



MfJ

Medical Fiqh Journal

2023; 15(45): e4



The effect of cupping therapy on religious orders from the perspective of Islamic religions

Yousef Ahmadi¹, Wrya Hafidi^{2*}, Soheila Rostami³, navid naghshbandi⁴

1. Masters of Department of Shafi'i Jurisprudence, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

2. Assistant professor, Department of Shafi'i Jurisprudence, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

3. Associate Professor, Department of Shafi'i Jurisprudence, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

4. Assistant professor, Department of Shafi'i Jurisprudence, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

ABSTRACT

Background and Aim: Hygiene and body health in order to preserve the life is one of the natural and innate human's needs and one of the goals of religion, and among the five essentials in jurisprudence. Using the therapeutic procedures is emphasized to achieve this goal in religious teachings. Cupping is one of these procedures in which they help to heal or relieve physical pain by using blood flow (dry cupping) or removing it through superficial skin scratches (wet cupping). This therapeutic procedure was popular before Islam and has been confirmed and emphasized in Islam. As blood is unpure in Islamic jurisprudence, one of the topics disputed by jurists is the effect of blood removal on the rules of purity, fasting or Hajj, and the induction and evaluation of the arguments of the pros and cons in this field can provide the basis for preferring the correct view.

Materials and Methods: The present descriptive-analytical research, using a content analysis method, is trying to investigate the effect of cupping in the field of devotional matters such as purification (Ghoshl and ablution), fasting and Ihram by analyzing jurisprudential texts of Islamic religious.

Conclusion: By summarizing the jurists' views and the pros' and cons' reasons it seems that cupping does not cause Ghoshl and is not considered as a violation of ablution and fasting. Despite the disagreement on the permissibility of cupping for a pilgrim, it seems that there is no prohibition for cupping-especially in the case of necessity, but paying ransom is obligatory.

Keywords: Religious rules, Cupping, Jurisprudence, Islamic religions, violation

Corresponding Author: Wrya Hafidi; **Email:** w.hafidi@uok.ac.ir

Received: March 16, 2023; **Accepted:** July 12, 2023; **Published Online:** November 1, 2023

Please cite this article as:

Ahmadi Y, Hafidi W, Rostami S, naghshbandi N. The effect of cupping therapy on religious orders from the perspective of Islamic religions. *Med Fiqh Journal*. 2023; 15(45): e4.



مجله فقه پزشکی

دوره پانزدهم، شماره چهل و پنجم، ۱۴۰۲



تأثیر حجامت بر احکام عبادی از دیدگاه مذاهب اسلامی

یوسف احمدی^۱، وریا حفیدی^{۲*}، سهیلا رستمی^۳، نوید نقشبندی^۴

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فقه شافعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

۲. استادیار، گروه فقه شافعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

۳. دانشیار، گروه فقه شافعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

۴. استادیار، گروه فقه شافعی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

چکیده

زمینه و هدف: بهداشت و سلامتی جسم در راستای حفظ جان یکی از نیازهای فطری و طبیعی انسان و از مقاصد شریعت و جزو ضروریات پنج‌گانه در فقه به‌شمار می‌آید و در آموزه‌های دینی استفاده از روش‌های درمانی برای تحقق این هدف تأکید شده است. حجامت از روش‌های درمانی باستانی است که در آن با استفاده از به جریان انداختن خون (حجامت خشک) یا خارج کردن آن از طریق خراش‌های سطحی پوستی (حجامت تر) به بهبود یا تسکین دردهای جسمی کمک می‌کنند. این روش درمانی قبل از اسلام رواج داشته و در اسلام نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. با توجه به اینکه خون در فقه اسلامی نجس به‌شمار می‌رود، یکی از مباحث مورد اختلاف فقیهان، تأثیر خارج شدن خون بر احکام طهارت، روزه یا حج است که استقراء و ارزیابی دلایل موافقان و مخالفان در این زمینه می‌تواند زمینه را برای ترجیح دیدگاه صواب فراهم آورد.

مواد و روش‌ها: پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی از نوع تحلیل محتوا در تلاش است با واکاوی تطبیقی متون فقهی مذاهب اسلامی تأثیر حجامت را در حوزه مسائل عبادی از قبیل طهارت (غسل و وضو)، روزه و احرام بررسی نماید.

نتیجه‌گیری: با جمع‌بندی دیدگاه‌های فقها و دلایل موافقان و مخالفان به نظر می‌رسد حجامت موجب غسل نمی‌گردد و از نواقض وضو و مبطلات روزه نیز به‌شمار نمی‌آید. با وجود اختلاف بر جواز حجامت برای مُحَرَّم، به نظر می‌رسد منعی برای حجامت - به‌ویژه در حالت ضرورت - برای مُحَرَّم وجود نداشته باشد؛ اما پرداخت فدیة واجب است.

واژگان کلیدی: احکام عبادی، حجامت، فقه، مذاهب اسلامی، ناقض

نویسنده مسئول: وریا حفیدی؛ پست الکترونیک: w.hafidi@uok.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰

خواهشمند است این مقاله به روش زیر مورد استناد قرار گیرد:

Ahmadi Y, Hafidi W, Rostami S, naghshbandi N. The effect of cupping therapy on religious orders from the perspective of Islamic religions. Med Fighh Journal. 2023; 15(45): e4.

مقدمه

آموزه‌های دینی علاوه بر تأکید بر تهذیب نفس بر سلامتی جسم تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که از پیامبر (ص) نقل شده است: «إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِبَدَنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (۱). در قرآن کریم، آموزه‌های قرآنی به‌عنوان شفای بیماری‌های روحی و غذاهای پاکی همچون غسل، شفای بیماری‌های جسمی معرفی شده است. همراستا با آموزه‌های دینی، ضرورت عقلی نیز حکم به حفظ سلامتی انسان دارد؛ از این‌روست که از ابتدای خلقت همه انسان‌ها برای حفظ سلامتی تلاش کرده و در صورت ابتلا به بیماری، به فراخور امکانات به مداوای خویش پرداخته‌اند.

تأثیر شرایط جغرافیایی و امکانات محیطی بر شیوه درمان امری بدیهی است؛ با این وصف، برخی از شیوه‌های درمانی در میان اکثر اقوام بشری وجود داشته و محدود به جغرافیای فرهنگی یا منطقه‌ای خاص نبوده‌اند. از جمله این روش‌های باستانی، حجامت است.

درباره تاریخچه حجامت، اختلاف نظر وجود دارد، و برخی منابع قدمت آن را به پنج‌هزار سال قبل تخمین زده‌اند (۳) با این وصف مسلم است که حجامت به‌عنوان یک شیوه درمانی در زمان پیش از اسلام در شبه جزیره عربستان رواج داشته است. پیامبر اکرم (ص) نیز این روش مداوا را تقریر فرموده و آن را به‌عنوان یکی از روش‌های درمانی پسندیده، توصیف کرده و فرمودند: «إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ» (۲). تأیید حجامت و انجام آن به‌صورت مکرر توسط پیامبر (ص)، موجب شد تا این روش درمانی مورد اهتمام مسلمانان قرار گرفته و علاوه بر تکمیل آن، در قالب کتاب‌های متعدد ابعاد پزشکی و فقهی آن را تبیین نمایند.

با توجه به تأکید آموزه‌های دینی بر حجامت (۴) پژوهش حاضر با هدف تبیین و بررسی احکام مرتبط بدن در مذاهب اسلامی به بررسی آرای فقهی در این زمینه پرداخته است. با توجه به آنکه حجامت غالباً موجب خروج خون می‌گردد و در اسلام خون از نجاسات به‌شمار می‌آید، سؤال اصلی درباره حجامت، تأثیر آن بر طهارت و عبادات می‌باشد. فقها در مورد

اینکه آیا حجامت موجب غسل، ناقض وضو و مبطل روزه می‌باشد، اختلاف نظر دارند. اختلاف دیگر فقها درباره، جواز حجامت برای مُحَرَّم است که در نوشتار حاضر به بررسی دیدگاه‌های مختلف فقهی و تحلیل دلایل آنها پرداخته می‌شود. تأثیر حجامت بر احکام عبادی به‌صورت پراکنده در منابع فقهی گذشته مورد بررسی قرار گرفته و پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، پایان‌نامه، مقاله و طرح درباره حجامت و تحلیل ابعاد پزشکی آن صورت گرفته است، که به چند مورد از آنها اشاره می‌گردد.

۱. رحیم سبحانی‌زاده، «دستورات امام علی (ع) در مورد حجامت و بررسی نقش حجامت آلرژیک در درمان بیماری‌ها».

۲. اکبر شیخانی و کبری خاجوی، «بررسی فرمایشات آموزش معصومین صلوات الله علیهم اجمعین در مورد حجامت و نقش آن در سلامت».

۳. الحجامه علم و شفاء، ملفی بن حسن الولیدی الشهیری، المحدثین للتحقیقات العلمیة و النشر، قاهره، اول، ۱۴۲۷.

۴. الحازمی، ابراهیم بن عبدالله، الحجامه احکامها و فوائدھا، دارالشریف، ریاض، اول، ۱۴۱۳.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود محورهای عمده پژوهش‌های مذکور، روش تحقیق و دستاوردهای آنها نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌های فوق به بررسی حجامت از نظر پزشکی پرداخته‌اند و تاکنون پژوهشی جامع که موضوع را از دیدگاه فقهی مذاهب اسلامی بیان نماید و به تحلیل تأثیر حجامت بر مسائل عبادی بپردازد، انجام نشده است، نوشتار حاضر به این موضوع اختصاص یافته است. امروزه که آثار داروهای شیمیایی سبب نگرانی‌های زیادی در جامعه پزشکی شده است، به‌تدریج روش‌های جایگزین طبیعی که کمترین آسیب را به جسم وارد کنند، مورد توجه واقع شده و ضرورت تبیین فقهی مسأله بیش از پیش آشکار می‌گردد.

۲. مواد و روش‌ها

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی و با به‌کارگیری ابزار فیش است. پس از مراجعه به کتابخانه و

برای تحلیل بهتر موضوع ابتدا به مفهوم‌شناسی حجامت، تاریخچه و انواع آن اشاره می‌شود. سپس به تحلیل آرای فقهی درباره تأثیر حجامت بر طهارت (غسل و وضو)، روزه و حج پرداخته می‌شود.

۴. مفهوم‌شناسی حجامت

واژه حجامت (Bloodletting, Scarification) در لغت، مصدر و مشتق از ریشه «حَجَمَ» است که از الفاظ اصیل عربی می‌باشد. در بیان معنای حقیقی ریشه «حَجَمَ» و «وَلَّ» اختلاف است. برخی معتقدند معنای حقیقی آن، «المص» یعنی مکیدن و مکش (۵-۶) است؛ و دسته دیگر از لغت‌شناسان معنای آن چون: متورم شدن (۸-۶)، کنار گذاشتن و ممانعت (۱۱-۹)؛ بازگشت به حالت طبیعی خود و منع از تقدم (۱۱)، را ذکر کرده‌اند. به نظر می‌رسد معنای حقیقی ریشه «حجم» متورم و متراکم شدن می‌باشد و مکش معنای مجازی و از باب تسمیه به سبب و معانی چون ممانعت و بازگشت به حالت طبیعی، نیز تسمیه به نتیجه (ما یكون) است و از آن جهت که هدف از حجامت کنار گذاشتن بیماری و بازگشت به سلامتی طبیعی و ممانعت از پیشروی بیماری است، بدان اطلاق شده است. مؤید این ترجیح آن است که سایر مشتقات حجامت، همچون حجیم، حَجَم و غیره دلالت بر نوعی تراکم و تورم دارد که ترجیح این معنا را بر سایر معانی توجیه‌پذیر می‌کند.

در بیان مفهوم اصطلاحی حجامت، عبارات مختلفی ارائه شده است که همگی به یک مفهوم واحد اشاره دارد. برخی از تعاریف به هدف، و برخی به شیوه انجام آن، اشاره کرده‌اند که به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. حجامت به معنای خارج کردن خون از پشت گردن، با ایجاد خراش، به وسیله ابزاری همچون تیغ یا چاقو است که موجب خروج خون گردد (۱۲).

۲. حجامت عبارت است از خارج کردن خون از قسمت‌های مختلف پوست (۱۳).

۳. حجامت از شیوه‌های درمانی شناخته شده و رایجی است که به خارج کردن خون اضافی یا فاسدی گفته می‌شود که

جستجو و تحقیق در منابع فقهی و پزشکی معتبر و پژوهش در زمینه پرسمان مورد بحث مقاله، یافته‌های مورد نظر در برگه‌های فیش گردآوری و پس از دسته‌بندی مطالب به صورت نوشتار حاضر سامان داده شده است. روش انجام این پژوهش، توصیفی تحلیلی و از نوع تحلیل محتوا است. بر این اساس عناوین اصلی و کلیات بحث توصیف شده و درون مایه آنها در یک فرایند کیفی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

۳. یافته‌ها

پس از استقرای مباحث مرتبط با حجامت در متون فقهی مشخص شد که بیشترین احکام مرتبط با حجامت به حوزه عبادات اختصاص دارد. علت این اختصاص نیز آن است که حجامت معمولاً با خروج خون از پوست و بافت‌های سطحی همراه است و خون نیز براساس آیات قرآنی جزو نجاسات به‌شمار آمده است که وجود آن بر بدن یا لباس مبطل طهارت است. با توجه به آنکه فرایند کلی «حجامتِ تر» را می‌توان شبیه آزمایش خون و تا حدی اهدای خون دانست و درخصوص تأثیر آن بر وجوب غسل با وجود اختلاف اندک فقهی، حجامت موجب غسل نمی‌باشد. پس از استقرای دلایل موافقان و مخالفان ناقض بودن حجامت، به نظر می‌رسد رأی به ناقض نبودن راجح است. با توجه به آنکه از نگاه فقهی در عبادات اصل احتیاط نیز مورد توجه است و خروج از خلاف از مبانی مورد تأکید فقها به‌شمار می‌آید، به صورت کلی عمل به احتیاط در این امور پیشنهاد می‌شود. درباره مفطر بودن حجامت نیز احادیث متناقضی در مجامع حدیثی نقل شده است که فقها در مقام جمع احادیث، روایات مفطر بودن را منسوخ و قائل به صحت روزه محجوم شده‌اند. در حوزه احکام حج، نیز با توجه به آنکه شخص مُحَرَّم در زمان انجام مناسک از اعمال متعددی همچون گرفتن ناخن و کندن یا کوتاه کردن مو منع شده است، درخصوص جواز حجامت اختلاف نظر وجود دارد. رأی راجح نیز جواز حجامت - به‌ویژه در حالت ضرورت - است؛ اما به دلیل ارتکاب امر محظور، محرم باید فدیة پرداخت نماید.

باقی ماندن آن خون در بدن سبب ضعف و آسیب جسم می‌گردد (۱۴).

۴. حجامت به خارج شدن خون در کم و کیف مناسب گفته می‌شود که با سلامتی همخوانی داشته باشد. نیز خون خارج شده باید فاسد یا زاید باشد (۱۵).

با جمع‌بندی عبارات فوق می‌توان حجامت را بدین‌گونه تعریف کرد: «یک روش خون‌گیری است که به منظور پیشگیری از بروز بیماری و درمان بیماری‌ها با ایجاد خراش‌های سطحی بر پوست انجام می‌شود».

از روش‌های درمانی مشابه حجامت، فصد (رگ‌زنی) و زالو درمانی است. فصد باز کردن مسیر مویرگ است تا مقدار اندکی از خون خارج شده و پس از آن با مسدود کردن مسیر، جای زخم التیام می‌یابد که این روش خصوصاً درمانی فوری برای فشار خون بالا به‌شمار می‌آید. زالو درمانی نیز با استفاده از زالو (علق) و مکش خون در نقاط مخصوص انجام می‌شده است. با وصف اینکه هر سه روش مذکور سابقه دیرینه دارند؛ اما در آموزه‌های دینی تأکید بر حجامت بوده است. در ادامه به تاریخچه حجامت اشاره می‌شود.

۵. تاریخچه حجامت

قدیمی‌ترین سند معتبر موجود دلالت بر آن دارد که حجامت قدمتی حدود ۳۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح دارد و در میان آشوریان و یونانیان انجام می‌شده است. براساس اوراق پاپیروس در مصر و مضامین کتاب آیوروودا در هند حجامت در زمان فراعنه حدود ۲۲۰۰ سال (۱۶) و در هند ۱۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح کاربرد داشته است. دانشمند مشهور چینی «جی هونگ» اولین کسی بود که از شاخ گاو (قاروره) برای استفاده از حجامت جهت بیرون آوردن دمل و جوش استفاده می‌کرده است (۴). بقراط پزشک مشهور یونانی ۴۰۰ سال قبل از میلاد از این روش برای مداوا استفاده می‌کرده (۳) و کتاب «Paracel sus» اثر جالینوس طبیب، نخستین اثر به جای مانده در مورد حجامت است که ۱۲۰ سال پس از میلاد مسیح درباره شیوه، آثار و ابزارهای مورد استفاده نوشته شده است (۱۷).

اصلی‌ترین ابزار حجامت، شاخ حیوانات بود که ابتدا پارچه‌ای آتشین که بر روی موضع حجامت گذاشته و سپس با قرار دادن شاخ بر روی پارچه مسیر ورود هوا را سد می‌کردند و آتش نیز برای سوختن نیاز به اکسیژن داشت؛ لذا قسمتی از پوست که زیر شاخ قرار دارد به‌دلیل تجمع خون متورم شده و آماده انجام برش خواهد بود. به همین دلیل در متون قدیم به این روش، «شاخ درمانی» یا «درمان شاخی» نیز گفته شده است (۱۸).

این روش درمانی به مرور توسعه و گسترش یافت و در قرن ۱۶ میلادی در کشورهای آسیایی و اروپایی امری رایج بود، تا جایی‌که در قرن نوزدهم میلادی با تلاش‌های پزشکی چون Ashter آلمانی و Bafyld بریتانیایی و ...، حجامت به‌عنوان شیوه درمانی معجزه‌آسا برای مداوای بیماری‌های چشم، ریه، قلب، بیماری‌های زنان، رماتیسم، عروق و کمردرد توصیه می‌گردید و در اوایل قرن بیستم نیز به‌صورت غیررسمی مورد استفاده واقع می‌شد (۱۷).

در اسلام نیز علاوه بر آنکه پیامبر (ص) و اهل‌بیت ایشان و سایر بزرگان دین بارها حجامت را مورد تأکید قرار داده، خود نیز مکرر حجامت نموده و به‌عنوان یک روش درمانی از آن استفاده کرده‌اند (۲، ۱۹-۲۲). به همین دلیل این روش مداوا مورد استفاده مسلمانان قرار گرفته و پزشکان مسلمان همچون ابوبکر محمد زکریا رازی و ابن سینا در کتاب خویش «القانون فی الطب» به‌طور مفصل در این‌باره بحث کرده و بخشی از کتاب خود «الفصل والعشرون» را به مبحث حجامت اختصاص داده است (۴، ۲۳).

دانشمندان مسلمان علاوه بر بررسی حجامت به‌عنوان یک روش درمانی، تکنگرایی‌هایی درباره حجامت انجام داده‌اند که کثرت آنها دلالت بر رواج این شیوه درمانی دارد، برخی از این آثار عبارتند از: «الحجامة و الفصد فی الدین و الطب» اثر جواد کاظم البیرمانی؛ «حقیقة الحجامة بعیدا عن الأحادیث الضعیفة» اثر عبدالمجید الأسود؛ «طب الحجامة» اثر غسان جعفر و دیگر آثار. تحقیقات جدیدی نیز درباره حجامت انجام شده، یوهان آبله (Abele Uohann) پزشک آلمانی در کتاب خود با عنوان

در این روش چون خونی از بافت‌های سطحی خارج نمی‌شود، از نگاه فقهی مورد بررسی قرار نگرفته است و تنها احکام کلی همچون لزوم رعایت حریم، ستر عورت و غیره که در سایر ابواب نیز وجود دارد، در این مبحث نیز مشهود است.

۲-۶. حجامت تر

روش کلی حجامت تر همچون روش پیشین است، با این تفاوت که پس از متورم شدن موضع حجامت و رسیدن به حد مطلوب، با ایجاد برش‌هایی سطحی بر روی پوست و باز کردن منافذ پوستی راه را برای خروج خون راکد و گلبول‌های پیر و فرسوده و دیگر مواد رسوبی باز کرده و پس از آن دوباره ابزار حجامت را بر نقطه برش خورد قرار داده و به آرامی خون از بافت‌ها خارج می‌شود. این روند با توجه به غلظت خون و تشخیص حاجم، ممکن است چند بار تکرار شود تا غلظت خون به حد مطلوب رسیده یا رنگ آن روشن گردد. میزان خون خارج شده از بافت‌ها متفاوت است؛ اما میانگین خون در هر نقطه حجامت بین ۵۰ تا ۱۰۰ میلی‌لیتر است.

در حالت طبیعی پس از انجام حجامت، بافت سطحی ترمیم شده و پس از گذشت زمانی اندک خونی از آن جاری نمی‌شود؛ اما در مواردی امکان ادامه خونریزی وجود داد. همچنین امکان دارد در صورت حجامت خون ناشی از آن بر سایر اعضای بدن یا لباس افراد باقی بماند؛ لذا درخصوص جزئیات حجامت تر از نظر فقهی اختلاف نظر وجود دارد و با توجه به آنکه حجامت در نقاط مختلفی از بدن انجام می‌شود و این کار سبب خروج خون - که در فقه اسلامی نجس به‌شمار آمده است - می‌گردد، در مورد میزان تأثیرگذاری آن بر طهارت و روزه و حج فرد مُحَرَّم آرای فقهی مختلفی بیان شده است. با جمع‌بندی موارد اختلافی، احکام فقهی مربوط به حجامت در سه حوزه طهارت (غسل و وضو)، روزه و حج تأثیرگذار است که در ادامه به بیان آرای مذاهب در این خصوص پرداخته می‌شود.

۷. تأثیر حجامت بر طهارت

طهارت و پاکیزگی همچنان‌که شرط سلامتی جسم است، شرط صحت عبادات نیز می‌باشد. بر همین اساس، پاک بودن

«حجامت شیوه درمان آزمون شده» که در سال ۱۹۹۷ چاپ شده اظهار داشته که حجامت درمان ۷۵ درصد از بیماری‌ها است و این شیوه درمانی باید بیش از پیش مورد استفاده قرار گیرد (۳).

با توجه به گرایش فزاینده به روش‌های درمانی طبیعی و علاقه به خودداری از داروهای شیمیایی، تصور آن است که این روش با کمک تحقیقات جدید پزشکی به زودی در مراکز درمانی جایگاه خاصی به خود اختصاص دهد.

۶. انواع حجامت

حجامت در نقاط مختلف بدن انجام می‌شود و اصلی‌ترین نقطه حجامت، گرده (کاهل) است. تعیین نقطه حجامت بستگی به نوع بیماری، جنسیت و سن محجوم دارد. با این وصف براساس شیوه انجام حجامت، می‌توان حجامت را به دو دسته تقسیم کرد:

۱-۶. حجامت خشک

در این نوع حجامت، خونی از بدن یا بافت‌های سطحی خارج نمی‌شود و هدف از آن به جریان انداختن خون در نقاطی است که به دلیل عدم تحرک یا رسوب مواد خونی در رگ‌ها و مویرگ‌ها، با استفاده از مکش سطحی بافت‌ها سعی در به جریان انداختن خون می‌شود. در گذشته برای حجامت از شاخ حیوان یا لیوان‌هایی مخصوص استفاده می‌شد. در حجامت خشک، برای ایجاد مکش، طرف بزرگ شاخ را بر روی پوست قرار داده و برای مکش از خارج کردن هوا به‌وسیله مکش طرف کوچک شاخ استفاده کرده و یا آنکه از پارچه‌ای کوچک آتشین استفاده می‌کردند و با قرار دادن آن در موضع حجامت و سد کردن راه هوا با شاخ یا لیوان مخصوص کشش سطحی را ایجاد کرده و پس گذشت زمان لازم (حدود ۵ دقیقه) و رسیدن به حد مطلوب با کشاندن آرام لیوان در اطراف محل حجامت، به جابه‌جایی خون یا مواد رسوب‌یافته در رگ کمک می‌کردند. زمان لازم برای حجامت امری نسبی بوده و براساس جنسیت، سن، نوع بافت‌های موردنظر و غیره متفاوت است. این نوع حجامت برای رفع سردردهای عصبی و میگرنی و انسداد عروق بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

تصریح کرده‌اند که ابن عباس قائل به وجوب غسل حجامت نبوده است (۳۲).

۳. روایت عبدالله بن عمرو که گفته است: «إِنِّي لَأَحِبُّ أَنْ أَغْتَسِلَ مِنْ خَمْسٍ: مِنَ الْحِجَامَةِ، وَالْمُوسَى، وَالْحَمَامِ، وَالْجَنَابَةِ، وَيَوْمِ الْجُمُعَةِ» (۳۵). این روایت نیز - همچون روایت قبلی - نمی‌تواند دلالتی بر وجوب غسل بعد از حجامت باشد؛ زیرا سیاق و ظاهر عبارت بیانگر اجتهادی بودن این دیدگاه می‌باشد و در نزد جمهور مذاهب اسلامی، قول صحابی در چنین مواردی حجیت ندارد. علاوه بر این، سیاق کلام و سایر موارد مذکور در روایت همچون غسل جمعه واجب نبوده بلکه مستحب هستند. چنان‌که صیغه وارده در روایت اخیر، بیانگر آن است که عبدالله بن عمرو به‌عنوان عادت شخصی که می‌تواند جنبه رعایت تقوای بیشتر داشته باشد، غسل را انجام داده است و در اصول فقه نیز قول و فعل صحابی که دالّ بر اخذ از پیامبر (ص) نداشته باشد، حجیت ندارد (۳۶). به همین دلیل علمای حدیث همچون ابراهیم نخعی در ادامه حدیث تصریح کرده‌اند که ایشان جز در مورد غسل جنابت، در بقیه موارد قائل به وجوب نبوده است (۳۵). بدین سان روایاتی که از دیگر صحابه همچون علی بن ابی‌طالب، ابن سیرین و ... نقل شده است نیز حمل بر استحباب می‌شود.

۴. از شواهدی که مؤید حکم استحباب است، روایتی است که ابن‌منذر درباره عبدالله بن عمر نقل کرده است: «أَنَّكَ كَانَ إِذَا اخْتَجَمَ يَغْتَسِلُ أَثَرُ مَحَاجِمِهِ وَيَتَوَضَّأُ وَلَا يَغْتَسِلُ» (۳۷). این روایت دلالت بر آن دارد که ابن‌عمر بعد از حجامت جای حجامت را شسته و وضو می‌گرفته و غسل انجام نداده است. بر همین اساس است که برخی از فقها همچون امام شافعی در قول قدیم خود غسل پس از حجامت، را مستحب دانسته و بدان تصریح کرده است (۳۴) و در قول جدید و به تبع آن، معظم اصحاب مذهب شافعی آن را نپذیرفته و معتقدند دلیل یا حدیث صحیحی در این باب وارد نشده است (۳۸).

بنابراین می‌توان گفت که در میان مذاهب اسلامی، حجامت از موجبات غسل به شمار نیامده و از نگاه مذهبیه که قول و فعل صحابی حجت به‌شمار می‌آید، غسل پس از حجامت مستحب

جسم و محل عبادت از شروط صحت نماز به‌شمار می‌آید. با توجه به اینکه حجامت همراه با خروج خون از بدن است و همه مذاهب بر نجاست خون اتفاق نظر دارند (۲۴)، حال این سؤال پیش می‌آید که آیا از نگاه فقهی حجامت تأثیری بر طهارت شخص خواهد داشت یا نه؟ به عبارت دیگر آیا بعد از حجامت لازم است فرد غسل کند یا تجدید وضو کفایت می‌نماید؟

۱-۷. تأثیر حجامت بر وجوب غسل

فقه‌های مذاهب اسلامی درخصوص موجبات غسل اختلاف نظر دارند. احناف موجبات غسل را جنابت، حیض و نفاس می‌دانند (۲۵). مالکیه معتقدند جنابت، حیض، نفاس، اسلام آوردن از اسباب غسل است (۲۶). شافعیه وفات، حیض، نفاس، ولادت و جنابت را موجب غسل می‌دانند (۲۷). حنابله به شش مورد جنابت، خروج منی، اسلام آوردن، حیض، نفاس و ولادت اشاره نموده‌اند (۲۸) و فقه‌های امامیه جنابت، حیض، استحاضه، نفاس، تماس با مرده نجس انسان، و وفات را سبب غسل بیان نموده‌اند (۲۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، هیچ‌کدام از مذاهب اسلامی حجامت را به‌عنوان یکی از اسباب غسل ذکر نکرده‌اند بلکه اتفاق نظر بر آن است که حجامت، با وصف آنکه اخراج نجاست از بدن است؛ اما موجب غسل نمی‌شود (۳۰)، (۳۱) و آثاری از صحابه را که به غسل پس از حجامت اشاره می‌کنند، حمل بر استحباب نموده‌اند. از جمله:

۱. در روایتی از عائشه نقل شده است که: «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) كَانَ يَغْتَسِلُ مِنْ أَرْبَعٍ: مِنَ الْجَنَابَةِ، وَيَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَمِنْ الْحِجَامَةِ، وَمِنْ غُسْلِ الْمَيِّتِ» (۳۳) که حدیث‌شناسان به‌دلیل وجود راویان ضعیف همچون مصعب بن شبیه الحجبی و وجود ضعف در شیوه نقل حدیث آن‌را معتبر ندانسته‌اند. علاوه بر این، در روایت مذکور، غسل حجامت بعد از غسل جمعه ذکر شده است که اتفاق نظر بر استحباب آن وجود دارد و سیاق حدیث دلالت بر آن دارد که این روایت نمی‌تواند بیانگر وجوب باشد (۳۴).

۲. شارحان حدیث پس از نقل روایت ابن‌عباس که فرموده است: «إِذَا اخْتَجَمَ الرَّجُلُ فَلْيَغْتَسِلْ»، امر «فَلْيَغْتَسِلْ» را حمل بر استحباب نموده و با ذکر عباراتی چون: «وَلَمْ يَرَهُ وَاجِبًا»

ضابطه حنفیه در ناقض بودن خون آن است که خون اندک و غیرجاری، به دلیل عسر و حرج ناقض وضو نمی‌باشد؛ اما اگر خون یا چرکابه خارج شده از جراحت جاری گردد، موجب وضو نقض می‌شود (۴۱).

محمد بن حسن شیبانی نیز در پاسخ به شخصی که درباره احکام حجامت سؤال پرسید، گفته است: حجامت موجب غسل نیست؛ اما خروج خون ناقض وضو است و اگر موضع حجامت به اندازه یک درهم یا کمتر باشد و آنرا شستشو نداده باشد، نمازش کامل است؛ اما دچار معصیت شده است و اگر موضع حجامت بیش از یک درهم باشد و آن را بعد از حجامت شستشو نداده باشد، باید پس از شستشوی محل زخم، نمازهایی که در این فاصله خوانده است را اعاده نماید (۳۰).

حنبله نیز معتقدند حجامت موجب نقض وضو می‌گردد؛ چون هر چیزی غیر از سبیلین از انسان خارج گردد، از دو حالت خارج نیست، یا طاهر است و یا نجس؛ و اتفاق نظر بر نجاست خون وجود دارد، از این رو حجامت موجب نقض وضو می‌شود (۲۸)، به همین دلیل پس از حجامت و خون‌دماغ شدن و حالات دیگر خروج خون از بدن تجدید وضو واجب است (۴۲). برخلاف حنفیه که معیار ناقض بودن را جریان خون دانسته‌اند، حنبله میزان و حجم خون را مبنا قرار داده و معتقدند حجامت زمانی سبب نقض وضو می‌گردد که مقدار خون خارج شده زیاد باشد، هرچند در تعیین معیار خون زیاد در بین فقهای حنبلی اختلاف نظر وجود دارد. مبنای حنبله برای این معیار، روایت منقول از ابن عباس است که ایشان معتقدند خون خارج شده اگر زیاد باشد، موجب نقض وضو می‌شود، در غیر این صورت، نیاز به اعاده وضو نیست (۴۳).

در مورد معیار زیاد بودن خون ناقض وضو، سه روایت از احمد بن حنبل نقل شده است:

۱. در روایتی، معیار زیاد بودن خون، مقداری است که کف دست شخص را پر کند.

۲. در روایتی دیگر، معیار زیاد بودن، به اندازه ده انگشت دست بیان شده است (۲۸، ۴۵-۴۴). ظاهراً مراد آن است که خون از زخم به اندازه فاصله ده انگشت جاری شده باشد.

می‌باشد و در سایر مذاهب حکم اباحه خواهد داشت. علاوه بر این، با توجه به آنکه «حجامت تر» همراه با ایجاد خراش‌هایی بر روی پوست است، در مواردی که پزشک تشخیص دهد غسل موجب عفونت، آسیب بافتی یا تأخیر در بهبودی محل حجامت می‌شود، براساس قاعده «لاضرر» فرد باید تا بهبودی کامل از غسل کردن پرهیز نماید.

۷-۲. تأثیر حجامت در نقض وضو

همه مذاهب فقهی اتفاق نظر دارند که خروج نجاساتی چون ادرار و مدفوع سبب نقض وضو می‌گردد؛ اما درخصوص ناقض بودن حجامت اختلاف نظر وجود دارند.

چنان‌که گذشت از نظر پزشکی دو نوع حجامت وجود دارد. با توجه به اینکه حجامت خشک موجب خروج خون نمی‌شود؛ لذا این نوع حجامت به اتفاق مذاهب ناقض وضو نمی‌باشد؛ اما درخصوص ناقض بودن حجامت تر میان فقها دو دیدگاه وجود دارد، برخی قائل به ناقض بودن و دسته دیگر قائل به عدم آن هستند. در ادامه به بیان هر دو دیدگاه پرداخته خواهد شد.

۷-۲-۱. دیدگاه طرفداران ناقض بودن حجامت: در میان

مذاهب فقهی، فقهای حنفی و حنبلی از قائلان به ناقض بودن وضو به وسیله حجامت هستند. حنفیه معتقدند که هر حجامتی ناقض وضو نبوده و تنها در صورتی که حجامت سبب خروج و جاری شدن خون از بدن شود، ناقض وضو خواهد بود. چنان‌که ابوحنیفه از حماد از ابراهیم روایت کرده است که اگر خون جاری شد، موجب تجدید وضو می‌شود؛ اما اگر خون جاری نشد، اعاده وضو لازم نیست (۳۹). درواقع حنفیه در این رأی فرقی بین حجامت و سایر جراحات‌ها قائل نبوده و معتقدند هر جراحی که موجب جاری شدن خون گردد، ناقض وضو می‌باشد.

بر این اساس، حجامت موجب نقض وضو و شستن محل حجامت می‌شود و با خروج نجاست (خون) وضو باطل می‌گردد؛ لذا چنان‌چه شخصی پس از حجامت، وضو گرفت؛ اما محل حجامت را شستشو نداد و محل زخم بیش از اندازه یک درهم بود، نماز این شخص مجزئ نمی‌باشد؛ اما اگر محل زخم کمتر از یک درهم بود، نماز مجزئ خواهد بود (۴۰، ۴۱).

۳. در روایت سوم، معیار خون زیاد با تعبیر «مَا اسْتَفْخَشَهُ كُلُّ إِنْسَانٍ فِي نَفْسِهِ» بیان شده است (۴۶). براساس این روایت، دیدگاه شخصی افراد معیار قرار داده شده است و دیدگاه هر فرد مبنای عمل قرار خواهد گرفت.

از دلایل نقلی حنابلہ در تأیید دیدگاه خویش و ترجیح آن بر نظر احناف عمل ابن عمر است که در حال نماز از دستش خون جاری شد؛ اما نمازش را قطع نکرد (۴۴). بر اساس روایت اخیر، مجرد جاری شدن خون ناقض وضو به شمار نیامده است. مهم‌ترین دلایل قائلان به نقض وضو به علت حجامت را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. استناد به روایت فاطمه بنت ابی حبیبش که ایشان از پیامبر (ص) پرسیدند: یا رسول الله، من زنی مستحاضه هستم و پاک نمی‌شوم، آیا نمازم را ترک نمایم؟ پیامبر (ص) در جواب فرمود: «لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي» (۴۷). قائلان به بطلان وضو با حجامت معتقدند از آنجا که حجامت، سبب خروج خون می‌شود، پس از این جهت با استحاضه تناسب دارد و براساس حدیث اخیر، خروج خون در غیر دوران ماهیانه، سبب نقض وضو شده و حجامت نیز این نظر شبیه آن است و مانند آن مبطل وضو خواهد بود.

موافقان در استدلال به حدیث فوق از قیاس استفاده کرده و معتقدند خروج خون از بدن در حجامت، همچون خروج خون استحاضه است و در هر دو حالت نجاست از بدن خارج می‌شود و مجرای خروج تأثیر خاصی بر حکم ندارد (۴۳) به همین دلیل حجامت همچون استحاضه موجب نقض وضو می‌شود.

در نقد استدلال به این حدیث و قیاس مذکور می‌توان گفت که محل در حکم تأثیرگذار است؛ چنان‌که خروج باد از دُبُر ناقض وضو است، اما آروغ زدن جزو نواقض وضو به شمار نمی‌آید؛ لذا این حدیث نمی‌تواند به تنهایی دلالت تام بر ناقض بودن حجامت داشته باشد.

۲. استدلال نقلی دیگر قائلان، به نقض وضو استناد به حدیثی است که زید بن علی از پیامبر (ص) نقل کرده است که ایشان فرمودند: «الْوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ»، (۴۸)؛ و براساس این

فرموده نبوی هر خون جاری که از بدن خارج شود، ناقض وضو بوده و فرد باید برای انجام عبادت بار دیگر تجدید وضو نماید (۴۱). از نگاه حدیث‌شناسان سند حدیث ضعیف است چون عمر بن عبدالعزیز تمییم‌داری، را ملاقات نکرده و یزید بن خالد و یزید بن محمد هر دو مجهول هستند (۵۰-۴۹) و به دلیل ضعف حدیث، نمی‌توان با استناد بدان قائل به ناقض بودن حجامت گشت.

۳. استناد به روایت سلمان فارسی که گفته است: روزی پیامبر (ص) از کنارم عبور کردند در حالی‌که از بینی‌ام خون جاری شده بود و فرمودند: «أَخَذْتُ لِمَا حَدَّثَ بِكَ وَضُوءٌ» (۵۲-۵۰). سرخسی در استنباط حکم فقهی حدیث اظهار داشته است که مفهوم سخن پیامبر (ص) آن است که خونی که خارج شده است، نجس است اگر قسمت بیشتری از موضع خروج خون را در بر گرفته باشد باید حتماً شسته شود و در واقع شبیه آن است که از مجاری انسان خارج شده باشد و بیانگر آن است که مدار حکم چیزی است که خارج می‌شود نه جایگاه خروج. چنان‌که مخرج ادرار، منی و مزی یکی است لکن احکام آنها متفاوت است؛ اما اگر میزان خون اندک باشد و در محل زخم باقی بماند، حکم نجاست بر آن مترتب نمی‌شود (۴۱).

۴. از ابن عباس نقل شده است که در ضابطه ناقض بودن خون گفته است: «إِذْ سَالَ عَنْ رَأْسِ الْجُرْحِ فَهُوَ حَدَثٌ وَإِلَّا فَلَا»، براساس روایت مذکور، هرگاه خون از موضع جراحت خارج شود، موجب نقض وضو می‌گردد؛ اما اگر خون از محل جراحت تجاوز نکند، تجدید وضو لازم نیست (۴۱)؛ بر این اساس، اگر خراش‌های حجامت سبب خروج قطرات خون از محل برش شوند، از نگاه حنفیه، حجامت ناقض وضو خواهد بود و در غیر آن نیاز به تجدید وضو نیست. هرچند در میان فقه‌های حنفی بر نجس بودن خون قلیل و جاری اختلاف نظر است؛ اما درباره ناقض بودن خون جاری اتفاق نظر دارند (۲۵).

۵. فقه‌های حنفی در نقد استناد به مفهوم مخالف روایت منقول از عبدالله بن عباس که گفته است «أَغْسِلُ مَوْضِعَ الْمَخَاجِمِ، وَحَسْبُكَ» و ظهور در ناقض نبودن حجامت دارد، گفته‌اند این عبارت، مفهوم مخالف ندارد چون در بیان مخالفت با دیدگاه

و گفته است: «اَحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ، فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَلَمْ يَرِزْ عَنْ غَسْلِ مَخَاجِمِهِ» (۵۰، ۶۰). با استناد به این روایت است که مخالفان حجامت را ناقض وضو ندانسته‌اند (۵۴).

۳. دلیل دیگر مخالفان، استناد به وقایع و جنگ‌های زمان پیامبر (ص) است. بدیهی است که در مسافرت‌ها و به‌ویژه غزوات، برخی از مسلمانان مجروح شده و با توجه به محدودیت‌های پزشکی آن زمان، با وجود مداوای ابتدایی، برخی از زخم‌ها همچنان خونریزی داشته و صحابه با همان حالت نماز خوانده‌اند و منعی از پیامبر (ص) در این خصوص نقل نشده است. چنان‌که در غزوه ذات‌الرقاع، عباد بن بشر به دلیل اصابت تیر زخمی و دچار خونریزی گشت و با همان حالت خونریزی رکوع و سجده به جای آورد و نمازش را ادا کرد (۲) و پیامبر (ص) نیز ایشان یا دیگر افراد را در موارد مشابه منع نکردند (۶۱).

به همین دلیل فقهای صدر اسلام همچون: حسن بصری، طاوس، محمد بن علی، عطاء، ابن عمر، اهل حجاز و دیگران قائل به عدم نقض وضو با جاری شدن خون و حجامت شده‌اند. از حسن بصری نیز نقل شده است: «مسلمانان با وجود زخمی بودن همواره نمازهایشان را می‌خواندند و اگر کسی حجامت کند، تنها لازم است آثار خون را از جای حجامت پاک کند» (۲).

با توجه به کثرت غزوات و سرایا در زمان پیامبر (ص) و طبیعی بودن خونریزی پس از جنگ و هنگام اقامه نمازهای روزانه، اگر محظوری در این خصوص وجود می‌داشت، علاوه بر بیان آن توسط پیامبر (ص)، انگیزه و نیاز به نقل آن بسیار احساس می‌شد. با این وصف به‌صورت آحاد نیز در این‌باره روایت صحیحی نقل نشده است که نشان‌دهنده عدم نقض وضو به‌دلیل جاری شدن خون از زخم یا به سبب حجامت باشد.

۴. در کنار احادیث نبوی، عمل صحابه در حجامت مؤید آن است که حجامت ناقض وضو نیست. چنان‌که در کتب روایی درخصوص حجامت صحابه ازجمله عبدالله بن عمر آمده است: «أَنَّهُ كَانَ إِذَا اَحْتَجَمَ غَسَلَ أَثَرِ مَخَاجِمِهِ» (۳۲، ۳۷) آثار

یاران علی بن ابی‌طالب مبنی بر وجوب غسل از آب حمام و غسل میت و حجامت صادر شده است و هدف ابن عباس تأکید بر این امر است که خروج نجس موجب وضو است و عبارت «حَسْبُكَ» به معنای بی‌نیازی از غسل می‌باشد (۴۱).

لازم به ذکر است که دو دلیل اخیر نیز براساس قول صحابی است و در مذاهب مختلف درخصوص اعتبار و حجیت قول صحابی اختلاف نظر وجود دارد، با این وصف با وجود اختلاف میان صحابه در ناقض بودن حجامت و جاری شدن خون، حل کردن اختلاف اصولی فوق نیز تأثیر چندانی در بیان حکم نهایی نخواهد داشت و از دلایل دیگری باید برای حل اختلاف مذکور بهره جست.

۲-۲-۷. قائلان به عدم نقض وضو با حجامت: عبدالله ابن‌عباس و عبدالله بن عمر از صحابه، سعید ابن‌مسیب و قاسم بن محمد از تابعان و اهل مدینه، مالکیه، شافعیه و امامیه خروج خون از غیر سبیلین و به تبع آن حجامت را ناقض وضو ندانسته و شستن جای حجامت را کافی می‌دانند (۲۹، ۵۴-۵۳)؛ همچنان‌که استفراغ، آروغ زدن، بلغم و ... ناقض وضو نیستند (۵۶-۵۵). ضابطه کلی طرفداران دیدگاه اخیر آن است که خروج هر چیز از غیر سبیلین ناقض وضو نبوده و تنها شستن مکان در صورت آلوده شدن کفایت می‌کند (۵۷، ۳۸). مهم‌ترین دلایل مخالفان نقض وضو به‌وسیله حجامت عبارتند از:

۱. استناد به حدیث پیامبر (ص) که فرمودند: «لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ، قِيلَ وَمَا الْحَدَثُ؟ قَالَ: صَوْتُ، أَوْ رِيحٍ» (۲). در این حدیث که با نفی و استثناء آمده و همچنان‌که در منابع اصولی بیان شده است، این اسلوب از اسالیب حصر در زبان عربی است (۵۸) دلالت بر آن دارد که نواقض وضو مشخص بوده و اجمال موجود در واژه «حدث» با عبارت «صوتٌ أو ریحٌ» تبیین بعد بیان شده است. بر این اساس قائلان به این قول معتقدند که جاری شدن خون از زخم، بینی، حجامت و شبیه آن به دلیل عدم ثبوت حدیث ناقض نمی‌باشد (۵۴، ۵۹).

۲. انس بن مالک روایت کرده است پیامبر (ص) بعد از انجام حجامت، بدون اینکه تجدید وضو یا غسل نماید، تنها به شستشوی مکان حجامت اکتفا کرده و نمازش را اقامه می‌کرد

روایت شده از این دست نشان دهنده آن است که صحابه بعد از حجامت تنها به شستن موضع حجامت و زدودن خون از آن محل اقدام کرده و تجدید وضو نکرده‌اند (۳۷).

۵. تفسیر صحابه از احادیث نبوی نیز مؤید آن است که امور عبادی تعبدی بوده و توقیفی هستند. چنان که ابوهریره در تفسیر حدیث نبوی «لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ»؛ حَدَث را رها کردن باد شکم معنی کرده (۵۹) و فقها نیز تأکید کرده‌اند ظاهر این حدیث مقتضی بر منتفی بودن وضو از غیر آن دو را دارد، مگر اینکه دلیل دیگری باشد (۵۴).

با استناد به روایات مذکور و دیگر دلایل نقلی است که محدثانی چون بخاری و مالک بن انس (۲، ۶۲) در برخی از ابواب حدیث، احادیث نبوی و آثار متعددی از صحابه را نقل کرده‌اند که دلالت بر ناقض نبودن حجامت داشته و یک عنوان مجزا را بدان اختصاص داده‌اند و شارحان حدیث نیز این رویکرد را بیانگر دیدگاه فقهی آنها اعلام کرده‌اند (۶۳).

۳-۲-۷. بررسی و نقد دلایل و بیان رأی راجح: در تحلیل دیدگاه موافقان ناقض بودن حجامت می‌توان گفت حدیث مستحاضه نمی‌تواند مبنای مناسبی برای بیان حکم حجامت باشد؛ چون استحاضه ضرورت و بیماری است و اجتناب‌ناپذیر است؛ حال آنکه حجامت مداوا بوده و امری اختیاری و قابل اجتناب است و قیاس حجامت با استحاضه قیاس مع الفارق است. از سوی دیگر از نگاه جمهور مذاهب، قیاس در عبادات که جنبه تعبدی آنها غالب است، جایز نیست. همچنین احادیث و روایات دیگری که موافقان نقض وضو بدان استناد کرده بودند نیز از حیث سندی ضعیف بوده و یا آنکه اجتهاد صحابی بود که وجود آرای اجتهادی مخالف دیگر صحابه، حتی برای مذهبیه که قائل به حجیت قول صحابی بودند، ترجیح را دشوارتر می‌نماید.

استدلال به نماز خواندن صحابه در جنگ‌ها و مسافرت‌ها با وجود زخم‌هایی که دارای خون‌ریزی بوده و عدم نهی پیامبر (ص) از این امر با وجود کثرت این وقایع، می‌تواند مؤید آن باشد که حجامت ناقض وضو نیست. علاوه بر آنکه این قبیل حوادث به دلیل انگیزه برای نقل و بیان آن، باید به صورت متواتر یا

مشهور نقل می‌شد، حال آنکه غالب روایات آحاد دچار ضعف سندی هستند.

حاصل سخن آنکه با توجه به جمع‌بندی و ارزیابی دلایل دو گروه، می‌توان گفت دیدگاه مخالفان نقض وضو به وسیله حجامت که دیدگاه مالکیه، شافعیه، امامیه و بسیاری از صحابه و تابعان است، راجح است.

۳-۷. تأثیر حجامت بر روزه

از دیگر مباحث مرتبط با حجامت، روزه‌داری است. روزه‌دار در طول روز باید از مبطلات روزه اجتناب کند. مبطلات روزه متعددی که برخی از این امور مورد اتفاق و دسته دوم مورد اختلاف هستند. میان فقها دو دیدگاه در خصوص مبطل بودن حجامت وجود دارد: دیدگاه صحابه‌ای چون علی بن ابی‌طالب، عبدالله بن عباس و ابوهریره و جمهور فقه‌های امامیه، حنفیه، مالکیه، شافعیه، ظاهریه و ... که با استناد به دلایل حدیثی و عقلی به عدم ابطال روزه با حجامت معتقد هستند و برخی آن‌را در زمان روزه‌داری مکروه می‌دانند (۵۴) و در مقابل، حنبله که با استناد به احادیث و سایر ادله، قائل به ابطال روزه به واسطه حجامت هستند (۶۴). در ادامه به بیان دلایل آنها پرداخته می‌شود.

۱-۳-۷. دیدگاه قائلان به مفطر نبودن بودن حجامت:

امامیه، احناف، مالکیه و شافعیه معتقدند حجامت سبب افطار روزه نشده و با روزه منافاتی ندارد و احادیثی که در آن از حجامت نهی شده است، بیانگر کراهت آن برای افرادی است که بیم ضعف و بی‌حالی را داشته باشند و در صورت عدم خوف ضعف، کراهتی ندارد. جواز حجامت در هنگام روزه‌داری به این خاطر است که اساس روزه بر امساک از خوردن و آشامیدن و همبستری بنا شده است؛ و ظاهر حجامت نه تنها متناسب با لذت و خوشی جسمی نیست، بلکه به نوعی سختی است که به هدف سلامتی انجام می‌شود و با هدف تشریع روزه نیز همراستا می‌باشد (۲۵، ۶۵)؛ لذا برای بیمار و یا حتی فرد سالم، اگر به سلامتی‌شان علم یا ظن داشته باشند، حجامت جایز است؛ اما اگر به ضعف جسمی یا ازدیاد بیماری‌شان علم یا ظن داشته باشند، حجامت حرام است و در حالت شک برای

مريض، حکم کراهت دارد (۶۷-۶۶). از شواهد این حکم آن است که صحابه در زمان روزه‌داری حجامت نموده؛ اما روزه خود را افطار نکرده و آن را کامل کرده‌اند (۵۴، ۶۸). امام شافعی بیان نموده است که اگر کسی به دلیل ورع و تقوا، در حال روزه، حجامت را ترک کند، نزد من محبوب‌تر است؛ اما در صورت انجام حجامت، روزه باطل نمی‌شود (۵۷) و بر این اساس فقهای شافعی قائل هستند که هرچند خروج خون سبب افطار نمی‌شود؛ اما به دلیل احتمال ضعف و سستی، حجامت برای صائم مستحب نمی‌باشد (۶۹). در ادامه به مهم‌ترین دلایل مفطر نبودن حجامت اشاره می‌شود.

۱. عبدالله ابن عباس روایت کرده است پیامبر (ص) در حالی که روزه بودند، درخواست حجامت کردند، «اُخْتَجِمَ وَ هُوَ صَائِمٌ» (۲). براساس این روایت صحیح پیامبر (ص) در حالت روزه‌داری درخواست حجامت کرده است و صرف درخواست ظهور در جواز دارد؛ در نتیجه اگر حجامت، مبطل روزه می‌بود، لازم بود بدان تصریح کرده و یا آنکه بعد از حجامت افطار نمایند.

۲. ابوسعید خدری روایت کرده است که پیامبر (ص) اجازه داده است روزه‌دار حجامت نماید «أَنَّ النَّبِيَّ رَخَّصَ فِي الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ» (۷۱-۷۰). عموم و اطلاق حدیث اخیر بیانگر جواز حجامت برای روزه‌دار است.

۳. یکی از اصحاب پیامبر روایت می‌کند که پیامبر (ص) فرمودند: احتلام و استفراغ و حجامت، موجب افطار روزه نمی‌شوند «لَا يَفْطِرُ مَنْ قَاءَ وَ لَا مَنْ اخْتَلَمَ وَ لَا مَنْ اخْتَجِمَ» (۳۳). در روایتی دیگر ابوهیره همین مضمون را از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمودند: «ثَلَاثٌ لَا يَفْطِرُنَّ الصَّائِمَ الْحِجَامَةُ وَ الْقَيْءُ وَ الْإِخْتِلَامُ» (۴۷). لازم به ذکر است که دو حدیث اخیر، اگرچه از حیث سند ضعیف می‌باشد، با این وصف به دلیل تقویت آنها با احادیث صحیح وارده در این مسئله، احادیث مذکور به عنوان شاهد و مؤید ذکر شده‌اند.

۴. در کنار احادیث نبوی، فتاوی صحابه نیز مؤید دیدگاه قائلان به مفطر نبودن حجامت است. چنان‌که از انس بن مالک پرسیده شد: آیا شما حجامت را برای صائم مکروه می‌دانید؟

«أَكُنْتُمْ تَكْرَهُونَ الْحِجَامَةَ لِلصَّائِمِ؟» در جواب گفت اگر ضعیفی را در شخص محجوم ایجاد کند، کراهت دارد «لَا، إِلَّا مِنْ أَجْلِ الضَّعْفِ» (۲). منطوق حدیث بیانگر آن است که علت کراهت، ضعف و سستی محتمل است و مفهوم مخالف آن نیز بیانگر جواز حجامت در صورت اطمینان از عدم ضعف است. با توجه به اینکه شخص روزه‌دار به خاطر امساک از خوردن و آشامیدن تا حدی دچار ضعف می‌گردد و احتمال دارد که حجامت سبب تشدید ضعف گردد و سلامتی او را تهدید نماید؛ لذا انس بن مالک با تأکید بر سلامتی، حجامت را برای کسی که مخافت بیماری ندارد را جایز دانسته است.

۵. انس بن مالک نقل کرده است ابتدا پیامبر (ص) حجامت را مبطل روزه اعلام کرد و آن هنگامی بود که جعفر بن ابی طالب در حال روزه، حجامت انجام داد، در آن حال پیامبر (ص) بر وی گذر کرد فرمود: «أَفْطَرَ هَذَا» آن دو نفر (حاجم و محجوم) روزه‌شان باطل گردید؛ پس از مدتی، پیامبر (ص) اجازه حجامت کردن در حال روزه را صادر کردند. همچنان‌که انس در حال روزه حجامت را انجام می‌داد (۵۰، ۷۲).

۲-۳-۷. قائلان به مفطر بودن حجامت: در مقابل جمهور، فقهای حنبله قائل به مبطل بودن حجامت هستند و معتقدند روزه حاجم و محجوم باطل می‌شود. از شواهد تاریخی‌ای که حنبله بدان استناد کرده‌اند آن است که جمعی از صحابه روزه‌دار، در طول روز از حجامت خودداری کرده و شب بدان اقدام می‌کردند (۲۸، ۴۴، ۴۷). بر این اساس، رأی راجح در مذهب حنبلی آن است که شخص روزه‌دار اجازه حجامت ندارد و اگر اقدام به حجامت کرد باید قضای آن روز را بعد از رمضان ادا نماید (۶۸). مهم‌ترین دلایل حنبله عبارتند از:

۱. روایتی از ابن عباس نقل شده که پیامبر در حالی که روزه بودند، حجامت کردند؛ اما بعد از کمی بیهوش شدن و ضعف شدید، در همان روز مردم را از انجام حجامت در ایام روزه نهی می‌کند «اُخْتَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ هُوَ صَائِمٌ مُحَرَّمٌ فَعُشِيَ عَلَيْهِ، فَتَنَهَى النَّاسَ يَوْمَئِذٍ أَنْ يَخْتَجِمَ الصَّائِمُ كَرَاهِيَةَ الضَّعْفِ عَلَيْهِ» (۷۳). با توجه به اقوال علما حدیث مذکور ضعیف می‌باشد و نمی‌توان به آن استناد کرد.

۲. استدلال اصلی حنابله به حدیث «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ» (۲) است که از نگاه ایشان این حدیث جزو صحیح‌ترین احادیث نقل‌شده در این باب می‌باشد و نزدیک به ۱۰ نفر از ثقات آن را روایت کرده‌اند (۲۸). از نگاه حنابله احادیث نقل‌شده که دلالت بر جواز حجامت در حالت روزه‌داری را بیان می‌کند یا از حیث سندی ضعیف بوده و یا آنکه با احادیث صحیح دیگر نسخ شده‌اند. چنان‌که معتقدند حدیث «احتجم و هو صائم» با این حدیث مذکور در شماره اول «اُحْتَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ هُوَ صَائِمٌ مُخْرِمٌ فَعُشِيَ عَلَيْهِ، فَنَهَى النَّاسَ يَوْمَئِذٍ أَنْ يَحْتَجِمَ الصَّائِمُ كَرَاهِيَةِ الضَّعْفِ عَلَيْهِ» منسوخ شده است.

۳. در کنار دلایل نقلی، از مستندات عقلی حنابله قیاس است. براساس قیاس، حنابله معتقدند که حجامت به دلیل جاری کردن خون، همچون حیض بوده و می‌تواند در این علت مشترک هر دو را با هم قیاس کرد، از سوی دیگر وجود اختیار در حجامت آن را به استمناء و استفراغ عمدی که شخص با اراده چیزی را از بدن خارج می‌کند، شباهت دارد و از نگاه جمهور حیض و استفراغ عمدی مبطل به‌شمار می‌آیند. بر این اساس، اصل در حجامت بر مفطر بودن آن است (۱۴) بنابراین همچنان‌که حیض سبب افطار روزه گشته و حائض باید قضاى آن را به جا بیاورد؛ بدین‌سان اگر کسی سبب شود که خون جاری گردد، روزه‌اش باطل شده و قضای آن بر شخص لازم است.

۴. از دلایل دیگر حنابله، استناد به عمل صحابی است. چنان‌که گذشت، حنابله به روایات تاریخی‌ای استناد کرده‌اند که بیانگر آن است که جمعی از صحابه روزه‌دار، در طول روز از حجامت خودداری کرده و شب بدان اقدام می‌کردند (۲۸، ۴۴، ۴۷). تصریح به خودداری جمعی از صحابه از حجامت در طول روز و مبادرت بدان در شب، تصریح به مفطر بودن آن است؛ زیرا وجه دیگری برای این روایات و اختصاص شب به حجامت نمی‌توان، بیان نمود.

لازم به ذکر است، فقهای حنبلی همان‌طور که گذشت بر باطل شدن روزه محجوم اتفاق نظر دارند و به دلایل ذکرشده قضای روزه واجب را بر وی لازم می‌دانند؛ اما درباره باطل شدن روزه

حاجم اختلاف‌نظر داشته و دسته‌ای همچون خرقی، به باطل نبودن و سایر فقها به باطل بودن روزه حاجم رأی داده‌اند (۱۴). ۳-۷. قول راجح: پس از ذکر دلایل نقلی و عقلی موافقان و مخالفان مبطل بودن حجامت و جمع و ترجیح ادله می‌توان گفت براساس قاعده کلی «الجمع و التوفیق مهما أمكن أولى من الطرح» (۷۴) جمع و ترجیح دلایل متعارض مقدم بر کنار گذاشتن آنهاست. احادیث مربوط به مفطر بودن حجامت و جواز حجامت روزه‌دار - با وجود برخی روایات ضعیف - از حیث سندی صحیح بوده و اتصال سند و عدالت راویان اثبات شده است؛ لذا جمهور محدثان و فقها قائل به نسخ شده‌اند و معتقدند احادیثی چون: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ» که حنابله به آن استناد کرده‌اند، با احادیثی چون: «اُحْتَجِمَ (النَّبِيُّ) وَ هُوَ صَائِمٌ» نسخ شده است و ضمن پذیرش صحت احادیث، عمل بدان‌ها را به دلیل منسوخ بودن جایز نمی‌دانند. جمهور برای اثبات تأخر زمانی حدیث اخیر - که از شروط اصلی نسخ است - به سبب ورود حدیث و راویان اشاره کرده و اظهار داشته‌اند که احادیث مربوط به جواز حجامت در سال حجة‌الوداع و در سال دهم هجری صادر شده است که بیانگر ترتیب زمانی روایات می‌باشد. علاوه بر این راوی احادیث مبطل بودن حجامت «شداد» است که دو سال قبل از فتح مکه مسلمان شده و احادیث جواز حجامت توسط راویانی چون عبدالله بن عباس روایت شده است که از صحابه نوجوان بوده و سن تحمل حدیث آنها، در سال‌های آخر عمر پیامبر (ص) بوده است. بر این اساس جمهور فقها احادیث منع را منسوخ و احادیث جواز حجامت را ناسخ دانسته و براساس آن عمل کرده‌اند (۳۴). برخی از فقها احادیث منع حجامت را تأویل کرده و معتقدند که عبارت «افطر الحاجم»، بر از بین رفتن ثواب روزه دلالت می‌کند (۲۵) و برای اثبات جواز تأویل به روایتی استناد کرده‌اند که پیامبر (ص) خطاب به دو نفر که در حال غیبت بودند، تذکر داد که روزه‌شان باطل شده است که مراد ابطال ثواب روزه می‌باشد. احتمال دیگر برای جمع بین احادیث متعارض ذکر شده آن است که احادیث منع، ناظر به کسانی باشد که از حیث جسمی ضعیف بوده و حجامت در حال

ازاله مو، انجام حجامت بوده است لذا فدیة لازم نیست و صدقه ثابت می‌شود (۳۰، ۴۱، ۵۴، ۷۵). از نگاه جمهور، با وجود عذر و ضرورت اگر حجامت موجب ازاله مو شود، فدیة لازم است؛ اما اگر موجب ازاله مو نشود، فدیة لازم نیست (۳۴، ۷۶).

موافقان حجامت محرم به دلایل مختلفی استناد کرده‌اند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. استناد به آیه ۱۹۶ سوره بقره که می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ». این آیه وجود عذر و بیماری محرم را سبب رخصت و ثبوت فدیة اعلام کرده است؛ بر این اساس، انجام حجامت در حالت اضطرار، به سبب بیماری جایز بوده و موجب پرداخت فدیة می‌شود.

۲. روایات متعددی درباره حجامت پیامبر (ص) در حالت احرام و بدون ذکر بیماری یا ضرورت در کتب حدیثی نقل شده است و جمهور فقها براساس این روایات حجامت محرم را بدون عذر نیز جایز دانسته‌اند. برخی از این روایات عبارتند از:

- روایت ابن‌بیین که پیامبر (ص) در محلی به نام «لحی جمل» در حال احرام، فرق سرش را حجامت کرد «اَحْتَجَمَ النَّبِيُّ وَ هُوَ مُحْرِمٌ بِلَحْيِ جَمَلٍ فِي وَسْطِ رَأْسِهِ» (۲).
- روایت ابن‌عباس که «اَحْتَجَمَ (النَّبِيُّ) وَ هُوَ مُحْرِمٌ فِي رَأْسِهِ» (۲).

- روایت مسلم که «أَنَّ النَّبِيَّ اَحْتَجَمَ بِطَرِيقِ مَكَّةَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ سَطَّ رَأْسَهُ» (۱۹).

- روایت ابن‌عباس که پیامبر (ص) در حالت احرام و روزه حجامت کرده است: «أَنَّ النَّبِيَّ اَحْتَجَمَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ، وَ اَحْتَجَمَ وَ هُوَ صَائِمٌ» (۲).

با استناد به آیات و احادیث مذکور، جمهور فقها معتقدند حجامت محرم جایز است؛ اما موجب فدیة می‌گردد.

۷-۴-۲. دیدگاه قائلان به حرمت و کراهت حجامت برای مُحْرِم: در مقابل قول جمهور، فقهای امامیه و مالکیه قائل به حرمت و کراهت حجامت برای محرم هستند. در فقه امامیه دو دیدگاه مختلف نسبت به حجامت محرم وجود دارد. برخی از فقهای امامیه همچون: شیخ مفید، سید مرتضی، سلار، ابوصلاح، ابن براج، ابن ادریس قائل به حرمت بوده و تنها در

روزه‌داری موجب بیماری یا تشدید ضعف آنها گردد. قائلان به تفسیر اخیر اظهار کرده‌اند که «افطر المحجوم» دلالت بر کراهت داشته و بیانگر حرمت حجامت نخواهد بود (۵۴).

حنابله درخصوص تبیین علت باطل شدن روزه حاجم گفته‌اند زمانی روزه حاجم باطل می‌شود که وی به‌وسیله قاروره حجامت را انجام دهد و خون حاصله به‌وسیله دهان مکیده می‌شود و از راه حلق به معده داخل می‌شود؛ اما اگر با دهان این کار انجام نشود روزه باطل نمی‌شود (۴۴). در نهایت همه مذاهب بر عدم باطل شدن روزه در حجامت خشک اتفاق نظر دارند؛ اما در حجامت تر، فاسد شدن روزه محجوم، منوط به خارج شدن خون است، یعنی اگر خون از محجوم خارج نشود، روزه فاسد نمی‌شود (۴۶).

حاصل سخن آنکه با جمع‌بندی ادله، ضمن آنکه خروج از خلاف، اصلی احتیاطی در فقه اسلامی بوده، با این وصف دیدگاه مخالفان مبطل بودن حجامت راجح به نظر می‌رسد.

۷-۴. تأثیر حجامت بر احرام

از عباداتی که حجامت می‌تواند در آن تأثیرگذار باشد، حج است. مُحْرِم در زمان احرام باید از امور متعددی همچون: پوشیدن لباس دوخته شده و پوشاندن سر برای مردان، کوتاه کردن مو و ناخن، استفاده از مواد خوشبوکننده، صید و شکار و ... خودداری کند. با این وصف درباره حجامت مُحْرِم و آثار فقهی آن در بین فقه‌های مذاهب اسلامی اختلاف نظر وجود دارد که در ادامه به بیان آرای ایشان پرداخته می‌شود.

۷-۴-۱. دیدگاه قائلان جواز حجامت برای مُحْرِم: احناف، شافعیه و حنابله قائل به جایز بودن و عدم کراهت حجامت برای محرم به‌صورت مطلق هستند؛ به این معنی که شخص محرم، با وجود نداشتن عذر می‌تواند حجامت نماید، هرچند از نگاه قائلان به جواز حجامت محرم، درخصوص احکام جزئی حجامت محرم اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال اگر حجامت موجب کنده شدن مو شود، طبق نظر ابوحنیفه و شافعی باید فدیة بدهد، چون مقدمات یک عمل، جزو آن به شمار می‌آید و ازاله مو با قصد و اراده بوده است (۴۱، ۵۷)؛ اما ابویوسف و شیبانی قائل به پرداخت صدقه هستند و معتقدند چون هدف از

منطقه «لحی جمل» و در حالت احرام حجامت انجام داد «أن رسول الله اختَجَمَ في رأسه وَهُوَ مُحْرِمٌ وَهُوَ يُؤَمِّدُ بِلَحْيِ جَمَلٍ» (۷، ۶۲). مالکیه با پذیرش این گونه روایات، عمل پیامبر (ص) را حمل بر وجود اضطرار یا بیان حکم رخصت دانسته و بر این اساس، قائل به کراهت حجامت برای محرم هستند. دیگر دلایل مالکیه نیز اشاره به اجتهاد و عمل صحابی یا تابعی دارد که در نزد جمهور مذاهب حجیت نداشته و به همین دلیل بدان‌ها استناد نکرده‌اند.

۳-۴-۷. قول راجح: چنان که گذشت در میان مذاهب اسلامی، مالکیه با استناد و تأکید بر روایات و اجتهاد صحابه قائل به کراهت حجامت محرم بوده و در صورت ضرورت آن را جایز می‌دانند؛ اما سایر مذاهب اسلامی حجامت محرم را جایز می‌دانند. در تحلیل روایی و درایی دلایل مالکیه مشخص شد که روایات مورد استناد از حیث سندی دچار ضعف یا ارسال بوده و یا آنکه بیانگر مذهب و یا عمل صحابی می‌باشد که از نگاه جمهور اصولیان مذاهب و فعل صحابی حجیت ندارد. بر این اساس و با استناد به اصول کلی‌ای همچون اصل اباحه و احادیث دال بر جواز و تأکید بر حجامت، دیدگاه جمهور ترجیح داده می‌شود.

۸. نتیجه‌گیری

حجامت از جمله روش‌های درمانی متداول است که به دو شیوه حجامت خشک و تر انجام می‌شود. با توجه به عدم جاری شدن خون در حجامت خشک، احکام فقهی خاص آن در منابع فقهی ذکر نشده و احکام کلی طب همچون: حفظ حریم و ستر عورت بیان شده است. با این وصف در مورد حجامت تر که سبب جاری شدن خون از بافت‌های بدن می‌شود، در میان مذاهب اسلامی در جزئیات اختلاف نظر وجود دارد. با استقرای اختلاف آرا مشخص شد که حجامت در سه حوزه طهارت (غسل و وضو)، روزه و احرام سبب اختلاف شده است.

برخی از فقها، خروج خون را همچون خروج منی یا خون حیض دانسته و با استناد به دلایل نقلی در کنار قیاس، حجامت را موجب غسل می‌دانند و از سوی دیگر جمهور فقها

صورت ضرورت، آن را جایز می‌دانند، در مقابل، قول مشهور امامیه، حکم به کراهت حجامت می‌باشد. قائلان به تحریم علاوه بر روایات، استدلال کرده‌اند به اینکه حجامت موجب اخراج اختیاری خون می‌گردد و اراقه دم تنها در صورت ضرورت برای محرم جایز است و در غیر آن حرام خواهد بود (۲۹، ۷۸-۷۷). از طرف دیگر قائلان به کراهت، با استناد به روایاتی که در آن حجامت محرم، با عباراتی همچون: «لا أحبه» توصیف شده است، معتقدند که این عبارات دلالت بر کراهت داشته و نمی‌توان از آن حکم تحریم را استنباط کرد. لازم به ذکر است بر طبق رأی اخیر، حجامت نباید موجب قطع مو گردد و در آن صورت فدیة باید پرداخت گردد (۸۱-۷۹).

مالکیه معتقدند حجامت بدون وجود عذر و ضرورت و یا در غیر حالت اضطرار کراهت دارد و جایز نیست (۶۲، ۸۲) که در این صورت اگر حجامت سبب قطع شدن مو گردد باید فدیة پرداخت نماید و در قولی آمده که پرداخت فدیة بر عهده حاجم می‌باشد (۸۴). البته لازم به ذکر است که برخی از فقهای مالکیه قائلند هنگامی حجامت کردن مکروه است که خوف کشته شدن حشره وجود داشته باشد. نیز داشتن کراهت به سبب عدم قطع مو می‌باشد که اگر موجب قطع موی بدون عذر شود، حکم تحریمی دارد و بایستی حاجم (حجامت گیرنده) فدیة پرداخت نماید (۵۳، ۶۶). مخالفان جواز حجامت محرم نیز به دلایلی چند استناد کرده‌اند:

۱. استناد به روایت عبدالله بن عمر که گفته است محرم نباید جز در هنگام ضرورت، حجامت انجام دهد: «أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ لَا يَحْجِمُ الْمُحْرِمُ إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ إِلَيْهِ» (۸۲). مالکیه با توجه به حجیت دانستن عمل اهل مدینه و فعل صحابی که ظهور در توقیفی بودن امر دارد، معتقدند در هنگام ضرورت حجامت برای محرم جایز است و در غیر این صورت، فرد از انجام حجامت خوداری کند. جمهور این روایت را به‌عنوان اجتهاد صحابی در نظر گرفته و به‌دلیل تعارض آن با روایات و اجتهاد دیگر صحابه به آن عمل نکرده‌اند.

۲. برخی از فقهای مالکیه به روایت سلیمان بن یسار تابعی استناد کرده‌اند که ایشان روایت کرده‌اند پیامبر (ص) در

تفاوت مبانی مذاهب در این مسأله، پیشنهاد می‌شود افراد در ایام حج و روزه‌داری، جهت رعایت احتیاط، از انجام حجامت خودداری کنند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان نسخه نهایی را مطالعه و تأیید نموده و مسئولیت پاسخگویی در قبال پژوهش را پذیرفته‌اند.

تضاد منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تضاد منافع احتمالی را در رابطه با تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله اعلام نکرده‌اند.

تقدیر و تشکر

ابراز نشده است.

تأمین مالی

نویسندگان اظهار می‌نمایند که هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله دریافت نکرده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

در پژوهش حاضر جنبه‌های اخلاقی مطالعه کتابخانه‌ای شامل اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

با نقد قیاس خون حجامت بر حیض و منی و تضعیف روایات دال بر موجب غسل بودن، با استناد به روایات صحیح و دلایل عقلی حجامت را موجب غسل ندانسته‌اند که به نظر می‌رسد دلایل جمهور از حیث استناد به صواب نزدیک‌تر است. در میان جمهور اختلاف دیگری بر ناقض بودن حجامت وجود دارد. برخی از فقها با استناد به دلایل نقلی مبنی بر لزوم تجدید وضوی زن در حالت نفاس و قیاس خروج خون از بدن به خروج ادرار و مدفوع، قائل به ناقض وضو بودن حجامت شده‌اند؛ در مقابل جمهور فقها با تشکیک در استدلال‌های نقلی و عقلی، قائل به ناقض وضو نبودن حجامت هستند و تنها در صورت جاری شدن خون حجامت بر سایر اعضا یا لباس، پاک کردن عضو و لباس را از خون واجب دانسته و در صورتی که مقدار خون اندک باشد، آن را معفو عنه دانسته‌اند. اختلاف دیگر فقها پذیرش حجامت به‌عنوان یکی از مبطلات روزه است. برخی از فقها با استناد به روایاتی چون «أفطر الحاجم والمحجوم» و قیاس حجامت بر استفراغ عمدی و وجود اراده و اختیار در هر دو قائل به مفطر بودن حجامت شده و در طرف مقابل جمهور فقها با استناد به احادیثی چون: «احتجم النبی (ص) و هو صائم» ضمن پذیرش احادیث مخالفان، آنها را منسوخ و با دلایل تاریخی احادیث دال بر جواز حجامت روزه‌دار را ناسخ دانسته‌اند، با این وصف همه مذاهب بر لزوم اجتناب شخص روزه‌دار ضعیف که احتمال دارد به سبب حجامت و جاری شدن خون، دچار ضعف شود، اتفاق نظر دارند.

در مورد جواز حجامت برای مُحرم نیز اختلاف وجود دارد. حجامت در ایام حج در گذشته که با مشقات سفر و سختی‌های خاص همراه بوده و موجب بیماری می‌گشت، بیشتر کاربرد داشته است، با این وصف برخی از مذاهب به دلیل نهی محرم از کوتاه کردن مو و گرفتن ناخن، معتقدند که حجامت نیز جایز نمی‌باشد، با این وصف، جمهور معتقدند که حجامت مُحرم در صورتی که سبب جدا شدن مو نگردد، جایز است؛ اما اگر موجب جدا شدن یک تار مو گردد، باید فدیة پرداخت شود که ضمن ترجیح دیدگاه اخیر، با توجه به

References

*** Holy Qur'ān

1. Kilābādhī, A. Baḥr al-Fawā'id al-Mashhūr Bi Ma'ānī al-Akhhār. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1999(1420). 200. [In Arabic]
2. Bukhārī, M. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār Ṭawq al-Nijāt. 2002(1422). 7:25-3:15-1:182-1:46-3:33 & 15-7:125. [In Arabic]
3. Maḥmūdī, B. Ḥijāmat Darmānī. Orumieh: Hosseini. 2015(1394). 13& 17 & 42. [In persain]
4. 'Umar Amīn, 'A. al-Ḥijāmat Sunnat Wa Dawā. Mecca: lil-'Ummat. 2008(1430). 33 & 35. [In Arabic]
5. Azharī, M. Tahdhīb al-Lughat. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. 2001(1421). 1:19-4:99. [In Arabic]
6. Ibn Manẓūr, M. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir. 1994(1414). 12: 117 & 116. [In Arabic] .
7. Ibn Athīr, M. Jāmi' al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl. Beirut: Dār al-Fikr. 1969(1389). 1:900-3:47. [In Persian]
8. Fattanī, M. Majma' Biḥār al-Anwār Fī Gharā'ib al-Tanzīl Wa Latā'if al-Akhhār. Istanbul: Press of Ottoman Encyclopedia. 1958(1378). 1:460. [In Arabic]
9. Rāzī, M. Mukhtār al-Ṣiḥāḥ. Beirut: Ṣīdā. 1999(1420). 67-21:389. [In Arabic]
10. Farāhīdī, KH. Kitāb al-'Iyn Beirut: Dār al-Hilāl. Nd. 3:87. [In Arabic]
11. Zubaydī, M. Tāj al-'Arūs Min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dār al-Hidāyat. Nd. 31: 444-445. [In Arabic]
12. Mānawī, M. Fiyḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr. Egypt: al-Maktabat al-kubrā. 1973(1356). 3:403. [In Arabic]
13. Ibn Qayyim al-Jawziyyat, M. Zād al Ma'ād Fī Hadi khayr al-'Ibād. Beirut: Risālat. 1994(1415). 4:49. [In Arabic]
14. Ibn Taymiyyah, A. Majmū' al-Fatawā. Medina: Majma' al-Malak Fahad. 1995(1416). 17:486-25:257-25:256. [In Arabic]
15. 'Arif, M. 'Asrār al-'Alāj bil-Ḥijāmat. Cairo: Dār al-Faḍīlat. 2003(1422). 35. [In Arabic]
16. Ḥāzimī, I. al-Ḥijāmat Aḥkāmuhā Wa Fawā'iduhā. Riyadh: Dār al-Sharīf. 1992(1413). 8. [In Arabic]
17. A'deli Nejad, F. "Hejamat". *Journal of Medical Sciences Research in Zahedan*. 2011(1390). 55-57. [In persian]
18. Dihkhudā, A. Lughat Nāmih. Tehran: university of Tehran. 1998(1377). 9:1130-6:730. [In pesain]
19. Muslim, AH. Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār al-Jabal. 1915(1334). 2/862-4/22. [In Arabic]
20. Barqī, A. al-Maḥāsīn. Np. Dār al-Kutub al-Islāmiyyat. 1950(1370). 2: 271 & 358. [In Arabic]
21. Kulayni, M. al-Kāfī. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyyat. 1983(1362). 6: 324 & 353. [In Arabic]
22. Majlisī, M. Biḥār al-Anwār. Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1992(1412). 59: 72. [In Arabic]
23. Ḥasan al-Miṣrī, A. al-Ḥijāmat Fī al-Sunnat al-Nabawiyyat. Gaza: al-Jāmi'at. 2012(1434). 69. [In Arabic]
24. Zuḥaylī, W. al-Fiqh al-Islāmī Wa Adilatuh. Damascus: Dār al-Fikr. 1997(1418). 2:260. [In Arabic]
25. Kāsānī, A. Badā'i' al-Ṣanā'i' Fī Tartīb Al-Sharā'i'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1985(1406). 1:35 & 61-2: 100 & 107. [In Arabic]
26. Baghdādī, 'A. Irshād al-Sālik 'Ilā 'Ashraf al-Masālik Fī Fiqh al-Imām Mālik. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa 'Awlādih. Nd. 1:8. [In Arabic]
27. Shīrbīnī, M. Muḥnī al-Muḥtāj. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1994(1415). 1:212. [In Arabic]
28. Ibn Quddāmīh, M. al-Mughnī. Egypt: Maktabat al-Qāhirah. 1868(1388). 1:154 & 135 & 137-3:120. [In Arabic]
29. 'Āmilī Makkī, SH. al-Lum'at al-Dimashqiyyat. Qum: Maṭba'at al-Ḥikmat. 1985(1406). 4 & 3 & 35. [In Arabic]
30. Shiybānī, M. al-Aṣl al-Ma'rūf bil-Mabsūṭ. Karachi: al-Qur'ān Wa al-'Ulūm Islāmiyyat. 1:63-2:433. [In Arabic]
31. Abū Dāwūd, S. Mas'īl al-Imām Aḥmad Riwayat 'Abī Dāwūd Sajistānī. Np. Ibn Taymiyyat. 1999(1420). 23. [In Arabic]
32. Ibn 'Abī Shaybah, A. al-Muṣannif Fī al-'Aḥādīth Wa al-Āthār. Riyadh: al-Rushd. 1988(1409). 1:48 & 47. [In Arabic]
33. Abū Dāwūd, S. al-Sunan. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. Nd. 3:201-4:53-1:262. [In Arabic]
34. Nawawī, Y. al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadhdhab. Beirut: Dār Al-Fikr. Nd. 2:203-6:351-352-7:355-356. [In Arabic].
35. 'Abd al-Razzāq, A. al-Muṣannif. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1982 (1403). 1:180. [In Arabic]
36. Jaṣṣāṣ, A. al-Fuṣūl Fī al-Uṣūl. Kuwait: Wizārat Awqāf. 1994(1414). 3:363. [In Arabic]

37. Ibn Mundhar, A. al-'Awsaṭ Fī al-Sunan wa al-'Ijmā' Wa al-Ikhtilāf. Riyadh: Dār Ṭayyibat. 1985(1405). 1/286 & 1/285 & 1/177. [In Arabic]
38. Juwainī, 'A. Nahāyat al-Maṭlab Fī Dirāyat al-Madhhab. Jeddah: Dār Al-Minhāj. 2007(1426). 2:531-1: 119. [In Arabic]
39. 'Iynī, A. al-Bināyat Sharḥ al-Hidāyat. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 2000(1420). 1:259. [In Arabic]
40. Ibn Ābidīn, MA. Ḥāshīyat Radd al-Muḥtār 'Alā al-Ddur al-Mukhtār. Beirut: Dār al-Fikr. 1991(1412). 1: 94. [In Arabic]
41. Sarakhsī, SH. al-Mabsūṭ. Beirut: Dār al-Ma'rifat. 1993(1414). 1: 83 & 76& 77-4:74. [In Arabic]
42. Dihlawī, A. Ḥujjat Allah al-Bālighat. Beirut: Dār al-Jabal. 2005(1426). 1:270. [In Arabic]
43. Ibn Quddāmīh, M. al-Kāfi Fī al-Fiqh al-Imām al-Mubajjal Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1993(1414). 1:82. [In Arabic]
44. Ibn Mufliḥ, I. al-Mubdi' Fī Sharḥ al-Muqni'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1997(1418). 1:133 & 214-3:4-5:7. [In Arabic]
45. Ibn Maṣṣūr, I. Masā'il al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal Wa Ishāq Ibn Rāhawayh. Saudi Arabia: The Islamic University of Medina. 2004(1425). 2:393. [In Arabic]
46. Mardāwī, A. al-Inṣāf Fī Ma'rifat al-Rājiḥ Min al-Khalāf. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. Nd. 1:198-2: 330. [In Arabic].
47. Tirmidhī, M. Sunan al-Tirmidhī. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa 'Awlādh. 1975(1395). 1:217-3:88 & 13. [In Arabic]
48. Zayla'i, 'U. Tabyīn al-ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq Wa ḥāshīyat al-Shalabī. Cairo: al-Kubrā al-'Amīriyyat. 1895(1313). 1:8. [In Arabic]
49. Biyhaqī, A. al-Sunan al-Kubrā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. Nd. 1:427. [In Arabic]
50. Dār Quṭnī, A. Sunan al-Dār Quṭnī. Beirut: moasseseh al-Risālat. 2004(1424). 1:287 & 285 & 276 & 202-3:149. [In Arabic]
51. Ṭabarānī, S. al-Mu'jam al-Kabīr. Cairo: Ibn Taymīyyat. 1994(1415). 6:239. [In Arabic]
52. Ja'barī, I. Rusūkh al-Aḥbār Fī Mansūkh al-'Akhbār. Beirut: al-Kutub al-Thaqāfiyyat. 1988(1409). 196. [In Arabic]
53. Ibn Mālik, A. al-Mudawwanat. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1994(1415). 1:126 & 441. [In Arabic]
54. Māwardī, A. al-Ḥawī al-Kabīr Fī Fiqh Madhhab al-Imām Shāfi'ī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1999(1419). 1: 200&201-3:461-4:123. [In Arabic]
55. Tha'labī, A. al-Talqīn Fī al-Fiqh al-Mālikī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 2004(1425). 1:22. [In Arabic]
56. Ibn Bazīzih, 'A. Rawḍat al-Mustabīn Fī Sharḥ Kitāb al-Talqīn. Beirut: Ibn Ḥazm. 2009(1431). 1:211. [In Arabic]
57. Shāfi'ī, M. al-'Um. Beirut: Dār al-Ma'rifat. 1990(1410). 1:32-2: 106-7: 224. [In Arabic]
58. Ghazzālī, M. al-Mustaṣfā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1992(1413). 272. [In Arabic]
59. Muttaqī Hindī, 'A. Kanz al-'Ummāl Fī Sunan al-'Aḥwāl Wa al-'Af'āl. Beirut: al-Risālat. 1989(1410). 9:484. [In Arabic]
60. Biyhaqī, A. al-Sunan al-Kubrā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 2003(1424). 1:221. [In Arabic]
61. al-Ḥaṭṭāb al-Ru'aynī, SH. Mawāhib al-Jalīl Fī Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl. Beirut: Dār al-Fikr. 1992(1412). 1:217. [In Arabic]
62. Ibn Mālik, A. Muwaṭṭa' al-Imām Mālik. Beirut: al-Risālat. 1991(1412). 1:44 & 467. [In Arabic]
63. 'Asqalānī, I. Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dār al-Ma'rifat. 1959(1379). 1:180. [In Arabic]
64. Ibn Habīrih, Y. Ikhtilāf al-'A'imat al-'Ulamā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 2002(1423). 1:236. [In Arabic]
65. Ibn Najīm, Z. al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq. Beirut: Dār al-kitāb al-Islāmī. Nd. 2:294 .
66. Disūqī, M. Ḥāshīyat al-Disūqī 'Alā al-Sharḥ al-Kabīr. Beirut: Dār al-Fikr. Nd. 1:518-2:60. [In Arabic]
67. Ibn Naṣr al-Baghdādī, A. al-'Ishrāf 'Alā Nukat Masā'il al-khilāf. Beirut: Ibn Ḥazm. 1999(1420). 1:432. [In Arabic]
68. Ibn 'Abd al-Barr, A. al-Istidhkār. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 2000(1421). 3: 322 & 326. [In Arabic]
69. 'Umrānī, A. al-Bayān Fī Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī. Jeddah: Dār al-Minhāj. 2000(1421). 3: 232-235. [In Arabic]
70. Ibn khuzaymīh, A. Ṣaḥīḥ Ibn khuzaymīh. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 2003(1424). 2:949. [In Arabic]
71. Nisā'i, A. al-Sunan al-Kubrā. Beirut: al-Risālat. 2000(1421). 3:346. [In Arabic]

72. al-Maqdisī, D. al-'Aḥādīth al-Mukhtārat 'Aw al-Mustakhraj Min al-'Aḥādīth al-Mukhtārah Mimmā Lamyukhrijuh al-Bukhārī Wa Muslim Fī Ṣaḥīḥimā. Beirut: Dār Khidr. 1999(1420). 5:126. [In Arabic]
73. Abū Ya'ī, A. Musnad 'Abī Ya'ī. Damascus: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth. 1983(1404). 4:335. [In Arabic]
74. Ibn Humām, K. Fath al-Qadīr. Beirut: Dār al-Fikr. Nd. 10:230. [In Arabic]
75. Marghīnānī, 'A. al-Hidāyat Fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. Nd. 1:158. [In Arabic]
76. Ibn Quddāmī, M. al-Sharḥ al-Kabīr 'Alā Matn al-Muqni'. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. Nd. 3:328. [In Arabic]
77. [35], 29. [In Arabic]
78. 'Āmilī, Z. al-Ruwḍat al-Bahīyyat Fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyyat. Np: Majma' al-Fikr al-Islāmī. 2003(1424). 2: 495. [In Arabic]
79. Ḥillī, H. Muntahā al-Maṭlab Fī Taḥqīq al-Madḥhab. Np. Npn. Nd. 2:795. [In Arabic]
80. Aḥmadī Zanjānī, Z. Bayān al-Taḥrīr al-Wasīlat. Tehran: Nashr Wa Tanzīm Āthār Imām Khomeinī. Nd. 1:408 & 409 .
81. Ṣadūq, M. 'Uyūn Akhbār al-Riḍā. Beirut: al-'A'lamī. 1383(1404). 1:233. [In Arabic]
82. Qarrāfī, A. al-Dhakhīrat. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. 1994(1415). 3:310-1:290. [In Arabic]
83. Gharnāfī, M. al-Tāj Wa al-Iklīl li-Mukhtaṣar Khalīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1995(1416). 4:211 & 236. [In Arabic]
84. Tha'labī, A. al-Kashf Wa al-Bayān 'An Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. 2001(1422). 6:29. [In Arabic]
85. Ibn Ḥanbal, A. Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal. Cario: Dār al-Ḥadīth. 1995(1416). 42:107. [In Arabic]
86. Ālbānī, M. 'Irwā al-Ghalīl Fī Takhrīj 'Aḥādīth Manār al-Sabīl. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1984(1405). 1:204-4:72. [In Arabic]
87. Ālbānī, M. Silsilat al-'Aḥādīth al-Ṣaḥīḥat Wa Shiy' Min Fiqhihā Wa Fawā'idihā. Riyadh: Maktab al-Ma'ārif. 1994(1415). 1:609. [In Arabic]
88. Ālbānī, M. Silsilat al-'Aḥādīth al-Ḍa'īfat Wa al-Muḍū'at Wa 'Atharuhā al-Sa'ī Fī al-'Ummat. Riyadh: Maktab al-Ma'ārif. 1991(1412). 1:681. [In Arabic]
89. Tabrīzī, M. Mishkāṭ al-Maṣābīḥ. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1985(1406). 1: 108 & 626-2:107. [In Arabic]
90. Ibn Ḥabbān, M. al-Majrūhīn Min al-Muḥaddithīn Wa al-Ḍu'afā' Wa al-Matrūkīn. Ḥalab: Dār al-Wā'ī. 1976(1396). 3:105. [In Arabic]
91. Ālbānī, M. Ṣaḥīḥ Wa Ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaḥīr Wa Zīyādātih. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. Nd. 2:1279. [In Arabic]
92. Ālbānī, M. Ḍa'īf 'Abī Dāwūd. Kuwait: al-Ghirās. 2002(1423). 2:268-1:139. [In Arabic]
93. Dhahabī, SH. Mīzān al-I'tidāl Fī Naqd al-Rijāl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat. 1995(1416). 4:120 & 112. [In Arabic]
94. Kanānī al-Shāfī'ī, SH. 'Itḥāf al-Khayrat al-Mahrat bi-Zawā'id al-Masānīd al-'Asharat. Riyadh: Dār al-Waṭan lil-Nashr. 1999(1420). 2:110. [In Arabic]