، داخل در عمره و در أثناء آن می باشد، پس اطلاقی دلیل حرمت ازدواج شامل او خواهد بود، و یا حد اقل استصحاب بقاء حرمت ازدواج جاری خواهد بود، بر خلاف حج که بعد از انجام طواف و سعی، شخص از حج خارج شده است و دیگر دلیل حرمت ازدواج اطلاقی نسبت به او ندارد.

ص: ۱۹۴

و لکن این دو وجه تمام نمی باشد:

أَمَّا وجه أول؛ صحیحہ فضلاء اگر چه در مورد حج می باشد و لکن دلیل بر جواز ازدواج در حج قبل از طواف نساء این صحیحہ نمی باشد؛ چرا که مورد آن زنی است که زوج دارد و واضح است که چنین زنی امکان ازدواج ندارد تا ازدواج بر او حلال باشد.

أَمَّا وجه دوم؛ بر فرض پذیرش خروج طواف نساء از حقیقت حج و دخول آن در حقیقت عمره مفرده، و لکن این تفاوت موجب فرق حج و عمره در حلیت و عدم حلیت ازدواج قبل از طواف نساء نخواهد بود، بلکه باید دلیل حرمت ازدواج لحاظ شود که آیا نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر اطلاق دارد و یا مقتضی بقاء حرمت می باشد؛

اگر دلیل حرمت استصحاب باشد؛ در هر دو مورد استصحاب بقاء حرمت ازدواج جاری است.

و اگر دلیل حرمت اطلاقاتی مثل «المحرم لا یتزوج» باشد؛ این أدله چه در حج و چه در عمره مفرده، اطلاقی نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر ندارند؛ زیرا بعد از حلق و تقصیر، به نظر عرف این شخص دیگر محرم نمی باشد.

أَمَّا آقای زنجانی؛ ایشان قائل به جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر شده اند، چه در حج و چه در عمره مفرده؛

و لکن اشکال به ایشان عبارت از این است که:

ایشان آیه «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» را ناظر به عناوین ذاتیه مثل أم و أخت و منصرف از عناوین عرضیه مثل المرأة المحرمه می دانند، بنابراین دلیل ایشان بر جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر منحصر در اموری است؛

یا دلیل صحیحه فضلاء می باشد؛ و لکن اولاً: این صحیحه دالّ بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء نمی باشد؛ چرا که مورد آن زن شوهر دار می باشد، و ثانیاً: مورد این صحیحه حجّ می باشد و اطلاقى نسبت به عمره مفرده ندارد!

و یا دلیل صحیحه حلبی و صحیحه هشام می باشد؛ و لکن اولاً: مورد این دو صحیحه حجّ می باشد و شامل عمره مفرده نیست. و ثانیاً: این دو صحیحه ظاهر در مفهوم حصر نمی باشد به این نحو که مراد از آن این باشد که: (فقط جماع با نساء و طیب حرام است)، بلکه در این دو روایت دو حرام مهمّ و متعارف را بیان شده است، و سکوت از ذکر حرمت ازدواج ظاهر در حلّیت آن نمی باشد.

و یا دلیل روایات دالّ بر حرمة النساء می باشد (حلّ له کلّ شیء إلا النساء) به این صورت که نساء شامل ازدواج نمی باشد، بنابراین ازدواج داخل در مستثنی منه خواهد بود که اطلاق آن دلالت بر حلّیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر می کند؛ و لکن این روایات مانند صحیحه معاویه بن عمّار در مورد حجّ می باشد. و دیگر غیر از آیه و این سه دلیل، دلیل دیگری بر حلّیت ازدواج در عمره مفرده نمی باشد، بنابراین در این حال رجوع به مقتضای قاعده در معاملات شود که أصالة الفساد و استصحاب عدم ترتّب اثر بر ازدواج قبل از طواف نساء می باشد.

و تنها راه برای اثبات حلّیت ازدواج قبل از طواف نساء در عمره مفرده، تمسک به آیه «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» می باشد.

بله، آقای زنجانی در کلمات خود در معاملات بدل از اصاله الفساد، تمسک به قاعده حلّ نموده اند، و لکن آیا ایشان ملتزم می شوند که قاعده حلّ «کلّ شیء لکّ حلال حتی تعلم أنّه حرام» در شکّ در صحّت و فساد معاملات به نحو شبهه حکمیّه نیز جاری است؟! در حالی که قاعده حلّ مختصّ به شبهات موضوعیه می باشد، علاوه بر اینکه منصرف از حلّ، حلّیت تکلیفی می باشد.

(مسأله ۴۱۶): من كان يجوز له تقديم الطواف والسعي إذا قدمهما على الوقوفين لا يحل له الطيب حتى يأتي بمناسك منى من الرمي والذبح والحلق أو التقصير.

وجه این فتوی این است که:

روایاتی مانند صحیحہ معاویہ بن عمّار؛ (عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَحَلَقَ فَقَدُ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ وَالطَّيْبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَطَافَ وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَقَدُ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النَّسَاءِ فَقَدُ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ) ظاهر در این است که موضوع حلّیت طیب طواف و سعی بعد از حلق و تقصیر می باشد، که یعنی موضوع حلّیت طیب مرگب است از سه جزء؛ جزء اول حلق و تقصیر، و جزء دوم طواف، و جزء سوم سعی، بنابراین باید بعد از تقدیم طواف و سعی تا روز عید و هنگام حلق و تقصیر صبر کند و از طیب اجتناب نماید.

و همچنین موضوع حلّیت نساء مرگب از چهار جزء می باشد: حلق و تقصیر، و طواف، و سعی، و طواف نساء؛ بنابراین اگر طواف نساء مقدّم شد باید تا زمان انجام طواف و سعی از نساء اجتناب نماید.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه / طواف النساء / جزئیة طواف النساء للحجّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جواز ازدواج قبل از طواف نساء می باشد، که مرحوم امام فرمودند: حرمت آن تا هنگام طواف نساء باقی است و لکن آقای خوئی حکم به حلّیت آن بعد از حلق و تقصیر نموده اند.

بحث در ازدواج قبل از طواف نساء بود، در این بحث به این نتیجه رسیدیم که: احتیاط واجب عدم جواز ازدواج قبل از طواف نساء می باشد؛

برای بیان وجه این مطلب باید دو مقدمه را ذکر و به یکدیگر ضمیمه کرد؛

مقدمه اول: دلیل حرمت نساء قبل از طواف نساء «حلّ له کلّ شیء إلا النساء» نسبت به ازدواج اطلاق دارد؛ چرا که ازدواج اثر ظاهر نساء نیز می باشد، علاوه بر اینکه با فرض حرمت استمتاع و ازدواج قبل از حلق و تقصیر، اگر بعد از آن گفته شود: حرمت زنان تا انجام طواف نساء باقی است، ظاهر آن بقاء حرمت ازدواج نیز می باشد.

مقدمه دوم: اطلاق دلیل حرمت نساء قبل از طواف نساء، معارضی ندارد؛

چرا که معارض آن یا صحیحه فضلاء می باشد: «فإذا فعلت ذلك حلّ لها كل شيء إلا فراش زوجها»؛ و لکن عرض کردیم که این صحیحه دلالتی بر جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر ندارد؛ زیرا مورد آن زن شوهردار می باشد که امکان ازدواج مجدد برای او نیست، و اگر طلاق هم داده شود، باید عده نگه دارد.

و یا معارض صحیحه حلبی و صحیحه هشام می باشد: «و لکن لا یقرب النساء و الطیب» که گفته می شود: «قرب النساء» ظاهر در جماع است، همانگونه که آقای داماد فرمودند و یا ظاهر در مطلق استمتاع می باشد، همانگونه که آقای خوئی فرمودند، و ظاهر این دو صحیحه حصر محرّمات إحرام بعد از حلق و تقصیر در نساء و طیب می باشد، که مفهوم آن دالّ بر حلّیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف نساء می باشد؛ و لکن ما عرض کردیم: این دو صحیحه ظهور در حصر ندارد؛ زیرا عرفی است که أظهر محرّمات إحرام برای کسی که أعمال مکه را تأخیر می اندازد، تذکر داده شود، و اگر ظاهر در حصر باشد، ظاهر آن حلّیت باقی استمتاع غیر از جماع خواهد بود؛ چرا که ظاهر «لا یقرب النساء» خصوص جماع می باشد، در حالی که آقای خوئی و آقای سیستانی حکم به بقاء حرمت تمام استمتاع تا زمان انجام طواف نساء می نمایند.

ص: ۱۹۸

بنابراین برای دلیل حرمة النساء قبل طواف النساء معارضی ثابت نشد.

و برای منع قول به حرمت ازدواج قبل از حلق و تقصیر، باید یکی از دو مقدمه فوق مخدوش شود؛ بنابراین یا در مورد مقدمه اول باید گفت: حرمة النساء منصرف به خصوص استمتاعات یا جماع می باشد. و یا در مورد مقدمه دوم باید گفت: ظاهر از سه صحیحہ فضلاء و حلبی و هشام حلیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر می باشد، بنابراین اطلاق این روایات با اطلاق دلیل حرمة النساء تعارض خواهد کرد و بعد از تساقط رجوع به عموم «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» به عنوان عام فوقانی می شود.

و لکن ما از هر دو مقدمه دفاع کردیم و هیچ یک از این دو اشکال بر این دو مقدمه وارد نمی باشد.

بله، ممکن است در تقریب دلالت صحیحہ فضلاء بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء گفته شود: اگر چه منطوق این صحیحہ دلالت بر جواز ازدواج نمی کند و لکن با توجه به اینکه ظاهر از «فراش زوجها» خصوص جماع و باقی استمتاعات داخل در عقد مستثنی منه می باشد و این صحیحہ دلالت بر حلیت باقی استمتاعات می کند، بنابراین به اولویت یا قیاس مساوات دلالت بر جواز نکاح قبل از طواف نساء نیز می کند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که اولاً: حلیت جواز نکاح نسبت به حلیت استمتاع هیچ اولویتی ندارد؛ چرا که ممکن است استمتاع مرد از زوجه خود حلال باشد و لکن ازدواج با زن اجنبیه حرام باشد و اولویتی در حلیت آن نمی باشد. و اگر اجماع مرگبی هم در مقام وجود داشته باشد، این اجماع حجّت نخواهد بود.

ثانیاً: با توجه به اینکه مدلول مطابقی صحیحۀ فضلاء در دلالت بر حلیت باقی استمتاع طرف تعارض با دلیل حرمة النساء می باشد، مدلول التزامی آن نیز که حلیت جواز نکاح می باشد، طرف تعارض خواهد بود؛ چرا که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی می باشد، و اگر مدلول مطابقی صحیحۀ فضلاء در حلیت باقی استمتاع توسط صحیحۀ معاویہ بن عمّار که در مورد حرمت تقبیل بود، تقیید زده شود، مدلول التزامی این منطوق و اطلاق نیز حجّت نخواهد بود.

نکته:

بر فرض پذیرش تعارض دلالت سه صحیحۀ فضلاء و حلبی و هشام بر حلیت ازدواج بعد از حلق و تقصیر و تعارض آن با دلیل حرمة النساء و تساقط این روایات، می توان در دفاع از فرمایش مرحوم امام در حکم به بقاء حرمت ازدواج تا زمان انجام طواف نساء وجه دیگری نیز ذکر نمود، و آن عبارت از این است که؛

نمی توان بعد از تعارض و تساقط این روایات، به آیه «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» به عنوان عام فوقانی رجوع کرد؛ چرا که این آیه نسبت به حلیت ازدواج در قبل و بعد از حلق و تقصیر اطلاق ندارد؛ زیرا ظاهر از این آیه ذکر موانع زوجه بودن می باشد، مانند مادر و خواهر بودن و جمع میان زوجه و خواهر او، و لکن در مقام بیان موانع صحّت عقد نمی باشد، و به نظر عرف عدم جواز عقد قبل از طواف نساء و یا در حال إحرام، از شرایط عقد می باشد، همانگونه که اگر گفته می شد: (عقد در شب جایز نمی باشد) ظاهر در بیان شرط عقد می باشد، کما اینکه نهی از طلاق در زمان حیض ظاهر در شرط طلاق می باشد.

ص: ۲۰۰

بنابراین ما اگر چه در سابق اطلاق این آیه را بعید ندانستیم و لکن حال به نظر ما اطلاق آن واضح نمی باشد، و حال که این آیه دلالتی بر حلیت ازدواج قبل از طواف نساء ندارد، بعد از تعارض روایات و عدم وجود عامّ فوقانی دالّ بر جواز ازدواج رجوع به أصاله الفساد می شود.

بله، آقای زنجانی در مورد مفاد این آیه فرموده اند: این آیه فقط در مقام بیان محرمات سببی و نسبی می باشد، نه غیر آن، به همین جهت در این آیه محرم عقوبتی بیان نشده است؛

و لکن این مطلب تمام نیست؛ آیه ناظر به محرم عقوبتی می باشد و عدم ذکر آن در عداد محرمات، دلیل بر خروج آن از آیه و عدم نظارت آیه به آن نمی باشد؛ زیرا اطلاق «أحلّ لكم ما وراء ذلكم» شامل آن می باشد، نهایت به جهت وجود دلیل خاصّ تقیید خورده است.

حاصل مطلب اینک:

فرمایش امام در مسئله ازدواج قبل از طواف نساء صحیح می باشد؛ فالأحوط وجوباً عدم جواز الإزدواج قبل طواف النساء.

طواف النساء ؛

الواجب العاشر و الحادی عشر من واجبات الحج طواف النساء و صلاته؛ و هما و إن كانا من الواجبات إلا أنهما ليسا من نسك الحج، فتركهما و لو عمداً لا یوجب فساد الحج.

کلام در جهاتی واقع می شود:

الجهة الأولى: شکی در وجوب طواف نساء در حج نمی باشد.

و بر وجوب طواف نساء نصوص بسیاری دلالت می کند؛

منها: صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْقَارِنُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِسِّيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافُ بِالْبَيْتِ وَ رَكَعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافُ بَعْدَ الْحِجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النَّسَاءِ، وَ أَمَّا الْمُتَمَتِّعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحِجِّ فَعَلَيْهِ ثَلَاثَةُ أَطْوَافٍ بِالْبَيْتِ وَ سِدْعِيَانِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ.

ص: ۲۰۱

این صحیحه دلالت بر وجوب تکلیفی طواف نساء می کند؛ بنابراین کسی که قصد ازدواج هم ندارد، طواف نساء بر او واجب می باشد.

منها: معتبره اسحاق بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَوْلَا مَا مَنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ النِّسَاءِ لَرَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ وَ لَيْسَ يَحِلُّ لَهُ أَهْلُهُ .

این معتبره دلالت بر وجوب شرطی طواف نساء برای حلّیت نساء می کند.

و در کتاب کافی روایاتی می باشد که مراد از «و ليطوفوا بالبیت العتیق» طواف نساء می باشد و این طواف طواف فریضه می باشد، بنابراین دلالت بر وجوب تکلیفی طواف نساء می کند، و لکن در اسناد آن سهل بن زیاد می باشد، بنابراین این روایات معتبر نخواهد بود.

الجهه الثانیه: ترک عمدی طواف نساء مبطل حجّ نمی باشد؛

چرا که اولاً: تسالم أصحاب بر عدم بطلان می باشد.

و ثانیاً: ظاهر از تعبیر «و لیس یحلّ له أهله» در معتبره اسحاق بن عمار این است که: ترک طواف نساء فقط موجب عدم حلّیت نساء می باشد، نه مشکلی غیر از آن، مانند بطلان حجّ.

بله، معتبره دیگری از اسحاق بن عمار می باشد؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَوْلَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَ لَمَا يَتَّبَعِي لَهُمْ أَنْ يَمْسُوا نِسَاءَهُمْ يَعْنِي لَا تَحِلُّ لَهُمُ النِّسَاءُ حَتَّى يَرْجِعَ فَيَطُوفَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعاً آخَرَ بَعْدَ مَا يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ .

ظاهر این معتبره این است که: طواف وداع می تواند در شرطیت طواف نساء در حلّیت نساء جایگزین آن بشود.

آیا طواف نساء از اجزاء و داخل در حقیقت حجّ می باشد و یا طواف نساء واجب مستقلی بعد از حجّ و خارج از حقیقت آن می باشد؟ و در حجّ نیابی آیا نائب این طواف را باید از جانب خود انجام بدهد و یا آن را به قصد منوب عنه و از جانب او انجام دهد؟

آقای خوئی فرموده است: طواف نساء واجب مستقل می باشد.

و صاحب جواهر هم نیز همین مطلب را بیان کرده و فرموده است: «لخروجه عن حقیقه الحجّ».

استدلال:

آقای خوئی و صاحب جواهر برای تأیید این مطلب، به تعبیر «طواف بعد الحجّ و هو طواف النساء» در صحیحہ معاویه بن عمّار تمسک نموده و فرموده اند: ظاهر این تعبیر خروج طواف نساء از حجّ و استقلال آن از حجّ می باشد.

و صاحب جواهر علاوه بر استدلال به صحیحہ معاویه بن عمّار، به صحیحہ ابو ایوب نیز استدلال نموده اند؛

قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ بَمَكَّةَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ أَضِيحَكَ اللَّهُ إِنَّ مَعَنَا امْرَأَةً حَائِضًا وَ لَمْ تَطُفِ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ يَأْتِي الْجَمَّالُ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهَا قَالَ فَاطْرَقَ وَ هُوَ يَقُولُ لَا تَشِي تَطِيعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَضِيحَابِهَا وَ لَا يُقِيمُ عَلَيْهَا جَمَّالُهَا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ تَمْضِي فَقَدْ تَمَّ حَجُّهَا.

ایشان فرموده اند: تعبیر «فقد تمّ حجّها» ظاهر در تعلیل برای «تمضی» می باشد، که گویا مراد این است که: «تمضی؛ لانه قد تمّ حجّها»؛ و ظاهر تعلیل امام علیه السلام برای جواز ترک مباشرت در طواف نساء به اتمام حجّ و تکمیل آن، خروج طواف نساء از حجّ می باشد.

و لکن هیچ یک از این دو استدلال تمام نمی باشد؛

أما تعبیر «و طواف بعد الحجّ»؛

مورد این روایت حجّ قران و نهایت حجّ افراد می باشد، و از آن جهت که غالب و یا متعارف در این دو حجّ، تقدیم طواف و سعی بر وقوف به عرفات می باشد و اینکه از وقوف به عرفات و رمی جمار در برخی از روایات تعبیر شده است به: «الحجّ الأكبر الوُقف بعرفه و رمی الجمار»، محتمل است که تعبیر «و طواف بعد الحجّ و هو طواف النساء» اشاره به لزوم طواف دیگری بعد از وقوف به عرفات به نام طواف نساء، در مقابل طواف حجّ که مقدم بر وقوف به عرفات بود، باشد، که طبق این احتمال تعبیر «و طواف بعد الحجّ» به معنای «و طواف بعد الوقوف» خواهد بود که در مقابل طواف قبل الوقوف که طواف حجّ باشد، قرار دارد، و مؤید این احتمال این است که در ذیل روایت در مورد حجّ تمتع چنین تعبیری در مورد طواف نساء نشده است، بلکه گفته شده است: «فأما المتمتع فعليه ثلاثة أطواف بالبيت». تعبیر «علیه طوافان» ظاهر در دخول طواف نساء در حجّ و متممیت طواف نساء نسبت به حجّ می باشد، بنابراین طبق آیه «الحجّ أشهر معلومات» باید در أشهر حجّ انجام شود، بر خلاف آقای خوئی و صاحب جواهر که می فرمایند: طواف نساء از اجزاء حجّ نمی باشد، بنابراین تأخیر آن از ماه ذی الحجّه جایز می باشد.

و أما تعبیر «تمضی فقد تمّ حجّها» در صحیحه أبو ایوب؛

حمل آن بر تعلیل خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که حضرت در مورد این زن که بقاء در مکه برای او به جهت انجام طواف نساء موجب عسر و حرج است، فرمود «تمضی»، بنابراین ظاهر آن جواز ترک مباشرت این زن در طواف نساء به جهت عسر و حرج می باشد، نه جواز ترک آن به جهت اتمام حجّ! و این روایت نفرمود: «كلّ من تمّ حجّه يجوز له ترك طواف النساء!» بلکه در خصوص این خانم فرمود: «تمّ حجّها» و حکم به جواز ترک طواف نساء و خروج او از مکه نمود.

گفته نشود: اگر طواف نساء جزء حجّ باشد، ترک و إنتفاء آن موجب بطلان حجّ خواهد بود، در حالی که ترک طواف نساء موجب بطلان حجّ نمی باشد، بنابراین طواف نساء جزء حجّ نمی باشد؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: اگر چه ترک جزء واجب موجب إنتفاء واجب می باشد، و لکن طواف نساء جزء واجب نمی باشد، بلکه جزء حجّ می باشد و جزء حجّ می تواند به صورت واجب فی واجب أخذ شده باشد، همانگونه که میت در منی واجب در حجّ می باشد و لکن ترک عمدی آن موجب بطلان حجّ نمی باشد.

و باید توجه داشت اگر طواف نساء در ماه ذی الحجّه ترک شود، باید قضاء آن بعد از ماه ذی الحجّه انجام شود.

بله، اگر در ظهور عرفی این خطابات در جزئیت طواف نساء برای حجّ شود، باید به أصل عملی رجوع می شود، و به نظر ما برائت از شرطیت ماه ذی الحجّه برای انجام طواف نساء جاری خواهد بود.

و لکن به نظر ما؛ طواف نساء جزء حجّ می باشد و باید در ماه ذی الحجّه انجام شود، و حال که طواف نساء جزء حجّ می باشد، شخص نائب باید آن را از جانب منوب عنه انجام دهد، بلکه اگر طواف نساء واجب مستقلّ از حجّ نیز بود، باید این واجب از جانب منوب عنه انجام شود؛ چرا که واجبی است بر عهده منوب عنه، و لکن اثر وضعی این طواف نساء حلیت نساء بر نائب می باشد، همانگونه که اثر وضعی حلق و تقصیر حلیت باقی محرمات بر نائب می باشد، در حالی که حلق و تقصیر از جانب منوب عنه انجام می شود.

و مطلب عجیب این است که؛ صاحب مرتقی در مورد نائِب احتیاط واجب نموده اند که او دو تقصیر و دو طواف نساء انجام دهد؛ یک تقصیر و طواف نساء از جانب منوب عنه؛ در حالی که این مطلب خلاف سیره قطعیه و ظهورات اخبار می باشد که ظاهر آن کفایت یک حلق و یک طواف نساء در حجّ نیابی برای حلیّت محرّمات می باشد، و إلاّ باید گفت: باید شخص نائِب دو طواف و سعی حجّ نیز انجام دهد تا طیب بر او حلال شود!

أعمال مكّة / طواف النساء / حرمة الرجال على النساء و حرمة النساء على الصبي قبل طواف النساء ٩٤/١٢/١٢

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكّة / طواف النساء / حرمة الرجال على النساء و حرمة النساء على الصبي قبل طواف النساء

مسأله ٤١٧: كما يجب طواف النساء على الرجل يجب على النساء، فلو تركه الرجل حرمت عليه النساء و لو تركته المرأة حرم عليها الرجال، و النائب في الحجّ عن الغير يأتي بطواف النساء عن المنوب عنه لا عن نفسه.

شکّی در وجوب طواف نساء بر زنان نیز نمی باشد؛

چرا که هم اطلاق برخی از روایاتی که در بیان لزوم طواف نساء می باشد، شامل زنان می شود؛ چرا که مشتمل بر عنوان «القارن» و «المتمتع» می باشد که نسبت به زن نیز اطلاق دارد. و هم به جهت صراحت برخی از روایات؛

صحيحه حسين بن علي بن يقطين؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخُصْيَانِ وَالْمَرْأَةِ الْكَبِيرَةِ: أَعَلَيْهِمْ طَوَافُ النِّسَاءِ؟ قَالَ: «نَعَمْ، عَلَيْهِمُ الطَّوَافُ كُلُّهُمْ».

سند این روایت نیز خللی ندارد؛ چرا که مرحوم شیخ حسین بن علی بن یقظین را توثیق کرده است.

ص: ٢٠٦

معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَمَّا مَيَّا مِنَ اللَّهِ بِهِ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَ لَمَّا يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يَمْسُوا نِسَاءَهُمْ يَعْنِي لَا تَحِلُّ لَهُمُ النِّسَاءُ حَتَّى يَرْجِعَ فَيَطُوفَ بِالْبَيْتِ أُشْبُوعًا آخَرَ بَعِيدًا مَا يَشِيعُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ - وَ ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَاجِبٌ .

ذیل این روایت «و ذلك على الرجال و النساء واجب» دلالت بر وجوب طواف نساء بر زنان نیز می کند.

بله، صاحب جواهر در دلالت این روایت به جهت تشکیک در تعلق ذیل صحیحه به کلام امام علیه السلام اشکال نموده و فرموده است: «إن كان آخر الكلام من كلامه عليه السلام»، و لکن ما وجهی برای این تشکیک نمی دانیم؛ چرا که این ذیل را

مرحوم شیخ در تهذیب در ضمن کلام امام علیه السلام و به عنوان کلام ایشان نقل کرده است، پس باید به آن أخذ کرد.

در مقام چند مطلب می باشد که متذکر آن می شویم؛

مطلب اول:

مرحوم علامه در مختلف از علی بن بابویه نقل می کند که فرموده است: «و متی لم یطف الرجل طواف النساء لم یحلّ له النساء حتی یطوف، و كذلك المرأة لا تجوز لها أن تجامع حتی تطوف طواف النساء، إلا أن یكونا طافا طواف الوداع فهو طواف النساء».

سپس دو اشکال بر این کلام ذکر می کند؛

اشکال اول: مرحوم علی ابن بابویه حکم به عدم جواز مجامعت زن با همسر خود قبل از طواف نساء نموده است، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که اگر وجه کلام ایشان قیاس زنان به مردان می باشد، که قیاس حجّت نیست، و اگر دلیل دیگری بر این حکم می باشد، ما چنین دلیلی نیافتیم.

ص: ۲۰۷

اشکال دوم: مرحوم علی بن بابویه حکم به اجزاء طواف وداع از طواف نساء نموده است، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که طواف وداع مستحب می باشد، پس چگونه می تواند مجزی از واجب باشد؟! و اگر دلیل ایشان روایت اسحاق بن عمار می باشد، مشکل وجود اشکال در اسحاق بن عمار می باشد؛ چرا که شیخ او را فطحی دانسته است، علاوه بر اینکه این روایت با باقی روایات لزوم طواف نساء تعارض می کند.

مناقشه؛

و لکن این دو اشکال تمام نمی باشد؛

أما اشکال اول؛

به نظر مرحوم علامه در صدد اشکال و مناقشه در وجوب نفسی طواف نساء بر زنان نمی باشد، بلکه ایشان در مقام مناقشه در وجوب شرطی طواف نساء برای حلیت مجامعت زن با همسرش می باشد؛ چرا که ایشان در قواعد و منتهی به طور صریح حکم به وجوب طواف نساء بر زنان می کند. و لکن این مناقشه ایشان در وجوب شرطی نیز وجهی ندارد؛ چرا که صحیحه فضلاء که مورد آن زن می باشد، به طور صریح می فرماید «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَجِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ أُسْبُوعًا آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا»؛ این تعبیر به صورت صریح می فرماید که فراش زوج بعد از انجام طواف نساء بر زن حلال می شود.

أما اشکال دوم؛

مرحوم علامه خبر غیر امامی را حجّت نمی داند و لکن طبق مبنای صحیح خبر موثق لا أقلّ در فرض عدم وجود خبر امامی معارض با آن، حجّت می باشد. علاوه بر اینکه طبق نظر صحیح، اسحاق بن عمار امامی عدل می باشد و شیخ که او را فطحی دانسته است، او را با عمار ساباطی اشتباه گرفته است.

ص: ۲۰۸

و همچنین ایشان فرمود: مستحبّ نمی تواند مجزی از واجب باشد، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که اجزاء مستحبّ از واجب معقول می باشد، همانگونه که غسل جمعه مجزی از وضوء می باشد.

و أمّا اینکه ایشان فرمود: روایت اسحاق بن عمّار با روایات دیگر معارض است، مقصود ایشان مانند صحیحہ معاویه بن عمّار می باشد که دلالت بر بقاء حرمت نساء می کند تا زمان انجام طواف نساء، که مقتضای اطلاق آن عدم کفایت طواف وداع از طواف نساء می باشد؛

این کلام صحیح نیست؛ چرا که میان روایت اسحاق بن عمّار و صحیحہ معاویه بن عمّار جمع عرفی می باشد و آن تقیید روایت معاویه و حمل طواف وداع بر عدلیت برای طواف نساء می باشد.

بله، اینکه مرحوم ابن جنید طواف نساء را طواف وداع نامیده و طواف وداع را همان طواف نساء دانسته است، مطلب صحیحی نیست؛ زیرا این مطلب خلاف ظاهر أدله می باشد؛ چرا که از روایات دانسته می شود که عامّه طواف نساء ندارند و لکن طواف وداع انجام می دهند، و مفاد روایت اسحاق منت خداوند می باشد بر مردم اعمّ از عامّه و خاصّه ای که جاهل به لزوم طواف نساء می باشند و لکن طواف وداع را به عنوان یک مستحبّ انجام می دهند، که خداوند این طواف وداع را مجزی از طواف نساء دانسته است.

مطلب دوم:

مرحوم کاشف اللثام فرموده است:

اگر کسی طواف نساء را انجام دهد و لکن نماز طواف را فراموش کند و یا نماز طواف را به صورت باطل بخواند، مشکلی در مشروعیت استمتاع از همسر حتی جماع نمی باشد؛ چرا که روایات می فرماید: «إذا طاف للنساء حلّ له کلّ شیء» یا «إذا طاف للنساء حلّ له النساء».

ص: ۲۰۹

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

چرا که اولاً: ظاهر از «إذا طاف للنساء» طواف نساء با شؤون و متعلقات آن می باشد، که یکی از شؤون آن نماز می باشد و در روایت صحیح می باشد: «فإن فيه صلاة»؛ بنابراین ظاهر این أدله توقف حلیت نساء بر انجام طواف نساء و نماز آن می باشد.

ثانیاً: صحیحه معاویه بن عمار؛

ذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ، فَقَدْ أَخَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ، ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ، وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعًا آخَرَ، ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ قَدْ أَخَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَ فَرَعْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلَّهُ وَ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.

این روایت بر توقف حلیت نساء بر نماز طواف نساء دلالت می کند.

مطلب سوم:

آیا اگر صبئی، ممیز یا غیر ممیز، حج و یا عمره مفرده انجام دهد، جواز ازدواج و استمتاع برای او و اگر چه بعد از بلوغ، متوقف بر انجام طواف نساء می باشد؟

مشهور می فرمایند: اگر صبئی محرم به حج و یا عمره مفرده شود، جواز ازدواج و استمتاع او متوقف بر اتیان به طواف نساء و لو بعد از بلوغ می باشد، و یا حدّ اقل رفع حرمت استمتاع متوقف بر اتیان به طواف نساء می باشد.

توضیح ذلک؛

اگر عبادت صبئی از جمله حج و عمره او مشروع نباشد و تمرینی باشد، مشکلی در ازدواج و استمتاع او نخواهد بود.

و لکن مشکل بنابر مشروعیت حج و عمره صبئی می باشد، و حج و عمره صبئی در دو فرض به طور قطع مشروع و صحیح می باشد و اگر چه اصل اولی عدم مشروعیت عبادت صبئی باشد؛

مورد اول: إحجاج الصبّی؛ در روایت تعبیر شده است به «حجّ الرجل یابنه» و «یتقی علیهم ما یتقی المحرم» و «فإن أصاب صیدا فهو علی ولیّه». و فرموده است: ولیّ از طرف صبّی تلبیه می گوید و او صبّی را طواف و سعی می دهد.

مورد دوم: حجّ صبّی ممیّز همراه با اذن ولیّ خود.

أما حجّ صبّی ممیّز بدون اذن ولیّ مورد اشکال می باشد؛

آقای خوئی فرموده است: حجّ صبّی ممیّز بدون اذن ولیّ صحیح نمی باشد. و لکن به نظر ما تمسّک به اطلاق روایات و حکم به صحّت حجّ او نیز بعید نمی باشد.

حال آیا جواز ازدواج و استمتاع صبّی متوقف بر طواف نساء می باشد؟

استدلال؛

آقای خوئی فرموده است:

إحرام اگر چه سبب حرمت وضعی ازدواج و حرمت تکلیفی استمتاع می باشد و لکن حرمت وضعی ازدواج به واسطه حلق و تقصیر رفع می شود و حرمت تکلیفی استمتاع نیز از ابتدا به جهت «رفع القلم عن الصبّی حتی یحتلم» مرفوع می باشد و استمتاع قبل از بلوغ و اگر چه قبل از طواف نساء و بدون انجام آن حرام نمی باشد.

و اگر گفته شود: اگر چه استمتاع قبل از بلوغ به جهت «رفع القلم عن الصبّی» حرام نمی باشد و لکن بعد از بلوغ، استمتاع به جهت عدم انجام طواف نساء حرام خواهد بود؛

در پاسخ می گوئیم؛ ظاهر دلیل «إذا أحرم حرم علیه النساء» حدوث حرمة النساء عند حدوث الإحرام می باشد و بقاء حرمت نساء به حدوث إحرام مدلول التزامی آن می باشد و حال که این مدلول مطابقی به جهت «رفع القلم عن الصبّی» شامل آن نمی شود، دیگر دلیلی بر حرمت نساء بعد از بلوغ نمی باشد؛

ص: ۲۱۱

مثال: ظاهر تعبیر «إذا أصاب ثوبك دم فاغسله» حدوث نجاست ثوب به حدوث إصابته می باشد و بقاء نجاست ثوب به حدوث إصابته مدلول إلتزامی آن می باشد، پس تخلل میان اصابت و حدوث نجاست معنی ندارد به اینکه برای مثال گفته شود: اصابت به نجس در سال گذشته سبب نجاست ثوب در امسال می باشد!

همانگونه که ظاهر «إذا زلزلت الأرض فصلّ صلاة الآيات» حدوث لزوم نماز آیات به حدوث زلزله می باشد، و حال که «رفع القلم عن الصبی» لزوم صلاه آیات را از صبیّ رفع کرد و صبیّ از عموم این خطاب خارج شد، معنی ندارد که گفته شود: بعد از بلوغ، نماز آیات به عدد زلزله های واقع قبل از بلوغ، واجب می باشد!

بله، امر در کسوف و خسوف سهل می باشد؛ چرا که هنگامی که دلیل لزوم أداء نماز آیات در هنگام کسوف و خسوف شامل صبیّ نشد، دلیل قضاء نماز آیات نیز که موضوع آن فوت می باشد، شامل او حتی بعد از بلوغ نخواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما این فرمایشان آقای خوئی قابل التزام نمی باشد؛

چرا که اولاً: با توجه به صحیح زراره «يُتَّقَى عَلَيْهِمْ مَا يُتَّقَى عَلَى الْمُحْرَمِ مِنَ الثِّيَابِ وَالطَّيِّبِ» بر ولیّ که فرزند خود را محرم به حجّ می کند، لازم است که او را از محرّمات إحرام باز دارد و بر او تحفّظ کند؛ چرا که ثياب و طيب خصوصیت عرفی ندارد و مثال برای مطلق محرّمات إحرام می باشد، بنابراین اگر این صبیّ در زمان صباوت همسری داشته باشد، بر ولیّ او لازم است که او را قبل از طواف نساء از استمتاع منع کند، و حال که قبل از بلوغ استمتاع او و اگر چه به عنوان تکلیف بر ولیّ جایز نمی باشد و باید او از استمتاع بازداشته شود، به تلازم عرفی بعد از بلوغ نیز او خود باید از استمتاع اجتناب کند؛ چرا که عدم توسعه در استمتاع قبل از بلوغ و توسعه به مجرد بلوغ عرفی نمی باشد.

ص: ۲۱۲

ثانیاً: بر فرض پذیرش عدم توقف رفع حرمت وضعی ازدواج بر طواف نساء و جواز آن به مجرد حلق و تقصیر، و لکن صرف نفی حرمت استمتاع به حدیث «رفع القلم عن الصبی» در تجویز ترک طواف نساء کافی نمی باشد؛ چرا که تکلیف دیگری نیز مطرح می باشد و آن وجوب نفسی طواف نساء و لزوم اتمام حج و عمره می باشد؛

چرا که خطابات می فرماید: علی القارن طواف بعد الحج و علی المتمتع للحج طوافان» و «صاحب العمره المفردة علیه طواف نساء» شامل صبی قارن و متمتع نیز می شود و حکم به لزوم طواف نساء بر او می کند، و از جهتی دیگر «أتموا الحج و العمره لله» دلالت بر لزوم اتمام حج و عمره می کند، بنابراین حتی بنا بر قول به خروج طواف نساء از حقیقت حج، مقتضای این آیه لزوم اتمام حج بعد از بلوغ به انجام طواف نساء می باشد؛ چرا که از آن جهت که ایتان به متعلقات و شؤون حج و عمره دخیل در اتمام آن می باشد، ظاهر امر به اتمام لزوم ایتان به متعلقات آن نیز خواهد بود و طواف نساء از متعلقات و شؤون حج و عمره می باشد.

ثالثاً: و این اشکال عمده و اساسی می باشد؛

نهایت حدیث «رفع القلم عن الصبی» دلالت بر رفع تکلیف می کند و لکن دلالتی بر ترخیص در ارتکاب محرمات و انجام قبایح و فسق و فجور و ظلم نمی کند، بلکه ترخیص در ظلم به دیگران خلاف حکم عقل می باشد. بنابراین صبی اگر چه تکلیفی به لزوم اجتناب از نساء ندارد و لکن ترخیصی نیز در جواز استمتاع ندارد و نسبت به استمتاع او اِهمال وجود دارد و ظاهر «إذا طاف للنساء حلّت له النساء» توقف ترخیص در استمتاع بر طواف نساء می باشد، بنابراین حلّیت نساء برای صبی متوقف بر انجام طواف نساء خواهد بود.

رابعاً: حدیث «رفع القلم عن الصبی» در مراد از قلم مجمل می باشد و مردّد میان قلم سیّئات و مؤاخذه و قلم تکلیف می باشد و قدر متیقّن از آن رفع قلم مؤاخذه می باشد؛ یعنی شارع مقدّس سیّئات صادر از صبی را مکتوب نمی کند تا اینکه او را عقاب کند، پس این روایت دلالتی بر رفع وجوب و حرمت از صبی ندارد، پس أدلّه واجبات و محرّمات شامل صبی خواهد بود و دلیلی بر رفع حرمت استمتاع و وجوب طواف نساء از صبی نمی باشد، به همین جهت ولی باید صبی را از محرّمات باز دارد و نباید ولی و غیر ولی صبی را به فعل حرام ترغیب نماید.

پس بعد از إحرام جماع بر صبی حرام خواهد بود و تا هنگامی که طواف نساء نکند، جماع، بلکه استمتاع بر او حلال نخواهد بود.

أعمال مکه/طواف النساء/فروع فی طواف النساء ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکه/طواف النساء/فروع فی طواف النساء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد لزوم طواف نساء بر صبی و شرطیّت انجام آن برای حلیّت استمتاع و ازدواج برای او و لو بعد از بلوغ بود، که آقای خوئی لزوم و شرطیّت آن را منکر شدند و لکن استاد انجام آن را لازم و شرطیّت آن را معتبر دانستند.

الإستدلال؛

بحث در مورد لزوم طواف نساء بر صبی بود؛

آقای خوئی فرمودند: طواف نساء بر صبی حتی بعد از بلوغ نیز واجب نیست؛ چرا که طواف نساء در مورد او موضوع هیچ حرمتی نمی باشد؛ زیرا حرمت وضعیه ازدواج با حلق و تقصیر رفع شده است و حرمت استمتاع نیز با توجّه به «رفع القلم عن الصبی» از ابتداء در مورد صبی وجود نداشت تا با طواف نساء رفع بشود.

ص: ۲۱۴

مناقشه در استدلال؛

و لکن ما بر این مطلب اشکال کردیم:

اشکال اول: اگر چه حرمت استمتاع بر صبی ثابت نمی باشد و لکن با توجّه به لزوم منع صبی توسط ولی از محرّمات إحرام، حکم به حرمت استمتاع بعد از بلوغ و توقف رفع آن بر انجام طواف نساء می شود؛ چرا که میان منع صبی از استمتاع قبل از طواف نساء توسط ولی و لزوم اجتناب از آن بعد از بلوغ توسط خود صبی ملازمه عرفیه می باشد.

اشکال دوم: «رفع القلم عن الصبی» دلیل بر ترخیص صبی در انجام محرّمات نمی باشد، بلکه فقط دالّ بر رفع تکلیف از اوست، به اینکه در مورد استمتاع نسبت به صبی إهمال می باشد، و تعبیر «إذا طاف النساء حلّت له النساء» دلالت بر توقف ترخیص در استمتاع بر انجام طواف نساء می کند که اطلاق آن شامل صبی نیز می شود.

اشکال سوم: تعبیر «علی المتمتع طوافان» و «علی القارن طواف بعد الحجّ» شامل صبی نیز می باشد، حال چه طواف نساء جزء حجّ باشد و چه طواف نساء واجب مستقلّ از حجّ باشد، با توجه به «أتّموا الحجّ و العمره لله» که دلالت بر إتمام حجّ می کند، طواف نساء بعد از بلوغ بر صبی واجب خواهد بود؛ چرا که إتمام حجّ یعنی إتیان به أجزاء حجّ و شؤونات و متعلقات آن، مانند مبیت به منی، و طواف نساء اگر جزء حجّ هم نباشد، از شؤون عرفی حجّ می باشد؛ شاهد بر آن لزوم انجام آن توسط نائب به قصد منوب عنه می باشد، بنابراین إتیان به طواف نساء بعد از بلوغ لازم خواهد بود، و میان وجوب نفسی طواف نساء و وجوب شرطی آن نسبت به جواز استمتاع تلازم می باشد؛ چرا که قول به فصل نمی باشد، بنابراین استمتاع بعد از بلوغ جایز نخواهد بود مگر بعد از طواف نساء.

بنابراین انجام طواف نساء بر صبی بعد از بلوغ لازم است و تا زمانی که آن را انجام ندهد، استمتاع بر او حلال نخواهد بود.

مطلب چهارم؛

آقای خوئی می فرماید: طواف نساء بر زن و خنثی نیز واجب می باشد و آن مختص به رجال نمی باشد، و ما نیز وجوب طواف نساء بر زنان را نیز با توجه به روایات تأیید کردیم.

أما وجوب طواف نساء بر خنثی؛

استدلال؛

صاحب جواهر می فرماید:

خنثی یا مرد است و یا زن، و حال که طواف نساء هم بر مرد و هم بر زن واجب می باشد، طواف نساء بر او نیز واجب خواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما این مطلب تمام نیست؛

چرا که حتی بنا بر قول به اینکه خنثی طبیعت ثالثه باشد، طواف نساء بر او نیز واجب است: چرا که موضوع لزوم طواف نساء در أدله وجوب آن عنوان «المتمتع» و «القارن» و «صاحب العمره المفرده» می باشد که شامل خنثی نیز می شود.

گفته نشود؛ وجوب طواف نساء هیچ ثمری برای خنثی ندارد، بنابراین بر او واجب نخواهد بود؛ چرا که وجوب طواف نساء منحصر در وجوب شرطی نمی باشد تا این اشکال ذکر شود، بلکه طواف نساء واجب نفسی نیز می باشد، که حتی بنا بر قول به حلیت باقی استمتاع به مجرد حلق و تقصیر، وجوب آن حتی نسبت به کسانی که قادر بر جماع، بلکه استمتاع نمی باشند، اطلاق، بلکه نصوئیت دارد؛ مانند خصی و محبوب و میت در حج نیابی از او.

ص: ۲۱۶

آقای خوئی فرموده است:

نائب باید طواف نساء را از جانب منوب عنه انجام دهد، در حالی که ایشان طواف نساء را واجب مستقل می داند.

استدلال؛

جهت این مطلب این است که:

أولاً: آنچه بر نائب واجب می باشد، انجام حجّ بما له من الواجبات از جانب منوب عنه می باشد، که یکی از واجبات طواف نساء است؛ چرا که ظاهر «علی القارن طواف بعد الحجّ» و «علی المتمتع ثلاثه أطواف» این است که طواف نساء واجبی از واجبات حجّ می باشد، که به مجرد استطاعت بر مکلف واجب می باشد، به گونه ای که اگر حجّ را ترک نماید، واجب را به عنوان یک واجب ترک کرده است، نه اینکه وجوب آن مانند حرمت محرّمات إحرام مشروط به إحرام باشد، تا گفته شود: طواف نساء بر منوب عنه که محرم به حجّ نشده است، واجب نیست، بلکه بر نائب که محرم شده و مباشر در حجّ است، واجب است، بنابراین طواف نساء را باید از جانب خود انجام دهد!

و این مطلب بنابر قول به جزئیت طواف نساء برای حجّ بسیار واضح و روشن می باشد.

و ثانیاً: در معتبره یحیی الأزرق اینگونه نقل شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَنْ حَجَّ عَنْ إِنْسَانٍ اشْتَرَكَ حَتَّى إِذَا قَضَى طَوَافَ الْفَرِيضَةِ انْقَطَعَتِ الشُّرَكَهُ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ عَمَلٍ كَانَ لِذَلِكَ الْحَاجِّ.

مراد از «اشترکا» اشتراک در ثواب می باشد.

ظاهر تعبیر «طواف الفریضه» یا جامع طواف حجّ و طواف نساء می باشد و یا خصوص طواف نساء می باشد؛ چرا که در برخی از روایات از از طواف نساء به عنوان طواف فریضه یاد شده است («الرَّمْيُ سِنَّةٌ وَالطَّوَافُ فَرِيضَةٌ» و «طَوَافُ الْفَرِيضَةِ طَوَافُ النِّسَاءِ») و حمل آن بر طواف حجّ مستلزم تقيید آن به سعی می باشد که خلاف ظاهر و غیر عرفی است، بنابراین مراد این است که: آخرین عملی که بر نائب لازم می باشد و باید به قصد نیابت آن را انجام دهد، طواف نساء می باشد و با انجام آن دیگر نیابت و شراکت تمام می شود و او آزاد است که از جانب خود طواف مستحبی و یا عمره و دیگر أعمال را انجام دهد.

اشکال نشود که: حمل «طواف الفریضه» بر طواف نساء نیز مستلزم تقيید اطلاق روایت می باشد؛ چرا که بعد از طواف نساء نیابت تمام نمی شود و نائب باید مبیّت در منی و رمی جمرات را به نیابت از منوب عنه انجام دهد؛

جواب از مناقشه؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: محتمل است که امام علیه السلام مبیّت در منی و رمی جمرات را قبل از طواف نساء فرض نموده است و طواف نساء را به عنوان آخرین عملی که نائب از اعمال حجّ انجام می دهد، فرض نموده است.

علاوه بر اینکه قطعی به بطلان این روایت نمی باشد تا طرح شود، بنابراین باید معنای صحیحی برای آن بیان کرد، و معنای آن مردّد است بین إرادۀ طواف حجّ و إرادۀ طواف نساء، که به نظر ما ظاهر آن معنای دوم می باشد.

بنابراین نائب باید طواف نساء را از جانب منوب عنه انجام دهد.

بله، برخی از بزرگان فرموده اند: احتیاط است که نائب طواف نساء را به نیت و قصد امر فعلی به طواف نساء انجام دهد، مشابه قصد ما فی الذمه؛ چرا که محتمل است که این طواف نساء بر خصوص نائب واجب باشد؛ زیرا طواف نساء شرط جواز استمتاع منوب عنه که محرم نشده است، نمی باشد، بنابراین شرط حلّیت استمتاع برای نائب خواهد بود، علاوه بر اینکه طواف نساء بر متمتع و قارن و صاحب العمره المفردۀ واجب می باشد و آنکه این عناوین بر او صادق است، نائب می باشد، نه منوب عنه.

مطلب ششم:

برخی از اعلام احتیاط کرده و فرموده اند:

ص: ۲۱۸

نائب دو حلق و تقصیر و دو طواف نساء انجام دهد؛ یک مرتبه به قصد انجام واجب بر منوب عنه و مرتبه دیگر به قصد حلیت محرّمات و حلیت نساء برای خود نائب انجام شود.

و لکن عرض کردیم که: این مطلب صحیح نیست؛

چرا که خلاف سیره قطعیّه متشرعه و خلاف اطلاق أدلّه می باشد، و ظاهر أدلّه این است که نائب با همین اعمالی نیایی محلّ و از إحرام خارج می شود، نه اینکه عمل زائد دیگری نیز باید انجام دهد!

مطلب هفتم:

مرحوم امام فرموده اند:

طواف نساء با تعدّد اسباب متعدّد نمی شود؛ بنابراین اگر قبل از إحرام حجّ طواف نساء دیگری بر عهده او باشد، مانند طواف نساء عمره مفرده، می تواند یک طواف نساء به قصد حجّ و عمره انجام دهد که مجزی از هر دو خواهد بود.

و لکن این فرمایش خلاف ظاهر می باشد؛

چرا که ظاهر عرفی «المتّمع علیه طواف النساء بعد الحجّ» و «علی المعتمر بعد الحلق و التقصیر طواف النساء» عدم تداخل می باشد؛ چرا که اگر طواف نساء جزء عمره و حجّ باشد، آنچه جزء حجّ است غیر از طواف نسائی است که جزء عمره مفرده می باشد. و اگر طواف نساء واجب مستقلّ باشد، ظاهر أدلّه این است که حجّ و عمره سبب مستقلّی برای لزوم آن می باشند، همانگونه که در مورد نافله مغرب و نافله ظهر نیز مطلب همین است، و جواز انجام یک نماز به قصد نافله ظهر و قضاء نافله مغرب خلاف ظاهر می باشد.

به عبارت دیگر: ظهور عرفی جعل دو فعل بر عهده مکلف، حال به نحو وجوب و یا به نحو استحباب، لزوم انجام دو فعل می باشد، بنابراین ظاهر عرفی تعدّد مسبّب به تعدّد اسباب می باشد.

ص: ۲۱۹

بنابراین توقف آقای سیستانی از فتوی به لزوم تعدد طواف نساء در مقام و حکم به احتیاط واجب وجهی ندارد.

بله، این مطلب که آقای صدر در بحوث در اثبات تعدد مسبب به تعدد سبب که فرموده اند:

(ظاهر قضیه شرطیه حدوث المسبب عند حدوث السبب می باشد، بنابراین ظاهر دلیل تعدد مسبب به تعدد سبب خواهد بود؛ برای مثال: ظاهر تعبیر «إذا مسست مئیتاً فاغتسل» و «إذا استحاضت المرأة اغتسلت» حدوث وجوب الغسل عند مسّ المئیت و حدوث وجوب الغسل عند الإستحاضه می باشد، بنابراین این زن که هم مسّ مئیت نموده است و هم مستحاضه شده است، باید دو غسل انجام دهد.) در مقام جاری نمی باشد؛

چرا که ایشان این مطلب را در جمله فعلیه بیان می کنند، نه در مورد جمله اسمیه، و در مقام تعبیر «علی القارن طواف بعد الحجّ» و «علی المتمتع طوافان» و «صاحب العمره المفردة علیه طواف النساء» جمله اسمیه می باشد.

أعمال مکه / طواف النساء / ترک طواف النساء و الرجوع إلى أهله ۹۴/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه / طواف النساء / ترک طواف النساء و الرجوع إلى أهله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فروع طواف نساء بود.

مطلب هشتم:

در صراط النجاه از آقای خوئی سؤال شده است که؛

اگر کسی بعد از جماع با همسر خود، شکّ در انجام طواف نساء کند، حکم چیست؟

و ایشان در پاسخ فرموده است: قاعده تجاوز جاری می شود.

و مرحوم آقای تبریزی نیز پذیرفته اند.

و آقای زنجانی فرموده اند: شکّ بعد از استمتاع از همسر و یا بعد از مضيّ ماه ذی الحجّه به جهت جریان قاعده تجاوز إعتناء نمی شود؛ چرا که طواف نساء جزء حجّ است، پس انجام آن طبق آیه «الحجّ أشهر معلومات» در ماه ذی الحجّه واجب خواهد بود، بنابراین شکّ در انجام طواف نساء بعد از ماه ذی الحجّه شکّ بعد از خروج وقت می باشد، که مجری قاعده تجاوز است.

و لکن به نظر ما این فرمایشات مشکل است:

أما شك بعد از استمتاع؛

در این فرض وجهی برای جریان قاعده تجاوز نمی باشد؛ چرا که صحت طواف نساء مقید به لحوق استمتاع نمی باشد، بنابراین محلّ شرعی طواف نساء حال قبل از استمتاع نیست، بلکه فقط جماع قبل از طواف نساء حرام است، بنابراین استمتاع جزء مترتب بر طواف نساء نمی باشد تا با دخول در آن محلّ شرعی طواف نساء گذشته باشد و شك در آن شك بعد از تجاوز محلّ باشد، و این مشابه شك در ازدواج بعد از لمس زن أجنبية و یا مسافحه با آن است، که صحیح نیست که گفته شود: در این فرض قاعده تجاوز جاری می شود؛ چرا که آنچه هست توقف جواز لمس أجنبية بر عقد ازدواج می باشد، نه تقدید عقد ازدواج به لحوق لمس تا محلّ شرعی آن حال قبل از لمس باشد.

بنابراین در صورت شك در انجام طواف نساء بعد از مباشرت، تدارک آن لازم خواهد بود.

أما شك بعد از خروج ماه ذی الحجّه؛

عدم إعتناء به شك در این فرض، مبتنی بر وجود عموم نسبت به شك بعد از وقت می باشد، در حالی که تنها دلیلی که در مورد شك بعد از وقت می باشد، صحیحه فضلاء است که مختصّ به شك در نماز بعد از وقت می باشد، بنابراین در مورد شك بعد از خروج وقت عمومی نیست إلا همان عمومات قاعده تجاوز «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشكك لیس بشيء»؛

آقای خوئی فرموده است: تعبير «دخلت فی غیره» دلالت بر إعتبار دخول در جزء مترتب نمی باشد، بلکه کنایه از خروج محلّ شرعی جزء مشکوک می باشد، و خروج از محلّ شرعی در فرض خروج از وقت نیز صادق است، و این مشابه شك در سلام بعد از إحداث حدث و یا استدبار قبله می باشد که در این فرض از آن جهت که محلّ شرعی سلام گذشته است، عنوان «الخروج عن الشیء و الدخول فی غیره» صادق است.

و لکن این کلام ناتمام است؛

ظاهر عنوان «و دخلت فی غیره» موضوعیت دخول در غیر در جریان قاعده تجاوز می باشد، نه اینکه کنایه از خروج از محلّ شرعی باشد، و در فرض خروج وقت عنوان «الدخول فی غیره» صادق نمی باشد؛ چرا که ظاهر این عنوان دخول در فعل می باشد، یعنی «و دخلت فی فعل غیره»، نه دخول در زمان به این معنی که «و دخلت فی زمان غیر زمانه!»، و دلیلی بر جریان قاعده تجاوز در مطلق خروج از محلّ شرعی و لو به خروج وقت نمی باشد.

و در شکّ در سلام نیز قاعده تجاوز جاری نیست؛ چرا که إحداث حدث و یا استدبار قبله فعل مترتّب بر سلام نمی باشد تا عنوان «و دخلت فی فعل غیره» صادق باشد.

بله، با توجه به موثقه ابن ابی یعفر؛ (عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شُكُّكَ بِشَيْءٍ إِلَّا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ). گفته می شود: طبق این روایت که تعبیر می کند «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ» خروج از محلّ شرعی برای جریان قاعده تجاوز کافی است؛ چرا که به معنای «لم تجز محلّه» می باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که محتمل است مراد از «لم تجزه»، «لم تفرغ منه» باشد که طبق این احتمال مفاد این موثقه قاعده فراغ خواهد بود، نه قاعده تجاوز، و به این معنی خواهد بود که: شکّ در أثناء عمل، باید إعتناء شود، نه شکّ بعد از عمل، در حالی که مفاد قاعده تجاوز عدم إعتناء به شکّ بعد از خروج از محلّ شرعی جزء مشکوک می باشد.

و قاعده فراغ نیز در مقام جاری نیست؛ چرا که اگر چه به نظر ما قاعده فراغ مختص به شک در صحت و فساد نیست و در فرض شک در تمام و نقصان نیز جاری می باشد؛ چرا که تعبیر «کل ما شککت فيه مما قد مضى فامضى كما هو» در این فرض نیز صادق است. و لکن این عنوان در شک در طواف نساء صادق نمی باشد تا قاعده فراغ از کل عمل حج جاری شود؛ چرا که جریان آن متوقف است بر صدق نقصان حج، در حالی که حج با ترک طواف نساء ناقص نمی شود؛ چرا که با حتی در فرض ترک عمدی طواف نساء، خللی در حج وارد نمی شود.

بنابراین احوط این است که حتی در فرض خروج از ماه ذی الحجّه، باید به شک در انجام طواف نساء اعتناء شود.

مطلب نهم:

تقدیم طواف نساء بر سعی جایز نمی باشد، و طواف نساء باید بعد از سعی باشد؛

صحیحہ معاویه بن عمّار:

ثُمَّ أَنْتِ الْمَرْوَةَ فَاصْبِرِي عَلَيْهَا وَ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلْتِ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۚ أَحْرَمْتَ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ ثُمَّ ارْجِعِي إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعًا آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَحَلَّتِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۚ وَ فَرَعْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلَّهُ وَ كُلِّ شَيْءٍ ۚ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.

صحیحہ آخری لمعاویه بن عمّار:

الْقَارِئُ لَمَا يَكُونُ إِلَّا بِسَيْمَاقِ الْهَيْدِي وَ عَلَيْهِ طَوَافُ الْبَيْتِ وَ رَكَعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ سَعْيُ بَيْنِ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافُ بَعْدَ الْحَجِّ وَ هُوَ طَوَافُ النَّسَاءِ.

ص: ۲۲۳

تعبیر «و طواف بعد الحجّ» یعنی بعد از اتمام حجّ طواف نساء انجام شود؛ چرا که ظهور اطلاق این تعبیر این است که طواف نساء بعد از اتمام اعمال دیگر حجّ انجام می شود، و اگر چه این تعبیر دلالت بر عدم جزئیت طواف نساء و خروج آن از حجّ نمی کند.

آقای زنجانی در مناسک فرموده اند:

زنی که خوف حیض دارد، احتیاط این است که ابتدا خود طواف نساء را انجام دهد و سپس سعی، و بعد از آن اگر طاهر بود، خود طواف نساء را تکرار می کند و إلاً برای انجام آن نایب می گیرد.

و لکن ما وجه این احتیاط را ندانستیم؛

چرا که حتی در فرض علم به طرّو حیض، مقتضای قاعده این است که خود سعی را انجام دهد و سپس اگر طاهر بود، مباشرت در طواف نساء می کند و إلاً نایب می گیرد.

نکته:

در سابق روایتی از اسحاق بن عمار در استدلال به لزوم طواف نساء بر زنان ذکر کردیم؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَمَّا مَيَّا مَنْ اللَّهُ بِهِ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَ لَمَّا يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يَمَسُّوا نِسَاءَهُمْ يَعْنِي لَا تَحَلُّ لَهُمْ النِّسَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ فَيَطُوفَ بِالْبَيْتِ أَشْبُهًا بِأَخْرَجَ بَعِيدًا مَا يَسِيَعِي بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ - وَ ذَلِكَ عَلَى الرَّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَاجِبٌ .

مرحوم صاحب جواهر فرمودند: دلالت این روایت بر وجوب طواف نساء بر زنان فرع بر این است که تعبیر «یعنی لا تحلّ لهم النساء...» از کلام امام علیه السلام باشد، و ما بر این مطلب اشکال نمودیم که: با ظهور کلام شیخ در اینکه ذیل از کلام امام علیه السلام است، وجهی برای این اشکال نمی باشد. و لکن ما تأملی کردیم و حال به نظر اشکال صاحب جواهر بعید نمی باشد؛ چرا که این ذیل تناسب با صدر حدیث ندارد؛ چرا که در صدر حدیث فرض انجام طواف وداع توسط مردم و حلّیت نساء می شود و لکن در ذیل فرض عدم حلّیت و لزوم رجوع به مکّه و انجام طواف نساء بیان می شود! علاوه بر اینکه در صدر از ضمیر جمع استفاده می شود و لکن در ذیل «حتی يرجع فیطوف» از ضمیر مفرد استفاده می شود. و علاوه بر آن بعید است که تعبیر «یعنی لا تحلّ لهم النساء» از کلام امام علیه السلام باشد؛ چرا که امام علیه السلام خود فرمود: «لا ینبغی لهم أن یمسّوا نساءهم» و اگر این تعبیر روشن و ظاهر در عدم حلّیت نمی باشد، صحیح این بود که امام علیه السلام از ابتدا از تعبیر «لا تحلّ» استفاده نماید، نه اینکه ابتدا از تعبیر «لا ینبغی» و سپس بلافاصله در تفسیر آن بفرماید: «یعنی لا تحلّ»!

بنابراین لا اقلّ محتمل است که این کلام در ذیل حدیث از موسی بن قاسم که صاحب کتاب الحجّ بوده است، باشد، و غرض او از توضیح در ذیل حدیث تعیین مراد از «لا ینبغی لهم أن یمسوا نساءهم» بوده است که مراد از لمس النساء، جماع و مباشرت با نساء می باشد، نه مجرّد لمس، همانگونه که عامّه لمس النساء را مبطل وضوء می دانند!

(مسأله ۴۱۸): طواف النساء و صلاته کطواف الحج و صلاته فی کیفیه و الشرائط.

این مطلب واضح است؛ چرا که أدلّه شرائط طواف اختصاص به طواف حجّ ندارد و شامل طواف نساء نیز می شود، و ظاهر از تعبیر «یطوف طوافاً آخر» این است که مشابه همان طواف حجّ و با همان کیفیت و شرائط، طواف دیگری که طواف نساء باشد، انجام شود.

(مسأله ۴۱۹): من لم یتمکن من طواف النساء باستقلاله لمرض أو غیره استعان بغيره فیطوف و لو بأن یحمل علی متن حیوان أو انسان. و إذا لم یتمکن منه ایضاً لزمته الاستنابه عنه، و یجری هذا فی صلاه الطواف ایضاً.

اگر کسی قادر بر طواف نساء نباشد، باید او را طواف داد و اگر آن نیز ممکن نبود، نائب گرفته می شود.

فرع؛

اگر به جهت عدم تمکن از طواف نساء نائب گرفته شود، آیا نماز را باید منوب عنه بخواند و یا نائب؟

آقای سیستانی فرموده است:

نماز را باید منوب عنه بخواند، بلکه اگر منوب عنه به وطن خود بازگشته باشد و امکان بازگشت به مسجد الحرام را ندارد، باید در منزل خود نماز طواف نساء را بخواند، و نیازی نیست که نائب نماز طواف را بخواند.

ص: ۲۲۵

و لکن این مطلب ناتمام است؛

اگر منوب عنه در مسجد الحرام باشد و یا به وطن خود بازنگشته باشد و امکان رجوع به مسجد الحرام را دارد، مناسبات حکم و موضوع إقتضاء می کند که نماز طواف بر خود منوب عنه واجب باشد، نه نائب؛ چرا که او مضطرّ به ترک مباشرت در طواف می باشد، نه مضطرّ به ترک مباشرت در نماز طواف، و فقط دلیل بر اجزاء طواف نائب از منوب عنه می باشد، نه نماز او؛ چرا که تعبیر روایت «یطاف عنه» می باشد، نه «یطاف عنه و یصلی عنه»، و تعبیر «یطاف عنه» با توجه به نکته مناسبت ظاهر در اعمّ از طواف و شؤون آن که نماز طواف باشد، نیست.

و لکن اگر منوب عنه به وطن خود بازگشته باشد و اگر چه امکان رجوع به مکه دارد، لزوم نماز بر نائب می باشد، نه منوب عنه؛ چرا که ظاهر «و یوکل من یطوف عنه» که در مورد فرض رجوع به وطن می باشد، استنباه در طواف نساء و متعلقات آن می باشد، نه خصوص طواف نساء.

أما معتبره اسحاق بن عمار؛

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ بَعْضَ طَوَافِهِ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اعْتَلَّ عَلَيْهِ لَأ يَقْدِرُ فِيهَا عَلَى تَمَامِ طَوَافِهِ قَالَ إِذَا طَافَ أَرْبَعَةَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَقَدْ تَمَّ طَوَافُهُ فَإِنْ كَانَ طَافَ ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ وَكَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّمَامِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَمَّا يَأْسُ أَنْ يُؤَخَّرَهُ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الْعَافِيَةُ وَقَدَرَ عَلَى الطَّوَافِ طَافَ أُسْبُوعًا فَإِنْ طَالَتْ عَلَيْهِ أَمَرَ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعًا وَيُصَلِّي عَنْهُ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَفِي رَمِي الْجِمَارِ مِثْلُ ذَلِكَ وَفِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ وَيُصَلِّي هُوَ.

ص: ۲۲۶

ذیل این روایت «یصلی عنه» اگر چه دلالت بر این مطلب می کند که نائب نماز طواف را می خواند، و لکن استدلال به این روایت بر این مطلب صحیح نیست؛ چرا که این ذیل نسخه بدل دارد: «یصلی هو»، که این روایت طبق این نسخه دلالت بر لزوم نماز طواف بر خود منوب عنه می کند، بنابراین این روایت مجمل خواهد بود.

(مسأله ۴۲۰): من ترك طواف النساء سواء أ كان متعمدا مع العلم بالحكم، أو الجهل به أو كان نسيانا حرمت عليه النساء إلى أن يتداركه و مع تعذر المباشرة أو تعسرهما جاز له الاستنابه فإذا طاف النائب عنه حلت له النساء. فإذا مات قبل تداركه فالأحوط أن يقضى من تركه.

اگر کسی طواف نساء ترک کند و به وطن خود باز گردد، حکم چیست؟

فرض أول: فرض نسیان و جهل قصوری؛

محقق حلّی می فرماید: (برای انجام طواف نساء نائب می گیرد)؛ اطلاق کلام ایشان إقتضاء می کند که حتی در فرض عدم حرج رجوع به مکه لازم نیست و استنابه کافی است. که این مطلب منسوب به مشهور نیز می باشد.

و لکن برخی مانند آقای خوئی فرموده اند: در فرض تمکن از رجوع، باید خود او به مکه بازگردد و طواف نساء را انجام دهد، و در فرض عدم تمکن از رجوع نائب می گیرد.

ایشان فرموده است:

در مقام سه طائفه روایت وجود دارد؛

الطائفه الأولى؛

صحيحه معاوية بن عمار؛

قَالَ: سَيَأْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُرْسَلُ فَيَطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تَوَفَّى قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيُطَفْ عَنْهُ وَوَيْتُهُ.

ص: ۲۲۷

صحيحه اخرى لمعاويه بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَيَطُوفَ فَإِنْ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيًّا فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ.

جمع میان این دو طائفه حمل بر تخیر می باشد که در فرض نسیان طواف نساء و رجوع به وطن، مخیر است میان رجوع به مکه و مباشرت در طواف و استنابه در آن. و لکن طائفه سومی نیز وجود دارد؛

صحيحه ثالثه لمعاويه بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 .

این دسته سوم شاهد جمع خواهد بود به اینکه بر قادر بر رجوع، مباشرت در طواف نساء لازم است و بر عاجز از آن به عجز عرفی و حرج استنابه لازم می باشد.

أعمال مکه/طواف النساء/ترك طواف النساء عن نسيان ۹۴/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه/طواف النساء/ترك طواف النساء عن نسيان

بحث در مورد ترك طواف نساء به جهت نسيان بود، که در این مورد سه طائفه روایت وجود دارد؛

صحيحه معاويه بن عمار؛

قَالَ: سَيَأْتِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُرْسَلُ فَيَطُوفُ عَنْهُ فَإِنْ تُوِّفِيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطُفْ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ.

صحيحه اخرى لمعاويه بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ يَطُوفَ فَإِنْ مَاتَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَ لِيَّهِ فَأَمَّا مَا دَامَ حَيًّا فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ.

ص: ٢٢٨

الطائفة الثالثة؛

صحيحه ثالثة لمعاوية بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 .

استدلال؛

مرحوم آقای خوئی فرمود:

اگر طائفة ثالثة وجود نداشت، مقتضای جمع عرفی میان دو طائفة اول و دوم حمل بر تخیر می باشد؛ چرا که مفاد طائفة اولی «یستنب» و مفاد طائفة ثانیة «یزور» می باشد، که با توجه به علم به عدم وجوب هر دو، حمل بر تخیر می شود، همانگونه که جمع عرفی میان «إذا أفطرت فصم» و «إذا أفطرت فیتصدق» حمل بر تخیر می باشد.

و لکن طائفة ثالثة شاهد جمع میان دو طائفة اول می باشد که؛ اگر ناسی قادر بر رجوع به مکه و مباشرت در طواف نساء باشد، باید باز گردد و استنابه مشروع نمی باشد، و اگر عاجز عرفی است از رجوع به مکه و مباشرت در طواف، استنابه لازم خواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

به نظر ما دو مطلب در کلام آقای خوئی مورد غفلت قرار گرفته است:

مطلب اول:

در این موضوع طائفة چهارمی از روایات نیز وجود دارد و آن روایت دیگری از معاویه بن عمار می باشد:

صحيحه معاوية بن عمار؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى دَخَلَ أَهْلَهُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ قَالَ يَأْمُرُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ إِنْ لَمْ يَحْجَّ فَإِنْ تُوَفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَ لِيَّهِ أَوْ غَيْرُهُ.

با توجه به اینکه ظهور انصرافی «إن لم يحج» حج سال آینده می باشد، نه حج سال های آینده و لو بعد از گذشت سالیان، مفاد

این صحیحه این است که: شخص ناسی اگر سال آینده برای انجام حجّ به مکه می رود (و یا تا سال آینده به مکه و اگر چه به قصد عمره باز می گردد) مباشرت در طواف نساء لازم است، و اگر سال آینده به حجّ نمی رود، استنابه مشروع می باشد. و در هر دو صورت باید قبل از انجام طواف نساء از استمتاع از همسر خود اجتناب کند. بنابراین طبق این صحیحه مشروعیت استنابه متوقف بر عدم حجّ در سال آینده می باشد، پس اگر سال آینده به حجّ نرود، استنابه برای او مشروع می باشد و اگر چه امکان رجوع به مکه را دارد.

ص: ۲۲۹

آقای خوئی فرمود: جمع عرفی میان دو طائفه اول حمل بر تخییر می باشد؛ و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که در طائفه ثانیه اینچنین تعبیر می شود «فَأَمَّا مَا دَامَ حَيًّا فَلَا يَصْلِحُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ» که یعنی بر قادر بر رجوع به مکه تا زمانی که حیات دارد، استنابه مشروع نمی باشد، حال چگونه می توان این روایت را با توجه به طائفه اولی «یرسل فیطاف عنه» حمل بر تخییر نمود؟! میان «یستنب» و «لا یصلح أن یستنب» جمع عرفی نمی باشد.

علاوه بر اینکه مفاد طائفه اولی و جوب استنابه نمی باشد؛ چرا که به طور قطع مباشرت در طواف نساء بر قادر مشروع و مجزی می باشد، بنابراین مفاد این طائفه جواز استنابه می باشد، که حمل آن بر وجوب تخییری و عدل واجب تخییری صحیح نیست.

بله، در جمع میان این دو طائفه می توان گفت:

تعبیر «فلا یصلح أن یقضى عنه» در طائفه ثانیه نصّ در عدم جواز استنابه (نیابت به در خوایت منوب عنه) نمی باشد؛ چرا که محتمل است که مراد از آن عدم جواز تبرّع در نیابت باشد، بنابراین دلالت این طائفه بر عدم جواز استنابه به مقتضای ظهور اطلاقی آن می باشد، و طائفه اولی دلالت بر مشروعیت استنابه می کند، بنابراین طائفه اولی اخصّ مطلق از طائفه ثانیه خواهد بود و آن را تقیید می زند و مختصّ به تبرّع در نیابت می کند.

نظر ما در جمع میان این چهار طائفه از روایات این است که:

طائفه ثالثه و طائفه رابعه شاهد جمع میان دو طائفه اول می باشند؛ طائفه ثالثه میان فرض قدرت بر طواف مبشری و فرض عدم قدرت تفصیل می دهد، و طائفه رابعه مفاد طائفه رابعه را تفسیر می کند و می فرماید: ملاک عدم قدرت بر طواف مبشری، عدم قدرت در همان ماه های ابتدائی بعد از موسم حجّ نمی باشد، بلکه ملاک عدم قدرت بر رجوع به مکه در حجّ سال آینده (و یا تا سال آینده) می باشد.

بنابراین نتیجه این خواهد شد که: مشروعیت استنابه متوقف بر عدم قدرت بر رجوع به مکه تا سال آینده می باشد.

گفته نشود: در فرضی که شخص حج سال آینده را انجام می دهد، باید یکسال از استمتاع از همسر خود اجتناب کند، در حالی که این امر حرجی است؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: اگر چه این اجتناب حرجی است و لکن صحیحه معاویه بن عمار در طائفه رابعه دلیلی است که در مورد حرج وارد شده است، بنابراین در نفی حرمت استمتاع نمی توان به دلیل لا حرج رجوع نمود؛ مانند وجوب جهاد که در مورد حرج می باشد و مانند فرض محصور که تا زمانی که طواف نساء انجام نشود، نساء حلال نخواهد شد؛

صحیحه معاویه بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَحْضُورُ غَيْرُ الْمَضِيءِ دُودِ الْمَحْضُورِ الْمَرِيضُ وَالْمَضُودُ الَّذِي يَصُدُّهُ الْمُشْرِكُونَ كَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ صَ وَأَصْحَابَهُ لَيْسَ مِنْ مَرَضٍ وَالْمَضِيءُ دُودٌ تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ وَالْمَحْضُورُ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أُخْصِرَ فَبَعَثَ بِالْهَدْيِ قَالَ يُوَاعِدُ أَصْحَابَهُ مِيعَادًا إِنْ كَانَ فِي الْحَجِّ فَمَجَلُّ الْهَدْيِ يَوْمَ النَّحْرِ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ فَلْيَقْصُصْ مِنْ رَأْسِهِ وَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَلْقُ حَتَّى يَفْضِيَ الْمُنَاسِكَ وَ إِنْ كَانَ فِي عُمْرِهِ فَلْيَنْظُرْ مِقْدَارَ دُخُولِ أَصْحَابِهِ مَكَّةَ وَ السَّاعَةَ الَّتِي يَعُدُّهُمْ فِيهَا فَإِذَا كَانَ تِلْكَ السَّاعَةَ قَصَرَ وَ أَحَلَّ وَ إِنْ كَانَ مَرِيضٌ فِي الطَّرِيقِ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ « ١ » فَأَرَادَ الرُّجُوعَ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ وَ نَحَرَ بَدَنَهُ أَوْ أَقَامَ مَكَانَهُ حَتَّى يَبْرَأَ إِذَا كَانَ فِي عُمْرِهِ وَ إِذَا بَرَأَ فَعَلَيْهِ الْعُمْرُ وَاجِبٌ وَ إِنْ كَانَ عَلَيْهِ الْحَيْجُ رَجَعَ أَوْ أَقَامَ فَفَاتَهُ الْحَيْجُ فَإِنَّ عَلَيْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ فَإِنَّ الْحَسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا خَرَجَ مُعْتَمِرًا فَمَرَضَ فِي الطَّرِيقِ فَبَلَغَ عَلِيًّا ذَلِكَ وَ هُوَ فِي الْمَدِينَةِ فَخَرَجَ فِي طَلَبِهِ فَأَدْرَكَهُ بِالسُّفْيَا وَ هُوَ مَرِيضٌ بِهَا فَقَالَ يَا بُنَيَّ مَا تَشْتَكِي فَقَالَ أَشْتَكِي رَأْسِي فَدَعَا عَلِيٌّ عَ بَدَنَهُ فَنَحَرَهَا وَ حَلَقَ رَأْسَهُ وَ رَدَّهُ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلَمَّا بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ اعْتَمَرَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ حِينَ بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الْعُمْرَةِ حَلَّتْ لَهُ النِّسَاءُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قُلْتُ فَمَا يَأَلِ رَسُولِ اللَّهِ صَ حِينَ رَجَعَ مِنَ الْخَيْدِيَّةِ حَلَّتْ لَهُ النِّسَاءُ وَ لَمْ يَطُفْ بِالْبَيْتِ قَالَ لَيْسَا سِوَاءَ كَانَ النَّبِيُّ صَ مَضُودًا وَ الْحُسَيْنُ عَ مَحْضُورًا.

ص: ٢٣١

در جمع میان این روایات، دو وجه جمع دیگر ذکر شده است:

وجه أول:

آقای داماد در جمع میان دو طائفه اولی و ثانیه فرموده اند:

هر یک از این دو طائفه مشتمل بر قدر متیقن و ظهور اطلاقی می باشند؛ قدر متیقن از طائفه اولی عاجز از مباشرت در طواف و اطلاق آن قادر بر مباشرت می باشد و قدر متیقن از طائفه ثانیه قادر عرفی بر مباشرت و اطلاق آن عاجز عرفی از مباشرت، و هر یک از این دو طائفه در مورد قدر متیقن خود نص می باشند، بنابراین با تمسک به نص هر یک از این دو طائفه، ظهور اطلاقی طائفه دیگر تقیید زده می شود، بنابراین طائفه اولی حمل عاجز عرفی و طائفه ثانیه حمل بر قادر عرفی می شود، که این از قبیل تقدیم نص بر ظاهر می باشد، و از هیچیک از این دو حمل، حمل بر فرد نادر لازم نمی آید.

و این جمع در مقام مشابه جمع میان دو خطاب «ثمن العذره سحت» و «ثمن العذره لا بأس به» می باشد که با توجه به اینکه قدر متیقن از خطاب أول «ثمن عذره ما لا یؤکل لحمه» و قدر متیقن از خطاب دوم «ثمن عذره ما یؤکل لحمه» می باشد، هر یک از این دو خطاب در مورد قدر متیقن خود نص خواهند بود، بنابراین با توجه به مورد نص هر یک، ظهور دیگری در اطلاق تقیید زده می شود و حاصل این می شود که: «ثمن عذره ما لا یؤکل لحمه سحت» و «ثمن عذره ما یؤکل لحمه لا بأس به».

مناقشه؛

ص: ۲۳۲

و لکن این جمع صحیح نمی باشد؛

چرا که ما این جمع را عرفی نمی دانیم: برای مثال به نظر عرف دو خطاب «أكرم العالم» و «لا- تكرم العالم» دو خطاب متباین می باشند که با یکدیگر تعارض دارند، در حالی که قدر متیقن از خطاب اول عالم عادل و از خطاب دوم عالم فاسق می باشد؛ بنابراین مجرد وجود قدر متیقن موجب جمع عرفی نخواهد بود.

و وجه دوم؛

مفاد طائفه ثانیه امر به طواف مباشری و وجوب آن می باشد، حال با توجه به اینکه تکلیف مشروط به قدرت می باشد، بنابراین مفاد این طائفه لزوم مباشرت در طواف در فرض قدرت بر رجوع خواهد بود، در حالی طائفه اولی که حکم به جواز استتابه می نماید، اطلاق دارد و شامل عاجز از رجوع و قادر بر آن می شود، بنابراین طائفه ثانیه اخصّ مطلق از طائفه اولی خواهد بود و آن را تقیید می زند، پس طائفه اولی حمل بر فرض عجز از مباشرت در طواف می شود.

مناقشه؛

و لکن این جمع نیز صحیح نیست؛

چرا که مفاد طائفه ثانیه وجوب نفسی مباشرت در طواف نمی باشد، بلکه مفاد آن وجوب شرطی مباشرت در آن برای جواز استمتاع می باشد، بنابراین مفاد آن حکم وضعی است و حکم وضعی اطلاق دارد و مقتید به فرض قدرت نمی باشد؛ مانند «هذا الثوب نجس ما لم تغسله» که شامل عاجز از غسل نیز می باشد. پس مفاد طائفه ثانیه حکم تکلیفی نیست تا مقتید به فرض قدرت و حمل بر آن بشود.

بله، در باب سعی برخی از روایات می فرمود «یرجع فی سعی» و برخی دیگر می فرمود «یُسعی عنه»، که آقای خوئی فرمودند: از آن جهت که تکلیف مشروط به قدرت می باشد، بنابراین خطاب اول که امر به مباشرت در سعی می کند، مختصّ به قادر بر مباشرت در آن می باشد، پس اخصّ مطلق از خطاب دوم خواهد بود و آن را تقیید خواهد زد.

ص: ۲۳۳

دلالت طائفه ثانیه «لا- تحلّ له النساء حتی یزور البیت» بر لزوم مباشرت در طواف نساء به ظهور اطلاقی آن می باشد، نه به نصوصیت؛ چرا که محتمل است مراد از آن «حتی یطوف بالبیت إمّا مباشرتاً و إمّا تسبیحاً»، و تعبیر «فما دام حياً فلا یصلح أن یقضی عنه» نیز محتمل است که نهی از تبرّع در نیابت باشد، نه استنباه؛ بنابراین دلالت این طائفه بر عدم مشروعیت استنباه به اطلاق می باشد، در حالی که طائفه اولی نصّ در جواز و مشروعیت استنباه می باشد، نه مردّد میان جواز استنباه و وجوب آن؛ چرا که به طور قطع مباشرت در طواف نساء مجزی است، بنابراین به جهت نصوصیت این طائفه از اطلاق طائفه ثانیه در عدم مشروعیت استنباه رفع ید می شود.

و لکن همانگونه که عرض کردیم این جمع نیز با توجه به طائفه چهارم از روایات تمام نخواهد بود.

أعمال مکه/طواف النساء/ترك طواف النساء عن عمد ۱۹/۱۲/۹۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه/طواف النساء/ترك طواف النساء عن عمد

بحث در مورد ترك طواف نساء به جهت نسیان بود، عرض کردیم چهار طائفه روایات وجود دارد؛

مفاد طائفه سوم لزوم مباشرت در طواف نساء در فرض قدرت و مشروعیت استنباه در فرض عجز می باشد، و مفاد طائفه چهارم لزوم مباشرت در طواف در فرض رفتن به حجّ و مشروعیت استنباه در فرض عدم رفتن به حجّ می باشد، که این دو طائفه در مورد کسی که قادر بر رجوع است و لکن به حجّ نمی رود، تعارض و تساقط می کنند، سپس به حاصل جمع عرفی میان طائفه اول و طائفه دوم که جواز استنباه بود، رجوع می شود، که این نتیجه همان مسلک مشهور می باشد که می فرمایند: (اگر ناسی خود تا سال آینده به مکه و اگر چه به جهت انجام حجّ باز می گردد، مباشرت او لازم است و اگر تا سال آینده خود به مکه باز نمی گردد، استنباه جایز می باشد و اگر چه خود قادر بر رجوع است).

ص: ۲۳۴

و طبق این نتیجه و مطلب اشکال إلغاء عنوان نیز لازم نمی آید؛

زیرا عنوان «قادر» در طائفه سوم در کلام امام علیه السلام أخذ نشد تا گفته شود این نتیجه مستلزم إلغاء عنوان «قادر» در این طائفه می باشد، بلکه این عنوان در کلام سائل أخذ شده است «فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ» که حضرت در پاسخ فرمودند: «يَأْمُرُ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ» و إلغاء عنوان در کلام راوی موجب اشکال لغویت نمی باشد؛ مانند اینکه سائل بگوید: «الطائر بوله طاهر أم لا؟» و امام در پاسخ فرمایند: «إِنْ كَانَ مِمَّا لَا يُؤْكَلُ لِحْمُهُ فَبَوْلُهُ طَاهِرٌ»، که در این فرض اشکال عدم خصوصیت طائر و إلغاء این عنوان صحیح نیست.

و در طائفه چهارم نیز اشکال إلغاء عنوان لازم نمی آید؛ چرا که طبق این نتیجه، فقط عنوان «من لا یحجّ» مقید به عجز می شود که «من لا یحجّ لعجزه یجوز له الإستتابه»، نه اینکه این عنوان از رأس إلغاء شود.

أما در مورد کسی که از روی عمد طواف نساء را ترک نموده و به وطن خود بازگشته و حال عاجز از مباشرت در طواف نساء می باشد؛

استدلال؛

آقای خوئی فرمودند:

اطلاقات مشروعیت نیابت عاجز شامل این مورد نیز می باشد؛

صحیحہ حریز؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُطَافُ بِهِ وَ يُرْمَى عَنْهُ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ لَا يَسْتَطِيعُ.

صحیحہ آخری لحریز؛

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِيضُ الْمَغْلُوبُ وَ الْمُغْمَى عَلَيْهِ يُرْمَى عَنْهُ وَ يُطَافُ عَنْهُ.

صحیحہ معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: الْمَبْطُونُ وَ الْكَسِيرُ يُطَافُ عَنْهُمَا وَ يُرْمَى عَنْهُمَا.

مناقشه در استدلال؛

ص: ۲۳۵

و لکن به نظر ما این روایات نسبت به شخصی که از روی عمد و به عصیان طواف را ترک نموده و حال عاجز شده است، اطلاق ندارد؛ اگر گفته شود: (نائب از جانب مریض و کسی که توانایی انجام طواف را ندارد، جایز است که طواف انجام دهد)، آیا این تعبیر شامل شخصی که می تواند طواف را انجام دهد و لکن از روی عمد طواف را ترک نموده و حال عاجز شده است، می شود؟! بنابراین اگر چه جاهل قاصر از نگاه عرف ملحق به ناسی می باشد، و لکن در مورد متعمّد و جاهل مقصّر دچار مشکل می شویم.

به نظر ما تنها یک طریق برای اثبات مشروعیت نیابت در این مورد می باشد و آن عبارت از این است که:

آیه «ما جعل علیکم فی الدّین من حرج» از آن جهت که مفاد آن امتنان می باشد، اطلاق آن شامل شخص متعمّد و عاصی که حال از انجام واجب عاجز می باشد، می شود و حرمت استمتاع را از او رفع می کند و در نتیجه علم به مشروعیت نیابت در مورد او حاصل می شود.

بله، مشهور دلیل «لا حرج» را شامل عامد نمی دانند، به همین جهت در فرض ترک حجّ واجب و استقرار آن بر ذمه فرموده اند: واجب است که در سال آینده به حجّ برود و اگر چه استطاعت او زائل شده است و انجام حجّ برای او موجب سختی و مشقّت می باشد. و فقط مرحوم استاد در مناسک خود فرموده اند: «یجب علیه الحجّ بأی وجه تمکن ما لم یقع فی الحرج» و فرمودند: این مطلب را به آقای خوئی نیز عرض کردم و ایشان نیز پذیرفتند.

و لکن شمول «لا حرج» نسبت به شخص متعمّد، مختصّ به فرضی است که او از ترک استمتاع تا انتهای عمر دچار حرج بشود، مانند جوانان، و اما شخصی که از ترک استمتاع دچار حرج نمی شود، حکم به مشروعیت استمتاع و استنابه در طواف نساء در مورد او مشکل است.

بله، کسی که با ترک استمتاع به حرج دچار نمی شود، حکم به مشروعیت استمتاع برای او و مشروعیت استنابه برای او مشکل است.

و این نکته را نیز باید در نظر داشت که: دلیل «لا-حرج» مشروعیت استنابه را فقط در مورد عاجز از مباشرت در طواف نساء ثابت می کند، اما اگر شخص متعمّد خود قادر بر رجوع به مکه و مباشرت در آن می باشد و لکن این عمل برای او حرجی است، استنابه برای او مشروع نمی باشد و خود باید طواف نساء را انجام دهد.

و ما در مورد «خنثی» نیز در صورتی که احتیاط میان تکالیف رجال و نساء مستلزم حرج بر او باشد، ملتزم به رفع حرمت می شویم، و لکن نمی توان با دلیل «لا حرج» جواز نکاح او با مرد و یا زن را اثبات کرد؛ چرا که ازدواج از امور خطیره است که «لا حرج» در این امور جاری نمی باشد.

بله، آقای زنجانی «لا حرج» را کافی در اثبات مشروعیت نکاح در مورد خنثی دانسته و فرموده اند: اگر خنثی از ترک استمتاع دچار حرج می شود، جایز است که خود را به عنوان مرد و یا به عنوان زن قرار دهد و تا انتهای طبق این بناء اعمال خود را تنظیم نماید و با زن و یا مرد ازدواج کند.

آقای خوئی در ادامه مسأله ۴۲۰ فرموده اند: فاذا مات قبل تدارک فالا حوط أن يقضى من تركته.

اگر کسی در حالی که طواف نساء بر عهده اوست، فوت کند، مشهور فرموده اند: بر ولی او واجب است که آن طواف را از جانب او انجام دهد. و مراد از ولی «أولی الناس إلی المیت» است که عبارت باشد از پسر بزرگتر؛ بنابراین همانگونه که انجام دیگر واجبات پدر بر ولد اکبر لازم است، انجام طواف نساء پدر نیز بر او واجب می باشد.

استدلال؛

دلیل مشهور بر این مطلب صحیحه معاویه بن عمار می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُرْسَلُ فَيَطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوْفِيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطَفْ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ.

مناقشه در استدلال؛

آقای خوئی فرموده اند: صحیحه دیگری از معاویه بن عمار وجود دارد؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى دَخَلَ أَهْلَهُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ قَالَ يَأْمُرُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ إِنْ لَمْ يَحْجَّ فَإِنْ تُوْفِيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ أَوْ غَيْرُهُ.

طبق این صحیحه انجام طواف نساء بر ولی میت واجب تعیین نمی باشد، و از جهت دیگر وجوب کفای آن نسبت به ولی و دیگر مکلفین نیز محتمل نمی باشد؛ چرا که خلاف ضرورت فقه می باشد، همانگونه که در فرض ترک حج، انجام آن بر تمام مکلفین واجب نمی باشد، بلکه بر ولی واجب تعیینی است. بنابراین از این صحیحه استفاده می شود که طواف نساء بر عهده میت مستقر می باشد و انجام آن از جانب ولی و دیگر مکلفین مستحب می باشد و استحباب آن نسبت به ولی اشد است.

ص: ۲۳۸

روایت دیگری در مقام موجود می باشد و آن روایت حلبی در مستطرفات سرائر از کتاب نوادر بزنی می باشد؛

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُزْسِلُ فَيَطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تَوَفَّى قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ طَافَ عَنْهُ وَ لَيْتَهُ .

و اگر سند ابن ادریس به کتاب نوادر بزنی تمام بود، فتوی به وجوب قضاء طواف نساء میت بر ولی او می دادیم؛ چرا که صحیحه معاویه بن عمار به جهت اختلاف نقل، مبتلای به اجمال می باشد. و لکن ما مستطرفات سرائر را معتبر نمی دانیم؛ زیرا ابن ادریس سندی به آن ذکر نکرده است. بنابراین نتیجه در این مسأله این خواهد بود که: طواف نساء نیز مانند باقی واجباتی است که بر عهده میت می باشد، یعنی اگر میت نسبت به انجام طواف نساء وصیت کرده باشد، از ثلث مال او خارج می شود و اگر وصیت نکرده باشد، دلیلی بر جواز خروج آن از «ما ترک» او نمی باشد؛ چرا که این مطلب که مشهور فرموده اند: (واجبات میت از آن جهت که دین می باشد، با توجه به آیه «من بعد وصیه او دین» باید از اصل ترکه خارج شود و مقدم بر تقسیم ارث باشد)، صحیح نیست؛ زیرا ظاهر عنوان «دین» دین مالی است، و اینکه در حج ملتزم به خروج آن از اصل ترکه شدیم، به جهت وجود دلیل خاص بود که می فرمود: «یخرج من صلب ماله؛ لانه بمنزله دین علیه»، در حالی که در غیر حج از جمله اجزاء و واجبات متعلق به آن مانند طواف نساء دلیلی بر خروج آن از اصل ترکه نمی باشد.

و أما روایتی که مربوط به زن خثعمیه می باشد؛

سَأَلَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمٍ رَسُولَ اللَّهِ ص فِي فَرِيضَةِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسِيءُ تَطِيْعٌ أَنْ يَسِيءَ تَمْسِكَ عَلَى رَاحِلَتِهِ فَهَلْ تَرَى أَنْ أُحْجَّ عَنْهُ فَقَالَ ص نَعَمْ فَقَالَتْ فَهَلْ يَنْفَعُهُ ذَلِكَ فَقَالَ نَعَمْ أَمَا لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَ تَقْضِيَنَّهُ عَنْهُ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَاحْجُجِي عَنْ أَبِيكَ .

أولاً: این روایت از جهت سند ضعیف می باشد، و ثانیاً: مورد آن حج می باشد، نه مثل طواف نساء که نهایت جزء حج است.

جواب از مناقشه؛

به نظر ما این بیانات اخیر آقای خوئی صحیح است:

زیرا عنوان «دین» منصرف به دین مالی است. و روایت زن خثعمیه ضعیف می باشد، و دلیلی بر لزوم إخراج تمام واجبات میت از أصل مال او وجود ندارد.

و لکن فرمایش اول ایشان که عبارت بود از اجمال صحیحه معاویه بن عمار و عدم إعتبار مستطرفات سرائر، به نظر ما تمام نیست؛ چرا که دو صحیحه معاویه بن عمار دو روایت مستقل از یکدیگر و با مضمون کاملاً متفاوت می باشند؛ در صحیحه اول می فرماید «يُرْسَلُ فَيَطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطُفْ عَنْهُ وَوَيْتُهُ» و در صحیحه دوم می فرماید «لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ قَالَ يَا مَرْءُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ إِنْ لَمْ يَحْجَّ فَإِنْ تُوفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَقْضَ عَنْهُ وَوَيْتُهُ أَوْ غَيْرُهُ»

و أما مستطرفات سرائر؛ به نظر ما مستطرفات سرائر معتبر می باشد؛ زیرا اگر چه ابن ادریس سندی به آن ذکر نکرده است و لکن با وجود احتمال شهرت کتاب بزنطی در زمان ابن ادریس و وصول آن به دست او از طرق حسییه و تعبیر ایشان به «عن کتاب بزنطی»، أصاله الحسن در جاری خواهد بود.

ص: ۲۴۰

و اگر اعتبار مستطرفات سرائر با استناد به عدم وجود سند مورد مناقشه قرار بگیرد، باید نقل شیخ را نیز غیر معتبر دانست؛ چرا که ایشان نیز طریقی به نسخ نداشته و اسنادی که ذکر نموده، از جهت تیمّن و تبرک بوده است، نه سند حقیقی به نسخه.

نظر نهایی ما در مقام این است که:

هیچ تنافی میان دو صحیححه معاویه بن عمّار و میان دو تعبیر «فلیقض عنه ولیه» و «فلیقض عنه ولیه أو غیره» نمی باشد و مقتضای جمع عرفی میان این دو تعبیر این است که:

قضاء بر ولی واجب تعیینی است و قضاء غیر او مسقط واجب می باشد؛ یعنی قضاء طواف نساء وظیفه ولی می باشد و لکن اگر شخص دیگری از روی تبرّع آن را انجام داد و یا ولی از او درخواست کرد و او انجام داد، واجب از عهده او ساقط می شود.

در مقام فروعاتی مطرح می باشد:

فرع اول:

صاحب جواهر از اکثر اصحاب نقل نموده است: طواف وداع مجزی از طواف نساء نمی باشد چرا که مستحبّ مجزی از واجب نیست.

أما معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ وَلَا يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يَمْسُوا نِسَاءَهُمْ.

ایشان فرموده است: محتمل است که مراد از این روایت عبارت از این باشد که: (اگر خداوند متعال طواف وداع را مستحبّ قرار نمی داد، عامّه طواف وداع انجام نمی دادند و در نتیجه شیعیان به جهت تقیه در انجام طواف نساء دچار مشکل می شدند و دیگر نمی توانستند در پوشش طواف وداع، طواف نساء را انجام دهند)، نه اینکه مفاد آن اجزاء طواف وداع از طواف نساء باشد.

ص: ۲۴۱

و لکن انصاف این است که:

این کلام ایشان خلاف ظاهر می باشد؛ زیرا ظاهر این معتبره این است که: خداوند متعال به جهت جعل مشروعیت طواف وداع و سببیت آن برای استحلال نساء، بر مردم مَنّت گذاشته است. و با وجود این معتبره نباید اجتهاد در مقابل نصّ نمود و گفت: مستحبّ نمی تواند مجزی از واجب باشد!، علاوه بر اینکه اجزاء مستحبّ از واجب معقول است و فقط نیاز بر دلیل می باشد، که در مقام دلیل بر این اجزاء وجود دارد.

فرع دوم: لزوم کفاره در ترک طواف نساء به جهت نسیان؛

در فرض ترک طواف نساء به جهت نسیان، در روایت عَمّار سابطی حکم به لزوم بدنه به عنوان کفاره شده است؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ نَسِيَ أَنْ يَطُوفَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ عَلَيْهِ بَدَنَهُ يَنْحَرُهَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ.

و لکن از آن جهت فقیهی ملترزم به آن نشده است و اصحاب از آن إعراض نموده ند، این روایت حمل بر استحباب می شود.

أعمال مكة / طواف النساء / تقديم طواف النساء على السعي ٩٤/١٢/٢٤

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكة / طواف النساء / تقديم طواف النساء على السعي

(مسأله ٤٢١): لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي، فان قدمه فان كان عن علم و عمد لزمته اعادته بعد السعي، و كذلك إن كان عن جهل أو نسيان على الأحوط.

اگر تقدیم طواف نساء بر سعی، از روی علم و عمد باشد، طواف نساء باطل است؛

چرا که شرط طواف نساء این است که بعد از حجّ و سعی باشد:

صحيحه منصور بن حازم؛

ص: ٢٤٢

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ رَمَى وَ حَلَقَ أَيْ أَكُلُ شَيْئًا فِيهِ صُمْفَرَةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافًا آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

أما اگر تقدیم طواف نساء بر سع، از روی نسیان و یا جهل باشد؛

مشهور فرموده اند: این طواف نساء مجزی است، بلکه نسبت عدم خلاف نیز در آن بیان شده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: اگر اجماعی بر اجزاء باشد، کلامی نیست، و الا قول به صحت طبق قواعد مشکل می باشد.

و انصاف نیز این است که اجماعی در مقام بر صحت نمی باشد و اگر اجماعی هم باشد، محتمل المدرکيه خواهد بود؛ چرا که محتمل است که مستند فقهاء، همین أدله باشد که ذکر خواهد شد، و با وجود احتمال وجود مدرک برای اجماع، دیگر اتصال آن به زمان ائمه و احراز ارتکاز متشرعه در زمان قریب به ایشان و بالتبع احراز ارتکاز متشرعه در زمان ائمه عليهم السلام ممکن نخواهد بود؛ زیرا محتمل است که این مسأله از فروعات جدیدی باشد که فقهاء خود آن را معنون نموده و در مورد آن به حسب روایات و أدله فتوی داده اند.

استدلال؛

آقای خوئی دو دلیل برای قول به اجزاء ذکر می کند؛

صحیحه جمیل و صحیحه محمد بن حرمان؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ قَالَ لَا يَتَّبِعِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِيًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أَنَسٌ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُذْبِحَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمَى فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئًا كَانَ يَتَّبِعِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخَّرُوهُ إِلَّا قَدَمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

ص: ۲۴۳

تقدیم طواف نساء مصداق «فلم یتروا شیئاً کان ینبغی لهم أن یؤخروه إلا قدموه» می باشد که حضرت فرمودند: «لا حرج».

مناقشه در استدلال؛

و لکن آقای خوئی فرموده است: این دو صحیحه در مورد افعال حج می باشد، در حالی که طواف نساء واجب مستقلاً از حج است.

استدلال؛

موثقه سماعه:

عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْحَجِّ وَ طَوَافَ النَّسَاءِ قَبْلَ أَنْ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَالَ لَا يَضُرُّهُ يَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَقَدْ فَرَغَ مِنْ حَجِّهِ .

مرحوم شیخ این روایت را حمل بر ناسی نموده است؛ زیرا نمی توان ملتمز به صحت طواف نساء در فرض تقدیم عمدی شد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن آقای خوئی فرموده اند: این روایت مطلق و شامل فرض علم نیز می باشد، و در آن فرض حال نسیان نشده است، تا بر آن حمل بشود، بنابراین این روایت مقطوع البطلان است و باید علم آن را به اهل آن واگذار نمود.

سپس فرموده اند: محتمل است که سؤال سائل از صحت سعی بوده باشد، نه از صحت طواف نساء؛ شاهد بر این مطلب این است که سائل در سؤال هم فرض تقدیم طواف و هم فرض تقدیم طواف نساء بر سعی نمود، که گویا شبهه او فوت موالات میان طواف حج و سعی به سبب ایتیان طواف نساء در میان آن دو و در نتیجه بطلان سعی می باشد، که امام علیه السلام پاسخ فرمودند «لا یضره یطوف بین الصفا و المروه». و إلا اگر شبهه او بطلان طواف نساء به جهت تقدیم آن بر سعی بود، نیازی به ذکر طواف حج در سؤال نبود، بلکه باید می گفت: «سألته عن تقدیم طواف النساء علی سعی».

ص: ۲۴۴

و لکن این فرمایش آقای خوئی ناتمام است:

أما صحیحہ جمیل و حمران؛

أولاً: این دو روایت مطلق می باشند و مختصّ به أعمال حجّ نیستند؛ چرا که در این روایت فرض شده است تعدادی از مردم روز عید نزد پیامبر آمده و اظهار داشتند که ترتیب میان أعمال را رعایت نکرده اند، که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: اشکالی ندارد، و امام صادق علیه السلام این کلام پیامبر را منطبق بر مورد صدر حدیث که تقدیم طواف بر حلق بود، نمودند، بنابراین دانسته می شود که این کبری در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ناظر به خصوص تقدیم برخی از أعمال منی بر برخی دیگر نمی باشد، بلکه شامل تقدیم أعمال مکّه بر أعمال منی و یا بر دیگر أعمال مکّه نیز می باشد، و یکی از أعمال مکّه طواف نساء می باشد که حضرت در فرض تقدیم فرمودند «لا حرج».

ثانیاً: به نظر صحیح طواف نساء یکی از أعمال حجّ و جزء حجّ می باشد، و این اشکال ایشان مبنائی است.

أما موثقه سماعه؛

اگر قائل به انصراف این روایت از عالم عامد نباشیم؛ چرا که معقول نیست که شخص در حالی که می داند در فرض تقدیم عمل او باطل است، آن را مقدم کند! و بر فرض این روایت اطلاق داشته باشد، و لکن باید از اطلاق آن دست برداشت و آن را به فرض نسیان و جهل مختصّ نمود؛ چرا که تمام مدلول این روایت مقطوع البطلان نمی باشد، بلکه خصوص اطلاق آن در مورد عالم عامد مقطوع البطلان است، بنابراین فقط اطلاق آن از حجّیت ساقط می شود.

و اما اینکه ایشان فرمود: محتمل است که این روایت ناظر به صحت سعی باشد، نه صحت طواف نساء؛

تعبیر « لا یضَرّه یطوف بین الصفا و المروه و قد فرغ من حجّه » کالصریح در صحت طواف نساء می باشد. و جهت فرض طواف حجّ و طواف نساء با هم در سؤال، محتمل است به این جهت باشد که سؤال از واقعه ای اینچنینی است که صورت گرفته است.

بنابراین اقوی صحت طواف نساء در فرض تقدیم آن بر سعی به جهت نسیان و یا به جهت جهل به حکم و یا موضوع می باشد.

(مسأله ۴۲۲): من قدم طواف النساء علی الوقوفین لعذر لم تحل له النساء حتی یأتی بمناسک منی من الرمی و الذبح و الحلق.

این مطلب روشن است که: اشخاصی که طواف نساء را بر وقوفین به جهت عذر مقدّم می دارند، نساء بر آنان حلال نمی شود، بلکه باید حلق و تقصیر نیز انجام دهند؛ چرا که ظاهر أدله سببیت طواف نساء برای حلّیت نساء، طواف نساء بعد از خروج از إحرام می باشد؛

صحیحہ معاویہ بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا النَّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النَّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامٌ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

أما اگر شخص بعد از حلق و تقصیر و قبل طواف حجّ و یا سعی، به جهت نسیان و یا جهل طواف نساء را مقدّم نمود، ظاهر حلّیت نساء به مجرد طواف نساء و عدم توقف آن بر انجام طواف حجّ و سعی می باشد؛ چرا که موضوع حلّیت نساء مرکب از حلق و تقصیر و طواف نساء می باشد، که در این فرض حاصل شده است، و طبق أدله نیز طواف حجّ و سعی فقط سبب حلّیت طیب می باشند، نه غیر آن.

ص: ۲۴۶

دلیل بر این مطلب تعبیر «فإذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه» در صحیحہ معاویہ بن عمّار می باشد که این جمله مستقلی است از جمله «فإذا زار البیت و طاف و سعی بین الصفا و المروه فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلا النساء» و مترتب بر آن نمی باشد. علاوه بر اینکه روایات مطلق دیگری می باشد؛

صحیحہ محمد بن حرمان؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحِجَابِ غَيْرِ الْمُتَمَتِّعِ - يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا النَّسَاءَ وَ الطَّيْبَ.

بنابراین کسانی که بعد از انجام طواف نساء به وطن خود باز می گردند و سپس متوجه عدم انجام طواف حجّ و سعی و یا خللی در آن می شوند، نساء بر آنان حلال است و از این جهت مشکلی نخواهند داشت.

(مسأله ۴۲۳): إذا حاضت المرأة و لم تنتظر القافلة طهرها، جاز لها ترك طواف النساء و الخروج مع القافلة و الأحوط حينئذ أن تستنيب لطوافها و لصلاته، و إذا كان حيضها بعد تجاوز النصف من طواف النساء جاز لها ترك الباقي و الخروج مع القافلة و الأحوط الاستنابه لبقية الطواف و لصلاته.

ایشان دو فرع مطرح می کنند و می فرمایند:

فرع اول: زنی که قبل از طواف نساء حیض می شود:

در این فرض اگر این زن متمکن از بقاء در مکه تا زمان طهر از حیض بدون لزوم حرج باشد، لازم است که در مکه بماند و بعد از طهر خود مباشرت در طواف نساء نماید.

ص: ۲۴۷

و اما اگر متمکن از بقاء بدون حرج نباشد، جایز است که بدون انجام طواف نساء مکه را ترک کند و به وطن خود بازگردد، بلکه نیاز به استنابه در طواف نساء نیز نمی باشد، و لکن از آن جهت که بحث حلیت استمتاع امر مهمی است، احتیاط واجب در استنابه می باشد.

صحیحہ اَبی اَیوب الخزاز؛

قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ لَيْلًا فَقَالَ أَضِلَّحَكَ اللَّهُ امْرَأَهُ مَعَنَا حَاضَتْ وَ لَمْ تَطْفِ طَوَافَ النَّسَاءِ فَقَالَ لَقَدْ سُئِلْتُ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْيَوْمَ فَقَالَ أَضِلَّحَكَ اللَّهُ أَنَا زَوْجُهَا وَ قَدْ أُحْبِبْتُ أَنْ أَسْمَعَ ذَلِكَ مِنْكَ فَأَطْرَقَ كَأَنَّهُ يُنَاجِي نَفْسَهُ وَ هُوَ يَقُولُ لَا يُقِيمُ عَلَيْهَا جَمَالَهَا وَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَصْحَابِهَا تَمْضِي وَ قَدْ تَمَّ حَجُّهَا.

این روایت نصّ بر عدم لزوم بقاء در فرض عجز و عدم تمکن از آن می باشد.

و لکن صاحب وسائل فرموده است: این زن باید برای انجام طواف نساء نائب بگیرد.

و آقای خوئی فرموده است: وجهی در لزوم استنابه نمی باشد؛ چرا که ظاهر «تمضی فقد تمّ حجّها» عدم لزوم استنابه و اتمام أعمال و مناسک حجّ او می باشد؛ زیرا این تعبیر به معنای «فقد تمّ حجّها بما له من الشؤن و الواجبات» می باشد که از جمله شؤن حجّ طواف نساء و اگر چه جزء حجّ نیست.

فرع دوم: زنی که بعد از تجاوز از نصف طواف نساء حیض می شود؛

در این فرض این زن اگر چه متمکن از بقاء در مکه باشد، جایز است بدون اِکمال طواف نساء مکه را ترک کند و به وطن خود بازگردد و بقاء در مکه تا زمان طهر بر او لازم نمی باشد، بلکه طبق روایت صحیحہ استنابه نیز بر او واجب نمی باشد و لکن احتیاط واجب در استنابه می باشد.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا طَافَتِ الْمَرْأَةُ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ طَافَتْ أَكْثَرَ مِنَ النُّصْفِ فَحَاضَتْ نَفَرَتْ إِنْ شَاءَتْ .

نص این روایت نیز عدم لزوم بقاء زن و مباشرت او در طواف نساء حتی در فرض اختیار می باشد. و ظاهر مقامی آن نیز عدم احتیاج به استنابه برای اِکمال طواف نساء و یا نماز آن می باشد.

(مسأله ۴۲۴): نسیان الصلاه فی طواف النساء کنسیان الصلاه فی طواف الحج (و قد تقدم حکمه فی الصفحه (۱۴۴).

کسی که نماز طواف نساء را فراموش می کند، مشهور تفصیل داده اند: اگر رجوع به مکه حرجی نباشد، رجوع واجب است، و اگر رجوع حرجی است، باید نائب بگیرد و یا در وطن خود دو رکعت به نیت نماز طواف بخواند. و این فرمایش را آقای خوئی نیز پذیرفته است.

و لکن همانگونه که در سابق نیز عرض کردیم؛ این فرمایش ناتمام است:

صحیحہ اُبی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْمَقَامِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ حَتَّىٰ اِرْتَحَلَ فَقَالَ إِنْ كَانَ ارْتَحَلَ فَإِنِّي لَا أَشُقُّ عَلَيْهِ وَ لَا أَمُرُهُ أَنْ يَرْجِعَ وَ لَكِنْ يُصَلِّي حَيْثُ يَدْكُرُ.

مراد از «إن كان ارتحل فإنني لا أشق عليه» فرض حرج نمی باشد، بلکه امام علیه السلام نفی کلفت و مشقت می نمایند؛ همانگونه که اگر فرزند زدن مسواک را فراموش کند و به بستر خود بیاید و پدر به او بگوید: (بر تو سخت نمی گیرم که بازگردی و مسواک بزنی)، به معنای لزوم حرج از برخاستن از بستر و مسواک زدن نمی باشد، بلکه فقط مستلزم کلفت می باشد که به جهت آن، لزوم رجوع را نفی می کند.

بله، ما از مجموع روایات تفصیل را استفاده کردیم: اگر شخص در مکانی قریب به مکه متذکر شد، باید بازگردد و نماز را بخواند و اگر شخص در مکانی بعید از مکه متذکر شد، رجوع بر او واجب نیست و اگر چه رجوع برای او حرجی نباشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی / لزوم المبیت بمنی و اعتبار قصد القرابه فيه ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی / لزوم المبیت بمنی و اعتبار قصد القرابه فيه

استدراک:

در جلسه گذشته عرض کردیم: اگر کسی طواف نساء را از روی جهل و یا نسیان مقدّم بر طواف و یا سعی نماید، نساء بر او حلال می باشد و حلیّت آن متوقف بر انجام طواف و سعی نمی باشد، و در اثبات این مطلب به اطلاق أدله ای استدلال کردیم که مفاد آن حلیّت نساء به سبب طواف نساء می باشد، و لکن ما به أدله رجوع کردیم و اطلاقی در میان آن نیافتیم؛

معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْلَا مَا مَنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَي النَّاسِ مِنْ طَوَافِ النِّسَاءِ لَرَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ وَ لَيْسَ يَحِلُّ لَهُ أَهْلُهُ.

ما قصد داشتیم از این روایت اطلاق حلیّت نساء به سبب طواف نساء را استفاده کنیم و لکن انصاف این است که این روایت اطلاقی ندارد؛ چرا که این روایت ناظر به عقد السلب می باشد که قبل از طواف نساء، نساء حلال نمی باشد، نه ناظر به سببیت طواف نساء برای حلیّت نساء، تا از آن اطلاق سببیت آن را حتی قبل از طواف حجّ و سعی استفاده شود.

و روایات دیگر نیز هیچ اطلاقی ندارند؛

ص: ۲۵۰

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِحْرَامَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيِّدَ.

این روایت ناظر به طواف نساء بعد از طواف حجّ و سعی می باشد؛ چرا که می فرماید: «إِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الصَّيِّدَ» و واضح است که طواف نساء قبل از طواف حجّ و سعی موجب حلیّت همه محرّمات از جمله طیب نمی باشد.

بنابراین در مقام دلیلی بر حلیت نساء وجود ندارد؛ حال در مقام بنابر نظر مشهور استصحاب حرمت جاری می باشد و بنابر نظر آقای خوئی اطلاقات حرمت نساء مانند «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحجّ» محکم خواهد بود؛ زیرا شخصی که طواف حجّ و سعی را انجام نداده است، هنوز در اثناء حجّ می باشد، بنابراین مشمول آیه مذکور خواهد بود.

و صحیحہ معاویہ بن عمّار؛

طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ أَتَتْ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدَ عَلَيْهَا وَ طُفَّ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفَّ بِهِ أُسْبُوعًا آخَرَ
ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَ ثُمَّ أَخَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ فَرَعَتْ مِنْ حَجِّكَ كُلَّهُ .

این روایت دلالت می کند که تا طواف حجّ و سعی و طواف نساء انجام نشود، شخص از حجّ فارغ نگشته است.

و به نظر ما نیز بعید نیست که آیه «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحجّ» مرجع باشد.

ص: ۲۵۱

بلکه اگر دلیل مطلق بر حلیت نساء به سبب طواف نساء یافت شود، همچنان مرجع عموم این آیه خواهد بود: چرا که نسبت این دلیل با آیه عموم من وجه خواهد بود که مورد اجتماع فرض انجام طواف نساء و عدم انجام طواف و سعی می باشد، و از آن جهت که اطلاق روایت مخالف با اطلاق کتاب به عموم من وجه معتبر نمی باشد، اطلاق آیه در مقام معتبر خواهد بود و اطلاق دلیل مذکور بر حلیت نساء معتبر نخواهد بود.

(مسأله ۴۲۵): إذا طاف التمتع طواف النساء و صلى صلاته حلت له النساء، و إذا طافت المرأة و صلت صلاته حل لها الرجال. فتبقى حرمة الصيد الى الظهر من اليوم الثالث عشر على الأحوط. و أما قلع الشجر و ما ينبت في الحرم و كذلك الصيد في الحرم (فقد ذكرنا في الصفحة (۱۲۱) أن حرمتها تعم المحرم و المحل).

این مسأله در سابق مطرح و بحث شد.

و نکته ای که باید تذکر داد، عبارت از این است که:

محرمات حرم تا شخص از حرم خارج نشود، باقی است، و آنچه تاکنون بحث شد، محرمات إحرام می باشد که با طواف نساء، تمام این محرمات حلال می گردد، غیر از حرمت صید که بنا بر احتیاط واجب تا ظهر روز سیزدهم باقی می ماند.

المیبت فی منی

الواجب الثانی عشر من واجبات الحج المیبت بمنی ليله الحادی عشر و الثانی عشر.

و يعتبر فيه قصد القرية فاذا خرج الحاج الى مكة يوم العيد لأداء فريضة الطواف و السعى و جب عليه الرجوع ليبيت في منى.

دوازدهمین واجب در حج بیتوته در منی در شب یازدهم و شب دوازدهم می باشد.

ص: ۲۵۲

در این مسأله جهاتی مطرح می باشد؛

الوجه الأولی:

اشکالی در لزوم بیتوته در منی در شب یازدهم و دوازدهم و لزوم آن بر برخی در شب سیزدهم نمی باشد، و لکن این وجوب وجوب مستقل است به این معنی که اگر از روی عمد نیز ترک شود، خللی در صحت حج لازم نمی آید؛

صحیحہ معاویہ بن عمار؛

طُفُّ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ أَنْتِ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدِ عَلَيْهَا وَ طُفُّ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعِي إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفُّ بِهِ أُسْبُوعًا آخَرَ
ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَ ثُمَّ أَخْلَتِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ فَرَعَتْ مِنْ حَجِّكَ كُلَّهُ .

ظاهر این صحیحہ این است که بیتوته در منی و رمی جمرات بعد از فراغ از حج می باشد.

الصحیحہ الأخری لمعاویہ بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبْتَ لِيَالِي التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمِنَى فَإِنْ بَتَ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ .

ظاهر این صحیحہ، بلکه صریح آن صحت حج در فرض ترک بیتوته در منی می باشد و فقط کفارہ بر عهده ثابت می شود.

و دلیل عمدہ بر عدم لزوم خلل در حج به ترک میبت عبارت از این است که:

اگر ترک میبت در منی مبطل حج بود، با توجه به اینکه میبت در منی عام البلوی است، این مطلب واضح و ظاهر می گردید و بر فقهاء مخفی نمی ماند، بنابراین میبت در منی واجب مستقل است.

الوجه الثانیہ:

مشهور فرموده اند: میبت در منی واجب است.

در جواهر می فرماید: «یجب علیه أن یبیت بها لیلتی الحادی عشر و الثانی عشر مطلقاً و الثالث عشر علی تفصیل تسمعه إنشاء الله بلا- خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل عن أكثر العامه موافقتنا علیه، مضافاً الى النصوص التي إن لم تكن متواتره فهي مقطوعه المضمون»

ص: ۲۵۳

مراد ایشان از تعبیر «بلا خلاف أجده» این است که مخالفی وجود ندارد و لکن ممکن است که برخی از فقهاء ساکت از این حکم بوده باشند، و لکن سپس می فرماید: «بل الإجماع بقسيمه عليه» که یعنی: بلکه تمام فقهاء موافق می باشند و کسی از آنان نیست که نسبت به این حکم ساکت باشد و إجماع به دو قسم ثابت می باشد.

أما اگر ایشان در موردی تعبیر نمود: «عليه الإجماع، بل لا خلاف»، مراد از تعبیر «عليه الإجماع» این است که: اجماع وجود دارد و لکن ممکن است فقیهی باشد که مخالفت نموده است و لکن مخالفت او ضرری به اجماع نمی زند، و مراد از تعبیر «بل لا خلاف» این است که: هیچ مخالفی در این مسأله نمی باشد.

سپس ایشان فرموده اند:

«فما عن تبيان الشيخ من القول باستحباب المبيت نادر كالمحكي عن الطبرسي من القول باستحباب جميع مناسك منى السابقة و اللاحقه».

در سابق در مورد این نقل تبيان و مجمع بحث کردیم و عرض کردیم:

مرحوم شیخ در تبيان فرموده است:

«مناسك الحج تشتمل على المفروض، و المسنون. و المفروض يشتمل على الركن، و غير الركن، فأركان الحج أولاً: النية، و الإحرام، و الوقوف بعرفة، و الوقوف بالمشعر، و طواف الزياره، و السعي بين الصفا و المروه. و الفرائض التي ليست بأركان: التلبيه، و ركعتا طواف الزياره، و طواف النساء، و ركعتا الطواف له. و المسنونات: الجهر بالتلبيه و استلام الأركان، و أيام منى، و رمى الجمار، و الحلق أو التقصير، و الأضحيه إن كان مفرداً. و إن كان متمتعاً فالهدى واجب عليه، و إلا فالصوم الذي هو بدل عنه، و تفصيل ذلك ذكرناه في النهايه، و المبسوط، و الجمل و العقود، لا نطول بذكره».

ص: ۲۵۴

در این عبارت مرحوم شیخ اگر چه میباید به منی را از مسنونات دانسته است و لکن ایشان به طور قطع در این مطلب اشتباه نموده است: زیرا ایشان خود فرمودند: «و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهایه...» و او در هر سه کتاب میباید در منی را واجب دانسته است و فرموده است: «إذا فرغ من الطواف فليرجع إلى منى ولا يبیت لیالی التشریق إلا بمنی فإن بات فی غیره فعليه دم شاه»، و شاهد این مطلب این است که ایشان در این عبارت حلق و تقصیر را نیز از مسنونات دانسته است، در حالی که وجوب جامع میان حلق و تقصیر و وجوب تعیینی حلق بر سروره واضح است.

برخی گفته اند: مراد از شیخ از «مسنون» ما سنّه النبّی می باشد که می توند مصداق آن واجب باشد، مانند غسل مسّ میّت که مسنون واجب است.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛ زیرا با توجه به تعبیر «فالهدي واجب علیه» که در مقابل مسنون قرار داده شده است، دانسته می شود که مراد از مسنون مستحبّ می باشد.

و در مجمع البیان فرموده است:

«أركان أفعال الحج النيه والإحرام والوقوف بعرفة والوقوف بالمشعر وطواف الزياره والسعي بين الصفا والمروه و أما الفرائض التي ليست بأركان فالتلبیه و ركعتا الطواف و طواف النساء و ركعتا الطواف له و أما المسنونات من أفعال الحج فمذكوره فی الكتب المصنفة فيه».

گفته شده است: ایشان أركان و فرائض غیر رکنیه حجّ را ذکر می کند و لکن میباید در منی را از اقسام آن ذکر نمی کند، که این نشان می دهد ایشان میباید در منی را از مسنونات می داند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که ایشان تفصیل مطلب را به کتب مفصله إرجاع می دهد و در این کتب مبیت در منی واجب شمرده شده است.

علاوه بر اینکه متن مجمع البیان همان متن تبیان با اندکی تصرّف در آن می باشد: مانند تبدیل تعبیر «و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهايه...» به تعبیر «فمذکوره فی الکتب المصنفة فیه».

استدلال؛

مرحوم آقای خوئی در استدلال بر وجوب مبیت به منی، أدله ای را ذکر می کند:

دلیل أول: تسالم بین فریقین و سیره مسلمین خلفاً عن سلف، علاوه بر اینکه اگر مبیت به منی واجب نبود، عدم وجوب آن واضح و ظاهر می شد و یا حداقل ترک مبیت به منی از یکی از ائمه معصومین علیهم السلام و یا أصحاب ایشان نقل می شد.

و به نظر ما نیز این دلیل تمامی است و اگر چه عدم نقل ترک مبیت به منی از أصحاب دلیل بر لزوم مبیت به منی نیست؛ زیرا رفتار و اعمال أصحاب در تاریخ ضبط نشده است، و لکن کلام ایشان نسبت به ائمه علیهم السلام متین است و اگر ائمه در موردی بیتوته را ترک می نمودند، در نقل می شد. و اگر بیتوته در منی واجب نبود، حداقل برخی از علماء و یا علمای عامه قائل به عدم وجوب می شدند.

دلیل دوم: آیه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا- إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا- إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى» با ضمیمه به روایاتی که مفاد آن این است که «ایام منی ایام التشریق» و روایاتی که این آیه و حکم به جواز خروج در ظهر روز دوازدهم را مربوط به کسی دانسته که در حال إحرام مرتکب صید نشده است و أمّا کسی که در حال إحرام مرتکب صید شده است، باید تا روز سیزدهم در منی بماند. این آیه با تفصیلی که ذکر شد دلالت می کند بر لزوم مبیت در منی در شب یازدهم و شب دوازدهم و شب سیزدهم.

ص: ۲۵۶

و لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست؛

در صدر این آیه می فرماید: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ»، در حالی که ذکر در منی لازم نیست و فقیهی قائل به لزوم آن نشده است، بنابراین آنچه را که آیه امر به آن می کند، واجب نیست، و اما بیتوته در منی در آیه هیچ اشاره ای به آن نشده است.

و اما ذیل آیه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى» در روایات مراد از «لِمَنِ اتَّقَى» کسی دانسته شده است که در حال إحرام مرتکب صید نشده است که برای او نفر از منی در روز دوازدهم جایز می باشد و لکن کسی که در حال إحرام مرتکب صید شده است، واجب است که نفر از منی را تا روز سیزدهم تأخیر بیاندازد، اما این مطلب ارتباطی به لزوم بیتوته در منی ندارد؛ چرا که تلازمی میان عدم جواز نفر و لزوم بیتوته نمی باشد، بلکه شخص می تواند اسباب و استراحت و غذای او در منی باشد و لکن شب هنگام برای سیاحت و غیر آن از منی خارج شود، که در این فرض عدم نفر از منی صادق است، در حالی که بیتوته در منی محقق نشده است. بنابراین این روایات دلالتی بر لزوم بیتوته در منی ندارند.

و لکن در استدلال بر لزوم بیتوته در منی صحیحه معاویه بن عمار کافی است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا فَرَعْتَ مِنْ طَوَافِكَ لِلْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ فَلَا تَبِيتُ إِلَّا بِمَنِيِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شُغْلُكَ فِي نُسَيْكِكَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مَنَى.

و صحیحہ دیگر معاویہ بن عمار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا تَبْتَ لِيَالِي التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمَنَى فَإِنْ بَتَّ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ.

نهی در صدر این آیه دلالت بر لزوم بیتوته در منی می کند، همانگونه که ذیل آن نیز بنا بر تلازم میان لزوم کفاره و حرمت دلالت بر لزوم بیتوته می کند.

الوجه الثالثه:

در دروس فرموده اند: قصد قربت در بیتوته در منی لازم است: چرا که اصل در هر مأموربه تعبّدیت می باشد.

استدلال:

در تقریر این مطلب که اصل در امر تعبّدیت می باشد، مرحوم آ شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند: غرض مولی از امر تحریک عبد نحو الفعل به سبب این امر می باشد، حال اگر مکلف از امر مولی تحریک نشود و به جهت دواعی دیگر مانند داعی نفسانی فعل را انجام دهد، غرض مولی از امر حاصل نخواهد شد.

مناقشه در استدلال:

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که این ادعاء اول الکلام است: چرا که می تواند غرض مولی از امر تحریک شأنی نحو الفعل باشد، نه تحریک فعلی، به این معنی که: غرض مولی این باشد که اگر مکلف محرّک دیگری برای انجام فعل نداشته باشد، این امر محرّک او باشد. و فقط در امر تعبّدی است که غرض محرّکیت فعلیه است.

و أمّا أدلّه لفظیه ای که برای اثبات این مطلب اقامه شده است: مانند «و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين»، در اصول از آن پاسخ داده شده است.

استدلال:

آقای خوئی برای لزوم قصد قربت به دو دلیل استدلال نموده اند:

در کتاب «مستند الناسک» فرموده اند:

ص: ۲۵۸

آیه «فَاتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» ظاهر در لزوم اِتیان حَجَّ و توابع آن برای خداوند متعال می باشد و مبیت در منی از جمله توابع حَجَّ می باشد.

مناقشه در استدلال:

و لکن اشکال این استدلال واضح است:

طبق صحیحہ معاویہ بن عَمَّار؛ «طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ اتَّتِ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدُ عَلَيْهَا وَ طُفَّ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفَّ بِهِ أُسْبُوعًا آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَخَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ فَرَّغَتْ مِنْ حَجِّكَ كُلَّهُ» مبیت در منی خارج از حَجَّ می باشد و شخصی که اعمال یوم العید و اعمال مکه را انجام داده است، حَجَّ را تمام نموده است و اگر چه مبیت در منی بر عهده او باشد.

مگر اینکه مطلبی که در سابق عرض می کردیم، بیان شود که گفتیم: واجبات بعد از اِتمام حَجَّ، اگر چه جزء حَجَّ نمی باشند و لکن از شئون آن می باشند، بنابراین مشمول آیه «فَاتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» خواهند بود، بنابراین طبق این آیه اِتیان به مبیت در منی برای خداوند و لله واجب خواهد بود.

و لکن ما با تأملی که کردیم، دانستیم این بیان صحیح نیست و تکلف دارد.

و در تقریر دیگر ایشان در کتاب «المعتمد» به آیه «و اذکروا لله فی آیام معلومات» بر وجوب مبیت در منی استدلال نموده اند.

و لکن همانگونه که عرض کردیم این استدلال نیز تمام نیست.

و لکن انصاف این است که اِرتکاز متشرعه اِقتضاء می کند که اعمال حَجَّ و توابع آن مانند مبیت در منی و رمی جمار، اعمال قربی است و قصد قربت در آن معتبر می باشد. و وجوب این اعمال با مثل حرمت نفر از منی تفاوت دارد؛ چرا که این حکم تحریمی است که بیش از توصلیت از آن استفاده نمی شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحج / المبيت بمنى / وجوب المبيت بمنى

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد وجوب مبيت در منى بود که ما با توجه به صحيحه معاويه بن عمّار قائل به وجوب مبيت در منى در شب يازدهم و شب دوازدهم شدیم.

نکته:

الإستدلال:

در کلمات آقای داماد از برخی از روایات عدم وجوب مبيت در منى استفاده شده است:

الأولى: صحيحه سعيد بن يسار:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَاتَّيْنِي لَيْلَةَ الْمَبِيتِ بِمِنَى مِنْ شُغْلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

آقای داماد فرموده اند: این روایت دلیل بر عدم وجوب مبيت در منى است:

زیرا مجرد شغل مجوز ترك واجب نمی شود، مانند اینکه گفته شود: (کاری داشتم و نماز نخواندم) و امام بفرماید: اشکالی ندارد!

الثانية: روایت مالک بن أعین:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَنْ يَلْبَثَ بِمَكَّةَ لَيْلًا مِّنِّي فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَجْلِ سِقَايَةِ الْحَاجِّ.

آقای داماد فرموده اند: دلالت این روایت نیز بر عدم وجوب مبيت واضح می باشد:

زیرا مجرد سقایه الحاج که منصب عباس بن عبدالمطلب بوده است، صلاحیت برای جواز ترك واجب ندارد، بلکه عباس می توانست سقایه الحاج را به فرزندان خود که تعداد بسیاری بوده اند، بسپارد و خود مبيت در منى نماید و سپس بعد از ساعاتی به مکه بازگردد. بلکه نفس تعبیر «أذن له رسول الله» دلالت بر این مطلب می کند که لزوم مبيت در منى از جهت حکم شخصی پیامبر به عنوان امیر الحاج بوده است، نه به عنوان حکم شرعی، و حال حضرت به عموی خود عباس اذن در ترك مبيت می دهد: زیرا ظاهر «أذن له رسول الله» اذن شخصی است، نه اذن شرعی. بنابراین این دو روایت معارض با روایاتی است که دال بر وجوب مبيت در منى می باشند.

مناقشه در استدلال:

و لکن به نظر ما این دو روایت با روایات سابق تعارضی ندارد:

أما صحیحہ سعید بن یسار؛

این صحیحہ دلالت می کند بر جواز ترک مبیت به منی به مجرد حاجت عرفیه می نماید، و این مفاد با وجوب فی نفسہ مبیت تنافی ندارد، مانند وجوب سوره و وجوب بقاء در مکه در فاصله زمانی میان عمره تمتع و حج تمتع که در روایات است که اگر شخصی مستعجل بود، می تواند سوره را ترک کند و اگر چه ضرورتی در ترک آن نباشد، و یا اگر شخصی حاجت عرفیه داشت، جایز است که از مکه خارج شود و اگر چه ضرورتی وجود نداشته باشد، مگر اینکه ضرورت و اجماع بر عدم جواز ترک مبیت به منی به مجرد حاجت عرفیه باشد.

و این صحیحہ سعید اخصّ مطلق از صحیحہ معاویه بن عمار که می فرماید: «لا تبت لیالی التشریق إلا بمنی» می باشد: زیرا مفاد صحیحہ معاویه بن عمار لزوم بیتوته در غیر فرض اشتغال به مناسک حج می باشد، چه شغل عرفی باشد و چه نداشته باشد، و مفاد صحیحہ سعید جواز ترک مبیت به جهت شغل عرفی است، بنابراین مقدم بر صحیحہ معاویه بن عمار خواهد بود.

و ظاهر از عنوان «شغل» در صحیحہ سعید شغل عرفی است، نه خصوص اشتغال به مناسک حج و إلاً اولی تدکر راوی به آن بود، پس حمل این عنوان بر اشتغال به مناسک عرفی نخواهد بود.

بله، آقای زنجانی در مورد صحیحہ سعید بن یسار فرموده اند:

عنوان «شغل» حمل بر شغلی می شود که مجوز ترک واجب می باشد و آن شغلی است که ترک آن موجب حرج خواهد بود.

و لکن این مطلب وجهی ندارد:

زیرا این روایت اطلاق دارد، مگر اینکه اجماع بر عدم جواز ترک در غیر فرض حرج و ضرورت باشد.

أما روایت مالک به أعین؛

این روایت دلالتی بر عدم لزوم مبییت به منی ندارد: زیرا چه تفاوتی میان این روایت با این دسته از روایات که می فرماید:

مانند روایت رفاعه بن موسی:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ بِهِ بَطْنٌ وَوَجَّعَ شَدِيدًا أَيْدِيَهُمْ لَمْ يَدْخُلْ مَكَّةَ حَلَالًا فَقَالَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مُحْرِمًا وَقَالَ يُحْرَمُونَ عَنْهُ إِنَّ الْحَطَّائِينَ وَالْمُجْتَلِبَةَ أَتَوَا النَّبِيَّ ص فَسَأَلُوهُ فَأَذِنَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوا حَلَالًا.

در مثل این روایت نیز تعبیر «إذن» به کار رفته است. و به نظر ما این تعبیر دلالتی بر عدم وجوب مبییت ندارد: زیرا پیامبر رئیس شریعت اسلام می باشد، بنابراین اشکالی ندارد که در ترک یک واجب شرعی از پیامبر إذن گرفته شود و ایشان إذن به آن بدهد؛ زیرا إذن ایشان إذن شرعی و کاشف از إذن خداوند متعال است، بنابراین صاحب منصب سقایه الحاج مستثنی از لزوم مبییت در منی می باشد.

بلکه محتمل است مورد این روایت، فرض ضرورت باشد، به اینکه ضرورت بوده است که عباس خود مباشر در سقایت الحاج باشد؛ زیرا این روایت یک قضیه خارجی است و برای ما عدم وجود ضرورت در این مورد واضح نیست.

علاوه بر اینکه سند این روایت ضعیف است: زیرا مالک بن أعین توثیق ندارد، بلکه تضعیف دارد.

نکته:

آقای زنجانی در دلالت صحیحہ معاویه بن عمار بر وجوب مبییت اشکال نموده و فرموده اند:

معاویه بن عمار حدیث مفصلی در مورد مناسک حج نوشته است و لکن فقهاء این حدیث را تقطیع نموده و أبعاض آن را در ابواب مختلف کتب خود ذکر نموده اند، و این حدیث طویل علاوه بر واجبات، مشتمل بر مستحبات و آداب حج نیز می باشد و در مقام بیان فرد کامل حج را که مشتمل بر واجبات و مستحبات نیز می باشد، بنابراین از خطابات امر و نهی در این حدیث طویل نمی توان استظهار وجوب و یا حرمت نمود (طبق مبنای ایشان؛ دیگر در این فرض خطاب امر و نهی حجّت عقلائیة بر وجوب و حرمت نمی باشد)، بنابراین تعبیر «لا-تبت لیالی التشریق إلا بمنی فإن بت فی غیرها فعلیک دم» ظاهر در وجوب نخواهد بود.

و سپس فرموده اند: دلیل بر وجوب مبیّت تعبیر «إِنْ خَرَجْتَ نِصْفَ اللَّيْلِ فَلَمَّا يَضُرُّكَ أَنْ تُصَيِّحَ بِغَيْرِهَا» می باشد: زیرا ظاهر اطلاقی «فلا يضرّك» ضرر حقیقی است که مفهوم آن وجود ضرر در خروج از منی قبل از نصف شب می باشد، و با توجه به اینکه در ترک مستحب فقط فوت نفع می باشد، نه وجود ضرر، از این مفهوم لزوم مبیّت به منی استفاده می شود.

و لکن این کلام تمام نمی باشد:

زیرا مستحبات و آداب مذکور در حدیث طویل معاویه بن عمّار به مقداری نیست که غالب بر مقدار واجبات و محرّمات مذکور در آن باشد، بنابراین مانعی از ظهور خطاب امر و خطاب نهی وارد در این حدیث در وجوب و حرمت نیست.

بله، کلام ایشان در ظهور مفهوم «فلا يضرّك» در وجوب مبیّت صحیح می باشد.

نکته:

آقای زنجانی وجه دیگری برای وجوب مبیّت در منی ذکر نموده است و آن عبارت «فإن بتّ في غيرها فعليك دم» می باشد، ایشان فرموده است:

با توجه به استقرائی که در موارد ثبوت کفارات در ابواب فقه شده است، دانسته می شود که کفاره در مواردی ثابت است که فعل در حال عمد و اختیار حرام باشد و اگر چه بالفعل به جهت اضطرار و مانند آن حلال می باشد، مانند «ظلل و كفر»، که در مثل این موارد کفاره برای جبر نقص و رفع حزازت حاصل از فعل ثابت می باشد، نه به جهت عقوبت. و در هیچ موردی از مواردی که در حال اختیار حلال و مباح می باشد، کفاره ثابت نیست، بنابراین ظاهر از ثبوت کفاره بر ترک مبیّت در منی، عدم جواز ترک آن و مبیّت به غیر منی در حال اختیار می باشد.

ص: ۲۶۳

این مبنای ایشان در مقابل مبنای آقای داماد و آقای خوئی می باشد؛

آقای داماد می فرماید: میان عنوان «کفاره» و غیر آن مانند «علیه دم» تفصیل است: ظاهر عنوان «کفاره» تکفیر ذنب می باشد، بنابراین در موردی استعمال می شود که فعل بالفعل حرام باشد، و لکن عنوان «علیه دم» ظاهر در حرمت فعل نیست، بلکه محتمل است ثبوت این جزاء به جهت جبر نقص باشد.

و لکن این مبنی ناتمام است:

زیرا عنوان «کفاره» به معنای تکفیر ذنب نیست، بلکه به معنای پوشاندن می باشد، که به همین جهت در قرآن کریم از زارع به عنوان «کافر» تعبیر شده است: «كَمْثَلٍ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ»؛ زیرا او بذر را در زمین می پوشاند، بنابراین مجرد عنوان «کفاره» دلیل بر عقوبت بر ذنب نمی باشد، بلکه ثبوت آن می تواند که به جهت پوشاندن و تکفیر نقص باشد.

و به همین جهت عنوان «کفاره» در مورد فعل مباح بالفعل نیز استعمال می شود: مانند «ظَلَّلَ وَ كَفَّرَ» که در مورد تظلیل در حال اضطرار می باشد که مباح است.

و آقای خوئی می فرماید:

تلازمی میان ثبوت جزاء و اگر چه به عنوان «کفاره» و حرمت فعل و اگر چه در حال عمد و اختیار نمی باشد، و به همین جهت است تأخیر قضاء صوم ماه رمضان که در روایت در مورد آن تعبیر شده است: «يَتَصَدَّقُ لِكُلِّ يَوْمٍ بِمَدَّةٍ» حتی در حال اختیار حرام نمی باشد، بلکه این جزاء ممکن است به جهت جبر نقص و تکفیر نقص باشد.

و لکن به نظر ما:

با توجه به ارتکاز متشرعه در حجّ، ظهور عرفی متشرعی از ثبوت جزاء در باب حجّ حرمت فعل در حال اختیار می باشد، بنابراین ظاهر «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم» وجوب میبت در منی و عدم جواز ترک آن در حال اختیار می باشد. و لکن فرمایش مطلق آقای زنجانی در مورد ظهور ثبوت جزاء در حرمت فعل در حال اختیار تمام نیست: زیرا که استقراء ظهور ساز نمی باشد و مثل تعبیر «یتصدّق لکلّ یوم بمدّ» در مورد تأخیر قضاء صوم ماه رمضان ظاهر در حرمت تأخیر در حال اختیار نیست، بلکه محتمل است به جهت جبر نقص باشد، بنابراین جایز است که به اختیار قضاء صوم ماه رمضان تأخیر انداخته شود.

نکته:

برخی فرموده اند: محتمل است که میبت در منی واجب نباشد، بلکه میبت در غیر منی حرام باشد.

دو ثمره میان وجوب میبت در منی و حرمت میبت در غیر منی وجود دارد:

ثمره اولی: بنا بر قول به وجوب میبت در منی، قصد قربت در میبت معتبر می باشد، و لکن بنا بر حرمت میبت در غیر منی، دیگر قصد قربت در ترک میبت به غیر منی لازم نخواهد بود.

ثمره ثانیه: بنا بر قول به وجوب میبت در منی، صدق میبت در منی لازم است، و لکن بنا بر قول به حرمت میبت در غیر منی، صدق میبت در منی لازم نمی باشد، بنابراین جایز است که شخص بخشی از شب را در منی و بخش دیگر را در خارج از منی باشد: چرا که بیتوته یعنی بودن تمام شب و یا معظم شب در یک مکان، که در این فرض بیتوته در غیر منی صدق نمی کند تا اینکه حرام باشد.

ص: ۲۶۵

و لکن انصاف این است که:

اگر دلیل بر وجوب مبیت در منی، تعبیر «لا- تبت لیالی التشریق إلا- بمنی» باشد، اگر چه این احتمال إرادة حرمت معقول می باشد؛ چرا که در این عبارت نهی از بیتوته در غیر منی شده است. و لکن این عبارت و لو با توجه به ذیل آن «فإن بت فی غیرها فعلیک دم»، ظاهر در وجوب بیتوته در منی می باشد: اگر به معتکف گفته شود: (لا تبت لیالی الاعتکاف إلا فی المسجد) ظاهر آن وجوب بیتوته در مسجد می باشد، نه حرمت بیتوته در خارج از مسجد.

بله، عبارت «لا تکرم إلا زیداً» به معنای حرمت اکرام غیر زید است و دلالتی بر وجوب إکرام زید ندارد.

و گاهی مناسبت حکم و موضوع موجب ظهور در حرمت می گردد:

مانند اینکه به زنان گفته می شود: «و قرن فی بیتوکن» که به این معناست که (خارج از خانه نروید). و لکن در مقام مناسب حکم و موضوع اقتضاء نمی کند که مبیت در غیر منی حرام باشد، بلکه ظهور عرفی آن وجوب مبیت در منی می باشد.

و أمّا مفهوم «فلا یضرک» که دالّ بر وجود ضرر در مورد خروج قبل از نیمه شب می باشد، ممکن است که به مناسبت حکم و موضوع ظاهر در لزوم بیتوته در منی باشد، و بر فرض در ظهور این جمله در وجوب مبیت در منی مناقشه شود و گفته شود که: محتمل است که ترتّب زیان بر خروج قبل از نیمه شب، به جهت حرمت مبیت در غیر منی باشد، همان صدر روایت «لا تبت لیالی التشریق إلا بمنی» در اثبات وجوب کافی است.

ص: ۲۶۶

آقای خوئی در اثبات وجوب میت فرمودند:

تعبیر «و اذکروا الله فی آیام معلومات» که مراد آیام تشریق است، ظاهر در وجوب میت در منی می باشد: چرا که «ذکر الله» واجب و باید به داعی قربی باشد، بنابراین مراد از آن بیتوته در منی است.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفتیم و گفتیم:

«ذکر الله» در آیام و لیالی تشریق واجب نیست، بلکه مستحبّ می باشد، و بر فرض تسلیم وجوب آن، وجهی برای لزوم أداء آن به داعی قربی نیست و ذکر الله می تواند واجب توصلی باشد.

فرع دیگر:

نفر از منی قبل از ظهر روز دوازدهم جایز نمی باشد و اگر چه مجرد خروج قبل از ظهر و رجوع به منی حرام نمی باشد.

در مناسک مرحوم امام ذکر شده است که:

حرمت نفر از منی قبل از ظهر روز دوازدهم مختصّ به کسی است که شب دوازدهم را تا صبح در منی بماند، أمّا نفر از منی به مکه در شب دوازدهم حرام نمی باشد.

و لکن ظاهر این است که این نقل اشتباه از اعظام مجلس استفتاء ایشان می باشد: زیرا مرحوم امام خود به صورت مطلق در تحریر الوسيله فرموده اند: «لا- يجوز النفر قبل زوال یوم اثنی عشر». و این مطلب مطابق اطلاق روایاتی که در مورد آیه «و من تعجل فلا اثم علیه و من تأخر فلا اثم علیه» می باشد.

المبیت بمنی / وجوب المبیت ليله الثالث عشر / وجوب المبیت ليله الثالث عشر فیما بقى بمنی إلى الغروب ۹۵/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المبیت بمنی / وجوب المبیت ليله الثالث عشر / وجوب المبیت ليله الثالث عشر فیما بقى بمنی إلى الغروب

ص: ۲۶۷

(مسأله ۴۲۶): إذا تهبأ للخروج و تحرك من مكانه و لم یمكنه الخروج قبل الغروب للزحام و نحوه فان أمكنه المبیت وجب ذلك، و إن لم یمكنه أو كان المبیت حرجیا جاز له الخروج، و علیه دم شاه علی الأحوط.

حاجی بعد از زوال روز دوازدهم جایز است که از منی نفر کند و لکن گاهی تا غروب آفتاب موفق به نفر نمی شود و شب داخل می شود در حالی که او در منی می باشد، بر چنین شخصی واجب است که شب سیزدهم را در منی بیتوته کند؛

برای این مسأله پنج صورت ذکر می شود:

الصورة الأولى: شخص اساس و وسايل خود را جمع نموده و آماده خروج می شود و لکن قبل از خروج از خیمه و منزل شب داخل می گردد؛ این فرض قدر متیقن از روایات لزوم مبیت در شب سیزدهم می باشد:

صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِيمَ بِمَكَهَ وَ تَبْتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتْ بِمَنَى وَ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّى تُصْبِحَ.

صحیحه حلبی:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا يَنْفِرُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَكَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ يَنْفِرْ.

بله، اگر بقاء در منی برای او حرجی باشد، مانند این فرض که تمام حجّاج کوچ نموده و او تنها مانده است، در این فرض «لا حرج» وجوب مبیت در منی و یا حرمت مبیت در غیر منی را رفع می نماید.

ص: ۲۶۸

أما آیا در فرض ترك مبيت به جهت حرج، كفاره ترك مبيت در منی نیز رفع می شود یا خیر؛

استدلال:

آقای خوئی فرموده اند: لزوم كفاره نیز رفع می گردد:

زیرا حدیث رفع و دلیل «لا- حرج» نفی جمیع آثار می نمایند، که یکی از آثار ترك مبيت لزوم كفاره دم است که رفع می گردد.

بله ایشان به جهت رعایت نظر مشهور، در پرداخت كفاره احتیاط واجب می نمایند.

مناقشه در استدلال:

و لکن ما این بیان آقای خوئی را قبول نداریم:

چرا که اولاً: منصرف از حدیث رفع و دلیل «لا حرج» آثاری است که به جهت عقوبت و مؤاخذه جعل شده است، نه جمیع آثار؛ اگر گفته شود: «من مسّ میتاً وجب علیه الغسل» و شخص مضطرّ به مسّ میت شود، وجوب غسل رفع نمی گردد؛ زیرا جعل وجوب غسل از جهت عقوبت نمی باشد. حال اگر كفاره ثابت بر ترك مبيت به جهت عقوبت نباشد، بلکه به طور جزم و یا احتمال برای جبر نقص باشد، دیگر نمی توان برای رفع آن در موارد جواز ترك مبيت به منی، به «لا- حرج» و حدیث رفع تمسک نمود.

ثانیاً: مواردی که به نظر عرف فعل مصداق «ما لا یطیقون» و یا «ما اضطروا إلیه» نمی باشد و فقط صرف حرج است، از «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نفی كفاره استفاده نمی شود: چرا که این دلیل فقط تکلیف حرجی را رفع می کند که آن لزوم مبيت در منی است و لکن دلالتی بر رفع كفاره ندارد: زیرا پرداخت كفاره دم حرجی نیست، همانگونه که «لا ضرر» نیز جمیع آثار و كفاره را نفی نمی کند.

ص: ۲۶۹

بله، ما بعید نمی دانیم در مواردی که نفر از منی و ترک بیتوته جایز می باشد، کفاره نیز رفع می گردد:

زیرا ما از روایت استفاده نمودیم که این کفاره به جهت عقوبت جعل شده است، نه اینکه به جهت جبر نقص وارد در حج حاصل از ترک میبت جعل شده باشد؛

صحیحہ معاویہ بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فَإِنْ بَتَّ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ .

ظاهر از تفریع «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم» بر صدر روایت استفاده می شود که لزوم کفاره به جهت ترک میبت در منی که واجب است و یا ارتکاب میبت در غیر منی که حرام است، می باشد، که با رفع حرمت میبت در غیر منی و یا وجوب میبت در منی، دیگر کفاره بر ارتکاب حرام و یا ترک واجب مورد نخواهد داشت.

و همچنین در ذیل این روایت می فرماید:

سَيَأْتِيكَ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِذْ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ .

از تعلیل «کان فی طاعه الله» برای نفی لزوم کفاره استفاده می شود که جعل کفاره دم بر ترک میبت به منی به جهت عقوبت است، و در فرض حرج و مانند آن که ترک میبت جایز می باشد، عقوبت معنی ندارد.

بله، اگر جعل کفاره به جهت جبر نقص باشد، دیگر مانند «لا حرج» دلالتی بر نفی کفاره نخواهد داشت.

نکته:

برای عبارت «لیس علیه شیء کان فی طاعه الله» دو معنی شده است:

معنای اول:

مشهور از جمله آقای خوئی فرموده اند:

این عبارت تعلیل جواز عدم بیتوته در منی است: (ترک بیتوته در منی و اشتغال به مناسک حج در مکه جایز است، چرا که اشتغال به مناسک حج طاعه الله است)، و از آن جهت که علت معمم است، بنابراین ترک مبیت به منی در لیالی تشریق و اشتغال به هر فعلی در مکه که فی نفسه عبادت و طاعت خداوند است، جایز خواهد بود، و به همین جهت است که آقای سیستانی می فرماید: ترک بیتوته در منی و اشتغال به نظر به بیت الله که عبادت است، جایز می باشد.

و لکن طبق این معنی اشکال به آقای خوئی و آقای سیستانی این است که:

این روایت مقید به طاعت خداوند در مکه نمی باشد، بلکه اطلاق دارد و شامل هر طاعتی و اگر چه در غیر مکه باشد، می گردد، بلکه این روایت مقید به عبادت نیز نشده است، بلکه شامل طاعت غیر عبادتی نیز است، مانند اینکه مبیت به منی را ترک کند و مشغول درمان بیماران گردد.

معنای دوم:

این روایت و این عبارت هیچ نظری به جواز ترک مبیت به منی ندارد و تعلیل برای جواز ترک مبیت نمی باشد، بلکه فقط ناظر به عدم لزوم كفاره و تعلیل برای آن می باشد، و معنای آن این است که: (این شخصی که ترک مبیت به منی نموده و مشغول به مناسک حج شده است، از آن جهت که در این ترک مبیت مطیع خداوند می باشد، كفاره بر او واجب نمی باشد)، و در این عبارت تعبیر به «لیس علیه شیء» شد، نه تعبیر به «لا بأس».

ص: ۲۷۱

بنابراین طبق این معنی نمی توان جواز ترک مبیت به منی و اشتغال به عبادتی مانند نظر به بیت الله و یا قرائت قرآن در مسجد الحرام را استفاده نمود؛ زیرا اینکه ترک مبیت در منی در این موارد مصداق طاعه الله باشد و ترک مبیت در منی جایز باشد، *أول الكلام* است، بلکه اطلاق دلیل «لا تبث إلا بمنی» نفی مصداقیت آن برای طاعت خداوند است.

بله، اگر در موردی ترک مبیت در منی جایز بود، از این تعلیل عدم لزوم کفاره نیز ثابت می گردد.

استظهار ما از این عبارت همین معنی می باشد که آقای زنجانی نیز آن را تقویت نموده است.

و طبق این معنی دوم از روایت دو نتیجه گرفته می شود:

نتیجه اول: ترک مبیت به منی در حال اختیار فقط در مورد اشتغال به مناسک حج در مکه (طواف و سعی و طواف نساء) و اگر چه همراه با مستحبات آن جایز می باشد؛

زیرا در این روایت سائل فرض اشتغال به مناسک تا طلوع فجر نموده است که این نشانگر انجام مناسک به همراه مستحبات می باشد که امام علیه السلام فرمودند: «لیس علیه شیء».

نتیجه دوم: در هر موردی که شخص در ترک مبیت در منی مطیع خداوند باشد و اگر چه این ترک به جهت إنقاذ جان مؤمن که خود مصداق طاعت خداوند است، باشد، کفاره لازم نمی باشد.

مناقشه در استدلال:

و لکن شبهه ای در مقام است و آن عبارت از این است که:

هر مجوز ترک مبیت به منی مصداق طاعه الله نیست: زیرا طاعه الله فعلی است که مأمور به و لو به نحو استجابی باشد، در حالی که «لا حرج» فقط جواز ترک مبیت و اشتغال به فعل دیگر را ثابت می کند، نه اینکه امر به ترک مبیت در منی و اشتغال به غیر آن را ثابت نماید. و به عبارت دیگر: دلیل «لا-حرج» دلیل بر این است که شخص عاصی نمی باشد، نه اینکه مطیع خداوند متعال است. بنابراین استدلال به این صحیحه برای نفی لزوم کفاره در فرض حرج تمام نمی باشد.

و لکن انصاف این است که این اشکال قابل جواب می باشد:

زیرا ظاهر از «کان فی طاعه الله» این است که این شخص نا فرمانی خداوند و سرپیچی از فرمان او را نکرده است، نه اینکه فرمان و امر خداوند را اطاعت نموده است؛ تعبیر «المطیع لله و لرسوله» به این معنی است که شخص عاصی و نافرمان خداوند و رسول نمی باشد، نه اینکه او فقط اوامر و جویی و استجابی را انجام می دهد و مشغول به مباحث نمی شود.

و به عبارت دیگر: ظاهر از عبارت «لیس علیه شیء کان فی طاعه الله» این است که کفاره ثابت در ترک میبت، عقوبتی است و در موارد حرج که تکلیف رفع می گردد، عقوبت ثابت نیست.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی لیالی التشریق /مسأله ۴۲۶ لزوم المبیت ليله الثالث عشر إن بقى إلى الغروب ۹۵/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی لیالی التشریق /مسأله ۴۲۶: لزوم المبیت ليله الثالث عشر إن بقى إلى الغروب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مسأله ۴۲۶ واقع شد که اگر شخصی تا هنگام غروب در منی باقی بماند و از منی کوچ نکند، میبت در شب سیزدهم بر او واجب است، و این مسأله خود پنج صورت دارد که صورت اول بررسی و حکم به وجوب میبت در این صورت شد.

بحث در مورد صوره اولی از بقاء شخص در منی تا هنگام غروب شب سیزدهم بود که عرض کردیم در این صورت میبت در شب سیزدهم لازم است، و در فرض حرج میبت لازم نیست و همانطور که کفاره نیز واجب نمی باشد:

چرا که از صحیحه معاویه بن عمّار استفاده می شود که جهت ثبوت کفاره بر ترک میبت عقوبت می باشد، بنابراین در فرض حرج که ترک میبت جایز می باشد، کفاره نیز ثابت نخواهد بود.

ص: ۲۷۳

و لکن این شبهه وجود دارد که تعبیر «کان فی طاعه الله» مختصّ به موردی است که ترک میبت اطاعت خداوند باشد، به این صورت که ترک میبت و اشتغال به فعل دیگر متعلّق امر و اگر چه امر استجابی قرار بگیرد، و این شبهه ای است که قابل إغماض نمی باشد: چرا که واضح نیست که «کان فی طاعه الله» به معنای مجرد عدم عصیان باشد، و اینچنین نیست که قطع به عدم استجاب ترک میبت و اشتغال به مناسک حجّ که مورد این صحیحه است، باشد، بلکه محتمل است که ترک میبت به منی به جهت اشتغال به مناسک حجّ مستحبّ و یا عدل واجب تخییری باشد، به این صورت که یا میبت به منی واجب است و یا اشتغال به مناسک حجّ. و به همین جهت احتیاط واجب این است که در فرض حرج و ترک میبت کفاره دم پرداخت شود.

بله، اگر ترک میبیت متعلق امر باشد، مانند فرضی که حفظ نفس متوقف بر ترک میبیت است، در اینصورت کفاره نیز رفع خواهد شد.

بله، در منع ثبوت کفاره در فرض حرج می توان بیان دیگری ذکر نمود و آن عبارت از این است که:

أدله لزوم کفاره در ترک میبیت دو روایت می باشد:

روایت جعفر بن ناجیه که ما در سند آن مناقشه داریم، اگر چه آقای خوئی آن را پذیرفته است. و دیگری صحیحه معاویه بن عمار می باشد «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم»، و لکن عموم این صحیحه نسبت به فرض حرج واضح نیست؛

چرا که این عبارت تفریع بر نهی از میبیت به غیر منی در صدر صحیحه شده است: «لا تبّت إلا بمنی»، و علی الأقلّ محتمل است که کفاره مترتب بر عصیان نهی از میبیت در غیر منی باشد، در حالی که در فرض حرج نهی از میبیت به غیر منی وجود ندارد.

ص: ۲۷۴

شخص از منزل خود در منی خارج می شود و لکن قبل از خروج از منی آفتاب غروب می کند؛

مرحوم علامه در تذکره فرموده اند: «الأقرب عدم وجوب المبيت؛ لمشقه الرفع و الحط»؛

و لکن این کلام صحیح نیست:

زیرا اگر مراد ایشان تمسک به «لا حرج» است، این کلام ایشان اخصّ از مدّعی خواهد بود: چرا که همگان بعد از جمع اسباب خروج از منزل، از رجوع به منی و مبيت در آن به حرج شخصی دچار نمی شوند، بلکه نوع حجّاج در این فرض از رجوع و مبيت به منی دچار حرج نمی شوند. بله، در هر موردی که حرج شخصی حاصل شود، دلیل «لا حرج» لزوم را رفع می کند.

استدلال؛

مرحوم آقای داماد فرموده اند:

أشبه این است که گفته شود: طبق قاعده اولیه حتی با قطع نظر از دلیل «لا-حرج» بیتوته در این فرض لازم نیست: زیرا به نظر عرف در این صورت به مجرد جمع وسایل و خروج از منزل عنوان «إنه نفر» صدق می کند، و آنچه موضوع اثر می باشد، عنوان «نفر» است، نه خروج از منی؛

روایت ابی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَنْفِرُ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ قَالَ لَهُ أَنْ يَنْفِرَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ تَصْفَرَ الشَّمْسُ فَإِنْ هُوَ لَمْ يَنْفِرْ حَتَّى يَكُونَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَا يَنْفِرْ وَ لِيَيْتُ بِمَنَى حَتَّى إِذَا أَصْبَحَ وَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيَنْفِرْ مَتَى شَاءَ.

صحيحه حلبی؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا يَنْفِرْ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَكَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ يَنْفِرْ.

مناقشه؛

و لکن به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است:

اگر مراد از عنوان «لم ینفر» نفر از منزل باشد، لازم می آید خروج از منزل قبل از زوال روز دوازدهم حرام باشد، در حالی که بسیاری قبل از زوال وسایل خود را جمع نموده و رمی جمرات نموده و در کنار جمره عقبه تا زوال آفتاب منتظر می شوند، سپس از منی خارج می گردند! این مطلب نشاندهنده این است که معهود از عنوان «نفر» نفر از منی می باشد، که با توجه به این مطلب ظاهر این روایات این خواهد بود که نفر از منی قبل از غروب آفتاب موضوع می باشد، نه نفر از منزل، و از جهتی دیگر در فرضی که شخص از منزل خارج می شود و لکن قبل از غروب آفتاب موفق به خروج از منی نمی شود، صدق می کند که «أَنَّهُ لَمْ یَنْفِرْ مِنْ مَنَى حَتَّى أَدْرَكَ الْمَسَاءَ»؛ زیرا نفر از منی بدون خروج از منی ممکن نیست.

مثال: شخصی که ده روز در قم اقامت نموده و حال وسایل خود را از هتل جمع می کند و به قصد خروج از قم، از هتل خارج می شود و لکن برای زیارت به حرم می رود؛ در این فرض صدق نمی کند که او از قم کوچ نموده است.

و به همین جهت نیز ظاهر روایات جواز نفر از منزل قبل از زوال روز دوازدهم می باشد.

بله، اگر شک شود که مراد از عنوان «نفر» نفر از منی است و یا نفر از منزل، شبهه مفهومی خواهد بود، که در اینصورت رجوع به برائت از لزوم مبیت در شب سیزدهم و برائت از حرمت نفر از منزل قبل از زوال می شود.

ممکن است اشکال شود و گفته شود:

علم اجمالی است که یکی از این دو اصل براءت خلاف واقع می باشد:

زیرا یا مراد از «نفر»، نفر از منی است، بنابراین براءت از لزوم میبت در شب سیزدهم خلاف واقع خواهد بود، و یا مراد نفر از منزل است، بنابراین براءت از حرمت نفر از منزل قبل از زول خلاف واقع خواهد بود؛

و لکن در پاسخ از این اشکال می گوئیم:

اگر چه یکی از این دو براءت خلاف واقع است و لکن جمع میان این دو براءت اشکال ندارد و این دو اصل با یکدیگر تعارض نمی کنند:

زیرا در مقام مکلف واحد علم به تکلیف فعلی معلوم بالاجمال ندارد: چرا که کسی که قصد خروج از منزل قبل از زوال و خروج از منی قبل از غروب دارد، اگر چه علم دارد که موضوع حرمت نفر از منزل قبل از زوال (بر فرض ثبوت آن) قرار می گیرد و لکن علم ندارد که موضوع لزوم میبت به منی قرار می گیرد که موضوع آن عبارت از «من لم ینفر من منی حتی أدرکه المساء و هو بمنی» می باشد، و در منجزیت علم اجمالی علم مکلف واحد به تکلیف فعلی شرط می باشد، و حال بعد از نفر از منزل قبل از زوال، موفق به نفر از منی قبل از غروب نشود، براءت از لزوم میبت به منی در این شب نیز بدون معارض جاری می شود؛ زیرا علم اجمالی به تکلیف فعلی نمی باشد.

بنابراین جریان اصل براءت از هر دو تکلیف محذوری ندارد: چرا که مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف فعلی معلوم بالاجمال نمی باشد.

مثال: علم می باشد که یا اِکرام زید واجب است و یا اِکرام عمرو بنا بر تقدیر زیارت او واجب است؛ در این فرض اگر شخص قصد زیارت عمرو نداشته باشد، از آن جهت که علم به تحقق شرط وجوب اِکرام عمرو نخواهد بود، علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود نخواهد داشت، بنابراین برائت از وجوب اِکرام زید بدون معارض جاری خواهد بود، و حال اگر شخص با توجه به این برائت اِکرام زید را ترک نمود و زمان وجوب اِکرام او بنا بر تقدیر وجوب آن به طور جزم و یا احتمال گذشت، سپس او قصد زیارت عمرو نمود، در این فرض نیز برائت از وجوب اِکرام عمرو جاری می شود: زیرا در این حال نیز علم به تکلیف فعلی وجود ندارد.

بله، اگر شخص از ابتدا بناء بر خروج از منزل قبل از زوال و عدم خروج از منی قبل از غروب داشته باشد، علم اجمالی به تکلیف فعلی حاصل می شود که: یا مراد از «نفر» در روایات نفر از منزل می باشد، بنابراین نفر او از منزل قبل از زوال حرام خواهد بود و یا مراد نفر از منی می باشد، بنابراین مبیّت در شب سیزدهم بر او واجب خواهد بود. و لکن این فرض متعارف نمی باشد.

واجبات الحجّ/المبیّت بمنی /مسأله ۴۲۶ وجوب المبیّت ليله الثالث عشر إن بقي إلى الغروب ۹۵/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجبات الحجّ/المبیّت بمنی /مسأله ۴۲۶: وجوب المبیّت ليله الثالث عشر إن بقي إلى الغروب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مسأله ۴۲۶ بود که اگر شخصی تا غروب آفتاب شب سیزدهم در منی باقی بماند و از منی کوچ نکند، مبیّت در شب سیزدهم بر او واجب است، که این فرض خود پنج صورت دارد که حکم صورت اول و دوم بررسی و بیان شد.

ص: ۲۷۸

الصورة الثالثة:

شخص قبل از غروب آفتاب از منی خارج می شود و لکن به جهت حاجتی، دوباره قبل از غروب به منی رجوع می کند و در حالی که در منی می باشد، غروب آفتاب محقق می گردد؛

استدلال؛

مرحوم آقای داماد فرموده اند:

این رجوع شخص به منی کاشف از این است که خروج سابق او نفر از منی نبوده است، بنابراین چنین کسی مصداق «من لم ینفر من منی و أدرکه المساء» خواهد بود، پس مبیّت در شب سیزدهم بر او واجب می باشد.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

زیرا به نظر عرف اگر شخصی وسایل خود را جمع نماید و از منی خارج شود و لکن به جهت حاجت کوچکی (مانند اینکه قصد رد امانت به کسی در منی دارد) به منی بازگردد، او از منی کوچ نموده است و لکن دوباره به منی بازگشته است. و رجوع به منی به جهت حاجت مختصر ناقض نفر سابق و صدق نفر بر خروج سابق نمی باشد. و فرض صورت سوم فرضی است که شخص از منی نفر و کوچ نموده است و لکن دوباره به منی رجوع کرده است.

بله، در فرضی که شخص یک قدم از منی خارج می شود و به منی رجوع می کند و در این حال آفتاب غروب می کند، «نفر از منی» صادق نخواهد بود و باید شب را در منی بیتوته کند.

استدلال؛

آقای زنجانی فرموده است:

در این صورت سوم «نفر از منی» صادق می باشد و لکن این مطلب در نفی وجوب مبیت در این فرض کافی نیست؛ چرا که موضوع وجوب مبیت در شب سیزدهم که عنوان «من أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، بر این شخص که بعد از نفر، دوباره به منی رجوع کرده و در حالی که در منی است، غروب محقق شده است، صادق می باشد.

ص: ۲۷۹

آقای خوئی نیز طبق تقریرات مستند الناسک، این مطلب را ذکر نموده و فرموده اند:

«يجب عليه المبيت لكون الموضوع من جائه الليل و هو فى منى، بل يستكشف من العود المذكور أنّ السابق لم يكن نفراً»؛

ظاهر این کلام ادّعاء دو مطلب می باشد:

مطلب اول: کشف رجوع از عدم تحقق نفر.

مطلب دوم: بر فرض که نفر صادق باشد و لکن اطلاق « من أدركه المساء و هو بمنى يجب عليه المبيت » شامل این مورد نیز می باشد.

مناقشه؛

و لکن به نظر ما این مطلب نیز قابل مناقشه می باشد:

در این باب عمده سه روایت است:

الروایه الأولى: صحیحه الحلبي؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا يَنْفِرُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَكَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ يَنْفِرْ.

ظاهر ذیل این است که «فإن أدركه المساء قبل أن ينفر من منى بات و لم ينفر»، که این مفاد نسبت به شخصی که «تحقق النفر منه ثم رجع إليه و أدركه المساء» اطلاق ندارد.

الروایه الثانيه: صحیحه معاويه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِيمَ بِمَكَهَ تَبَيْتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتْ بِمِنَى فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّى تُصْبِحَ.

این نقل مذکور مطابق نقل تهذیب و وسائل از کافی و نسخه ای دیگر از کافی است، که در تعلیقه چاپ دارالحدیث ذکر شده است. و لکن در نسخ دیگر کافی، از جمله نقل وافى از آن، اینچنین تعبیر شده است: «فبت بمنى و لیس لك أن تخرج منها حتى تصبح».

ظاهر «فبت» طبق نقل کافی صیغه امر می باشد: «فبت» بالسکون؛ طبق این نقل این روایت نسبت به مقام اطلاق خواهد داشت و شامل دو فرد خواهد بود: فرد متعارف که شخص تا غروب آفتاب از منی نفر نمی کند و فرد نادر که شخص قبل از غروب نفر می کند و لکن دوباره رجوع به منی می کند؛ چرا که مراد از «بعد النفر الأوّل» بعد زمان النفر الأوّل می باشد.

البته مراد اینست که ادّعی اطلاق این روایت طبق این نقل جزافه نمی باشد و اگر چه نفی اطلاق این نقل و ادّعی انصراف آن از مقام ممکن می باشد.

أما طبق نقل تهذیب ظاهر «فبت» صیغه ماضی «فبت» می باشد؛ چرا که اگر صیغه امر بود، نباید جمله «لیس لک أن تخرج منها» با فاء تفریع بر آن می شد، و علی الأقلّ احتمال ماضویت در این تعبیر می باشد، که طبق این نقل بیتوته در منی مفروغ عنه و جزء الشرط خواهد بود و این روایت در مقام بیان حکم بیتوته در منی در شب سیزدهم نخواهد بود، بلکه مفاد آن همان مفاد روایاتی است که از خروج از منی تا طلوع شمس در صورت بیتوته در شب نهی می کند، بلکه برخی روایات در این فرض از خروج از منی تا زوال شمس روز سیزدهم نهی می کند، که این در مقابل شب یازدهم و دوازدهم است که بعد از بیتوته تا نیمه شب، خروج از منی جایز می باشد.

حال که صحیحه معاویه بن عمّار دارای دو نقل می باشد، این صحیحه مجمل خواهد بود.

الروایه الثالثه: روایت اَبی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَنْفِرُ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ قَالَ لَهُ أَنْ يَنْفِرَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ تَصْفَرَ الشَّمْسُ فَإِنْ هُوَ لَمْ يَنْفِرْ حَتَّى يَكُونَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَا يَنْفِرْ وَ لَيْتَ بِمَنْى حَتَّى إِذَا أَصْبَحَ وَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيَنْفِرْ مَتَى شَاءَ.

در وسائل عوض از تعبیر «تصفر الشمس» که به معنای این است که خورشید زرد شود، تعبیر «تسفر الشمس» شده است، و لکن ظاهر عدم صحّت این نقل می باشد: زیرا این تعبیر فقط در نقل وسائل وجود دارد و لکن در تهذیب و من لا یحضره الفقیه تعبیر «تصفر الشمس» می باشد، و در لغت نیز «سفر الشمس» که به معنای این است که خورشید به سفر رفت و کنایه از غروب آن می باشد، ذکر نشده است. بله در مورد طلوع خورشید می باشد که «و الصبح إذا أسفر».

در این روایت با توجه به «فإن هو لم یفر ... و لیت بمنی» موضوع وجوب میت عدم النفر می باشد، بنابراین این روایت شامل صورت سوم که شخص ابتدا نفر نموده و سپس رجوع کرده است، نخواهد بود.

أما سند این روایت:

این روایت دو سند دارد: سند این روایت در «تهذیب» مشتمل بر محمد بن سنان و سند آن در «من لا یحضره الفقیه» مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی می باشد، که به همین جهت از نظر آقای خوئی این روایت به هر دو سند ضعیف می باشد و از نظر آقای زنجانی به هر دو سند معتبر می باشد، و لکن به نظر ما اگر چه این روایت به سند تهذیب ضعیف است: چرا که وثاقت محمد بن سنان ثابت نیست، و لکن به سند فقیه معتبر می باشد: زیرا علی بن ابی حمزه با توجه به استصحاب وثاقت او ثقه می باشد.

حاصل مطلب:

بنابراین نتیجه در صورت ثالثه عدم وجوب میت در شب سیزدهم می باشد و اگر چه خوب است که احتیاط ترک نشود.

الصورة الرابعة:

شخص در حالی که بناء بر بقاء در منی در شب سیزدهم دارد، از منی بدون قصد نفر خارج می شود و سپس بعد از غروب آفتاب به منی باز می گردد؛

چنین شخصی از جهتی نفر از منی نکرده است و از جهت دیگر عنوان «من أدرکه المساء و هو بمنی» نیز بر او صادق نیست، و لکن بعید نیست که میت در باقی شب بر او واجب باشد: زیرا قرآن کریم حجاج را به دو قسم تقسیم نموده است: «فمن تعجل فی یومین فلا- إثم علیه و من تأخر فلا إثم علیه» و چنین شخصی از آن جهت که مصداق قسم اول نمی باشد، داخل در قسم دوم که تأخیر لازم است، خواهد بود، و روایات نیز نفر را فقط در فاصله زمانی میان زوال و غروب شمس جایز دانسته بود: «له أن ینفر ما بینه و بین أن تصفر الشمس».

و اطلاق ذیل روایت ابی بصیر: «فإن هو لم ینفر حتی یكون عند غروبها فلا ینفر و لیت بمنی» شامل او می شود و اگر چه در هنگام غروب در منی نبوده است.

و صحیحه حلبی «فإن أدرکه المساء بات و لم ینفر» مفهوم ندارد که لزوم میت را از شخصی که در هنگام غروب در منی نبوده است، نفی کند؛ چرا که مراد از آن «إن أدرکه المساء و هو لم ینفر»، نه اینکه مراد «إن أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، بلکه حتی اگر مراد «إن أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، مفهوم نخواهد داشت: چرا که در مقام حکم فرض غالب از عدم نفر می باشد که شخص تا هنگام غروب در منی باقی می ماند، نه فرد غیر متعارف که شخص نفر نمی کند و در هنگام غروب خارج از منی می باشد.

ص: ۲۸۳

شخص به قصد نفر از منی خارج می شود و لکن بعد از غروب آفتاب، به جهت حاجتی به منی باز می گردد؛

به طور قطع میباید بر چنین شخصی واجب نیست: چرا که قبل از غروب نفر نموده و در هنگام غروب در منی نبوده است، و آن کلام آقای داماد که می فرمود: (رجوع بعد از نفر کاشف از این است که نفر سابق نفر نبوده است)، اگر هم صحیح باشد، مربوط به فرض رجوع قبل از غروب می باشد، نه فرض رجوع بعد از غروب.

واجبات الحجّ/المبيت بمنى /التخیر فی البیتوته بین النصف الأوّل للیل و النصف الآخر ۱۴/۰۱/۹۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبيت بمنى /التخیر فی البیتوته بین النصف الأوّل للیل و النصف الآخر

(مسأله ۴۲۷): من وجب علیه المبيت بمنى لا- يجب علیه المكث فيها نهارا بأزيد من مقدار يرمى فيه الجمرات ولا يجب عليه المبيت في مجموع الليل فيجوز له المكث في منى من أول الليل الى ما بعد منتصفه أو المكث فيها قبل منتصف الليل الى الفجر و الأولى لمن بات النصف الأول، ثم خرج أن لا يدخل مكة قبل طلوع الفجر.

عدم وجوب حضور در منی در روزهای دهم و یازدهم و دوازدهم مگر به مقدار اعمال و رمی جمرات واضح است و شکی در آن نیست، بلکه اگر استنباه بر شخص به مثل مرض جایز باشد، حضور حتی به مقدار یک لحظه نیز در منی واجب نمی باشد.

أما بیتوته در شب یازدهم:

مشهور قائل به وجوب تعیین بیتوته در منی در نیمه اول این دو شب و عدم وجوب بیتوته نیمه دوم آن می باشند. و لکن مرحوم حلبی قائل به وجوب تخیری میان بیتوته نیمه اول شب و نیمه دوم شب می باشد.

ص: ۲۸۴

مرحوم امام نیز مانند مشهور قائل به قول اول بوده و می فرمایند: در فرض ترک بیتوته نیمه اول شب، حال به جهت عصیان و یا نسیان و یا جهل، بیتوته در نیمه دوم واجب خواهد بود.

مشهور می فرمایند:

مقتضای اطلاق أدله لزوم بیتوته، بیتوته در تمام شب می باشد و لکن با توجه به اینکه در فرض بیتوته در نیمه اول شب، دلیل بر جواز ترک بیتوته در نیمه دوم شب وارد شده است، حکم به لزوم تعیین بیتوته در نیمه اول شب و عدم لزوم بیتوته در نیمه دوم شب می شود.

و لكن مرحوم آقای خوئی می فرماید:

از روایات وجوب تخیری میان بیتوته نیمه اول شب و بیتوته نیمه دوم شب تا طلوع فجر استفاده می شود؛

ایشان استدلال به برخی از روایات می فرماید:

صحیحه معاویه بن عمار:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبْتَ لِيَالِي التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمَنَى فَإِنْ بَتَّ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِي مَنَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَعْلَكَ نُسُكَكَ أَوْ قَدْ خَرَجْتَ مِنْ مَكَّةَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تُصْبِحَ فِي غَيْرِهَا.

معتبره جعفر بن ناجیه:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الرَّجُلُ مِنْ مَنَى أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ لَهُ اللَّيْلُ إِلَّا وَ هُوَ بِمَنَى - وَ إِذَا خَرَجَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصْبِحَ بغيرِهَا.

ظاهر این دو روایت جواز خروج در نیمه اول شب به شرط بیتوته در نیمه دوم شب تا طلوع فجر می باشد، بنابراین ظاهر این دو روایت تخیر می باشد.

ص: ۲۸۵

و لکن ممکن است که به این استدلال اشکال و گفته شود:

در این دو روایت قضیه شرطیه بیان شده است و قضیه شرطیه دلالت بر جواز ایجاد شرط نمی کند، بنابراین «إذا خرج الرجل من منى أول الليل» دلیل بر جواز این شرط نمی باشد، مانند اینکه گفته شود: «من أفطر في شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة» که دلالت بر جواز افطار عمدی نمی باشد، بنابراین این دو روایت دلالتی بر تخیر ندارند.

و لکن انصاف تمامیت دلالت این دو روایت بر تخیر می باشد:

چرا که استظهار عرفی در چنین قضیه شرطیه ای با توجه به سکوت امام علیه السلام از نهی از خروج در ابتدای شب، جواز خروج در نیمه اول شب و عدم تعیین آن می باشد؛ مانند کلام پدر به پسر خود که: (اگر ناهار نزد مهمانان حاضر نشدی و لکن شام نزد مهمانان حاضر باش)؛ ظاهر این کلام به جهت سکوت از نهی ترک حضور در هنگام نهار، تخیر میان حضور در هنگام نهار و هنگام شام می باشد. و در این دو روایت خروج در نیمه اول شب به غرض انجام مناسک فرض نشده باشد، تا این دو روایت مختص به این فرض باشند. بنابراین صحیح عدم وجوب تعیینی بیتوته در نیمه اول شب می باشد و لکن خوب است که احتیاط ترک نشود.

و آقای زنجانی نیز قائل به تخیر در بیتوته شب یازدهم می باشند و لکن به این صورت که شخص مختیر میان بیتوته در نیمه اول شب و حضور در هنگام طلوع فجر در منی می باشد، نه تخیر میان بیتوته نیمه اول شب و نیمه دوم شب؛ چرا که در روایت تعبیر می شود: «لا- ینفجر الصبح إلا- بمنی» و یا «لا ینفجر الفجر إلا بمنی»، که به قرینه این روایات، صحیحه معاویه بن عمار و روایت جعفر بن ناجیه «فلا ینتصف اللیل إلا و أنت فی منی» حمل بر استحباب می شود.

آقای خوئی از روایت جعفر بن ناجیه تعبیر به معتبره نموده است:

چرا که جعفر بن ناجیه از رجال کامل الزیارات می باشد، و لکن ایشان خود در اواخر عمر شریفشان از نظریه توثیق عام در رجال کامل الزیارات عدول نموده و توثیق عام این کتاب را مختص به مشایخ بلاواسطه ابن قولویه دانستند.

ایشان در وجه این عدول فرموده اند:

در کتاب کامل الزیارات روایات کثیری از ضعفاء (مانند عائشه) و مجاهیل و مراسیل وجود دارد، به گونه ای که حتی خود مصنف (ابن قولویه) قادر بر تشخیص راوی از امام علیه السلام که نام او در سند محذوف است، نبوده است، بنابراین چگونه وثاقت چنین شخصی را می تواند احراز کند؟! این قرینه خارجی خود دلیل بر این است که مراد مصنف از دیباجه توثیق تمام مشایخ و روات کامل الزیارات نمی باشد.

و لکن همانگونه که آقای صدر فرموده اند، به نظر ما حتی با قطع نظر از قرائن خارجی ظاهر اولی کلام دیباجه در توثیق خصوص مشایخ بلاواسطه می باشد؛ (و قد علمنا أننا لا نحیط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته)؛ زیرا با توجه به عدم انحصار روایات مشایخ ابن قولویه در روایات صحیح و معتبر و وجود روایات ضعیف و مرسل در نقل این مشایخ برای ابن قولویه، دانسته می شود که مراد ایشان توثیق مشایخ بلا واسطه خود می باشد، نه تأیید و تصحیح جمیع روایاتی که از مشایخ خود أخذ کرده و در این کتاب جمع نموده است، و إلا جمله «قد علمنا أننا لا نحیط بجميع ما روی عنهم ... لکن ما وقع لنا من جهة الثقات» کذب خواهد بود: زیرا به طور یقین ابن قولویه روایات ضعیف و مرسل نیز از مشایخ خود أخذ نموده است.

آقای زنجانی در توثیق جعفر بن ناجیه، سه طریق ذکر نموده است:

طریق اول: جعفر بن ناجیه شیخ الإجازة برخی از بزرگان أصحاب بوده است، که قرار دادن شخصی که معروف به ضعف نمی باشد، توسط برخی از بزرگان در مقام شیخ الإجازة، دلیل بر وثاقت او در نزد این بزرگان می باشد.

و لکن این مطلب برای ما واضح نمی باشد.

طریق دوم: مرحوم صدوق در فقیه ملتزم شده است که آنچه حجّت میان خود و خداوند است را نقل نماید، و ایشان چندین مرتبه از جعفر بن ناجیه در فقیه روایت نقل نموده است، بدون اینکه معارضی برای این روایت ذکر کند، و این کشف از اعتماد او بر جعفر بن ناجیه می کند.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

زیرا اعتبار یک خبر در نزد مرحوم صدوق، دلیل بر اعتبار آن در نزد ما نخواهد بود: چرا که محتمل است مبنای او در حجّیت خبر غیر مبنای ما باشد، مانند اینکه ایشان قائل به کفایت وثوق نوعی در اعتبار خبر باشد، در حالی که این مبنی ناتمام است.

طریق سوم: جعفر بن ناجیه از مشایخ جعفر بن بشیر می باشد و تمام مشایخ جعفر بن بشیر ثقه می باشند: چرا که شیخ طوسی در مورد او می فرماید: «روی عن الثقات و رووا عنه».

و لکن این طریق نیز ناتمام است:

چرا که ظاهر تعبیر «روی عن الثقات و رووا عنه» وثاقت جمیع مشایخ و شاگردان جعفر بن بشیر نیست و اینکه نه او از غیر ثقات نقل می کند و نه غیر ثقات از او نقل می کنند، بلکه مراد این است که او کثرت نقل از ضعیفاء ندارد و از ثقات نیز نقل می نموده است و روایت او نیز مورد عمل و نقل ثقات نیز بوده است.

فرع:

آیا بیتوته تمام شب در شب دوازدهم و سیزدهم واجب می باشد، و یا مانند شب یازدهم طبق نظر مشهور بیتوته در نیمه اول شب واجب است و یا طبق نظر صحیح تخییر میان بیتوته نیمه اول و نیمه دوم واجب است؛

ظاهر اطلاق کلام فقهاء و مشهور لزوم تعیین بیتوته در نیمه اول شب در شب دوازدهم و سیزدهم و جواز خروج در نیمه دوم شب می باشد. و لکن به نظر ما علی الأقل این اطلاق در مورد شب سیزدهم ناتمام است:

چرا که در روایت لزوم بیتوته در شب سیزدهم تا هنگام صبح بیان شده است:

صحیحہ معاویہ بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِيمَ بِمَكَّةَ تَبَيَّتْ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتِّ بِمَنَى فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّى تُصْبِحَ.

ظاهر کلام آقای خوئی حمل این روایت بر تخییر و یا بر بیتوته در نیمه دوم شب می باشد، در حالی که این حمل خلاف ظاهر است و وجهی برای آن نیست.

آقای زنجانی در مناسک نسبت به بیتوته تمام شب دوازدهم و سیزدهم از غروب آفتاب تا طلوع آفتاب و عدم خروج از منی به مکه در شب حتی به قصد انجام مناسک احتیاط واجب نموده اند.

ایشان در ابحاث خود در وجه این مطلب فرموده اند:

أصل أولى لزوم بیتوته کامل شب می باشد و لکن نه به جهت عدم صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در یک مکان در بعض شب و ظهور روایات دالّه بر وجوب بیتوته در بیتوته کامل؛ چرا که در صحیحہ معاویہ بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبَيَّتَ فِي غَيْرِ مَنَى» عنوان «بیتوته» بر بقاء بعض کمتر از نصف شب در غیر منی اطلاق شده است، بنابراین دانسته می شود که در صدق این عنوان بیتوته تمام شب و یا معظم شب لازم نیست.

ص: ۲۸۹

بلکه وجه لزوم بیتوته کامل شب به عنوان أصل اُولی، اطلاق نهی از بیتوته در غیر منی در روایت می باشد: «لا- تبت لیالی التشریق إلا بمنی»، بنابراین مجرّد بیتوته در منی کافی نیست، بلکه باید از بیتوته در غیر منی اجتناب نمود و لو در بعض شب.

و لکن بر خلاف این أصل اُولی روایاتی مانند صحیحہ معاویہ بن عمّار و روایت جعفر بن ناجیه می باشد که دلالت بر عدم لزوم بیتوته در تمام شب می کند، و لکن این روایات نیز نفی لزوم بیتوته تمام شب در شب شیزدهم نمی کند: چرا که مورد این روایات فرض متعارف از خروج از منی می باشد و آن خروج از منی به قصد انجام مناسک در روز دهم و یازدهم می باشد که در این فرض خروج بعد از نیمه شب جایز است و بیتوته در نیمه اول شب دوم واجب نیست، همانگونه که مورد «فلا تضرک أن تبت فی غیر منی» نیز همین فرض متعارف می باشد، بنابراین این روایات اطلاقی نسبت به شب سیزدهم ندارند و باید به أصل اُولی که لزوم بیتوته در تمام شب است، رجوع نمود. و صحیحہ معاویہ بن عمّار نیز حدیث طویلی است که تقطیع شده است، بنابراین تعبیر «إن خرجت بعد نصف اللیل فلا یضرک أن تصبح فی غیرها» در سیاق نهی از تأخیر مناسک حجّ از روز یازدهم وارد شده است، پس این روایت نیز در مورد خروج متعارف که در روز دهم و یازدهم می باشد.

و لکن حکم ایشان به احتیاط در مورد شب دوازدهم تمام نیست:

چرا که اُولاً: دلیلی بر لزوم بیتوته تا طلوع آفتاب نمی باشد، بلکه آنچه در روایت تعبیر شده است: «حتی تصبح» می باشد و عنوان «صبح» ظاهر در طلوع فجر است، نه طلوع شمس. و نهی از نفر از منی قبل از طلوع شمس و رمی جمرات در روایت دلالتی بر لزوم بیتوته تا طلوع شمس ندارد، بلکه شخص می تواند بعد از طلوع فجر بدون قصد نفر و جمع اسباب و وسایل خود، به مکه رود و استراحتی کند و سپس به جهت رمی جمرات و جمع اسباب خود به منی بازگردد: چرا که بر خروج از منی بدون جمع اسباب در فرض قصد رجوع به منی، خصوصاً اگر قصد اقامت معتنی به بعد از رجوع باشد، عنوان «نفر از منی» صدق نمی کند.

بله، آقای سیستانی می فرمایند: جایز است که بعد از طلوع فجر بدون انجام رمی جمرات، اسباب و وسایل خود را جمع نموده و به مکه رود و سپس به جهت انجام رمی جمرات بازگردد: چرا که در این فرض نیز «نفر» صادق نمی باشد؛ و لکن عدم صدق «نفر» در این فرض برای ما واضح نیست.

ثانیاً: همانطور که ایشان خود پذیرفتند که روایت معاویه بن عمّار و جعفر بن ناجیه در مورد خروج متعارف در روز دهم و یازدهم می باشد، این دو روایت انصرافی از شب دوازدهم نخواهند داشت و امام علیه السلام در مورد افرادی که از منی در روز یازدهم به قصد مناسک حجّ به مکه می روند که گاه انجام آن تا شب دوازدهم ادامه داشته است، می فرماید: بیتوته در نیمه اول شب دوازدهم نیز لازم نیست، بلکه بیتوته در نیمه دوم شب نیز کافی است، و برای افرادی نیز که نیمه اول شب بیتوته نموده اند، ترک بیتوته در نیمه دوم جایز می باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /کیفیه المبیت الواجب ۱۵/۰۱/۹۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /کیفیه المبیت الواجب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد کیفیت بیتوته در شب یازدهم و شب دوازدهم و سیزدهم بود، که آیا بیتوته در تمام شب لازم است و بیتوته در بعض شب کافی است؟

استدلال؛

آقای زنجانی فرمودند:

بیتوته در تمام شب دوازدهم و سیزدهم در منی واجب می باشد:

چرا که موضوع روایات دالّ بر جواز خروج از منی، یا خروج للزیاره می باشد و یا مطلق خروج می باشد، که این روایات منصرف به خروج متعارف در آن زمان که خروج به جهت زیارت در روز دهم و یا شب یازدهم و نهایت روز یازدهم بوده است، می باشد، بنابراین این روایات نسبت به شب دوازدهم از آن جهت که خروج به جهت زیارت البیت در شب دوازدهم متعارف نبوده است، اطلاق ندارد، پس در مورد این شب باید رجوع به قاعده اولی که عدم جواز بیتوته در غیر منی به مقتضای «لا تبّ إلا بمنی» است، شود، و از آن جهت که عنوان «بیتوته» بر بقاء کمتر از نصف شب نیز صادق می باشد، لازمه عدم جواز بیتوته در غیر منی و جوب بقاء در تمام شب در منی خواهد بود.

ص: ۲۹۱

مناقشه؛

و لکن این مطلب به نظر ما ناتمام است:

چرا که اولاً: مجرد اهتمام مردم به زیارت بیت الله در یوم النحر موجب انصراف عنوان «خروج لزیاره البیت» به خروج در یوم النحر نخواهد بود. و صحیحه معاویه بن عمّار نسبت به زیاره البیت در شب دوازدهم اطلاق دارد: چرا که در این صحیحه امام علیه السلام فرموده است: «يُزُورُ الْبَيْتَ يَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنَ الْعَدِ وَلَا يُؤَخَّرُ» که دالّ بر جواز خروج در روز یازدهم به غرض زیارت بیت می باشد و این اطلاق دارد نسبت به خروج از منی در روز یازدهم در ساعات نزدیک به غروب مانند دو ساعت قبل از آن، که طبق عادت در شب دوازدهم به مکه وارد و زیارت در این شب واقع خواهد شد، و حال که خروج از منی به جهت زیارت در شب دوازدهم جایز می باشد، تعبیر «فَمِنْ حَرَجَتْ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَمَّا يَتَّصِفُ اللَّيْلُ إِلَّا وَأَنْتَ فِي مَنْى» شامل این مورد خواهد بود.

و روایاتی نیز که در مورد زیارت می باشد به این مضمون که «إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح» شامل فرض خروج قبل از غروب روز یازدهم به غرض انجام مناسک در شب دوازدهم می باشد. و این روایات و أدله مخصّص عمومات عدم جواز بیتوته در غیر منی خواهد بود.

بله، در مورد شب سیزدهم دلیل خاصّ بر عدم جواز خروج از منی تا هنگام صبح وجود دارد.

ثانیاً: بر فرض عدم اطلاق «خروج للزیاره» نسبت به شب دوازدهم مورد پذیرش قرار بگیرد و لکن در برخی از روایات عنوان مطلق «الخروج» لحاظ شده است، که این نسبت به فرض خروج به غیر غرض زیارت اطلاق دارد: مانند اینکه چادر خود را در خارج منی قرار داده است و حال به قصد آن از منی خارج می شود و یا به قصد ملاقات با کسی در خارج منی و یا به قصد مکه به جهت استراحت از منی خارج می گردد. و وجهی برای انصراف این روایات به خروج به قصد زیارت و یا خروج متعارف به قصد زیارت وجود ندارد، بنابراین این روایات نسبت به خروج در شب دوازدهم اطلاق خواهد داشت.

ثالثاً: استعمال عنوان «بیتوته» بر اقل از نصف در صحیحہ معاویہ بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مَنَى» دلیل بر ظهور عنوان «بیتوته» بر بعض شب نخواهد بود؛ چرا که استعمال اعم از ظهور است و در این روایت عنوان «بیتوته» بر اقل از نصف با قرینه و به جهت تعدّد دالّ و مدلول اطلاق شده است، و لکن این دلیل بر شمول «بیتوته» به قول مطلق و ظهور اطلاقی آن نسبت به بقاء در بعض شب نمی باشد، مانند شخصی که جاهل به مطالب می باشد و لکن نسبت به مطلب خاصّی عالم می باشد و به او گفته می شود: «أنت عالم بهذا»، و لکن این دلیل بر شمول اطلاق «أکرم العالم» نسبت به چنین شخصی نخواهد بود. و به نظر ما ظاهر بیتوته به معنای گذراندن شب در یک مکان می باشد، نه گذراندن قسمتی از شب، مانند «بیت عند زوجته» که شامل فرض ورود به نزد همسر بعد از نصف شب نخواهد بود.

و انصاف این است که عنوان «بیتوته در منی» ظاهر در بیتوته کامل شب می باشد و در تسامحات عرفیه بر بقاء در معظم شب نیز این عنوان اطلاق می شود، بنابراین علی الأقلّ این عنوان به قول مطلق منصرف از بقاء اقلّ از معظم شب می باشد، و در مورد شخصی که بخشی از شب را در منی و بخش دیگر آن را در مکه گذرانده است، گفته می شود: «إنّه بات فی منی و مکه معاً»، نه اینکه «إنّه بات فی منی» به قول مطلق.

علاوه بر اینکه: صحیحہ معاویہ بن عمّار نهایت دلیل بر صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در نیمه دوم شب می باشد، و لکن با توجه به احتمال دخالت «إصباح» بر صدق این عنوان بر بقاء در نیمه دوم شب، این روایت دلالتی بر صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در نیمه اول شب نخواهد داشت، پس دلیلی بر عدم جواز کون در نیمه اول در مکه و رجوع به منی در نیمه دوم، وجود ندارد؛ چرا که «بیتوته در غیر منی» بر کون در نیمه اول شب در مکه صادق نمی باشد.

علاوه بر اینکه: بر فرض پذیرش صدق بیتوته بر بقاء کمتر از نصف، و لکن این صحیحه دلالتی بر صدق بیتوته بر بقاء به مقدار یک ساعت ندارد، بنابراین «لا تبت إلا بمنی» اطلاقی نسبت به فرضی که شخص معظم شب در منی می ماند و لکن به مقدار یک ساعت از منی خارج می گردد، نخواهد داشت، پس قول به لزوم بقاء در منی در تمام شب دوازدهم صحیح نمی باشد.

بنابراین اگر چه «لا- تبت إلا- بمنی» از بیتوته کامل شب در غیر منی نهی می کند، نه از بقاء بعض شب، پس لازمه آن لزوم بیتوته تمام شب در منی نمی باشد، و از جهت دیگر نیز روایات خاصه نسبت به شب دوازدهم اطلاق دارد و حکم به کفایت بقاء در نصف شب (یا نصف اول و یا نصف دوم) می کند.

نکته:

آقای خوئی در فقه قائل به کفایت استتار قرص در حصول غروب آفتاب می باشند و لکن به احتیاط واجب ابتدای شب را ذهاب حمره مشرقیه قرار می دهند، و طلوع آفتاب را نیز انتهای لیل می دانند، به همین جهت در ابواب دیگر نصف شب را نقطه وسط میان غروب آفتاب و طلوع آفتاب می دانند، و لکن در مورد بیتوته در منی نصف شب را حدّ وسط میان غروب آفتاب و طلوع فجر دانسته اند: چرا که در روایت منتهای بیتوته در منی طلوع فجر قرار داده شده است.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که اگر نیمه شب حدّ وسط میان غروب و طلوع آفتاب می باشد، مجرّد جعل طلوع فجر به عنوان غایت برای بیتوته واجب، دلیل بر إرادۀ حدّ وسط میان غروب و طلوع فجر از عنوان «نصف اللیل» در این روایات نخواهد بود و موجب تغییر ظهور این عنوان نمی گردد.

ص: ۲۹۴

البته ما طبق نظر مشهور معتقدیم که منتهای شب طلوع فجر می باشد: چرا که در روایت صحیحی می باشد که «صلاه الصبح صلاه بالنهار».

برخی از اعلام مانند آقای زنجانی فرموده اند:

اگر چه در شب دوازدهم بیتوته از غروب آفتاب تا طلوع فجر واجب است و لکن در شب یازدهم شخص مخیر میان بیتوته در نیمه اول شب و یا حضور در منی در هنگام طلوع فجر می باشد، و در فرض ترک بیتوته نیمه اول شب بیتوته در نیمه دوم شب لازم نیست. و صحیحی معاویه بن عمار «إِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفِ اللَّيْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِي مَنْى» به قرینه صحیحی جمیل حمل بر استحباب می گردد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنْى قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصَبِّحُ إِلَّا بِهَا.

این روایت کالصریح در عدم لزوم حضور در منی در نیمه دوم شب تا هنگام صبح می باشد و دلالت بر وجوب مجرد حضور در هنگام طلوع فجر می کند؛ چرا که تفسیر این روایت به لزوم حضور از نصف شب به اینکه گفته شود: «يجب الكون عند الصبح و كذلك يجب الكون من نصف الليل إلى الصبح» نیز موجب إلغاء عنوان «إصباح» خواهد شد که این از نظر عرف مستهجن می باشد.

بله، ممکن است که گفته شود: اگر چه تفسیر آن به لزوم بقاء از نصف شب مستهجن می باشد، و لکن می توان در مقام جمع میان این روایت و صحیحی معاویه بن عمار گفت: مراد از روایت جمیل بیان اقل وجوب حضور در منی بر تمام مکلفین می باشد که عبارت از حضور در هنگام صبح است و اینکه بر برخی بیش از این مقدار حضور در منی در شب واجب نمی باشد: مانند افرادی که در مکه در هنگام شب مشغول عبادت بوده و لکن قبل از نیمه شب و یا در هنگام آن از عبادت فارغ شده اند، که بر آنان فقط حضور هنگام طلوع فجر در منی لازم می باشد،

و لکن این تنافی با وجوب حضور از ابتدای نیمه دوم شب در فرض خروج از منی به غرضی غیر از انجام مناسک، ندارد و چنین تقییدی مستهجن نخواهد بود. و مؤید این مطلب روایاتی است که در مورد شخصی که مشغول به مناسک بوده است، می فرماید: «لا ینفجر الصبح إلا و هو بمنی».

و لکن انصاف این است این جمع صحیح نمی باشد:

زیرا هم صحیحه معاویه بن عمار به صورت مطلق در فرض ترک بیتوته نیمه اول شب حکم به لزوم حضور در نصف دوم شب می کند و هم صحیحه جمیل به صورت مطلق حکم به کفایت حضور در هنگام صبح می کند، بلکه ممکن است که گفته شود: حمل صحیحه معاویه بن عمار بر شخصی که مشغول مناسک نمی باشد، إخراج قدر متیقن می باشد: چرا که قدر متیقن از خروج، خروج به غرض زیارت می باشد. بنابراین دلالت صحیحه جمیل بر عدم وجوب بقاء در نیمه دوم شب، در فرض ترک بیتوته در نیمه اول شب و کفایت حضور در هنگام طلوع فجر تمام است.

و لکن ما در روایات فقیه از جمیل به نحو مختص اشکال سندی داریم و آن عبارت است از این مطلب که:

مرحوم صدوق در مشیخه می فرماید: «و أمّا ما کان عن جمیل بن درّاج و محمّد بن حرمان فقد رویته...» و محتمل است که این سند طریق به خصوص کتاب مشترک این دو نفر باشد، نه کتاب مختص جمیل: چرا که جمیل و محمّد بن حرمان کتاب مشترک داشته و در کتاب «من لا یحضره الفقیه» نیز از کتاب مشترک جمیل و محمّد بن حرمان نقل روایت می کند و در برخی موارد اینچنین نقل می کند: «روی جمیل و محمّد بن حرمان».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبيت بمنى /موارد عدم وجوب المبيت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد سند حدیث جمیل بود که به نظر ما این حدیث ضعیف می باشد؛

چرا که طریقی که مرحوم صدوق در مشیخه به جمیل بن درّاج و محمّد بن حرمان ذکر می کند، محتمل است که مختصّ به کتاب مشترک این دو باشد.

و با توجه به این نکته که ترتیب به طرق مشیخه بر اساس ترتیب روایات متن کتاب فقیه می باشد، دانسته می شود که این طریق «و ما کان فیه عن محمّد بن حرمان؛ و جمیل بن درّاج فقد رویته» با نظر به اولین حدیث منقول از جمیل در کتاب «من لا یحضره الفقیه» می باشد و آن حدیث مشترکی است از جمیل بن درّاج و محمّد بن حرمان؛ «سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ النَّهْدِيُّ وَ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع»، که قبل از آن از عبدالرحمن بن ابی نجران و بعد از آن از عبدالله بن سنان حدیث نقل می شود، که در مشیخه نیز قبل از این طریق، طریق به عبدالرحمن بن ابی نجران و بعد از آن طریق به عبدالله بن سنان ذکر شده است.

بنابراین قوّت احتمال اختصاص این طریق به کتاب مشترک جمیل و محمّد بن حرمان پابرجاست. بله، اگر اولین حدیث از جمیل بن درّاج و محمّد بن حرمان، حدیث منفرد به یکی از این دو بود، تعمیم این طریق به احادیث منفرد این دو بزرگوار ثابت می شد.

آقای زنجانی در تصحیح احادیث منفرد جمیل در کتاب فقیه فرموده اند:

ص: ۲۹۷

مرحوم شیخ در فهرست به کتاب جمیل از طریق مرحوم صدوق سند صحیح دارد.

و لکن ما از این استدلال پاسخ داده و عرض کردیم:

اگر چه این نشاندهنده این است که مرحوم صدوق سند صحیح به کتاب جمیل داشته است و لکن مشخص نیست که این حدیث از کتاب جمیل باشد، بلکه محتمل است مرحوم صدوق از کتاب مشهوری آن را اخذ کرده است که سند صدوق به صاحب کتاب در نزد ما ضعیف می باشد.

نکته:

آقای خوئی در ذیل مسأله ۴۲۷ فرمود: «الأولی لمن بات فی منی النصف الأوّل أن لا یدخل مکّه إلاّ بعد طلوع الفجر».

ایشان در وجه این کلام فرموده است:

دلیل این مطلب، نظر منسوب به شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط، و ابن حمزه در وسیله و ابن إدريس در سرائر و ابن سعید حلی در جامع می باشد که از دخول در مکّه قبل از طلوع فجر نسبت به شخصی که نیمه اوّل شب را در منی بیتوته نموده و سپس خارج شده است، نهی نموده اند، در حالی که این مطلب مستند روایی ندارد، بلکه مقتضای اطلاق صحیحه معاویه بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَصُحُّكَ أَنْ تَبْتَ فِي غَيْرِ مَنْى» و صریح صحیحه عیص «فلا بأس علیه أن ینفجر الصبح و هو بمکّه» جواز دخول قبل از طلوع فجر می باشد.

أما صحیحه أبی الصباح کنانی:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللَّهِ عَنِ الدُّلْجَةِ إِلَى مَكَّةَ أَيَّامَ مَنْى وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أَزُورَ البَيْتَ فَقَالَ لَمَّا حَتَّى يَنْشَقَّ الفَجْرُ كَرَاهِيَهُ أَنْ يَبْتَ الرَّجُلُ بغيرِ مَنْى.

«الدلجه» یعنی ورود و دخول.

ص: ۲۹۸

ممکن است گفته شود: ظاهر نهی «لا- حتی ینشقّ الفجر» حرمت می باشد و عنوان «کراهیه» ظاهر در کراهت اصطلاحیه نمی باشد، بلکه طبق نظر برخی مانند آقای سیستانی ظاهر در حرمت است. بنابراین می تواند دلیل این بزرگان بر منع جواز ورود قبل از طلوع فجر این صحیحه باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست: چرا که این روایت در مورد بیتوته کامل در غیر منی می باشد، که حضرت از آن نهی می کند، بنابراین با توجه به استفاده عدم لزوم بیتوته کامل در منی و جواز بقاء نصف شب در خارج منی از روایات دیگر، باید این صحیحه حمل بر حکم تنزیهی شود، و این روایت ارتباطی به مورد بحث که فرض بیتوته نیمه اول شب در منی و دخول در مکه قبل از طلوع فجر می باشد، ندارد.

به نظر ما نیز این کلام آقای خوئی تمام می باشد و لکن استدلال ایشان به صحیحه عیص بر جواز دخول قبل از طلوع فجر صحیح نیست:

چرا که این صحیحه در مورد زیارت بعد از نیمه شب و یا هنگام سحر است که حضرت حکم به جواز إصباح در مکه و عدم لزوم رجوع به منی می نمایند؛ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الزِّيَارَةِ مِنْ مَنْنِي قَالَ إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرُ الصُّبْحُ إِلَّا وَهُوَ بِمَنْنِي وَإِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ أَوْ السَّحَرِ فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْفَجِرَ الصُّبْحَ وَهُوَ بِمَكَّةَ.

بنابراین این صحیحه ارتباطی به مقام که فرض بیتوته در نیمه اول شب و دخول در مکه قبل از طلوع فجر است، ندارد، و تعمیم این صحیحه به مقام موجب إلغاء عنوان «إِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ أَوْ السَّحَرِ» خواهد شد.

در مورد شخصی که بیتوته در نیمه اول شب را ترک کرده است، آقای خوئی قائل به لزوم بیتوته در نیمه دوم شب و آقای زنجانی قائل به کفایت إصباح در منی و عدم لزوم بیتوته نیمه دوم شب شدند؛

دلیل آقای زنجانی حدیث جمیل بود که به نظر ما سند آن تمام نیست، و لکن کلام آقای زنجانی صحیح است:

چرا که کفایت إصباح از صدر صحیحہ عیص نیز استفاده می شود:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الزِّيَارَةِ مِنْ مَنِيَّ قَالَ إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرُ الصُّبْحُ إِلَّا وَهُوَ بِمَنِيَّ.

صدر این حدیث در مورد شخصی است که در روز مانند روز دهم از منی خارج و وارد مکه شده است و زیارت بیت را در روز انجام داده است، که امام علیه السلام در مورد چنین شخصی با وجود فرصت رجوع او به منی و بیتوته در نیمه اول شب و یا بیتوته در نیمه دوم، حکم به کفایت حضور هنگام صبح در منی نموده اند. حال با توجه به عدم احتمال خصوصیت این مورد و وقوع زیارت البیت در روز در عدم وجوب بیتوته در منی، به سائر موارد تعدی می شود؛ مانند کسی که در روز خارج شده و در نیمه اول شب زیارت البیت را انجام داده است و یا کسی که در روز خارج شده و لکن تا هنگام نیمه شب مناسک را انجام نداده است.

و دلالت صحیحہ محمّد بن مسلم نیز با توجه به نکته إلغاء خصوصیت تمام می باشد و اگر چه مورد آن خروج به غرض زیارت می باشد: عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الزِّيَارَةِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنِيَّ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحُ إِلَّا بِمَنِيَّ.

(مسأله ۴۲۸): یستثنی ممن یجب علیه المیت بمنی عدّه طوائف ؛

(۱) المعذور كالمريض و الممرّض و من خاف علی نفسه أو ماله من المیت بمنی (۲) من اشتغل بالعباده فی مكه تمام ليلته ما عدا الحوائج الضرورية كالأكل و الشرب و نحوهما (۳) من طاف بالبيت و بقى فی عبادته ثمّ خرج من مكه و تجاوز عقبه المدینین فیجوز له أن یبيت فی الطريق دون أن یصل الى منی و یجوز لهؤلاء التأخیر فی الرجوع الى منی الى ادراك الرمی فی النهار.

آقای خوئی سه طائفه را از وجوب مبيت به منی استثناء می نمایند:

أما طائفه أولی: معذورین؛

ایشان سه مثال برای این طائفه ذکر می کند: مریض و مورّض (یعنی پرستار مریض) و الخائف علی نفسه أو ماله.

أما وجه عدم وجوب مبيت بر الخائف علی نفسه:

صحيحه عبدالله بن سنان:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَزِمِيَ الْخَائِفُ بِاللَّيْلِ وَيُضْحَى وَيُفِيضَ بِاللَّيْلِ .

طبق این روایت خائف در شب دهم تمام أعمال منی را انجام می دهد (رمی جمره عقبه، ذبح هدی، حلق و تقصیر، رمی الجمرات لیوم الحادی عشر و یوم الثانی عشر) و طبق روایات دیگر نیز طواف و سعی خود را نیز بر وقوفین مقدّم نموده و انجام می دهد، و فحوی جواز انجام جمیع أعمال در شب دهم، عدم وجوب مبيت می باشد، بلکه اگر مراد از «یفيض باللیل» إفاضه به وطن باشد، ظاهر مدلول مطابقی آن عدم وجوب مبيت خواهد بود.

أما وجه عدم وجوب مبيت بر مریض:

وجه أول: صحيحه سعيد بن يسار؛

ص: ۳۰۱

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَاتَّيْتَنِي لَيْلَهُ الْمَبِيتِ بِنِي مِنْ شُغْلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

ظاهر از عنوان «شغل» شغل عرفی است که مصداق بارز آن مرضی است که موجب مشقت در فرض مبییت به منی می گردد. و لکن آقای زنجانی ظاهر «شغل» را شغل رافع تکلیف می دانند که عبارت از باشد از ضرورت و حرج، و ممکن است که نظر مشهور نیز همین مطلب باشد.

وجه دوم: قاعده لا حرج.

وجه سوم: قاعده اضطرار؛ «رفع ما اضطرّوا إليه» و «لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ».

وجه چهارم: قاعده لا ضرر؛

البته استدلال به قاعده لا ضرر مبتنی است بر اینکه مفاد «لا ضرر و لا ضرار» نفی حکم ضرری باشد، و لکن به نظر ما این جمله مجمل می باشد: چرا که محتمل است که مفاد آن نهی از اضرار به غیر و تحریم آن باشد.

آقای زنجانی فرموده است:

مبییت به منی بر مریض واجب است إلا اینکه او مضطرّ به ترک مبییت باشد و یا مبییت مستلزم حرج بر او و یا مستلزم توجه ضرر محرم بر او باشد. أمّا اگر مبییت فقط موجب توجه ضرر غیر محرم بر او شود که علم به استلزام حرج در این مورد نمی باشد، مبییت واجب می باشد؛ چرا که «لا- ضرر» مربوط به اضرار بعض الناس ببعض می باشد، نه اضرار ناشی از تکلیف خداوند متعال.

أمّا وجه عدم وجوب مبییت بر ممرّض:

اگر پرستار خود از ترک پرستاری بیمار به حرج بیافتد، با توجه به دلیل «لا- حرج» وجوب مبییت رفع می شود؛ مانند فرض پرستاری از فرزند.

ص: ۳۰۲

أما اگر خود پرستار از ترک پرستاری دچار حرج نمی شود و لکن بیمار دچار حرج و یا ضرر می گردد و یا اینکه بیمار مضطر به حضور پرستار در کنار خود دارد؛ در این فرض آقای خوئی حکم به عدم وجوب میت نموده اند.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که ایشان خود در کتاب النکاح در بحث اضطرار بیمار به کشف مواضع حسّاس نزد طیب فرموده اند: «لا- حرج» بر مواردی که از ثبوت تکلیف بر یک شخص، وقوع دیگری در حرج و یا ضرر و یا اضطرار لازم می آید، نمی شود؛ چرا که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» به این معناست که: خداوند متعال تکلیفی بر شما که موجب ایقاع شما در حرج می شود، جعل نکرده است؛ بنابراین از آن جهت که عدم کشف بیمار در نزد طیب موجب حرج بر او است، حرمت کشف رفع می گردد، و لکن حرمت نظر طیب به این موضع محرم توسط «لا-حرج» رفع نمی شود: چرا که ترک نظر مستلزم حرج بر طیب نمی باشد.

اگر گفته شود: رفع حرمت کشف از زن بیمار ملازم با رفع حرمت نظر طیب می باشد: چرا که رفع حرمت کشف بدون رفع حرمت نظر طیب لغو خواهد بود.

در پاسخ می گوئیم: از لغویت اطلاق ثبوت اثر خارج از مقتضای آن استفاده نمی شود، بلکه لغویت اطلاق کاشف از عدم جریان اطلاق می باشد؛ چرا که هر اطلاق هر خطابی مقتدایی است به عدم لغویت آن.

بلکه آقای خوئی فرموده اند: تلازمی میان جواز کشف بر بیمار و جواز نظر طیب وجود ندارد؛ چرا که گاه جواز کشف ثابت می باشد و لکن جواز نظر ثابت نیست؛ مانند فرض إکراه زن بر برهنه شدن که کشف بر او جایز خواهد بود، در حالی که نظر دیگران به او حرام می باشد.

بله، آقای خوئی فرموده اند: در فرض ضرورت علاج دلیل خاصّ بر جواز نظر طیب وجود دارد. و لکن باید توجه داشت: بیماری نازائی از موارد ضرورت علاج و مشمول این روایت نمی باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد إستثناء وجوب المبیت/الممرّض – المشتغل بالعباده ۹۵/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد إستثناء وجوب المبیت/الممرّض – المشتغل بالعباده

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد موارد استثناء وجوب مبیت بود، که قسم اول معذورین بود و بحث در عدم وجوب مبیت بر ممرّض واقع شد.

ما با استفاده از صحیحہ محمد بن مسلم و صحیحہ عیص پذیرفتیم که در فرض ترک بیتوته نیمه اول شب، حضور در هنگام صبح در منی کافی است، و لکن اشکالی است که مانع از التزام به این مطلب می شود و آن عبارت از این است که:

ممکن است که گفته شود: ظاهر صحیحہ معاویه بن عمّار «إن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا و أنت بمنى إلا أن يكون شغلک نسک أو قد خرجت من مکه» تخییر در نیمه شب میان سه فعل می باشد: حضور در منی و یا اشتغال به مناسک و یا حضور در خارج از مکه؛ بنابراین بقاء در مکه در هنگام نیمه شب بدون اشتغال به مناسک جایز نمی باشد، به همین جهت ما احتیاط می کنیم در این که شخصی که در مکه می باشد و در هنگام نیمه شب مشغول اعمال نخواهد بود، قبل از نیمه شب از مکه خارج شود و در هنگام نیمه در خارج از مکه حضور داشته باشد.

بله با توجه به صحیحہ عیص حضور در منی در نیمه شب لازم نیست و لکن حضور در منی در هنگام صبح واجب می باشد.

ص: ۳۰۴

رجوع به بحث استثنائات وجوب مبیت به منی؛

بحث در مورد ممرّض بود:

اشکال شد: ترک مبیت توسط ممرّض در فرض وجوب پرستاری از بیمار به اینکه حفظ نفس محترمه متوقف بر آن باشد، جایز می باشد، و لکن اگر ترک پرستاری فقط موجب این است که بیمار دچار حرج شود و یا بیماری او استمرار پیدا کند، بدون اینکه خود پرستار از مبیت به منی دچار حرج و یا ضرر شود، در این مورد دلیلی بر جواز ترک بیتوته در منی برای ممرّض نخواهد بود؛

مثال: پزشکی که اشتغال او به نماز فریضه، موجب استمرار درد مریض و حرج او می شود، در این فرض آیا تکلیف به نماز از

پزشک به جهت حرج بیمار رفع می شود؟!

به همین جهت آقای خوئی در مورد احتیاج زن به طیب مرد فرمودند: طبق قاعده جواز نظر طیب به این زن قابل اثبات نمی باشد و اگر چه به جهت حرج حرمت کشف از زن رفع می شود، و تلازمی میان جواز کشف بر زن و جواز نظر دیگران به او نمی باشد.

و لکن به جهت صحیحه ابی حمزه ثمالی:

(عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ يُصِيبُهَا الْبَلَاءُ فِي جَسَدِهَا إِمَّا كَثُرَ أَوْ جَرَّاحٌ فِي مَكَانٍ لَا يَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَيْهِ وَ يَكُونُ الرَّجَالُ أَرْفَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا قَالَ إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَيَعَالِجُهَا إِنْ شَاءَتْ).

حکم به جواز علاج طیب مرد و نظر و لمس او در فرض اضطرار زن به علاج طیب مرد، می شود.

نکته:

اختلاف است که ضمیر در تعبیر «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ» راجع به أصل علاج می باشد و یا راجع به علاج الرجل می باشد؛ آقای سیستانی معتقد به رجوع ضمیر به أصل علاج می باشد، به همین جهت علاج طیب مرد را در فرضی که این طیب ارفق به حال زن باشد، جایز می باشد و اگر چه این زن مضطر به علاج طیب رجل نباشد.

ص: ۳۰۵

و لکن به نظر ما ظاهر آن رجوع ضمیر به (علاج الرجل) و یا (نظر الرجل إليها) می باشد و در جواز علاج طیب مرد، لازم است که به نظر عرف زن مضطرّ به طیب مرد باشد.

و باید توجه داشت که این روایت در خصوص علاج است و لکن ظاهر این است که آقای سیستانی قائل به تلازم عرفی می باشند و می فرمایند:

اگر جنینی است که ولوج روح در او شده است، که زن از بقاء آن و لو در آینده دچار حرج می شود و علم به تحقق این حرج در مستقبل می باشد، و یا زن از بقاء این جنین خوف ضرر و لو در مستقبل دارد، که این خوف موجب حرج بالفعل می باشد، إسقاط این جنین جایز می باشد، و جواز اسقاط جنین بر مادر با جواز مباشرت طیب در این إسقاط تلازم عرفی دارد، و جواز مباشرت طیب در إسقاط جنین نیز با جواز نظر و لمس او تلازم عرفی دارد؛ چرا که به صورت متعارف علاج متوقف بر نظر و لمس می باشد.

البته در فرضی مباشرت طیب در علاج جایز می باشد که طیب خود إحراز حرج بر زن و لو در آینده نماید، و إلا مباشرت او جایز نخواهد بود.

و لکن اشکال به این مطلب این است که:

دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» فقط جواز تصدّی زن برای إسقاط را ثابت می کند، نه جواز تصدّی دیگران مانند طیب؛

مثال: اگر شخص موسر در صورت عدم وجوب حجّ، احتیاج دیگری را با مالی که در اختیار داشت، بر طرف می کرد و لکن به جهت وجوب حجّ امکان چنین کاری را نخواهد داشت و این وجوب حجّ بر شخص موسر موجب بقاء آن نیازمند در حرج خواهد بود، آیا در این فرض می توان به جهت «لا-حرج» ملتزم به رفع وجوب حجّ بر شخص موسر شد؟! بلکه به نظر ما «لا حرج» اطلاقی نسبت به این فرض ندارد و اطلاق آن غیر عرفی است؛

چرا که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» خطاب انحلالی است که نسبت به هر شخصی حکم موجب حرج بر او جعل و تشریح و قرار اعتباری نشده است، و حرمت نظر طیب قرار اعتباری بر زن نمی باشد تا به جهت حرج او توسط «لا حرج» نفی شود، و از نظر فقهی نیز قابل التزام نمی باشد که اگر هر شخصی در عالم دچار حرج شود، تکلیف از دیگری رفع شود؛ مثال؛ زنی در حالی که برهنه است در داخل آب افتاده است و به این جهت دچار مقداری سختی و حرج می باشد و لکن در معرض فوت و هلاک نیست، آیا این حرج مجوز جواز نجات او توسط مرد در حالی که او برهنه است، می باشد؟!

و دلیل اضطرار «و ما من محرّم إلاّ و قد أحله الله لمن اضطرّ إلیه» نیز مختصّ به فرض اضطرار می باشد، نه غیر آن.

در رفع وجوب میت از ممرّض دو توجیه می توان بیان کرد:

وجه اول: مفاد «لا ضرر» نفی حکم ضرری در شریعت می باشد و اگر چه این حکم موجب ضرر بر دیگری باشد، و حرمت نظر طیب و یا وجوب میت بر ممرّض حکمی است که موجب ضرر بر آن بیمار می باشد، بنابراین با «لا ضرر» این حکم نفی می شود.

و این استدلال بعید نمی باشد و لکن به نظر ما مفاد «لا ضرر» نفی حکم ضرری نمی باشد، بلکه محتمل است که مفاد آن تحریم اضطرار به غیر باشد.

البته ممکن است که آقای خوئی نیز از این وجه به این صورت پاسخ بدهند که:

مفاد «لا ضرر» نفی حکم موجب ضرر نمی باشد، بلکه مفاد آن نفی ضرر ناشی از شرع می باشد، و به نظر عرف ضرر بر بیمار ناشی از وجوب مسیت به منی نمی باشد. و لکن این مطلب صحیح نیست: چرا که به نظر عرف حکم شارع به وجوب مسیت سبب بقاء ضرر و بیماری مریض می باشد و بقاء آن مستند به حکم شارع است.

وجه دوم:

معتبره ابی بصیر؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّا نُسَيِّفُ فَرْبَمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَيَكُونُ فِيهِ الْعَيْذَرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرُوثُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ .

مفاد عبارت «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ» این است که: دین سهل است و موجب ضیق بر مردم نمی باشد.

و لکن این استدلال صحیح نیست:

با توجه به استدلال امام علیه السلام برای اثبات مفاد «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ» به آیه شریفه «ما جعل عليكم في الدين من حرج» و ظهور این آیه در انحلال، عبارت مذکور به جهت وجود این قرینه در نفی حکمی که مستلزم حرج بر دیگری است، اطلاق نخواهد داشت. و اگر تعبیر «لیس بمضیق» باشد، این اشکال اقوی خواهد بود؛ زیرا ظاهر آن نفی جعل حکمی بر هر فرد که موجب ضیق او شود، می باشد و بیش از این عرف استظهار نمی کند.

حاصل مطلب این است که:

وجهی برای جواز ترک مسیت به منی برای ممرض نمی باشد مگر در فرضی که ممرض خود از ترک پرستاری به حرج بیافتد و یا در فرضی که پرستاری بر او واجب باشد؛ مانند فرض کسر و جرح و هلاک نفس.

ص: ۳۰۸

و ممکن است برای نفی وجوب میت بر ممرّض به روایت مالک به أعین استدلال شود:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَ أَنْ يَلْبَثَ بِمَكَّةَ لَيْلًا مِّنِّي فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَ مِنْ أَجْلِ سِقَايَةِ الْحَاجِّ.

و سند این روایت صحیح می باشد: چرا که در کتاب ثواب الأعمال ابن ابی عمیر از مالک بن أعین روایت نقل نموده است، بنابراین او از مشایخ ابن ابی عمیر می باشد.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

چرا که اولاً: مورد این روایت نیازهای عمومی است، بنابراین نمی توان به مورد نیازهای فردی تعدی نمود.

ثانیاً: مورد این روایت قضیه خارجی می باشد که محتمل است مورد آن ضرورت عمومی بوده باشد، که به همین جهت پیامبر صلی الله علیه و آله به عباس اذن داده است.

استثناء دوم:

شخصی که به جهت اشتغال به عبادت در مکه، میت را ترک می کند؛

آقای خوئی می فرمایند:

این استثناء صحیح است و لکن جواز ترک میت در این فرض مشروط به دو شرط می باشد:

اول: اشتغال به عبادت در مکه قدیمه (بنا بر احتیاط واجب).

دوم: اگر شخص در مکه حاضر می باشد، باید تمام شب را تا هنگام صبح مشغول به عبادت باشد، مگر به مقدار حوائج ضروریه در اکل و شرب و مانند آن. و اگر از منی وارد مکه می شود، مقدار باقی شب را تا به صبح مشغول عبادت شود.

و لکن به نظر ما قدر متیقن از جواز ترک بیتوته، کسی است که مشغول به مناسک حج باشد:

صحيحه معاوية بن عمار: (فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفِ اللَّيْلُ إِلَّا وَأَنْتَ فِي مَنِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَغْلَكَ نُسُكًا).

ص: ۳۰۹

ظاهر «نسک» مناسک حجّ می باشد، نه مطلق عبادت.

و اما وجه تعمیم آقای خوئی و موافقت او با مشهور صحیحه دیگر معاویه بن عمّار می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَدُعَائِهِ وَالسَّعْيِ وَالدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ
كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

مرجع ضمیر «دعائه» مردّد میان «طواف» و «رجل» می باشد، و لکن حتی بنا بر ظهور آن در رجوع به «رجل»، ظاهر عنوان «دعائه» دعاء طواف و سعی می باشد: چرا که در ادامه عنوان دعاء تکرار شده است: «الدّعاء» که ظاهر در دعاء مطلق می باشد.

مشهور در استدلال به این صحیحه فرموده اند:

عبارت «كان في طاعة الله» تعلیل برای جواز ترك بیتوته در منی می باشد و از آن جهت که علت معمم است، عدم خصوصیت اشتغال به مناسک حجّ دانسته می شود و آنچه در جواز ترك میبت لازم است، اشتغال به هر فعلی است که طاعت خداوند باشد.

و لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست:

چرا که اولاً: «كان في طاعة الله» مقید به طاعت در مکه نمی باشد، بنابراین تقیید عبادت به مکه وجهی ندارد.

ثانیاً: «كان في طاعة الله» ظاهر در کفایت طاعت می باشد و اگر چه این طاعت توضیلی باشد، و این طاعت مقید به عبادت نمی باشد.

ثالثاً: محتمل است که مراد از این صحیحه این باشد که:

(بر شخصی که مشغول مناسک حجّ است، کفاره لازم نیست؛ چرا که ترك میبت به منی به جهت اشتغال به مناسک جایز و از جانب شارع مأذون بوده است)، و جواز ترك میبت به منی به جهت اشتغال به ذکر أول الکلام می باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحج/المبيت بمنى /مستثنیات وجوب المبيت /الإشغال بالعباده

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد دوم از استثنای وجوب مبيت می باشد که عبارت از اشغال به عبادت در مکه است؛ آقای خوئی فرمودند: در فرض اشغال به مطلق عبادت در مکه و اگر چه عبادت مستحب باشد، ترک مبيت جایز خواهد بود.

بحث در مورد استثناء دوم از وجوب مبيت بود:

آقای خوئی فرمودند: اگر کسی که در مکه می باشد، تمام شب را مشغول عبادت شود و یا اگر شب هنگام از منی وارد مکه می شود، بعد از ورود باقی شب را مشغول عبادت شود، مبيت بر او واجب نمی باشد. بله، به مقدار انجام ضروریات می تواند عبادت را ترک کند.

استدلال؛

و عمده دلیل بر این مطلب صحیحه معاویه بن عمّار می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

جواز ترک مبيت به منی به «کان فی طاعه الله» تعلیل شده است و علت نیز معمم است.

بله، فقهاء این حکم را مختص به عبادت در مکه نموده اند.

مناقشه؛

و لکن این مطلب ناتمام است:

أولاً: اگر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبيت می باشد، نسبت به عبادت خارج از مکه نیز اطلاق دارد، پس اختصاص آن به عبادت در مکه خلاف این اطلاق می باشد.

ثانیاً: عبارت «کان فی طاعه الله» تعلیل به طاعت می باشد، نه خصوص عبادت، و طاعت اعم از عبادت می باشد: مانند حاضر شدن در نزد بیمارانی که در مکه بستری شده اند.

ثالثاً: محتمل است که تعبیر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبیت به منی نباشد، بلکه تعلیل برای نفی کفاره که با تعبیر «لا شیء علیه» بیان شد، باشد، که در اینصورت معنی اینچنین خواهد بود که: (بر این شخص کفاره واجب نمی باشد: چرا که او در ترک مبیت به منی به قصد اشتغال به مناسک حج در مکه در طاعت خداوند بوده است و در این امر به جهت وجود إذن در ترک مبیت در این فرض، نافرمانی خداوند را نکرده است). بنابراین مقتضای عموم این تعلیل فقط جواز ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به امور دیگر، در مواردی است که ترک مبیت به قصد اشتغال به آن امر مأذون از شارع باشد و إذن شرعی در ترک مبیت به قصد اشتغال به مثل نظر به بیت الله و یا ذکر گفتن و یا قرائت قرآن اول الکلام می باشد، بلکه اطلاق دلیل وجوب مبیت بمنی اثبات می کند که او در ترک مبیت به منی به جهت این امور مطیع خداوند نمی باشد. و مؤید این احتمال بُعد جواز ترک واجب به مجرد اشتغال به طاعت مستحب می باشد. بنابراین با وجود این احتمال ظهور روایت در معنای اول ثابت نخواهد بود.

بنابراین ترک مبیت به منی فقط در فرض اشتغال به مناسک حج و یا امر دیگری که شارع در ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به آن امر إذن داده است، جایز خواهد بود: مانند ترک مبیت به منی به جهت حفظ حیات نفس محترمه.

نکته:

آقای خوئی فرموده اند:

تعلیل «کان فی طاعه الله» عام است و شامل عبادتی نیز که منافات با حضور در منی ندارد، می باشد.

و لکن آقای داماد فرموده اند:

ظاهر «کان فی طاعه الله» عبادتی است که با حضور در منی تنافی دارد، بنابراین ترک مبیت به منی با هر عبادتی که اشتغال به آن با حضور در منی منافات دارد، جایز می باشد و لکن چنین عبادتی منحصر به مناسک مکه می باشد و غیر از آن مصداقی برای آن وجود ندارد.

و لکن این مطلب تمام نیست:

چرا که نماز در مسجد الحرام و اگر چه مانند نماز شب باشد که در منی نیز قابل انجام می باشد، فردی است غیر از افراد دیگر و انجام این فرد افضل از نماز با حضور در منی منافات دارد، همانگونه که طواف مندوب و نظر به بیت الله نیز اینچنین می باشد. و انصاف این است که اگر تعبیر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبیت باشد، نسبت به اشتغال به عبادتی نیز که با حضور در منی منافات ندارد، اطلاق دارد.

بله، تعبیر «إذا شغلك نسك» در صحیحہ دیگر معاویه بن عمّار ظاهر در اشتغال به خصوص مناسک حجّ می باشد که مانع از عود به منی است.

نکته:

آقای داماد فرموده اند:

تعبیر «زار البیت» که در این صحیحہ معاویه بن عمّار ذکر شده است، ظاهر در زیارت مستحبّ می باشد.

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است:

زیرا در روایات متعدّدۀ عنوان زیارت بر طواف نساء و عنوان «زار البیت» بر طواف حجّ اطلاق شده است، بنابراین ظاهر تعبیر «زار البیت» مناسک مکه بعد از منی می باشد.

حال بنابر نظر مشهور که جواز ترک مبیت به جهت اشتغال عبادت است، بحث در اموری واقع می شود:

ص: ۳۱۳

مطلب اول:

آیا مراد از اشتغال به عبادت در مکه، خصوص مکه قدیمه است و یا اعم از مکه قدیمه و جدیده؟
استظهار آقای خوئی مکه قدیمه می باشد.

و لکن ما در سابق همانگونه که بسیاری از آقایان مانند مرحوم امام و آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند، عرض کردیم:

عنوان «مکه» در خطباتی که به عنوان موضوع اخذ شده است، ظاهر در اعم از مکه قدیمه می باشد. علاوه بر اینکه اگر در اطلاق عنوان «مکه» نیز مناقشه شود و لکن اشکالی در اطلاق این روایت وارد نخواهد شد: چرا که در صحیحه معاویه بن عمّار و تعلیل «کان فی طاعه الله» عنوان «مکه» اخذ نشده است و نهایت مطلب انصراف این صحیحه از عبادت خارج از اعم از مکه قدیمه و جدیده می باشد و الا انصرافی از عبادت در مکه جدیده ندارد.

و اگر اجماع و یا تسالم بر عدم کفایت عبادت در خارج از مکه باشد، قدر متیقن از آن عبادت خارج از مکه اعم از قدیمه و جدیده می باشد، بنابراین مقیدی برای اطلاق این روایت نسبت به عبادت در مکه جدیده وجود ندارد.

مطلب دوم:

آیا اشتغال به عبادت باید در تمام شب باشد و یا اشتغال به عبادت در نیمه اول شب کافی است، همانگونه که بیتوته در منی در نیمه اول شب کافی می باشد؟

آقای خوئی فرموده اند:

طبق فرض سؤال در این صحیحه « فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ » در جواز ترک مبیت اشتغال به عبادت در تمام شب لازم است، و اگر این روایت دلیل بر لزوم عبادت در تمام شب نمی باشد، اطلاق دلیل لزوم بیتوته در منی در فرض عبادت در بعض شب محکم می باشد الا در موردی که با دلیل خارج شده است و آن فرض اشتغال به عبادت در تمام شب است.

ص: ۳۱۴

و لکن برخی از فقهاء کفایت اشتغال در نیمه اول شب را مطرح نموده اند و مرحوم شهید در دروس احتمال این مطلب را پذیرفته اند.

و آقای سیستانی فرموده اند:

عبادت تمام شب لازم نیست، بلکه عبادت نیمه دوم شب نیز کافی است و شخص مخیر میان این دو صورت می باشد، و لکن عبادت در نیمه اول شب کافی نمی باشد.

وجه این نظر ایشان عبارت از این دو مقدمه می باشد:

مقدمه اولی: دلیل جواز ترک مبیت منحصر به این صحیحه معاویه بن عمّار نیست، بلکه صحیحه دیگر معاویه بن عمّار نیز می باشد که می فرمود: «فإن خرج أول الليل فلا- ينتصف الليل ... إلا- أن شغلک نسکک»؛ ظاهر این روایت کفایت اشتغال به مناسک در هنگام نیمه شب و عدم لزوم اشتغال به عبادت از ابتدای شب در جواز ترک مبیت می باشد.

مقدمه ثانیه: اگر چه عبارت «إلا أن شغلک نسکک» در صحیحه اولی معاویه بن عمّار مختص به مناسک حجّ می باشد و لکن با توجه به تعلیل «کان فی طاعه الله» در صحیحه دیگر معاویه بن عمّار دانسته می شود که اشتغال به مناسک حجّ خصوصیت ندارد، بلکه مطلق عبادت در جواز ترک مبیت کافی است.

و ممکن است وجه این نظر آقای سیستانی عبارت از این مطلب باشد که:

این صحیحه معاویه بن عمّار «فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ» مقید به عبادت از ابتدای شب نمی باشد، بنابراین از جهت زمان شروع عبادت اطلاق دارد و فقط از جهت زمان اتمام عبادت مقید به طلوع فجر است، بنابراین این صحیحه حتی نسبت به عبادت بعد از نیمه شب تا طلوع فجر و اگر چه تمام نیمه شب نباشد، اطلاق دارد و اگر چه عنوان «فلم یزل» از یک و یا دو ساعت عبادت انصراف دارد. بنابراین طبق اطلاق این صحیحه عبادت تمام شب لازم نمی باشد، بلکه عبادت در نیمه شب دوم و اگر چه از ابتدای نیمه شب نباشد، کافی است و لکن با توجه به صحیحه دیگر معاویه بن عمّار «فلا ينتصف الليل إلا و أنت بمنى إلا أن شغلک نسکک» که ترک مبیت را مشروط به اشتغال در نیمه شب قرار داده است، حکم به عدم کفایت عبادت کمتر از مقدار نیمه شب و لزوم عبادت از ابتدای نیمه شب می شود.

و به نظر ما بنابر جواز ترک میبت به مجرد اشتغال به عبادت، این فرمایش ایشان بعید نیست.

مطلب سوم:

آقای زنجانی فرموده اند:

در جواز ترک میبت از مورد اشتغال به مناسک حج نمی توان به مطلق عبادت تعدی نمود. علاوه بر اینکه حتی بنابر قول جواز ترک میبت به مطلق عبادت، و لکن این حکم مختص به شب یازدهم می باشد و در شب دوازدهم ترک میبت به جهت اشتغال به عبادت جایز نمی باشد: چرا که صحیحه معاویه بن عمّار «إِذَا خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ إِلَّا وَأَنْتَ بَمَنِي إِلَّا أَنْ شَغَلَكَ نَسْكَكَ» منصرف به شب یازدهم می باشد: زیرا خروج به جهت انجام طواف زیارت در شب دوازدهم متعارف نبوده است.

و لکن این فرمایش همانگونه که عرض کردیم، تمام نیست:

چرا که در این روایت فرض خروج للزیاره نشده است، بلکه عنوان «خروج» مطلق است و وجهی برای انصراف آن به خروج به غرض طواف زیارت نمی باشد، بنابراین این روایت اطلاق دارد، همانگونه که روایاتی مانند روایت جمیل «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنِي قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحُ إِلَّا بِهِ» اطلاق دارد.

مطلب چهارم:

آقای زنجانی در مورد ترک میبت به منی در فرض اشتغال به مناسک تفصیل داده و می فرمایند:

اگر شخص در اول شب در مکه باشد، در هر زمانی که اعمال مکه تمام شود و شخص متمکن از رجوع به منی تا قبل از طلوع فجر باشد، رجوع به منی واجب خواهد بود.

و اگر شخص در اول شب در منی باشد و سپس از منی به قصد اعمال خارج شود؛

ص: ۳۱۶

اگر قبل از نیمه شب اعمال تمام شود، باید از مکه خارج شود، حال یا در هنگام طلوع فجر در منی باشد و یا در میان طریق منی بخوابد.

و اگر بعد از نیمه شب اعمال تمام شود؛

یا شروع اعمال قبل از نیمه شب بوده است، در اینصورت رجوع به منی به احتیاط واجب لازم است.

و یا شروع در اعمال بعد از نیمه شب بوده است، در اینصورت رجوع به منی واجب نیست، بلکه بقاء در مکه تا طلوع فجر جایز می باشد.

طبق این فرمایش جایز خواهد بود که شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج شده و به مکه بیاید و به اختیار اعمال را تا بعد از نیمه شب به تأخیر بیندازد تا رجوع به منی بر او واجب نباشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/الإستثناء الثالث ۹۵/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/الإستثناء الثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به مستثنیات وجوب مبیت به منی بود. استثنای اول راجع به معذورین بود که مطرح شد. استثنای دوم راجع به کسانی بود که تمام شب را در مکه به عبادت مشغولند. این استثنا را به مشغولین به مناسک و اعمال حج اختصاص دادیم البته این را پذیرفتیم که اگر در نیمه دوم مشغول مناسک حجّ شود، لزوم مبیت به منی از او ساقط می شود و نیازی به اشتغال از ابتدای شب نیست. بنابراین ما از یک جهت با آقای خوئی مخالفت کردیم که جواز ترک مبیت به منی را مختصّ به اشتغال به مناسک حجّ دانستیم و از جهت دیگر نیز به ایشان اشکال کردیم که شرط نیست که شخص تمام شب را در مکه اشتغال به نسک داشته باشد یا در صورت خروج از منی باقی شب را مشغول اعمال باشد بلکه ظاهر عدم لزوم اشتغال در نیمه اول شب و کفایت اشتغال به مناسک در نیمه دوم می باشد.

ص: ۳۱۷

استثنای سوم

کسی که طواف و سعی را انجام داد و از مکه قدیمه خارج شد (حال شب یازدهم و یا شب دوازدهم) چنانچه تصمیم بگیرد که در خارج از مکه در مسیر به منی بخوابد و به منی وارد نشود، اشکال ندارد و کفاره ای نیز بر عهده او نخواهد بود.

قابل توجه است که این استثناء تنها در مورد خصوص کسی است که مشغول به مناسک حجّ بوده است، نه مطلق عبادت، بر

خلاف استثناء دوم که مشهور و آقای خوئی تفاوتی میان اشتغال به مناسک و سایر عبادات نگذاشته بودند.

ادله محقق خویی بر این استثناء

دلیل اول

سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يَزُورُ فَيَنَامُ دُونَ مَنْنِي فَقَالَ إِذَا جَازَ عَقَبَهُ الْمَدَنِيِّينَ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَنَامَ.

روشن است که موضوع در این صحیح زيارت البيت است، نه مطلق مشتغل به عبادت. امام در این روایت می فرماید اگر از عقبه المدنیین که حد مکه قدیمه می باشد، گذشته باشد، اشکال ندارد.

دلیل دوم

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ زَارَ فَنَامَ فِي الطَّرِيقِ فَإِنْ بَاتَ بِمَكَّةَ فَعَلَيْهِ دَمٌ وَإِنْ كَانَ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَإِنْ أَصْبَحَ دُونَ مَنْنِي.

دلیل سوم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَارَ الْحِجَابُ مِنْ مَنْنِي فَخَرَجَ مِنْ مَكَّةَ فَجَاوَزَ بَيْتَ مَكَّةَ فَنَامَ ثُمَّ أَصْبَحَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مَنْنِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

ص: ۳۱۸

مضمون دو صحیحہ اخیر این است که اگر حاجی زیارت البیت را انجام داد و سپس از مکه خارج شد و در مسیر منی خوابید و در هنگام صبح به منی نرسید، اشکالی ندارد و کفاره نیز بر عهده او نخواهد بود.

اشکالی در کلام محقق خوبی

اینکه آقای خوئی فرموده اند لا-بأس أن ینام فی الطریق، قید «فی الطریق» و لزوم خوابیدن در شارع موضوعیت ندارد و این تقیید صحیح نیست چرا که صحیحہ محمد بن اسماعیل و هشام اطلاق دارد، بنابراین اگر بعد از خروج از عقبه المدینین به خیمه هایی رسید و در آن خیمه ها بخوابد، و یا در هتلی که در حواشی مسیر منی است استراحت کند، اشکالی ندارد

البته اگر مراد از این قید این است که بعد از خروج از مکه متوجه منی باشد و از مسیر منی منحرف نشود اگرچه در خیمه ها و هتل های بین راه بخوابد در این صورت کلام آقای خوئی بی اشکال خواهد بود.

معیار تجاوز از مکه

در زمان حاضر مکه به طور تقریبی به منی متصل شده است و تنها فاصله اندکی بین انتهای مکه و منی وجود دارد. حال سوال این است که معیار در تجاوز از مکه و جواز نوم میان مکه و منی، مکه قدیمه است یا مکه جدیده. روشن است که این بحث طبق احتمال دوم، بی نتیجه خواهد بود: چرا که بعد از خروج از مکه جدیده فاصله تا منی بسیار اندک است:

ظاهر صحیحہ محمد بن اسماعیل که قید تجاوز از عقبه المدینین را مطرح کرده است این است که این قید احترازی است؛ چرا که در زمان امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام مکه توسعه یافته بود و عقبه المدینین حدّ مکه زمان پیامبر بود. شاهد این مدعی روایت زراره است:

أَحْمَدُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَيْنَ يُمَسِّكُ الْمُتَمَتِّعُ عَنِ التَّلْبِيهِ فَقَالَ إِذَا دَخَلَ الْبُيُوتَ بُيُوتَ مَكَّةَ لَا بُيُوتَ الْأَبْطَحِ.

فرمود: برای قطع تلبیه معیار دخول در مکه و رؤیت بیوت مکه می باشد و حد مکه عقبه المدینین است نه بیوت ابطح که بعد از عقبه المدینین به سمت منی واقع شده است و امام فرمود: مکه امروز توسعه یافته است و لکن معیار برای قطع تلبیه مکه زمان پیامبر می باشد.

بنابراین ، اگر ادعا شود که صحیحه جمیل و هشام ظهور در قضیه حقیقه دارند باز هم صحیحه محمد بن اسماعیل اطلاق این دو را تقیید می زند و معیار را عقبه المدینین قرار می دهد که ظاهر آن این است که معیار مکه قدیمه و مکه زمان پیامبر می باشد، نه مکه فعلی و این اطلاق و تقیید عرفی است چرا که حکم امام علیه السلام به لزوم خروج از مکه جدیده در صحیحه جمیل و هشام موافق با احتیاط بوده است.

قابل ذکر است که «عقبه المدینین» امروزه در حوالی پل حجون واقع شده است که شخص می تواند به سمت معابدہ بیاید و در مسیر و لو در یک هتل بخوابد.

بنابراین در فرضی که شخص طواف و سعی انجام داد و از مکه قدیمه خارج شد، خوابیدن در مسیر و حتی در هتل های مجاور طریق به منی جایز است و بیتوته در منی لازم نیست.

و جوب درک طلوع فجر در منی برای مشغول به نسک

شخصی که در شب یازدهم و یا شب دوازدهم مشغول به انجام مناسک حج شده است ،نسبت به حضور در منی هنگام طلوع فجر چه تکلیفی دارد؟ و همچنین آیا جواز نوم در طریق منی مطلق است یا تنها به بعضی اقسام اختصاص دارد؟

آقای زنجانی برای بیان این مسأله، پنج قسم را مطرح کرده اند که احکام این طوائف، نسبت به دو سوال پیشین، متفاوت است:

قسم اول

این است که شخص قبل از غروب از منی خارج شود و تا هنگام طلوع فجر مشغول مناسک حج (به همراه مقدمات و مستحبات و رفع حوائج ضروریه) باشد؛ در این فرض ترک بیتوته در منی و بقاء در مکه تا هنگام طلوع فجر جایز است اگر چه از روایات کراهت این امر استفاده می شود و اولی این است که از مکه خارج شود و در هنگام طلوع فجر در منی حاضر باشد.

قسم دوم

آن است که شخص قبل از غروب از منی خارج می شود و مناسک حج او قبل از طلوع فجر تمام می شود به گونه ای که فرصت رجوع به منی تا قبل از طلوع فجر را در اختیار دارد. در این فرض رجوع به منی و حضور در منی در هنگام طلوع فجر واجب می باشد.

ظاهر کلام ایشان این است که این گروه مجاز به نوم فی الطریق نمی باشند.

قسم سوم

شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج و وارد در مکه می شود و مناسک حج را قبل از نیمه شب تمام می کند؛ اگر چه احتیاط مستحب رجوع به منی است لیکن فتوی این است که در هنگام طلوع فجر یا باید در منی باشد و یا از عقبه المدینین «مکه» خارج شده و در میان راه استراحت کند.

قسم چهارم

شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج می شود و مناسک خود را قبل از نیمه شب شروع می کند و لکن بعد از نیمه شب تمام می کند؛ در این قسم بنا بر احتیاط واجب حضور در منی در هنگام طلوع فجر لازم است.

ص: ۳۲۱

با توجه به عدم اُسوئیت این قسم از قسم سوم حدس می‌زنیم که مراد ایشان در این قسم این است که: بنا بر احتیاط واجب همان حکم قسم سوم که تخییر میان حضور در منی در هنگام طلوع فجر و یا نوم در میان راه بعد از خروج از مکه قدیمه بود، در این قسم نیز جاری است، و تفاوت این قسم با قسم سوم این است که در این قسم فتوی به تخییر نمی‌دهد، بلکه احتیاط واجب می‌کند، یعنی در این قسم جواز بقاء تا هنگام طلوع فجر محتمل است.

قسم پنجم

شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج می‌شود و مناسک خود را بعد از نیمه شب آغاز می‌کند (حتی اگر این تاخیر، به جهت استراحت در نیمه اول شب در مکه بوده باشد) و تمام می‌کند و فرصت رجوع به منی تا قبل از طلوع فجر نیز فراهم است؛ در این قسم، بقاء در مکه تا هنگام طلوع فجر جایز می‌باشد و رجوع به منی واجب نیست اگرچه این بقاء، مکروه می‌باشد.

دلیل قسم اول

دلیل اول

صحیحہ معاویہ بن عمار؛ سألت عن الرجل زار عشاء فلم يزل في طوافه و دعائه و السعي بين الصفا و المروه حتى يطلع الفجر قال ليس عليه شيء كان في طاعه الله.

اشکال

موضوع این صحیحہ «زار عشاء» می‌باشد که ظاهر آن شخصی است که بعد از غروب از منی خارج شده است، در حالی که موضوع قسم اول شخصی است که قبل از غروب خارج شده است

پاسخ

علت «کان فی طاعه الله» معمم است و تفاوتی میان خروج بعد از غروب و خروج قبل از غروب وجود ندارد.

البته این نکته قابل توجه است که در روایات قرینه داریم که مراد از «زار عشاء» یا «إن زار بعد نصف الليل» زمان خروج از منی می باشد که یعنی عشاء از منی برای زیارت خارج شد و یا بعد از نیمه شب از منی خارج شده است و این مطلبی است که آقای زنجانی نیز پذیرفته اند.

دلیل دوم

صحیحه صفوان

الْحَسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع سَأَلَنِي بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَيْلَهُ مِنْ لَيْالِي مَنِيَّ بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقُلْتُ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِيهَا قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ فَقُلْتُ إِنَّ كَانَ إِتْمَا حَبَسَهُ شَأْنُهُ الَّذِي كَانَ فِيهِ مِنْ طَوَافِهِ وَ سَعِيهِ لَمْ يَكُنْ لِنَوْمٍ وَلَا لَذِهِ أَعْلَيْهِ مِثْلُ مَا عَلَى هَذَا قَالَ لَيْسَ هَذَا بِمَنْزِلِهِ هَذَا وَ مَا أَحَبُّ أَنْ يَنْشَقَّ لَهُ الْفَجْرُ إِلَّا وَ هُوَ بِمَنِيَّ.

تعبیر «لیس هذا بمنزله هذا» ظهور در جواز دارد. البته تعبیر ذیل «ما أحب» حمل بر کراهت می شود.

واجبات الحجّ/المبيت بمنى / أقسام فرض الإشتغال بالمناسك ليله الحادى عشر و الثانى عشر و أحكامها ۹۵/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبيت بمنى / أقسام فرض الإشتغال بالمناسك ليله الحادى عشر و الثانى عشر و أحكامها

مروری بر بحث گذشته

بحث در مورد اقسامی بود که آقای زنجانی در آن تفصیل دادند، و حال ادله هر یک از این اقسام را بیان می کنیم؛

قسم اول این بود که شخص قبل از غروب از منی خارج می شود و تا هنگام طلوع فجر مشغول مناسک حجّ (به همراه مقدمات و مستحبات و رفع حوائج ضروریه) می باشد؛ در این فرض ترک بیتوته در منی و بقاء در مکه تا هنگام طلوع فجر جایز است هر چند از روایات کراهت این امر استفاده می شود و اولی این است که او از مکه خارج شود و در هنگام طلوع فجر در منی حاضر باشد.

ص: ۳۲۳

ادله آیت الله زنجانی بر قسم اول

دلیل اول: صحیحه معاویه بن عمار

سَيَأْتِيهِ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِذْ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ.

ایشان فرمودند: اگر چه مورد این صحیحه شخصی است که اوّل شب از منی خارج شده است چرا که تعبیر زار عشاء به قرینه سائر روایات به این معنی است که خرج من منی عشاء بغرض الزیاره، نه اینکه قبل از خروج آفتاب خارج شده است و در شب زیارت نموده است لکن تعلیل به کان فی طاعه الله که در ذیل وارد شده است باعث تعمیم می شود که در نتیجه فرقی بین خروج قبل و بعد از غروب نخواهد بود.

مناقشه در دلیل اول

این وجه با مبانی ایشان تناسب ندارد چرا که ایشان «کان فی طاعه الله» را علت برای نفی کفاره دانستند و طبق تفسیر ایشان مراد از روایت این است که:

چون این شخص در ترک بیتوته منی و اشتغال به مناسک حجّ طاعت خداوند نموده است، کفاره ای بر او واجب نیست، در ما نحن فیه اوّل الکلام است که شخصی که قبل از غروب از منی خارج می شود و تا هنگام طلوع مشغول مناسک می شود، طاعت خداوند نموده باشد بلکه محتمل است که وظیفه او حضور در منی در هنگام طلوع فجر باشد، همانگونه که در صحیحه محمد بن مسلم آمده است؛ *فِي الزِّيَارَةِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنِي قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصَبِّحُ إِلَّا بِمَنِي*.

بنابراین قدر متیقن از صحیحه معاویه بن عمّار شخصی است که بعد از دخول لیل از منی خارج شود.

البته این نکته قابل توجه است که عرفاً می‌توان از فرض روایت که خروج بعد از غروب به مورد قسم اول یعنی فرضی که اندکی قبل از غروب خارج می‌شود الغاء خصوصیت کرد لیکن مشکل این است که الغاء خصوصیت با استدلال به تعلیل متفاوت است و همین موجب ایراد ما به آقای زنجانی شده است بنابراین اگر ایشان به الغاء خصوصیت تمسک می‌کردند از ایشان پذیرفته بود.

دلیل دوم: صحیحہ صفوان

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَسَّأَلَنِي بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَيْلَهُ مِنْ لَيْلِي مَنِّي بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِيهَا قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ فَقُلْتُ إِنْ كَانَ إِنَّمَا حَبَسَهُ شَأْنُهُ الَّذِي كَانَ فِيهِ مِنْ طَوَافِهِ وَ سَعْيِهِ لَمْ يَكُنْ لِنَوْمٍ وَلَا لَعَدَّةٍ أَعْلَيْهِ مِثْلُ مَا عَلَيَّ هَذَا قَالَ لَيْسَ هَذَا بِمَنْزِلِهِ هَذَا وَمَا أُحِبُّ أَنْ يَنْشَقَّ لَهُ الْفَجْرُ إِلَّا وَهُوَ بِمَنِي.

ظاهر این روایت این است که شخصی که به قصد انجام اعمال حج، بیتوته در منی را ترک کند و در مکه بماند، جایز است که تا هنگام صبح در مکه بماند.

ایشان برای تطابق مورد این روایت با قسم اول دو مقدمه بیان فرموده اند:

مقدمه اول

این روایت، با تعبیر علیه دم اذا بات، وجوب كفارة را بر کسی که بدون انگیزه انجام مناسک، در مکه بیتوته کند ثابت کرده است. گرچه این حکم به صورت مطلق بیان شده است لیکن به قرینه صحیحہ علی بن جعفر، مقید به فرضی می‌شود که شخص، قبل از غروب آفتاب از منی خارج شود و تا اذان صبح در مکه بماند.

ص: ۳۲۵

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ عَ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ بِمَكَّةَ فِي لَيْلِي مَنِي حَتَّى أَصْبَحَ قَالَ إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَاراً فَبَاتَ فِيهَا حَتَّى أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمٌ يَهْرِيْقُهُ.

مفهوم این روایت این است که همین شخصی که تا اذان صبح در مکه بیتوته نموده است، اگر در روز به مکه نیامده باشد یعنی شب به مکه آمده باشد، کفاره بر او لازم نیست. نتیجه این روایت این است که صحیحه صفوان که کفاره را ثابت می کند مقید به فرض خروج از منی در روز می شود.

مقدمه دوم

ظاهر صحیحه صفوان که فرمود: «إِنْ كَانَ حَبَسَهُ شَأْنُهُ» این است که کفاره را از همان فرض صدر حدیث که بیتوته کامل از اوّل شب تا طلوع فجر بود به خاطر انجام مناسک، منتفی می کند و طبق مقدمه اول، آن فرض، صورت خروج از منی در روز بود. بنابراین حکم قسم اول روشن شد به این نحو که کسی که قبل از غروب یعنی در روز از منی خارج شود و کل شب را به غرض انجام مناسک در مکه باشد کفاره ای ندارد.

اشکال

چرا ایشان تکلف نمود و به صحیحه علی بن جعفر تمسک نمود در حالی که ظاهر «إِذَا بَاتَ بِمَكَّةَ عَلَيْهِ دَمٌ» بیتوته کامل است.

پاسخ

ایشان قائلند که بیتوته در مکه صدق می کند بر بقاء کمتر از نصف شب نیز صادق است چون در روایت تعبیر شده بود: إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا تَضْرِكُ أَنْ تَبِيْتَ بِغَيْرِ مَنِي. به همین جهت ایشان چاره ای جز استدلال به صحیحه علی بن جعفر نداشتند.

و ما «إِذَا بَاتَ بِمَكَّةَ عَلَيْهِ دَمٌ» را ظاهر در بیتوته کامل در مکه نمی دانیم؛ چرا که ظاهر ذیل روایت این است که این شخص قصد داشت که نیمه دوم را به منی برود و تنها به جهت اشتغال به اعمال حج نتوانست به منی برود و بحث در مورد ترک بیتوته در منی است، نه بیتوته در مکه، و اساساً حمل این روایت بر اشتغال به مناسک در تمام شب و اگر چه با فرض انجام مقدمات و مستحبات غیر عرفی است: چرا که محتمل نیست که شخصی تمام شب را مشغول به طواف و سعی شود.

ص: ۳۲۶

ایراد اول

خود ایشان پذیرفته است که جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد، بلکه تنها مفهوم فی الجمله برای آن ثابت است. برای مثال خطاب: إذا زلزلت الأرض فصلّ صلاه الآيات مفهوم مطلق ندارد تا وجوب نماز آیات را حتی در صورت تحقق مخوف سماوی نفی کند بنابراین مفهوم فی الجمله « إن كان أتاها نهاراً » این است که اگر بعد از نیمه شب از منی خارج شود و به مکه بیاید، کفاره ندارد؛ چرا که نیمه اول را در منی بیتوته نموده است.

ایراد دوم

بر فرض که این جمله شرطیه مفهوم مطلق داشته باشد ثبوت این مفهوم در صورتی است که این، تنها نقل در مورد این روایت باشد در حالی که در قرب الإسناد به سند عبدالله بن حسن عن جدّه علی بن جعفر این روایت را اینگونه نقل می کند»

«إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَاراً فَبَاتَ [فِيهَا] حَتَّى أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمٌ شَاهٍ يُهْرِيْقُهُ وَإِنْ كَانَ خَرَجَ مِنْ مَنِي بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ أَصْبَحَ بِمَكَّةَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ»

طبق این نقل، حضرت دو جمله شرطیه به کار بردند و ما بارها گفته ایم اگر موضوعی را با دو جمله شرطیه تقسیم بندی کنند، ظاهر در مفهوم نیست، بلکه ظاهر در تقسیم است؛

برای مثال اگر در خطابی این طور وارد شود سألته عن الدم قال إن كان أقلّ من الدرهم فصلّ فيه و إن كان أكثر من الدرهم فلا تصلّ فيه

روشن است که در این خطاب حکم دم مساوی درهم بیان نشده است و هیچ یک از دو جمله شرطیه مفهوم ندارند؛ چرا که ظاهر این دو جمله تقسیم می باشد و بر فرض هم این دو جمله مقتضی برای مفهوم داشته باشند، این دو جمله در مورد اجتماع یعنی دم مساوی با یکدیگر تعارض می کنند:

مفهوم جمله « إن كان الدم أقل من الدرهم تصل فيه » این است که إن لم يكن الدم أقل من الدرهم فلا تصل فيه و مقتضای اطلاق آن عدم جواز نماز در دم مساوی با درهم می باشد، در حالی که مقتضای اطلاق مفهوم إن كان الدم أكثر من الدرهم این است که نماز در دم مساوی با درهم جایز است. در نتیجه باز هم با فرض تعارض این دو مفهوم دانسته می شود که این جملات شرطیه مفهوم ندارند.

نتیجه این قاعده در محل بحث این است که صحیحه علی بن جعفر ظهور در عدم لزوم کفاره بر کسی که ابتدای شب به مکه بیاید و تا طلوع فجر مشغول مناسک باشد ندارد.

مناقشه در مقدمه دوم

اگر مراد جدی از « علیه دم إذا بات » بیتوته در تمام شب در مکه باشد، این دلیل نخواهد بود که در ظهور « إنما حبسه شأنه » تصرف شود، و به عبارت دیگر اینکه مراد جدی از این جمله بیتوته کامله در مکه است، موجب تغییر ظهور اطلاق ذیل نمی شود، بنابراین نمی توانیم بخاطر مراد جدی صدر که بیتوته کامل است ذیل را به اشتغال به مناسک از ابتدای شب تا طلوع فجر تقیید بزنیم، بلکه این جمله اطلاق دارد و شامل فرض اشتغال بعد از نیمه شب به مناسک نیز می شود.

الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم درك الفجر بمنى لمن اشتغل بالنسك ۹۵/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم درك الفجر بمنى لمن اشتغل بالنسك

مروری بر بحث گذشته

بحث در مورد فرمایشات آقای زنجانی بود که در شب های لزوم بیتوته در منی، پنج قسم مطرح نمودند:

ص: ۳۲۸

قسم اول شخصی بود که قبل از غروب از منی خارج می شود و از ابتدای شب تا صبح در حال اشتغال به مناسک می باشد، که ایشان فرمود این امر جایز است اگرچه اشتغال به مناسک تا هنگام طلوع فجر مکروه است.

قسم دوم شخصی است که قبل از غروب از منی خارج می شود و از ابتدای شب مشغول به اعمال شده است و لکن اعمال را قبل از طلوع فجر تمام می کند به گونه ای که فرصت برگشت به منی را در اختیار دارد. ایشان رجوع به منی در این قسم را لازم دانستند.

قسم سوم فرضی است که شخص در ابتدای شب از منی خارج می شود و اعمال را شروع می کند و قبل از نیمه شب اعمال را تمام می کند، که ایشان فرموده است: بر این شخص واجب است یا در هنگام طلوع فجر در منی باشد و یا از مکه قدیمه خارج شود و در مسیر منی بخوابد.

ایشان در این قسم سوم استدلال به صحیحه عیص نموده اند:

عِيسِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الزِّيَارَةِ مِنْ مَنِيٍّ قَالَ: إِنَّ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرُ الْفَجْرُ إِلَّا وَهُوَ بِمَنِيٍّ وَإِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَاسْحَرَ فَلَا بُأْسَ أَنْ يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ وَهُوَ بِمَكَّةَ.

بارها گفته شد که ایشان عبارت « زار بالنهار » و مشابهات آن را به معنی خروج از منی می دانند نه آنکه منظور زمان زیاره البیت باشد و به نظر می رسد استظهار ایشان صحیح است هم چنانکه صدر روایت که مشتمل بر تعبیر « الزیاره من منی » است همین برداشت را تایید می کند.

تعبیر زار عشاء ظاهر در زمان زیارت است و نه زمان خروج.

پاسخ

در این صورت، صحیحه معاویه بن عمار قرینه بر این خواهد بود که مراد از «زار عشاء» یا «زار بعد نصف اللیل» زمان خروج از منی می باشد چرا که تعبیر «إن خرجت أول اللیل فلا- ینتصف اللیل» در این صحیحه معاویه بن عمار زمان خروج را مطرح می کند و این خود قرینیت عرفیه بر مراد از صحیحه عیص خواهد داشت هم چنانکه اگر در خطابی گفته شود: ینبغی إکرام العالم و در خطاب دیگر گفته شود: لا یجب إکرام العالم، این خطاب منفصل قرینه خواهد بود که مراد از ینبغی استحباب می باشد.

مناقشه در استدلال آیت الله زنجانی

حکم به کفایت حضور در منی در هنگام طلوع فجر در این قسم سوم مخالف صحیحه معاویه بن عمار می باشد چرا که تعبیر «فلا ینتصف اللیل إلا و أنت بمنی» به روشنی، لزوم حضور در منی در هنگام نیمه شب را بیان می کند.

اشکال

روایات دیگر مانند صحیحه عیص که می فرماید «فلا- ینفجر الصبح إلا و هو بمنی» قرینه بر این است که «فلا ینتصف اللیل» حکم استحبابی است.

پاسخ

صحیحه عیص می فرماید:

اگر در ابتدای شب از منی خارج شد و قبل از نیمه شب اعمال تمام شد، در هنگام صبح در منی باشد و لکن صحیحه معاویه می فرماید: اگر ابتدای شب خارج شد، شخص در هنگام نیمه شب مخیر است میان بودن در منی و یا اشتغال به مناسک در مکه و یا خروج از مکه و بودن در مسیر منی، بنابراین صحیحه عیص و صحیحه معاویه مثبتین خواهد بود و باید به هر دو أخذ شود و تنافی میان این دو روایت وجود ندارد.

به نظر ما حتی کسانی که در نیمه شب مشغول مناسک حج می باشند و قبل از طلوع فجر اعمال را تمام می کنند، باید یا به منی بازگردند و یا خارج از مکه باشند. دلیل ما بر این ادعا صحیحه دیگری از معاویه بن عمار است:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا فَرَّغْتَ مِنْ طَوَافِكَ لِلْحَجِّ وَ طَوَافِ النَّسَاءِ فَلَا تَبِيتُ إِلَّا بِمِنِّي إِلَّا أَنْ يَكُونَ شُغْلُكَ فِي نُسُكِكَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مِنِّي.

اطلاق این روایت حتی شخصی که بعد از نیمه شب از اعمال فارغ می شود را نیز شامل می شود.

قابل توجه است که مراد از بیتوته در منی بعد از فراغ از اعمال در مکه، بیتوته بعض شب می باشد، و در ذیل این صحیحه آمده است: فَإِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا تَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مِنِّي.

و از همین مطالب حکم قسم رابع نیز واضح می شود.

قسم چهارم

شخصی که بعد از غروب از منی خارج می شود و قبل از نیمه شب مشغول اعمال می شود و لکن بعد از نیمه شب از اعمال فارغ می شود؛

آقای زنجانی فرمودند: احتیاط واجب این است که در هنگام طلوع فجر در منی باشد؛

نظر مختار در قسم چهارم

به نظر ما باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد، بلکه باید بعد از فراغ از اعمال حج فوراً از مکه خارج شود.

بنابراین نسبت به لزوم إصباح در منی هم در قسم سوم و قسم چهارم باید فتوی به لزوم داد، نه اینکه در قسم رابع احتیاط واجب نمود.

مورد این قسم، شخصی است که بعد از غروب از منی خارج می شود و لکن بعد از نیمه شب مشغول به اعمال حج می شود؛ آقای زنجانی فرمودند: در این فرض اگر چه قبل از طلوع فجر از اعمال فارغ شود و تمکن از رجوع به منی و حضور در آن در هنگام طلوع فجر داشته باشد، رجوع به منی واجب نیست و بقاء در مکه تا هنگام طلوع فجر جایز می باشد اگر چه این کار مکروه است.

استدلال آیت الله زنجانی در قسم پنجم

برای کلام ایشان دو وجه می توان ذکر نمود:

وجه اول

وجهی است که در کلام ایشان به چشم می خورد:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الزِّيَارَةِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مَنَى قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحُ إِلَّا بِمَنَى.

ایشان فرموده اند: مفهوم این روایت چنین است که اگر بعد از غروب خورشید از منی خارج شود، حضور در منی در هنگام طلوع فجر واجب نیست. خود این مفهوم، قرینه ای است بر اینکه لزوم درک طلوع فجر که در فقره دوم صحیحه عیص، یعنی با عبارت «ان زار عشاء» مطرح شده بود را حمل بر استحباب کنیم.

البته قسمت «ان زار بالنهار فلا ینفجر الصبح إلا بمنی» در صحیحه عیص، موافق با صحیحه محمد بن مسلم چرا که مدلول منطوق صحیحه محمد بن مسلم است.

مناقشه در وجه اول

ایراد اول

اگر مفهوم صحیحه محمد بن مسلم موجب عدم وجوب حضور در منی در هنگام طلوع فجر باشد، باید در قسم سوم و چهارم نیز حکم به استحباب رجوع به منی نمود چرا که دلیل شما در این دو قسم نیز همین صحیحه عیص بود.

حمل صحیحہ عیص به قرینه مفهوم صحیحہ محمّد بن مسلم صحیح نیست

چرا که مورد صحیحہ محمّد بن مسلم فرض خروج قبل از غروب خورشید است. حال اگر مراد شما این است که مفهوم این صحیحہ مطلق است، پاسخ این است که:

أولاً: شما در جمله شرطیه قائل به مفهوم مطلق نمی باشید و در آن قائل به مفهوم فی الجملة می باشید، که ممکن است تفصیلی مد نظر باشد.

ثانیاً: اگر هم مفهوم مطلق داشته باشد، صحیحہ عیص از این مفهوم اخصّ مطلق خواهد بود چرا که مفهوم صحیحہ محمّد بن مسلم این است که « إن خرجت بعد غروب الشمس فلا- يجب أن ینفجر الصبح إلا- و إنت بمنی » و مفاد صحیحہ عیص این است که « إن زار عشاء فلا ینفجر الصبح إلا و هو بمنی و إن زار بعد نصف اللیل فلا بأس أن ینفجر الفجر و هو بمکه ».

اشکال

نتیجه این اخصیت و تقیید، آن است که دو گروه باید طلوع فجر را در منی درک کنند. گروه اول کسانی هستند که قبل از غروب از منی خارج می شوند و گروه دوم آنها که قبل از نیمه شب از منی خارج می شوند. روشن است که با این کار، عنوان خروج قبل از غروب لغو خواهد بود و مناسب بود خروج قبل از نیمه شب، معیار قرار گیرد.

پاسخ

افرادی که بعد از غروب آفتاب از منی خارج می شوند و به قصد زیارت می روند، عده ای از آنان در زمانی اعمال مکه را انجام می دهند که دیگر متمکن از رجوع به منی بدون حرج و حضور در منی در زمان طلوع فجر نخواهند بود، بر خلاف شخصی که در روز از منی خارج می شود که در بسیاری از موارد می تواند به گونه ای اعمال خود را انجام بدهد که بتواند به راحتی در هنگام طلوع فجر در منی باشد. واضح است که فروض مساله منحصر خروج چند دقیقه قبل از غروب آفتاب از مکه نیست تا گفته شود این با شخصی که ۵دقائقی بعد از غروب آفتاب خارج می شود، چه تفاوتی دارد؟ بلکه فرض متعارف این است که شخص چند ساعت قبل از غروب از منی خارج می شده است، تا هنگام اذان در مکه باشد و یا چند ساعت بعد از غروب از منی خارج می شده اند و همین فارق عرفی، کافی است تا امام به این نحو تفصیل بدهند که:

اگر در روز خارج می شود، باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد و اگر بعد از غروب و قبل از نیمه شب خارج می شود، اگر حرجی نیست باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد، و اگر بعد از نیمه شب خارج می شود، حضور در منی در هنگام طلوع فجر لازم نیست. بنابراین گرچه ملا-ک، همان نیمه شب است لیکن، از آنجا که خروج قبل یا بعد از غروب، تاثیر عرفی در درک طلوع فجر در منی داشته است ذکر آن لغو نبوده است و در مورد کسانی که بعد از غروب خارج می شوند تفصیلی بوده است که امام نخواستند آن را بیان کنند.

و به عبارت دیگر: اگر امام می فرمود: *إن خرجت قبل غروب الشمس فلا- تصبح إلا و أنت بمنى و كذلك إن خرجت قبل نصف الليل إلا أن شغلک نسکک*، این کاملاً عرفی بود و از آن إلغاء عنوان فهمیده نمی شد.

وجه دوم

تفسیر آقای زنجانی از تعبیر «*إن زار بعد نصف الليل فلا باس ان ینفجر الصبح و هو بمکه*» که آن را به خروج بعد از نصف شب معنی کرده اند صحیح نیست چرا که ظاهر صحیحه عیص این است که زمان زیارت بعد از نصف شب باشد، نه زمان خروج از منی.

مناقشه در وجه دوم

این علاوه بر اینکه دفاع از آقای زنجانی نیست، مطلب ناصحیحی نیز هست:

چرا که ظاهر صحیحه عیص به قرینه صدر زمان خروج از منی می باشد و اگر هم ظاهر در زمان زیارت باشد، با صحیحه معاویه بن عمّار تقیید می خورد که: *إن خرجت أوّل الليل فلا یتتصف الليل إلا و أنت بمنى*.

ص: ۳۳۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم الكفاره لمن ترك المبيت

مسئله ۴۲۹: من ترك المبيت بمنى فعليه كفاره شاه عن كل ليله.

كسى كه بيتوته در شب يازدهم و شب دوازدهم در منى را ترك كند به ازاي هر شب ، يك گوسفندرا بايد به عنوان كفاره ، ذبح و بين فقرا تقسيم كند.

قابل توجه است كسى كه پول گوسفند را به فقير پرداخت مى كند بايد متذكر شود كه فقير، گوسفند را به نيت اين شخص معطى -و نه به نيت خود- خريدارى و ذبح مى كند بنابراین در صورتى كه فقير ، گوسفند را برای خود بخرد مجزى از كفاره نخواهد بود.

این نکته، به عنوان يك قاعده در تمامی كفارات بايد مورد توجه قرار گیرد بنابراین ، برای مثال، در كفاره افطار غير عمدى ماه مبارك رمضان، كه كفاره آن يك مد طعام است، فقيرى كه پول را دريافت مى كند بايد طعام را از جانب و به و كالت از معطى ، خريدارى کرده و سپس از جانب او تملك كند تا امر به اداء كفاره امتثال شود و در غير اين صورت، اعطاء پول مصداق تصدق به مد نخواهد بود بلکه مصداق تصدق به ثمن مد است.

و بديهى است كه در اين گونه امور ، نمى توان از عنوان تصدق ، الغاء خصوصيت كرد چرا كه ما از ملاكات احكام، آگاه نيستيم لذا ملزم هستيم كه مطابق ظاهر امر به تصدق، قبل از تملك طعام به فقير، مالك آن باشيم يا اذن در تصرف آن داشته باشيم و اين جز با روشى كه ذكر شد محقق نخواهد شد.

ص: ۳۳۵

به هر تقدير، اصل وجوب كفاره گوسفند بر تارك مبيت ، بى اشكال است البته گوسفند خصوصيتى ندارد بلکه مى توان بقر يا ابل ذبح كرد.

وجوب كفاره بر تارك مبيت در تمام شب

برخى از فقهاء ، وجوب كفاره را به فرضى اختصاص داده اند كه شخص، تمام شب را در مكاني غير از منى مانند مكه سپرى كند و در مورد كسانى كه بخشى از شب را در منى گذرانده اند و باقى آن را در مكاني ديگر بيتوته کرده اند كفاره را واجب ندانسته اند. برای مثال اگر كسى ابتدای شب در منى بود و سپس ، به مكه رفته و بدون اشتغال عبادت ، شب را به صبح رسانده است مشغول دليل وجوب كفاره نخواهد بود.

بررسى نقل محقق خويى از محقق نائينى

محقق خوئی ، مطلب اخیرا ، با استاد خویش ، مرحوم نائینی نیز نسبت داده اند. به عبارت محقق نائینی توجه کنید:

« لو فاته جزء من أول الليل - لا فی نسکه - لکنه أدرك البیتوته بها إلى الفجر ففی وجوب الفدیة إشکال »

محقق خوئی فرموده است که از این عبارت بر می آید که ایشان ، کفاره را بر کسی که بخشی از شب را در غیر منی بیتوته کرده است ثابت نمی داند.

لیکن به نظر می رسد برداشت محقق خوئی از این عبارت ناتمام است چرا که ممکن است محقق نائینی نیز، مانند مشهور فقهاء، بیتوته در نیمه اول شب را واجب می دانسته است ولی از آنجا که برخی قائل به کفایت درک طلوع فجر، برای درک نیمه دوم شب شده اند ایشان جازم به ثبوت کفاره در این فرض ، نشده است . شاهد این استظهار این است که چنانچه برداشت محقق خوئی، صحیح بود نیازی به این نبود که مرحوم نائینی ، سخنی از برگشت به منی تا اذان صبح به میان آورند بلکه همین مقدار که بگویند این شخص ابتدای شب در منی بوده است و باقی شب را از منی خارج شده است و دیگر به منی برنگشته است ، کافی بود که در ثبوت کفاره اشکال کنند. به هر حال عده ای از فقهاء به این نظر معتقد شده اند که کفاره، تنها بر کسی ثابت است که تمامی شب را در خارج از منی سپری کند بنابراین کسی که بخشی از شب را در منی گذرانده است و بقیه شب را به غیر منی رفته است کفاره بر عهده اش واجب نیست هر چند مرتکب گناه شده است.

ایشان معتقد است که موضوع دلیل وجوب کفاره، کسی است که تمام شب را در غیر منی و در مکان واحد به صبح برساند بنابراین علاوه عدم وجوب کفاره بر کسی که بخشی از شب را در منی بوده است، به نظر ایشان شخصی که تمام شب را در غیر منی بوده است لیکن در دو مکان بیتوته کرده است- برای مثال در مشعر و مکه- نیز از موضوع دلیل وجوب کفاره خارج است.

البته این نظری است که ایشان در مباحث استدلالی خود- و نه مناسک حجشان- ابراز کرده اند.

دلیل آیت الله زنجانی

در صحیحہ علی بن جعفر این طور آمده است:

« عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَحِيهِ ع عَنْ رَجُلٍ بَاتَ بِمَكَّةَ فِي لَيْلِي مَنِي حَتَّى أَصْبَحَ قَالَ إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَارًا فَبَاتَ فِيهَا حَتَّى أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمٌ يَهْرِيْقُهُ. »

مفهوم جمله ان كان اتاها نهارا اين است که کسی که شب به مکه وارد می شود و در نتیجه بخشی از شب را قهرا در منی گذرانده است کفاره بر او واجب نیست و این مفهوم موجب تقیید بقیه روایات ثبوت کفاره خواهد بود.

برای وضوح بیشتر نسبت به مطالب ایشان، باقی روایات را نیز ذکر می کنیم:

« صَيْفُوَانٌ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع سَأَلَنِي بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَيْلَهُ مِنْ لَيْلِي مَنِي بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِيهَا قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ. »

گرچه در این روایت، کفاره را به طور مطلق بر بیتوته در غیر منی متفرع کرده است لیکن همانطور که گذشت این اطلاق با مفهوم صحیحہ علی بن جعفر، مقید خواهد شد.

« مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبْتَ لَيْلِي التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمَنَى فَإِنْ بَتَّ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ وَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ لَكَ اللَّيْلُ إِلَّا وَأَنْتَ بِمَنَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ شُغْلُكَ بِنُسُكِكَ أَوْ قَدْ خَرَجْتَ مِنْ مَكَّةَ وَإِنْ خَرَجْتَ نِصْفَ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تُصَبِّحَ بِغَيْرِهَا ».

گرچه ظاهر صدر این صحیح که کفاره را بر بیتوته در غیر منی متفرع می کند مطلق است و با بیتوته کامله و ناقصه سازگار است لیکن به قرینه ذیل ، کشف می کنیم که موضوع صدر ، بیتوته کامله است و شامل بیتوته ناقصه نمی شود چرا که ذیل ، دو فرد از بیتوته ناقصه را ذکر می کند و حکم هر یک را جدا گانه ذکر می کند به این نحو که کسی که بخشی از شب را در منی می ماند و از منی خارج می شود از دو حال خارج نیست:

یا ابتدای شب از منی خارج می شود که باید قبل از نیمه شب به منی برگردد و یا بعد از نیمه شب خارج می شود که دیگر نیازی به بازگشت نیست بنابراین ذیل روایت، در مورد بیتوته ناقصه در غیر منی ، تفصیل می دهد و با این وصف، اطلاق صدر نسبت به بیتوته ناقصه ، عرفی نخواهد بود و به عبارت دیگر عرفی نیست که امام علیه السلام بفرمایند:

« اگر در غیر منی بیتوته کنی چه ناقص و چه کامل ، باید کفاره بدهی » و در عین حال ، در ذیل ، در مورد بیتوته ناقصه تفصیل قائل شوند پس روشن است که صدر، شامل بیتوته ناقصه نمی شود و موضوعش تنها، بیتوته کامله در غیر منی است و این مطابق نتیجه ای است که از صحیح علی بن جعفر گرفتیم با این تفاوت که صحیح علی بن جعفر موجب تفسیر این صدر، به مکان واحد می شود.

روایت آخر در این مقام، روایت جعفر بن ناجیه است:

« جَعْفَرُ بْنُ نَاجِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ بَاتَ لَيْلِي مَنِيَّ بِمَكَّةَ فَقَالَ عَلَيْهِ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْعَنَمِ يَذُبُّهُنَّ ».

این روایت نیز مانند دو روایت قبلی، به واسطه مفهوم صحیحه علی بن جعفر تقیید می شود.

مناقشه در ادله آیت الله زنجانی

ایراد اول

این نظر، با تعلیلی که در ذیل صحیحه معاویه بن عمار نقل شده است ناسازگار است

توضیح مطلب : در صحیحه معاویه بن عمار این طور نقل شده است:

« سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَدُعَائِهِ وَفِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ حَتَّى يَطُوعَ الْفَجْرُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ ».

موضوع این روایت، کسی است که بعد از دخول شب، از منی خارج شده است و در ذیل روایت، عدم وجوب کفاره به این دلیل شده است که این شخص، در ترک میت به منی، مطیع خدا بوده است لذا کفاره بر او واجب نیست و این همان معنایی است که ایشان آن را تفسیر صحیحه از روایت، می دانستند. حال، نکته این است که مفهوم این دلیل، این است که اگر این شخص، مشغول به اطاعت خدا نبود یعنی مشغول به مناسک حج نبود و در عین حال، این خروج را انجام می داد بر او کفاره واجب بود و ظاهرش این است که همان کفاره ای بر او واجب می شد که بر ترک میت به منی بر دیگران واجب، می شود که همان کفاره دم است. بنابراین، طبق مفهوم این دلیل باید، بپذیریم که کسی که بدون اشتغال به مناسک، حتی بخشی از شب را درمکه بگذراند کفاره بر او واجب است و این خلاف نظر ایشان است.

ص: ۳۳۹

مفهوم عبارت لیس علیه شیء کان فی طاعه الله این است که اگر مشغول اطاعت نبود کان علیه شیء و ثبوت شیئی بر عهده شخص، منافات با نفی کفاره دم که مدلول صحیحه علی بن جعفر بود ندارد یعنی چه بسا به مقتضای صحیحه علی بن جعفر، کفاره دم بر این شخص واجب نباشد چون تمام شب را در غیر منی نبوده است ولی در عین حال، چیزی مثل طعام و ... بر عهده او ثابت شود که مفاد مفهوم این تعلیل است.

پاسخ

این برداشت، عرفی نیست بلکه ظاهر عرفی روایت این است که در صورت ترک اشتغال و اطاعت، همان چیزی بر این شخص واجب می شود که بر تارکین مبیّت واجب خواهد بود.

ایراد دوم

سابقاً متذکر شدیم که ممکن است جمله شرطیه ای که در صحیحه علی بن جعفر وارد شده است ممکن است در مقابل خروج بعد از نیمه شب باشد و نه در مقابل تمام کسانی که روز به مکه نمی آیند تا شامل کسانی بشود که ابتدای شب از منی خارج می شوند و گفتیم که شاهد این استظهار، نقل قرب الاسناد است که در ذیل آن، این طور آمده است:

« وَ إِنْ كَانَ خَرَجَ مِنْ مَنَى بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ أَصْبَحَ بِمَكَّةَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ »

و این نکته را نیز تذکر دادیم که دو جمله شرطیه متقابل، ظهور در تقسیم دارند بنابراین، در این روایت حضرت حکم دو فرض را بیان کردند:

فرض اول کسانی که روز از منی خارج می شوند و به مکه می روند که در این صورت، ملزم به پرداخت کفاره هستند

ص: ۳۴۰

و صورت دوم کسانی هستند که بعد از نیمه شب از منی خارج می شوند و این تقسیم ، منافات با این ندارد که یکی از فروض ، که همان فرض خروج در ابتدای شب است ، ذکر نشود و حکم آن از دیگر روایات مانند صحیحہ معاویہ بن عمار- که در ایراد اول بحث شد- بیان شود و در آن فرض هم کفاره دم ثابت شود.

اشکال

در صورت اتحاد حکم فرض خروج در روز و خروج در ابتدای شب در ثبوت کفاره ، چه ضرورتی داشت که امام علیه السلام تنها فرض اول را در صحیحہ علی بن جعفر بیان کنند و فرض خروج در ابتدای شب را مسکوت بگذارند.

پاسخ

همین مقدار ، که فرض خروج در روز ، متعارف بوده است و معمولاً افرادی که روز به مکه می آمدند به منی باز نمی گشتند کافی است که امام این فرض را ذکر کنند.

ایراد سوم

اگر از اشکالات گذشته صرف نظر کنیم و تمام ادعای ایشان راجع به صحیحہ علی بن جعفر را بپذیریم ، باز نمی توانیم اشتراط مکان واحد در ثبوت کفاره برای بیتوته در غیر منی را قبول کنیم. چرا که صحیحہ علی بن جعفر هیچ ظهوری در این اشتراط ندارد و اساساً ظاهر این روایت این است که ماندن در یک مکان مهم نیست بلکه مهم ، ترک بیتوته در منی است که موجب کفاره شده است.

اشکال

بعد از اختصاص مورد صحیحہ علی بن جعفر ، به مکان واحد ، که همان مکه است دلیلی بر ثبوت کفاره بر کسی که در دو مکان در غیر منی مانده است نداریم.

پاسخ

این فرض مشمول صدر صحیحہ معاویہ بن عمار است که فرمود « فَإِنْ بَتَ فِي غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَمٌ » و مفاد اطلاق آن این است که کفاره بر مقیم در غیر منی واجب است و تفاوتی نمی کند که در یک مکان مانده باشد یا دو مکان.

ص: ۳۴۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنى /لزوم الكفاره لمن ترك المبيت

مروری بر بحث گذشته

در بحث ترك مبيت در منى ، به اين نتیجه رسیدیم که ظاهر روايات كفاره، در مورد کسی است که بیتوته واجبه را در یکی از دو نیمه شب ترك کند بنابراین در صورت ترك حتى چند دقیقه از بیتوته واجب ، ترك بیتوته صادق است و كفاره بر عهده مکلف ، ثابت می شود.

روایات معارض ثبوت كفاره

روایاتی مطرح شده است که ممکن است با ادله ثبوت كفاره، معارضه داشته باشند. عمده این روایات چهار مورد است

روایت اول: عبدالغفار جازی

عَبْدُ الْغَفَّارِ الْجَازِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ مِنْ مَنَى يُرِيدُ الْبَيْتَ قَبْلَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَأَضْمَحَ بِمَكَّةَ فَقَالَ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ حَتَّى يَتَصَدَّقَ بِهَا صَدَقَةً أَوْ يُهْرِيقَ دَمًا فَإِنْ خَرَجَ مِنْ مَنَى بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ.

کیفیت معارضه در این روایت به این نحو است که حضرت طبق این نقل، شخص را مخیر به تصدق به گوسفند و صدقه دانسته اند در حالی که صدقه بر اعطاء مقدار کمی از مال یا طعام ، صدق می کند و از آنجا که چنین تخییری عرفی نیست کشف می کنیم که اصل حکم به ثبوت كفاره استحبابی است چرا که عرفی نیست به شخصی گفته شود که یا یک گوسفند قربانی کن و یا یک نان-مثلا- به فقیر بده . در نتیجه این روایت قرینه بر حمل روایات دیگر بر استحباب خواهد بود.

روایت دوم: صحیححه سعید بن یسار

سَعِيدُ بْنُ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَاتْتَنِي لَيْلَةَ الْمَبِيتِ - بِمَنَى فِي شُغْلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

ص: ۳۴۲

نکته: این عبارت را باید به صورت ليله المبيت بخوانیم که المبيت ، فاعل بشود نه ليله المبيت. چرا که تعبیر ليله المبيت عرفی نیست گرچه تعبیر لیالی المبيت اشکالی ندارد ولی اینکه امری که متقوم به چند شب است را ذکر کنند و تنها یک شب را تصریح کنند مثل اینکه بگویند فاتتنی لیلها لا اعتکاف، عرفی نیست.

به هر حال، در این روایت نیز، وجوب كفاره منتفی شده است.

روایت سوم: صحیحہ عیص

الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ فَاتَّهَتْهُ لَيْلَةٌ مِنْ لَيْلَالِي مَنِيَّ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ قَدْ أَسَاءَ.

در این روایت نیز کفارہ نفی شده است هر چند که فرموده است که شخص، کار بدی را مرتکب شده است.

روایت چهارم: روایت ابو البختری

أَبِي الْبُخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ: فِي الرَّجُلِ أَفَاضَ إِلَى الْبَيْتِ - فَعَلَبَتْ عَيْنَاهُ حَتَّى أَصْبَحَ - قَالَ لَا بَأْسَ عَلَيْهِ وَ يَسْتَعْفِرُ اللَّهَ وَ لَا يَعُودُ.

در این روایت ، کفارہ نفی شده است و قابل توجه است که تعبیر غلب، دلالتی بر غیر اختیاری بودن خواب ندارد بلکه شامل خواب عمدی بخاطر احساس خواب آلودگی نیز می شود.

نظر محقق خوئی راجع به روایات معارض

روایت اول

ایشان راجع به این روایت، فرموده اند که مشکل سندی در این روایت، نصر بن شعیب است که توثیق ندارد گرچه راوی مباشر ، که عبدالغفار جازی است توسط نجاشی توثیق شده است.

اما راجع به دلالت آن باید گفت که گرچه این روایت دال بر تخییر است، لیکن تسالم اصحاب بر خلاف آن منعقد شده است و کسی قائل به تخییر نشده است بنابراین چاره ای جز توجیه و حمل آن وجود ندارد. توجیهی که مناسب به نظر می رسد این است که گفته شود مراد از این روایت ، وجوب کفارہ شاه بر متمکن و وجوب صدقه بر عاجز از شاه است. این توجیه گرچه خلاف ظاهر است ولی چاره ای از آن نیست.

ص: ۳۴۳

اولا نفی باس در صحیحہ سعید بن یسار به معنی نفی بطلان حج است نه نفی وجوب کفارہ.

ثانیا اگر تعبیر لا باس، قابل حمل بر صحت حج نباشد و ادعای اطلاق و شمول آن نسبت به وجوب کفارہ داشته باشد به واسطه روایات دال بر وجوب کفارہ، قابل تقیید می باشد.

ثالثا اگر جمع فوق عرفی نباشد تعارض، مستقر خواهد شد و لکن، در نتیجه این روایات ثبوت کفارہ است که مقدم می شود چرا که این روایات مخالف عامه هستند چون همانطور که در کتاب مغنی گزارش شده است احمد بن حنبل قائل به عدم وجوب کفارہ نسبت به ترک میت بوده است. عبارت کتاب مغنی که در جلد ۳ صفحه ۲۳۲ آمده است از این قرار است:

« ان ترک المیت بمنی فعن احمد: لاشیء علیه و قد اساء و هو قول اصحاب الرأی »

راجع به این روایت نیز، می توانیم اطلاق عبارت « لیس علیه شیء » را که شامل عدم وجوب کفارہ می شود با روایات دال بر ثبوت کفارہ تقیید بزنیم.

قابل ذکر است که محقق خوبی راجع به روایت چهارم، مطلبی نفرموده اند.

نقد کلام محقق خوبی

راجع به تسالم که ایشان، ذیل روایت عبدالغفار جازی مطرح کرده اند می توان، طبق مبانی آیت الله زنجانی، اشکالی را به کلام ایشان وارد کرد.

توضیح: موضوع این روایت کسی است که قبل از نیمه شب از منی خارج شده است بنابراین به طور کامل، بیتوته در غیر منی نکرده است بلکه بخشی از شب را در منی بوده است و طبق نظر آقای زنجانی، کفارہ بر چنین شخصی واجب نیست و موید این نظر همان است که تخییری که در این روایت وارد شده است عرفی نیست و این خود، قرینه بر استحباب است.

با این وصف می توانیم، به کلام محقق خوئی اشکال کنیم که قدر میتقن از تسالم اصحاب، در مورد کسی است که بیتوته کامل در غیر منی داشته باشد و بیتوته ناقصه، مشمول تسالم نیست.

ایراد دوم

حمل صحیحه سعید بن یسار بر عدم بطلان حج عرفی نیست زیرا فساد حج در صورت ترک مبیت در منی، مورد توهم ذهن متشرعی نبوده است تا امام علیه السلام در صدد نفی آن بر آیند.

ایراد سوم

اساساً صحیحه سعید بن یسار، ارتباطی به نفی کفاره ندارد تا در سلک روایات معارض، مطرح شود بلکه هم چنانکه در بحث وجوب مبیت گذشت، این روایت مربوط به عدم وجوب مبیت در منی است چرا که در آن، ترک مبیت به منی به مجرد داشتن شغل، تجویز شده است و سابقاً تذکر داده شد که این روایت یا باید بر فرض اضطرار حمل شود و یا در صورت امکان به مضمون آن ملتزم شویم و در صورت عدم امکان و مخالفت آن با اجماع، کنار گذاشته شود ولی به هر تقدیر این روایت، ارتباطی با وجوب کفاره ندارد.

اشکال

گرچه مدلول این روایت به کفاره مربوط نیست ولی اطلاق مقامی آن، کفاره را نفی می کند

پاسخ

این اطلاق مقامی، بعد از صدور ادله وجوب کفاره، قابل اخذ نیست و جمع عرفی اقتضا می کند که گفته شود که امام علیه السلام در این روایت، در مقام نفی کفاره نبوده اند.

ایراد چهارم

تقیید صحیحه عیص به ادله وجوب شاه عرفی نیست چرا که بعد از آنکه ذهن متشرعی، احتمال فساد حج رانمی دهد تعبیر لیس علیه شیء، نسبت به نفی کفاره شاه کالصریح خواهد بود.

ص: ۳۴۵

البته اگر در روایات کفاره، به جای شاه، مدی از طعام ذکر می شد این حمل عرفی می بود چرا ممکن بود بپذیریم که عرفا، مدی از طعام، چیزی نیست و روایات قابل جمع بود اما ذکر کفاره شاه در روایات کفاره با صراحت صحیحه عیص در نفی کفاره شاه، قابل جمع نیست.

ایراد پنجم

حمل بر تقیه بخاطر نقل قول از احمد بن حنبل صحیح نیست چرا که این روایت از امام صادق علیه السلام صادر شده است و احمد بعد از ایشان متولد شده است بنابراین شایسته بود که ایشان به ذیل عبارت مغنی که گفت: و هو قول اصحاب الرأی تمسک می کردند چرا که اصحاب الرأی شامل ربیعہ الرأی و ابو حنیفه می شود و گرچه ابوحنیفه در زمان حیات خود، منزوی بوده است لیکن ربیعہ الرأی فقیه مقبول و صاحب نظری به شمار می آمد. قابل توجه است که حکم شافعی به وجوب کفاره نیز، اعتنا نمی شود چرا که او هم بعد از امام صادق علیه السلام به دنیا آمده است.

جمع بندی و نظر مختار راجع به روایات معارض

روایت عبدالغفار جازی، همچنانچه گذشت مبتلا به ضعف سند بخاطر عدم توثیق نصر بن شعیب است. البته این نکته قابل ذکر است که آقای زنجانی، بخاطر تعداد قابل توجه نقل محمد بن حسین بن ابی الخطاب، از نصر، او را توثیق می کنند لیکن به نظر ما این مقدار نقل برای احراز اکثار کافی نیست چرا که معتقدیم کثرت نقل، باید به حدی برسد که وثوق به حسن ظاهر راوی در نظر محمد بن الحسین پیدا کنیم.

مشکل ضعف سند، در مورد روایت چهارم نیز مطرح است چرا که وهب بن وهب ابو البختری، متهم به کذب است و از او به اکذب البریه تعبیر شده است.

ص: ۳۴۶

علاوه بر اینکه موضوع روایت چهارم، بخاطر تعبیر غلبه نوم، قابل حمل بر صورت عدم اختیار نیز می باشد.

اشکال

این حمل با امر به استغفار در روایت، ناسازگار است کما اینکه با تعبیر لا یعود نیز، ناهماهنگ است.

پاسخ

تعبیر استغفار، دال بر حرام فعلی نیست بلکه استغفار، با مواردی که یک فعل قطع نظرا از عذر، حرام باشد نیز سازگار است هر چند بالفعل از روی عذر انجام شده باشد.

برای مثال، در مورد تغطیه الراس از روی نسیان، امر به استغفار شده است با اینکه قطعا در حال نسیان، این کار حرام نمی باشد.

و اساسا تعبیر استغفار به معنی انجام گناه نیست چرا که معنی استغفار پوشاندن نقص ها و جبران خلل ها می باشد هم چنانکه این تعبیر در مورد پیامبر نیز وارد شده است.

تعبیر لا یعود نیز، به همین معنی است که مراقب باش که عمدا این کار را تکرار نکنی.

به هر تقدیر، پاسخ اصلی و عمدی ای که درباره تمام این روایات، می شود مطرح کرد این است که این روایات شاذ نادر هستند و مشمول امر به طرح، در مقبوله عمر بن حنظله خواهند بود. چرا که اصحاب به این روایات ملتزم نشده اند.

شمول وجوب كفاره نسبت به معذورین

صاحب جواهر، فرموده اند وجوب كفاره اختصاص به عالم عامد ندارد و صورت جهل، نسیان و اضطرار را نیز شامل می شود.

نظر محقق خوینی

به نظر ایشان، كفاره بر این طوائف ثابت نیست بلکه حتی جاهل مقصر، نیز مکلف به ادای كفاره نمی باشد.

وجه عدم ثبوت كفاره بر مضطر و ناسی، حدیث رفع می باشد که بیان گراین است که فعلی که از روی اضطرار و نسیان انجام می شود موضوع هیچ اثر الزامی در شریعت نیست.

ص: ۳۴۷

اما راجع به جاهل، به صحیحہ عبدالصمد بن بشیر می توان رجوع کرد:

عَبْدُ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ يُلَبِّي حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَوَثَبَ إِلَيْهِ أَنَسٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالُوا شُقَّ قَمِيصُكَ وَ أَخْرَجَهُ مِنْ رِجْلَيْكَ فَإِنَّ عَلَيْكَ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ وَ حُجَّكَ فَاسِدٌ فَطَلَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرَ وَ اسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ فَدَنَا الرَّجُلُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هُوَ يَنْتَفِ شَعْرَهُ وَ يَضْرِبُ وَجْهَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اسْكُنْ يَا عَبْدُ اللَّهِ فَلَمَّا كَلَّمَهُ وَ كَانَ الرَّجُلُ أَعْجَمِيًّا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ قَالَ كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي فَاجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَحِجْتُ أَحْجُجٌ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ فَأَفْتُونِي هَوْلًا أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلِي وَ أَنْ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنْ عَلَيَّ يَدَنَّهُ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبَسْتَ قَمِيصَكَ أَوْ بَعْدَ مَا لَبِيتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرَجَهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَّهُ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحِجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيْ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بَجْهَالِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفٌ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصَّرَ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيهِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهْلٍ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ.

در این روایت، حضرت راجع به این شخص، که جاهل بوده است فرموده اند که هیچ چیزی بر عهده این شخص نیست.

قابل توجه است که ایشان حتی در کتاب صوم، این صحیحہ را شامل جاهل مقصر متردد نیز دانسته اند و فرموده اند این صحیحہ اختصاص به جاهل مقصر غافل ندارد و با همین صحیحہ، کفارہ را از عهده روزه داری که از روی جهل تقصیری، ارتماس کرده است منتفی دانسته اند.

در مورد حدیث رفع، در اصول تذکر داده ایم که حدیث رفع تاسیسی محض نیست بلکه با ارتکازات عقلائی هماهنگ است و در ارتکاز عقلا، این گونه است که احکامی که مترتب بر قصد و اراده مکلف است و به عبارت دیگر، احکام جزائی محسوب می شود در فرض اکراه، اضطرار، خطا و... برداشته می شود و عقلا حکم می کنند که گرچه این شخص در این فروض، این کار را با قصد انجام داده است ولی در این فروض، با قصد این شخص، معامله عدم القصد می شود.

لکن هم چنانکه اشاره شد این حکم عقلائی مختص احکامی است که حالت جزائی دارد و مترتب بر قصد و اراده مکلف است.

اما در مورد احکامی که بر فعل به عنوان مسبب ایجاد ملاک (و نه جزاء) مترتب می شود چنین حکم عقلائی وجود ندارد.

مثال: اگر خطابی حکم کرد که هر کس وارد مکه شود باید محرم شود و شخصی مضطر به دخول مکه شود نمی تواند به بهانه اضطرار، احرام را ترک کند چرا که وجوب احرام، برای دخول مکه جنبه جزائی ندارد تا در فرض اضطرار، رفع شود.

مثال دوم: اگر کسی از روی اضطرار، مال شخصی را تلف کرد نمی توان حکم به عدم ضمان او نمود چرا که لزوم ضمان، به عنوان جزاء بر اتلاف مترتب نشده است.

حال، در ما نحن فیه، باید ثابت شود که کفاره ترک میت در منی، از روی جزاء و مؤاخذه جعل شده است و نه از باب جبران نقصان که این خود نیاز به دلیل دارد.

بنابراین شمول حدیث رفع نسبت به چنین موردی مشکوک است.

الحج(واجبات الحج)/المیبت بمنی /عدم وجوب الکفارہ للمعذورین ۹۵/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المیبت بمنی /عدم وجوب الکفارہ للمعذورین

مروری بر بحث گذشته

نظر مشهور این است که اگر کسی از روی جهل و یا نسیان و یا اضطرار و یا حرج میبت در منی را ترک کند کفارہ بر او واجب است، و لکن آقای خوئی فرمود: مقتضای قاعده این است که با توجه به حدیث رفع ما اضطرّوا إلیه و رفع النسیان و صحیحہ عبدالصمد بن بشیر کفارہ از مضطرّ و ناسی و جاهل رفع بشود.

پاسخ به استدلال به حدیث رفع

حدیث رفع بیش از رفع مؤاخده ظهور ندارد و مقتضای انصاف این است که هیچ عرفی نمی پذیرد که اگر مولی گفت: إذا رأیت عالماً یجب علیک السلام و از قضا مکلف، مضطرّ به رؤیت عالمی شد و وجوب سلام نیز بخاطر اضطرار از این مکلف رفع شود، بلکه عرف می گوید: تو مضطرّ به رؤیت او هستی ولی مضطرّ به ترک سلام بر او نیستی و نکته آن این است که وجوب سلام به نکته مؤاخده نمی باشد.

در مقام نیز محتمل است که کفارہ در فرض ترک میبت به جهت جبران نقص حاصل از آن باشد، نه به نکته عقوبت.

بنابراین شمول حدیث رفع نسبت به این مورد محرز نمی باشد، پس اطلاق دلیل لزوم کفارہ محکم خواهد بود.

علاوه بر اینکه در مورد حرج و ضرر دلیلی بر رفع لزوم کفارہ نداریم چرا که دلیل لا حرج و لا ضرر، تنها حکم ضرری و یا حرجی را رفع می کند اما نمی توان از این دو دلیل، در فرض ترک میبت از روی حرج یا ضرر، رفع کفارہ را نیز استفاده کرد.

ص: ۳۵۰

اشکال

چنانچه بخواهیم برای اثبات لزوم کفارہ در مورد ناسی و مضطرّ، به دلیل لزوم کفارہ بر تارک میبت، تمسک کنیم از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه منحصص منفصل و یا حاکم خواهد بود. چرا که حدیث رفع منحصص منفصل و یا حاکم منفصل می باشد و لسان آن این است که کلّ حکم ثبت من باب العقوبه فهو عند الإضطرار و النسیان فهو مرفوع و ما احتمال می دهیم که لزوم شاه از باب عقوبت باشد. بنابراین تمسک به عموم دلیل لزوم کفارہ، تمسک به عام در شبهه مصداقیه منحصص آن می باشد که این جائز نیست.

این اشکال در صورتی وارد است که اصل مخصّصیت و یا حکومت دلیل خاص، ثابت شود و در شمول آن نسبت به مورد بخصوصی، شک داشته باشیم در حالی که در مانحن فیه، ما در اصل مخصّصیت حدیث رفع نسبت به وجوب کفاره شاه در فرض ترک مبیّت به منی اشکال داریم چون فرض این است که احتمال دادیم « علیه دم شاه » به ملاک جبر نقص باشد و نه به ملاک عقوبت و از آنجا که حدیث رفع تنها نسبت به احکام جزائی مخصّصیت و یا حکومت دارد بنابراین احتمال می دهیم، حدیث رفع، مخصّص و یا حاکم بر دلیل لزوم کفاره نباشد پس ما در مقام، شک در اصل تخصیص داریم نه اینکه مخصّصیت حدیث رفع نسبت به آن محرز باشد و شک در مصداق آن داشته باشیم.

شایان ذکر است که گرچه صحیحه معاویه بن عتّار که مشتمل بر تعبیر «فإن بتّ فی غیرها» بوده و آن را بر وجوب مبیّت به منی تفریع کرده است نسبت به مواردی که مبیّت به منی واجب نیست، مانند فرض اضطرار، اطلاق نخواهد داشت لکن این عبارت، مفهوم ندارد تا ثابت کند که در هر موردی، مبیّت به منی واجب نباشد، کفاره هم لازم نیست.

ما در مورد این صحیحہ می پذیریم که ظاهر آن نفی کفارہ از جاهل است، و لکن ظاهر آن شخصی است که به جهت جهل به حرمت فعلی آن را انجام داده است و حال مقصود، إثبات کفارہ به جهت مؤاخذه می باشد که این حدیث آن را رفع می کند. لیکن این صحیحہ صلاحیت رفع اموری مانند وجوب قضاء در فرض ترک نماز به جهت جهل به وجوب آن را ندارد چرا که وجوب قضاء از آثار ترک نماز می باشد، که عنوان «ارتکب فعلاً- بجهاله» بر آن صادق نیست نه از آثار ارتکاب فعل خاصّ باشد.

در مقام نیز، کفارہ از آثار ترک میت به منی می باشد، نه ارتکاب فعل خاصّ، و اگر چه دلالت این صحیحہ عبدالصمد از دلالت حدیث رفع أقوی است و لکن ما جازم به این مطلب نیستیم.

این نکته نیز قابل توجه است که ظاهر أدله ای که می فرماید: «إن كان أتاها نهاراً حتى أصبح عليه دم شاه» و لو به جهت مناسبت حکم و موضوع این است که دم شاه به جهت ترک بیتوته در منی می باشد، نه به جهت بیتوته در غیر منی.

شمول صحیحہ نسبت به جاهل مقصر

أما اینکه آقای خوئی فرموده اند: صحیحہ عبدالصمد نسبت به جاهل مقصر نیز اطلاق دارد، بر خلاف مشهور که آن را مختص به جاهل قاصر می دانند، به نظر ما کلام صحیحی است:

چرا که مورد روایت، جاهل مقصر است و راجع به رجل اعجمی است که در خود این نقل تصریح شده است که بدون اینکه از کسی سؤال کند و حکم شرعی مربوط به خویش را جويا شود مرتکب این عمل شده است.

أما اینکه آقای خوئی فرمودند: این روایت شامل جاهل مقصر متردد نیز می باشد، این محل بحث است:

ممکن است گفته شود: ای رجل ركب أمراً بجهالة ظاهر این است که جاهل او را به ارتکاب این فعل کشانده است و به عبارت دیگر بقاء در « بجهاله » برای سببیت ، استعمال شده است در حالی که در فرض تردد، با وجود حکم عقل به لزوم احتیاط، اگر شخص این فعل را مرتکب بشود، نمی توان به قول مطلق گفت: « رجل ركب أمراً بجهاله ».

هم چنان که در موارد علم اجمالی نیز همین گونه است. برای مثال اگر کسی هفته ای یک روز به سفر می رود و در صدق عنوان کثیر السفر شک دارد، علم اجمالی پیدا می کند که یا باید در سفر روزه بگیرد و یا در وطن، آن را قضا کند. حال اگر به جهت احتیاط در سفر روزه گرفت و کشف شد که صوم در سفر بر او واجب نبوده است، مصداق من صام فی السفر بجهاله نمی باشد، بلکه او صام فی السفر احتیاطاً. و این مطلبی است که آقای سیستانی می فرمایند.

در مقابل، مرحوم استاد می فرمودند: من صام فی السفر بجهاله - ای رجل ركب بجهاله، بقاء الصاق می باشد: یعنی مع جهاله. بنابراین، شخصی که نمی داند که در این سفر وظیفه او روزه می باشد و یا إفتار، می تواند رجاء روزه بگیرد و قضاء هم ندارد؛ چرا که مصداق «من صام فی السفر بجهاله ای مع جهاله» می باشد.

طبق این نظر، در مقام نیز اگر میت به منی را در فرض شک در وجوب آن ترک کند، مصداق «أی رجل ركب بجهاله ای مع جهاله او هو جاهل» می باشد و به همین دلیل ، کفاره ثابت نیست.

و لکن علامه در تحریر و شهید در دروس فرموده اند: ترک میبت در منی برای سقاه به جهت اینکه چاره ای از آب دادن به حجّاج نمی باشد، جایز است و لکن رعاه اگر می توانند در روز گوسفندان را به چراگاه ببرند، باید در شب در منی بیتوته کنند.

مرحوم نائینی در مناسک فرموده است « لا یجب الفدیه علی الرعاه و السقاه علی الأقوی »

محقق خوئی فرموده است: استثناء رعاه وجهی ندارد و شاید محقق نائینی دچار غفلت شده است!

لکن این بعید است که غفلت از سوی محقق نائینی رخ داده باشد بلکه ایشان بر اساس نفی خلاف شیخ طوسی و مانند آن رعاه را استثناء نموده است.

نظر مختار راجع به راعی

البته به نظر ما نفی خلاف شیخ در کتاب خلاف کاشف از رأی معصوم نمی باشد و انصاف این است که دلیل معتبری در استثناء رعاه از وجوب میبت به منی در دست نیست بنابراین راعی نیز، مانند دیگر مکلفین است که تنها در صورت لزوم حرج یا ضرر می تواند ترک میبت کند.

کلام محقق خوئی راجع به استثنای ساقی

ایشان فرموده است دلیل بر استثنای سقاه، روایت مالک بن أعین است:

مَا لَكَ بَيْنَ أَعْيُنَ عَن أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَنْ يَلْبَثَ بِمَكَّةَ لِيَأْتِيَ مِنِّي فَمَا أذنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَجْلِ سِقَايَةِ الْحَاجِّ

طبق این نقل، پیامبر در ترک میبت به عباس به جهت سقایت حجّاج اذن داده است و لکن این قضیه، خارجیه است و ممکن است پیامبر، به عباس، اذن ولایی داده اند در نتیجه این اذن نسبت به تمامی ساقیان، عمومیت ندارد.

این مطلب عرفی نیست چرا که ترخیص ولایی در امور اجتماعی کارگشاست در حالی که مبیت به منی یک امر عبادی است و از آنجا که پیامبر، ولایت بر ترخیص ارتکاب حرام و یا ترک واجب ندارد و ولایت پیامبر و امام در منطقه الفراغ و در مباحات می باشد، کشف می کنیم که این ترخیص پیامبر ترخیص شرعی است، پس این روایت نسبت به جمیع سقاها اطلاق دارد، البته به شرطی که رعایت این مصلحت عام اجتماعی متوقف بر ترک مبیت در منی باشد.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی ایام التشریق ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی ایام التشریق

الثالث عشر من واجبات الحج: رمی الجمرات الثلاث، الأولى، و الوسطی، و جمره العقبه و يجب الرمی فی اليوم الحادی عشر، و الثاني عشر و إذا بات ليله الثالث عشر فی منی وجب الرمی فی اليوم الثالث عشر أيضا علی الأحوط و يعتبر فی رمی الجمرات المباشره، فلا تجوز الاستنابه اختیارا.

رمی جمرات روز یازدهم و روز دوازدهم واجب است و همچنین رمی جمرات روز سیزدهم برای کسی که در شب سیزدهم در منی بیتوته کرده باشد، واجب است.

وجوب رمی در کلام فقهاء

ظاهر کلام شیخ در تبیان و جمل و العقود استحباب رمی الجمار است، نه وجوب آن:

در تبیان می فرماید:

« مناسك الحج تشمل علی المفروض، و المسنون. و المفروض يشتمل علی الركن، و غیر الركن، فأركان الحج أولًا: النيه، و الإحرام، و الوقوف بعرفه، و الوقوف بالمشعر، و طواف الزياره، و السعی بین الصفا و المروه. و الفرائض التي ليست بأركان: التلبیه، و ركعتا طواف الزياره، و طواف النساء، و ركعتا الطواف له. و المسنونات: الجهر بالتلبیه و استلام الأركان، و أيام منی، و رمی الجمار، و الحلق أو التقصير، و الأضحیه إن كان مفرداً. و إن كان متمتعاً فالهدی واجب علیه، و إلا فالصوم الذي هو بدل عنه، و تفصیل ذلك ذكرناه فی النهايه، و المبسوط، و الجمل و العقود، لا نطول بذكره »

ص: ۳۵۶

و در الجمل و العقود می فرماید:

« و الرمی يحتاج الى شروط ثمانية مسنونه كلها، لأن الرمی مسنون »

صاحب سرائر کلام شیخ را توجیه کرده است که مراد شیخ از مسنون، مستحب نیست، بلکه مراد «ما سنّه النبی» در مقابل «ما فرضه الله» است و بدیهی است که «ما سنّه النبی» گاهی واجب است هم چنانکه در غسل المیت و غسل مس المیت و دو رکعت اخیر در نمازهای چهاررکعتی، همین گونه است.

و آقای خوئی نیز این توجیه را پسندیده اند.

و لکن ظاهر این است که این توجیه با عبارت شیخ تناسب ندارد:

چرا که در ذیل کلام شیخ در تبیان این چنین آمده است: «و إن کان متمتعاً فالهدی واجب علیه» و این نشان گر آن است که مسنون در کلام شیخ در مقابل واجب استعمال شده است و نه معنایی که جناب ابن ادریس بیان کردند.

چنانکه ظاهر کلام شیخ طوسی در کتاب جمل و عقود نیز همین است چرا که ظاهر کلام ایشان استحباب شروط ذکر شده، می باشد و از قضا برخی از شروط شمرده شده، از مستحبات هستند و معنی ندارد که گفته شود: شرائط رمی مسنون واجب می باشد، چرا که اصل رمی مسنون واجب است!

و لکن به نظر به طور قطع مرحوم شیخ اشتباه کرده است چرا که ایشان در کتب دیگر خود تصریح به وجوب رمی جمار کرده است؛

در نهاییه تصریح می کند: «إذا رجع الإنسان إلى منى لرمى الجمار كان عليه أن يرمى ثلاثة أيام».

و یا در مبسوط می فرماید: «الواجب عليه أن يرمى ثلاثة أيام التشریق»؛

و روشن است که این کلام با قول شیخ به استحباب رمی جمرات ناساگار است.

به هر حال ، هیچ اشکال و بلکه اختلافی در بین مسلمین، نسبت به وجوب رمی جمرات در روز یازدهم و دوازدهم وجود ندارد.

هم چنانکه صاحب جواهر نیز چنین ادعا کرده است :

« يجب أن يرمى كل يوم من أيام التشريق أي الحادى عشر و الثانى عشر الجمار الثلاث كل جمره بسبع حصيات بلا خلاف محقق أجده فيه »

و علامه حلی در تذکره و منتهی نیز چنین فرموده است

« لا نعلم خلافا فى وجوب الرمی »

استدلال بر وجوب رمی در کلام محقق خویی

دلیل اول: سیره

بهترین دلیل بر وجوب رمی جمار در روز یازدهم و دوازدهم ، ارتکاز متشرعه می باشد.

با این حال، مرحوم آقای خوئی به برخی از روایات استدلال نموده اند:

دلیل دوم: صحیحہ عمر بن اذینه

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى - الْحَجُّ الْأَكْبَرُ مَا يَعْنِي بِالْحَجِّ الْأَكْبَرِ فَقَالَ الْحَجُّ الْأَكْبَرُ الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ وَ رَمَى الْجِمَارِ وَ الْحَجُّ الْأَصْغَرُ الْعُمْرَةُ.

ایشان فرموده اند: اینکه امام علیه السلام واجبات و ارکان حج را مطرح نکند و از مناسک حج، تنها به ذکر وقوف به عرفات و رمی جمار اکتفا کند نشانگر وجوب رمی الجمار است، و در غیر این صورت، صحیح نیست که عمل مستحب به عنوان معرف حج قرار داده شود، و ظاهر این عبارت اهتمام به رمی الجمار است.

اشکال

أكثر أعمال حجّ مانند طواف و سعی از مشترکات میان حجّ و عمره می باشند و مختصات حجّ ، منحصر در وقوف به عرفات و مشعر و رمی جمرات و میبت به منی است، به همین جهت ممکن است که دلیل انتخاب رمی جمار از سوی امام علیه السلام به عنوان معرف حجّ در مقابل عمره ، همین نکته اختصاصی بودن رمی جمار باشد هر چند رمی جمار واجب نباشد

إنصاف این است که این خلاف ظاهر است و ظاهر این است که از واجبات حج دو عمل را به عنوان ممیز حج از عمره انتخاب نموده اند.

دلیل سوم: صحیحه عبدالله بن سنان

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَعَرَضَ لَهُ عَارِضٌ فَلَمْ يَرَمْ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ قَالَ يَرْمِي إِذَا أَضِيحَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِمَا فَاتَهُ وَالْأُخْرَى لِيَوْمِهِ الَّذِي يُضِيحُ فِيهِ وَ لِيُفْرَقَ بَيْنَهُمَا يَكُونُ إِحْدَاهُمَا بُكْرَةً وَ هِيَ لِلْأَمْسِ وَالْأُخْرَى عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ.

ظاهر این روایت وجوب رمی روز یازدهم است که امر به یک رمی دوم برای این روز می کند.

دلیل چهارم: صحیحه معاویه بن عمار

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ أَنْ يَرْمِيَ الْجِمَارَ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ قَالَ يَرْجِعُ فَيَرْمِيهَا يَفْصِلُ بَيْنَ كُلِّ رَمِيَّتَيْنِ بِسَاعَةٍ.

آقای خوئی فرمودند: مورد حدیث نسیان رمی الجمار است، نه نسیان رمی الجمره که مربوط به یوم العید است، و امام فرمود: حال که رمی الجمار را در این چند روز فراموش کرد، باید از مکه بازگردد و رمی الجمار را قضاء کند و میان هر دو رمی به یک ساعت فاصله بیندازد؛ از سوی دیگر، حمل این روایت بر نسیان رمی جمره عقبه در روز عید و رمی جمرات در روز یازدهم عرفی نیست چرا که یفصل بین کل رمیتین بساعه یعنی یفصل بین کل رمیتین من رمی الجمارو به این معنی است که بین دو رمی الجمار یک ساعت فاصله بیندازد که ظاهر در این است که دو رمی الجمار بر عهده او است. بنابراین این تعبیر، غیر از رمی روز یازدهم و رمی روز دوازدهم مصداق دیگری ندارد.

شایان توجه است که این استدلال متوقف بر تفسیر جمار به معنای جمرات است که ظاهر جمار نیز همین است و لکن دو احتمال دیگر در این لفظ موجود است:

احتمال اول

مراد از جمار جنس الجمره باشد که در لغت نیز به جمره عقبه گفته می شد: جمار عقبه؛ چرا که این ستون از سنگ های متعدّد تشکیل شده بود

احتمال دوم

مراد از جمار سنگریزه ها باشد، که در این صورت، نسی رمی الجمار به این معنی خواهد بود که شخص فراموش کرد که سنگریزه ها را پرتاب کند.

لیکن انصاف این است که هر دو احتمال خلاف ظاهر است. اما احتمال اول، به این خاطر مردود است که اطلاق «جمار» بر خصوص یک جمره متعارف نیست و احتمال دوم نیز قابل قبول نیست چرا که از سنگریزه ها به حصی تعبیر می کنند، و جمار ظاهر است در آن هدف رمی (مرمی) که همان ستون ها و جمرات ثلاث می باشد.

البته باید توجه داشت که نسی رمی الجمار در مقام بیان نسیان رمی الجماری است که واجب است و لکن در مقام بیان مصداق واجب نمی باشد که آیا رمی جمار در روز دوازدهم نیز واجب است یا خیر. بنابراین نمی توان به اطلاق «نسی رمی الجمار» برای لزوم رمی جمار در روز دوازدهم تمسک نمود.

دلیل پنجم: صحیحه آخری لمعاویه؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: اِزْمُ فِي كُلِّ يَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَقُلْ كَمَا قُلْتَ حِينَ رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ فَايْدَأُ بِالْجَمْرَةِ الْأُولَى فَارْمِهَا عَنْ يَسَارِهَا فِي بَطْنِ الْمَسِيلِ وَقُلْ كَمَا قُلْتَ يَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ يَسَارِ الطَّرِيقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَاحْمِدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِيلًا فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَيْضًا ثُمَّ أَفْعَلْ ذَلِكَ عِنْدَ الثَّانِيَةِ وَ اصْنَعْ كَمَا صَنَعْتَ بِالْأُولَى وَ تَقِفْ وَ تَدْعُو اللَّهَ كَمَا دَعَوْتَ ثُمَّ تَمْضِي إِلَى الثَّلَاثَةِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارَ فَارْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

آقای خوئی فرموده است: ظاهر «فی کلّ یوم» وجوب رمی الجمار در چند روز می باشد، نه در خصوص روز یازدهم، بنابراین این روایت دلالت بر لزوم رمی جمار در روز دوازدهم نیز می کند.

مناقشه در دلالت این صحیحه

این صحیحه مشتمل بر کثیری از مستحبات می باشد از جمله رمی هنگام اذان ظهر در روز یازدهم و دوازدهم که مستحب است، امر به دعا، لزوم شروع کردن از قسم چپ جمره، استقبال قبله و... که تمام این فقرات حکم استحبابی را بیان می کنند. با این وصف، استظهار وجوب نسبت به اصل رمی جمرات از این روایت عرفی نیست.

دلیل ششم: روایت لؤلؤی؛

عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ رَمَى الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي قَالَ فَلْيَزِمِهَا فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ لِمَا فَاتَهُ وَ لِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي يَوْمِهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا يَوْمَ النَّفْرِ قَالَ فَلْيَزِمِهَا وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

یوم ثانی اگر به لحاظ روز دوم از آیام منی گرفته شود، روز یازدهم خواهد بود که روز دهم روز اول است و اگر به لحاظ آیام تشریق گرفته شود، روز یازدهم روز اول و روز دوم روز دوازدهم است.

این روایت به طور روشن، رمی جمار را در روز سوم نیز واجب می کند. حال، اگر مراد از روز سوم از آیام منی باشد روز دوازدهم و اگر مراد روز سوم از آیام تشریق باشد، روز سیزدهم خواهد بود.

مناقشه سندی محقق خوئی به روایت لؤلؤی

اگر چه نجاشی لؤلؤی را توثیق کرده است و لکن ابن ولید او را از احادیث محمّد بن أحمد بن یحیی صاحب نوادر استثناء کرده است و تضعیف ابن ولید که مورد قبول صدوق و ابن نوح می باشد، با توثیق نجاشی تعارض می کند.

ص: ۳۶۱

ابن ولید فقط گفته است: روایت لؤلؤی را نقل نمی‌کنم «لا أروی» ولی حکم به ضعف او نکرده است. بنابراین محتمل است، عدم نقل از لؤلؤی به جهت عدم اعتماد ابن ولید بر او باشد، مانند شخصی که می‌گوید: من در پشت زید نماز نمی‌خوانم، که این به معنای تفسیق او نیست. بنابراین توثیق لؤلؤی بدون معارض خواهد بود.

وجوب رمی در روز سیزدهم

کلام محقق خوینی

اگر اجماع بر وجوب رمی روز سیزدهم نسبت به کسی که در شب سیزدهم در منی بیتوته کند، وجود داشته باشد تابع اجماع خواهیم بود. در غیر این صورت، دلیلی بر وجوب رمی جمرات در روز سیزدهم حتی نسبت به شخصی که تمام شب سیزدهم را در منی بیتوته کرده باشد، وجود ندارد، بلکه دلیل بر عدم وجوب رمی، در اختیار داریم:

صحیحہ معاویہ بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِي النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِيمَ بِمَكَّةَ وَتَبَيْتَ بِهَا فَلَا بُدَّ لَكَ بِذَلِكَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّيْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتَّ بِمِنَى وَ لَيْسَ لَكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّى تُصْبِحَ .

آقای خوئی می‌فرماید: اذان صبح زمان رمی جمار نیست و زمان رمی جمار بعد از طلوع آفتاب است در حالی که امام در این صحیحہ، حکم به جواز خروج از منی بعد از اذان صبح کرده اند و این خود، قرینه بر عدم وجوب رمی است.

مناقشه در کلام محقق خوینی

جواز خروج به معنای جواز نفر نیست و در شب سیزدهم خروج از منی جایز نیست و به مجرد طلوع فجر خروج جایز می‌شود اما نفر جایز نمی‌شود. بنابراین می‌تواند از منی خارج شود و لکن بعد از طلوع آفتاب باید باز گردد و رمی جمار کند.

دلیل بر وجوب رمی در روز سیزدهم

اگر گفته شود: عدم الدلیل کافی است در حکم به عدم وجوب رمی جمار در روز سیزدهم، در پاسخ می گوئیم روایت زیر ، دلیل بر وجوب است:

صحیحہ أخری لمعاویہ بن عمار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِرَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَنْفِرَ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ وَإِنْ تَأَخَّرْتَ إِلَى آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَهُوَ يَوْمُ النَّفْرِ الْأَخِيرِ فَلَا عَلَيْكَ أَى سَاعَةٍ نَفَرْتَ وَرَمَيْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَهُ.

مناقشه محقق خویی در این صحیحہ

قطع داریم که جمله «و رمیت» اشتباها نقل شده است چرا که اگر امام می فرمود: « فلا شیء عليك أي ساعة رميت و نفرت » یا « فلا شیء عليك أي ساعة نفرت بعد الرمى قبل الزوال أو بعد الزوال » پذیرفته می شد. لکن تعبیری که در این روایت نقل شده است، از امام صادر نمی شود. امام علیه السلام ، طبق این نقل فرموده اند: « اگر شب سیزدهم در منی بودی، چیزی بر تو نیست، هر زمانی که خواستی نفر و رمی بکن، چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر» در حالی که در مورد رمی نیاز به این توضیح نبود که انجام رمی در هر ساعتی بلا مانع است، چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر؛ چرا که جواز انجام رمی قبل و بعد از ظهر واضح است، و آنچه دچار شبهه بوده زمان نفر بوده است.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی الیوم الثالث عشر ۳۱/۰۱/۹۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی الیوم الثالث عشر

مروری بر بحث گذشته

ص: ۳۶۳

محقق خوئی فرمود: اگر اجماعی بر لزوم رمی جمرات ثلاث در روز سیزدهم، بر کسانی که شب سیزدهم در منی بیتوته می کنند، وجود نداشته باشد، می توانیم در وجوب آن مناقشه کنیم و قائل به استحباب آن شویم، چرا که دلیل معتبری بر وجوب رمی جمرات در روز سیزدهم نیافتیم.

مناقشه محقق خویی در صحیحہ معاویہ بن عمار

ممکن است برای اثبات وجوب رمی، در روز سیزدهم ، به این روایت استناد شود:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِرَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَنْفِرَ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ وَإِنْ تَأَخَّرْتَ إِلَى آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وَهُوَ يَوْمُ النَّفْرِ الْأَخِيرِ فَلَا عَلَيْكَ أَى سَاعَةٍ نَفَرْتَ وَرَمَيْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَهُ.

تقریب استدلال این است که امام علیه السلام فرمود: بعد از رمی ، نفر از منی جایز است که معنای آن عدم جواز نفر قبل از رمی می باشد.

لیکن این استدلال مخدوش است چرا که قطعاً، عبارت «و رمیت» زائد است و در کلام امام موجود نیست. بنابراین ، حدیث اینگونه است: «أَى سَاعَةٍ نَفَرْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَهُ».

ممکن است کسی توهم کند ادعای زائد بودن تعبیر، به سبب آن است که صاحب وسائل آن را در نقل خویش ذکر نکرده اند لیکن این توهم مردود است چرا که به طور قطع، صاحب وسائل دچار خطا شده است چرا که این عبارت، در تمام نسخ کافی و تهذیب و وافى و حدائق موجود است بنابراین ادعا این است که منبع اصلی این روایت در نقل آن اشتباه کرده است زیرا واضح است که رمی جمرات در روز سیزدهم چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر مانعی ندارد و آنچه محل شبهه بوده است ، نفر قبل از زوال در روز سیزدهم است بنابراین عبارت «و رمیت» زائد است. شاهد این ادعا ، این است که هیچ فقیهی به این روایت بر وجوب رمی جمرات روز سیزدهم استدلال ننموده است.

البته این سخن، به معنی انکار این نیست که رمی جمرات روز سیزدهم سنت النبّی بوده است و پیامبر قبل از نفر از منی در روز سیزدهم، ابتدا رمی نمودند. اما روشن است که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله دلیل بر وجوب نیست.

مناقشه در کلام محقق خوبی

ایراد اول

عدم استدلال فقهاء به فقره «فلا علیک أیّ ساعه...» به جهت وضوح وجوب رمی جمرات بوده است، نه آنکه فقهاء قصوری در دلالت این روایت، می دیده اند البته صاحب جواهر به اطلاق روایات استناد کرده است.

ایراد دوم

ادعای قطع به زیاده «رمیت» صحیح نیست؛ چرا که

این عبارت را می توان به صورت لفّ و نشر مشوش، تفسیر کرد و در این صورت، مصحح عرفی آن، سبق شروع نفر بر رمی خواهد بود هرچند، أصل نفر از منی بعد از رمی واقع می شود. زیرا شروع نفر قبل از رمی محقق می شود چرا که افراد، به طور متعارف، ابتدا وسایل خود را از منزل جمع و شروع در نفر می نمودند و سپس رمی می کردند و از منی خارج می شدند. شایان توجه است که اشکال آقای خوئی در صورتی است که «رمیت» بعد از «نفرت» باشد و گرنه اگر گفته می شد: «أیّ ساعه رمیت و نفرت» مشکلی نبود؛ چرا که رمی قبل از نفر است و قدر متیقن از «قبل الزوال أو بعد الزوال» این بود که به عبارت «نفرت» برگردد.

ایراد سوم

ادعای وضوح جواز رمی قبل از زوال، ناصحیح است چرا که عامّه، رمی جمرات را بعد از زوال واجب می دانند و مرحوم شیخ طوسی نیز، می فرماید: لا خلاف فی وجوب رمی الجمرات بعد الزوال. بنابراین، کاملاً عرفی است که امام علیه السلام، برای دفع توهم وجوب رمی جمرات بعد از زوال بفرمایند: در روز یازدهم و دوازدهم، رمی بعد از زوال، مستحب مؤکّد است و لکن در روز سیزدهم، تقدیم آن بر زوال اشکال ندارد.

ص: ۳۶۵

بنابراین این اشکال آقای خوئی ناتمام است.

اشکال دیگر به دلالت صحیحه معاویه

اینکه امام علیه السلام، وقوع رمی جمرات در روز سیزدهم را فرض گرفته اند، ملازمه با امر به آن و وجوب آن ندارد بلکه ممکن است این فرض، از باب تعارف انجام رمی در روز سیزدهم باشد مثل اینکه در موردی که دست شستن قبل از غذا متعارف است گفته شود: روز جمعه در هر زمانی که برای خوردن غذا خواستی دست خود را بشویی، مانعی ندارد چه قبل از زوال و چه بعد از زوال و لکن در روزهای دیگر دست ها را قبل از آمدن بچه ها از مدرسه نشوی.

روشن است که این به معنی وجوب شستن دست ها نیست بلکه بخاطر تعارف آن، ذکر شده است.

پاسخ به این اشکال

این تفسیر، خلاف ظاهر است. برای مثال: اگر مولی بگوید: «هر وقت نماز خواندی و نهار خوردی، مانعی ندارد که از منزل خارج شوی، چه قبل از ساعت دو و چه بعد از ساعت دو» ظاهر آن عدم جواز خروج در فرض عدم ایتیان به نماز و خوردن غذا خواهد بود، نه اینکه چون سبق نماز و نهار متعارف است ذکر شده اند.

در مقام نیز، ظاهر «فلا شیء علیک...» این است که اگر رمی بکند چیزی بر او نیست، نه اینکه چیزی بر او نیست حتی اگر رمی نکند بنابراین، ظاهر آن این است که اصل رمی واجب است و لکن زمان آن توسعه دارد.

بنابراین به نظر ما دلالت این روایت بر وجوب تمام است.

وجوب مباشرت در رمی

اگر حاجی، متمکن از رمی مباشری باشد، باید خود او مباشرت در رمی کند، و این مساله، با حلق که با تسبیب نیز به مکلف مستند می شود متفاوت است چرا که در رمی با استنابه فعل به خود مکلف مستند نمی شود، بلکه گفته می شود: «رُمی عنه و لم یرم بنفسه» در حالی که ظاهر ادله، لزوم مباشرت مکلف در رمی می باشد.

ص: ۳۶۶

علاوه بر اینکه ظاهر روایاتی که می فرماید: «المريض يرمى عنه» عدم جواز استنابه در فرض اختیار می باشد و إلاّ- أخذ خصوص «مريض» در خطاب لغو می بود.

اشکال

ظاهر «المريض يرمى عنه» لزوم استنابه در فرض عجز از مباشرت می باشد و مفهوم آن تخییر میان استنابه و مباشرت در فرض اختیار می باشد

پاسخ

این برداشت، بر خلاف ظاهر روایت است و ظاهر اطلاق آن این است که مختارین، مجاز به استنابه نیستند.

لزوم ترتیب در رمی جمرات

شیخ طوسی می فرماید: «الترتيب واجب في رمي الجمار بلاخلاف» و شایان توجه است که ظاهر ادعای عدم الخلاف از شیخ طوسی در کتاب الخلاف، عدم اختلاف در بین مسلمین است چرا که برای ادعای اجماع در بین خصوص شیعیان، از تعبیر اجماع الفرقة استفاده می کند.

ادله لزوم ترتیب

دلیل اول: صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَرَمَ فِي كُلِّ يَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَقُلَّ كَمَا قُلْتُ حِينَ رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ فَأَبْدَأَ بِالْجَمْرَةِ الْأُولَى فَارْمَهَا عَنْ يَسَارِهَا فِي بَطْنِ الْمَسِيلِ وَقُلَّ كَمَا قُلْتُ يَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ يَسَارِ الطَّرِيقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَاحْمِدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِيلًا فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَيْضًا ثُمَّ أَفْعَلْ ذَلِكَ عِنْدَ الثَّانِيَةِ وَ اصْبِرْ كَمَا صَبَرْنَا بِالْأُولَى وَ تَقِفْ وَ تَدْعُو اللَّهَ كَمَا دَعَوْتُ ثُمَّ تَمْضِي إِلَى الثَّلَاثَةِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارَ فَارْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

البته اشکال سابق ما در این روایت، مبنی بر اشتغال این صحیحه بر مستحبات کثیره در مقام، جاری است و موجب اختلال ظهور آن، در وجوب ترتیب خواهد بود.

ص: ۳۶۷

دلیل دوم: صحیحہ آخری لمعاویہ بن عمّار

عن ابی عبد اللہ علیہ السلام: قال قلتُ الرَّجُلُ یُنْکَسُ فی رَمَیِ الْجِمَارِ فَبَدَأَ بِجَمْرَةِ الْعَقَبَةِ ثُمَّ الْوُسْطَى ثُمَّ الْعُظْمَى قَالَ یَعُودُ فِیْرَمِیِ الْوُسْطَى ثُمَّ یَرْمِیِ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْغَدِ.

نکس به معنای جابجایی جمرات در رمی است و دلالت این صحیحہ بر ترتیب واضح است.

دلیل سوم: صحیحہ مسموع

عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ رَمَى الْجِمَارِ يَوْمَ الثَّانِي فَبَدَأَ بِجَمْرَةِ الْعَقَبَةِ ثُمَّ الْوُسْطَى ثُمَّ الْأُولَى يُؤَخِّرُ مَا رَمَى بِمَا رَمَى وَ يَرْمِیِ الْجَمْرَةَ الْوُسْطَى ثُمَّ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ.

نکته

در روایتی که جلسه گذشته، قرائت کردیم و مشتمل بر الیوم الثانی بود در معنای آن تردید کردیم و گفتیم که محتمل است مراد الیوم الثانی من ایام منی باشد یا الیوم الثانی من ایام الشریق. به متن روایت فوق الذکر توجه کنید:

عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ رَمَى الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي قَالَ فَلْيَرْمِمْهَا فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ لِمَا فَاتَهُ وَ لِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي يَوْمِهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا يَوْمَ النَّفْرِ قَالَ فَلْيَرْمِمْهَا وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

با تامل در ذیل روایت، به این نتیجه رسیدیم که مراد از الیوم الثانی، روز یازدهم است چرا که بعد از ذکر احکام الیوم الثانی و الیوم الثالث، سوال از تذکر در یوم النفر پرسیده می شود و از آنجا که یوم النفر، مصطلح در روز سیزدهم بوده است به قرینه تقابل با الیوم الثانی و الیوم الثالث فهمیده می شود که مراد از الیوم الثانی، یازدهم و مراد از الیوم الثالث، روز دوازدهم است.

ص: ۳۶۸

و به طور کلی نیز به این نتیجه رسیده ایم که مراد از الیوم الثانی، روز یازدهم است.

به هر حال در روایت محل بحث، حضرت می فرماید: باید باز گردد و جمره عقبه و وسطی را بر طبق ترتیب صحیح، اعاده کند.

شمول وجوب ترتیب نسبت به ناسی و جاهل

لزوم ترتیب میان رمی جمرات، شامل ناسی و جاهل نیز می شود و مختص به عامد نیست، بلکه در صحیحه مسموع در خصوص ناسی، حکم به لزوم اعاده به جهت اخلال به ترتیب می کند. حتی اگر این دلیل خاص نیز نبود، طبق قاعده در فرض جهل و نسیان نیز اعاده لازم است؛

اشکال

پیامبر در صحیحه جمیل در مورد افرادی که ترتیب بین اعمال را از روی نسیان یا جهل، مختل کرده بودند فرمود: لا حرج و این دلالت می کند که اخلال به ترتیب به جهت نسیان و جهل اشکال ندارد.

پاسخ

سؤال أصحاب و مورد صحیحه جمیل، اخلال به ترتیب در یوم النحر بود، بنابراین مراد، اعمال منی در روز عید و یا اعمال مکه که در روز عید انجام می شود بوده است بنابراین این روایت، اطلاقی نسبت به روز یازدهم و دوازدهم ندارد.

نقصان در رمی جمرات

اگر شخصی -مثلاً- رمی جمره اولی را ناقص انجام دهد و سپس مشغول به رمی جمره وسطی شود؛ در روایات تفصیل داده شده است که:

اگر به جمره اولی چهار سنگ زده است و سپس، مشغول به رمی جمره وسطی شده است، اشکالی ندارد و تنها باید باز گردد و سه سنگ دیگر به جمره اولی بزند، أمّا اگر جمره اولی را سه سنگ زده بوده باشد، باید باز گردد و رمی جمره اولی را استیناف کند، کما اینکه رمی جمره وسطی را نیز باید اعاده کند؛

ص: ۳۶۹

به این روایت صحیحه توجه کنید:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ رَمَى الْجُمْرَةَ الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَةَ بِسَبْعٍ وَ الثَّلَاثَةَ بِسَبْعٍ قَالَ يُعِيدُ يَوْمِيهِنَّ جَمِيعاً بِسَبْعٍ سَبْعٍ قُلْتُ فَإِنْ رَمَى الْأُولَى بِأَرْبَعٍ وَ الثَّانِيَةَ بِثَلَاثٍ وَ الثَّلَاثَةَ بِسَبْعٍ قَالَ يَوْمِي الْجُمْرَةَ الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَةَ بِسَبْعٍ وَ يَوْمِي الْجُمْرَةَ الْعَقَبَةَ بِسَبْعٍ قُلْتُ فَإِنَّهُ رَمَى الْجُمْرَةَ الْأُولَى بِأَرْبَعٍ وَ الثَّانِيَةَ بِأَرْبَعٍ وَ الثَّلَاثَةَ بِسَبْعٍ قَالَ يُعِيدُ يَوْمِي الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَةَ بِثَلَاثٍ وَ لَا يُعِيدُ عَلَى الثَّلَاثَةِ.

این روایت-هم چنانکه علامه حلی فرموده است-دلالته می کند بر این که:

اگر به جمره سابق سه زنگ زده شود و سپس به جمره لاحق هفت سنگ زده شود، هر دو رمی باطل است و باید رمی هر دو جمره از ابتدا اعاده شود.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار/الاخلال بالترتيب ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار/الاخلال بالترتيب

مروری بر بحث گذشته

بحث راجع به این بود که چنانچه کسی در رمی جمرات جمره سابق را کمتر از چهاربار، رمی کند و جمره لاحق را به طور کامل رمی کند باید رمی جمره سابق را به طور کامل اعاده کند. در جلسه سابق، گذشت که دلیل این مساله، ظاهر صحیحه معاویه بن عمّار بلکه صریح آن است که فرمود: یعيد عليهنّ بسبع.

قول مخالف در مساله

مرحوم ابن ادریس فرموده است: نیازی به اعاده کامل نیست بلکه همین مقدار، که رمی جمره سابق را تکمیل کند کافی است. علاوه بر ایشان، مرحوم علامه نیز در چهار کتاب قواعد، تحریر، تذکره و منتهی همین قول را اختیار کرده است هر چند در مختلف، صریحا برخلاف آن و مطابق مشهور، فتوا داده است.

ص: ۳۷۰

نقد قول مخالف

این قول، خلاف صریح روایت و اجتهاد در مقابل نص است.

صحیحہ معاویہ بن عمار، به طور صریح ، قول مشهور را تایید می کند چرا که در این روایت چند فرع مطرح شده است.

در سوال اول، شخصی فرض شده است که جمره اولی را ناقص، رمی کرده است و سه سنگ زده است که امام علیه السلام ، امر به اعاده تمامی جمرات فرمودند.

در فرع دوم در مورد کسی که جمره اولی را چهار، و جمره وسطی را سه زنگ زده است دستور به اعاده دادند در حالی که وقتی در مورد همین جمره وسطی در سوال بعد، چهار سنگ فرض شد تنها فرمود سه زنگ باقی مانده را بزند و این تفصیل، به روشنی قول مشهور را ثابت می کند.

حال ، این سوال ، مطرح است که وجه الغاء سنگ های کمتر از چهار تا چیست؟

چنانچه از امر به رمی هفت سنگ به جمره، لزوم رعایت موالات عرفیه را برداشت کنیم، مضمون روایت ، مطابق با قاعده اولیه خواهد بود چرا که طبیعی است کسی که بعد از یک رمی ناقص، به سراغ جمرات بعدی می رود چنانچه بخواهد جمرات گذشته را تکمیل کند ، موالات عرفیه را مختل کرده است .

لیکن، هم چنانکه در بحث های سابق گذشت امر به رمی هفت سنگ، ظهوری در لزوم موالات ندارد هم چنانکه صاحب جواهر نیز این مدعی را پذیرفته اند بنابراین ، باید بپذیریم که مضمون این روایت، یک تعبد شرعی است.

کلام محقق خویی

ایشان در این بحث فرموده اند: اگر این روایت صادر نشده بود می توانستیم بر طبق قاعده ، حتی در مورد کسی که کمتر از چهار زنگ زده است حکم به تکمیل کنیم.

ص: ۳۷۱

این گفتار، با سخنان گذشته ایشان در باب تیمم، طواف، سعی و... در تضاد است چرا که، در تمام آن ابواب، از این گونه اوامر، لزوم موالات عرفیه را برداشت می کرد.

بنابراین، مذاق فقهی ایشان اقتضا می کرد که حتی بانبود این روایت نیز، حکم به اعاده می کردند.

گفتار محقق خوئی راجع به قول ابن بابویه

ایشان، به مرحوم ابن بابویه نسبت داده اند که شرط جواز اکمال جمره سابق در نقصان کمتر از چهار، این است که جمره بعدی را به طور کامل رمی کرده باشد بنابراین چنانچه کسی جمره اولی را چهار سنگ بزند و جمره وسطی را نیز به همین شکل رمی کند، طبق این قول، تکمیل جمره سابق برایش جائز نیست و باید آن را اعاده کند.

محقق خوئی، پس از نقل این گفتار، آن را نقد کرده و آن را اجتهاد در مقابل نص خوانده است چرا که در صحیحہ معاویه بن عمار، به طور صریح، در مورد کسی که جمره اولی را چهار سنگ زده است حکم به تکمیل شده است با این که جمره وسطی نیز تنها چهار سنگ زده شده بود.

ممکن است در دفاع از ابن بابویه به روایت علی بن اسباط، که در ذیل می آید تمسک شود:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَعْرُوفٍ عَنْ أَحِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِذَا رَمَى الرَّجُلُ الْجِمَارَ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعٍ لَمْ يُجْزِهِ أَعَادَ عَلَيْهَا وَ أَعَادَ عَلَى مَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ قَدْ أَتَمَّ مَا بَعْدَهَا وَإِذَا رَمَى شَيْئًا مِنْهَا أَرْبَعًا بَنَى عَلَيْهَا وَ لَمْ يُعِدْ عَلَى مَا بَعْدَهَا إِنْ كَانَ قَدْ أَتَمَّ رَمِيَهُ.

ممکن است به مفهوم شرطی که در ذیل روایت آمده است تمسک شود با این تقریب که در این روایت گفته شده است چنانچه چهارسنگ زده باشد در صورتی می تواند آن را تکمیل کند که جمره بعدی را تکمیل کرده باشد بنابراین مفهوم این شرط، اقتضا می کند که در صورت عدم رمی کامل در جمره لاحق، این شخص اجازه تکمیل جمره سابق را نداشته باشد.

سپس محقق خوئی سند این روایت را مخدوش دانسته اند چرا که معروف که در سند این روایت وارد شده است مجهول است. حمل معروف در این سند، بر معروف بن خربوذ نیز ناصحیح است چرا که طبقه او، با این سند سازگار نیست زیرا معروف از اصحاب امام باقر علیه السلام است.

نقد کلام محقق خوئی

اسناد این قول به ابن بابویه صحیح نیست چرا که آنچه مرحوم علامه در مختلف از ابن بابویه نقل کرده اند مطابق با نظریه مشهور است و تفاوتی با آن ندارد.

علاوه بر اینکه شایسته بود محقق خوئی راجع به روایت علی بن اسباط، این نکته را تذکر می دادند که شرطی که در ذیل این روایت وارد شده است مربوط به جمله اخیر است یعنی چنانچه به جمره سابق چهارسنگ زده باشد و جمره بعدی را کامل کرده باشد بعد از تکمیل جمره سابق، نیازی به بازگشت به جمره لاحق نیست و مفهومش این است که اگر جمره بعدی را کامل نکرده باشد بعد از فراغت از تصحیح جمره سابق، باید به جمره لاحق برگردد لیکن روشن است که این برگشت به جمره لاحق به معنی اعاده آن نیست بلکه با تکمیل آن نیز، سازگار است هم چنانکه تعبیر اعاد علیه در مورد وضو نیز وارد شده است بدون اینکه به معنی اعاده آن باشد بلکه به این معنی است که وضعیت خویش را به حالت سابق برمیگرداند تا آن را تکمیل کند.

شهید اول، از مرحوم ابن بابویه نقل کرده اند، که چنانچه کسی جمره اخیر را کمتر از چهار زنگ بزند و سپس رمی را قطع کند باید آن را اعاده کند درحالی که شیخ در مبسوط، اعاده را ضروری نمی داند و این سخن به این معنی است که شیخ بر خلاف ابن بابویه، موالات را در جمره اخیر، معتبر نمی داند.

روشن است که این قول از ابن بابویه نیز، با روایت معاویه بن عمار، مخالفتی ندارد چرا که در آن روایت، سخنی از فرض مورد بحث، به میان نیامده بود.

شمول امر به تکمیل نسبت به عامد و جاهل

شمول امر به تکمیل و عدم اعاده جمرات لاحق، نسبت به عامد و جاهل، مورد اختلاف واقع شده است. عبارت محقق در شرائع، ظاهر در شمول این حکم نسبت به عامد و جاهل است هم چنانکه ناسی را شامل می شود:

« من حصل له رمی أربع حصيات ثم رمى على الجمره الأخرى حصل بالترتيب »

صاحب جواهر نیز به این نظر، متمایل شده است لیکن در مقابل عده ای عامد را مشمول این حکم نمی دانند و آن را مختص جاهل و ناسی می شمردند.

گروه سوم کسانی هستند که این ادله را مختص به ناسی می دانند. علامه، صاحب حدائق و محقق خوبی از این دسته هستند. مرحوم صاحب حدائق این قول را به اصحاب منتسب می کند هر چند صاحب جواهر در صحت این نسبت، مناقشه می کند.

مرحوم علامه در تذکره، فرموده اند که دلیل این اختصاص، این است که شخص عامد، ترتیبی که در رمی معتبر است را مختل کرده است.

مرحوم صاحب جواهر استدلال را مصادره به مطلوب می داند چرا که اشتراط ترتیب ، در سه سنگ اخیر، خود محل نزاع است.

نظر محقق خوئی در این مساله

ایشان ، در این نزاع، حق را با طائفه سوم دانسته اند و برای این قول استدلالی بیان فرموده اند:

بعد از آنکه اطلاعات اولیه ، دلالت بر ترتیب داشت باید صحیحه معاویه بن عمار که مقتضی عفو از اخلال به ترتیب است بررسی شود و تحقیق اقتضا می کند که این صحیحه را مختص ناسی بدانیم و قائل به انصراف آن از عامد و جاهل بشویم چرا که خود معاویه بن عمار، حکم به لزوم ترتیب در اطلاعات اولیه را نقل کرده است بنابراین، بعد از دانستن اشتراط ترتیب، سوال از اخلال عمدی به ترتیب ، عرفا لغو به حساب می آید.

اما انصراف از جاهل ، به این خاطر است که فرض جهل در این مساله مشتمل بر فروضی است که تمامی آن ها بعید و غیر متعارف هستند چرا که جهل در این اخلال یا ناشی از جهل به اصل وجوب رمی است و یا جهل به اصل اشتراط ترتیب و یا جهل به لزوم رمی هفت سنگ که تمامی این ها با توجه به آگاهی معاویه بن عمار نسبت به شرطیت ترتیب ، بعید است.

بنابراین، باید این صحیحه را مختص به ناسی بدانیم.

مناقشه در کلام محقق خوئی

ایراد اول

چطور ، می توان به طور قطعی فهمید که معاویه بن عمار، روایت لزوم ترتیب را ، قبل از این روایت شنیده است؟؟

ایراد دوم

شاید معاویه بن عمار، احتمال می داده است که حکم اولی به ترتیب، حکم تکلیفی بوده باشد بنابراین سوال از اخلال عمدی، لغو نخواهد بود.

ص: ۳۷۵

ضرورتی ندارد که سوال معاویه بن عمار در مورد اخلاص به ترتیب ، به خودش مربوط باشد بلکه او برای نقل مسائل شرعی به دیگران، از حکم افراد دیگر سوال می کند.

ایراد چهارم

فرض جهل در این مساله متعارف است چرا که عده ای تصور می کنند می توانند سنگ ها را یک جا پرتاب کنند یا بعد از شک در تکمیل عدد، به گمان خود عمل می کنند.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /شمول ادله الاخلاص بالترتیب للعامد و الجاهل ۹۵/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /شمول ادله الاخلاص بالترتیب للعامد و الجاهل

مروری بر بحث گذشته

بحث در صحیحہ معاویه بن عمار بود که فرمود: اگر چهار سنگ به جمره اولی و چهار سنگ به جمره ثانیه و هفت سنگ به جمره عقبه بزند، باید رمی دو جمره ابتدایی را تکمیل کند و نیازی به إعادة رمی این سه جمره نیست؛

حال آیا این حکم مختص به ناسی حکم و یا موضوع است؟

مرحوم آقای خوئی فرمود: این صحیحہ مختص به ناسی می باشد و عامد و جاهل را شامل نمی شود.

علت عدم شمولش نسبت به عالم عامد این است که خود معاویه بن عمار لزوم ترتیب میان رمی جمرات ثلاث را نقل نموده است، بنابراین معقول نیست که درباره عالم عامد سوال کند، زیرا برای او واضح شد که این ، اخلاص به ترتیب خواهد بود.

دلیل خروج جاهل از مدلول این روایت هم این است که یا این شخص ، دچار جهل به لزوم رمی هفت سنگ شده است که فرض بعید است و یا جهل به لزوم ترتیب برای او حاصل شده است که این هم خلف فرض است چرا که معاویه بن عمار، خود ، کسی بود که دلیل لزوم ترتیب را نقل کرده است بنابراین ، فرض جهل در مورد او معنی ندارد.

ص: ۳۷۶

مناقشه در کلام محقق خوبی

ایراد اول

طبق این کلام این روایت شامل ناسی موضوع نیز نخواهد بود. مراد از ناسی موضوع کسی است که در واقع، بیش از چهار سنگ -مثلا- رمی نمی کند لکن تصور می کند که هفت سنگ زده است و با همین توهم، محل رمی را ترک می کند و در جمره بعدی نیز، به همین نحو عمل کرده است و وقتی به جمره سوم، رسید و هفت سنگ را کامل کرد متوجه توهم خود شده است. روشن است که حمل این صحیح بر ناسی موضوع عرفی نیست.

اشکال

می توانیم آن را بر ناسی حکم، حمل کنیم.

پاسخ

حمل این روایت بر خصوص ناسی شرطیت ترتیب نیز صحیح نیست چرا که یا حمل بر فرد نادر است و یا حدّ اقلّ وجهی ندارد؛

ایراد دوم

بر فرض معاویه بن عمار، حکم لزوم ترتیب بین جمرات سه گانه را شنیده بود ولی سوال این است که آیا از لزوم ترتیب بین هفت سنگ نیز، خبر داشته است؟؟

ایراد سوم

اگر فرض کنیم از لزوم تکلیفی ترتیب، اطلاع داشته است آیا لزوم وضعی ترتیب را نیز آیا شنیده بود؟!

ایراد چهارم

سؤال مجدد از امام، به جهت احتمال اینکه اطلاق در مورد جاهل مراد جدی امام نباشد، اشکال ندارد.

ایراد پنجم

حتی، بعد از جواب امام و ظهور آن در شرطیت ترتیب میان رمی جمرات، مانعی ندارد که در مورد خصوص عالم عامد و یا در مورد ترتیب میان سه سنگ آخر نیز به طور صریح سوال کند تا حکم آن به نحو صریح روشن شود.

ایراد ششم

برخی از فروع جهل بسیار متعارف است برای مثال افرادی هستند که می دانند ترتیب معتبر است و لکن سنگ ها را یک جا پرت می کنند. افرادی هستند که هفت سنگ به جمره می زند و لکن با اینکه یقین به إصابت آن پیدا نمی کند، رمی را رها می کنند، در حالی که قاعده اشتغال حکم به لزوم احتیاط می کند.

اساساً روشن نیست که ترتیب، از آن روایات فهمیده شود چرا که در روایت نیامده است «إرم الجمره الأولى بسبع ثم ارم الجمره الوسطی بسبع ثم ارم الجمره العقبه بسبع» بلکه اینگونه بود که «إرم الجمره الأولى بسبع و إرم الجمره الوسطی بسبع و إرم الجمره العقبه بسبع».

بنابراین به نظر می‌رسد انصراف این صحیحه از جاهل و جهی ندارد و تنها باید شمول آن نسبت به عامد را بررسی کنیم.

وجه مختار در باب انصراف این صحیحه از عامد

لسان این صحیحه با لسان لا تعداد تفاوتی ندارد بنابراین همان جوهری که در انصراف لا تعداد از عامد گفته شد در اینجا نیز قابل طرح است:

آنچه در حدیث لا تعداد گذشت!

در حدیث لا تعداد، شمول این حدیث نسبت به عامد مورد بحث واقع شد.

میرزای شیرازی دوم در ملحقات حاشیه مکاسب فرموده است: حدیث لا تعداد از عالم عامد انصرافی ندارد؛ به همین جهت عملاً تمام واجبات نماز غیر از ارکان از قبیل واجب فی واجب خواهد بود. بنابراین کسانی که یکی از این واجبات غیر رکنی را ترک کنند، خللی به نمازشان وارد نمی‌شود هر چند از روی عمد این کار را انجام داده باشند.

لیکن بعید است که ایشان، به طور کلی به این مبنا، ملتزم شوند چرا که روایاتی داریم که ترک قرائت از روی عمد را به طور صریح، مبطل نماز خوانده اند و آن را مستند به سنت بودن قرائت کرده اند. از این نکته، استفاده می‌شود چنانچه سنت، عمداً ترک شود نماز را باطل می‌کند و این اختصاص به قرائت ندارد.

لسان لا تعاد انصراف به کسی دارد که در حین عمل گمان می کند که عمل را صحیح انجام می دهد و لکن بعد از عمل متوجه خطاء در عمل می شود، که عقل، در این هنگام، اقتضاء حکم به لزوم اعاده دارد و لکن شرع ترخیص در ترک اعاده می دهد یعنی به محض اینکه این شخص، داعی بر اعاده پیدا می کند شرع حکم به کفایت عمل می کند، اما در مورد عالم عامد از همان ابتدا عقل حکم به لزوم انجام این جزء و شرط می کند، بنابراین این روایت شامل عالم عامد نمی شود.

مناقشه در پاسخ محقق خوئی

العلة تعمم «السنه لا تنقض الفريضة» بیان می کند که علت عدم لزوم اعاده این است که سنت ناقض فريضة نمی باشد نه بخاطر خصوصیت اعاده.

ما برای ادعای انصراف این حدیث لا تعاد از عالم عامد به ذکر یک وجه اکتفا می کنیم:

ارتکاز عرفی، امروزه بر بطلان عمل با اخلال عمدی است و احتمال می دهیم این ارتکاز در زمان ائمه نیز وجود داشته است خصوصا کسانی مثل شهید صدر که قائل به اصالة الثبات در ظهورات هستند این مطلب برایشان روشن تر است.

البته طبق مبنای ما، احتمال وجود ارتکاز متشرعه در زمان صدور خطاب بر بطلان نماز در موارد اخلال عمدی کافی است و سابقا در اطراف این مبنا، صحبت کرده ایم.

این مطلب در مورد صحیحه معاویه بن عمیر نیز، جاری است علاوه بر اینکه وجهی که محقق خوئی در اشکال به مرحوم شیرازی، وارد کرد اینجا هم وارد است چون در این صحیحه تعبیر «لا یعید علی الثالثه» می باشد که این تعبیر شبهه قوی دارد که منصرف به موارد انکشاف خلل بعد از وقوع عمل باشد، همانگونه که آقای خوئی و مرحوم استاد در مورد حدیث لا تعاد می فرمودند، و در این حدیث تعلیلی ذکر نشده است که معمم باشد، بر خلاف حدیث لا تعاد که «السنه لا تنقض الفريضة» در آن به عنوان علت ذکر شده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: کسی که بعد از رمی جمره عقبه به یاد آورد که سه سنگ به جمره اولی و سه سنگ به جمره وسطی نزده است، می تواند تکمیل آن را تا غروب به تأخیر بیاورد؛ زیرا موالات معتبر نمی باشد و فقهاء نیز شرطیت موالات را مطرح نکرده اند و ظاهر کلام صاحب جواهر نیز عدم اعتبار موالات است.

بررسی کلام محقق خوئی

این فرمایش آقای خوئی در مورد صحیحه معاویه بن عمّار صحیح است:

زیرا در مورد این صحیحه فرض فوت موالات میان چهار سنگ جمره اولی با سه سنگ دیگر شده است و این نکته شایان توجه است که موالات در هر چیزی نسبی است و به نسبت آن شیء محاسبه می شود. برای مثال در طواف گاهی عرف به جهت آن فعل، توسعه در موالات آن می دهد. به همین جهت اگر پانزده دقیقه در میان طواف فاصله بیافتد، موالات مختل نمی شود و لکن در رمی جمرات اگر میان رمی این سنگریزه ها پنج دقیقه فاصل شود، به نظر عرف موالات مختل می شود، بنابراین مورد این صحیحه فرض اختلال به موالات است و حال که موالات مختل شده است، مشکلی ندارد که تا هنگام غروب فاصله بیاورد.

لکن ظاهر کلام آقای خوئی این است که در حال علم و التفات نیز موالات معتبر نیست، در حالی که ایشان ظاهر مثل خطاب «إرم الجمره بسبع» را اعتبار موالات می دانستند.

و لکن ما موالات عرفیه را معتبر نمی دانیم؛ زیرا «إرم الجمره بسبع» ظاهر در اعتبار آن نیست، همانگونه که در غسل جنابت نیز طبق قاعده اولیه نیز موالات معتبر نیست: زیرا که صدق می کند غسل رأسه ثم غسل جسده.

آقای زنجانی فرموده اند: اگر سنگ هفتم را از روی عمد نزنند و جمره اولی و جمره وسطی و جمره عقبه را شش سنگ بزنند، از جهت ترتیب اشکالی وجود ندارد: زیرا ترتیب در سنگ هفتم معتبر نمی باشد؛

وجه کلام ایشان روایت سهل بن زیاد است:

عَدَّةٌ 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 حَصِيَّاتٍ وَ وَقَعَتْ وَاحِدَةً فِي الْحَصَى قَالَ يُعِيدُهَا إِنْ شَاءَ مِنْ سَاعَتِهِ وَ إِنْ شَاءَ مِنَ الْغَدِ إِذَا أَرَادَ الرَّمْيَ وَ لَا يَأْخُذُ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ بِسِتِّ حَصِيَّاتٍ وَ وَقَعَتْ وَاحِدَةً فِي الْمَحْمِلِ قَالَ يُعِيدُهَا.

کیفیت استدلال چنین است که حضرت به کسی که سنگ آخر را نزنده است اجازه داد حتی تا فردا، تکمیل آن را به تاخیر بیندازد.

مناقشه در کلام آیت الله زنجانی

ایراد اول

سند این روایت مشتمل بر سهل بن زیاد است که بارها در باره آن سخن گفته ایم.

ایراد دوم

تعبیر الجمره، به تنهایی ظاهر در جمره عقبه است چرا که در غیر این صورت می توانست بگوید: « رمی الجمرات بثلاث ». شاهد این استظهار، این است که او دیگر سنگی نداشته است، در حالی که اگر رمی جمره اولی و یا وسطی باشد، چند سنگ دیگر در دست او باقی است. بنابراین حتی اگر قائل به اطلاق این روایت نسبت به رمی جمره عقبه در روز یازدهم و دوازدهم بشویم، این روایت نهایت دلیل بر عدم ترتیب میان سنگ هفتم و سنگ های سابق در رمی جمره عقبه می باشد و آن هم در خصوص فرضی که سنگ او تمام شده است، نه شخصی که هنوز سنگ دارد و نه در مورد سنگ هفتم جمره اولی و وسطی.

ص: ۳۸۱

صور سه گانه علم اجمالی در ترک رمی

اگر شخصی بعد از رمی جمرات سه گانه، علم اجمالی به ترک رمی یکی از این جمرات سه گانه پیدا کرد چه وظیفه ای دارد؟:

این مساله، سه فرض دارد:

أول: علم اجمالی دارد که یکی از این سه جمره را اصلاً رمی نکرده است.

دوم: علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره سه سنگ نزده است.

سوم: علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره چهار سنگ و یا بیشتر نزده است.

فرض اول

چنانچه علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره سنگ نزده است:

اگر شب شده باشد، در روز بعد، تنها جمره آخره را قضاء می کند زیرا علم تفصیلی دارد که رمی جمره عقبه را به هر حال، امثال نکرده است چرا که امر به رمی جمره عقبه، یا به جهت ترک رمی این جمره و یا به جهت ترک رمی جمره سابق که موجب اخلاص به ترتیب و در نتیجه بطلان رمی جمره آخره خواهد بود، امثال نشده است بنابراین قاعده تجاوز در مورد آن جاری نخواهد بود و در نتیجه قاعده تجاوز در رمی جمره اولی و جمره وسطی بدون معارض جاری می شود.

البته این بنا بر این است که خروج وقت محقق قاعده تجاوز باشد، همانگونه که مشهور می فرمایند.

أما اگر این علم اجمالی قبل از دخول شب باشد، باید هر سه جمره رمی شود:

زیرا در مورد رمی جمره عقبه -هم چنانکه گذشت- علم تفصیلی به وجوب آن وجود دارد، و نسبت به رمی جمره وسطی قاعده تجاوز جاری نیست زیرا شرط قاعده تجاوز، إحراز دخول در غیر است و در مقام، إحراز دخول در رمی جمره عقبه نشده است. اما در مورد رمی جمره اولی، اگر چه إحراز دخول در غیر شده است؛ زیرا علم دارد که به هر حال یکی از دو جمره وسطی و عقبه را رمی کرده است، لکن با این حال قاعده تجاوز در رمی جمره اولی نیز جاری نیست:

ص: ۳۸۲

زیرا « غیر » در مقام، دائر میان گیری است که به صورت باطل انجام شده است که همان رمی جمره عقبه است چون جمره عقبه بدون جمره وسطی باطل است و یا گیری است که صحیح واقع شده است یعنی همان رمی جمره وسطی. در این صورت، روشن است که قاعده تجاوز جاری نخواهد بود

این مسأله، نظیر این است که شخصی در رکعت اخیر، شُکِّ در انجام سجده می کند و علم دارد یا داخل در تشهد شده است و یا اگر داخل در تشهد نشده است، سلام داده است. در این صورت، انجام سلام محقق قاعده تجاوز در سجده نخواهد بود؛ زیرا شرط قاعده تجاوز إحراز دخول در غیر صحیح می باشد، نه غیر باطل، و در مقام چنین إحرازی وجود ندارد.

فرض دوم

در این فرض، روشن است که شخص، سه سنگ، به هر یک از سه جمره اولی، وسطی و عقبه می زند چرا که ترتیب نسبت به سه سنگ اخیر، در مورد جاهل و ناسی، ملغی شده است.

فرض سوم

قاعده تجاوز در جمره اولی و وسطی جاری است: زیرا یقین تفصیلی دارد که یک یا دو یا سه سنگ به جمره عقبه زده شده است، پس علم به دخول در رمی جمره عقبه دارد و احتمال صحت آن را می دهد: زیرا احتمال می دهد که رمی آن را کامل انجام داده باشد.

الحج (واجبات الحج) / رمی الجمار / وقت الرمی ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج (واجبات الحج) / رمی الجمار / وقت الرمی

(مسأله ۴۳۳): يجب أن يكون رمى الجمرات في النهار ويستثنى من ذلك العبد والراعي والمديون الذي يخاف أن يقبض عليه و كل من يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله و يشمل ذلك الشيخ و النساء و الصبيان و الضعفاء الذين يخافون على أنفسهم من كثره الزحام فيجوز لهؤلاء الرمي ليله ذلك النهار و لكن لا يجوز لغير الخائف من المكث أن ينفر ليله الثانية عشر بعد الرمي حتى تزول الشمس من يومه.

ص: ۳۸۳

زمان رمی جمرات و کلام شیخ در خلاف

زمان رمی جمرات میان طلوع شمس و غروب شمس است. به رغم وضوح این مطلب، مرحوم شیخ در خلاف جمله عجیبی فرموده است:

« لا- يجوز الرمی أيام التشریق إلا بعد الزوال، و قد روی رخصه قبل الزوال فی الأيام كلها و بالأول قال الشافعی و أبو حنیفه إلا انه قال أبو حنیفه: و ان رمی الیوم الثالث قبل الزوال جاز استحسانا و قال طاوس: يجوز قبل الزوال فی الكل دلیلنا: إجماع الفرقة، و طریقہ الاحتیاط، فان من فعل ما قلناه لا خلاف أنه یجزیه، و إذا خالفه ففیہ الخلاف ».

طبق این نقل، ایشان ادعای إجماع شیعه بر عدم جواز رمی قبل از زوال در أيام تشریق نموده است، در حالی که ظاهراً هیچ خلافتی بین علمای امامیه در رمی جمرات از اول طلوع آفتاب روز یازدهم و دوازدهم تا غروب آفتاب وجود ندارد و اساساً تسالم و ارتکاز متشرعی نیز بر این مطلب است .

چنانچه، کلام شیخ صحیح بود و وقت رمی، از زوال ، شروع می شد با توجه به ابتلاء فراگیر متشرعه به این مساله، این حکم در بین آنان مخفی نمی ماند و به طریقی بیان می شد.

مستند احتمالی شیخ و نقد آن

ممکن است مرحوم شیخ، به صحیحہ معاویه بن عمار اعتماد کرده باشند که چنین می فرماید:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اِزْمُ فِي كُلِّ يَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَقُلَّ كَمَا قُلْتَ حِينَ رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ فَاِبْدَأُ بِالْجَمْرَةِ الْأُولَى فَارْمِهَا عَنْ يَسَارِهَا فِي بَطْنِ الْمَسِيلِ وَقُلَّ كَمَا قُلْتَ يَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ يَسَارِ الطَّرِيقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَاحْمِدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صِلْ عَلَى النَّبِيِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِيلاً فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَيْضاً ثُمَّ أَفْعَلْ ذَلِكَ عِنْدَ الثَّانِيَةِ وَ اصْبِرْ كَمَا صَبَرْنَا بِالْأُولَى وَ تَقِفْ وَ تَدْعُو اللَّهَ كَمَا دَعَوْتَ ثُمَّ تَمْضِي إِلَى الثَّلَاثَةِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارَ فَاِزْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

ص: ۳۸۴

روشن است که در ابتدای این صحیحه ، امر به انجام رمی بعد از زوال صورت گرفته است.

لکن استدلال به این صحیحه ناتمام است چرا که :

أولاً؛

سیاق این صحیحه در بیان مستحبات است و بسیاری از مستحبات در آن بیان شده بنابراین امر به رمی عند الزوال نیز، ظهور در بیان وجوب نخواهد داشت.

این مطلب ، حتی طبق مبانی محقق خویی ، امام و آیت الله زنجانی در بحث دلالت امر بر وجوب، نیز صادق است. برای تنقیح بیشتر این نکته، مختصری راجع به این مبانی توضیح می دهیم:

مبنای محقق خویی در دلالت امر بر وجوب

ایشان معتقد است دلالت امر بر وجوب ، به واسطه ظهور صیغه، محقق نمی شود بلکه پس از صدور امر از مولی و عدم احراز ترخیص در ترک، عقل به مقتضای حق الطاعه حکم به لزوم امتثال می کند.

مبنای مرحوم امام و آیت الله زنجانی

وجوب، مدلول صیغه امر نیست بلکه مفاد احتجاج عقلاء است و پس از صدور امر، عقلا در مقابل تارک ، احتجاج می کنند.

تفاوت مبنای محقق خویی و مرحوم امام

آقای خویی معتقد است که وجوب، حد شرعی نیست و مرتبه ای از احکام شارع به حساب نمی آید بلکه شارع، تنها فعل را بر ذمه مکلف اعتبار می کند و سپس این عقل است که بعد از صدور امر و عدم صدور یا وصول ترخیص، حکم به وجوب می کند هم چنانکه در صورت صدور ترخیص و وصول آن ، حکم به استحباب می نماید. بنابراین مطابق این نظریه، حاکم عقل است.

در حالی که مرحوم امام معتقد است که وجوب مجعول شرعی و مرتبه ای از احکام شرعی است بنابراین نیاز به کاشف خواهد داشت لیکن صیغه امر ظهوری ندارد تا بتواند از این حکم شرعی کشف کند بلکه این عقلا هستند که به نحو اصل عقلائی و نه اماره عقلائی ، حکم می کنند که شاید آنچه مجعول شارع است وجوب باشد و در نتیجه ، مکلف معذور در ترک نباشد. روشن است که طبق این مبنا، عقلا- حکم به وجوب نمی کنند بلکه تنها می گویند که تا زمانی که ترخیص ، واصل نشود احتمال جعل وجوب بر مکلف ، منجز است.

وجه اتخاذ نظریه حجیت عقلائیّه توسط مرحوم امام و نقد آن

این نکته به ذهن می رسد که پیدایش چنین احتجاجی از جانب عقلا، بدون آنکه مستند به ظهور اطلاقی باشد بعید به نظر می آید.

شایان توجه است که منشأ انتخاب این نظریه این است که از آنجا که اطلاق، رفض القیود است و نه جمع القیود، نمی توان گفت که اطلاق، مقتضی حصه خاصی از طلب می شود بلکه صحیح این است که گفته شود اطلاق صیغه امر، مقتضی طبیعی طلب می باشد بنابراین، نمی توان از ظهور اطلاقی صیغه امر، به وجوب دست یافت به همین دلیل، به ناچار به احتجاج عقلائی متوسل شدیم.

مناقشه در نظریه امام و بیان وجه مختار در صیغه امر

در جای خود، مناقشه کرده ایم که رفض القیود بودن اطلاق منافاتی با استفاده وجوب از اطلاق صیغه امر ندارد چرا که ممکن است اطلاق به نحو انصرافی، مراد باشد چنانچه شخصی می گوید: «رایت زیدا» که اطلاق زید، منصرف به زید معروف در شهر می باشد.

صیغه امر نیز اطلاق انصرافی به امر وجوبی دارد چرا که از یک سو، صیغه امر برای ابراز اراده نسبت به فعل، وضع شده است بنابراین «إفعل کذا» یعنی «آرید آن تفعل کذا» و از سوی دیگر، عقلاء اراده تشریحیه را قیاس به اراده تکوینیه می کنند. توضیح مطلب این است که اگر شخصی بگوید: آرید آن اقوم و لکن نایستد، عقلاء می گویند: تو گفتی آرید آن اقوم پس چرا بلند نشدی؟ و دلیل این سوال این است که عقلاء، انفکاک میان اراده تکوینیه و مراد را نمی پذیرند. نظیر همین مطلب، نسبت به اراده تشریحیه نیز جاری می شود به این معنی که عقلاء، اراده تشریحیه را قیاس به اراده تکوینیه می کنند و ازین رو، چنانچه مولی بگوید: «آرید آن تقوم» آن را به وزان اراده تکوینی می پندارند و با لحاظ اطلاق و عدم احتفاف آن به ترخیص، تخلف از آن را جائز نمی دانند.

طبق مبنای محقق خوبی، می توان گفت در چنین خطابی که در سیاق مستحبات وارد شده است ، عقل حکم به لزوم امتثال چنین امری نمی کند به گونه ای که «رفع مالا یعلمون» را منتفی کند و به تعبیر دیگر، هر چند ممکن است ، عقل ، براء عقلیه را بی اثر کند لیکن عقل ، حق طاعتی که بتواند موجب بی اثر شدن براء شرعیه باشد را وجدان نمی کند.

اما طبق مبنای مرحوم امام نیز، صحیح است که بگوییم احتجاج عقلاء در چنین مواردی محرز نیست.

هم چنانکه طبق مبنای مختار نیز، در چنین مواردی ، ظهور انصرافی ثابت نیست.

ثانیا

بر فرض ظهور این امر، در وجوب باشد لکن اِرتکاز قطعی متشرعی بر عدم وجوب، قرینه منفصله در رفع ید از این ظهور است.

ثالثا

روایت صفوان، در مقابل این ظهور خواهد بود:

صَفْوَانَ بْنِ مَهْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ رَمَى الْجِمَارِ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِهَا

ظاهر این روایت ، ترخیص تکلیفی در اتیان به رمی جمرات، در هر ساعتی از ساعات روز است و روشن است که در این روایت، لفظ جمار به کار رفته است بنابراین مربوط به رمی ایام تشریق خواهد بود و نه یوم العید.

شدت استحباب رمی ، در زمان نزدیک به زوال

روشن شد که رمی در وقت زوال، مستحب است هم چنانکه سنت رسول الله صلی الله علیه و آله نیز چنین بوده است. لیکن در برخی از فتاوا از جمله کلام آیت الله زنجانی چنین آمده است که این استحباب با نزدیکی به وقت زوال، شدید می شود و فضیلت بیشتری می یابد.

لیکن به نظر، این مطلب، بی دلیل است

اشکال

ممکن است به قاعده میسور تمسک شود

پاسخ

قاعده میسور، علاوه بر ابتلاء به اشکالات کبروی، در این مورد، صغری ندارد چرا که رمی جمرات حین الزوال، فرد میسوری ندارد تا اتیان شود.

شک در رمی انجام شده

از آنجا که احراز طلوع آفتاب در منی بخاطر قرار گرفتن منی در پشت کوه، کمی دشوار است چنانچه شخصی بعد از انجام رمی شک کند که رمی انجام شده، داخل وقت بوده است و یا قبل از طلوع آفتاب انجام شده است این سوال مطرح می شود که آیا قاعده فراغ جاری می شود؟

نظیر مساله در باب نماز و نظر فقهاء

این مطلب، به مساله ای که در عروه مطرح شده است شباهت دارد و آن این است که شخصی بعد از اقامه نماز صبح، در دخول وقت شک می کند. حال بحث در اجرای قاعده فراغ است.

نظر مرحوم سید

ایشان فرموده است به دو شرط قاعده فراغ جاری است:

شرط اول

باید احتمال بدهد که حین العمل، ملتفت بوده است. این شرط عامی است که بازگشت آن به شرط اذکریه حین العمل است. مرحوم آیت الله بروجردی این شرط را این چنین بیان کرده اند که نباید به گونه ای باشد که شخص، منشا یقین خود به دخول وقت را، تخطئه کند مانند کسی که می داند به استناد ساعت به دخول وقت یقین پیدا کرده بود و اکنون، یقین به خطای ساعت پیدا کرده است که در این صورت قاعده فراغ جاری نیست.

برخی مانند آیت الله سیستانی این شرط را نمی پذیرند و البته ما احتیاطاً آن را قبول کرده ایم.

ص: ۳۸۸

این شخص، نباید، بالفعل در دخول وقت شك داشته باشد بلکه باید در وقت اجرای قاعده، دخول وقت را احراز کرده باشد و گرنه قاعده جاری نیست چراکه در صورت شك بالفعل، در دخول، الان نیز، اگر نماز بخواند صحت آن نماز مشکوک است پس چگونه می خواهد نماز گذشته اش را تصحیح کند؟؟

مناقشه بزرگان در کلام سید

بسیاری از بزرگان به ایشان اشکال کرده اند که چنانچه شخصی بعد از نماز شك کند که وضو داشته است یا بدون وضو نماز خوانده است می تواند در نمازش، قاعده فراغ جاری کند هر چند برای نمازهای بعدی ملزم است که وضو بگیرد. این شخص نیز، درعین تصحیح نماز گذشته با قاعده فراغ، برای نماز بعدی باید دخول وقت را احراز کند.

قضاوت محقق خوئی راجع به کلام سید

کلام سید صحیح است چرا که اگر شخص، بالفعل شك در دخول وقت دارد، امر به نماز را احراز نکرده است در حالی که قاعده فراغ در طول احراز امر و شك در امتثال جاری می شود، بنابراین قاعده فراغ جاری نخواهد بود.

قضاوت در مورد مساله طبق مبنای مصباح الاصول

انتظار می رفت محقق خوئی، مطابق آنچه در بحث قاعده فراغ در مصباح الاصول فرموده اند قائل به تفصیل شوند. توضیح مطلب ایشان در مصباح الاصول به این شرح است:

در صورتی که شك، به نحوی است که صورت عمل، محفوظ است و شکی در آن نیست قاعده فراغ جاری نیست بنابراین در مثال محل بحث، اگر بدانند چه زمانی نماز خوانده است لیکن نمی دانند آن وقت معین، قبل از طلوع فجر بوده است یا بعد از آن. برای مثال، می دانند که نماز را در ساعت ۵ اقامه کرده است لیکن شك دارد که اذان صبح، قبل از این زمان است یا بعد از آن. ایشان معتقد است که در این فرض قاعده فراغ جاری نیست چرا که در صورت عمل شك ندارد بلکه شكش، متعلق به خارج از عمل است و داشتن یقین به دخول وقت در زمان فعلی، تاثیری در جریان قاعده ندارد.

اما در صورتی که صورت عمل مشکوک است و محفوظ نیست مانند آنکه زمان طلوع فجر، برایش روشن است ولی نمی داند نماز را قبل از آن خوانده است و یا بعد از آن. در این صورت، قاعده فراغ جاری می شود چرا که صورت عمل، مورد شک است.

مثال دیگری که ایشان مطرح کرده است آن است که گاهی شخص، شک دارد که از مایع الف که مضاف است وضو گرفته است یا از مایع ب که مطلق که در این فرض، صورت عمل مشکوک است و قاعده فراغ جاری است برخلاف صورتی که می داند با مایع الف وضو گرفته است لیکن از اطلاق یا اضافه آن بی خبر است که در این صورت قاعده فراغ جاری نیست.

اشکال به مبنای مصباح الاصول

لکن انصاف این است که دلیل قاعده فراغ اطلاق دارد و صورت اول را نیز شامل می شود. اگر شخص شک در قید کند، به شک در تقید نیز سرایت می کند بنابراین، این شخص در تقید نمازش به بعد الوقت شک دارد. بنابراین دچار شک در صورت عمل شده است که قاعده فراغ جاری خواهد بود.

مناقشه در کلام محقق خوئی در شرح عروه

اما اینکه ایشان، احراز امر را در زمان اجرای قاعده فراغ، شرط جریان آن قرار داده اند مبنای ناتمامی است چرا که

اولا دلیلی بر این مطلب موجود نیست

ثانیا به هر حال، این شخص، امر حین العمل را احراز نمی کند چرا که حتی در صورتی که بالفعل، یقین به دخول وقت دارد باز هم در دخول وقت حین العمل شک دارد پس شک دارد که در زمان عمل، امر داشته است یا خیر و احراز امر بعد از عمل مشکلی را حل نمی کند.

ص: ۳۹۰

علاوه بر اینکه این مبنا، اگر صحیح باشد، در بحث رمی، مصداق نخواهد داشت چرا که در نماز، دخول وقت شرط الوجوب است و به همین خاطر در امر، شک می کنیم ولی وجوب رمی هم زمان با احرام، حاصل شد و طلوع شمس، تنها شرط الواجب است.

جمع بندی نهایی

با توجه به مناقشه در تفصیل محقق خوبی در مصباح الاصول و هم چنین مناقشه در شرطیت احراز امر، قاعده فراغ جاری است هر چند شرط اذکریته، بنا بر احتیاط، باید مراعات شود هم چنانکه تذکر داده شد.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار/الشک فی بقاء الوقت ۹۵/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار/الشک فی بقاء الوقت

شک در انتهاء وقت رمی

چنانچه شخص، وقتی به جمرات رسید در بقاء وقت شک کند و مردد شود که غروب، محقق شده است یا هنوز، روز باقی است نمی تواند به استصحاب بقاء نهار تمسک کند چرا که این استصحاب مبتلا به اشکال بسیار مهمی است.

اشکال به استصحاب بقاء وقت و نتایج آن

اشکال مورد نظر، این است که گرچه این استصحاب، وجوب رمی به نحو ادائی را ثابت می کند لیکن برای احراز امتثال مفید نخواهد بود چرا که آنچه واجب است رمی فی النهار است در حالی که استصحاب بقاء نهار، اتصاف رمی به اینکه درروز واقع شده است را ثابت نمی کند. بنابراین دچار شک در امتثال می شویم.

بعد از ناکارآمدی این استصحاب، بحث وجوب قضاء به میان می آید. در این بحث، دو نظر مطرح است:

نظر اول: عدم وجوب قضاء

عده ای با تمسک به براء از وجوب قضاء، ثبوت قضاء بر عهده مکلف را منتفی می دانند چرا که سبب وجوب قضاء، تحقق فوت است و شک در فوت، کافی است که براء جاری شود.

ص: ۳۹۱

نظر دوم: وجوب قضاء

صاحبان این نظریه با دو بیان، وجوب قضاء را ثابت می دانند:

عده ای مانند مرحوم حاج شیخ، مرحوم امام و مرحوم حکیم رضوان الله علیهم معتقدند استصحاب عدم اتیان یا تحقق رمی فی النهار، برای اثبات موضوع وجوب قضاء، کافی است چرا که به اعتقاد این بزرگان، فوت چیزی جز عدم اتیان فعل در وقت، نیست لذا با اثبات عدم اتیان فعل در وقت، به کمک استصحاب، فوت نیز ثابت می شود.

بیان دوم

از کلمات مرحوم حکیم استفاده می شود که مفاد هر امر به قضائی، تعدد مطلوب است. معنی این کلام این است که امر شارع به قضاء فعل بعد از وقت نشان می دهد که علاوه بر مصلحتی که در نظر شارع، برای خود فعل فی نفسه ثابت است، مصلحت دیگری در انجام این فعل در وقت آن است و به اقتضای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، علاوه بر وجوب طبیعت در وقت، اصل طبیعت نیز دارای وجوب است بنابراین، قاعده اشتغال نسبت به این وجوب اخیر، یعنی وجوب اصل طبیعت جاری می شود. از همین رو، در مانحن فیه، قاعده اشتغال موجب می شود که اتیان طبیعت رمی جمرات در ایام تشریق، واجب شود که همان وجوب قضاء است.

شایان توجه است که عدم اثبات اتصاف الرمی بگونه فی النهار به واسطه استصحاب بقاء نهار، اثر دیگری دارد و آن این است که در صورتی که شخص، تنها با حرکت سریع، وقت متیقن رمی را، درک می کند حرکت سریع به سمت جمرات، عقلا بر شخص، واجب خواهد بود چرا که در صورت ترک حرکت سریع، به وقت مشکوک رمی خواهد رسید و مصداق شک در امتثال، محقق خواهد شد.

مطالب فوق، همگی از نتایج اشکال در استصحاب بقاء النهار بوده است بنابراین مناسب است این اشکال به طور مبسوط بررسی شود.

سابقه این اشکال در مباحث اصولی، به استصحاب وضو برای نماز بر می گردد. در آن بحث، اشکال شده است که آنچه در نماز، واجب است تقید صلاه به وضوء است چرا که در شرط، تقید است که جزء واجب خواهد بود درحالی که استصحاب، در مورد خود قید جاری می شود. بنابراین، استصحاب ذات قید(وضوء) برای اثبات تقید صلاه به وضو که جزء حقیقی نماز است ثابت نمی شود چرا که از قبیل اصل مثبت است.

اشکال

به دلیل خفاء واسطه می توان، با استصحاب وضو، تقید نماز به وضو را ثابت کرد.

پاسخ

لازمه این کلام، رجوع به مسامحات عرفیه است در حالی که در تطبیقات شرعیه نباید به تسامحات عرفیه اکتفاء کرد بلکه باید تدقیق عرفی نمود و روشن است عرف در فرض دقت، میان قید و تقید تفاوت می گذارد.

راه حل محقق خوئی برای اشکال استصحاب

اگر متعلق امر، مرکب باشد مانند این که صلاه مع الوضوء را مرکب از دو چیز یعنی صلاه و کون المکلف علی وضوء به حساب آوریم می توان صلاه را که بالوجدان ثابت است با کون المکلف علی وضوء که با اصل احراز می شود ضمیمه کرد و به این نحو، امثال را احراز کرد و در این صورت، نیازی به احراز اتیان به تقید صلاه به وضوء لازم نیست.

شایان دقت است که این، جزء نیست چرا که جزء مانند آن است که به خود وضوء امر شود درحالی که در این تقریب، کون المکلف علی وضوء مورد امر قرار گرفته است که با استصحاب احراز می شود.

لازم به ذکر است که این بیان، مورد پذیرش مرحوم استاد نیز واقع شده است.

اشکال شهید صدر به پاسخ محقق خوئی

این بیان در شرط غیر اختیاری قابل تطبیق نیست. توضیح بیشتر این است که گاهی، هر دو جزء مرکب، امر اختیاری اند که در اینصورت فرمایش محقق خوئی صحیح است لیکن جایی که یکی از اطراف مرکب، غیر اختیاری باشد نمی توان متعلق را مرکب حساب کرد چرا که لازمه متعلق بودن، آن است که شیء، صلاحیت داشته باشد که مامور به واقع شود در حالی که در جایی که یکی از ارکان متعلق، غیر اختیاری باشد قابلیت مامور به شدن به امر ضمنی را ندارد چون از حوزه اختیارات مکلف خارج است.

برای مثال، چنانچه موضوع خطاب، مرکب از طبیعت نماز و روز بودن باشد نمی توان روز بودن را جزء متعلق به حساب آوردید چرا که روز بودن یا نبودن زمانی خاص، در اختیار مکلف نیست تا امر ضمنی به آن تعلق بگیرد. بنابراین در چنین مواردی چاره ای جز این نیست که بساطت واجب را بپذیریم به این معنی که بگوییم آنچه متعلق امر واقع شده است مرکب نیست بلکه تقید آن فعل به زمان یا هر امر غیر اختیاری دیگر، منظور است.

بنابراین در چنین شرایطی، اشکال سابق، مطرح می شود که با استصحاب بقاء نهار، نمی توان تقید نماز یا رمی به بودن در روز را ثابت کرد.

البته یک استثنا قابل ذکر است و آن این است که شخص یقین دارد که ابتدای نمازش در روز واقع شده است پس در برهه ای از زمان، قطعاً تقید نماز به وقت حاصل بوده است که می توان همین را استصحاب کرد.

همین مطلب در مانحن فیه که نتوانستیم با استصحاب ، متعلق را ثابت کنیم جاری است به این معنی که اگر شخصی ، یقین داشته است که رمی را در وقت آغاز کرده است می تواند استصحاب تقید را جاری کند.

اشکال نقضی به اشکال شهید صدر

البته این بحث ، در اصول ، به صورت کامل مورد بحث قرار گرفته است. به نظر ما ، هم چنانکه بحث مبسوط آن در اصول مطرح شده است ، با یک اشکال نقضی و یک پاسخ حلی می توان از این اشکال عبور کرد.

اشکال نقضی این است که محقق خویی و شهید صدر در بحث سائر مغضوب فرموده اند نماز خواندن با چنین ساتری، حتی از روی عمد نیز، خللی در نماز ایجاد نمی کند چرا که آنچه واجب است تقید نماز به تستر است در حالی که آنچه متعلق حرمت غضب ، واقع شده است ذات تستر به سائر مغضوب است بنابراین ترکیب بین این دو انضمامی خواهد بود.

نقض این است که این فتوا با توجیهی که در بحث استصحاب در مورد شروط اختیاری کرده اند سازگار نیست چرا که طبق این توجیه، آنچه متعلق امر ضمنی قرار می گیرد خود تستر است که همان قید است و نه تقید صلاه به تستر چرا که پذیرفتند در شروط اختیاری، می توان متعلق را مرکب ، ملاحظه کرد. بنابراین ، خود تستر هم متعلق امر ضمنی است و هم متعلق حرمت غضب و از این رو ، ترکیب ، اتحادی خواهد بود.

جواب حلی به اشکال استصحاب

استظهار عرفی از لا تنقض یقین بالشکّ این است که چنانچه در خطاب مولی دو قید بود و لو به نحو تقید، نه به نحو ترکیب؛ مانند إغسل وجهک بالماء؛ حال که استصحاب می گوید این مایع آب است، از نگاه عرفی چنانچه غسل الوجه، با این مایع مستصحب المائیه انجام شود و در عین حال، در مضاف بودن آب ، شک داشته باشیم نقض یقین به شکّ خواهد بود. از نظر عرف، بعد از جریان استصحاب، باید بناء بر این گذاشته شود که این آب است و عرف، ترتیب آثار غسل الوجه بالماء را مثبت نمی داند، بلکه عدم ترتیب آثار را نقض یقین به شکّ می داند؛

ص: ۳۹۵

البته این در جایی است که این دو قید به نحو مجزا اخذ شوند و لیکن چنانچه ، عنوان واحد بسیطی مانند اعمی اخذ شود که به معنای عدم قابلیت بصر به ضمیمه نداشتن چشم است، به یقین ، استصحاب عدم البصر، اعمی بودن او را ثابت نمی کند.

لکن در صلّ فی النهار: استصحاب می گوید: کان النهار موجوداً الآن کما کان و اگر اثار بقاء نهار را بر این نماز مترتب نکنند، صدق نقض یقین به شکّ خواهد شد.

البته روشن است که اگر شارع از مفهوم اسمی استفاده می کرد مانند تقارن الصلاه بالنهار، و یا مفهوم بعدیت و قبلیت، این مشکل در استصحاب باقی می ماند و بر همین اساس، در بحث نماز جماعت، به ناچار ملتزم می شویم که اگر ماموم، در حال رکوع امام تکبیر بگوید و برای رکوع خم شود و لکن شک کند که قبل از وصول به حدّ رکوع، امام سر از رکوع برداشت یا خیر، استصحاب بقاء الإمام در رکوع، آن عناوینی که در خطابات آمده است مانند رکع المأموم قبل أن یرفع الإمام رأسه را ثابت نمی کند.

و لکن الصلاه بالنهار و الرمی بالنهار و الغسل بالماء تقیدهای حرفی هستند که در اینگونه موارد در فرض استصحاب قید ، اگر آثار مقید ، بار نشود عرف به دقت عرفیه این را مصداق نقض یقین به شکّ می داند.

شاهد عرفی بر این مطلب این است که لازمه تفصیل بین شروط اختیاری و غیر اختیاری ، لوازم غیر قابل قبولی در فقه است که برخی از آنها را ذکر می کنیم:

مثال اول

باید ملتزم به تفصیل بین اوامر نفسی و شرطی شویم.

ص: ۳۹۶

توضیح مطلب این است که در مواردی که امر نفسی به فعلی داریم مثل اینکه امر (وجوب یا استحباب) نفسی به غسل جمعه تعلق گرفته است. طبق توجیه شهید صدر، در این گونه موارد باید متعلق به نحو تقید اخذ شود چرا که تعلق امر ضمنی به نحو ترکب در این مورد، معنی ندارد زیرا معنی ندارد که گفته شود: بدنت را با چیزی بشوی و آن چیز آب باشد چرا که آب بودن آن مایع، در حوزه اختیار مکلف نیست تا متعلق امر ضمنی واقع شود.

در حالی که چنانچه امر شرطی در بین باشد مانند آنکه گفته شود اذا غسلت ثوبک بالماء يطهر مشکلی نخواهیم داشت چرا که مانعی از اینکه موضوع (نه متعلق) مرکب باشد و بعضی از اجزاء آن غیر اختیاری باشد وجود ندارد.

بنابراین باید قائل شویم استصحاب آب بودن این مایع، امر وضعی را ثابت می کند ولی امثال امر نفسی را ثابت نمی کند و حال آنکه چنین تفصیلی غیر قابل التزام است.

باید بین اوامر انحلالی و بدلی تفصیل قائل شد.

توضیح مطلب این است که چنانچه خطابی بگوید: «اکرم العالم العادل» در این گونه موارد که خطاب، انحلالی است و عدالت در موضوع خطاب، اخذ شده است می توان با استصحاب بقاء عدالت، شخص را اکرام کرد چرا که همانطور که گذشت اجزاء موضوع، می توانند غیر اختیاری باشند.

لیکن چنانچه خطابی به نحو بدلی بگوید «اکرم عالما عادلا» نمی توان با استصحاب بقاء عدالت، امثال این خطاب، را ثابت کرد چرا که عدالت در این خطاب، جزء متعلق است و متعلق باید امر اختیاری باشد در حالی که عدالت شخص عالم، در اختیار مکلف نیست و بر اساس توجیه شهید صدر، راهی جز این نیست که گفته شود تقید اکرام به اکرام عالم عادل متعلق امر است که در این صورت، با استصحاب بقاء عدالت، نمی توان، آن را ثابت کرد.

در حالی که چنین تفصیلی غیر عرفی است.

البته، لازم به ذکر است که جواب حلی که ذکر شد در مواردی کارگشا است که عرفاً، بین زمان و فعل، تقارن عرفی برقرار است. اما در مواردی که چنین تقارنی وجود ندارد اشکال به استصحاب، باقی خواهد بود. برای مثال، چنانچه، متعلق امر مولی، بودن در خیمه باشد نمی توان با استصحاب بقاء خیمه در این مکان، کون فی الخیمه را ثابت کرد.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /جواز الرمی لیلا للمعذورین ۹۵/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /جواز الرمی لیلا للمعذورین

مروری بر بحث گذشته

مرحوم آقای صدر، به استصحاب بقاء النهار اشکال کردند که این استصحاب، وقوع رمی الجمرات فی النهار را ثابت نمی کند چون، کون الزمان نهارا غیر اختیاری است و معنی ندارد که متعلق را مرکب از آن و رمی حساب کنیم تا امر ضمنی به این دو بخش، تعلق گیرد چرا که کون الزمان نهارا، در اختیار مکلف نیست تا متعلق امر ضمنی باشد بنابراین متعلق امر در چنین مردی، تقید است و نه ترکیب. و روشن است که تقید، با استصحاب قید، ثابت نمی شود.

مناقشه اضواء و آراء در کلام شهید صدر

چه اشکالی دارد که شارع این گونه امر کند که «إرم الجمرات فی زمان و يجب أن یکون ذلك الزمان العذی ترمی فیه الجمرات نهاراً» یعنی واجب است زمانی که برای رمی جمرات انتخاب می کنی روز باشد. طبیعی است که این در اختیار مکلف است که زمانی را انتخاب کند که روز باشد.

مناقشه در کلام اضواء

این فرمایش ایشان اگر به کلام ما بازگردد که گفتیم این تقید اسمی نیست، بلکه تقید حرفی است و استصحاب بقاء زمان برای اثبات آن مثبت نمی باشد، مشکلی نیست.

ص: ۳۹۸

در غیر این صورت، به ایشان اشکال می کنیم:

اینکه خطاب می گوید: «ولیکن زمان الرمی نهاراً» آیا عنوان زمان الرمی مشیر به واقع زمان است یا موضوع برای این حکم است به عبارت دیگر، زمان الرمی به عنوان زمان الرمی باید نهار باشد یا ذات زمان باید نهار باشد (که زمان الرمی عنوان مشیر خواهد بود)؟

اگر عنوان زمان الرمی مشیر به ذات زمان و آن لحظه باشد، موضوع اثر واقع زمان خواهد بود، یعنی باید آن زمان و لحظه روز باشد، که در این فرض اشکال آقای صدر این است که روز بودن آن لحظه در اختیار مکلف نیست.

و اگر عنوان مشیر نیست و زمان الرمی بما هو زمان الرمی با این وصف و عنوان تقییدی موضوع اثر است، در این صورت استصحاب در آن ممکن نیست چرا که زمان الرمی حالت سابقه نهاری ندارد؛ زیرا قبل از وجود الرمی زمان الرمی نبوده است. پس آقای صدر هیچ غفلتی نکرده است.

کلام محقق خوئی درباره جواز رمی در شب برای معذورین

ایشان فرموده اند: وجوب رمی جمرات در بین طلوع شمس و غروب شمس، شامل معذورین نمی باشد و معذورین در شب قبل می توانند رمی جمرات کنند:

در متن مناسک، برای معذورین این گونه مثال زده اند که مریض ها و زن هایی که خوف دارند اگر در روز رمی کنند، به جهت ازدحام آسیب ببینند می توانند شب قبل، رمی کنند.

و لکن ظاهر از تقریرات ایشان این است که: زن و صبئی بودن فی نفسه مجوز رمی در شب است.

راجع به زنان و کودکان به موثقه اُبی بصیر استدلال می کنند :

أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصَّبِيَّانِ أَنْ يُفِيضُوا بِاللَّيْلِ وَ يَزْمُوا الْجِمَارَ بِاللَّيْلِ وَ أَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خَفَنَ الْحَيْضُ مَضِيئًا إِلَى مَكَّةَ وَ وَكَّلَنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ.

در این روایت، از تعبیر جمار استفاده شده است نه الجمره بنابراین، این ترخیص، مختص به شب دهم و رمی جمره عقبه نیست بلکه رمی ایام تشریق را نیز شامل می شود.

أما در مورد مریض ایشان روایت دیگری از ابی بصیر را مطرح می فرمایند:

رَوَى وَهَيْبُ بْنُ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الَّذِي يُتَّبَعِي لَهُ أَنْ يَزِمِي بِاللَّيْلِ مَنْ هُوَ قَالَ الْحَاطِبَةُ وَ الْمَمْلُوكُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ مِنْ أَمْرِهِ شَيْئًا وَ الْخَائِفُ وَ الْمَدِينُ وَ الْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَزِمِي يُحْمَلُ إِلَى الْجِمَارِ فَإِنْ قَدَرَ عَلَيَّ أَنْ يَزِمِي وَ إِلَّا فَارَمَ عَنْهُ وَ هُوَ حَاضِرٌ.

بررسی سندی روایت وهیب بن حفص

طریق صدوق به وهیب بن حفص مشتمل بر محمد بن علی ماجیلویه و همین طور محمد بن علی الهمدانی است. از نظر محقق خوبی، وثاقت هیچ یک ثابت نیست.

البته از نظر ما، ماجیلویه ثقه است چرا که مرحوم صدوق، بیش از دویست بار از او با تعبیر رضی الله عنه یاد می کند و چنین تعبیری، ظهور در وثاقت شخص خواهد داشت.

اشکال

برخی، محمد بن علی الهمدانی را از وکلای امام علیه السلام دانسته اند و این، با عدم وثاقت، ناسازگار است.

پاسخ

درست است که اگر وکالت شخصی ثابت شود، ظاهر عرفی این خواهد بود که امام علیه السلام، شخص فاسقی را وکیل خود قرار نمی دهند لیکن وکالت محمد بن علی الهمدانی، ثابت نیست.

ص: ۴۰۰

البته مرحوم خوئی از روایت دیگری هم سخن گفته اند که علی بن ابی حمزه از ابی بصیر، آن را نقل می کند و سپس در طریق صدوق به ابی بصیر اشکال کرده اند در حالی که ظاهراً اشتباهی رخ داده است چرا که روایتی که در مورد مریض وارد شده است همین روایت وهیب بن حفص از ابی بصیر است.

محقق خوئی در مورد خائف نیز روایت موثقه سماعه را مطرح کرده اند:

سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رُخِّصَ لِلْعَبْدِ وَالْخَائِفِ وَالرَّاعِي فِي الرَّمْيِ لَيْلًا

مناقشه در کلام محقق خوئی

أما در مورد روایت اول ابی بصیر که در مورد نساء و صبیان بود بعید نیست که مراد رمی جمره عقبه شب دهم باشد:

زیرا در کافی دو روایت از ابی بصیر نقل می کند که یک حدیث به فاصله یک روایت ، نقل می کند :

روایت اول همین روایت است که در آن لفظ جمار به کار رفته است ولی در روایت دوم لفظ جمره استعمال شده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخِّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَالضُّعْفَاءِ أَنْ يُفِيضُوا مِنْ جَمْعِ بَلَيْلٍ وَأَنْ يَزُمُوا الْجُمْرَةَ بَلَيْلٍ فَإِنْ أَرَادُوا أَنْ يَزُورُوا الْبَيْتَ وَكَلُّوا مِنْ يَدْبَحِ عَنْهُنَّ.

این نکته نیز قابل توجه است که ضعفاء در این روایت ، ممکن است همان صبیان باشد که در روایت اول، نقل شده بود چرا که این دو لفظ ، در خطوط گذشته، بسیار شبیه به هم نوشته می شدند.

ولی به هر حال ، آنچه مهم است لفظ جمره در این روایت است. حال اگر گفته شود که تشابه بسیار این دو روایت منشأ یقین به وحدت این دو روایت است، استدلال به این روایت ناتمام خواهد بود چرا که عنوان جمار ثابت نمی شود.

و اگر گفته شود: در این متن اختلافاتی وجود دارد، بنابراین وحدت دو روایت إحراز نمی شود؛ می گوئیم: در ذیل این روایت که می فرماید: یرموا الجمار بلیل، رجوع به أحكام شب عید می کند: اگر خوف حیض داشتند بروند و کیل بگیرند و برای ذبح و کیل بگیرند؛ و این در مورد شب عید است، و این ذیل ، ما یصلح للقرینیه خواهد بود بر اینکه یا این لفظ جمار، تصحیف جمره است و شاهدش این است که در خطوط قدیمی ، این دو لفظ ، شبیه هم نوشته می شده اند چرا که الف را نمی نوشتند و راء را به تاء مدوره می چسبانند

و یا اینکه مراد از جمار، همان جمره است هم چنانکه در کتاب العین ، جمار العقبه استعمال شده است

و یا این که مراد از جمار، سنگریزه ها باشد و حصیات باشد که منصرف به رمی جمره عقبه می باشد. شاهد این احتمال اخیر جملائی است که از برخی کتب در ذیل ، نقل می شود:

کتاب نهاییه ابن اثیر: « أمّا موضع الجِمارِ بمنی فسمی جَمْرَه لِأَنَّها ترمی بِالجِمارِ »

تاج العروس: « الجَمْرَةُ الحِصَاةُ، واحِدَةُ الجِمارِ. و فی التَّوْشِیح: و العَرَبُ تُسَمِّی صِغارَ الحِصَی جِماراً »

گرچه ما قبول داریم که ظهور اولی لفظ جمار، در جمرات است لکن در این روایت، این ذیل صلاحیت قرینیت دارد تا آن را بر احتمالاتی که ذکر شد حمل کنیم چرا که عرفی نیست که گفته شود: پیامبر به زنان و صبیان إذن داد که از مشعر در شب به منی بیایند و اگر خوف حیض دارند برای ذبح و کیل بگیرند و به مکه برای أعمال طواف و سعی بروند و لکن در عین حال مراد رمی جمرات شب یازدهم و دوازدهم باشد!!

و از قضا ، این استعمال در روایات نیز سابقه دارد:

عَلِيٌّ بْنُ عَطِيَّةَ قَالَ: أَفَضْنَا مِنَ الْمُزْدَلِفَةِ بَلَيْلِ أَنَا وَ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ الْكُوفِيُّ وَ كَانَ هِشَامٌ خَائِفًا فَأَنْتَهَيْنَا إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَقَالَ لِي هِشَامٌ أَيُّ شَيْءٍ أَحَدْتُنَا فِي حَجَّتِنَا فَخُنُّنُ كَذَلِكَ إِذْ لَقِينَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى عَ قَدْ رَمَى الْجِمَارَ فَأَنْصِرَفَ فَطَابَتْ نَفْسُ هِشَامٍ.

بنابراین به نظر ما از این روایت ، استفاده نمی شود که می شود نساء و صبیان در حال اختیار، رمی را در شب یازدهم و دوازدهم ، انجام دهند.

کلام مرحوم خوئی راجع به خائف و نقد آن

ایشان راجع به خائف فرموده اند که مراد از خائف ، هر کسی است که از ضرری که در اثر رمی ، بر او وارد می شود خوف دارد مانند اینکه اگر روز برای رمی برود، ازدحام جمعیت و یا آفتاب برای او مضر باشد.

و لکن این خلاف ظاهر است: من یخاف علی نفسه به قول مطلق ظاهر در خائف از عدو است، به همین جهت در بحث تقدیم اعمال مکه بر وقوفین خود آقای خوئی ملتزم شدند: معذورین فقط طواف حج را مقدم می کنند و لکن خائف هم طواف و هم سعی و هم طواف نساء را مقدم می کنند بنابراین خائف را در مقابل سائر معذورین ، قرار دادند.

کلام آیت الله سیستانی

همانطور که گذشت روایتی که راجع به مریض بود مبتلا به ضعف سندی بود و آقای سیستانی به همین جهت فرموده اند: شخصی که از رمی جمرات در روز معذور است: یا معذور است که در روز در منی بماند بنابراین می تواند شب رمی جمرات کند؛ زیرا در روایت فرمود: لا بأس للخائف و الراعی أن یرموا الجمرات بلیل که اینان افرادی هستند که از ماندن در منی معذور می باشند که به آنان إذن در رمی جمرات در شب داده شده است.

ص: ۴۰۳

و یا می تواند در منی بماند و لکن از رمی جمرات در روز معذور است، مانند پیرمرد و پیر زن، در این فرض استنابه لازم است و رمی در شب جایز نمی باشد.

نقد گفتار آیت الله سیستانی

ایراد اول

محتمل است که خائف شخصی باشد که در روز می تواند در داخل خیمه بماند و خوف او در خروج از خیمه در روز می باشد و لکن در شب به جهت تاریکی خوف در خروج از خیمه ندارد.

ایراد دوم

عرف، از مجموع روایاتی که راجع به عبد و خائف و راعی وارد شده است استفاده می کند که مباشرت در رمی و لو در شب قبل مقدم است بر حفظ زمان رمی که روز است و استنابه در آن؛ ظاهر این است که اسلام شرط مباشرت را بر شرط زمان مقدم کرده است و این استظهار عرفی است و مؤید آن اطلاق خائف است نسبت به شخصی که یخاف من العدو و فقط در روز نمی تواند از منزل خود در منی خارج شود و متمکن از بقاء در منی است و لکن از خروج از خیمه در شب خوفی ندارد.

بنابراین گرچه کلام آقای سیستانی مطابق قواعد است چرا که قاعده اولیه، مراعات زمان رمی است و کسی که قادر بر این مراعات نیست مشمول اطلاق نیابت است و لکن ما از این قاعده اولیه به دو جهتی که ذکر کردیم، عدول می کنیم.

قول به جواز رمی در شب بعد

کاشف اللثام، صاحب جواهر و مرحوم امام فرموده اند: معذور مخیر است که رمی روز یازدهم و دوازدهم را در شب قبل یا شب بعد از هر یک از این روزها انجام دهد. و وجه این کلام، تمسک به اطلاق لفظ لیل در این روایات می باشد.

ص: ۴۰۴

روایاتی که سخن از افاضه در شب داشتند ناظر به تقدیم اعمال بوده اند و تعبیر یفیضوا بلیل به این معنی است که شب قبل رمی را انجام دهند و بروند.

نقد کلام محقق خوئی

گرچه در برخی روایات، سخن از تقدیم بود ولی در موثقه سماعه که در مورد خائف و رامی بود سخن از افاضه نبود بنابراین اطلاق خواهد داشت و روایاتی که در مورد افاضه وارد شده بود مفهوم ندارند تا این روایت را قید بزنند.

نظر مختار راجع به این قول

به نظر ما این روایات اطلاق ندارند بلکه در مقام بیان اصل جواز رمی در شب می باشند و ناظر به شب قبل و شب بعد نیستند بنابراین، قدر متیقن از آنها، رمی در شب قبل خواهد بود.

الحج (واجبات الحج) / رمی الجمار / مبدأ اللیل و منتهی النهار ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج (واجبات الحج) / رمی الجمار / مبدأ اللیل و منتهی النهار

توضیح بیشتر راجع به استصحاب استقبالی بقاء عجز

عرض شد که محقق خوئی فرمود چنانچه کسی در ابتدای روز یقین به عجز از مباشرت در رمی دارد می تواند بگوید چون الان یقین به عجز دارم و در بقاء عجز تا غروب شک دارم، استصحاب بقاء عجز می کنم و با همین اصل، موضوع جواز استنابه را احراز می کنیم.

اشکال شد که این فرمایش مبتنی است بر اینکه زمان قید عجز باشد نه قید فعل.

توضیح مطلب این است که چنانچه شارع بگوید: « هر کس عاجز از رمی بود و این عجز، از طلوع آفتاب تا غروب ادامه داشت می تواند نائب بگیرد » در این صورت فرمایش محقق خوئی تمام خواهد بود.

ص: ۴۰۵

لیکن ظاهر ادله این است که واجب، مطلق رمی نیست بلکه صرف الوجود رمی بین طلوع خورشید و غروب آن، بر ما واجب است و موضوع وجوب استنابه نیز، عجز از رمی بین الحدین خواهد بود و به عبارت دیگر طبق این تفسیر، زمان، قید رمی خواهد بود.

حال اگر شخص بدانند که بعد از ظهر بر رمی جمرات قادر خواهد بود صحیح است که بگویند الان عاجز از رمی هستم ولی صحیح نیست که گفته شود عاجز از صرف الوجود رمی بین الطلوع و الغروب هستم چرا که صرف الوجود رمی بین الحدین با مقدار اندکی در پایان وقت نیز، صادق خواهد بود. بنابراین شخصی که می داند در فاصله کمی تا غروب، قادر به رمی خواهد بود می تواند بگوید من بر صرف الوجود رمی بین الحدین قادر هستم .

حال ، اگر شخص دچار شک بشود، از موارد شبهه مصداقیه قدرت خواهد بود و یقین سابقی به عجز از صرف الوجود نخواهد داشت و حتی در زمان فعلی ، نیز در قدرت بر « رمی یک بار بین الحدین » شک دارد. بنابراین ، با نبود حالت سابقه متیقنه، استصحاب ممکن نیست.

البته می توان به نحو عدم ازلی استصحاب جاری کرد به این تقریب که زمانی که این شخص وجود نداشت قدرت بر صرف الوجود رمی بین الحدین نداشت و همین را استصحاب می کنیم لیکن مشکل این است که استصحاب عدم ازلی ، مورد پذیرش ما نیست.

شایان توجه است که حتی احتمال این که زمان قید رمی باشد و نه قید قدرت، کافی است که حالت سابقه متیقنه برای استصحاب احراز نشود.

بحثی راجع به منتهای روز و مبدأ شب

گرچه محقق خویی در بحث رمی، به مغرب تعبیر کرده اند لیکن نباید این مغرب به زوال حمزه مشرقیه تفسیر شود چرا که نظر فقهی ایشان این است که مغرب و غروب با استتار قرص خورشید از افق، محقق می شود هر چند برای مراعات نظر مشهور، در مورد نماز مغرب و افطار روزه احتیاط کرده اند.

نظر محقق همدانی و آیت الله زنجانی

برخی مانند محقق همدانی و آیت الله زنجانی معتقدند آخرروز و ابتداء شب، زوال حمزه مشرقیه است.

در مقام، گرچه روایت، غروب را به عنوان حد رمی را ذکر کرده است لیکن این بزرگان، معتقدند که شارع برای غروب، یک حد شرعی ذکر کرده است و زوال حمزه مشرقیه را به عنوان غروب، معین نموده است هر چند از نظر عرف، استتار قرص خورشید، مصداق غروب باشد. به این روایت توجه کنید:

بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَغْنَى مِنَ الْمَشْرِقِ فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرَبَهَا.

طبق مفاد این روایت، هر چند هم زمان با غروب خورشید، قرص خورشید از افق محو می شود لیکن هم چنان نورش، جو زمین را در ناحیه مشرق روشن می کند به همین سبب، شارع این را غروب به حساب نیاورده است بلکه غروب را زمانی می داند که نوری از خورشید، باعث روشنی مشرق نشود.

این روایت و امثال آن، باعث می شود که جلوی استظهار استتار قرص، در بحث رمی گرفته شود و در نتیجه حتی در بحث هایی مانند رمی نیز، قادر به رجوع به عرف، نخواهیم بود.

محقق خوئی فرموده است نهار و لیل ، امور عرفی هستند و حقیقت شرعی ای برای آن ثابت نیست و از نظر عرفی، نهار هم زمان با طلوع خورشید ، آغاز می شود و با غروب آن پایان می یابد.

اماراجع به تحدید های شرعی باید گفت که چنین تحدیدی وجود ندارد. بلکه شارع، همان استظهار عرفی را تایید کرده است. به این روایت توجه کنید:

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَغَابَ قُرْصُهَا.

این نکته نیز، قابل توجه است که معتبره برید، مدلولی مخالف این استظهار ندارد چرا که مراد از این روایت، مشرق حقیقی است و نه مشرق مسامحی یا همان ربع الفلک.

توضیح مطلب این است که مشرق بر دو قسم است:

مشرق مسامحی که به معنای ناحیه مشرق است به این معنی که فلک به چهار قسمت غرب و شرق و شمال و جنوب، تقسیم می شود که ناحیه مشرق یک مکان وسیع را شامل خواهد شد. از این مشرق به مشرق عرفی نیز تعبیر می شود.

اما مشرق حقیقی یک نقطه خاص است که خورشید از آن طلوع می کند.

بنابراین، امام علیه السلام می فرمایند که زمان نماز مغرب، وقت زوال حمزه از مشرق حقیقی است و از قضا، مضمون این روایت ، با تجربه شخصی ما نیز مطابق است چرا که تجربه کرده ایم که به مجرد غروب خورشید و در همان لحظه مشرق حقیقی سیاه می شود و سیاهی، از این نقطه مشرق شروع می شود و پس از ۱۵ الی ۲۰ دقیقه تمام ناحیه مشرق را فرا می گیرد.

اولاً- از نظر علمی واضح نیست که در هنگام غروب آفتاب، آن نقطه طلوع خورشید سیاه بشود. ثانياً ظاهر این روایت همان مشرق عرفی و مسامحی است و لکن مقصود امام این است که با زوال حمره مشرقیه یقین به غروب خورشید پیدا می شود و در فرضی که زوال حمره نشده است، محتمل است که خورشید غروب نکرده باشد و در پشت کوه و یا ابر پنهان شده باشد.

و لذا به نظر ما ظاهر أدله این است که معیار غروب خورشید است و به جهت احتیاط أمر به إنتظار تا زوال حمره مشرقیه شده است تا یقین به غروب خورشید و استتار قرص حاصل شود.

اشکالی از محقق همدانی

تمام روایاتی که مفاد آن این است که غروب شمس انتهای روز و ابتدای شب است، حمل بر تقیه می شود و این حمل بر تقیه به جهت روایات معارض نیست، بلکه به این جهت است که این روایات در مظان تقیه صادر شده است چرا که در فرهنگ عامه مسلم بود که ابتدای شب به غروب است و این امر را به عنوان سنت پیامبر تلقی می کردند و امام در این فرض نمی توانستند حکم واقعی را بیان کنند.

شاهد این مدعی روایتی است که در ذیل می آید:

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ عِيتَارَى الْقُرْصِ وَ يُقْبَلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعاً وَ تَسْتَبْرِ عَنَا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ الْجَبَلِ (الليل) حُمْرَهُ وَ يُؤَدِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَدُّونَ فَأَصِلِي حِينَئِذٍ وَ أَفْطِرِي إِنْ كُنْتِ صَائِمًا أَوْ أَنْتَظِرِي حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ الْجَبَلِ فَكَتَبْتُ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرِي حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطِ لِدِينِكَ.

ظاهر فوق اللیل این است که در آسمان سرخی پدید می آید و ظاهر فوق الجبل که در نسخه ای دیگر است این است که در بالای کوه سرخی پدید می آید.

از سؤال واضح است که غروب شد و مؤذنین عامّه اذان گفتند که امام فرمود: نظر من این است که تا زمان زوال حمزه صبر شود و امام حکم واقعی را بیان نمودند و لکن با نرمی، نه با تندی.

مناقشه مرحوم حکیم در روایت عبدالله بن وضاح

این روایت قابل عمل نیست؛ چرا که ظاهر « یزید اللیل إرتفاعاً » این است که یعنی شب بالا بیاید و حمزه مشرقیه از بین رفته است و هوا تاریک شده است هم چنانکه تعبیر « ترتفع فوق الجبل حمزه » ظهور در حمزه مغربیه دارد. حال امام می فرماید: صبر کن تا حمزه مغربیه از بین برود که این نظر ابن خطّاب است که تا زمان زوال حمزه مغربیه صبر می نمودند.

اشکال به مرحوم حکیم

این فرمایش واقعاً بعید است: تعبیر « یؤذن المؤذنون » این است که عامّه در این زمان اذان گفتند که ظاهر آن حمزه مشرقیه است، نه حمزه مغربیه و یقبل اللیل و یزید اللیل یعنی تاریکی می آید و تاریکی بیشتر می شود، نه اینکه حمزه مشرقیه از بین رفته است.

نظر مختار راجع به روایت عبدالله بن وضاح

محتمل است که امام برای این فرض که این شخص یقین به غروب شمس نکرد، به او امر کرد که تا زمان زوال حمزه مشرقیه صبر کند تا یقین به غروب پیدا کند؛ چرا که سائل فرض غروب خورشید نکرد، بلکه پنهان شدن خورشید در پشت کوه را فرض کرد و گفته است که خورشید از دید ما مخفی شده است. و محتمل است که مقصود امام این است که: این حمزه بر فوق جبل شاید نشانه عدم غروب خورشید باشد. و این معنی با عبارت « تأخذ بالحائطه لدینک » که آقایان آن را امر به احتیاط می دانند، تناسب دارد.

ص: ۴۱۰

بنابراین این روایت نفی نمی کند که غروب خورشید اول شب است؛ بنابراین رجوع به ظهور عرفی و ظاهر صحیحہ عبد اللہ بن سنان می شود که غروب خورشید را انتهای روز بیان می کند. و لکن به جهت فتوای مشهور، احتیاط میان غروب و زوال حمره مشرقیه ترک نشود.

الحج/احکام المصدود /وجوب الذبح علی المصدود ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الذبح علی المصدود

ترک رمی

(مسأله ۴۳۷): لا یبطل الحج بترک الرمی، ولو کان متعمدا. و ینبغ قضاء الرمی بنفسه أو بنائیه فی العام القابل علی الأحوط.

تسالم فقهاء، بر این واقع شده است که ترک عمدی رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم، سبب بطلان حج نمی شود هم چنانکه این حکم، مدلول روایات نیز می باشد:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع... ثُمَّ أَرْجَعُ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفَّ بِهِ أَشْيُوعًا آخَرَ ثُمَّ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَخْلَلَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ فَرَعَتْ مِنْ حَبْجِكَ كُلَّهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَعْزَمَتْ مِنْهُ.

مدلول این روایت این است که رمی، خارج از حج است بنابراین فوت آن، سبب بطلان حج نخواهد بود.

روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که ممکن است به عنوان معارض، مطرح شود. به این روایت توجه کنید:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ تَرَكَ رَمَى الْجِمَارِ مُتَعَمِّدًا لَمْ تَحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ وَ عَلَيْهِ الْحُجُّ مِنْ قَابِلٍ.

اگر مراد از این روایت رمی جمره یوم العید باشد، قابل توجیه است چرا که جزء حج است. و لیکن اگر مراد از آن و لو به قرینه ذکر رمی جمرات به صیغه جمع، در روز یازدهم و دوازدهم باشد، قابل توجیه نخواهد بود زیرا حلیت نساء با انجام مناسک یوم العید و مکه و طواف نساء محقق می شود.

ص: ۴۱۱

به هر حال، سند این روایت به جهت عدم توثیق یحیی بن المبارک ضعیف است هرچند از رجال تفسیر قمی است.

احکام مصدود و محصور

(مسأله ۴۳۸): المصدود هو الممنوع عن الحج أو العمره بعد تلبسه باحرامها

مصدود کسی است که مانع خارجی او را از اتمام مناسک حج و یا عمره منع نموده است. بنابراین، منع عدو مثال متعارف برای مانع خارجی است و الا مصدود شامل کسی نیز می شود که پدر او بعد از احرام، مانع از اتمام اعمال می شود.

ولی محصور کسی است که مانع درونی مانند بیماری او را از اتمام مناسک حج و یا عمره منع نموده است.

شمول آیه نسبت به مصدود

در قرآن کریم، راجع به این مسأله، تنها آیه این است که عامه معتقدند این آیه مختص مصدود است و محصور را شامل نمی شود و لکن امامیه قائل به اطلاق آن می باشند؛ چه حصر به جهت مانع درونی و چه به جهت مانع بیرونی باشد. بنابراین تمسک به این آیه در باب مصدود بی اشکال است.

اشکال

در روایات، محصور در مقابل مصدود ذکر شده است و به مریض تفسیر شده است بنابراین، آیه، مصدود را شامل نخواهد شد. به این روایت توجه کنید:

مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَحْضِيُّ وَغَيْرُ الْمَحْضِيِّ الْمَحْضِيُّ وَالْمَرِيضُ وَالْمَحْضِيُّ الَّذِي يَصِيدُهُ الْمُشْرِكُونَ كَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ ص وَأَصْحَابَهُ لَيْسَ مِنْ مَرَضٍ وَالْمَصْدُودُ تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ وَالْمَحْضُورُ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ

پاسخ

در این روایت، عنوان محصور ذکر شده است برخلاف قرآن که عنوان محصیر را ذکر کرده است علاوه بر اینکه ذکر محصور در مقابل مصدود در این روایات، دلیل نمی شود که مراد از محصور در قرآن همان من صده المرض باشد.

وانگهی اگر به نقل شافعی و نيسابوری که اتفاق مفسرين را نقل نموده اند اعتماد کنیم که گفته اند شأن نزول این آیه صلح حدیبیه است که دشمن مانع پیامبر از عمره شد، دیگر نمی توان این آیه را مختص به من صده المرض دانست هم چنانکه صاحب جواهر و آقای خوئی اعتماد بر این نقل مفسرين نموده اند.

البته به نظر ما این نقل ها قابل اعتماد نمی باشد و ما احتمال می دهیم بلکه بعید نمی دانیم که این آیه در حجه الوداع نازل شده باشد هم چنانکه علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان فرموده اند چرا که در سیاق آیات حج تمتع بیان شده است.

استدلال محقق خوئی بر اطلاق آیه

ایشان برای اثبات شمول این آیه نسبت به مصدود، به ذیل این آیه نیز استشهاد نموده اند: زیرا در ذیل آیه می فرماید: فمن كان منكم مريضاً أو أذى به من رأسه ففديه که «مَن» بعضیه است، بنابراین مفاد آیه این است که ممکن است برخی از محصرین مریض باشند، بنابراین معنی ندارد که صدر آیه مختص به مریض باشد. ازین رو، ذیل آیه قرینه می شود که موضوع صدر اعم از مریض می باشد، بنابراین آیه شامل مصدود نیز می گردد.

مناقشه مقرر مستند الناسک در استدلال محقق خوئی

مریض بر دو نوع است. مریضی که در صدر آیه با عنوان محصور ذکر شده است، کسی است که توانایی انجام نسک حج و دخول در مکه را ندارد در حالی که مراد از مریض در ذیل آیه، مریضی است که نمی تواند صبر کند تا قربانی او به مکه برسد و قربانی او ذبح بشود، سپس حلق و تقصیر کند.

ص: ۴۱۳

مشکل اصلی آن است که وحدت لسان خطاب در صدر و ذیل و ذکر عنوان واحد در هر دو قسمت، عرفی نیست و موجب تهافت تصویری می شود هر چند تناسب حکم و موضوع حکم کند که مراد از مریض در صدر آیه ، با مقصود از مریض در ذیل، متفاوت است. به عبارت دیگر، مخاطب آیه دچار تحیر می شود که چگونه در صدر آیه ، تمام افراد را مریض فرض کرده است و در ذیل، برخی از افراد را مریض دانسته اند و این ، تهافت تصویری و موجب عدم عرفیت خطاب خواهد بود اگرچه از نظر ثبوتی، مراد از دو مریض در صدر و ذیل ، متفاوت باشد. بنابراین این ذیل قرینه می شود که *فإن أحصرتم أعم* از مریض باشد.

بنابراین ، روشن شد که استشهاد محقق خوئی به این مطلب، برای اثبات اطلاق صدر آیه ، متین است لیکن ، این استشهاد، تنها می تواند شمول آیه نسبت به مصدود را تصحیح کند نه آنکه کشف کند که شان نزول آیه در قضیه حدیبیه بوده است.

این نکته نیز شایان توجه است که برای اثبات اطلاق آیه ، به تعبیر « *فإن أمتهم* » نیز می توان تمسک کرد چرا که حمل آن بر خصوص آمن از مرض عرفی نیست بلکه قدر متیقن از آن ، امن از دشمن است.

به هر تقدیر، مساله از نگاه روایات روشن است و نیازی به قول مفسرین نیست.

(مسأله ۴۳۹): *المصدود عن العمره یذبح فی مکانه و یتحلل به و الأحوط ضم التقصیر أو الحلق الیه.*

وجوب ذبح بر مصدود

آقای خوئی فرموده اند: نظر مشهور در مورد مصدود این است که مجزّد منع و صدّ عدوّ، موجب تحلل شخص نمی شود بلکه باید ذبح کند.

ص: ۴۱۴

زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْمَصْدُودُ يَذْبُحُ حَيْثُ صَدَّ وَ يَرْجِعُ صَاحِبُهُ فَيَأْتِي النِّسَاءَ

نقد صاحب جواهر بر کلام ابن ادریس

أكثر أصحاب، ذبح هدى را بر مصدود لازم می دانند، بلکه در منتهی گفته شده است:

« إِنَّمَا يَتَحَلَّلُ الْمَصْدُودُ بِالْهَدْيِ وَ نِيَّةِ التَّحَلُّلِ مَعَ أَمَّا الْهَدْيِ، فَقَدْ أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ وَ حَكِي عَنِ مَالِكٍ أَنَّهُ لَا هَدْيَ عَلَيْهِ »

علاوه بر اینکه استصحاب بقاء إحرام جاری است و نوبت به اصل براءت نمی رسد.

مناقشه محقق خویی در کلام صاحب جواهر

کلام ابن ادریس اگر چه خلاف آیه و روایات می باشد و لکن با قطع نظر از آن، رجوع به براءت می شود، نه استصحاب بقاء إحرام؛ چرا که

أولاً: استصحاب بقاء إحرام مبتلی به تعارض با استصحاب عدم جعل إحرام بعد از صدّ می باشد.

ثانیاً: مانحن فیه از قبیل شک ساری است چرا که در حدوث احرام شك داریم زیرا آنچه سبب إحرام است، تلبیه صحیح می باشد و تلبیه صحیح آن است که جزء حجّ به عنوان مرکب ارتباطی باشد و در مرکب ارتباطی صحّت هر جزئی مشروط به لحوق سایر اجزاء می باشد. حال، با فرض صدّ، دیگر سائر اجزاء به تلبیه ضمیمه نمی شود و فرض این است که عمره تمتع و حجّ تمتع مقید به زمان خاصّ است، که با این صدّ کشف از عدم صحّت تلبیه سابق می شود که موجب إحرام نخواهد بود و لا أقلّ شكّ در انعقاد إحرام به سبب تلبیه سابق می شود، بنابراین استصحاب جاری نخواهد بود.

الحج/احکام المصدود /وجوب الهدی علی المصدود ۹۵/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الهدی علی المصدود

ص: ۴۱۶

مروری بر بحث گذشته

بحث راجع به وجوب هدی بر مصدود بود که برخی مانند ابن ادریس منکر آن بودند و تنها دلیل آن را موثقه زراره دانستند که ممکن است گفته شود: این در مقام بیان مکان ذبح است، نه اصل لزوم ذبح، و لکن به نظر ما این مطلب خلاف ظاهر است و ظاهر اینست که تا مصدود ذبح نکند از إحرام خارج نمی شود.

دلالت روایت تفسیر قمی

طبق نقل این روایت، پیامبر، تنها به کسانی که سوق هدی کرده بودند امر به ذبح کردند و کسانی که سوق هدی نکرده بودند را مأمور به تحصیل هدی به آنان نمودند، به همین جهت آقای سیستانی در مورد شخصی که سوق هدی نکرده است، احتیاط واجب نموده اند که در فرض صدّ ذبح هدی نماید، که به نظر دلیل ایشان همین روایت تفسیر قمی باشد.

مناقشه در دلالت روایت تفسیر قمی

ایراد اول

این روایت در مورد عمره مفرده است و اطلاقی نسبت به عمره تمتع و حجّ ندارد و در عمره مفرده می توان میان سائق الهدی و غیر سائق هدی تفصیل داد و ذبح را تنها بر گروه اول واجب دانست. و لکن اطلاق «المصدود یدبح حیث صدّ» دلالت بر این می کند که وظیفه مصدود در حجّ و عمره تمتع ذبح هدی می باشد.

ایراد دوم

چه بسا، عدم امر پیامبر به تحصیل هدی در مورد کسانی که سوق هدی ننموده اند، به این جهت بوده است که: تحصیل هدی برای آنان میسر نبوده است و حرجی بوده است و قابل توجه است که این حکایت، قضیه فی واقع می باشد و نمی توان از اطلاق کلام امام علیه السلام در نقل این قضیه، عدم وجوب بر غیر سائق را استظهار کرد چرا که امام علیه السلام در مقام بیان و نقل این قضیه جزئی نبوده است، بلکه در مقام شأن نزول سوره بوده است و این موضوع را به مناسبت طرح کرده اند.

مدلول این روایت، تنها این است که بر کسی که سوق هدی نکرده است، حلق لازم نیست و تقصیر کافی است و لکن این دلیل بر این نیست که اینان تحصیل هدی نیز نکرده و ذبح هدی ننموده اند، و اساساً شاید امام علیه السلام در مقام بیان این خصوصیات نبوده است تا گفته شود: اگر پیامبر امر به تحصیل هدی نموده بود، امام علیه السلام آن را نقل می کردند.

به تعبیر دیگر این روایت در مقام آن است که کسانی که سوق هدی نکرده بودند، برخی حلق نموده و برخی تقصیر کرده بودند که در مورد آنان نیز حلق، افضل بوده است و لیکن این نکته که این افراد، تحصیل هدی نکرده و ذبح هدی نکرده اند مد نظر این روایت نیست.

بنابراین به نظر ما شخص مصدود برای خروج از إحرام لازم است که ذبح هدی کند، حال چه سوق هدی کرده باشد و چه سوق هدی نکرده باشد.

برخی احکام مصدود در عمره تمتع

از آنجا که بحث ما در این مسأله، مصدود در عمره تمتع می باشد، برخی از احکام مصدود در عمره تمتع بیان می شود:

ضابط ترتب حکم مصدود در عمره تمتع

نظر محقق خوئی

همین مقدار که شخص، مجاز به دخول در مکه جهت انجام مناسک عمره تمتع نباشد کافی است که احکام مصدود بر او منطبق شود.

نظر آیت الله سیستانی

این مقدار برای جواز ذبح هدی و إحلال به آن کافی نیست؛ زیرا اگرچه این شخص مصدود از عمره تمتع است و لکن اگر مصدود از حج افراد نباشد به این معنی که بتواند اعمال حج افراد را انجام دهد، دلیلی بر جواز ذبح هدی و خروج از احرام بر او وجود نخواهد داشت بلکه اطلاق خطابات تبدیل تمتع به حج افراد شامل چنین شخصی خواهد بود. به این روایت توجه کنید:

أَيَّانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ بَأَيِّ شَيْءٍ أَهْلٌ فَقَالَ لَا تُسَمُّ لَأَحْجَاً وَلَا عُمْرَةً وَأَضْمِرُ فِي نَفْسِكَ الْمُتَعَةَ فَإِنْ أَدْرَكَتَ مُتَمَتِّعًا وَإِلَّا كُنْتَ حَاجًّا.

روشن است که اطلاق این روایت، شامل چنین کسی که محرم به عمره تمتع شده است و لکن به جهت منع عدو به اعمال عمره قبل از وقوفین نمی رسد، می شود و از همین رو، وظیفه او به حج افراد مبدل خواهد شد.

البته اگر این شخص، هم از دخول در مکه و هم از دخول در عرفات و مشعر و منی ممنوع باشد تا زمانی که زمان وقوفین منقضی شود، او مصدود خواهد بود و احکام مصدود بر او مترتب می شود.

نظر آیت الله زنجانی

فروع زیر، در کلام ایشان مطرح شده است:

فرع اول

شخصی که از انجام عمره تمتع تا زمانی که قادر بر درک مسمای وقوف به عرفات باشد، ممنوع بشود، مصدود خواهد بود و با ذبح هدی متحلل می شود.

طبق این فرمایش اگر شخص حتی متمکن از درک وقوفین باشد، مصدود می باشد و وظیفه او تبدیل به حج افراد نمی شود.

بنابراین شخصی که از عمره تمتع مصدود می شود و لکن نسبت به وقوفین مصدود نیست طبق نظر محقق خوئی و آیت الله زنجانی با ذبح، از احرام خارج می شود لیکن طبق فتوای آقای سیستانی احرام او مبدل به حج افراد می شود و احکام مصدود مترتب نمی شود.

فرع دوم

برخی قادر بر انجام اعمال عمره تمتع در اواخر وقت آن می باشند و لکن از آن جهت که در ابتدای وقت عمره تمتع - برای مثال اول شوال - محرم شده اند، ممکن است بقاء در احرام تا آن زمان بر آنها حرجی باشد. ایشان در چنین فرضی که مستلزم حرج شخصی یا نوعی است این شخص را مشمول ادله مصدود می دانند و لکن اگر دچار حرج نوعی و شخصی نمی شود، باید تا زمان رفع صد صبر کند.

ص: ۴۱۹

چنانچه صد در عمره مفرده واقع شود و بقاء در إحرام تا زمان رفع صدّ موجب حرج شخصی یا نوعی باشد، احکام مصدود مترتب می شود لکن اگر صبر تا زمان رفع صدّ موجب حرج شخصی یا نوعی نیست، باید تا یک سال در إحرام صبر کند.

نقد گفتار آیت الله سیستانی

با توجه به شمول اطلاق دلیل المصدود یدبح حیث نسبت به کسی که تنها از عمره تمتع ممنوع است، دلیلی بر تبدل وظیفه به حج افراد وجود ندارد.

و ظاهر روایاتی که می فرماید: أحرم بالمتعۀ فإن أدركت كنت متمتعاً و إلا كنت حاجاً این است که: اگر کسی به وقت عمره تمتع نرسید، عمره تمتع او به حجّ افراد مبدّل می شود، و به نظر، در مقام بیان حکم کسی که قبل از زمان فوت أعمال عمره تمتع و ظهر عرفه، ممنوع از أعمال عمره تمتع شده است نمی باشد بنابراین خطاب مذکور جریان حکم مصدود را در مورد چنین کسی، قبل از زمان فوت أعمال عمره تمتع نفی نمی کند.

نقد گفتار آیت الله زنجانی

ایراد به فرع دوم

در مورد کسی که از بقاء در احرام دچار حرج نمی شود به نظر می رسد می توان به اطلاق ادله مصدود، تمسک کرد چرا که با توجه به طولانی بودن زمان منع از ورود به مکه، عرف چنین شخصی را مصدود می داند هر چند از بقاء در احرام دچار حرج نمی شود.

ایراد به فرع سوم

حکم ایشان به لزوم بقاء در إحرام عمره مفرده تا یکسال در فرض منع از ورود در مکه برای کسی که دچار حرج نمی شود صحیح نیست: زیرا به نظر عرف چنین شخصی مصدود می باشد هر چند دچار حرج نمی شود.

همانگونه که امام حسین علیه السلام به جهت بیماری محصور شدند و امیر المؤمنین علیه السلام دستور دادند که یک شتر نحر شود و سر امام حسین علیه السلام را تراشیدند، در حالی که محتمل بود بیماری حضرت با صبر به مقدار زمان اندکی مثل دو ماه زائل شود!

و همانگونه که پیامبر صلی الله علیه و آله در سال بعد از سال صدّ مشرّف به عمره القضاء شدند، در حالی که احکام مصادود را جاری نمودند.

الحج/احکام المصدود /دراسه القول بالتخیرین الذبح فی مکانه و بعث الهدی الی محله ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحج/احکام المصدود /دراسه القول بالتخیرین الذبح فی مکانه و بعث الهدی الی محله

مروری بر بحث گذشته

ذبح هدی بر مصادود، واجب است: و دلیل آن، آیه فإن أحصرتم و موثقه زراره می باشد. گفته شد که در صدّ از عمره تمتع، چنانچه شخص، قادر بر ادراک موقفین بود مشمول دلیل مصادود می شود و تعارضی با أدله تبدل عمره تمتع به حجّ افراد نخواهد داشت چرا که این أدله در فرضی است که فوت تمتع فعلیت پیدا کرده باشد که شخص زمان عمره تمتع را درک نمی کند و لکن جریان أدله مصادود موجب می شود این شخص، قبل از فوت زمان عمره تمتع از إحرام خارج شود که و أدله تبدل إحرام عمره تمتع به حجّ افراد شامل او نباشد.

البته ما اجراء احکام مصادود را بر چنین شخصی که مصادود از عمره تمتع است، وظیفه تعیینی او نمی دانیم، بلکه او می تواند صبر کند تا زمانی که زمان عمره تمتع فوت شود که در اینصورت مصادوق شخصی خواهد بود که درک عمره تمتع نکرده است و إحرام او به حجّ افراد مبدل خواهد شد.

ص: ۴۲۱

استدراکی از ضابط صدق صد

به نظر می رسد چنانچه شخص، مجاز به دخول در مکه در روز عرفه شود عرفاً مصادود نیست. البته این با شخصی که محرم به عمره مفرده شده است و تا یازده ماه به او اذن ورود به مکه نمی دهند، متفاوت است چرا که هم چنانکه گذشت، این شخص به این خاطر که باید از این سفر به وطن خود، بازگردد و سپس بعد از مدّت مدیدی به مکه بازگردد، عرفاً در این سفر مصادود به حساب می آید هر چند، از بقاء در إحرام دچار حرج نشود. بنابراین، آنچه آقای زنجانی راجع به محرم به عمره مفرده فرمودند و مساله را دائر مدار لزوم حرج، قرار دادند ناتمام است چرا که صرف حرج برای صدق مصادود کافی نیست. برای مثال اگر شخصی محرم به عمره مفرده شده است و حال ناچار است در روز در فرودگاه جده، گرما را تحمل کند تا به طرف مکه برود، و صبر در فرودگاه جده با این گرما بر شخص حرجی است، آیا آقای زنجانی ملتزم می شوند که این شخص

مصدود است؟! عرف، چنین شخصی را مصدود نمی داند.

حاصل کلام آنکه، در عمره تمتع یا حجّ که دارای وقت محدد شرعی هستند ظاهر عرفی این است که صدق صد موقوف بر این است که شخص تا اواخر وقت عمره تمتع یا حجّ مصدود بشود بنابراین چنانچه تمکن عرفی دارد که باقی بماند تا اواخر وقت که صدّ رفع می شود، از نظر عرف مصدود نمی باشد هرچند از بقاء احرام دچار حرج بشود.

البته در برخی فروض غیر متعارف، مانند اینکه ابتدای شوال محرم به عمره تمتع شده است و اگر بخواهد در خارج از مکه باقی بماند و یا به وطن خود بازگردد و سپس دوباره به مکه بازگردد برای او میسور نیست، بعید نیست که صدق مصدود را بپذیریم، و لکن در فروض متعارف مجرّد وقوع حرج در صدق مصدود کافی نیست.

ص: ۴۲۲

حال که بقاء صدّ تا آخر وقت، در صدق عرفی مصدود دخیل است، چنانچه شخص در ابتدای وقت مصدود بود و شکّ در استمرار این صدّ تا اواخر وقت شود، آیا می توان با استصحاب بقاء صدّ تا آخر وقت احکام صدّ را جاری نموده و از إحرام خارج شد؟

مقتضای مبانی محقق خوئی

مقتضای مبانی آقای خوئی، جریان استصحاب استقبالی است با این توضیح که: موضوع تکلیف به این نحو است که: «المصدود عن عمره التمتع إلى آخر الوقت يجب عليه الذبح فيتحلل بذلك» و این شخص فعلاً مصدود است و با استصحاب بقاء صد تا آخر وقت ثابت می شود که تا آخر وقت، از عمره تمتع مصدود است.

پرواضح است که طبق این نظر، چنانچه بعداً صد برطرف شده و کشف خلاف شود، این تحلل، باطل خواهد بود و وظیفه این شخص ادامه اعمال می باشد.

نظر مرحوم امام

اگر احتمال بقاء صدّ تا اواخر وقت داده شود، می تواند احکام صدّ را جاری کند؛

لکن وجه کلام ایشان برای ما روشن نیست که آیا ایشان استصحاب استقبالی را جاری می دانند و یا این شخص را مشمول دلیل «المصدود یذبح حیث صدّ» می دانند و حکم واقعی او را جواز خروج از إحرام به مجرّد ذبح هدی و حلق می دانند.

گویا ایشان «المصدود یذبح حیث صدّ» را از کسی که بالفعل مصدود است و لکن علم به رفع صدّ در آخر وقت دارد، منصرف می داند؛

قابل ذکر است که لازمه این کلام این است که اگر احکام مصدود را جاری نماید و سپس رفع صدّ شود، کشف خلافی صورت نگرفته است تا این تحلل در غیر محلّ خود بوده باشد.

لکن به نظر ما «المصدود یدبح حیث صدّ» از شخصی که احتمال رفع صدّ را می دهد، منصرف می باشد.

نظر مختار

آقای زنجانی در تعلیقه مناسک محشی فرموده اند: تا زمانی که احتمال رفع صدّ داده می شود، باید در إحرام باقی بماند.

به نظر ما نیز همین نظر صحیح است: چرا که استصحاب استقبالی در این موارد جاری نیست؛ زیرا محتمل است که موضوع ذبح هدی، صدّ از صرف الوجود عمره التمتع در این زمان عمره باشد و اگر در آخر وقت صدّ رفع بشود، کشف می شود که این شخص عاجز و مصدود از صرف الوجود عمره تمتع در این محدوده زمانی نبوده است.

جمع بندی مساله

بنابراین در فروض متعارف از عمره تمتع و حج تمتع که محدد به زمان است، صدّ جز به صداز صرف الوجود در این محدوده زمانی و استمرار صد تا آخر وقت، محقق نمی شود.

لکن در عمره مفرده زمان مند نیست، تابع صدق عرفی می باشد و دلیلی بر تقیید آن به صدّ به مقدار یک سال وجود ندارد.

اشکال

میان صدّ پیامبر و زمان عمره القضاء فاصله یک سال بوده است پس شرط صدق صدّ در عمره مفرده، صدّ به مقدار یک سال می باشد.

پاسخ

محتمل است پیامبر به جهت حرج شخصی از إحرام خارج شده است.

قول ابی الصلاح مبنی بروجوب بعث هدی

به ابی الصلاح الحلبی نسبت داده شده است که مصدود باید قربانی و یا پول آن را به محلّ آن که در حجّ منی است و در عمره مکه است، بفرستد؛ زیرا قرآن کریم می فرماید: فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ ..

ص: ۴۲۴

ایراد اول

پیامبر که مصدود بوده اند در مکان خود، ذبح هدی نمودند و اقدام به بعث نکردند.

پاسخ ایراد اول

در حصر امام حسین علیه السلام نیز امیر المؤمنین در همان مکان ذبح نمودند و لکن این دلیل بر عدم وجوب فرستادن هدی در محصور به محل آن نمی باشد؛ زیرا که این ها قضایای خارجی است چرا که محتمل است پیامبر و مسلمین قادر بر فرستادن قربانی به مکه نبوده اند.

ایراد دوم

این آیه اگر چه اطلاق دارد و لکن این اطلاق با روایات تقیید خورده است؛

«المصدود یدبح حیث صدّ».

دلالت موثقه زراره بر وجوب تعیینی ذبح

آیا از موثقه زراره وجوب تعیینی استفاده می شود و یا وجوب تخییری؟

نظر فقهاء در مساله

صاحب جواهر فرموده است: مصدود مخیر است میان ذبح قربانی در مکان صدّ و فرستادن آن به محل آن.

مرحوم آقای نائینی نیز فرموده است: المصدود یدبح حیث صدّ ظاهر در وجوب تعیینی نمی باشد.

نظر محقق خوئی

چگونه است که المحصور یبعث بهدیه ظاهر در وجوب تعیینی است و لکن المصدود یدبح حیث صدّ ظاهر در وجوب تعیینی نیست؟!!

نمی توان گفت که المصدود یدبح حیث صدّ در مقام توهم حضر است؛ زیرا این روایت، در مقام بیان وظیفه جاهل است نه توهم حضر چرا که اگر در مقام توهم حضر بود استفاده تخییر بین محل صد و یا محل ذبح بی معنی بود زیرا در این صورت، ذبح در هر مکانی بر او جائز خواهد بود.

با توجه به اینکه ایشان ، قضیه حدیبیه را شان نزول آیه دانستند ، مصدود ، قدر متیقن در مقام مخاطب خواهد بود و اخراج آن به واسطه تقیید ، از اطلاق آیه عرفی نیست.

در صورتی که اگر قائل به تخییر شویم إخراج قدر متیقن لازم نمی آید: زیرا که این آیه با قول به تخییر تناسب دارد و فقط به آیه یک «أو» إضافه می شود که: حتی يبلغ الهدی إلى محلّه أو یذبح حیث صدّ، که مورد آیه إخراج نمی شود، بلکه فقط اطلاق آیه تقیید زده می شود

به این مثال توجه کنید:

اگر از مولا در مورد زید سوال کنند و او در جواب بگوید: «اطعم کل عالم» و سپس در دلیل دیگر بگوید «اطعم زیدا أو أعطه مالا». در این صورت، زید را که قدر متیقن است از عام، خارج نکرده ایم بلکه تنها عدل دیگری برای حکم اکرام نسبت به او ذکر کرده ایم. اما اگر در خطاب دوم بگوید اطعام زید مشروع نیست، إخراج قدر متیقن در مقام تخاطب خواهد بود که عرفی نیست.

البته روشن است که این اشکال، مبنایی است چرا که به نظر ما، شان نزول این آیه، قضیه حدیبیه نبوده است هم چنانکه گذشت.

ایراد دوم

با توجه به اینکه فرد أفضل، بعث هدی به مکه یا منی می باشد، اگر در قبال فرد أفضل گفته شود: المصدود یذبح حیث صدّ، عرف، استظهار تعیینیت ذبح در مکان صدّ نسبت به آن فرد افضل نمی کند هر چند نسبت به غیر این فرد أفضل، واجب تعیینی خواهد بود.

بنابراین مقتضای جمع میان این روایت و آیه این است که این موثقه زراره بیش از این ظهور ندارد که: بر مصدود مشروع است که در مکان صدّ ذبح هدی نماید.

به همین جهت بعید نیست که ما قائل به تخییر در مکان ذبح در مورد مصدود شویم.

ص: ۴۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الحلق أو التقصير بعد الذبح

وجوب حلق یا تقصير بعد از ذبح

اقوال فقهاء در مساله

قول اول: وجوب تقصير

در مقنعه و قواعد و حدائق فرموده اند: مصدود بعد از ذبح باید تقصير کند.

قول دوم: وجوب حلق

در من لا يحضره و در مهذب فرموده اند: مصدود بعد از ذبح باید حلق نماید.

قول سوم: تخيير

شهيد أول و ثانی فرموده اند: مخير میان حلق و تقصير می باشد.

در جواهر فرموده است: ظاهر شرايع بلکه ظاهر أكثر علی ما نقل این است که هیچ یک از تقصير و حلق لازم نیست بخاطر أصل و إطلاق أدله که المصدود یذبح حیث صد.

قابل توجه است که معنای « لا تحلقوا رؤوسکم حتی يبلغ الهدی محلّه » أمر به حلق بعد از بلوغ الهدی نیست، بلکه نهی از حلق به عنوان یکی از محرمات إحرام قبل از بلوغ الهدی می باشد.

قول چهارم: تفصیل بین فرض سوق هدی و غیر آن

محقق خوئی در ابتدا نظر صاحب جواهر را تأیید نموده است و لکن با توجه به روایتی در تفسیر قمی قول چهارمی را اختیار نموده اند:

نقد محقق خوئی نسبت به سه قول اول

دلیل لزوم تقصير دو روایت ضعیف می باشد:

° مرسله مفید: المصدود بالعدو ینحر هدیة الذی ساقه بمكانه و یقصر من شعر رأسه و یحل

° روایت سهل بن زیاد: عَمَدَةُ مِنْ أَضْيَحَانِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَضِيرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سَرْحَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا سَأَلْتُمْ بِأَلْسِنِكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاسْأَلُوهُ بِأَلْسِنِكُمْ فَإِنَّهُ يَكُونُ عَلَيْكُمْ التَّقْصِيرُ.

ص: ۴۲۷

بنابراین دلیلی بر تعیین تقصیر وجود ندارد همانگونه که دلیلی بر لزوم تعیینی حلق، یا لزوم تخیری میان تقصیر و حلق در دست نیست.

تبیین محقق خوئی از روایت تفسیر قمی

مفاد روایت عبدالله بن سنان در تفسیر قمی این است که پیامبر و آن دسته از اصحاب که سوق هدی نموده بودند، نحر و حلق کردند لیکن آنان که سائق هدی نبودند، برخی از آنان تقصیر کردند «لأنَّ من لم يسق هدياً لم يجب عليه الحلق»

بنابراین، نتیجه این روایت قول چهارمی خواهد بود مبنی بر اینکه مصدودی که سوق هدی نموده است، باید بعد از ذبح قربانی و حلق نماید و اگر سوق هدی نکرده است، میان حلق و تقصیر مخیر است. البته از آن جهت که کسی قائل به این قول نبوده است، ما ملتزم به احتیاط واجب می شویم.

شایان ذکر است که این امر به حلق، إرشاد به طریق خروج از إحرام می باشد، نه واجب تکلیفی، همچنانکه ذبح الهدی نیز، واجب تکلیفی نیست، بلکه واجب شرطی برای خروج از إحرام است.

نقد کلام محقق خوئی

ایراد اول

تفسیر قمی مورد قبول همگان نمی باشد؛ چرا که مشتمل بر جمله ای از تفاسیر از جمله تفسیر أبی الجارود است و حتی در مواردی که از علی بن ابراهیم عن أبيه نقل می کند روشن نیست که مربوط به تفسیر قمی باشد، بلکه محتمل است از کتاب دیگری به این کتاب اضافه شده باشد همچنانکه در کتاب علی بن جعفر، تمام روایات علی بن جعفر را از کتب دیگر جمع نموده و در این کتاب گنجانده اند.

بنابراین ثابت نیست که این تفسیر قمی از علی بن ابراهیم است و شاهد بر این مطلب این است که در کتاب تأویل الآیات الظاهره و همین طور تفسیر مجمع البیان، أحادیثی از تفسیر قمی نقل می کند که با روایات موجود در تفسیر فعلی، تفاوت دارد.

ص: ۴۲۸

عده ای ممکن است از یکی از دو راه زیر، سند روایت سهل بن زیاد را معتبر بدانند:

راه اول این است که وثاقت سهل بن زیاد را بپذیریم هم چنانکه آقای زنجانی چنین کرده اند.

راه دوم این است که نظریه تعویض سند را قبول کنیم همانگونه که مرحوم استاد چنین کردند با این توضیح که مرحوم شیخ در کتاب فهرست، سند صحیحی به تمام کتب و روایات بزنطی ذکر می کند و این سند را می توان، به جای بخشی از سند این روایت (تا قبل از بزنطی) نشانند و از این راه سند این روایت را تصحیح کرد.

در صورت تصحیح روایت به یکی از دو روش فوق، روایت سهل بن زیاد با روایت تفسیر قمی تعارض خواهد کرد: زیرا در این روایت می فرماید: « نحر و حلق » در حالی که در روایت سهل بن زیاد این را انکار می کند، بنابراین دلیلی بر وجوب حلق و یا تقصیر بر مصدود وجود ندارد.

البته به نظر ما، کلامی که مرحوم آقای خوئی در ابتدا فرمودند مبنی بر عدم دلیل بر لزوم تقصیر و یا حلق، صحیح است زیرا روایت تفسیر قمی ضعیف است و روایت سهل بن زیاد نیز علاوه بر ضعف سند، از نظر دلالت نیز تمام است چرا که صرف این که پیامبر تقصیر نموده اند دلیل بر وجوب نیست.

اصل عملی در مقام

بنابراین باید به اصل عملی رجوع نمود:

اصل عملی استصحاب بقاء إحرام است.

مناقشه محقق خوئی در استصحاب در مقام

ایراد اول

استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی باشد.

در این بحث، شکّ در حدوثِ إحرام داریم زیرا این شخص بعد از اینکه مصدود از اتمام نسک شد، کشف می شود که از ابتدا امر به إحرام نداشته است؛ مانند زنی که در اوّل وقت تکبیره الإحرام می گوید و در أثناء نماز حیض می شود که این کشف می کند از ابتدا به این مرگب إرتباطی امر نداشته است؛ زیرا عاجز از آن بوده است. در نتیجه، تلبیه ای که امر ندارد، سبب إحرام نمی باشد، بنابراین مصدود از ابتدا محرم نبوده است.

مناقشه در ایراد دوم

اولا ظاهر أدله ای که می فرماید: من لَبِي فَقَد أَحْرَمَ يَا ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ تَوْجِبُ الْإِحْرَامَ ... به اطلاق، شامل مصدود نیز می شود،

ثانیا پس از ورود دلیل که فرمود: « مصدود يذبح حيث صدّ » یقین به حدوثِ إحرام در حَقّ او حاصل می شود و کشف می شود که شارع در مورد مصدود تعبّد به حدوثِ إحرام کرده است؛ زیرا ظاهر آن انشاء بقاء إحرام می باشد، هم چنانکه ظاهر آیه نیز که می فرماید: لا- تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محلّه، حدوثِ إحرام و بقاء آن تا زمان بلوغ الهدی می باشد، بنابراین شکّ در بقاء إحرام بعد از ذبح و قبل از حلق و تقصیر می شود. ازین رو، طبق مبنای جریان استصحاب در شبهات حکمیه، باید حکم به بقاء إحرام تا زمان حلق و تقصیر و در نتیجه حکم به لزوم حلق و یا تقصیر نمود.

اشکال در جواز ازدواج برای مصدود قبل از حلق

طبق اشکال تعارض میان استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد، هرچند استصحاب بقاء إحرام جاری نیست، لیکن از جهت اشکال دیگری، مصدود برای ازدواج، دچار مشکل خواهد شد.

توضیح مطلب این است که هر چند مصدود فی حد ذاته ، از موارد شبهه حکمیة محرم است لکن از جهت دیگر، در صدق عنوان محرم در خطاب المحرم لا- یتزوج نسبت به این شخص، شک داریم علی‌رغم اینکه مفهوم محرم ، هیچ گونه اجمالی ندارد.

و از آنجا که خطاب المحرم لا یتزوج ، نسبت به خطاب فانکحوا ما طاب لکم من النساء ، مخصص منفصل است و اخذ به عام در شبهه مصداقیة مخصص منفصل، جائز نیست نمی توان برای اثبات جواز ازدواج مصدود، به عموم خطاب جواز تزویج تمسک کرد. بنابراین ، مصدود چاره ای ندارد جز آنکه برای احراز عدم احرام، حلق یا تقصیر کند.

مثال: شارع فرموده است: بیع وقت وجوب صلاه الجمعه حرام و حال در عصر غیبت ، به نحو شبهه حکمیة، شک در وجوب نماز جمعه می شود و لکن در عین حال ، بیع در زمان غیبت ، شبهه مصداقیة خطاب «البیع وقت وجوب صلاه الجمعه» خواهد بود و در نتیجه ، تمسک به عموم خطاب احل الله البیع غیر ممکن خواهد شد چرا که خطاب حرمت بیع وقت وجوب نماز جمعه، مخصص منفصل آن است.

اشکال

تمسک به عام در شبهه مصداقیة مخصص منفصل ، مشکلی ندارد هر چند تمسک به مطلق در شبهه مصداقیة ، مشکل است و این مبنایی است که شهید صدر فرموده اند.

پاسخ

در اصول ، به تفصیل گفته شد که این مبنا وجهی ندارد و فرقی بین عام و مطلق نیست.

بنابراین در مقام نیز ، این مصدود قبل از حلق و تقصیر شبهه مصداقیة مخصص فانکحوا ما طاب لکم خواهد بود و شک در صحّت عقد ازدواج ، محقق می شود که در این صورت، مجرای أصالة الفساد خواهد بود و نه براءت.

استصحاب عدم جعل ، هم چنانکه مرحوم تبریزی و مرحوم خوئی در بحث شهادت فرموده اند، حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است. بنابراین در مقام شک در بقاء احرام این شخص ناشی از شک در سعه جعل احرام می باشد و با استصحاب عدم سعه جعل ، از آنجا که اصل سببی است، منشأ این شک از بین می رود. با این وصف، احرام مصدود بعد از ذبح ، منتفی و ازدواج او صحیح خواهد بود.

پاسخ

این مبنا، هم چنانکه در اصول تبیین شده است، ناتمام است و تعارض بین دو استصحاب برقرار است بنابراین ، اصالة الفساد در مورد ازدواج این شخص، جاری است.

عدم لزوم نیت تحلل در ذبح

کلام فقهاء در مساله

صاحب جواهر: در هنگام ذبح هدی نیت تحلل لازم نیست؛ چرا که دلیلی بر وجوب نیت تحلل وجود ندارد و دلیل لزوم ذبح نیز اطلاق دارد چرا که فرموده است: « ینذبح بنیه الخروج عن الإحرام »

مرحوم شیخ طوسی و علامه حلی: نیت تحلل لازم است.

نظر مختار

فرمایش صاحب جواهر صحیح است بنابراین همین که به قصد امثال امر به ذبح نسبت به مصدود ، ذبح را انجام دهد کافی است بلکه حتی اگر قصد خلاف نیز بکند به این معنی که قصد عدم خروج از احرام کند ضرری به حال ذبح نمی زند؛ همانگونه که در هنگام رمی جمره عقبه در روز عید، قصد امثال خروج از احرام به تدریج نمی شود، بلکه حتی در حلق و تقصیر در حج و عمره نیز ، وجه قوی این است که نیت خروج از احرام لازم نیست.

أما «الأعمال بالنیات» به این معناست که لكل فعل ما نوى نه اینکه برای ذبح باید قصد تحلل شود.

آقای زنجانی فرموده اند: در حلق و تقصیر مصدود و محصور حلق الرأس و یا تقصیر رأس معتبر است، أما تقصیر ریش و سبیل و ناخن مجزی نیست.

شاید وجه این کلام این است که: إنصراف و المقصرین به المقصرین رؤوسکم می باشد و در مقام دلیلی بر اجزاء تقصیر از ریش و سبیل و ناخن در دست نیست.

نقد کلام آیت الله زنجانی

إنصاف این است که ظاهر روایت سهل بن زیاد که می گوید: یقصر، همان تقصیری است که موجب خروج از إحرام است که اطلاق دارد و شامل أخذ لحيه و شارب و ظفر می شود.

شرطیت عدم اشتراط برای ترتب احکام صد و حصر

چنانچه شخص، در هنگام إحرام با خداوند شرط کرده باشد که «ان عرض لی عارض فعلنی حیث حبستنی» به این معنی که با شرط می کند که بعد از عروض عارض، از احرام، رها شود در این صورت چنین شخصی مشمول احکام مصدود و محصور نیست.

زیرا در صحیح بزنطی این چنین آمده است که اگر شخصی تحلل حین الصد و الحصر را شرط کند، به مجرد حصر و صد از إحرام خارج می شود و نیازی به حلق و تقصیر و ذبح ندارد. به این صحیح توجه کنید:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ مُحْرِمٍ انْكَسَرَتْ سَاقُهُ أَيْ شَيْءٌ يَكُونُ حَالَهُ وَ أَيْ شَيْءٌ عَلَيْهِ قَالَ هُوَ حَالًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ قُلْتُ مِنَ النِّسَاءِ وَ الثِّيَابِ وَ الطَّيِّبِ فَقَالَ نَعَمْ مِنْ جَمِيعِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْمُحْرِمِ وَ قَالَ أَمَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ حُلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدْرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِي الْحِجِّ قَالَ لَا بُدَّ أَنْ يَحِجَّ مَنْ قَابَلَ قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْمُحْصُورِ وَ الْمَصْدُودِ هُمَا سَوَاءٌ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَأَخْبِرْنِي عَنِ النَّبِيِّ صَ حِينَ صَدَّهُ الْمُشْرِكُونَ قَضَى عُمَرَتَهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ اعْتَمَرَ بَعْدَ ذَلِكَ.

مرحوم سید مرتضی در إنتصار می فرماید:

مما ظن أن الإمامیه تفردت به: أن المحرم إذا اشترط فقال عند دخوله في الإحرام: فإن عرض لي عارض يحبسني فحلی حیث حبستني، جاز له أن يتحلل عند العوائق من مرض و غيره بغير دم.

بنابراین بر خلاف سید خوئی قائل می شویم که شرط تحلل، این فائده را دارد.

الحج/احکام المصدود /حکم الاشتراط ۹۵/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /حکم الاشتراط

مروری بر بحث گذشته

بحث راجع به این بود که اشتراط در حال احرام، چه اثر فقهی دارد؟ مشهور معتقدند که این شرط هیچ اثری ندارد و تنها یک مستحب نفسی است که اثر فقهی بر آن مترتب نمی شود و محقق خویی نیز، این نظر را پذیرفته اند. طبق این نظر، کسی که اشتراط کرده است نیز مانند بقیه محصورین و مصدودین، بعد از حدوث مانع، باید احکام مصدود یا محصور را انجام دهد.

روایات خلاف مشهور

دو روایت در مقابل نظر مشهور وجود دارد که لازم است بررسی شود:

روایت اول: صحیحه بزنطی

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ مُحْرِمٍ انْكَسِرَتْ سَاقُهُ أَيْ شَيْءٌ يَكُونُ حَالَهُ وَ أَيْ شَيْءٌ عَلَيْهِ قَالَ هُوَ حَالًا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ قُلْتُ مِنَ النَّسَاءِ وَ الثِّيَابِ وَ الطَّيِّبِ فَقَالَ نَعَمْ مِنْ جَمِيعِ مَا يَحْرُمُ عَلَى الْمُحْرِمِ وَ قَالَ أَمَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ حُلْنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدْرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِي الْحَجِّ قَالَ لَا بُدَّ أَنْ يَحِجَّ مَنْ قَابَلَ قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْمُحْصُورِ وَ الْمَصْدُودِ هُمَا سَوَاءٌ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَأَخْبِرْنِي عَنِ النَّبِيِّ صَ حِينَ صَدَّهُ الْمُشْرِكُونَ قَضَى عُمَرَتَهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ اعْتَمَرَ بَعْدَ ذَلِكَ.

ص: ۴۳۴

اگرچه طبق روایات، بعد از انجام قربانی، حلق و تقصیر، نساء برای محصور حلال نمی شوند، این روایت نساء را نیز حلال می داند به این سبب که در ابتدای احرام، اشتراط کرده است. تعلیلی که امام علیه السلام، در ذیل حدیث ذکر می کنند شامل مصدود نیز می شود و نشان می دهد که هر کس اشتراط کند به محض پیشآمد مانع، تمام محرمات بر او حلال خواهد شد.

ذَرِيحُ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَ أَحْصَرَ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ كَيْفَ يَصِيحُ قَالَ فَقَالَ أَوْ مَا اشْتَرَطَ عَلَى رَبِّهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ أَنْ يُحَلَّهُ مِنْ إِحْرَامِهِ عِنْدَ عَارِضٍ عَرَضَ لَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ فَقُلْتُ بَلَى قَدْ اشْتَرَطَ ذَلِكَ قَالَ فَلْيَرْجِعْ إِلَى أَهْلِهِ حَلًّا لَا إِحْرَامَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ مَنْ وَفَى بِمَا اشْتَرَطَ عَلَيْهِ فَقُلْتُ أَفَعَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ قَالَ لَا.

مستند مشهور

دلیل مشهور، بر اینکه حتی کسی که اشتراط کرده است نیز لازم است برای ترتب حلیت، احکام مصادود و محصور را جاری کند دو روایت معتبر زیراست:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع وَ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالَا الْقَارِنُ يُحْصِرُ وَقَدْ قَالَ وَ اشْتَرَطَ فَحُلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي قَالَ يَبْعَثُ بِهَدْيِهِ قُلْنَا هَلْ يَتَمَنَّعُ فِي قَابِلٍ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَدْخُلُ بِمِثْلِ مَا خَرَجَ مِنْهُ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: هُوَ حِلٌّ إِذَا حُبِسَ اشْتَرَطَ أَوْ لَمْ يَشْتَرَطْ.

روایت دیگری نیز، نظیر همین روایت از حمزه بن حرمان که بخاطر روایت صفوان از او، قابل توثیق است وجود دارد:

حَمْرَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الَّذِي يَقُولُ حُلْنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي قَالَ هُوَ حِلٌّ حَيْثُ حَبَسَهُ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ.

این روایاتی به روشنی بیان می کند که اشتراط احلال، تاثیر فقهی ندارد.

این روایات قرینه می شود که طائفه اولی، به این معنی است که خداوند دعای کسانی که اشتراط کرده اند را حتی در حق مصدودین و محصورینی که دعا نکرده اند نیز اجابت کرده است ولی حلال شدن، مقدمات و مراحل دارد که برای مصدود ذبح در مکان و برای محصور بعث هدی می باشد.

کیفیت قرینیت طائفه اولی برای طائفه ثانیه

در مقابل این توجیه مشهور، ممکن است این گونه گفته شود که طائفه اولی قرینه می شود که شخص به مجرد منع، از احرام خارج می شود بدون آنکه از نظر وضعی، به هیچ کار دیگری نیاز باشد لیکن روایات امر به ذبح و یا بعث را حمل بر حکم تکلیفی محض و یا استحباب می کنیم.

نظر مختار

به نظر می رسد هر دو راه، خلاف ظاهر است بنابراین مناسب است که گفته شود اشتراط، موجب احلال بعد از منع است بدون اینکه نیاز به اعمال محصوریا مصدود باشد.

توضیح مطلب این است که سه طائفه دلیل، درمقام موجود است:

طائفه اولی روایات مصدود و محصور است که امر به ذبح یا بعث هدی می کند و ظاهرش، بقاء شخص در احرام پیش از انجام این اعمال است. همانگونه که آیه و لا تحلقوا رؤوسکم حتی يبلغ الهدی محله نیز در این طائفه می گنجد چرا که ظاهر نهی از حلق این است که شخص، قبل از وصول قربانی به محل، در احرام باقی است.

ص: ۴۳۶

مدلول طائفه دیگر مانند صحیحہ حمزہ بن حمران و زراره این بود که اشتراط تأثیری در ترتب احلال ندارد.

طائفه ثالثه روایاتی مانند صحیحہ بزنی و صحیحہ ذریح محاربی است که مفادش ، آن است که اشتراط موجب حلیت می شود بدون آنکه به ذبح و یا بعث ، نیاز باشد.

مقتضای جمع عرفی بین این طوائف این است که محصور و مصدود ، به هر حال آزاد می شود و این طور نیست که تا مناسک حج را انجام ندهد در احرام باقی بماند لیکن این آزادی ، در صورت اشتراط ، بدون هیچ مقدمه ای اعم از ذبح و حلق محقق می شود و حال آنکه در صورت عدم اشتراط ، این آزادی نیاز به مقدمات کوتاهی دارد. دلیل این جمع آن است که ظاهر طائفه ثالثه این است که شرط الاحلال باعث شده است که حکم به حلیت بشود خصوصا که نساء را نیز برای محصور حلال شمرده است در حالی که نساء بر محصور حلال نمی شود. سپس این طائفه ثالثه ، قرینه می شود که طائفه ثانیه به معنای جامع آزاد شدن باشد به این معنی که محصور و مصدود ، در هر صورت آزاد می شوند حال اگر اشتراط کنند بدون نیاز به هیچ مقدماتی آزاد خواهند شد ولی در صورت عدم اشتراط ، نیاز به ذبح یا بعث هدی می باشد. و این با جامع آزاد شدن در طائفه ثانیه ، منافاتی ندارد.

اشکال

در صحیحہ بزنی ، راوی فرض اشتراط نکرده بود

پاسخ

درست است که راوی آن را فرض نکرد لیکن از این باب که این مستحب نفسی در بین مردم متعارف و رائج بوده است امام علیه السلام ، احکام آن را بیان کرد و شاهدش تعبیر « أما بلغک قول أبی عبدالله » است که نشان می دهد یک مساله متداولی بوده است. و شاهد دیگر این است که امام علیه السلام ، تمام محرمات را حلال شمرده اند در حالی که در روایات متعدد نقل شده است که نساء بر محصور حلال نمی شود هر چند وظیفه اش را انجام دهد و این خود نشان گر این آن است که مراد فرض اشتراط است.

ص: ۴۳۷

البته چنانچه این شواهد، مقبول نیفتد و ظهور روایت در فرض اشتراط را نپذیریم ناچاریم، هم چنانکه مرحوم استاد این چنین فرموده اند، این روایت را بر محصور در حج یا عمره مفرده که بعث هدی کرده است حمل کنیم تا نساء بر او حلال باشد و تنها محصور در عمره مفرده که در مکان حصر، نساء بر او حرام خواهد بود.

اما آنچه در روایت محمد بن مسلم آمده بود مبنی بر اینکه حتی کسانی که اشتراط کرده اند نیز باید، بعث هدی کنند مخصوص قارن است و آن را حمل بر وجوب تکلیفی و یا حتی وجوب وضعی بعث الهدی بر قارن می کنیم چرا که احتمال می دهیم اینکه قارن، هدیی را با خود آورده است موجب می شود که بعث آن و ذبحش واجب باشد لیکن این حکم مخصوص قارن است و قابل تعدی به باقی موارد مانند تمتع نیست.

بنابراین، اشتراط احلال، اثرش این است که به مجرد صد و حلق تحلل واقع می شود مگر در حج قارن که احتیاط این است که تا بعث هدی نکند و هدی او ذبح نشود بر احرام خود باقی می ماند.

جمع بندی بحث مصدود از عمره تمتع

کسی که بخاطر مانع بیرونی، از عمره تمتع بازماند و تا پایان وقت عمره تمتع، قادر به انجام اعمال عمره نباشد باید احکام مصدود را انجام دهد هر چند موقوفین را درک کند و گفته شد که این نظر، برخلاف نظر آقای سیستانی است که فرمودند کسی که تنها از عمره تمتع، مصدود باشد وظیفه اش به افراد تبدیل می شود. البته به نظر ما کسی که تا زمان وقوفین، احکام مصدود را انجام ندهد وظیفه اش به حج افراد تبدیل خواهد شد.

این نکته نیز، تذکر داده شد که کسی که هنگام احرام، اشتراط احلال کند به محض صد، از محرّمات احرام، رها خواهد شد.

استدراک از انتسابی به آیت الله زنجانی

مطلبی به نقل از مناسک محشی، به ایشان منتسب شد مبنی بر اینکه کسی که از عمره مفرد مصدود شود و تا یک سال قادر به تکمیل عمره نباشد مصداق مصدود است. لیکن بعد از استفسار از ایشان، روشن شد که این مطلب به اشتباه، در مناسک محشی چاپ شده است بنابراین نقدی که به گفتار ایشان وارد کردیم منتفی می باشد.

صور مختلف در مصدود از حج

صورت اولی: مصدود از رکن اضطراری حج

در این صورت، بحث از شمول احکام مصدود نسبت به شخصی است که قادر به درک و قوفین نباشد و یا حتی مشعر را درک نکند.

البته صد از رکن اختیاری حج، در این بحث دخالتی ندارد چرا که اگر شخص محرم، قادر به درک و قوف مشعر قبل از طلوع آفتاب باشد برای صحت حج کافی است هر چند وقوف در عرفات را درک نکرده باشد. حتی محقق خوئی و مرحوم استاد، معتقدند کسی که وقوف نهاری در مشعر را درک کند نیز، حج را درک کرده است به این معنی که اگر قبل از اذان ظهر، لحظه ای از وقوف در مشعر را درک کند برای صحت حج، کفایت می کند هر چند مشهور با این نظر در مورد کسی که وقوف در عرفات را درک نکرده است مخالفت کرده اند و فرموده اند چنانچه کسی وقوف در عرفات را درک نکرده باشد نمی تواند به وقوف اضطراری نهاری مشعر، اکتفا کند.

ص: ۴۳۹

محقق خوینی فرموده اند که این قسم، قطعاً مشمول احکام مصدود است اما سوال این است که آیا این شخص، می تواند احکام مصدود را انجام ندهد و تا بعد از فوت موقفین، صبر کند تا حجتش به عمره مفرده تبدیل شود؟؟

آقای خوینی فرموده است: بر مصدود متعین است که احکام مصدود را انجام دهد و حتی اگر تا زمان فوت و قوفین نیز صبر کند، مجاز نیست که با اعمال عمره مفرده از احرام خارج شود و باید با احکام مصدود از احرام خارج شود.

و لکن صاحب شرایع فرموده است: مجاز است که صبر کند و احرام او مبدل به احرام عمره مفرده شود و با اعمال عمره از احرام خارج شود.

صاحب جواهر فرموده است: این مطلب صاحب شرایع متفق علیه است و دلیل بر آن این است که: المصدود یدبح حیث صدّ در مقام توهم حظر است بنابراین ظاهر در وجوب تعیینی نیست و از همین رو، اگر مصدود صبر کند تا قوفین فوت شود موضوع أدله تبدل احرام حجّ به احرام عمره مفرده خواهد بود.

البته روشن نیست که مراد صاحب جواهر تخییر طولی است و یا تخییر عرضی .

تخییر طولی به معنی تخییر در ابتدا است که تا قبل ظهر دهم ذی حجّه و فوت موقفین شخص مخیر است که یا احکام مصدود را انجام دهد و یا صبر کند تا زمان فوت موقفین و لکن اگر فوت موقفین شد، شخص دیگر مجاز به احکام مصدود نمی باشد و فقط باید با عمره مفرده از احرام خارج شود، و لکن تخییر عرضی این است که حتی اگر فوت موقفین بشود، شخص مخیر است که احکام مصدود را انجام دهد و یا عمره مفرده انجام دهد و از احرام خارج شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احكام المصدود /الصوره الأولى و الثانيه من المصدود عن الحج

مروری بر بحث گذشته

محقق خوبی فرمود وظیفه مصدود حتی در صورت اشتراط، ذبح است و به احتیاط واجب باید حلق یا تقصیر کند، و نمی تواند تا فوت وقوفین صبر کند تا آزاد شود و عمره مفرده انجام دهد، هر چند ادّعی اجماع، بر جواز آن، شده است و لکن این اجماع ثابت نیست بلکه ظاهر موثقه زراره راجع به مصدود این است که انجام احکام مصدود، واجب شرطی تعیینی است به این معنی که اگر می خواهد از إحرام خارج شود، تنها راه، ذبح و حلق و تقصیر است، نه إحرام عمره مفرده.

و علاوه بر موثقه زراره، آیه نیز فرموده است «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى» که ذبح الهدی را بر ممنوع از حجّ متعین نمود و گذشت که آیه شامل مصدود نیز می شود.

ادامه کلام محقق خوبی و پاسخ به اشکالات

اشکال

روایاتی نقل شده است مبنی بر اینکه هر کس، وقوف را از دست دهد، حجّ او به عمره مفرده مبدل می شود

پاسخ

اولا

این روایات، عموماتی هستند که با روایات مصدود قابل تخصیص اند.

ثانیا

روایات تبدل حج به عمره مفرده، از مصدود انصراف دارد چرا که ظاهر آن، کسی است که می توانست وقوفین را درک کند و درک وقوفین نیز بر او واجب بوده است و لکن اتفاقاً وقوفین را درک نکرده است که در این صورت، محلّل او عمره مفرده خواهد بود، و لکن شامل کسی که از ابتدا نمی تواند وقوفین را درک کند، نمی شود بلکه مطابق روایات مصدود، محلّل چنین شخصی، ذبح الهدی است.

ص: ۴۴۱

بررسی روایت فضل بن یونس

البته ممکن است، روایت زیر، مدرکی برای دفاع از نظریه محقق حلی و صاحب جواهر قرار گیرد. به این روایت توجه کنید:

عن الفضل بن یونس عن أبي الحسن ع قال: سألتُهُ عن رجلٍ عَرَضَ لَهُ سَيْطَانٌ فَأَخَذَهُ ظَالِمًا لَهُ يَوْمَ عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يُعْرِفَ فَبَعَثَ بِهِ إِلَى مَكَّةَ فَحَبَسَهُ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ النَّحْرِ خَلَى سَبِيلَهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَلْحَقُ فَيَقِفُ بِجَمْعٍ ثُمَّ يَنْصَرِفُ إِلَى مَنْى فَيَرْمِي وَيَذْبَحُ وَيَحْلِقُ وَ لَمَّا شِئِيَ عَلَيْهِ قُلْتُ فَإِنْ خَلَى عَنْهُ يَوْمَ النَّحْرِ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ هَذَا مَصِيدُودٌ عَنِ الْحَجِّ إِنْ كَانَ دَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعًا بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَلْيُطْفِئِ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعًا ثُمَّ يَسْعَى أُسْبُوعًا وَيَحْلِقُ رَأْسَهُ وَيَذْبَحُ شَاهًا فَإِنْ كَانَ مُفْرِدًا لِلْحَجِّ فَلَيْسَ عَلَيْهِ ذَبْحٌ وَ لَا شَيْءٌ عَلَيْهِ.

شایان ذکر است که در نسخه تهذیب، ذیل را اینگونه نقل کرده است: « فلیس علیه ذبح و لا حلق »

بررسی سند روایت در کافی

در کافی این صحیح را از احمد بن محمد بن عیسی عن الفضل بن یونس نقل کرده است و لکن این سند مشتمل بر سقط است چرا که قطعاً احمد بن محمد بن عیسی بلافاصله از فضل نقل نمی کند لیکن، در تهذیب واسطه را که حسن بن محبوب است ذکر کرده است، بنابراین مشکل سقط حل می شود و سند تمام است.

تبیین دلالت روایت

در این روایت فرض این است که شخص روز عرفه و قبل از وقوف به عرفه (نه قبل از إحرام) دستگیر شده است یعنی محرم به احرام حج تمتع یا حج افراد شده بود و حضرت حکم آن را بیان نمود و فرمود که با عمره مفرده، محل می شود.

ص: ۴۴۲

و لکن این روایت بخاطر برخی از مضامین ، قابل التزام نیست:

اول

اگر حجّ به عمره مفرده منقلب می شود، نیازی به ذبح نیست، در حالی که روایت ذبح را مطرح کرده است.

دوم

عمره مفرده نیاز به طواف نساء دارد در حالی که در این روایت اشاره ای به آن نشده است.

سوم

طبق نقل تهذیب ، علاوه بر ذکر نکردن طواف نساء، و نفی وجوب ذبح، حلق را نیز منتفی کرد و این مطلب نیز قابل التزام نمی باشد

بنابراین این روایت شاذّ خواهد بود و باید علم آن را به اهل آن إرجاع داد.

اساساً، شاهد بر مهجوریت این روایت این است که: امام ابتدا وظیفه شخص را بیان نفرمودند بلکه ابتدا فرمود این شخص مصدود است و بعد وظیفه مصدود را بیان کردند در حالی که وظیفه بیان شده برای مصدود در این روایت، با روایات بسیاری که ذبح، حلق و تقصیر را برای او واجب می دانند در تضاد است.

البته اگر امام علیه السلام ، او را به عنوان مصدود مطرح نمی کردند و تنها حکم او را ذکر می کردند ممکن بود که مضمون آن را این گونه توجیه کنیم که این شخص که روز سیزدهم آزاد شد، حکم او این است که این أفعال را انجام دهد و لکن حضرت فرمود چون مصدود است باید این کارها را انجام دهد.

اشکال

شما برای اثبات کفایت وقوف نهاری مشعر برای مضطر، به همین صحیحه تمسک نمودید، پس چگونه آن را شاذ و مهجور می دانید.

پاسخ

(ممکن است ایشان این گونه پاسخ دهند که) ما به صدر روایت در آن بحث تمسک کردیم در حالی که آنچه شاذ و غیر قابل اخذ است ذیل روایت است و تفکیک در حجّیت، مانعی ندارد.

ص: ۴۴۳

بنابراین، این شخص، باید ذبح کند و طبق روایت تفسیر قمی، بنا بر احتیاط، حلق و تقصیر نیز انجام دهد و نمی تواند عمره مفرده به جا آورد.

نقد گفتار صاحب جواهر

اینکه صاحب جواهر به ذیل نقل تهذیب در این روایت، تمسک کرده اند و حلق و تقصیر را واجب ندانسته اند ناتمام است چرا که این نقل، معارض با نقل کافی است که فاقد قید «حلق» می باشد.

علاوه بر اینکه در نقل تهذیب، ذبح نیز نفی شده است، در حالی که شما ذبح را واجب می دانید و عجیب است که در هر دو مطلب، به همین نقل تهذیب تمسک می کنید.

نقد گفتار محقق خوینی

ایراد اول

کلام محقق حلی که نسبت اجماع نیز به آن داده شده است، کاملاً عرفی است زیرا عرف از المصدود یدبح حیث صد یا فان أحرصتم فما استیسر من الهدی، این چنین برداشت نمی کند که اگر این شخص، صبر کند و صد او رفع شود و بتواند عمره مفرده انجام دهد، انجام عمره بر او جایز و نافذ نیست، بلکه ظاهر این دو، امر در مقام توهم حظر و تخلص می باشد به این معنی که مصدود، چنانچه بخواهد از محرّمات احرام، تخلص پیدا کند راه شرعی اش به این گونه است و لکن این ظهور، با این مطلب که مصدود، در صورتی که بخواهد بر احرام باقی بماند و صبر کند تا عمره مفرده انجام دهد، می تواند بعد از روز سیزدهم با همان إحرام حج عمره مفرده انجام دهد.

علاوه بر اینکه بعد از فوت موقفین و رفع صد دیگر به قول مطلق، مصدود نیست بنابراین می تواند عمره مفرده انجام دهد. ازین رو، همانطور که کاشف اللثام فرموده است بعد از فوت موقفین و رفع صد باید اعمال عمره مفرده انجام دهد و دیگر ذبح کافی نیست؛ چرا که المصدود یدبح حیث صد ظاهر در صد فعلی است و این شخص بالفعل مصدود نیست.

چه اشکالی دارد که بپذیریم مصدودی که موقوفان از او فوت شده است و قبل از فوت موقوفین متحلل نشده است، باید اعمال عمره مفرده را انجام دهد و فرض وجوب ذبح، مانع این مطلب نیست چرا که قابل حمل بر استحباب است و این موجب طرح روایت نمی شود.

عدم ذکر طواف نساء، مشکلی ایجاد نمی کند چرا که عبارت یطوف و یسعی و یحلق یعنی عمره مفرده انجام بدهد که در آن طواف نساء واجب می باشد: یعنی حضرت با این عبارت امر به طواف نساء نیز نموده است و اساساً از آنجا که طواف نساء خلاف تقیه بوده است و ائمه زیاد، آن را مطرح نمی کردند، در امر به آن همین بیان کافی است. بنابراین اشکالی در التزام به مضمون صحیح فضل بن یونس نیست.

انتساب این مطلب به صاحب جواهر که وجوب حلق را به استناد ذیل روایت، نفی کرده اند صحیح نیست چرا که صاحب جواهر تنها، به استناد صدر روایت، فرموده اند:

إحرام این شخص مبدل به عمره مفرده می شود زیرا ظاهر «یطوف و یسعی» عمره مفرده است و از آنجا که در عمره مفرده حلق و تقصیر هیچیک واجب تعیینی نیست، پس این شخص مخیر میان حلق و تقصیر می باشد، نه اینکه محل استدلال ایشان ذیل باشد که: لیس علیه ذبح و حلق!

نقدی بر کلام صاحب جواهر

البته ما این کلام صاحب جواهر را قبول نداریم؛ چرا که این روایت در مورد عمره مفرده است، که در مورد حج تمتع گفت: حلق متعین است هر چند راجع به حج افراد، حلق را واجب تعیینی نکرده است.

دلیل تبدل حجّ به عمره مفرده اختصاص به روایت من فاته الموقفان ندارد که اشکال انصراف شود، بلکه روایت زیر نیز دلیل بر این مساله است:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: ... اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ التَّمَتُّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّةِ نَبِيِّكَ ص فَإِنْ عَرَضَ لِي شَيْءٌ يَحْبِسُنِي فَحَلِّنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدْرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ اللَّهُمَّ إِنْ لَمْ تَكُنْ حَاجَهُ فَعُمْرَةٌ

ایراد ششم

اگرچه موضوع من قدمه حاجا ففاته الموقفان شخصی است که اتفاقاً نرسید و به این جهت که تاریخ را اشتباه کرده بودلیکن عرف از این مورد، به کسی که دزدها او را گرفتار کرده بودند و چند روزی دیر به مکه رسید إلغاء خصوصیت می کند بنابراین این اشکال انصراف آقای خوئی صحیح نیست.

جمع بندی مساله

بنابراین اقوی به نظر ما این است که: مصدود از موقفین، می تواند بر احرام باقی بماند و در این صورت، بعد از فوت موقفین عمره مفرده بر او متعین می شود و حال، اگر در حجّ تمتع بود که مبدل به عمره مفرده شد، غیر از طواف و سعی، احتیاط واجب این است حلق و ذبح نماید و در تقدیم أحدهما بر دیگری مخیر می باشد.

لذا آقای سیستانی در مناسک دارند: أن يطوف و يسعى و يحلق رأسه و يذبح شاه مع تخيره في تقديم الحلق أو الذبح؛ که ایشان در انجام ذبح شاه احتیاط واجب می کنند.

بنابراین، نتیجه این خواهد بود که تخیر میان أعمال مصدود و عمره مفرده تخیر طولی است که قبل از فوت موقفین می تواند أعمال مصدود را انجام دهد و یا صبر کند، و لکن اگر موقفین فوت شد، متعین است که عمره مفرده انجام دهد.

ص: ۴۴۶

صورت ثانیه از اقسام مصدود

کسی است که بعد از وقوف به عرفات و مشعر و اعمال منی دستگیر می شود و دیگر نمی تواند اعمال مکه را تا آخر وقت انجام دهد.

فرض عدم قدرت بر استنابه

این شخص اگر نتواند نائب بگیرد، مصدود خواهد بود زیرا از اعمال مکه مباشرتاً و استنابه مصدود است؛ که باید یک ذبح و حلق و تقصیر دیگری انجام دهد تا از إحرام خارج شود و یا لا أقل باید ذبح را انجام دهد هر چند دلیلی بر حلق و تقصیر نداشته باشیم.

فرض تمکن از استنابه و تفصیل محقق خوئی

أما در صورت قدرت بر استنابه محقق خوئی قائل به تفصیل زیر شده اند:

چنانچه شخص علاوه بر منع از اعمال، از دخول مکه هم مصدود شده است، باید اعمال مصدود را انجام دهد و استنابه کافی و صحیح نیست.

ولی اگر می تواند داخل مکه شود هر چند از انجام اعمال، مصدود است باید نائب بگیرد.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

