

## تحلیل فقهی تفاوت احکام زنان با مردان در احرام حج

محبوبه پدیدار\*

### چکیده

همان‌گونه که در عالم تکوین، بین زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد، در مباحث تشریحی از جمله حج، نیز تفاوت‌هایی میان آنان دیده می‌شود. این مقاله به طور کامل به بیان موارد مختلف تمایزات احکام زن و مرد در احرام پرداخته است.

مهمترین این تفاوت‌ها عبارتند از: وجوب پوشیدن دو لباس احرام، حرمت پوشاندن سر در حال احرام، منع پوشیدن کفش و جوراب و چیزهای دوخته‌شده در حال احرام برای مردان و در مقابل زنان نیز از پوشاندن صورت، پوشیدن دست‌کش و استفاده از زیورآلات غیر متعارف منع شده‌اند.

با نگاهی به تمایزات و تفاوت‌های بین زن و مرد در انجام این واجب، می‌توان دریافت که برخی از این تمایزات برگرفته از عفاف زنان و مردان است؛ مانند عدم وجوب پوشیدن لباس احرام، عدم استحباب بلند کردن صدا در هنگام لیک گفتن و حرمت پوشش جوراب و کفش در حال احرام بر مردان. اما برخی از این تفاوت‌ها به جهت تفاوت فیزیکی میان مردان و زنان است؛ مانند حرمت زیر سایه قرار گرفتن در حال احرام برای مردان.

کلید واژه‌ها: تفاوت احکام، حج، احرام، زن، مرد.

\*. سطح ۴ حوزه علمیة معصومیة خواهران قم meshkat62@chmail.ir

خداوند متعال، انسان را با قدرت تعقل و تفکر آفرید و او را به واسطه این ویژگی‌ها و دامنهی اختیارش بر موجودات دیگر برتری داد و کرامت بخشید.

در میان آفریده‌های این جهان، زن و مرد را از سرشت یکسان آفرید و در کالبد آنها دمید.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾؛ «هم اوست که شما را از

یک جان آفرید و از همان، همتا و جفت او را نیز بیافرید.» (اعراف: ۸۹)

آیه، اشاره دارد بر اینکه، زنان از سرشتی بسان سرشت مردان و از یک حقیقت واحد آفریده شده‌اند و در این راستا برتری و کرامتی برای جنس مرد وجود ندارد و تفاوتی در انسانیت زن و مرد نیست.

گفتنی است هر چند زن و مرد به لحاظ انسانیت، یکسان هستند و از سرشتی واحد برخوردارند اما به لحاظ جنس (جنسیت)، تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد و هر کدام برای رسیدن به هدف خلقت، از استعدادها و ظرفیت‌های متفاوتی برخوردار هستند.

بی تردید، منظور خلقت از این تفاوت‌ها، ایجاد تناسب و تعادل میان زن و مرد و احساس نیاز دو جنس به یکدیگر است که نتیجه آن، شکل‌گیری نظام خانوادگی و حفظ پیوندهای اجتماعی است و همین تفاوت‌ها، عامل حرکت، تعالی و رمز و راز تکامل است؛ زیرا اگر تمام انسان‌ها، زن و مرد، در استعداد و توانایی‌ها و خصوصیات همسان بودند، هیچ نظامی در میان بشر شکل نمی‌گرفت و به فرموده امیرمومنان (علیه السلام) با همانند شدن انسان‌ها، نابودی و هلاکت آنها فرا می‌رسد. (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۷، ص ۱۰۱)

بنابراین، خداوند بر اساس هدفمندی، به منظور نیل به غایات آفرینش، تفاوت‌هایی میان زن و مرد قرار داده و استعدادها و توانایی‌هایی متناسب با مسئولیت‌ها و وظایف به آنها عطا کرده و قوانین خویش را به منظور هموار ساختن راه دستیابی به غایت‌های آفرینش تنظیم نموده و در تمام این قوانین، وضع مقررات را با لحاظ تفاوت‌ها طرح‌ریزی کرده است. پس متناسب با وجود تفاوت‌های تکوینی، احکام و وظایف مختلف و متمایز در گستره عبادات زن و مرد به وجود می‌آید.

یکی از مصداق‌های آشکار و پر دامنه عبادات که به گونه‌ای نمادین ابعاد مختلفی از معارف و ارزش‌های توحیدی و اسلامی را نمایندگی می‌کند، حج است. در میان ارکان و واجبات حج، احرام جایگاه و اثری والا دارد؛ زیرا صحت تمام واجبات عمره مفرده و تمتع و بخش اعظم واجبات حج مشروط بدان است؛ از این رو حاجی باید از آغاز تا پایان عمره و حج متصف به احرام باشد. بی‌گمان در انجام احرام، هر چند زن و مرد به حکم قاعده اشتراک احکام میان زن و مرد در پاره‌ای از امور یکسان و مشترک هستند، اما به لحاظ تفاوت‌های تکوینی، از احکامی متفاوت و متمایز نیز برخوردار می‌باشند که این تمایزات، حاصل تفاوت‌های جنسیتی زن و مرد می‌باشد.

از آنجا که حج سفری روحانی و معنوی برای تزکیه نفس و جهاد با آن است با سختی‌ها و دشواری‌هایی همراه است که باید توانایی‌ها و خصوصیات و ویژگی‌های زن و مرد در انجام این فریضه الهی لحاظ شود و با بیان و بررسی احکام متفاوت میان زن و مرد در انجام حج می‌توان به بسیاری از شبهات موجود در اذهان جامعه در مورد تساوی زن و مرد پاسخ داده و حقانیت دین مبین اسلام را در مورد نگاه عادلانه به جنس زن و مرد در آفرینش نشان داد.

در این مقاله به دنبال آن هستیم که این احکام متمایز را در اولین رکن حج، یعنی احرام، بررسی کنیم و علاوه بر بیان احکام متمایز بین زن و مرد در احرام، به بررسی ادله و مستند آنها پرداخته و این احکام را از ادله و منابع مربوطه استخراج کنیم.

اولین عملی که ناسک باید آن را انجام دهد، احرام است؛ چه قصد عمره داشته باشد یا حج (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۲۹) و رکنی از ارکان عمره و حج است که اگر عمداً ترک شود حج و عمره باطل می‌شود. (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۲۱؛ محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۸۰؛ الغیتابی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۱۹؛ العمرانی الیمنی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۰) در واجبات احرام، مستحبات و مکروهات و برخی از محرّمات احرام، زن و مرد مشترک هستند، اما تمایزات احکام زن و مرد در سه حیطة واجبات، مستحبات و محرّمات احرام به شرح ذیل قابل بحث و بررسی است.

۱. تفاوت رکن در نماز و حج، این است که در نماز، اگر رکنی عمداً یا سهواً ترک شود نماز باطل می‌شود، اما در حج، بطلان مختص به ترک عمدی رکن است.

## ۱. واجبات احرام

آنچه در واجبات احرام میان زن و مرد مشترک می‌باشد عبارتست از: «نیت»، «تلبیه». (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۱۹۹)، اما تفاوت زنان با مردان در واجبات احرام عبارت است از:

### ۱. پوشیدن لباس احرام

یکی از واجبات احرام، پوشیدن دو جامهٔ احرام است که بر مردان لازم است به هنگام محرم شدن لباسهای خود را بیرون آورده و دو لباس احرام را، که یکی ازار است (عورتین و مابین ناف تا زانو را می‌پوشاند) و دیگری رداء (روی کتف قرار می‌گیرد) بپوشند (محقق حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۵۹؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۷۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۱۶-۲۱۵؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰؛ خوئی، ۱۴۱۱، ص ۸۸) هر چند فقهای اهل سنت، پوشیدن دو جامه را برای مردان در حال احرام مستحب می‌دانند (عابد الدمشقی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۸۱؛ العربی القروی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۲) اما فقهای شیعه، آن را واجب و لازم می‌دانند و در این مسئله اختلافی میان آنان وجود ندارد (محقق حلی، ۱۴۱۲، ص ۲۶۰؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۵) و حتی در کتاب «تحریر الأحکام» و «غنیة النزوع» بر این مطلب ادعای اجماع شده است. (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۷۴؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۵)

ادله‌ای که فقها بر وجوب پوشیدن دو جامه احرام بر مردان بدان تمسک کرده‌اند عبارتند از تاسی به سیره پیامبر خدا ﷺ و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۲۷۴؛ علوی عاملی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۱۷).

در اینجا می‌توان به صحیحۀ معاویة بن عمّار از امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد که فرمود:

«إِذَا أَنْتَهَيْتَ إِلَى الْعَقِيقِ مِنْ قِبَلِ الْعِرَاقِ أَوْ إِلَى وَقْتٍ مِنْ هَذِهِ الْمَوَاقِيتِ وَأَنْتَ تَرِيدُ الْإِحْرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَاتَّبِعْ إِبْطِيكَ وَقَلِّمْ أَظْفَارَكَ وَأَطْلِ عَانَتَكَ وَخُذْ مِنْ شَارِبِكَ وَلَا يَضُرُّكَ بَأَيِّ ذَلِكَ بَدَأْتَ ثُمَّ اسْتَكْ وَاغْتَسِلْ وَالْبَسْ ثَوْبَيْكَ...».

(وقتی از سمت عراق به سرزمین عقیق رسیدی، یا به میقاتی از این مواقیع وارد

شدی، و بخواست خدا قصد احرام کردی، موی زیر بغلها را بزداى و ناخنهایت را بگیر... و غسل کن و دو جامهٔ احرامت را بپوش و...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۲۶؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۷).

روایت دیگر، روایت معاویه بن وهب است که از امام صادق علیه السلام از چگونگی آماده شدن برای احرام سؤال می کند و امام در جواب می فرماید:

«أَطَّلَ بِالْمَدِينَةِ فَإِنَّهُ طَهُورٌ وَ تَجَهُّزٌ بِكُلِّ مَا تُرِيدُ وَإِنْ شِئْتَ اسْتَمْتَعْتَ بِقَمِيصِكَ حَتَّى تَأْتِيَ الشَّجْرَةَ فَتُفِيضَ عَلَيْكَ مِنَ الْمَاءِ وَ تَلْبَسَ ثَوْبَيْكَ».

«در شهر نوره بکش و پاکیزگی خود را به هر نحو که بخواهی به جا آور و بعد از غسل، پیراهن دوخته شده را می توانی بپوشی تا به مسجد شجره برسی در این هنگام (زمان رسیدن به مسجد) آب بر خود بریز و دو لباس احرامت را بپوش» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۶۴)

در صحیح دیگرى از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فرمود:

«إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَاعْتَسِلْ وَ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ...»

«زمانی که روز هشتم رسید غسل کن، دو لباس را بپوش و داخل مسجد شو و...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۵۴).

و روایات دیگری که به این مضمون وارد شده است و هر چند به نظر برخی فقها (صدر، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۲۳؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۹۰)، چون امر به «الْبَسْ ثَوْبَيْكَ» یا «تَلْبَسْ ثَوْبَيْكَ» و... در میان اوامری وارد شده، که حمل بر استحباب شده‌اند؛ لذا با توجه به اینکه امر «الْبَسْ ثَوْبَيْكَ» و دیگر امرها در کنار مستحبات ذکر شده‌اند، نمی توان از این امرها، معنای وجوب را فهمید و ظهور چنین اوامری، در وجوب را حجت دانست، لکن به نظر برخی دیگر (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۳۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۱)، از آن امرها، معنای وجوب استنباط می شود. بدین صورت که اصل اولیه این است که هر امری ظهور در وجوب دارد و در آن حجت است مگر آنکه با دلیل و قرینه‌ای، استحباب آن فهمیده شود و امر حمل بر استحباب شود. در اینجا که امور ذکر شده در روایات به واسطه قرائن و دلایلی، ظهورشان در وجوب، از بین رفته و حمل

بر استحباب شده‌اند دلیلی نیست که امر «الْبَسُ ثَوْبَيْكَ وَ...» ظهور در وجوب نداشته باشد، پس به مقتضای دلیل ذکر شده، امر در این روایات، بر وجوب حمل می‌شود. البته لازم به ذکر است که تعداد لباس‌های احرام، در هنگام ضرورت به یک عدد کاهش می‌یابد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲؛ کیدری، ۱۴۱۶، ص ۱۵۱؛ سبزواری، ۱۴۲۱، ص ۱۷۹-۱۸۰)

همچنین با توجه به شرایط و حالات سرما و گرما و... به بیش از دو عدد هم افزایش می‌یابد (محقق حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۲؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲۷، ص ۴۵۴) و دلیل این رخصت، روایاتی است که در این باب وارد شده است که از جمله این روایات می‌توان به صحیح‌ه حلبی از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که از امام دربارهٔ مرد محرمی که دو جامهٔ احرام بر دوشش می‌اندازد سؤال می‌کند و امام در جواب می‌فرماید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْمُحْرِمِ يَرُدِّي بِالثَّوْبَيْنِ قَالَ نَعَمْ وَالثَّلَاثَةَ إِنْ شَاءَ يَتَّقِي بِهَا الْبُرْدَ وَالْحُرَّ».

«... بله، و می‌تواند سه جامه هم بپوشد و خود را از سرما و گرما حفظ کند.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۱).

پس به مقتضای روایات، محرم می‌تواند بیشتر از دو جامه بپوشد. مطالبی که بیان شد، دربارهٔ تعداد و کیفیت لباس مرد، در حال احرام بود، اما دربارهٔ لباس زن در هنگام احرام، باید گفت که پوشیدن دو لباس احرام واجب نیست؛ زیرا زن باید تمام بدن خود را بپوشاند و بدون پوشیدن لباس دوخته‌شده، پوشش تمام بدن در مقابل نامحرم امکان‌پذیر نیست.

و اما پوشیدن دو لباس احرام در زیر یا روی لباس، جهت محرم شدن، نیز واجب نیست و اگرچه برخی بزرگان مانند شیخ طوسی (۱۴۰۰، ص ۲۱۸)، مرحوم گلپایگانی (۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۰۷) و فاضل لنکرانی (۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۹) آن را احتمال داده‌اند، لکن اقوی این است که زنان می‌توانند در لباس عادی خود احرام ببندند (صدر، ۱۴۰۳، ص ۶۶۸؛ خویی، ۱۴۱۱، ص ۹۰؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۶، ص ۶۳)؛ به دلیل اینکه اولاً

نصوص مربوط به دو تکه بودن لباس احرام شامل زنان نمی‌شود؛ زیرا رداء و ازار ساتر بدن زن نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۲۴۵؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۵۱۹) و در ثانی در ادله و نصوصی که به جواز لباس دوخته شده برای زن در حال احرام اشاره می‌کند به این مطلب پرداخته نشده و این در حالی است که مسئله مورد ابتلای زنان بوده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۶).

علاوه بر آن، در نصوصی (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۸۱) که در مورد محرم شدن اسماء بنت عمیس به هنگام احرام پیامبر ﷺ وارد شده است پیامبر ﷺ پوشیدن دو لباس را به اسماء نیاموخته است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۷).

مهمتر اینکه یکی از ادله و جوب پوشیدن لباس احرام برای زنان، موثقه یونس، (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۸۷) است که درباره حائضی که می‌خواهد محرم شود از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند و امام در جواب می‌فرماید: «غسل کند و... و لباسی زیر لباس احرامش بیوشد» و دیگری روایتی است از زید شحام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۴۵) درباره زنی که در حال حیض اراده احرام کرده است و حضرت فرمود:

«تَغْتَسِلُ وَ تَحْتَشِي بِكُرْسُفٍ وَ تَلْبَسُ ثِيَابَ الْإِحْرَامِ وَ تُحْرِمُ».

«زن غسل می‌کند و پنبه بر می‌دارد و لباس احرام را می‌پوشد و محرم می‌شود.»

و در نهایت آخرین دلیل، قاعده اشتراک احکام میان زن و مرد است، اما همه این دلایل قابل خدشه هستند؛ به این بیان که مراد از «لباس احرام» در دو روایت، بیان عادت زنان در آماده کردن لباس تمیز برای احرام و نماز است، نه اینکه مراد از «ثياب» ردا و ازار معهود و شناخته شده در احرام باشد و شکی نیست که لباس احرام، اعم از رداء و ازار است. (سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۱۱۷؛ تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۹۴).

علاوه بر این، حتی در فرض پذیرش ظهور این روایات در وجوب پوشیدن لباس احرام، این روایات به واسطه اخباری<sup>۱</sup> که تصریح بر جواز پوشش لباسهای متعارف در

۱. صحیحہ یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام؛ «الْمَرْأَةُ تَلْبَسُ الْقَمِيصَ تَزُرُّهُ عَلَيْهَا وَ تَلْبَسُ الْحَزَّ وَ الْحَرِيرَ وَ الدَّبِيحَ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ «آیا زن لباسی که بر او پوشانده شده و لباس حریر و خز و ابریشم را می‌تواند بیوشد؟ امام فرمود: بله، اشکالی در آن نیست».

حال احرام می کنند، کنار گذاشته می شوند و عبارت صریح بر ظاهر مقدم می شود. (کاشانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۵۱-۵۰)

در پایان تنها قاعده اشتراک احکام میان زن و مرد باقی می ماند که توسط ظاهر نص و فتوی تخصیص خورده و زن از آن خارج می شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۲۴۵)؛ بدین بیان که اخبار مشتمل بر وجوب پوشیدن دو لباس احرام به قرینه اینکه دوخته نشدن و نحوه پوشیدن را بیان (یکی را ازار و دیگری را رداء قرار می دهد) و در برخی برکندن لباس های دوخته شده امر می کند؛ حاکی از این است که حکم وجوب پوشیدن دو لباس در احرام مختص به مردان است و زنان را دربر نمی گیرد؛ زیرا پوشیدن لباس دوخته شده برای زن جایز است و کنندن آن لازم نیست، پس روایات حکم را اختصاص به مردان می دهد.

## ۲-۱. پوشیدن لباس حریر در احرام

مردان و زنان در برخی از شرایط لباس احرام مشترک هستند؛ مانند اینکه لباس احرام باید طاهر باشد، از پوست حیوان حرام گوشت نباشد، غصبی نباشد، از اجزاء مردار نباشد. (فیض کاشانی، بی تا، ص ۳۱۷؛ عاملی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۷۰؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۳، ص ۵۸۱؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۹؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۷؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۰۰).

تفاوت لباس احرام آنان در این است که لباس مردان نباید از جنس حریر محض باشد (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۳، ص ۵۸۱؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۹؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۷؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۰۰)، اما در مورد پوشیدن لباس حریر برای زنان در حال احرام، میان فقها اختلاف است؛ برخی از فقهای اهل تسنن (الانصاری و ابویحیی السنیکی، بی تا، ص ۹۴؛ العبدری، ۱۳۹۸، ص ۱۴۷) و امامیه مانند شیخ مفید (۱۴۱۳، ص ۳۵) و ابن ادریس (۱۴۱۰، ص ۱۲۸) قائل به جواز پوشیدن حریر برای زن هستند و برخی مانند شیخ طوسی (۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ۱۴۰۰، ص ۲۱۸) و تعدادی از

صحیحه عیص از امام صادق علیه السلام «الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ تَلْبَسُ مَا سَاءَتْ مِنْ الثِّيَابِ غَيْرَ الْحَرِيرِ وَ الْقَفَّازِينَ»؛ «زن در هنگام احرام، هر لباسی بخواهد غیر از لباس حریر و دستکش می پوشد» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۶۸-۳۶۶).



فقهای معاصر مانند آیت الله خویی (۱۴۱۱، ص ۹)، امام خمینی (بی تا، ص ۸۳)، فاضل لنکرانی (۱۴۲۳، ص ۱۲۲)، خامنه‌ای (۱۴۲۶، ص ۲۳)، به حرمت آن فتوا داده‌اند.

ادله‌ای که قائلین به جواز پوشیدن حریر برای زن به آن تمسک جسته‌اند عبارت است از: صحیحہ یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام که می‌گوید به امام گفتم:

«الْمَرْأَةُ تَلْبَسُ الْقَمِيصَ تَزْرُهُ عَلَيْهَا وَ تَلْبَسُ الْخَزَّ وَ الْحَرِيرَ وَ الدِّيَابِجَ فَقَالَ نَعَمْ لَا بِأَسِ بِهِ».

«آیا زن، لباسی که بر او پوشانده شده و لباس حریر و خز و ابریشم را می‌تواند بپوشد؟»

امام فرمود: بله، اشکالی در آن نیست» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۸)

که به قرینه صدر سوال و عبارت «تَلْبَسُ الْقَمِيصَ تَزْرُهُ عَلَيْهَا» ظهور در لباس احرام دارد (تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۹۹)؛ از این رو دلالت روایت بر لباس احرام به تصریح برخی فقها روشن و واضح می‌باشد. (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۲۷۶؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۷)

در روایتی دیگر از ایشان آمده است:

«كُلُّ ثَوْبٍ يُصَلَّى فِيهِ فَلَا بِأَسِ أَنْ يُحْرَمَ فِيهِ»؛ «هر لباسی که در آن نماز

می‌خواند؛ می‌تواند در آن محرم شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۳۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۶۶).

به این بیان که نماز خواندن در لباس حریر به اجماع فقها برای زن جایز است و مطابق حدیث هر آنچه که نماز خواندن در آن جایز باشد احرام هم در آن جایز است. (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۸)

اما روایتی که قائلین به عدم جواز به آن استناد کرده‌اند؛ صحیحہ عیص از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

«الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ تَلْبَسُ مَا شَاءَتْ مِنَ الثِّيَابِ غَيْرِ الْحَرِيرِ وَ الْقَفَازِينِ».

«زن در هنگام احرام، هر لباسی بخواهد غیر از لباس حریر و دستکش می‌پوشد». (شیخ

طوسی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹)

لکن، این روایت تصریح در حرمت ندارد؛ زیرا دلالت آن بر حرمت به واسطه منطوق نیست و با مفهوم استثنا دال بر حرمت است، در نتیجه ظهور در حرمت دارد به خلاف روایت اول (جواز) که صریح در اباحه است و عبارت صریح در عمل کردن مقدم است از عبارت احتمالی و غیر صریح (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۸) و روایت «عیص» حمل بر کراهت می شود و بدین گونه میان روایات جمع می شود. (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۳۹؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۲۷۵)

در مقابل عده ای از فقها (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۲۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۸۶) برای جمع میان این روایات، به راه دیگری تمسک جسته اند. ایشان روایات جواز را بر حریر ناخالص و روایات منع پوشیدن حریر را بر حریر خالص حمل کرده اند.

بنابراین طبق این نظر، زن لباسی را که حریر ناخالص باشد، می تواند پوشد و با آن احرام ببندد و از لباسی که از جنس حریر محض است باید اجتناب کند. لازم به ذکر است که این فقها، شاهد جمع ذکر شده را، روایاتی می دانند که بر این مطلب دلالت دارد. از میان این اخبار، می توان به روایت سماعه (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۶۸) اشاره کرد.

در این روایت چنین آمده است:

«لَا يَصْلُحُ لَهَا أَنْ تَلْبَسَ حَرِيرًا مُحْضًا لَا خِلْطَ فِيهِ»

«برای زن پوشیدن حریر محض که هیچ ناخالصی در آن نیست مناسب نمی باشد.»

این در حالی است که در برخی از روایات دیگر، پوشیدن حریر ناخالص اجازه داده شده است.

در روایت داود بن حصین (حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۳۶۷) از امام صادق علیه السلام آمده است:

«به امام گفتم آیا زن در حال احرام می تواند لباس خز ببوشد؟ امام گفت: آری. گفتم: حتی اگر تار و پودش از ابریشم (همان حریر) باشد؟ فرمود: مادام که خالص نباشد، اشکالی ندارد؛ (تَلْبَسُ الْحَزَّ؟ قَالَ نَعَمْ. قُلْتُ فَإِنَّ سَدَاهُ إِبْرِسَمٌ وَ هُوَ حَرِيرٌ؟ قَالَ: مَا لَمْ يَكُنْ حَرِيرًا خَالِصًا فَلَا بَأْسَ).

## ۲- مستحبات احرام

در انجام امور مستحبی در حال احرام، زن و مرد مشترک هستند و تنها تفاوتی که میان آنان در مستحبات احرام وجود دارد، نحوه گفتن تلبیه (لیک گفتن) است که برای مردان مستحب است لیک را با صدای بلند بگویند ولی زنان در هنگام لیک گفتن صدای خود را بلند نکنند و به نحوی بگویند که فقط خود و کسانی که اطرافشان هستند صدایشان را بشنوند. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۱۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵، ص ۱۸۲؛ قدامه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷۶؛ الشافعی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۵۶)

دلیل این حکم، وجود روایاتی در باب احرام است که در آنها به استحباب بلند گفتن تلبیه برای مردان اشاره شده است؛ از جمله این روایات، روایت «حریز» است:

«فِي رِوَايَةٍ حَرِيْزٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ لَمَّا أَحْرَمَ أَنَاهُ جَبْرَيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: مُرْ أَصْحَابَكَ بِالْعَجِّ وَالثَّجِّ فَالْعَجُّ رَفْعُ الصَّوْتِ بِالتَّلْبِيَةِ وَالثَّجُّ نَحْرُ الْبَدَنِ»

«چون رسول خدا محرم شد جبرئیل نزد او آمد و گفت: اصحابت را به «عج» و «ثج» مأمور کن، پس «عج» بانگ برآوردن به لیک و «ثج» قربانی کردن شتران است». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۱۰)

اما درباره زنان، ابوبصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که:

«لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ جَهْرٌ بِالتَّلْبِيَةِ»؛ «بلند کردن صدا در هنگام لیک گفتن برای زنان نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۸۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۸۴).

اگرچه روایت حکم و جوب را برمی دارد، اما به علت اینکه صدای زن عورت است و از شنیدن صدای آنان خوف افتادن در فتنه وجود دارد می توان گفت که استحباب هم از زنان برداشته شده است.

## ۳. محرمات احرام

انجام برخی کارها در حال احرام، حرام و ممنوع است و زن و مرد باید از انجام آنها خودداری کنند. در میان این تروک، برخی میان زن و مرد مشترک است و برخی از آنها اختصاص به مردان و برخی فقط مختص به زنان است.

## الف. محرمات مختص مردان

### ۱. پوشیدن لباس دوخته شده

به اتفاق جمیع فقها پوشیدن لباس های دوخته شده مانند پیراهن، لباده و شب کلاه برای مردان حرام در حال احرام است. (عاملی، محمد بن علی موسوی، ۱۴۱۱، ج ۸، ص ۴۰۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ص ۱۸۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۸۵؛ ابن رشد القرطبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۶؛ قدامه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۸۵؛ المزنزی القرطبی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۴؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۲۷۷؛ افتخاری گلپایگانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵۱)

این مسئله به گزارش غنیه (حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۹)، منتهی (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰) و تذکره (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹۵) اجماعی است و همه علمای اسلامی بر حرمت آن اتفاق نظر دارند و حتی مرحوم نراقی در «مستند الشیعه» بعد از نقل کلمات علما می گوید: «خودم تحقیق کرده ام و به این نتیجه رسیده ام که اختلافی در مسئله نیست» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۵).

این اتفاق نظر، در حالی است که از طرفی، روایاتی که در آن به عنوان «لبس مخیط»: لباس های دوخته شده» اشاره کند در کتب اربعه حدیثی<sup>۱</sup> موجود نیست و تنها عنوان قبا و قمیص (پیراهن)، سراویل (شلوار) آمده و مصداق ها بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۱؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۰؛ البیهقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۱؛ القشیری النیسابوری، بی تا، ج ۲، ص ۸۳۳) و عنوان «لبس مخیط» که کلاه و بند شلوار و... را شامل می شود در روایات نیامده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۳۵).

از سوی دیگر، روایاتی که در آن لفظ «المخیط» آمده است عمدتاً از کتاب دعائم الاسلام است که مرسله می باشد؛ مانند روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «أَنَّ الْمُحْرِمَ مَنُوعٌ مِنَ الصَّيْدِ وَالْجِمَاعِ وَالطَّيِّبِ وَلُبْسِ الثِّيَابِ الْمُخِيطَةِ» (تمیمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۳) و روایت های دیگر (تمیمی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۱۸-۱۷۵) که همگی از حیث سند، مرسله هستند.

۱. من لا یحضره الفقیه (صدوق)؛ تهذیب و استبصار شیخ طوسی.

پس در جمع بندی نهایی باید گفت که اتفاق نظر فقها و فتاوی آنها از دو حال خارج نیست، یا اینکه روایات دعائم الاسلام را ملاحظه نموده و فتوا داده‌اند که در این صورت عمل اصحاب جابر ضعف سند روایت است و ضعف سندی را جبران می‌کند (البته اگر قاعده جبران ضعف سند روایت به واسطه عمل اصحاب به آن، نزد فقیه پذیرفته شده باشد (نائینی، ۱۳۷۶ ص ۱۵۳) در غیر این صورت (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۳) باید به دلیل دیگری برای اثبات حکم تمسک کند) و اگر فتاوی مشهور فقها مستند به این روایات نباشد معلوم می‌شود اجماع مدرکی نیست و از امام معصوم گرفته شده و کاشف رأی معصوم است و این اجماع حجت است؛ همان‌طور که صاحب جواهر به آن استدلال می‌کند و نشان‌دهنده این است که روایات مدنظر فقها نبوده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۳۵) «یجرم [لبس المخیط للرجال] بلا خلاف أجده فیه کما عن الغنیة... بل عن التذکره و موضع آخر من المنتهی إجماع العلماء كافة علیه».

بنابراین پوشیدن لباس‌های دوخته‌شده، بر مردان در حال احرام، حرام است، اما درباره زنان، اجماع فقها (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۴۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۶۹) بر این است که پوشیدن لباس‌های دوخته‌شده به هنگام احرام، در حالت اختیار و اضطرار برای آنان جایز است.

به دلیل اینکه بدن زن عورت است و باید پوشانده شود (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۹) و عموماً می‌تواند که در مورد حرمت «لُبْسِ الْمُخِیْطِ» در حال احرام آمده است درباره مردان است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۲) و برای زنان در روایاتی که از حیث سندی، صحیح هستند و علاوه بر آن مورد عمل اصحاب و فقها می‌باشد (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۵؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۴۲)؛ به جواز پوشیدن لباس‌های دوخته‌شده، اشاره شده است؛ مانند روایت نصر بن سوید که از امام کاظم علیه السلام درباره اینکه زن محرم چه نوعی از لباس را می‌پوشد سؤال می‌کند و امام در جواب می‌فرماید:

«زن همه نوع لباسی را می‌تواند بپوشد»؛ «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمَةِ أَيِّ شَيْءٍ تَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ قَالَ تَلْبَسُ الثِّيَابَ كُلَّهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۶۶).

## ۲. پوشاندن سر

پوشاندن سر برای مرد محرم جایز نیست و این مسئله از نظر فقهای اسلام، اجماعی است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۹۶؛ الانصاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۰۴؛ الزیلعی، ۴، ج ۱۳۱۳، ص ۲۸۰) همانطور که در تذکره (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ۳۳۰)، منتهی (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۶۳)، مدارک الاحکام (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۵۴) و مفاتیح الشرایع (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۲) به اجماعی بودن حرمت آن اشاره شده است.

علاوه بر آن، روایات زیادی دال بر حرمت پوشاندن سر برای مردان در حال احرام است و تعداد این روایات، به قدری زیاد است که احتمال تواتر هم می‌رود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۸۲) از جمله این روایات، روایت عبدالله بن میمون از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «إِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهَهَا وَإِحْرَامُ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ»؛ «احرام زن در صورتش است و احرام مرد، در سرش» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۰۵)

از این روایت و روایات دیگر (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۳-۵۰۵-۵۰۶) استفاده می‌شود که پوشاندن سر بر مرد محرم جایز نیست و به تصریح برخی فقها میان پوشاندن سر با چیزهای معمولی، مانند کلاه یا پارچه، و چیزهای غیرمعمول مانند گل سرشور، حنا، یا برگ گیاهان (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۱۰؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۱۳) تفاوتی نیست.

دلایلی که از آن استفاده کرده‌اند عبارت است از:

تمسک به عموم روایت، به این بیان که در روایات تعبیری مانند «خمر رأسه: سرش را می‌پوشاند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۴) آمده است که عام است و هر پوشاندنی را شامل می‌شود (تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۳۰) و دلیل دیگر اینکه، یکی از تروک احرام ارتماس در آب است که آن هم پوشاندن سر به چیزهایی غیر معمول است، بنابراین از روایات حرمت ارتماس در آب برای

محرم فهمیده می‌شود که پوشاندن سر، اعم از معمول و غیر معمول، برای محرم حرام است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۸؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ص ۲۰۰)

در مقابل برخی از فقها معتقدند که اطلاعات در روایات منصرف به چیزهایی است که به طور معمول سر را می‌پوشاند (علوی عاملی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۰؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۱۹۸)، به همین دلیل راه احتیاط را پیش روی گرفته‌اند و در این مسئله احتیاط کرده‌اند. (عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۵۴؛ سزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۵۹۹).

به هر حال، از دیگر مواردی که مصداق پوشاندن سر است فرو بردن سر در آب (به گونه‌ای که آب بر آن مسلط شود) می‌باشد و به اتفاق تمامی فقهای شیعه، این کار در حال احرام جایز نیست (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۹۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۳۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۱) و دلیل آن وجود روایاتی است که فرو بردن سر در آب هنگام احرام را حرام می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۵۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۰۸-۵۰۹)، ولی فقهای اهل سنت به جواز آن رأی داده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۳؛ عابد اللدمشقی الحنفی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۸۹) اما درباره زنان، فرو بردن سر در آب هنگام احرام اگر منجر به پوشاندن صورت شود حرام است؛ از آن رو که بر آنان پوشاندن صورت در حال احرام حرام می‌باشد و در بحث محرمات احرام بانوان به طور مفصل به بیان حرمت پوشاندن صورت خواهیم پرداخت.

### ۳. پوشیدن جوراب و کفش

از دیگر کارهایی که در هنگام احرام بر مردان حرام است، پوشیدن جوراب و کفش و هر چیز دیگری است که روی پا را می‌پوشاند (محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۴؛ ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۱۶۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۲؛ خوئی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۹؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۱؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۶، ص ۲۷) و در این مسئله به گفته علامه در تذکره (۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹۷) و منتهی (۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰) اختلافی نیست و همه فقها بر حرمت آن اتفاق نظر دارند، هرچند فقهای عامه، به طور غیرمستقیم (از طریق اینکه اگر شخص محرم مجبور شد کفش بپوشد آیا باید

روی آن را شکاف دهد) متعرض مسئله شده‌اند، اما به هر حال سؤال نشان‌دهنده این است که اصل مسئله حرمت پوشیدن روی پا میان آنان مسلم و مقبول است (ابن جزی، بی‌تا، ص ۹۱؛ النووی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۸؛ المقدسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲۶)

مستند فقها در این مسئله روایاتی است که در باب تروک احرام آمده و در برخی از آنها مانند روایت محمد بن مسلم بر حرمت پوشیدن کفش و در بعضی دیگر بر حرمت پوشیدن کفش و جوراب با هم دلالت می‌کند؛ مانند روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام.

در روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره شخص محرم سؤال می‌شود که اگر نعلین نداشته باشد می‌تواند کفش بپوشد و امام در جواب می‌فرماید:

«نعم، لکن یشقُّ ظَهْرَ الْقَدَمِ»؛ «بله، و لکن روی آن را بشکافد» (صدوق، ۱۴۱۳،

ج ۲، ص ۳۴۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۰۱)، اما در روایت ابی بصیر از امام

صادق علیه السلام آمده است که امام فرمود:

«وَأَيُّ مُحْرِمٍ هَلَكَتْ نَعْلَاهُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلَهُ أَنْ يَلْبَسَ الْخَفَيْنِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ

وَالْجُورِبَيْنِ يَلْبَسُهُمَا إِذَا اضْطُرَّ إِلَى لُبْسِهِمَا»؛ «هر شخص محرمی که نعلینش پاره شد

و نعلین دیگری ندارد می‌تواند کفش و جوراب بپوشد اگر به آنها مضطر و نیازمند

باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۰).

این دو روایت دلالت دارد بر اینکه پوشیدن کفش و جوراب برای محرم در

حالت اختیار حرام است و به شرطی که روی آن را شکاف دهد در حالت اضطرار و

نیاز، می‌تواند آن را بپوشد.

از آنجا که در روایات، فقط به دو عنوان کفش و جوراب اشاره شده است و حرمت

را بر روی پوشیدن کفش و جوراب قرار داده است و اشاره‌ای بر عنوان «هر چیزی که

روی پا را می‌پوشاند» نشده است باید گفت که فتوای مشهور فقها به دلیل اجماع

و شهرتی که در مسئله وجود دارد، می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۵۰) و همچنین

به دلیل اینکه اگرچه کفش و جوراب در روایات آمده است، اما آن دو، خصوصیتی

ندارد و از آن رو که غالباً پوشش پا به وسیله کفش و جوراب حاصل می‌شود



به عنوان مورد و مثال در روایت ذکر شده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۴۳؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۸۰؛ نجفی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۵۰؛ کاشانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۲۱)

به هر حال با توجه به مطالبی که ذکر شد، پوشیدن روی پا، برای مردان در حال احرام، جایز نیست و از این کار منع شده‌اند، اما درباره زنان، پوشیدن کفش و جوراب برای ایشان در حال احرام جایز است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۸۰؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۵۹۴؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱؛ تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۶۸)، اگرچه برخی بزرگان مانند شیخ طوسی (۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۰) و ابن حمزه (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۱۶۲)، حکم را عام و شامل زن و مرد دانسته‌اند و قائل به حرمت پوشیدن کفش و جوراب برای زن محرم شده‌اند و دلیل آنان عام بودن اخباری است که دلالت بر حرمت پوشیدن کفش دارد که شامل هر دو جنس زن و مرد می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۳۸۵).

اما مستند کسانی که حرمت را مختص به مردان می‌دانند این است که روایاتی که در آن اشاره شده است به اینکه زن در هنگام احرام هر لباسی را بخواند می‌تواند بپوشد، نشان می‌دهد که پوشیدن روی پا، برای زن جایز است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۸۰)؛ زیرا اگرچه کفش جزء لباس نیست ولی جوراب جزء لباس است و وقتی روایت، شامل جوراب شد، کفش هم به آن ملحق می‌شود چون کسی بین جوراب و کفش فرق نگذاشته است و همچنین به دلیل وجود روایاتی که لباس دوخته‌شده را بر کفش و جوراب عطف می‌کند که نشان‌دهنده این است که حرمت کفش و جوراب اختصاص به مردان دارد (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷)

علاوه بر اینها، با توجه به اینکه احرام زن در صورت است پس باید صورتش باز باشد (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۸۰؛ نجفی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۱) و لازم نیست پاهایش آشکار باشد.

بنابراین با توجه به دلایلی که گفته شد، معلوم می‌شود که نهی در روایات حرمت کفش، منصرف به مردان است و شامل زنان نمی‌شود. (کاشانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۲۳).

#### ۴. زیر سایه رفتن

از دیگر کارهایی که بر مردان در حال احرام، حرام می‌باشد این است که در حال حرکت، سایبان مانند هودج، چتر و امثال آنها بر سر بگیرند (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۹۷؛ عاملی، محمد بن علی موسوی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۶۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۹۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص ۷۹؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۴۳)، و به گفته شیخ طوسی در خلاف (ج ۲، ص ۳۱۰) در میان فقهای شیعه در این حکم اختلافی نیست و بلکه در این مسئله ادعای اجماع شده است (حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۴۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۵؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۵) و مخالفت ابن جنید و اینکه ایشان ترک آن را مستحب می‌داند (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸۵) به دلیل اینکه قول شاذ و نادری است و مخالف با اجماع و شهرت عظیم فقها در این مسئله است (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۶۴؛ نراقی، ۱۴۱۵، ص ۲۹)، خلل و خدشه‌ای در حرمت سایه گرفتن بر محرم ایجاد نمی‌کند.

البته این مسئله در میان فقهای اهل سنت اختلافی است به این بیان که مالک بن انس و احمد بن حنبل به حرمت و عدم جواز آن فتوا داده‌اند. (المقدسی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۳۹؛ همو، بی تا، ج ۲، ص ۵۷) ابوحنیفه در یک مورد به نقل علامه در تذکره به عدم جواز (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۴۰) و در مورد دیگر به جواز آن فتوا داده است (النووی، بی تا، ج ۷، ص ۲۶۷؛ المقدسی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۳۹) و سرانجام شافعیان بر جواز آن رأی داده‌اند. (همان) در هر حال، مستند فقهای امامیه بر عدم جواز سایه گرفتن بر سر در حال احرام، روایات زیادی است که در بعضی از آنها از سوار شدن در هودج و محمل و... منع شده است و در برخی دیگر از سایه بر سر گرفتن و استظلال نهی شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۱۵-۵۱۷) و در میان این روایات می‌توان به روایت عبدالله بن مغیره از امام کاظم علیه السلام اشاره کرد که از امام سؤال می‌کند در حالی که محرم هستم می‌توانم سایه بر سر بگیرم؟ امام می‌فرماید: «نه»؛ اگر سایه بر سر بگیرم و کفاره بدهم چطور؟ امام

فرمود: «نه» و در آخر سؤال می‌کند اگر مریض باشم حکم چگونه است؟ امام در جواب می‌فرماید: «سایه بر سر بگیر و کفاره بده؛ «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَظَلُّ وَأَنَا مُحْرِمٌ قَالَ لَا - قُلْتُ أَفَأُظَلُّ وَأُكْفِّرُ قَالَ لَا - قُلْتُ فَإِنْ مَرِضْتُ قَالَ ظَلُّ وَ كَفْرٌ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۵۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۷).

روایت دلالت دارد بر اینکه سایه بر سر گرفتن در حال احرام، حرام است و حتی در صورت اضطرار و ضرورت، محرم باید کفاره بدهد.

در مقابل این روایات، اخباری وجود دارد که بر جواز استظلال دلالت می‌کند؛ مانند صحیح حلی از امام صادق علیه السلام که می‌گوید: «از امام در مورد محرمی که بر قبه سوار می‌شود، پرسیدم ایشان در پاسخ فرمود: مرا مسرور نمی‌سازد، مگر آن که بیمار باشد. گفتم: زنان چطور؟ فرمود: جایز است:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرِمِ بِرُكْبٍ فِي الْقُبَّةِ قَالَ: مَا يُعْجِبُنِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا، قُلْتُ: فَالنِّسَاءُ قَالَ: نَعَمْ» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۱۶).

در روایت، امام سوارشدن بر قبه را، تنها مورد رضایت خود نمی‌داند و این یعنی جواز کراهت سایه گرفتن در حال اختیار و در حال حرکت؛ پس این روایت با روایاتی که بر حرمت دلالت می‌کنند در تعارض است.

روایت دیگر، خبری است از علی بن جعفر که می‌گوید، از برادرم موسی بن جعفر علیه السلام پرسیدم:

«من محرم هستم و سایه بر سر می‌گیرم؛ «سَأَلْتُ أَخِي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَظَلُّ وَأَنَا مُحْرِمٌ» امام فرمود: اشکال ندارد، ولی باید کفاره بدهی. و ادامه داد: دیدم علی علیه السلام هنگامی که وارد مکه شد برای کفاره سایه، یک شتر نحر کرد؛ «فَقَالَ: نَعَمْ وَعَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ، قَالَ: فَرَأَيْتُ عَلِيًّا إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ يَنْحَرُ بَدَنَةً لِكَفَّارَةِ الظِّلِّ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

روایت دارای دو بخش است: بخش نخست به سؤال علی بن جعفر و بخش دوم به عمل امیرمؤمنان علیه السلام اشاره دارد.

در بخش نخست آمده است: علی بن جعفر از برادرش در مورد سایه بر سر گرفتن در حال احرام سوال می کند و امام بی آنکه از بیماری یا سلامتی او جويا شود؛ اجازه سایه بر سر گرفتن به وی می دهد و این به معنای جواز استظلال برای محرم در حال اختیار است، لکن اشاره به لزوم پرداخت کفاره نشان دهنده این است که این جواز با کراهت همراه می باشد.

آخرین حدیثی که بر جواز استظلال محرم دلالت می کند صحیحه جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام است: «لَا بَأْسَ بِالظَّلَالِ لِلنِّسَاءِ وَقَدْ رُحِّصَ فِيهِ لِلرِّجَالِ»؛ «استظلال برای زنان اشکال ندارد و برای مردان ترخیص شده است» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۱۸).

حدیث دلالت دارد بر اینکه همچنان که برای زنان استظلال جایز است، برای مردان نیز ترخیص داده شده است و این ترخیص دلیل بر جواز استظلال برای مردان می باشد. به نظر می رسد که استدلال به این روایات تام و تمام نمی باشد؛ زیرا عبارت «ما یعجبنی» در روایت حلبی اعم از کراهت و حرمت است (تقی طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۷؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۵۹۸؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۹) و منافی با حرمت نیست، خصوصا در مواردی که انگیزه از این تعبیر، دعوت شنونده به ترک فعل باشد بدون اینکه بدان تصریح شود (تبریزی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۲۸).

حتی در فرض پذیرش دلالت خبر بر جواز، نمی توان آن را پذیرفت به دلیل اینکه به احتمال زیاد از روی تقیه صادر شده است و امام در محاصره اهل سنت - که قائل به جواز استظلال بودند - فتوا به جواز داده است. (گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۷؛ یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۲۱) شاهد این مطلب، روایاتی است که از حدّ تواتر تجاوز کرده و بر حرمت استظلال دلالت دارند.

از سوی دیگر، موافقت روایت با نظر اهل سنت، موجب ضعف و سستی آن می شود؛ از این روی روایت نمی تواند در مقابل روایات متواتر حرمت استظلال قرار گیرد.

روایت دوم نیز قابل استناد نمی‌باشد؛ زیرا سؤال از سایه گرفتن شخص راوی است نه عنوان محرم و علی بن جعفر همراه برادرش بوده و ایشان از بیماری و ضعف وی آگاه و مطلع بوده و نیازی به سؤال از بیماری او نمی‌دیده است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۷۵؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۵)؛ بنابراین حکم به جواز استظلال به جهت خصوصیتی است که در شخص راوی موجود بوده است. از سویی، لزوم پرداخت کفاره دلیل بر حرمت استظلال است و با جواز آن سازگار نیست؛ چون معنا ندارد که عملی جایز باشد و در مقابل انجام آن پرداخت کفاره واجب باشد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۵).

استناد به سیره امیر مؤمنان علیه السلام در پایان خبر، دلیل دیگری است بر حالت اضطرار؛ زیرا در سیره نیز به کفاره اشاره شده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۵۳۰) و نحر شتر هم حمل بر افضلیت است. (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۲۴). شاهد این مطلب سخن شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه است که می‌گوید:

«جواز تظلیل در روایت بر ضرورت حمل می‌شود و نحر شتر افضل است و قربانی گوسفند به عنوان کفاره کفایت می‌کند.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

در پایان، استدلال به صحیحه جمیل نیز پذیرفته نیست؛ زیرا اگر برای مردان سایه گرفتن جایز باشد، تعبیر به ترخیص لازم نیست و باید کلمه رجال عطف بر نساء می‌شد، در حالی که عطفی صورت نگرفته است؛ بنابراین حکم ترخیص با اضطرار سازگار است؛ یعنی استظلال برای مردان ممنوع است، ولی در مواقعی به ایشان اجازه داده شده است (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۶۳؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۸۷؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۵۹۸). شاهد آن نیز کلمه «قد» است که در برخی موارد به معنای «گاهی» آمده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۶). به هر حال، با هیچ یک از روایات یادشده نمی‌توان بر جواز استظلال مُحرم استدلال کرد.

گفتنی است اگرچه اصل مسئله حرمت استظلال (سایه بر سر گرفتن) میان فقه‌های امامیه مسلم و مورد قبول است، اما در خصوص اینکه این حکم مخصوص شخصی

است که در حال حرکت کردن، سواره می‌باشد یا شامل افراد پیاده هم می‌شود، میان فقها اختلاف است.

برخی از فقها قائلند که این حکم تنها افراد سواره را شامل می‌شود (صدوق، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۳۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲۱؛ حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۴۷؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰۴) و مستندشان روایاتی مانند خبر «ابن بزیع» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۲۴) و «احتجاج» (همان، ص ۵۲۳) است که بر جواز سایه گرفتن شخص پیاده به طور مطلق دلالت می‌کنند. البته مبنی بر این ادعا که در خبر «ابن بزیع» عنوان محمل، مثال و مورد است و خصوصیتی ندارد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۳۶)؛ لذا محرم اگر پیاده باشد زیر هر سایه‌بانی می‌تواند حرکت کند.

در خبر «ابن بزیع» آمده است که به امام رضا علیه السلام نوشتیم: «هَلْ يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَمْشِيَ تَحْتَ ظِلِّ الْمُحْمِلِ فَكَتَبَ نَعَمْ»؛ «آیا برای محرم جایز است زیر سایه محمل راه برود، امام جواب داد: بله»

در خبر احتجاج از امام کاظم علیه السلام سؤال می‌شود که: «أَفِيَجُوزُ أَنْ يَمْشِيَ تَحْتَ الظَّلَالِ مُخْتَارًا، فَقَالَ لَهُ: نَعَمْ» «آیا شخص محرم در حال اختیار می‌تواند زیر سایه راه برود، امام فرمود: بله»، لکن این دلایل قابل مناقشه هستند؛ زیرا، روایاتی که بر حرمت استظلال محرم دلالت می‌کند، مطلق است و محرم سواره و پیاده را که با محمل یا غیر آن سایه بر سر گرفته، شامل می‌شود (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۸۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۸۴؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۳۶) و روایاتی که از سوار شدن در قبه، کنیسه (وسایل سفر قدیمی که سایه داشته‌اند) منع می‌کند همگی از باب ذکر مورد و مثال هستند. علاوه بر اینکه تعداد افرادی که در حال حرکت کردن، پیاده هستند بسیار زیاد است، پس اگر حکم منحصر به شخص سواره بود، باید در روایات به آن تصریح یا اشاره می‌شد و دلیلی نداشت که حکم به طور مطلق بیان شود (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۳۶).

از طرف دیگر خبر ابن بزیع بر جواز استظلال پیاده به طور مطلق و به غیر محمل دلالت ندارد، پس باید بر مورد روایت که محمل است اکتفا شود و حتی از ظاهر خبر

فهمیده می‌شود که مراد از جواز، این است که می‌توان در سایه‌ای که توسط محمل ایجاد شده است راه رفت، نه اینکه زیر محمل راه برود و سایه بر سر گیرد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۸۴-۴۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۴۰۳؛ خوئی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۶-۲۳۷)؛ چون سوال راوی از سایه (ظل) محمل است نه خود محمل و در روایت آمده است که زیر سایه محمل راه برود نه خود محمل (فی المحمل)؛ بنابراین از ظاهر روایت نمی‌توان فهمید که مقصود محمل است.

اما خبر احتجاج به دلیل اینکه مرسله است، ضعیف است و قابل تمسک نمی‌باشد. (خوئی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۶-۲۳۷)

با توجه به دلایلی که گفته شد عده‌ای از فقها به حرمت استظلال برای محرم در حالت سواره و پیاده قائل شده‌اند (حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۹؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵، ص ۱۸۷؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۳۱؛ خمینی، بی‌تا، ص ۱۱۱؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۶، ص ۳۰) و این حرمت مختص به مردان است و گرفتن سایه بر سر برای زنان در حال احرام به فتوای تمامی فقها جایز است (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۱۶۳؛ عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۶۴؛ خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۴۴؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۹) و روایات زیادی بر آن دلالت دارد که از جمله این روایات می‌توان به روایت حریز از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که فرمود:

«لَا بَأْسَ بِالْقُبَّةِ عَلَى النِّسَاءِ وَ الصِّبْيَانِ وَ هُمْ مُحْرَمُونَ»؛ «زنان و بچه‌ها در حال احرام می‌توانند در هودج و... سوار شوند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۱۹).

مضاف بر اخبار با توجه به عورت بودن بدن زن، هرچه پوشیده باشد مناسب‌تر است و نیز به دلیل ضعف آنها و اینکه تحمل سرما و گرما را ندارند به آنان اجازه داده شده که در هنگام احرام سایبان بر سر بگیرند (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۵، صص ۴۰۱-۴۰۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۴۰۵).

همان طور که ملاحظه شد، مردان از انجام اموری در حال احرام ممنوع و بر حذر داشته شده‌اند و این ممنوعیت شامل زنان نمی‌شود. از سوی دیگر، برخی امور

هستند که ارتکاب آن برای زنان محرم، حرام و ممنوع است و در ادامه بحث، این تروک را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهیم.

## ب. محرمات مختص زنان

### ۱. پوشاندن صورت

به اتفاق جمیع مذاهب، زنی که احرام بسته جایز نیست تمام صورت یا قسمتی از آن را به وسیله نقاب و مانند آن بپوشاند. (ابن سعید حلّی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۴؛ عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۵۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۴۳۱؛ خمینی، بی تا، ص ۱۰۸؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۶، ص ۳۰؛ الانصاری، بی تا، ج ۸، ص ۹۵؛ الخرشى المالکى، بی تا، ج ۸، ص ۵۱).

علت این حرمت، روایات زیادی است که از آنها استفاده می شود که احرام زن در صورتش می باشد. از میان این روایات می توان به روایت عبدالله بن میمون از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که فرمود:

«الْمُحْرَمَةُ لَا تَنْقَبُ لِأَنَّ إِحْرَامَ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا وَ إِحْرَامَ الرَّجُلِ فِي رَأْسِهِ»؛ «زن محرم نقاب نمی اندازد، برای اینکه احرام زن در صورتش است و احرام مرد در سرش» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۹۳؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۲).

بنابراین همان طور که مرد در حال احرام نباید سرش را بپوشاند، زن محرم هم نباید صورتش را بپوشاند و باید آن را باز بگذارد.

در برخی از روایات مانند این روایت:

«مَرَّ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام بِامْرَأَةٍ مُنْتَقِبَةٍ وَ هِيَ مُحْرَمَةٌ فَقَالَ أَحْرِمِي وَ أَسْفِرِي وَ أَرْخِي ثَوْبَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِكَ فَإِنَّكَ إِنْ تَنْقَبْتِ لَمْ يَتَغَيَّرْ لَوْثُكَ»؛ «امام باقر علیه السلام به زنی که در حال احرام نقاب بر چهره داشت، برخورد کرد و به او فرمود: احرام ببند، صورت خویش را باز گذار و جامه خود را از بالای سرت به گونه ای قرار ده که آفتاب با چهره ات برخورد کند؛ زیرا اگر نقاب ببندی، صورتت در سایه خواهد بود و رنگ آن تغییری نخواهد کرد».



دلیل این حکم، تغییر رنگ صورت زن بیان شده که با پوشاندن، این تغییر، حاصل نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۴۰۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۷۴).

بدین بیان که شارع مقدس حج را عبادتی عظیم و مشقت‌آور قرار داده است تا انسان از زندگی متعارف دنیایی خارج شود و بنای شارع در حال احرام، ریاضت نفس، تحمل سختی‌ها و عمل بر خلاف امیال نفسانی است. از این روبه زن امر کرده است که نقاب از چهره بردارد تا رنگ صورتش به واسطه نور خورشید، تغییر کرده و از میل به زیبایی ظاهری رهایی یابد.

البته، تعلیل در روایت، تمام العله برای پوشش صورت زن در حال احرام نیست و تنها حکمت حکم است؛ لذا به فتوای جمیع فقها، زن می‌تواند برای اینکه از نگاه مردان بیگانه، محفوظ بماند در حال احرام، لباس یا چادر خود را که بر سر انداخته تا محاذی بینی، بلکه چانه و حتی در صورت احتیاج تا گردن آویزان کند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۸۰؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۵؛ یوسفی آبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۸؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۷، المرادوی الدمشقی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۵۰۲؛ الغیتابی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۷۳).

دلیل این استثنا، وجود روایاتی میان شیعه و اهل سنت است (البیهقی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۷؛ القزوی، بی تا، ج ۲، ص ۹۷۹؛ الدارقطنی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۵۶) که در آن بر جواز اسدال «پایین کشیدن چادر» زن در مقابل مردان نامحرم، دلالت دارد؛ مانند روایت سماعه از امام صادق علیه السلام که در آن از وضعیت زن محرم سؤال می‌کند و امام در جواب می‌فرماید: «وإن مر بها رجل استترت منه بثوبها» «اگر مردی از کنار زن عبور کند، زن خودش را به وسیله لباس بپوشاند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

شایان ذکر است که حکم حرمت پوشش صورت، به فتوای فقها، به زنان اختصاص دارد و مردان را در بر نمی‌گیرد و مردان محرم، مجاز به پوشش صورت می‌باشند و این حکم، میان فقهای شیعه مشهور است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۱؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۱۴؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۵۶؛ خوئی،

۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۲۴؛ خمینی، بی تا، ص ۱۰۷) و حتی در خلاف (ج ۲، ص ۲۹۹)، تذکره (ج ۷، ص ۳۳۵) و منتهی (ج ۱۲، ص ۶۹)، بر آن ادعای اجماع شده است لکن در میان اهل تسنن اختلافی می باشد به این بیان که، شافعیان و حنبلیان؛ بر جواز فتوا داده اند (البهوتی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۹؛ قدامه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۸۵؛ المقدسی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۰) در مقابل، حنفیان و مالکیان قائل به عدم جواز پوشش و حرمت آن شده اند. (الحنفی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۹؛ رشد القرطبی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۷؛ العبدری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۴۲؛ الکلاسانی الحنفی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۵)

## ۲. پوشیدن دستکش

از دیگر مواردی که، زن در حال احرام از آن منع شده است؛ پوشیدن دست کش است که در لسان روایات با عنوان «قفازین» وارد شده است. (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۹۵؛ عاملی، محمد بن مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۴۴؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۰۱؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰۹)

قفازین در لغت به معنای چیزی است که انگشتان و کف دست و گاه مقداری از ساعد را هم می پوشاند. و برخی اوقات برای محافظت از سرما و گرما استفاده می شود و گاهی برای زینت. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۹۵؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۹۲؛ کافی الکفاه، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۰۹) این تعریف معادل «دست کش» در زبان فارسی است.

در هر حال، به مقتضای روایات، پوشیدن هر گونه دستکشی در حال احرام برای زنان، حرام است. (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۵؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷) و در غنیه (حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۵۹) و خلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۹۴)، بر حرمت آن در میان اصحاب امامیه، ادعای اجماع و اتفاق نظر شده است.

البته چنین اتفاق نظری در میان اهل سنت در این مسئله وجود ندارد و به عبارت دیگر، مسئله پوشیدن دستکش، میان آنان اختلافی است. احمد بن حنبل و مالک بر حرمت فتوا داده اند (المقدسی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۲۵؛ النفاوی، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۶؛ الخرشى المالکی، بی تا، ج ۸، ص ۵۱) و برخی مانند ابوحنیفه به جواز پوشیدن قائل شده است.

(المقدسى، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۰۴؛ ابن رشد القرطبى، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۸) و بالاخره برای شافعى در این مسئله دو نظر وجود دارد که در یکی از آنها به عدم جواز (النوى، بی تا، ج ۷، ص ۲۶۹؛ المقدسى، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰۴؛ الانصارى، بی تا، ج ۸، ص ۹۴) و در دیگری به جواز رأى داده است.

مستند فقهای اهل سنت که بر حرمت پوشیدن دستکش فتوا داده اند حدیثی از نبی اکرم ﷺ است که فرمود: «و لا تَتَّقِبُ الْمَرْأَةُ بِالْخِطِّ وَ لَا تَلْبَسُ الْقَفَّازِينَ»؛ زن به وسیله مقنعه نقاب نیندازد و قفازین هم نپوشد» (الجعفی البخاری، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۸۰ و ج ۶، ص ۳۷۴؛ الازدی السجستانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۲؛ البیهقی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۶).

و همچنین به دلیل اینکه، عادت و معمول در بدن زنان این است که پوشیده باشد پس باید در احرام با آشکار نمودن آن مانند صورت با آنچه معمول است مخالفت کرد (الکاسانى، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۶).

در مقابل، ادله کسانی که قائل به جواز پوشیدن دستکش در حال احرام شده اند. سیره و روش سعد بن ابى وقاص است که وی دخترانش را در حالی که در احرام بودند، دستکش می پوشاند (عبدالبر النمرى، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۱۵؛ السرخسى، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۲۸).

دلیل دیگر آنان این است که دستکش چیزی جز پوشاندن دو دست با لباس دوخته شده نیست و زن از پوشیدن چنین لباسی منع نشده است و همانگونه که زن می تواند دو دستش را با پیراهنش بپوشاند با هر لباس دوخته شده دیگر نیز می تواند آن را بپوشاند (الکاسانى، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۶).

در نهایت دلیل امامیه بر حرمت قفازین، وجود اخبار زیادى است که در آن از پوشیدن دستکش نهی می کند و این اخبار مورد عمل فقها واقع شده است.

از جمله این روایات، صحیحہ عیص از امام صادق علیه السلام است:

«الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ تَلْبَسُ مَا شَاءَتْ مِنَ الثِّيَابِ غَيْرِ الْحَرِيرِ وَالْقَفَّازِينَ»؛ «زن در حال احرام هر لباسی را که بخواهد، غیر از حریر و دستکش می تواند بپوشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۴؛ شیخ طوسى، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۹).

علاوه بر این روایت ابن عیینه (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۳۶۶-۳۶۷)<sup>۱</sup>، نصر بن سوید (همان) و روایات دیگر<sup>۲</sup> دال بر حرمت پوشیدن دستکش می باشد و اگرچه سند برخی از این روایات ضعیف است، اما به واسطه عمل اصحاب به این روایات ضعف سندی آنها جبران می شود.

### ۳. استفاده کردن از زیورآلات

از دیگر مواردی که زن در حال احرام باید از انجام آن خودداری کند استفاده کردن از زیورآلاتی است که زینت شمرده می شود، هر چند قصد تزئین و زینت کردن را نداشته باشد.

به اتفاق همه فقها زن باید از استفاده کردن از چنین زینت های آشکاری در حال احرام، خودداری کند. (بحرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۹۶؛ عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۳۴۶؛ شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۷۴؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۰).

دلیل این حکم، اخباری است که در آن از استفاده کردن زیورآلات آشکار، منع کرده است.

مانند خبر محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام: «المحرمة تلبس الحلی کله إلا حلیاً مشهوراً للزینة»؛ «زن در حال احرام همه زیورها را می پوشد به جز زیورآلات مشهور در زینت» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۹۷).

مراد از «مشهور در زینت» یعنی زیور آشکاری که به وسیله آن زینت حاصل می شود. (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۵، ص ۴۴۵).

علاوه بر حرمت چنین زیورهایی، زیورآلاتی که زن عادت به استفاده از آنها نداشته (غیر معمول) اگر بخواهد در حال احرام استفاده کند هر چند قصد زینت نداشته

۱. «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمَةِ أَيِّ شَيْءٍ تَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ - قَالَ تَلْبَسُ الثِّيَابَ كُلَّهَا - إِلَّا ... وَلَا تَلْبَسُ الْقَفَازِينَ...»

۲. رک: صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۴۴؛ طوسی، الاستبصار.

باشد، به فتوای مشهور فقها، حرام است. (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۷؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۰؛ طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱۲).

در مقابل این نظر، برخی از فقها، قائل به کراهت استفاده از چنین زیورهایی در حال احرام شده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵، ص ۱۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۸۵)

مرحوم نراقی در شمارش مکروهات احرام می‌فرماید:

«از مکروهات احرام برای زن، پوشیدن زیورآلاتی که معتاد نیست می‌باشد و این حکم کراهت مطابق با آنچه از کتب اقتصاد و... ذکر شده می‌باشد» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۴۵).

لازم به ذکر است که اگرچه شیخ طوسی در کتاب‌های ذکر شده در کلام مرحوم نراقی، قائل به کراهت شده است، اما در دو کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه» (ج ۱، ص ۳۲۰) و «النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی» (ص ۲۱۸)، قائل به حرمت پوشیدن چنین زیورهایی شده است.

دلایلی که مستند مشهور بر حرمت پوشیدن زیورآلات غیر معمول در حال احرام است دو گونه می‌باشد:

اول) دلیل عام: روایاتی است که در مورد حرمت سرمه کشیدن و نگاه کردن در آینه وارد شده است و امام علیه السلام علت حرمت آن را زینت بودن آنها، ذکر کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۵۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۷۲)، پس از روایات، قاعده «کل زینة حرام إلا ما خرج بالدلیل» استفاده می‌شود و چون حلی (زیورآلات) ذاتاً زینت است در این قاعده وارد می‌شود و حکم به حرمت آن می‌شود.

دوم) دلیل خاص: روایاتی است که در خصوص منع از پوشیدن زیورآلات در حال احرام وارد شده است و به طور عام از پوشیدن آن منع می‌کند که شامل زیورآلات معتاد (زیورهایی که زن عادت به پوشیدن آنها داشته است) و غیرمعتاد، می‌شود. زیورآلات معتاد به وسیله روایات دیگر از این ممنوعیت خارج می‌شود. از

جمله روایاتی که به طور عام از پوشیدن زیور در حال احرام منع می کند، صحیحه حلبی از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

«المُحْرَمَةُ لَا تَلْبَسُ الْحُلِيَّ...»؛ «زن در حال احرام، زیورآلات نمی پوشد...». (کلینی،

۱۴۰۷، ج ۸، ص ۴۰۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۸۵)

مضاف بر این، مفهوم روایت حرّیز از امام صادق علیه السلام، نیز بر حرمت دلالت می کند:

«إِذَا كَانَ لِلْمَرْأَةِ حُلِيٌّ لَمْ تُحَدِّثْهُ لِلْإِحْرَامِ لَمْ تَنْزِعْ حُلِيَّهَا.»

زمانی که زن، زیورآلاتی به همراه داشته باشد که آن را برای احرام ایجاد نکرده است، لازم نیست بیرون آورد» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۵۸۹).

مفهوم کلام امام، این چنین می شود که زن نمی تواند از زیورآلاتی که قبل از احرام به همراه نداشته (غیرمعتاد بوده) در حال احرام استفاده کند.

در مقابل این روایات، روایات معارضی وجود دارد که در آن بر جواز پوشیدن حلیّ دلالت می کند؛ مانند روایت یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام که راوی درباره پوشیدن زیورآلات زن، سؤال می کند و امام در جواب می فرماید: «تَلْبَسُ الْمَسْكَ وَ الْحُلُ خَالَيْنِ»؛ دست بند و خلخال می پوشد» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۸۹).

همچنین روایت عمار بن موسی از امام صادق علیه السلام: «تلبس المحرمة الخاتم من الذهب»؛ «زن در حال احرام انگشتر طلا می پوشد» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۱)، البته اگر بپذیریم که موارد ذکر شده در روایات از باب مثال و مورد است و خصوصیتی ندارند و زن می تواند هر نوع زیوری را در حال احرام استفاده کند.

به هر حال، به دلیل وجود این اخبار، که به طور مطلق بر جواز پوشیدن زیورآلات دلالت دارد و تنها در صورتی که زیور آشکار و مشهور باشد، مقید می شود عده ای از فقها قائل به کراهت پوشیدن زیورآلات غیرمعتاد شده اند و روایاتی را که به صورت مطلق اجازه می دهد یا به صورت مطلق منع می کند، از باب حمل ظاهر بر نص، حمل بر کراهت می کنند؛ به این صورت که روایات تحریم، ظهور در

حرمت دارد و روایات مجوزه، نص در جواز است که جمع میان آنها، حمل روایات تحریم بر کراهت است.

اما تحقیق در مسئله این است که بر زن پوشیدن زیورآلات غیرمعتاد حرام است، زمانی که عرفاً زینت، به شمار آید؛ هر چند قصد زینت را نداشته باشد؛ به دلیل تعلیلی که در روایات سرمه و نگاه در آینه وارد شده است و این زیورآلات زینت محسوب می‌شوند.

و این سخن، با تعبیر امام در خبر نصر بن سويد «وَلَا حُلِيًّا تَزَيِّنُ بِهِ لِرَوْجِهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۷)؛ زیورهایی که با آن برای همسرش زینت می‌کند، نمی‌پوشد» منافات ندارد؛ زیرا اگر عبارت تزینین برای همسر، قصد زینت داشتن را برساند، لکن یکی از افراد و مصادیق پوشیدن حلی (زیور) است و برای آن مفهومی نیست تا اینکه پوشیدن زیورآلات در این مصداق منحصر شود.

پس هر زیوری را که زن در حال احرام به قصد زینت بپوشد هر چند آن زیور، معتاد باشد حرام است.

و همچنین هر چیزی که فی نفسه زینت باشد پوشیدنش حرام است، هر چند قصد زینت را نداشته باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۷۴؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۵۷۰)؛ از این رو با توجه به دلایل ذکرشده، از کلام فقها به دست می‌آید که ملاک در حرمت پوشیدن زیورآلات، یا به قصد زینت استفاده کردن است یا اینکه فی نفسه، زینت باشد و زیورآلاتی که زن عادت به پوشیدن آنها ندارد، زینت به شمار می‌آید و هر چند زن قصد تزینین به آن را نداشته باشد، استعمالش حرام است.

به نظر می‌رسد، به کار رفتن لفظ المرأة در لسان روایات و کلام فقها، به خاطر غلبه استعمال زیورآلات توسط زنان است و اینکه در زمان‌های قدیم، زینت‌ها اغلب توسط زنان استفاده می‌شده است؛ نه اینکه حکم حرمت تنها مختص به زن باشد و مردان مجاز به استفاده از زیورآلات در حال احرام باشند. مضاف بر اینکه در روایاتی چون روایت مسمع از امام صادق علیه السلام، استفاده از انگشتری که جنبه زینت داشته باشد را بر مردان محرم، حرام شمرده است؛ آنجا که راوی از امام سؤال می‌کند «أَيَلْبَسُ الْمُحْرِمُ

الْحَاتِمَ؟ قَالَ: لَا يَلْبَسُهُ لِلزَّيْنَةِ» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۶) می توان از مورد انگشتر، الغاء خصوصیت کرد و استفاده از هر زینتی را بر مردان در حال احرام، حرام دانست.

علاوه بر موارد ذکر شده، روایاتی (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۵۶) که دال بر تحریم پوشیدن حلی برای زینت، سر مه کشیدن و نظر در آینه هستند، و علت حرمت را زینت بودن این موارد بیان می کنند، به مفهومشان دلالت می کنند بر حرمت هر چیزی که با آن زینت محقق شود. بنابراین مطابق دلایلی که گفته شد می توان گفت استفاده از هر زینتی در حال احرام بر مرد و زن ممنوع است، مگر مواردی که از این حکم استثنا باشد و آن موردی است که زن، زیورآلاتی را که عادت به پوشیدن آنها داشته، بخواهد در حال احرام نیز استفاده کند. درباره چنین زیورهایی که زن قبل از احرام به همراه داشته و قصد زینت کردن به آن را ندارد، بیرون آوردن آن به فتوای تمامی فقها لازم نیست، ولی باید این زیورها را از نگاه مردان و حتی شوهرانشان حفظ کنند و آنها را در مقابل آنان، آشکار نکنند (یوسفی آبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۷؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۷۴؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۱؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۴).

دلیل فقها بر این حکم، وجود اخباری مانند روایت عبدالرحمن بن الحجاج از امام کاظم علیه السلام است که سؤال می کند:

«عَنِ الْمَرْأَةِ يَكُونُ عَلَيْهَا الْحُلِيُّ وَالْخُلْخَالُ وَالْمَسْكَةُ وَالْقُرْطَانِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ تُحْرَمُ فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهَا وَقَدْ كَانَتْ تَلْبَسُهُ فِي بَيْتِهَا قَبْلَ حَجَّهَا أَتَزَعُهُ إِذَا أَحْرَمَتْ أَوْ تَتْرُكُهُ عَلَى حَالِهِ؟ قَالَ: تُحْرَمُ فِيهِ وَتَلْبَسُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُظْهِرَهُ لِلرِّجَالِ فِي مَرَكِبِهَا وَمَسِيرِهَا».

«راوی از بیرون آوردن زیور و خلخال و دست بند و گوشواره طلا یا نقره زن محرم در حالی که این زیورآلات همراه اوست و اینها را در خانه اش قبل از سفر حج پوشیده است سؤال می کند که آیا آنها را بیرون آورد، زمانی که محرم می شود یا به حال خود رها کند.»



امام در جواب می‌فرماید: محرم شود و بپوشد، اما آن را بر مردان در روی مرکب و راهش آشکار نکند». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۴۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۰).

کلمه «رجال» در خبر، اطلاق دارد و همسر و مردان دیگر را شامل می‌شود. بنابراین به مقتضای روایت، بیرون آوردن زیورآلات معتاد زن در حال احرام، لازم نیست اما باید آن را از مردان حتی شوهرش بپوشاند و وجهی برای ادعای انصراف آن به مردان نامحرم نیست به گونه‌ای که کلمه «رجال» منصرف به مردان بیگانه باشد و همسر را شامل نشود؛ زیرا امام از اظهار زینت در روی مرکب و در مسیر نهی می‌کند و غالب و معمول چنین است که همسر یا یکی از محارم زن را سوار بر مرکب می‌کند و در مسیر او را همراهی می‌کند و مرد نامحرم زن بیگانه را غالباً سوار بر مرکب نمی‌نشانند (خونی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۴۵۶) پس دلیلی برای این ادعا وجود ندارد.

## نتیجه‌گیری

از مطالب ذکر شده در این مقاله، این نتیجه به دست می‌آید که زن و مرد در انجام واجبات، مستحبات و محرمات احرام، علاوه بر اینکه دارای وجوه مشترکی هستند و احکام یکسانی دارند، مانند وجوب نیت، لیک گفتن، استحباب پاک کردن بدن از هر گونه چرک و کثافت، گرفتن ناخن‌ها هنگام احرام، حرمت سرمه کشیدن، استعمال عطریات و... در پاره‌ای از امور، احکام آنان از یکدیگر متمایز می‌شود.

از جمله این تفاوتها، وجوب پوشیدن لباس احرام برای مردان در حال احرام می‌باشد. دلیل حکم، روایاتی است که مشتمل بر وجوب پوشیدن دو لباس احرام است؛ به قرینه اینکه نحوه پوشیدن آنها را بیان می‌کند و اینکه این دو لباس دوخته شده نباشند. این قرائن حاکی از این است که حکم وجوب پوشیدن دو لباس در احرام مختص به مردان است و زنان را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا پوشیدن لباس دوخته شده برای زن جایز است و کندن آن لازم نیست. پس روایات حکم را اختصاص به مردان می‌دهد.

در محرمات احرام برخی محرمات مختص مردان است؛ مانند حرمت پوشیدن لباس دوخته شده، منع پوشیدن جوراب و کفش، حرمت پوشاندن سر و عدم جواز سایبان بر سر گرفتن در حال حرکت است. در مقابل، زنان نیز از پوشاندن صورت، پوشیدن دستکش و استفاده از زیور آلات غیر متعارف منع شده‌اند. بنابراین قاعده اشتراک احکام میان زن و مرد به جهت تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد در احرام حج قابل تخصیص است و مواردی از تحت این قاعده خارج می‌شود که به تفصیل این موارد بررسی شد.

## منابع

۱. آملی، محمد تقی (۱۳۸۰)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، مؤلف، تهران، اول.
۲. ابن جزى الكلبي الغرناطی، ابوالقاسم (بی‌تا)، القوانین الفقهية، بی‌نا، بی‌جا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ سوم.
۳. الازدی السجستانی، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن أبی داوود، المكتبة العصرية، بیروت، بی‌جا.
۵. الانصاری زکریا و ابویحیی السنکی زین الدین (بی‌تا)، الغرر البهية فی شرح البهجة الوردية، المطبعة المیمنة، بی‌جا.
۶. الانصاری، زکریا (۱۴۲۲)، أسنى المطالب فی شرح روض المطالب، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۷. الانصاری، زکریا (بی‌تا)، شرح البهجة الوردية لابن الموردي، موقع الاسلام، بی‌جا.
۸. بحرانی، حسین بن محمد (۱۴۲۱)، سداد العباد و رشاد العباد، کتاب‌فروشی محلاتی، قم، چاپ اول.
۹. بحرانی، محمد سند (۱۴۲۳)، سند العروة الوثقی - کتاب الحج، (احمد الماجد، حسن آل عصفور)، مؤسسة أم القرى للتحقیق و النشر، بیروت، چاپ اول.

١٠. بحراني، يوسف بن احمد (١٤٠٥)، الحدائق حدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، قم، چاپ اول.
١١. البهوتي، منصور بن يونس (بى تا)، الروض المريع شرح زاد المستقنع، دارالمؤيد، بى جا.
١٢. البيهقي، احمد بن الحسين (١٤١٤)، سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دارالباز، مكة.
١٣. تبريزي، جواد بن على (١٤٢٣)، التهذيب فى مناسك العمرة والحج، دار التفسير، قم، چاپ اول.
١٤. تميمي، نعمان بن محمد (١٣٨٥)، دعائم الإسلام، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، چاپ دوم.
١٥. الجعفي البخاري، محمد بن اسماعيل، (١٤٠٧)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله و سنته، دار ابن كثير، بيروت، چاپ سوم.
١٦. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٤١٠)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، (احمد عبدالغفور عطار)، دارالكلم للملايين، بيروت، چاپ اول.
١٧. حر عاملي، محمد بن حسن، (١٤٠٩)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت، قم، چاپ اول.
١٨. حلبى، حمزه بن على حسيني (١٤١٧)، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، مؤسسة امام صادق عليه السلام، قم، چاپ اول.
١٩. حلبى، احمد بن محمد اسدى (١٤٠٧)، المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، قم، چاپ اول.
٢٠. حلبى، جعفر بن حسن (١٤١٢)، نكت النهاية - النهاية و نكتها، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، قم.
٢١. حلبى، جعفر بن حسن، (١٤١٨)، المختصر النافع فى فقه الإمامية، چاپ، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، چاپ ششم.
٢٢. ابن سعيد حلبى، حسن بن يوسف (١٤١٠)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ قم، چاپ اول.
٢٣. ابن سعيد حلبى، حسن بن يوسف (١٤١٢)، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد.

۲۴. ابن سعید حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۲۵. ابن سعید حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم.
۲۶. ابن سعید حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت، قم.
۲۷. ابن سعید حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰)، تحریر أحكام الشریعة علی مذهب الإمامیة، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۸. حلّی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۲۹. حلّی، محمد بن منصور (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم.
۳۰. حلّی، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۰۴)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.
۳۱. حلّی یحیی بن سعید (۱۴۰۵)، الجامع للشرائع، مؤسسه سیدالشهداء العلمیه، قم، چاپ اول.
۳۲. الخرشی المالکی، محمد بن عبدالله، (بی تا)، شرح مختصر خلیل للخرشی، دارالفکر للطباعة، بیروت.
۳۳. الخطیب الشریینی الشافعی، محمد بن احمد (۱۴۱۵)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، دارالکتب العلمیه، بی جا، چاپ اول.
۳۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۶)، تحریر الوسیله، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ بیست و سوم.
۳۵. خمینی، روح الله، (بی تا)، مناسک حج، بی نا، بی جا.
۳۶. خوئی، ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰)، المعتمد فی شرح المناسک، مدرسه دارالعلم - لطفی، قم، چاپ اول.
۳۷. خوئی، ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۱)، مناسک الحج، چاپخانه مهر، قم، چاپ یازدهم.

٣٨. خوئی، ابوالقاسم موسوی (١٤١٦)، معتمد العروة الوثقی، منشورات مدرسه دارالعلم - لطفی، قم، چاپ دوم.
٣٩. خوئی، ابوالقاسم موسوی (١٤١٧)، مصباح الأصول، مكتبة الداوری، بی جا، چاپ پنجم.
٤٠. خوئی، ابوالقاسم موسوی، (١٤١٨)، موسوعة الإمام الخوئی، مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی (ره)، قم، چاپ اول.
٤١. الدارقطنی البغدادی، علی بن عمر، (١٣٨٦)، سنن الدارقطنی، دارالمعرفة، بیروت.
٤٢. الراشدانی المرغیانی، عبدالجلیل، (بی تا)، الهدایة شرح البدایة، المكتبة الاسلامية، بی جا.
٤٣. الرافعی القزوينی، عبدالکریم بن محمد، (بی تا)، فتح العزیز شرح الوجیز، دارالفکر، بی جا.
٤٤. ابن ابن رشد القرطبی، محمد بن احمد (١٣٩٥)، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، مصطفى البابي الحلبي و اولاده، مصر، چاپ چهارم.
٤٥. الزیلعی، عثمان بن علی (١٣١٣)، تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، دارالکتب الاسلامية، قاهره.
٤٦. سبحانی تبریزی، جعفر (١٤٢٤)، الحج فی الشریعة الإسلامية الغراء، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
٤٧. سبزواری، علی بن محمد قمی، (١٤٢١)، جامع الخلاف و الوفاق بین الامامیة و بین أئمة الحجاز و العراق، زمینه سازان ظهور امام عصر، قم، چاپ اول.
٤٨. سبزواری، عبدالأعلی (١٤١٣)، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، مؤسسه المنار، قم، چاپ چهارم.
٤٩. سبزواری، محمدباقر (١٢٤٧)، ذخیره المعاد فی شرح الإشاد، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
٥٠. سبزواری، محمدباقر (١٤١٣)، کفاية الأحكام، دفتر انتشارات اسلامی و ابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.

۵۱. السرخسی، ابوبکر محمد بن ابی سهل (۱۴۲۱)، المسبوط للسرخسی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، چاپ اول.
۵۲. الشافعی، محمد بن ادريس (۱۳۹۳)، الأم، دارالمعرفه، بیروت.
۵۳. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵)، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۵۴. صدر، محمد (۱۴۲۰)، ماوراء الفقه، دارالأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت، چاپ اول.
۵۵. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب اهل البيت عليه السلام، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، چاپ هشتم.
۵۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶)، علل الشرائع، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۵۷. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا يحضره الفقيه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۵۸. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۸)، المقنع، مؤسسه امام هادی، قم.
۵۹. طباطبائی حائری، علی بن محمد (۱۴۱۸)، رياض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون، تهران، چاپ اول.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، الجمل و العقود فی العبادات، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، چاپ اول.
۶۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، چاپ سوم.
۶۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۶۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ دوم.

٦٥. طوسی محمد بن حسن (١٤٠٧)، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
٦٦. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧)، تهذیب الأحكام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
٦٧. طوسی، محمد بن علی بن حمزه (١٤٠٨)، الوسيله إلى نیل الفضيلة، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چاپ اول.
٦٨. عابد الدمشقی الحنفی، محمدامین (١٤١٢)، رد المختار علی الدر المختار، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم.
٦٩. محقق کرکی، علی بن حسین (١٤١٤)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم.
٧٠. عاملی، احمد علوی (بی تا)، مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
٧١. عاملی، زین الدین (١٤١٣)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الاسلامیه، قم، چاپ اول.
٧٢. عاملی، زین الدین (١٤٢١)، رسائل الشهيد الثانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
٧٣. عاملی، محمد بن مکی (١٤١٤)، غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
٧٤. عاملی، محمد بن مکی (١٤١٧)، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم.
٧٥. عاملی، محمد بن علی موسوی (١٤١١)، مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، مؤسسه آل البيت، بیروت، چاپ اول.
٧٦. عبدالبر النمري، یوسف بن عبدالله، (١٤٢١)، الاستذکار، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
٧٧. العبدري ابو عبدالله، محمد بن یوسف، (١٣٩٨)، التاج و الأکلیل لمختصر خلیل، دارالفکر، بیروت.

٧٨. العربي القروي، محمد (بي تا)، الخلاصه الفقهيّة على مذهب السادة المالكيّة، دارالكتب العلميّه، بيروت.
٧٩. العمراني اليمني، يحيى بن ابي الخير (بي تا)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، دارالمنهاج، جده.
٨٠. الغيتابي، ابو محمد (١٤٢٠)، البنايه شرح الهدايه، بي تا، بيروت، چاپ اول.
٨١. فيض كاشاني، محمد محسن (بي تا)، مفاتيح الشرائع، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي، قم، چاپ اول.
٨٢. قدامه، ابو محمد موفق الدين (١٤١٤)، الكافي في فقه الإمام احمد، دارالكتب العلميّه، بي جا، چاپ اول.
٨٣. القزويني، محمد بن يزيد ابو عبدالله (بي تا)، سنن ابن ماجه، دارالفكر، بيروت.
٨٤. القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج (بي تا)، صحيح مسلم، داراحياء التراث العربي، بيروت.
٨٥. كيدري، محمد بن حسين (١٤١٦)، إصباح الشيعه بمصباح الشيعه، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، چاپ اول.
٨٦. الكاساني، علاء الدين (١٤٠٦)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دارالكتب العلميّه، بيروت، چاپ دوم.
٨٧. كاشاني، رضا مدني (١٤١١)، براهين الحج للفقهاء والحجج، مدرسه علميه آيت الله كاشاني، كاشان، چاپ سوم.
٨٨. كافي الكفاة، اسماعيل بن عباد (١٤١٤)، المحيط في اللغه، عالم الكتاب، بيروت، چاپ اول.
٨٩. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧)، الكافي، دارالكتب الاسلاميه، تهران.
٩٠. گلپايگاني، علي افتخاري (١٤٢٨)، آراء المراجع في الحج، نشر شعر، قم، چاپ دوم.
٩١. گلپايگاني، محمدرضا موسوي (١٤٠٣)، كتاب الحج، دارالقرآن الكريم، قم، چاپ اول.
٩٢. مجلسي، محمداقبر (١٤١٠)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام، مؤسسة الطبع والنشر، بيروت، چاپ اول.



٩٣. المرادوى دمشقى، علاءالدين ابوالحسن (١٤١٩)، الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول.

٩٤. المزنى القرطبى، يوسف بن عبدالله (١٤٢١)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، دارالكتب العلميه، بيروت، چاپ اول.

٩٥. المقدسى، عبدالله بن محمد (١٤٠٥)، المغنى فى فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى، دارالفكر، بيروت، چاپ اول.

٩٦. المقدسى، عبدالله بن محمد (بى تا)، الشرح الكبير على متن المقنع، دارالكتب العربى، بى جا.

٩٧. مكارم شيرازى، ناصر، (١٤٢٦)، مناسك جامع حج، مدرسه الإمام على بن ابى طالب (عليه السلام)، قم، چاپ اول.

٩٨. مكارم شيرازى، ناصر، (١٤٢٨)، مناسك عمره مفرده، انتشارات مدرسه امام على بن أبى طالب، قم، چاپ سوم.

٩٩. موحدى لنكرانى، محمدفاضل (١٤٢٦)، احكام عمره مفرده، انتشارات امير قلم، قم، چاپ يازدهم.

١٠٠. موحدى لنكرانى، محمدفاضل (١٤١٨)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، چاپ دوم.

١٠١. موحدى لنكرانى، محمدفاضل (١٤٢٣)، مناسك حج، انتشارات امير قلم، قم، چاپ دوازدهم.

١٠٢. نائينى، محمد حسين (١٣٧٦)، فوائد الأصول، جامعه مدرسين، قم.

١٠٣. نجفى، حسن بن جعفر (١٤٢٢)، أنوار الفقاهه - كتاب الحج، چاپ اول، نجف، مؤسسة كاشف الغطاء.

١٠٤. نجفى، محمدحسن (١٤٠٤)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٠٥. نراقى، أحمد بن محمد (١٤١٥)، مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت، قم، چاپ اول.

١٠٦. النسائي، أحمد بن شعيب (١٤١١)، سنن النسائي الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول.
١٠٧. نعمان عكبري، محمد بن محمد (١٤١٣)، أحكام النساء، كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، قم، چاپ اول.
١٠٨. النفراوى، احمد بن غنيم (بى تا)، فواكه الدواني على رسالة ابن أبى زيد القيروانى، مكتبة الثقافة الدينية، بى جا.
١٠٩. نورى، ميرزا حسين (١٤٠٨)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت، بيروت، چاپ اول.
١١٠. النووى، يحيى (بى تا)، المجموع شرح المهذب، موقع يعسوب المسجد النبوى الشريف، مدينه