



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

# کتاب جامع

تقریرات

حضرت آیت اللہ شبیری زنجانی (مدظلہ)



«جلد ۱»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی موسی شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۳۹	نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۱
۳۹	مشخصات کتاب
۳۹	کتاب النکاح
۳۹	۱۳۷۷/۶/۲۲ یکشنبه درس شماره (۱) سال اول
۳۹	اشاره
۳۹	مقدمه:
۳۹	اشاره
۴۰	الف - استحباب نکاح از دیدگاه کتاب و سنت:
۴۰	(۱) متن عروه:
۴۰	اشاره
۴۱	(۲) دلالت اجماع بر استحباب نکاح:
۴۱	(۳) دلالت کتاب بر استحباب نکاح:
۴۱	اشاره
۴۲	مراد از «صالحین» در آیه شریفه:
۴۳	(۴) استحباب نکاح در سنت:
۴۴	(ب) مراد از «حَبِّ التَّسَاء» در روایات
۴۶	۱۳۷/۶/۲۳ دوشنبه درس شماره (۲) کتاب النکاح/سال اول
۴۶	اشاره
۴۶	ادامه مقدمه
۴۶	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۴۶	اشاره
۴۶	(الف): ادامه بحث قبل:
۴۶	(۱) متن عروه

- ۴۶ ..... (۲) نکاح سبب گشایش روزی است (توضیح عبارت متن)
- ۴۷ ..... (۳) اشاره به سایر روایات
- ۴۸ ..... (۴) بررسی کلام مصنف قدس سزه درباره کراهت عزوبت
- ۴۹ ..... (۵) اشاره به سایر روایات درباره کراهت عزوبت
- ۵۰ ..... (۶) تذکر یک نکته کتاب شناختی
- ۵۲ ..... (ب) مسئله اول:
- ۵۲ ..... (۱) متن مسئله
- ۵۲ ..... (۲) توضیح و بررسی مسئله
- ۵۳ ..... (۳) توضیحی درباره سند حدیث قبل:
- ۵۳ ..... فهرست منابع اصلی:
- ۵۴ ..... ۱۳۷۷/۶/۲۴ سه شنبه درس شماره (۳) سال اول
- ۵۴ ..... اشاره
- ۵۴ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۵۴ ..... اشاره
- ۵۴ ..... الف - متن عروه - استحباب تعدد زوجات
- ۵۴ ..... اشاره
- ۵۴ ..... (۱) مدلول آیه شریفه (دلیل اول مسئله) و ارتباط میان صدر و ذیل آن:
- ۵۴ ..... اشاره
- ۵۷ ..... ادامه بیان ارتباط صدر و ذیل آیه شریفه:
- ۵۸ ..... (۲) بیان آقای طباطبائی (ره) در «المیزان»
- ۵۹ ..... (۳) مدلول آیه ترخیص تعدد زوجات است نه ترغیب آن
- ۶۰ ..... ب - دلیل دوم استحباب تعدد زوجات (روایات)
- ۶۰ ..... ج: نکته: شبهه «عبده» در تطبیق «نساءنا» در آیه مباهله بر حضرت زهرا (س) و جواب آن:
- ۶۰ ..... اشاره
- ۶۱ ..... پاسخ شبهه توسط استاد - دام ظلّه
- ۶۲ ..... د - استحباب نکاح اعم از دائم و منقطع و حزه و أمه است.

۶۳	..... ۱۳۷۷/۶/۲۸ شنبه درس شماره (۴) کتاب النکاح/سال اول
۶۳	..... اشاره
۶۳	..... خلاصه درس این جلسه:
۶۳	..... الف): طرح مسئله ۳:
۶۳	..... اشاره
۶۳	..... (۱) توضیح مسئله:
۶۴	..... (۲) توضیح استاد
۶۴	..... ب): طرح مسئله ۴:
۶۴	..... اشاره
۶۴	..... (۱) توضیح مسئله:
۶۵	..... (۲) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در اقسام نکاح
۶۵	..... ج): توضیح استاد پیرامون مسئله:
۶۶	..... د) ادامه متن مسئله ۴:
۶۶	..... اشاره
۶۶	..... (۱) توضیح:
۶۶	..... (۲) بررسی کلام مرحوم نائینی در واجب مشروط و مطلق:
۶۷	..... (۳) اشکال و جواب:
۶۷	..... توضیح اشکال:
۶۷	..... جواب اشکال:
۶۷	..... دفع اشکال بنا بر مبنای مرحوم آخوند:
۶۸	..... نقد کلام آخوند:
۶۸	..... مقتضای تحقیق در حل اشکال:
۶۸	..... ه) ادامه مسئله ۴:
۶۸	..... اشاره
۶۹	..... (۱) قوله ره: «او الوقوع فی الزنا أو محرم آخر»
۶۹	..... (۲) قوله ره «مظنه الضرر»:

- ۶۹ ..... (و) دلیل حرمت اضرار جانی: .....
- ۶۹ ..... اشاره .....
- ۶۹ ..... (۱) کلام مرحوم نائینی در لا ضرر .....
- ۶۹ ..... (۲) مناقشه در کلام مرحوم نائینی - .....
- ۶۹ ..... مناقشه اول: .....
- ۷۰ ..... مناقشه دوم: .....
- ۷۰ ..... (۳) بیان مفاد روایت .....
- ۷۱ ..... ۱۳۷۷/۶/۲۹ یکشنبه درس شماره (۵) سال اول .....
- ۷۱ ..... اشاره .....
- ۷۱ ..... خلاصه جلسات پیش و این جلسه: .....
- ۷۱ ..... الف) بحث درباره نظر مرحوم آقای داماد درباره "حرمت اضرار بدنی": .....
- ۷۱ ..... (۱) توضیح مبنای آقای داماد (ره) در علت و حکمت احکام: .....
- ۷۲ ..... (۲) تکملة کلام ایشان از سوی استاد - مد ظله: .....
- ۷۲ ..... (۳) تطبیق بحث بر ما نحن فیه: .....
- ۷۳ ..... (۴) نظر استاد - مد ظله -: .....
- ۷۴ ..... ب) آیا حرمت اضرار تنها در ضرر قطعی است یا مظنه ضرر کفایت می کند؟: .....
- ۷۴ ..... ج) بحث درباره ادامه مسئله (۴) (او الوقوع فی الزنا او محرم آخر): .....
- ۷۴ ..... اشاره .....
- ۷۴ ..... (۱) در این باره که "او الوقوع فی الزنا" در متن عروه عطف به چیست، دو احتمال وجود دارد: .....
- ۷۴ ..... اول: آن که عطف به "مظنه" باشد .....
- ۷۵ ..... دوم: آن که عطف به ضرر باشد. .....
- ۷۵ ..... (۲) در متن مسئله آمده که از جمله موارد وجوب نکاح، موردی است که ترک آن موجب وقوع در زنا یا حرامی دیگر شود: .....
- ۷۷ ..... ۱۳۷۷/۶/۳۰ دوشنبه درس شماره (۶) سال اول .....
- ۷۷ ..... اشاره .....
- ۷۷ ..... خلاصه جلسات پیش و این جلسه: .....
- ۷۷ ..... الف - ادامه بحث درباره ادله حرمة اضرار به نفس: .....

۷۷ ..... اشاره

۷۷ ..... ۱ - دو دلیل بر حرمة اضرار به نفس: .....

۷۷ ..... دلیل اول: .....

۷۷ ..... دلیل دوم: .....

۷۷ ..... ۲ - بررسی دو دلیل فوق: .....

۷۹ ..... ب - ادامه بررسی اقسام نکاح (آغاز مسئله چهارم): .....

۷۹ ..... ۱ - متن مسئله: .....

۷۹ ..... ۲ - بررسی وجوب نکاح به جهت آن که ترک کردن آن منجر به وقوع در حرام می شود: .....

۸۰ ..... ۳ - بررسی حرمت نکاح به جهت منجر شدن به ترک واجب: .....

۸۱ ..... ۴ - بررسی صورت مباح گردیدن نکاح: .....

۸۳ ..... ج - تقسیم نکاح با توجه به مورد نکاح (منکوحه): .....

۸۳ ..... اشاره

۸۳ ..... توضیح مسئله: .....

۸۴ ..... تذکری مربوط به بحثهای سابق: .....

۸۵ ..... ۱۳۷۷/۷/۴ شنبه درس شماره (۷) سال اول .....

۸۵ ..... اشاره

۸۵ ..... الف) و بالنسبه الى المنکوحه ايضاً ينقسم الى الاقسام الخمسه...

۸۵ ..... اشاره

۸۵ ..... استاد: .....

۸۵ ..... ب) متن مسئله ۹: .....

۸۵ ..... اشاره

۸۵ ..... ۱ - کلام مرحوم ایروانی: .....

۸۵ ..... اشاره

۸۷ ..... بررسی مثال اول: .....

۸۸ ..... بررسی مثال دوم: .....

۸۸ ..... بررسی مثال سوم: .....

- ۸۹ ----- مثال روشن برای مسئلهٔ اعراض: -----
- ۸۹ ----- ۲ - مناقشهٔ استاد در کلام مرحوم ایروانی: -----
- ۹۱ ----- ۱۳۷۷/۷/۵ یکشنبه درس شمارهٔ (۸) سال اول -----
- ۹۱ ----- اشاره -----
- ۹۱ ----- خلاصه جلسات قبل و این جلسه: -----
- ۹۱ ----- الف): ادامه نقل کلام مرحوم ایروانی در بحث اعراض -----
- ۹۱ ----- (۱) استدلال به بناء عقلاء: -----
- ۹۲ ----- (۲) سه وجه دیگر بر خروج شیء اعراض شده از ملک مالک: -----
- ۹۲ ----- (۳) پاسخ مرحوم ایروانی از وجه اول: -----
- ۹۳ ----- (۴) پاسخ مرحوم ایروانی از وجه دوم: -----
- ۹۴ ----- ب): بررسی کلام مرحوم آقای ایروانی - قدس سره - توسط استاد - مد ظله :- -----
- ۹۴ ----- (۱) بررسی تقریب استدلال ایشان به بناء عقلاء: -----
- ۹۵ ----- (۲) اشکال و پاسخ آن: -----
- ۹۶ ----- (۳) ادامه بررسی تقریب مرحوم ایروانی: -----
- ۹۷ ----- ج): نقل و بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در بحث اعراض: -----
- ۹۷ ----- (۱) نقل کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره :- -----
- ۹۸ ----- (۲) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی توسط استاد - مد ظله :- -----
- ۹۹ ----- (۳) تحقیق گسترده تر در مسئله اعراض: -----
- ۱۰۰ ----- (۴) اشکال دیگر استاد - مد ظله - به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره :- -----
- ۱۰۱ ----- منابع اصلی بحث: -----
- ۱۰۲ ----- ۱۳۷۷/۷/۶ دوشنبه درس شمارهٔ (۹) کتاب النکاح/سال اول -----
- ۱۰۲ ----- اشاره -----
- ۱۰۲ ----- خلاصهٔ درس قبل و این جلسه: -----
- ۱۰۲ ----- الف):: بررسی اشکالات مرحوم ایروانی (ره) به ادلهٔ سلب مالکیت از شیء اعراض شده -----
- ۱۰۲ ----- (۱) اشکال مرحوم ایروانی (ره) به وجه اول (سیره متشرعه) -----
- ۱۰۳ ----- (۲) بررسی اشکال توسط استاد - مد ظله -----

- ۳) اشکال مرحوم ایروانی (ره) به وجه دوم (الناس مسلطون علی اموالهم) (یادآوری) ..... ۱۰۴
- ۴) بررسی اشکال توسط استاد - مدّ ظلّه ..... ۱۰۵
- ب): بررسی روایات خاصه در مسئله اعراض ..... ۱۰۷
- اشاره ..... ۱۰۷
- ۱) متن روایت سکونی ..... ۱۰۷
- ۲) کلام مرحوم آقای خوئی «قدس سره» ..... ۱۰۷
- ۳) اشکال استاد - مدّ ظلّه - نسبت به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ..... ۱۰۸
- ۴) تقریب دقیق تر از کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ..... ۱۰۹
- ۵) سایر روایات ..... ۱۱۰
- ج): تکمیل بحث اعراض و موارد شبیه آن ..... ۱۱۳
- اشاره ..... ۱۱۳
- ۱) اقسام متصوره در مسئله و احکام آنها ..... ۱۱۳
- اشاره ..... ۱۱۳
- صورت اول (مأیوس الوصول) هم خود بر دو قسم است: ..... ۱۱۴
- صورت دوم (مال رها شده) هم دو حالت دارد: ..... ۱۱۴
- ۲) آیا جواز استرداد مال اعراض شده دلیل بر خروج از ملک است؟ ..... ۱۱۶
- ۳) نگاهی دیگر به بناء عقلا ..... ۱۱۷
- ۴) نتیجه بحث ..... ۱۱۸
- ۱۳۷۷/۷/۷ سه شنبه درس شماره (۱۰) سال اول ..... ۱۱۹
- اشاره ..... ۱۱۹
- خلاصه جلسات پیش و این جلسه ..... ۱۱۹
- الف): حکم نگاه مرد به زنی که می خواهد با وی ازدواج کند ..... ۱۱۹
- ۱) متن عروه: ..... ۱۱۹
- ۲) توضیح مسئله: ..... ۱۱۹
- ب) روایات مسئله: ..... ۱۲۰
- روایت الهیثم بن اُبی مسروق النهدی ..... ۱۲۰

- ۱۲۱ ..... روایت غیاث بن ابراهیم
- ۱۲۱ ..... اشاره
- ۱۲۱ ..... بحث سندی - غیاث بن ابراهیم عنوان یک نفر است یا دو نفر؟ :-
- ۱۲۲ ..... بررسی احوال غیاث بن ابراهیم
- ۱۲۳ ..... مذهب غیاث بن ابراهیم تمیمی
- ۱۲۵ ..... ۱۳۷۷/۷/۸ چهارشنبه درس شماره (۱۱) سال اول
- ۱۲۵ ..... اشاره
- ۱۲۵ ..... خلاصه جلسات قبل و این جلسه:
- ۱۲۵ ..... در مورد غیاث سه سؤال مطرح است:
- ۱۲۶ ..... در اینجا چندین سؤال مطرح است:
- ۱۲۸ ..... بررسی ادله مرحوم آقای خوئی ره:
- ۱۲۸ ..... اشاره
- ۱۳۲ ..... نقد کلام صاحب قاموس الرجال:
- ۱۳۳ ..... فهرست منابع اصلی:
- ۱۳۴ ..... ۱۳۷۷/۷/۱۱ شنبه درس شماره (۱۲) سال اول
- ۱۳۴ ..... اشاره
- ۱۳۴ ..... خلاصه جلسات قبل و این جلسه:
- ۱۳۴ ..... بحث در این بود که «هل يجوز لمن يريد تزويج امرأه ان ينظر اليها؟ أم لا؟»
- ۱۳۶ ..... نکته رجالی:
- ۱۳۶ ..... اشاره
- ۱۳۷ ..... نقد استاد - مد ظله :-
- ۱۳۷ ..... تحقیق در مذهب غیاث بن ابراهیم:
- ۱۳۷ ..... اشاره
- ۱۳۸ ..... شواهدی بر امامی بودن غیاث:
- ۱۳۸ ..... شاهد اول:
- ۱۳۸ ..... شاهد دوم:

- شاهد سوم: ..... ۱۳۹
- شاهد چهارم: ..... ۱۳۹
- شاهد پنجم: ..... ۱۳۹
- اعتبار غیاث بن ابراهیم: ..... ۱۴۰
- روایات مسئله: ..... ۱۴۰
- منابع درس: ..... ۱۴۲
- ۱۳۷۷/۷/۱۲ یکشنبه درس شماره (۱۳) سال اول ..... ۱۴۳
- اشاره ..... ۱۴۳
- خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: ..... ۱۴۳
- الف - اشتباه جامع الزواه در روایت ابن عقده از ابن فضال ..... ۱۴۳
- اشاره ..... ۱۴۳
- نکته مهم در کتاب شناسی کتب رجال: ..... ۱۴۴
- ب - آیا بحث «جواز النظر لمرید التزویج» برای کسی که مطلقاً جواز نظر به وجه و کفین را قائل است لغو است یا نه؟ ..... ۱۴۵
- ج - بررسی اختلاف روایات ..... ۱۴۸
- ۱۳۷۷/۷/۱۳ دو شنبه درس شماره (۱۴) سال اول ..... ۱۵۱
- اشاره ..... ۱۵۱
- خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: ..... ۱۵۱
- الف - بیان مرحوم حاج شیخ در تعارض روایات به منظور تقریب قول «اختصاص جواز نظر به وجه و کفین» ..... ۱۵۱
- (۱) تعارض بر مبنای در مقام بیان و تحدید بودن روایات: ..... ۱۵۱
- (۲) تعارض بر مبنای انحصار علیت: ..... ۱۵۲
- اشاره ..... ۱۵۲
- نقد فرمایش مرحوم حاج شیخ ..... ۱۵۴
- (۳) عام ما فوق در تعارض روایات خاصه: ..... ۱۵۴
- اشاره ..... ۱۵۴
- نقد فرمایش مرحوم حاج شیخ ..... ۱۵۶
- ب - بیان مرحوم آقای حکیم در عدم تعارض روایات و نقد آن: ..... ۱۵۸

- ۱۵۸ ..... (۱) بیان آقای حکیم
- ۱۵۹ ..... (۲) نقد کلام مرحوم آقای حکیم
- ۱۶۰ ..... ۱۳۷۷/۷/۱۴ سه شنبه درس شماره (۱۵) سال اول
- ۱۶۰ ..... اشاره
- ۱۶۰ ..... خلاصه جلسات پیش و این جلسه
- ۱۶۰ ..... الف): جمع بین روایات
- ۱۶۰ ..... اشاره
- ۱۶۱ ..... (۱) روایت یونس بن یعقوب
- ۱۶۲ ..... (۲) نقد دیدگاه آقایان حکیم و خوئی پیرامون تعلیل در روایت:
- ۱۶۳ ..... (۳) روایت حسن بن السری:
- ۱۶۳ ..... اشاره
- ۱۶۳ ..... سند روایت
- ۱۶۳ ..... ب بحث فی وثاقه الحسن بن السری:
- ۱۶۳ ..... اشاره
- ۱۶۵ ..... نظر استاد - مد ظله - در بارة حسن بن السری:
- ۱۶۷ ..... دلالت روایت الحسن بن السری:
- ۱۶۸ ..... ۱۳۷۷/۷/۱۵ چهار شنبه درس شماره (۱۶) سال اول
- ۱۶۸ ..... اشاره
- ۱۶۸ ..... خلاصه جلسات قبل و این جلسه
- ۱۶۸ ..... الف - حکم نظر به صورت:
- ۱۶۸ ..... ب - حکم نظر به «کفین»
- ۱۶۸ ..... (۱) استدلال به روایت مرسل عوالی اللثالی از پیامبر (صلی الله علیه و آله)
- ۱۶۸ ..... (۲) استدلال به صحیح هاشم بن سالم، حماد بن عثمان، حفص بن البحتری.
- ۱۶۸ ..... اشاره
- ۱۶۹ ..... توضیح استاد در مفاد صحیحه:
- ۱۷۰ ..... نکته قابل توجه در مفاد صحیحه:

- ج): حکم نظر به «شعر» و اطراف سر و صورت - - - - - ۱۷۰
- استدلال به صحیحہ عبد اللہ بن سنان: - - - - - ۱۷۰
- دلالت روایت: - - - - - ۱۷۱
- ادامہ مسألہ ۲۶: - - - - - ۱۷۱
- د) حکم نظر کردن به ساق: - - - - - ۱۷۱
- اشاره - - - - - ۱۷۱
- کلام مرحوم خوئی: - - - - - ۱۷۱
- مناقشہ استاد در کلام مرحوم خوئی: - - - - - ۱۷۲
- ه): حکم نظر به «خلف» - - - - - ۱۷۲
- اشاره - - - - - ۱۷۲
- روایت حسن بن سری - - - - - ۱۷۳
- سند روایت: - - - - - ۱۷۳
- و) بیان حدّ اعلاّی جواز نظر در رویہ یونس بن یعقوب - - - - - ۱۷۳
- ۱ - متن روایت: - - - - - ۱۷۳
- ۲ - سند روایت: - - - - - ۱۷۴
- ۳ - دلالت روایت: - - - - - ۱۷۴
- اشاره - - - - - ۱۷۴
- جمع بین این روایت با روایات دیگر بنا بر این کہ تحتجز صحیح باشد - - - - - ۱۷۵
- ذ) نظر استاد در جمع بین روایات: - - - - - ۱۷۵
- ۱۳۷۷/۷/۱۸ شنبه درس شماره (۱۷) سال اول - - - - - ۱۷۶
- اشاره - - - - - ۱۷۶
- خلاصه جلسات قبل و این جلسه: - - - - - ۱۷۶
- الف - چند توضیح درباره روایات باب - - - - - ۱۷۶
- (۱) توضیحی درباره «تحتجز» در روایت یونس بن یعقوب: - - - - - ۱۷۶
- (۲) توضیحی درباره کلمه «ترقق له الثیاب»: - - - - - ۱۷۷
- (۳) توضیحی درباره «خلقها» در روایت حسن بن سری: - - - - - ۱۷۸

ب - ادامه مسئله ۲۶ - ..... ۱۸۰

(۱) متن مسئله ..... ۱۸۰

(۲) توضیح مسئله ..... ۱۸۰

(۳) شرط اول جواز نظر ( عدم قصد تلذذ): ..... ۱۸۰

(۴) شرط دوم جواز نظر ( ان لا یكون مسبوقاً بحالها): ..... ۱۸۲

(۵) شرط سوم جواز نظر ( احتمال اختیار): ..... ۱۸۳

(۶) شرط چهارم جواز نظر ( امکان فعلی ازدواج): ..... ۱۸۴

(۷) بررسی شرط چهارم توسط استاد - مد ظله :- ..... ۱۸۴

۱۳۷۷/۷/۲۰ دوشنبه درس شماره (۱۸) سال اول ..... ۱۸۶

اشاره ..... ۱۸۶

خلاصه جلسات قبل و این جلسه: ..... ۱۸۶

بحث درباره جواز یا عدم جواز نکاح با بنت الزوجه قبل از دخول و انحلال نکاح زوجه ..... ۱۸۶

(۱) توضیح صورت مسئله و تقریب کلام مرحوم خوئی ره: ..... ۱۸۶

(۲) نظر استاد مد ظله در باره کلام مذکور: ..... ۱۸۷

اشاره ..... ۱۸۷

مطلب اول: ..... ۱۸۸

در این باره دو نکته قابل توجه است: ..... ۱۸۸

مطلب دوم: ..... ۱۸۹

مطلب سوم: ..... ۱۹۰

۱۳۷۷/۷/۲۱ سه شنبه درس شماره (۱۹) سال اول ..... ۱۹۲

اشاره ..... ۱۹۲

خلاصه جلسات قبل و این جلسه: ..... ۱۹۲

الف - بررسی دلیل بر جواز ازدواج با دختر زوجه غیر مدخوله (آیه شریفه) ..... ۱۹۲

(۱) متن آیه شریفه: ..... ۱۹۲

(۲) استدلال به آیه بر جواز جمع بین عقد مادر و دختر (یادآوری) ..... ۱۹۲

(۳) اشکال استدلال قبل: ..... ۱۹۳

ب: بررسی ادامه مسئله ۲۶: (سایر شرایط جواز نظر) ..... ۱۹۴

۱) متن مسئله: ..... ۱۹۴

۲) کلام مرحوم آشتیانی در تقریرات درس مرحوم حاج شیخ: ..... ۱۹۴

ج: نقد استاد مد ظله بر کلام مرحوم حاج شیخ: ..... ۱۹۷

۱۳۷۷/۷/۲۲ چهارشنبه درس شماره (۲۰) سال اول ..... ۱۹۹

اشاره ..... ۱۹۹

خلاصه جلسات قبل و این جلسه: ..... ۱۹۹

کلام در این بود که آیا جائز است مرد به زنی که قصد ازدواج با او را دارد نگاه کند؟ ..... ۱۹۹

اشاره ..... ۱۹۹

سؤال: چرا روایت سه مورد اول را شامل نشود؟ ..... ۲۰۰

اشاره ..... ۲۰۰

پاسخ استاد مد ظله: ..... ۲۰۰

سؤال: ..... ۲۰۱

اشاره ..... ۲۰۱

پاسخ استاد مد ظله: ..... ۲۰۱

اشکال: ..... ۲۰۱

اشاره ..... ۲۰۱

پاسخ استاد مد ظله: ..... ۲۰۲

سؤال: ..... ۲۰۳

اشاره ..... ۲۰۳

پاسخ استاد مد ظله: ..... ۲۰۳

منابع اصلی بحث: ..... ۲۰۳

۱۳۷۷/۷/۲۵ شنبه درس شماره (۲۱) سال اول ..... ۲۰۵

اشاره ..... ۲۰۵

خلاصه جلسات قبل و این جلسه ..... ۲۰۵

الف) توضیحی پیرامون «یشتریها باغلی الثمن» در روایت: ..... ۲۰۵

- ب) استدلال به روایت جواز نظر زن به مرد: ----- ۲۰۶
- ۱ - طرح استدلال: ----- ۲۰۶
- ۲ - استدلال شیخ انصاری: ----- ۲۰۶
- ۳ - مناقشه در کلام شیخ انصاری: ----- ۲۰۶
- ۴ - رد مناقشه از طرف استاد: ----- ۲۰۷
- ج): اعلی الثمن در روایت آیا علت حکم است یا حکمت حکم؟ ----- ۲۰۷
- ۱ - توضیح مطلب: ----- ۲۰۷
- ۲ - بحث کلی حکمت و علت: ----- ۲۰۸
- اشاره ----- ۲۰۸
- نظر مرحوم داماد: ----- ۲۰۸
- ۳ - نظر استاد در کیفیت تخصیص بوسیله علت: ----- ۲۰۸
- ۴ - نتیجه بحث: ----- ۲۰۹
- اشاره ----- ۲۰۹
- نظر مشهور بنابراین که اعلی الثمن علت باشد: ----- ۲۰۹
- نظر استاد بنابراین که اعلی الثمن علت باشد: ----- ۲۱۰
- ۱۳۷۷/۷/۲۶ یکشنبه درس شماره (۲۲) سال اول ----- ۲۱۱
- اشاره ----- ۲۱۱
- خلاصه جلسات قبل و این جلسه ----- ۲۱۱
- الف - دو وجه کلی بر استفاده مفهوم فی الجملة از تعلیلات ----- ۲۱۱
- (۱) وجه اول: ----- ۲۱۱
- (۲) بررسی وجه اول توسط استاد - مد ظله -: ----- ۲۱۲
- (۳) وجه دوم: ----- ۲۱۴
- (۴) تطبیق وجه دوم بر محلّ بحث ----- ۲۱۵
- ب - تقریب خاصّ در محلّ بحث ----- ۲۱۵
- ۱۳۷۷/۷/۲۷ دوشنبه درس شماره (۲۳) سال اول ----- ۲۱۷
- اشاره ----- ۲۱۷

- خلاصه جلسات قبل و این جلسه ..... ۲۱۷
- الف): بررسی دو تقریب در باره محدود بودن دامنه حکم جواز نظر برای مرید تزویج: ..... ۲۱۷
- (۱) تقریب اول: ..... ۲۱۷
- (۲) نقد استاد - مد ظله :- ..... ۲۱۸
- (۳) تقریب دوم (یادآوری) ..... ۲۲۰
- (۴) نقد استاد - مد ظله :- ..... ۲۲۰
- ب): مراد از اراده تزویج چیست؟ اراده فعلی یا تعلیقی یا اعم از آن دو؟ ..... ۲۲۲
- اشاره ..... ۲۲۲
- (۱) برخی می گویند بر فرض که الفاظ ادله مجوزه اعم از اراده فعلی و تعلیقی باشد، ..... ۲۲۲
- (۲) اراده فعلی: ..... ۲۲۳
- (۳) اعم از اراده فعلی و تعلیقی ..... ۲۲۴
- ۱۳۷۷/۷/۲۸ سه شنبه درس شماره (۲۴) سال اول ..... ۲۲۵
- اشاره ..... ۲۲۵
- خلاصه جلسات قبل و این جلسه ..... ۲۲۵
- الف) استدراک (تذکری درباره وجه اول که دیروز عرض شد) ..... ۲۲۵
- ب): «اراده» در روایات بحث، اراده فعلی است یا اعم از فعلی و تعلیقی است؟ ..... ۲۲۶
- اشاره ..... ۲۲۶
- قرائنی بر اعم بودن اراده در ما نحن فیه - نظر استاد دام ظله - ..... ۲۲۶
- ج): آیا حکم جواز نظر در حق کسی که می تواند از راه دیگری مثل توکیل یک زن و غیره کسب اطلاع کند هم ثابت است؟ ..... ۲۲۸
- اشاره ..... ۲۲۸
- آقای خوئی به دو دلیل تمسک کرده اند: ..... ۲۲۹
- د) آیا زن هم می تواند به مردی که قصد ازدواج با او را دارد، نگاه کند؟ ..... ۲۳۰
- ه) آیا در خرید کنیز، می توان به او نگاه کرد؟ ..... ۲۳۱
- اشاره ..... ۲۳۱
- عدم جواز تعدی از باب «أمه» به باب «حزه» ..... ۲۳۲
- یکشنبه درس شماره (۲۵) سال اول ..... ۲۳۴

۲۳۴ ..... اشاره

۲۳۴ ..... خلاصه جلسات قبل و این جلسه

۲۳۴ ..... الف - بررسی ادامه مسئله ۲۶

۲۳۴ ..... (۱) متن مسئله

۲۳۴ ..... (۲) توضیح مسئله

۲۳۵ ..... (۳) کلام صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما:

۲۳۶ ..... (۴) توضیح استاد - مد ظله - در باره کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره :-

۲۳۷ ..... (۵) توضیح آخر مسئله

۲۳۹ ..... ب - بررسی مسئله ۲۷

۲۳۹ ..... (۱) متن مسئله

۲۳۹ ..... (۲) توضیح مسئله

۲۴۰ ..... (۳) روایت عباد بن صهیب و اثبات اعتبار آن:

۲۴۳ ..... (۴) بررسی راههای دیگر بر اثبات وثاقت عباد بن صهیب

۲۴۴ ..... (۵) خلاصه بحث

۲۴۵ ..... ۱۳۷/۸/۴ دوشنبه درس شماره (۲۶) کتاب النکاح/سال اول

۲۴۵ ..... اشاره

۲۴۵ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:

۲۴۵ ..... الف): استدلال به تعلیل روایت عباد بن صهیب برای شمول حکم نسبت به اهل ذمه و کفار:

۲۴۵ ..... (۱) فرمایش مرحوم آقای خوئی - قدس سره

۲۴۶ ..... (۲) نقد استاد - مد ظله

۲۴۶ ..... ب): بررسی متن روایت عباد بن صهیب با نقل کلینی (ره) و صدوق (ره):

۲۴۶ ..... (۱) اختلاف نقل روایت در کافی، فقیه و علل:

۲۴۶ ..... اشاره

۲۴۶ ..... الف): روایت کلینی (ره) در کافی:

۲۴۷ ..... ب): روایت صدوق (ره) در فقیه:

۲۴۷ ..... ج): روایت صدوق (ره) در علل الشرائع:

- ۲۴۷ ..... (۲) تفاوت‌های موجود در نقل روایت مزبور و نقش آن در مفهوم روایت:
- ۲۴۹ ..... (۳) مرجحات نقل کلینی در کافی و نتیجه گیری:
- ۲۵۱ ..... ۱۳۷۷/۸/۵ سه شنبه درس شماره (۲۷) سال اول -
- ۲۵۱ ..... اشاره
- ۲۵۱ ..... خلاصه جلسات پیش و این جلسه
- ۲۵۱ ..... الف): بررسی حکم جواز نظر به زنان بادیه نشین و روستانشینان: -
- ۲۵۱ ..... (۱) متن عروه و توضیح آن: -
- ۲۵۲ ..... (۲) کلام مرحوم آقای حکیم درباره روایت جواز نظر به نساء اهل بوادی و تفسیر کلام سید پیرامون نظر ایشان: -
- ۲۵۲ ..... (۳) کلام آقای خوئی نسبت به تفسیر عبارت مرحوم سید و نیز روایت عباد بن صهیب: -
- ۲۵۳ ..... (۴) وجه استاد - مد ظله - نسبت به کلام مرحوم سید و نیز روایت عباد بن صهیب: -
- ۲۵۳ ..... اشاره
- ۲۵۳ ..... اما بیان اشکال دلالتی روایت عباد بن صهیب: -
- ۲۵۴ ..... ب) بررسی یکی از شرائط جواز نظر به نساء اهل ذمه (شرط عدم تلذذ): -
- ۲۵۴ ..... (۱) طرح بحث: -
- ۲۵۵ ..... (۲) کلام مرحوم آقای حکیم نسبت به حکم و اقتضای اولیه نظر مرد به زن: -
- ۲۵۵ ..... (۳) نظر مرحوم آقای خوئی در این مسئله و نیز تفسیر آیه غض: -
- ۲۵۷ ..... (۴) اشکالات استاد - مد ظله - بر مرحوم آقای خوئی
- ۲۵۸ ..... ۱۳۷/۸/۶ چهارشنبه درس شماره (۲۸) کتاب النکاح/سال اول
- ۲۵۸ ..... اشاره
- ۲۵۸ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه: -
- ۲۵۹ ..... الف): صورت اول: -
- ۲۵۹ ..... اشاره
- ۲۵۹ ..... (۱) استفاده از آیه «غض بصر» برای حرمت مطلق نظر
- ۲۵۹ ..... (۲) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)
- ۲۵۹ ..... اشاره
- ۲۶۰ ..... معنای آیه شریفه چیست؟

۲۶۰ - نقد استاد مد ظله ..... (۳)

۲۶۰ - اشاره - .....

۲۶۳ - تفسیر دیگر آیه شریفه: ..... ۲۶۳

۲۶۴ - نقد استاد مد ظله: ..... ۲۶۴

۲۶۴ - (ب): صورت دوم: ..... ۲۶۴

۲۶۴ - اشاره ..... ۲۶۴

۲۶۵ - (۱) مرحوم آقای خوئی ره می فرمایند: ..... ۲۶۵

۲۶۵ - (۲) نقد استاد مد ظله ..... ۲۶۵

۲۶۵ - (۳) استدلال استاد بر حرمت نظر با ریبه به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ...» ..... ۲۶۵

۲۶۵ - اشاره - .....

۲۶۶ - تأملی در دلالت آیه شریفه: ..... ۲۶۶

۲۶۶ - منبع اصلی بحث: ..... ۲۶۶

۲۶۷ - ۱۳۷۷/۸/۹ شنبه درس شماره (۲۹) سال اول ..... ۲۶۷

۲۶۷ - اشاره - .....

۲۶۷ - خلاصه جلسات پیش و این جلسه ..... ۲۶۷

۲۶۷ - (الف): وجه اشکال سید در جواز نظر به نساء بوادی و اعراب ..... ۲۶۷

۲۶۷ - اشاره ..... ۲۶۷

۲۶۷ - ۱ - وجه اول: ..... ۲۶۷

۲۶۷ - اشاره ..... ۲۶۷

۲۶۸ - تقریر اول مقدمه مطویّه: (رفع حرج) ..... ۲۶۸

۲۶۹ - تقریر دوم مقدمه مطویّه (الغاء احترام) ..... ۲۶۹

۲۷۰ - ۲ - وجه دوم: ..... ۲۷۰

۲۷۰ - اشاره ..... ۲۷۰

۲۷۱ - پاسخ وجه دوم ..... ۲۷۱

۲۷۲ - (ب): اشکال در جواز نظر به نساء اهل ذمه ..... ۲۷۲

۲۷۲ - اشاره ..... ۲۷۲

- ۲۷۳ ..... جهت اشکال این بزرگان را می توان اینگونه تقریر کرد:
- ۲۷۵ ..... (ج): عدم جواز نظر با ریه
- ۲۷۶ ..... (د) اشکال در «حرمت نفسی» نظر با ریه
- ۲۷۸ ..... ۱۳۷۷/۸/۱۰ دوشنبه درس شماره (۳۰) سال اول -
- ۲۷۸ ..... اشاره
- ۲۷۸ ..... خلاصه جلسات پیش و این جلسه
- ۲۷۸ ..... الف): حکم نگاه کردن به زنان اهل ذمه
- ۲۷۸ ..... ۱ - اشاره به اقوال علماء
- ۲۷۹ ..... ۲ - وجه عدم جواز نظر به اهل ذمه
- ۲۸۰ ..... ۳ - وجه جواز نظر به اهل ذمه
- ۲۸۱ ..... ۴ - نظر استاد - مد ظله - در تفسیر روایت عباد بن صهیب
- ۲۸۲ ..... ب): استدراکی درباره اشکال به مرحوم آقای خوئی - قدس سره - در استفاده از آیه غضّ
- ۲۸۲ ..... ۱ - اشاره به کلام مرحوم آقای خوئی و اشکال آن
- ۲۸۲ ..... ۲) مقدمه پاسخ استاد - مد ظله - به اشکال
- ۲۸۳ ..... ۳ - اصل پاسخ استاد - مد ظله -:
- ۲۸۳ ..... ج): تفسیر آیه شریفه غضّ
- ۲۸۳ ..... ۱ - مقدمه ای در استدلال بر حرمت مطلق جواز نظر با شهوت
- ۲۸۴ ..... ۲ - معنای «غضّ»
- ۲۸۴ ..... ۳ - اشاره به عبارات اهل لغت
- ۲۸۵ ..... ۴ - معنای «من» در آیه غضّ
- ۲۸۷ ..... ۱۳۷۷/۸/۱۱ دوشنبه درس شماره (۳۱) سال اول -
- ۲۸۷ ..... اشاره
- ۲۸۷ ..... خلاصه جلسات پیش و اجمالی از مطالب این جلسه:
- ۲۸۷ ..... الف): خلاصه ای از بحث جلسه گذشته و نتیجه بحث روائی در مسئله (روایت عباد بن صهیب و نحوه جمع مفاد آن با مفاد خیر سکونی):
- ۲۸۹ ..... ب): فرمایش مرحوم مصنف (ره) و نقد آن توسط استاد - مد ظله -:
- ۲۸۹ ..... اشاره

- ۲۸۹ ..... نقد استاد - مد ظله - : .....
- ۲۹۰ ..... (ج): استناد به «تنزیل اهل کتاب به منزله اماء» برای جواز نظر به نساء اهل ذمه: .....
- ۲۹۰ ..... (۱) تقریب استدلال به تنزیل مزبور: .....
- ۲۹۱ ..... (۲) پاسخ استاد - مد ظله - به استدلال مزبور: .....
- ۲۹۳ ..... ۱۳۷۷/۸/۱۶ شنبه درس شماره (۳۲) سال اول .....
- ۲۹۳ ..... اشاره .....
- ۲۹۳ ..... خلاصه جلسات پیش و اجمالی از درس امروز: .....
- ۲۹۳ ..... الف): بررسی و توضیح کلام محقق در حکم نظر به نساء اهل کتاب .....
- ۲۹۳ ..... اشاره .....
- ۲۹۳ ..... ۱ - شیخ طوسی عبارتی در کتاب نهاییه دارد که می فرماید «و النظر الی نساء اهل الکتاب و شعورهن لا بأس به .....
- ۲۹۳ ..... اشاره .....
- ۲۹۳ ..... اشکال اول: .....
- ۲۹۴ ..... اشکال دوم: .....
- ۲۹۴ ..... ۲ - پاسخ محقق و دفاع از طرف شیخ: .....
- ۲۹۴ ..... ۳ - توضیحی پیرامون نساء اهل کتاب (مقدمه) .....
- ۲۹۵ ..... ب): بررسی مجدد روایت عباد بن صهیب (یادآوری و تکمیل) .....
- ۲۹۵ ..... ۱ - روایت عباد بن صهیب به نقل کافی در بعضی جهات یک نحوه اختلافاتی با نقل صدوق دارد .....
- ۲۹۵ ..... اشاره .....
- ۲۹۷ ..... معنای علوج روایت: .....
- ۲۹۷ ..... ۲ - کلام استاد مد ظله العالی در بیان مفاد روایت: (یادآوری و تکمیل) .....
- ۲۹۸ ..... (ج): معنای غض در آیه شریف (یادآوری و تکمیل) .....
- ۲۹۹ ..... (د) معنای «مین» در آیه غض (یادآوری و تکمیل) .....
- ۲۹۹ ..... ۱ - نقل اقوال: .....
- ۲۹۹ ..... ۲ - مناقشه محقق اردبیلی .....
- ۲۹۹ ..... ۳ - رد مناقشه از طرف استاد مد ظله العالی و نظر ایشان در معنای «مین» .....
- ۲۹۹ ..... اشاره .....

- نظر استاد: ..... ۳۰۰
- ۱۳۷۷/۸/۱۷ یکشنبه درس شماره (۳۳) کتاب النکاح/سال اول ..... ۳۰۱
- اشاره ..... ۳۰۱
- خلاصه جلسات قبل و این جلسه: ..... ۳۰۱
- الف): ادامه آیه شریفه «غَضَّ» ..... ۳۰۱
- ۱ - آیا آیه شریفه مطلق است؟ ..... ۳۰۱
- ۲ - تذکر یک نکته ..... ۳۰۲
- ۳ - احتمالات در حد لزوم غَضَّ ..... ۳۰۲
- ب): روایات وارده در باره آیه غَضَّ ..... ۳۰۴
- ۱ - نگاهی به روایات ..... ۳۰۴
- ۲ - روایت ابو عمرو الزبیری ..... ۳۰۴
- ۳ - روایت سعد الاسکاف ..... ۳۰۵
- ۴ - جمع بین این دو روایت ..... ۳۰۶
- ۵ - سند روایت ابو عمرو زبیری ..... ۳۰۶
- ج): حالات سعد اسکاف ..... ۳۰۷
- ۱ - ترجمه احوال ..... ۳۰۷
- ۲ - جمع بندی کلمات ائمه رجال ..... ۳۰۸
- ۳ - تذکر نکته ای در رجال نجاشی: ..... ۳۰۹
- ۴ - تذکری در باره معجم رجال الحدیث ..... ۳۰۹
- ۱۳۷۷/۸/۱۸ دوشنبه درس شماره (۳۴) کتاب النکاح/سال اول ..... ۳۱۱
- اشاره ..... ۳۱۱
- خلاصه این جلسه و جلسه پیش: ..... ۳۱۱
- الف): بررسی کلام شیخ محمد عبده در باره مفهوم «نساءنا» در آیه مباحله: ..... ۳۱۱
- ۱ - خلاصه مدعای شیخ محمد عبده: ..... ۳۱۱
- ۲ - شواهد احتمالی برای سخن عبده: ..... ۳۱۲
- ۳ - ردّ کلام عبده از سوی استاد - مد ظله ..... ۳۱۲

جواب نقضی: ..... ۳۱۲

پاسخ حلی: ..... ۳۱۴

نتیجه: ..... ۳۱۵

ب: بحث در باره مراد از «نِسَائِهِنَّ» در آیه ۳۱ سوره نور: ..... ۳۱۵

اشاره ..... ۳۱۵

۱ - اقوال کسانی که معنای «نِسَائِهِنَّ» را عام و وسیع می دانند: ..... ۳۱۶

الف شیخ احمد جزایری در کتاب خود قلاند الدرر می گوید که مراد از نِسَائِهِنَّ در آیه تمامی زنان و نساء می باشد ..... ۳۱۶

نقد استاد - مد ظلّه - ..... ۳۱۶

ب: مرحوم مجلسی در مرآه العقول فرموده اند که این اضافه نکته ای معنوی هم دارد ..... ۳۱۶

تقریب این نظریه: ..... ۳۱۶

نقد استاد - مد ظلّه - ..... ۳۱۷

در قلاند الدرر وجه دیگری نیز آمده و آن این است که مراد از «نِسَائِهِنَّ» زنانی می باشد که شخص با آنان معاشرت و حشر و نشر دارد ..... ۳۱۷

نقد استاد - مد ظلّه - ..... ۳۱۸

۲ - اقوال کسانی که مفهومی متضیق از «نِسَائِهِنَّ» را پذیرفته اند: ..... ۳۱۸

نظر مرحوم آقای خوئی - ره - ..... ۳۱۸

نقد استاد - مد ظلّه - ..... ۳۱۸

نظر ابو بکر حضاض: ..... ۳۱۹

۱۳۷۷/۸/۱۹ سه شنبه درس شماره (۳۵) سال اول ..... ۳۲۰

اشاره ..... ۳۲۰

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: ..... ۳۲۰

آیه شریفه غَضَّ بَصْرَ ..... ۳۲۰

الف - معنای «نِسَائِهِنَّ» و معنای ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ « در آیه شریفه: ..... ۳۲۱

(۱) بحث ما در معنای «نِسَائِهِنَّ» است، آیا جمیع نساء مورد نظر است یا صنف خاصی از نساء؟ ..... ۳۲۱

اشاره ..... ۳۲۱

درباره «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» دو دیدگاه وجود دارد: ..... ۳۲۱

(۲) تنافی در کلام صاحب جواهر در تفسیر «نِسَائِهِنَّ» و «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ..... ۳۲۲

۳۲۲ ..... اشاره

۳۲۲ ..... توجیه کلام صاحب جواهر

۳۲۳ ..... ب - مصحح اضافه «نساء» به «هنّ» با توجه به معنای نساء چیست؟

۳۲۳ ..... اشاره

۳۲۴ ..... (۱) نظر علامه مجلسی

۳۲۴ ..... اشاره

۳۲۴ ..... پاسخ استاد:

۳۲۴ ..... (۲) نظر صاحب قلاند الدرر

۳۲۴ ..... اشاره

۳۲۵ ..... یکی، طرداً للباب

۳۲۵ ..... پاسخ استاد

۳۲۵ ..... دیگری، جریاً علی الغالب

۳۲۵ ..... پاسخ استاد

۳۲۶ ..... (۳) نظر أبو بکر جصاص

۳۲۶ ..... اشاره

۳۲۶ ..... نقد استاد

۳۲۷ ..... (۴) نظر آقای خوئی

۳۲۸ ..... ۱۳۷۷/۸/۲۰ سه شنبه درس شماره (۳۶) سال اول

۳۲۸ ..... اشاره

۳۲۸ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

۳۲۸ ..... کلام در تفسیر «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه ۳۱ سوره نور بود، تفاسیر مختلفی بر این عبارت شده است:

۳۲۸ ..... تفسیر اولنِسَائِهِنَّ : مطلق نساء

۳۲۹ ..... تفسیر دوم نِسَائِهِنَّ: حرائر

۳۲۹ ..... اشاره

۳۲۹ ..... وجه اول: ادعای ظهور در حرائر

۳۲۹ ..... وجه دوم: از اضافه، حریت استفاده می شود.

- ۳۳۰ ..... نقد استاد - مد ظله: .....
- ۳۳۲ ..... وجه سوم: به قرینه «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مراد از «نِسَائِهِنَّ» خصوص حرائر است. ....
- ۳۳۲ ..... نقد استاد - مد ظله :-: .....
- ۳۳۴ ..... نکته اضافه نساء به «هنّ» .....
- ۳۳۴ ..... تفسیر سوم نساء: ارحام و بستگان .....
- ۳۳۴ ..... اشاره .....
- ۳۳۴ ..... نقد استاد - مد ظله :-: .....
- ۳۳۵ ..... تقریب کلام مرحوم آقا حکیم (ره): .....
- ۳۳۶ ..... منابع اصلی بحث .....
- ۳۳۷ ..... ۱۳۷۷/۸/۲۳ شنبه درس شماره (۳۷) کتاب النکاح/سال اول .....
- ۳۳۷ ..... اشاره .....
- ۳۳۷ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه: .....
- ۳۳۷ ..... الف): معنای «مؤمنات» در آیه غَضّ .....
- ۳۳۷ ..... (۱) طرح بحث .....
- ۳۳۸ ..... (۲) توضیح قرائن اختصاص مؤمنات در آیه غَضّ به احرار .....
- ۳۳۹ ..... (۳) پاسخ قرینه اول .....
- ۳۴۰ ..... (۴) بررسی دلیل دوم .....
- ۳۴۱ ..... ۱۳۷۷/۸/۲۵ دوشنبه درس شماره (۳۸) سال اول .....
- ۳۴۱ ..... اشاره .....
- ۳۴۱ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: .....
- ۳۴۱ ..... الف - مراد از «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه ۳۱ سوره نور: (یادآوری و تکمیل) .....
- ۳۴۱ ..... (۱) مقدمه: .....
- ۳۴۱ ..... (۲) اشکال قول به «حرائر» (نقد و تقریب صاحب جواهر ره) .....
- ۳۴۲ ..... (۳) اشکال قول به «ارحام» .....
- ۳۴۲ ..... (۴) ابهام و اشکال موجود در کلام شیخ احمد جزائری: .....
- ۳۴۳ ..... (۵) کاربرد نساء مضاف در روایات به معنای ملازمین .....

- ۳۴۳ ..... اشاره
- ۳۴۳ ..... الف: اضافه نساء به امکنه: .....
- ۳۴۳ ..... ب: اضافه نساء به اشخاص: .....
- ۳۴۵ ..... ۶) نظر نهائی استاد - مد ظله - درباره مراد از نساء: .....
- ۳۴۵ ..... ب - اشکالات مشترک وارده بر اقوال سه گانه مذکور و توجیه «معنای ما مَلَکَتْ اَیْمَانُهُنَّ» در آیه: .....
- ۳۴۵ ..... ۱) اشکالات مشترک میان سه قول: .....
- ۳۴۶ ..... ۲) بررسی استدلال مرحوم صاحب جواهر: .....
- ۳۴۶ ..... ۳) مراد از «ما مَلَکَتْ اَیْمَانُهُنَّ» بنا بر نظر مقبول استاد درباره نساء: .....
- ۳۴۷ ..... ج - بحث جواز نظر عبید به مالکه خود (یا جواز ابداء مالکه نسبت به عبد خود): .....
- ۳۴۷ ..... ۱) مقدمه: .....
- ۳۴۸ ..... ۲) ادله جواز ابداء زینت از سوی مولای زن در برابر عبد خود و فتاوی مربوطه: .....
- ۳۴۹ ..... ۳) مستندات مرحوم صاحب جواهر و نقد آن: .....
- ۳۵۰ ..... ۴) نتیجه بحث: .....
- ۳۵۱ ..... ۱۳۷۷/۸/۳۰ شنبه درس شماره (۳۹) سال اول - .....
- ۳۵۱ ..... اشاره
- ۳۵۱ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: .....
- ۳۵۱ ..... الف - تکمله بحث درباره «نِساءَهُنَّ» .....
- ۳۵۱ ..... ۱) بررسی نظر سید درباره «نِساءَهُنَّ» .....
- ۳۵۲ ..... ۲) تکمیل استدلال بر «نظر مختار» در مسئله: .....
- ۳۵۲ ..... (بررسی دو اشکال بر نظر مختار در نساء)
- ۳۵۲ ..... جهت اول: مخالفت با سیره: .....
- ۳۵۲ ..... جهت دوم: .....
- ۳۵۴ ..... ب - دومین دلیل عدم جواز کشف لدى النساء الکافره - صحیح حفص بن البختری: .....
- ۳۵۴ ..... اشاره
- ۳۵۴ ..... ۱) ارزیابی سند روایت: .....
- ۳۵۴ ..... ۲) توضیحی درباره روایت: .....

- ۳ مفهوم لا ینبغی (بررسی نظر آیت الله خوئی ره) ..... ۳۵۵
- ۴ تحقیق درباره تعلیل این روایت ..... ۳۵۷
- اشاره ..... ۳۵۷
- نقد بیان آقای مطهری درباره تعلیل روایت: ..... ۳۵۸
- نقد بیان آقای خوئی درباره تعلیل روایت حفص ..... ۳۵۸
- ج - در حکم جواز ابداء زینت برای زن های مسلمان (نه برای زن های کافره) ..... ۳۶۰
- ۱ - توضیح کلام شیخ - قدس سره - در تبیان ..... ۳۶۰
- ۲ نظر استاد - مد ظلّه - : ..... ۳۶۱
- یکشنبه درس شماره (۴۰) سال اول ..... ۳۶۲
- اشاره ..... ۳۶۲
- خلاصه جلسات قبلی و این جلسه: ..... ۳۶۲
- الف - ادامه بحث جلسه قبل ( اعضای که زن مسلمان باید از زن کافر پوشیده بدارد). ..... ۳۶۲
- اشاره ..... ۳۶۲
- ۱) نقل عبارات چند کتاب فقهی ..... ۳۶۲
- ۲) آیا شیخ طوسی دو قول در مسئله دارد؟ ..... ۳۶۳
- ۳) آیا شیخ طوسی پوشیدن وجه و کفین را هم از زن کافر لازم می داند؟ ..... ۳۶۴
- ۴) نظر استاد - مد ظلّه - در مسئله ..... ۳۶۵
- ب - بررسی مسئله ۲۹ ..... ۳۶۶
- ۱) متن مسئله ..... ۳۶۶
- ۲) توضیح مسئله و کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ..... ۳۶۶
- ۳) نظر استاد مد ظلّه - نسبت به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ..... ۳۶۷
- ۴) استدلال بر حرمت نظر به فرج مرأه در حال جماع ..... ۳۶۸
- ۵) مناقشه در دلالت روایت وصیه النبی صلی الله علیه و آله ..... ۳۶۹
- ۶) روایات معارض با حرمت نظر ..... ۳۷۰
- ج - بررسی مسئله ۳۰ ..... ۳۷۲
- ۱) متن مسئله ..... ۳۷۲

- ۳۷۲ ..... (۲) توضیح مسئله
- ۳۷۲ ..... (۳) نظر استاد - مد ظله - در مسئله خنثی
- ۳۷۲ ..... اشاره
- ۳۷۳ ..... جهت اول بحث (خنثی طبیعت ثالثه است)
- ۳۷۴ ..... جهت دوم (انصراف اطلاعات)
- ۳۷۴ ..... جهت سوم: (عدم تنجیز علم اجمالی در مسئله خنثی)
- ۳۷۵ ..... (۴) خلاصه نظر استاد - مد ظله - در مسئله خنثی
- ۳۷۶ ..... ۱۳۷۷/۹/۳ سه شنبه درس شماره (۴۱) سال اول
- ۳۷۶ ..... اشاره
- ۳۷۶ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:
- ۳۷۶ ..... الف - دو نکته در ادامه بحث جلسه قبلی - نظر به عورت زوجه
- ۳۷۶ ..... (۱) در جلسه قبل عرض کردیم که تنها کسی که نظر به فرج زوجه را حرام دانسته، ابن حمزه در وسیله است،
- ۳۷۷ ..... (۲) کراهت نظر به عورت زوجه منحصر به صورت مباشرت است یا اعم می باشد؟
- ۳۷۸ ..... ب - «حکم نگاه کردن» و مباحث مربوط به آن
- ۳۷۸ ..... (۱) متن عروه مسئله ۳۱:
- ۳۷۸ ..... (۲) فهرستی از مباحث در مسئله «نگاه»
- ۳۷۹ ..... (۳) تفصیل مباحث نظر بحث اول:
- ۳۷۹ ..... اشاره
- ۳۷۹ ..... قائلین به انحصار استثناء وجه و کفین از حرمت نظر
- ۳۸۰ ..... مرحله دوم: (عدم انحصار استثناء از حرمت نظر در وجه و کفین)
- ۳۸۱ ..... اقوال علمای عامه
- ۳۸۱ ..... اقوال علمای امامیه
- ۳۸۲ ..... (۴) بحث دوم: از مباحث نظر در خصوص ملازمه بین حرمت کشف و حرمت نظر و نیز جواز کشف و جواز نظر،
- ۳۸۲ ..... اشاره
- ۳۸۲ ..... فرمایش آقای داماد: - ملازمه عرفی است نه عقلی
- ۳۸۲ ..... نقد فرمایش آقای داماد

۳۸۶ ..... چهارشنبه درس شماره (۴۲) سال اول

۳۸۶ ..... اشاره

۳۸۶ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

۳۸۶ ..... الف - تذکراتی در تکمیل بحث سابق

۳۸۶ ..... (۱) قول دیگر در مستثنیات از حرمت نظر مرد به زن

۳۸۷ ..... (۲) توضیحی درباره اقوال دیگر

۳۸۷ ..... (۳) مقدمه ای در تکمیل بحث ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر

۳۹۰ ..... (۴) مقدمه ای دیگر در بحث ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر

۳۹۱ ..... (۵) تطبیق دو مقدمه قبل بر محل بحث

۳۹۲ ..... ب - دلیل بر عدم جواز نظر به اجنبیه

۳۹۲ ..... اشاره

۳۹۲ ..... (۱) ادله مرحوم آقای خوئی ره

۳۹۳ ..... (۲) بررسی ادله فوق توسط استاد - مد ظله

۳۹۴ ..... (۳) دلیل دیگر بر حرمت نظر به اجنبیه

۳۹۵ ..... چهارشنبه درس شماره (۴۳) سال اول

۳۹۵ ..... اشاره

۳۹۵ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

۳۹۵ ..... الف - حکم نگاه زن به مرد

۳۹۵ ..... (۱) بررسی ادعای اجماع بر حرمت

۳۹۵ ..... اشاره

۳۹۵ ..... \*نظر گروهی از متأخرین -

۳۹۷ ..... \*نظر قدهاء -

۳۹۷ ..... (۲) استظهار از کلام شیخ و ابن ادریس

۳۹۸ ..... (۳) مناقشه در استظهار

۳۹۹ ..... (۴) تأکید بر عدم اجماعی بودن مسئله

۳۹۹ ..... (۵) بررسی دلیل معتبر در مسئله

- ۴۰۰ ..... (۶) مختار استاد - مد ظلّه
- ۴۰۰ ..... ب - استثناء از حرمت نظر زن به مرد
- ۴۰۰ ..... (۱) نظر فقهای معاصر
- ۴۰۱ ..... (۲) بیان مرحوم آقای خوئی - قدس سزه بر جواز نظر (با توضیحاتی از استاد - مد ظلّه -)
- ۴۰۳ ..... ۷۷/۹/۸ یکشنبه درس شماره (۴۴) سال اول
- ۴۰۳ ..... اشاره
- ۴۰۳ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:
- ۴۰۳ ..... الف - تکمیل بحث در جواز نظر زن به وجه و کفین مرد
- ۴۰۳ ..... (۱) کلام مرحوم آقای حکیم - قدس سزه
- ۴۰۳ ..... (۲) بررسی کلام آقای حکیم ره
- ۴۰۵ ..... ب - دلیل اجتهادی عام بر عدم جواز نظر زن و مرد به طرف مقابل
- ۴۰۵ ..... (۱) کلام مرحوم آقای حکیم - قدس سزه
- ۴۰۶ ..... (۲) توضیح اشکال اول نوشت استاد - مد ظلّه
- ۴۰۶ ..... (۳) کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سزه
- ۴۰۸ ..... (۴) تأیید اشکال دوم مرحوم آقای حکیم ره
- ۴۰۹ ..... (۵) نظر استاد - مد ظلّه -- در معنای غَضّ بصر
- ۴۰۹ ..... اشاره
- ۴۱۱ ..... دو اشکال و پاسخ آنها
- ۴۱۲ ..... (۶) بررسی شواهد ذکر شده در کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سزه
- ۴۱۲ ..... (۷) نکته ای درباره کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سزه
- ۴۱۲ ..... (۸) اشاره به کلام ارباب لغت در معنای واژه «غَضّ»
- ۴۱۳ ..... (۹) خلاصه بحث
- ۴۱۳ ..... ضمیمه درس شماره ۴۴: عبائر برخی از لغویان در کلمه غَضّ
- ۴۱۳ ..... کتاب العین منسوب به خلیل بن احمد:
- ۴۱۴ ..... جمهره اللغه (این درید):
- ۴۱۴ ..... تهذیب اللغه ۳۵:۱۶

- معجم مقایس اللغة ۴: ۳۸۳ (ابن فارس) ..... ۴۱۴
- مجمل اللغة (ابن فارس): ..... ۴۱۶
- المحیط (صاحب بن عباد) ..... ۴۱۶
- الصحاح (الجوهري): ..... ۴۱۶
- المفردات (للراغب): ..... ۴۱۶
- اساس البلاغه (زمخشری) - ..... ۴۱۶
- اشاره - ..... ۴۱۶
- حديث العطاس ..... ۴۱۷
- لسان العرب ..... ۴۱۸
- المصباح المنیر ..... ۴۱۸
- ۱۳۷۷/۹/۱۰ دوشنبه درس شماره (۴۵) سال اول - ..... ۴۱۹
- اشاره ..... ۴۱۹
- خلاصة جلسات قبلی و این جلسه: ..... ۴۱۹
- الف - بررسی احتمال حمل آیه بر حرمت نظر به عورت (اشکال دوم آقای حکیم «ره»): ..... ۴۱۹
- (۱) اشکال مرحوم آقای حکیم و مؤیداتی بر آن: ..... ۴۱۹
- (۲) پاسخ استاد - مد ظله -: ..... ۴۲۰
- (۳) نظر مرحوم آقای داماد (ره): ..... ۴۲۰
- (۴) نظر استاد - مد ظله ..... ۴۲۲
- ب - بررسی دلالت آیه بر عموم وجوب یا اولویت غض نسبت به جنس مخالف: ..... ۴۲۳
- (۱) بیان اشکال مرحوم آقای حکیم (با توضیح استاد «مد ظله»): ..... ۴۲۳
- (۲) مناقشه استاد - مد ظله در این استدلال: ..... ۴۲۴
- (۳) نظر مرحوم آقای داماد (ره): ..... ۴۲۴
- (۴) نظر استاد - مد ظله ..... ۴۲۴
- ج - توضیح نظر مرحوم آقای شعرانی درباره عدم استثنای وجه و کفین: (معنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ» ) ..... ۴۲۶
- اشاره ..... ۴۲۶
- (۱) بیان مدّعی مرحوم آقای شعرانی و مرحوم آقای داماد در این باره: ..... ۴۲۶

- ۴۲۶ ..... (۲) بیان استدلال مرحوم آقای شعرانی (ره):
- ۴۲۹ ..... ۱۳۷۷/۹/۱۰ سه شنبه درس شماره (۴۶) سال اول
- ۴۲۹ ..... اشاره
- ۴۲۹ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:
- ۴۲۹ ..... الف - تفسیر «ما ظَهَرَ» در کلام مرحوم آقای شعرانی و مرحوم داماد
- ۴۲۹ ..... (۱) احتمالات سه گانه
- ۴۳۱ ..... (۲) کلام مرحوم آقای داماد
- ۴۳۱ ..... (۳) توضیح کلام مرحوم آقای شعرانی و بیان تنمۀ فرمایش مرحوم آقای داماد
- ۴۳۲ ..... ۴ - تقریب استاد «مد ظلّه» از کلام مرحوم آقای شعرانی (ره)
- ۴۳۳ ..... ب - مسامحاتی در کلام مرحوم آقای شعرانی
- ۴۳۳ ..... ۱ - تعبیر آقای شعرانی به «مستوعب بودن» از دو جهت دارای مسامحه است:
- ۴۳۴ ..... (۲) قید متصل و منفصل در مستثنی
- ۴۳۵ ..... (ج) جایگاه روایت در بیان مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای شعرانی
- ۴۳۵ ..... (۱) در خصوص بیان آقای داماد که حکم حجاب را تأسیسی دانسته،
- ۴۳۵ ..... (۲) آقای شعرانی معتقد شده اند که ذکر این موارد در روایات، «جریاً علی الغالب» است.
- ۴۳۶ ..... (۳) اشکال بر بیان مرحوم آقای شعرانی
- ۴۳۶ ..... (۴) حلّ مسئله از نظر استاد مد ظلّه
- ۴۳۸ ..... ۱۳۷۷/۹/۱۱ چهارشنبه درس شماره (۴۷) کتاب النکاح/سال اول
- ۴۳۸ ..... اشاره
- ۴۳۸ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۴۳۸ ..... الف):: اشکالی بر بیان مرحوم آقای شعرانی (ره) و مرحوم آقای داماد (ره):
- ۴۴۰ ..... ب):: متعلق غض بصر چیست؟
- ۴۴۶ ..... ۱۳۷۷/۹/۱۵ یکشنبه درس شماره (۴۸) سال اول
- ۴۴۶ ..... اشاره
- ۴۴۶ ..... خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:
- ۴۴۶ ..... الف - بررسی مسئله ۵۱

- ۴۴۶ ..... (۱) متن مسئله
- ۴۴۶ ..... (۲) توضیح یک اشتباه
- ۴۴۸ ..... (۳) توضیح مسئله
- ۴۴۹ ..... (۴) یک استثناء از عدم لزوم ستر بر مرد
- ۴۵۱ ..... (۵) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مد ظله
- ۴۵۲ ..... (۶) قید لازم در محل بحث
- ۴۵۳ ..... (۷) خلاصه بحث
- ۴۵۳ ..... ب - طرح بحث درباره وجه و کفین و قدمین
- ۴۵۳ ..... (۱) عنوان اباحت لازم
- ۴۵۴ ..... (۲) بررسی یک نکته در باره استثناء منقطع
- ۴۵۶ ..... ۱۳۷۷/۹/۱۶ دوشنبه درس شماره (۴۹) سال اول
- ۴۵۶ ..... اشاره
- ۴۵۶ ..... خلاصه جلسه قبل و این جلسه:
- ۴۵۶ ..... الف - بحث در باره دلالت آیه غَضِّ بر عموم وجوب ستر:
- ۴۵۶ ..... اشاره
- ۴۵۶ ..... (۱) تقریب استدلال به آیه:
- ۴۵۷ ..... (۲) اشکال استاد - مد ظله به استدلال مذکور:
- ۴۵۹ ..... ب - بحث در باره دلالت «لا یبیدین زینتهن الا ما ظهر» بر عموم وجوب ستر:
- ۴۵۹ ..... اشاره
- ۴۵۹ ..... (۱) تقریب استدلال:
- ۴۶۰ ..... (۲) نقد استدلال:
- ۴۶۱ ..... (۳) بحث تفسیری در تطبیق «ما ظَهَرَ» بر ثیاب
- ۴۶۲ ..... (۴) نظر مرحوم آقای مطهری در باره این نظریه:
- ۴۶۲ ..... اشاره
- ۴۶۲ ..... نقد استاد - مد ظله - نسبت به کلام مرحوم مطهری:
- ۴۶۳ ..... (ج) دلیل سوم - روایاتی که برای عموم وجوب ستر، زن را عورت دانسته:

- ۴۶۳ ..... (۱) بیان استدلال: .....
- ۴۶۳ ..... (۲) روایات مورد استدلال: .....
- ۴۶۴ ..... (۳) پاسخ استاد - مد ظله - به استدلال مزبور: .....
- ۴۶۴ ..... نتیجه بحث: .....
- ۴۶۵ ..... ۱۳۷۷/۹/۱۷ سه شنبه درس شماره (۵۰) سال اول .....
- ۴۶۵ ..... اشاره .....
- ۴۶۵ ..... خلاصه جلسه قبل و این جلسه: .....
- ۴۶۵ ..... الف - دلیل اول: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ... وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» .....
- ۴۶۶ ..... ب - دلیل دوم: آیه شریفه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...» .....
- ۴۶۶ ..... استدلال آقای خوئی .....
- ۴۶۸ ..... نقد استدلال آقای خوئی توسط استاد - دام ظلّه .....
- ۴۷۰ ..... ج - دلیل سوم: روایات .....
- ۴۷۰ ..... اشاره .....
- ۴۷۱ ..... نقد معنای مورد نظر آقای خوئی .....
- ۴۷۱ ..... معنای روایت بنظر استاد - مد ظلّه .....
- ۴۷۳ ..... ۱۳۷۷/۹/۲۳ دوشنبه درس شماره (۵۱) کتاب النکاح/سال اول .....
- ۴۷۳ ..... اشاره .....
- ۴۷۳ ..... خلاصه جلسه قبل و این جلسه: .....
- ۴۷۳ ..... الف - ادامه ادله عامه بر حرمت نظر به اجنبیه .....
- ۴۷۳ ..... (۱) روایت أبو هریره و عبد الله بن سنان .....
- ۴۷۴ ..... ۲ - نقد استدلال به روایت سنداً و دلاله: .....
- ۴۷۴ ..... اشاره .....
- ۴۷۴ ..... در اینجا دو مطلب قابل دقت است: .....
- ۴۷۴ ..... ب - روایت محمد بن سنان .....
- ۴۷۴ ..... اشاره .....
- ۴۷۵ ..... سند روایت: .....

- ۴۷۶ ..... دلالت روایت:
- ۴۷۷ ..... نکته حدیثی
- ۴۷۸ ..... نتیجه مباحث گذشته
- ۴۷۸ ..... ج - اقوال فقهاء
- ۴۷۸ ..... (۱) بررسی اقوال
- ۴۷۹ ..... (۲) دسته بندی اقوال
- ۴۷۹ ..... نظر اول: جواز نظر به وجه و کفین مطلقاً (نظر اول و غیر آن)
- ۴۷۹ ..... نظر دوم: حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً
- ۴۸۰ ..... نظر سوم: تفصیل بین نظره اولی و ثانیه
- ۴۸۰ ..... (۳) بررسی کلام صاحب ریاض
- ۴۸۱ ..... (۴) توضیح بیان شیخ طوسی در مبسوط
- ۴۸۲ ..... ۱۳۷۷/۹/۲۵ شنبه درس شماره (۵۲) سال اول
- ۴۸۲ ..... اشاره
- ۴۸۲ ..... خلاصه جلسه قبل و این جلسه:
- ۴۸۲ ..... الف - بررسی نظر شیخ طوسی در باره جواز نظر به وجه و کفین در کتاب خلاف:
- ۴۸۴ ..... ب - بررسی نظر شیخ مفید در مقنعه در باره عدم جواز نظر به وجه و کفین:
- ۴۸۷ ..... ج) نظر شیخ صدوق در باره نظر به وجه و کفین
- ۴۸۸ ..... د - اشاره به برخی نکات از کتاب اسداء الرغاب (راجع به بحث حجاب)
- ۴۹۰ ..... تذکر به مناسبت ماه مبارک رمضان
- ۴۹۲ ..... درباره مرکز

## نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد 1

### مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی؛ سید محمدکاظم طباطبایی یزدی (1247-1337ق)

باب نکاح و بر مبنای کتاب عروه الوثقی مرحوم سید یزدی تنظیم شده است.

عنوان های دیگر العروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران 1382 - 1383

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: 25 جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: 2 ک 2 ش 1 / 189 BP

ص: 1

### کتاب النکاح

1377/6/22 یکشنبه درس شماره (1) سال اول

### اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمه:

### اشاره

«کتاب نکاح» از جمله کتب فقهی است که هم دارای روایات بسیاری است که مبنای برخی از مباحث اساسی فقهی می باشد، و هم خود متضمن بحثهای علمی و صناعی است. به علاوه نوعاً محلّ سؤال و ابتلاء می باشد. (1) بر این اساس، «کتاب النکاح عروه» را مبنای بحث خود قرار داده و در این جلسه مقدمه این کتاب را از عروه مورد بحث و گفتگو قرار می دهیم.

## الف - استجاب نكاح از دیدگاه كتاب و سنت:

### 1) متن عروه:

#### اشاره

«النكاح مستحب في حد نفسه بالإجماع، و الكتاب و السنّه المستفيضه بل المتواتره. قال الله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ وَ فِي النّبِيّ الْمُرُورِي بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ: (النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني) و عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: (تزوجوا فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من أحب أن يتبع سنتي فإن من سنتي التزويج). و في النّبوي (ما بنى بناء أحب إلى الله تعالى من التزويج) و عن النّبي صلى الله عليه و آله (من تزوج احرز نصف دينه فليتق الله في النصف الآخر)»

ص: 1

## (2) دلالت اجماع بر استحباب نکاح:

از جمله ادله ای که مرحوم سیّد برای استحباب طبیعی نکاح بیان فرموده، اجماع است. برخی فقها بر این باورند که اجماع خود صلاحیت استناد و دلیلیت مستقل ندارد، زیرا شرط استناد به دلیل اجماع آن است که مدرکی نباشد، پس دلیلیت اجماع بنا بر مبنای ایشان در مواردی مانند موضوع بحث ما - که کتاب و سنت دلالت بر آن دارند - شأنی است نه فعلی، یعنی اگر کتاب و سنت نبود، اجماع دلیل شمرده می شد. اما باید گفت که اجماع چه مدرکی باشد و چه نباشد، اگر اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام ثابت شود، صلاحیت استناد دارد هر چند اجماع مدرکی باشد و حتی خود مدرک صلاحیت استناد نداشته باشد. زیرا دلیل عمده برای حجّیت اجماع تقریر معصوم است. یعنی مطلبی که در تمام ازمنه و از جمله دوران معصوم علیه السلام محلّ ابتلاء بوده و ردع نشده، حجّت می باشد و حمل بر تقیّه نیز نمی توان کرد، زیرا تقیّه در مورد یک مسئله در تمام ازمنه نبوده است. البتّه بسیاری از اجماعات متأخرین مستند به استدلالات آنها بوده و اتصال به زمان معصوم را نمی توان احراز کرد، ولی مسئله استحباب نکاح از این قبیل نیست.

## (3) دلالت کتاب بر استحباب نکاح:

### اشاره

از جمله ادله استحباب نکاح آیه 32 سوره نور می باشد:

وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

این آیه امر فرموده که زنان بی شوهر و مردان بی همسر را تزویج کنید و بردگان زن و مرد را که صالح باشند نیز تزویج نمایید، و اگر فقیر باشند خداوند از فضل خود آنان را بی نیاز خواهد کرد.

از آیه شریفه استفاده می شود که ازدواج ذاتاً امری ممدوح شرع می باشد و از این رو

امر به تزویج دیگران شده است، هر چند مدلول صریح و مطابقی آیه استحباب نکاح برای خود شخص نیست، ولی عرفاً این نکته از آن استفاده می شود، زیرا در غیر این صورت، امر به انجام آن برای دیگران نیز مطلوب شارع نبود.

### مراد از «صالحین» در آیه شریفه:

بحثی که در اینجا مطرح است، این است که با وجود استحباب عام نکاح، چگونه درباره بردگان امر به تزویج، به صالحین اختصاص یافته است، و این چگونه با عموم سازگار است؟

باید گفت که درباره مراد از «صالحین» سه احتمال می توان داد:

1) اینکه مراد از آن افراد صالح برای تزویج باشد، ولی این احتمال را - که در تفسیر المیزان (1) آمده - نمی توان پذیرفت، زیرا در این صورت نمی توان توجیهی درباره تفکیک بین ایامی از یک سو و عباد و اماء از سوی دیگر، و اینکه چرا در ایامی این قید نیامده، بیان نمود.

2) مراد از آن، افراد صالح و نیکوکار باشد. یعنی تنها در مورد بردگان و ممالیک صالح امر به تزویج شده باشد و به خاطر توالی فاسدی که بر تزویج بردگان ناشایسته و خائن به ویژه در نظام اجتماعی آن روز مترتب بوده، از آن منع شده است. البته این تقریب از ما بود و در تفسیر المیزان بدون هیچ توضیحی این احتمال که صالح به معنای ظاهری خودش باشد رد شده و تقریبی نیز برای آن ذکر نشده است.

3) این احتمال که به نظر ما آمد و بعد هم دیدیم که در کنز الدقائق از مجمع البیان آمده است، این است که مراد از صالح، صالح ایمانی است، زیرا صلاح در هر چیزی به حسب آن چیز می باشد و در اینجا مراد از «مِنْكُمْ» مؤمنین و مسلمین می باشند. بر این اساس، شاید بتوان گفت که در مورد ممالیک غیر مسلمان ترغیب به تزویج نشده است.

ص: 3

همچنین می توان گفت که علت اینکه در ایامی قید صالحین نیامده، آن است که در «منکم» صلاح ایمانی مستتر است و نیازی به آن نبوده است، ولی ممالیک غیر مسلمان حتی در منازل معصومین علیه السلام زیاد بوده اند، ولی به هر حال ترغیبی به تزویج آنان در آیه نشده است.

بنابراین، استحباب نکاح را در مورد مسلمین، چه احرار و چه بردگان، می توان از آیه شریفه استفاده کرد، و آیه نظر به تزویج غیر مؤمنان ندارد.

#### 4) استحباب نکاح در سنت:

روایات بسیاری در این باره وجود دارد و از این روی مرحوم سیّد فرموده: «السنة المستفیضة بل المتواتره»، و مرحوم آقای داماد در نسبت تواتر به روایات اشکالی مطرح می فرمودند و می گفتند که «تواتر اصطلاحی باید در جایی اطلاق شود که کثرت راویان به گونه ای باشد که موجب قطع انسان به صدور حدیث شود و این کثرت باید در تمامی طبقات وجود داشته باشد. بنابراین به صرف اینکه یک روایت در کافی، یا تهذیب، یا فقیه مثلاً هزار بار آمده، نمی توان روایت مزبور را متواتر دانست، حتی اگر قطع به عدم تعدّد کذب و اشتباه از سوی ناقل داشته باشیم.

بنابراین در بسیاری موارد که به اخبار قطعی الصدور اطلاق متواتر می شود صحیح نیست، و در واقع ما باید این روایات را اخبار آحاد محفوف به قرائن قطعی بشماریم نه اخبار متواتر.

ولی به نظر می رسد که اطلاق تواتر در مورد مزبور نادرست نیست، زیرا هر چند مراد از تواتر در اصطلاح محدثین این است که مخبرین بلا واسطه از معصوم علیه السلام در حدّی از کثرت باشند که موجب یقین و قطع به صدور شود، ولی اطلاق تواتر بر حدیث، انحصار به همان طبقه (روایات بلا واسطه) ندارد، و اگر برای ما نیز این کثرت به طور قطعی ثابت شود و مثلاً امام معصوم علیه السلام آن را برای ما نقل فرماید، این خبر برای ما نیز متواتر خواهد بود. به بیان دیگر، معیار تواتر به کثرت مخبرین بلا واسطه از

امام علیه السلام است، نه تمامی مخبرین در تمامی طبقات.

بنابراین، مثلاً از نقل مرحوم شیخ طوسی، و کلینی رحمه الله، و صدوق رحمه الله درباره اخبار کثیر غدیر خم، برای ما نیز قطع به صدور حاصل می شود، و در اصطلاح اصحاب این را نیز می توان خبر متواتر دانست.

## **(ب) مراد از «حَبِّ النَّسَاءِ» در روایات**

مرحوم سید فرموده است:

«بل استفاد من جمله من الأخبار استحباب حَبِّ النَّسَاءِ، ففي الخبر عن الصادق عليه السلام: من أخلاق الأنبياء حَبُّ النَّسَاءِ. وفي آخر عنه عليه السلام: «ما أظن رجلاً يزاد في هذا الأمر خيراً إلاّ أزداد حَبّاً للنساء»

با توجه به اینکه در بسیاری روایات «حَبِّ النَّسَاءِ» مذموم دانسته شده و از آن نهی شده است، مراد از حَبِّ نساء در روایات بالا چیست؟ دو گونه می توان جمع کرد:

1) مراد از روایات ناهی از حب نساء نهی از افراط در «حَبِّ نساء» است نه اصل آن، و در برخی احادیث نهی از افراط در آن صریحاً ذکر شده است. با این همه، در تعبیر روایات آمده که دنیا راهی برای وصول به کمالات معنوی و رسیدن به قرب الهی است، و از این جهت گاه حکم عبادت را پیدا می کند.

بر این اساس، علاقه به همسر و ازدواج از دیدگاه اسلام مشروط بر آنکه به افراط نگراید، بر خلاف دیدگاه رهبانیت مسیحی، امری مطلوب، و چه بسا عبادت به شمار می رود، و مراد از روایات یاد شده همین نکته است.

2) ممکن است اصلاً روایات ذکر شده مربوط به «حَبِّ زوجه» نباشد، و در واقع در برابر «حَبِّ الرجال» باشد، نه «حَبِّ الأزواج»، زیرا با توجه به اینکه در عصر جاهلی جنس زن مورد تحقیر و ظلم قرار می گرفته، در اسلام کرامت زن و لزوم احترام به زن، به عنوان یکی از دو جنس بشر مورد تأکید قرار گرفته است، و این از اخلاق انبیاء

دانسته شده است. بر این اساس، مراد از نساء در روایات مزبور همسران نیست، و این احادیث به بحث ما مربوط نمی شود.

«\* والسلام\*»

ص:6

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ادامه مقدمه

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

## اشاره

در جلسه قبل درباره استحباب نکاح صحبت شد، در این جلسه نخست به این دو امر می پردازیم که ازدواج سبب گشایش روزی بوده، و عزوبت و ترک نکاح مکروه است، و نیز به بررسی مسئله اول عروه پرداخته، شمول استحباب نکاح نسبت به کسی که بدان اشتیاق ندارد ثابت می کنیم، در ضمن بحث، توضیحی درباره نقل بحار از کتاب الامامه و التبصره علی بن بابویه خواهد آمد.

\*\*\*

## (الف): ادامه بحث قبل:

### (1) متن عروه

والمستفاد من الآیه و بعض الاخبار انه موجب لسعه الرزق، و فی خبر اسحاق بن عمار قلت لأبی عبد الله علیه السلام: الحدیث الذی یرویه الناس حق ان رجلا اتی النبی صلی الله علیه و آله: و سلم فشکا الیه الحاجه فامرہ بالتزویج حتی امرہ ثلاث مرات. قال ابو عبد الله علیه السلام: نعم هو حق، الرزق مع النساء و العیال.

و استفاد من بعض الاخبار کراهه العزوبه، فعن النبی صلی الله علیه و آله: رذال موتاکم العزاب.

### (2) نکاح سبب گشایش روزی است (توضیح عبارت متن)

از آیه شریفه (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (نور/ 32) استفاده می شود که نکاح سبب زیادی روزی است، و اگر شخصی فقیر هم باشد نکاح سبب از بین رفتن فقرش می شود.

از آیه شریفه (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (نور/ 32) استفاده می شود که نکاح سبب زیادی روزی است، و اگر شخصی فقیر هم باشد نکاح سبب از بین رفتن فقرش می شود.

مرحوم مصنف اشاره می کند که این مطلب از روایات هم استفاده می شود، و سپس روایت اسحاق بن عمار را ذکر می کنند که در آن امام علیه السلام حدیث مروی از پیامبر صلی الله علیه و آله را در مورد امر به تزویج برای رفع احتیاج تصدیق نموده، خود می فرماید که رزق همراه زنان و عیال می باشد.

البته روایات بسیاری که مستفیض بوده و اطمینان به صدور آنهاست دلالت می کند که نکاح سبب زیادی رزق است، ولی روایتی که ایشان نقل کرده اند ضعیف السند است، بهتر بود ایشان از روایات صحیح السند، یا موثق نقل نموده، یا لااقل به استفاضه روایات اشاره می کردند.

سند این روایت چنین است: «عده من اصحابنا، عن احمد بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله الجاموراني عن الحسن بن علي بن ابي حمزه عن المؤمن عن اسحاق بن عمار(1)»

در این سند لااقل ابو عبد الله جامورانی و حسن بن علی بن ابی حمزه ضعیف می باشند.

### 3) اشاره به سایر روایات

در جامع الأحادیث روایات چندی بر این مطلب دلالت می کند، از جمله:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتخذوا الالهل فانه ارزق لكم»(2) که البته مرسل است.

و نیز چهار روایت دیگر که مرسل یا ضعیف الاسناد است،(3) غیر از اینها دو روایت معتبر نقل می کند:

ص:

1- (1) کافی 4/330:5، جامع الأحادیث 13:20، ب 40/2 (مسلسل)، وسائل 24990/44:20، ب 11، از ابواب مقدمات نکاح.

2- (2) فقیه 3/4345/383:3، جامع الاحادیث 11:20، ب 34/2، وسائل 24902/15:20، ب 1.

3- (3) جامع الاحادیث 13:20 و 14 ب 41/1-44.

روایت اول: علی بن محمد بن بندار و غیره عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن ابن فضال و جعفر بن محمد عن ابی القداح عن ابی عبد الله علیه السلام قال: جاء رجل الى ابی علیه السلام فقال له هل لك من زوجة فقال: لا، فقال ابی و ما احب ان لی دنیا و ما فیها و انی بت لیله لیست لی زوجة، ثم قال: الركعتان یصلیها رجل متزوج افضل من رجل اعزب یقوم لیله، و یصوم نهاره، ثم اعطاه أبی سبعة دنانیر ثم قال: تزوج بهذه، ثم قال أبی علیه السلام: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: اتخذوا الاهل فانه ارزق لكم. (1)

در سند روایت اگر جعفر بن محمد را هم توثیق نکنیم ابن فضال که حسن بن علی بن فضال می باشد فطحی ثقه است. پس روایت موثقه خواهد بود.

روایت دوم: علی بن محمد بن بندار عن أبیه عنه عبد الله بن المغیره عن أبی الحسن علیه السلام که متن آن همانند متن قبلی است، تنها این قطعه بر آن افزوده شده، فقال:

محمد بن عبید (الله) جعلت فداک فانا لیس لی اهل، فقال: أ لیس لك جواری او قال: امهات الاولاد قال: بلی قال: فانت لیس باعزب

این روایت صحیحه است. (2)

#### 4 بررسی کلام مصنف قدس سرّه درباره کراهت عزوبت

روایات بسیار بر کراهت عزوبت با تعابیر گوناگون دلالت می کند. ولی روایتی که در متن آورده شده هم از جهت سند اشکال دارد و هم از جهت متن.

ص: 9

---

1- (1) کافی 6/3295، جامع احادیث 18:20، ب 63/2، وسائل.

2- (2) (توضیح کلام استاد - مد ظله -) سند روایت که در بالا آوردیم از جامع الأحادیث 64/19:20 برگرفته ایم، اصل روایت در کافی 7/329:5 با این سند آمده است و عنه عن أبیه عن عبد الله بن المغیره؟؟؟ قبل از این روایت در کافی همان روایت ابن قداح آمده، ظاهر بدوی روایت رجوع ضمیر به علی بن محمد بن بندار است، چنانچه شیخ طوسی در تهذیب 5/220:7 بر طبق آن رفتار کرده، ولی تحقیق چنانچه استاد مد ظله در حاشیه سند مرقوم داشته اند آن است که مرجع ضمیر احمد بن ابی عبد الله البرقی است که به توسط پدر از عبد الله بن المغیره بسیار نقل می کند نه علی بن محمد بن بندار که پدرش راوی ابن مغیره نیست (وسائل 20:22918/20، معجم الرجال 12:131) (ترجمه علی بن محمد بن بندار) ولی از آنجا که علی بن محمد بن بندار و احمد بن ابی عبد الله البرقی و پدرانشان همگی ثقه هستند روایت به هر حال صحیحه است.

سند روایت در جامع احادیث چنین نقل شده است:

محمد بن یعقوب عن علی بن محمد بن بندار عن محمد بن علی عبد الرحمن بن خالد عن محمد بن الاصم عن ابي عبد الله

در این سند عبد الرحمن بن خالد مجهول است و روایات بسیار هم ندارد، تنها همین یک روایت از او در کتب اربعه نقل شده.

محمد بن اصم نیز همین طور است.

محمد بن علی هم اگر ابو سمینه باشد ضعیف است. (1)

اما دلالت روایت، این روایت اخص از مدعاست، چون تنها دلیل بر آن است که کسی که با عزوبت از دنیا رود «رذل» می باشد. ولی کسی را که مدتی ازدواج نکرده و بعد ازدواج کند، شامل نمی شود.

سؤال: آیا از رذل بودن استفاده حرمت نمی شود؟

جواب: اصل عدم حرمت عزوبت از جهت سیره مشرعه قطعی است، ولی هر چند عزوبت ذاتاً حرام نیست، ولی چون بسیاری از اوقات باعث به گناه افتادن می شود، و از سوی دیگر خود ترک این سنت مهم پیامبر سبب دوری فرد از رحمت الهی می شود و عنایات خداوند که از انسان دور شد بسیار به گناه می افتد، از این رو تعبیر رذل شده است.

## 5) اشاره به سایر روایات درباره کراهت عزوبت

از روایات بسیاری کراهت عزوبت استفاده می شود. مانند:

ص: 10

---

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -) سند روایت در کافی 3/339:5 چنین است: عنه عن محمد بن علی، و در اول آن این سند آمده: «علی بن محمد بن بندار عن احمد بن محمد بن خالد» شیخ طوسی در تهذیب 2/239:7 ضمیر را به علی بن محمد بازگردانده، ولی مرجع ضمیر بنا بر تحقیق احمد بن محمد بن خالد است. چنانچه صاحب وسائل 24915/19:20 فهمیده است، محمد بن علی در مشایخ احمد بن محمد بن خالد به تصریح استاد - مد ظلّه - بی تردید ابو سمینه است که در روایات چندی در محاسن به نام وی تصریح شده است، به هر حال در ضعف سند روایت بالا تردید نیست.

- نبوی المشهور: النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی (1) این روایت تنها ترغیب بر انجام نکاح نیست بلکه تحذیر از ترک نیز می باشد که از آن کراهت استفاده می شود.

- شرارکم عزابکم (2)

- شرار امتی عزابها (3)

- شرار امتی العزاب (4)

- اکثر اهل النار العزّاب (5)

عن عکاف الهلالی قال: أتیت الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال لی: یا عکاف أ لک زوجة؟ قلت لا، قال: أ لک جاریه؟ قلت لا، قال و أنت صحیح موسر قلت: نعم و الحمد لله قال:

فإنک اذاً من اخوان الشیاطین، اما أن تكون من رهبان النصارى و اما أن تصنع كما یصنع المسلمون و أنّ من سنتنا النکاح شرارکم عزابکم، و أزدل موتاکم عزابکم... و یحک یا عکاف تزوج، فإنک من الخاطئین. و یا در نقل دیگر این خبر تزوج و الافانت من المذنبین (6).

در برخی از موارد این مسئله هم روایت صحیح السند وارد شده که آن کراهت ترک نکاح برای زن است:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن ابن أبی یعفر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: نهی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم النساء ان یتبتلنّ و یعطنن انفسهن عن الازواج (7).

بنابراین از روایات هم استحباب نکاح و هم کراهت ترک آن استفاده می شود، و بین این دو هم تنافی وجود ندارد.

## 6) تذکر یک نکته کتاب شناختی

ص: 11

1- (1) جامع الأحادیث 72/7:20.

2- (2) جامع الاحادیث 12/7:20 و 13 و 72/21.

3- (3) جامع الاحادیث 57/18:20.

4- (4) جامع الاحادیث 60/18:20، لاحظ ایضاً: 72/2.

5- (5) جامع الاحادیث 58/17:20.

6- (6) جامع الاحادیث 61/18:20 و 62.

7- (7) جامع الاحادیث 73/20:20، وسائل 25318/165:20، ب 84 از ابواب مقدمات النکاح.

از روایت کراهت عزویت این روایت است:

البحار عن كتاب الامامه و التبصره عن هارون بن موسى عن محمد بن علي عن محمد بن الحسن عن علي بن اسباط عن ابن فضال عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه و آله قال: شرار امتي عزابها.

کتاب الامامه و التبصره تألیف علی بن بابویه است، این کتاب به دست حاجی نوری نرسیده، و برخی گمان برده اند که این کتاب به دست مرحوم مجلسی هم نرسیده و نقل ایشان از این کتاب اشتباه است، و نشان می دهد که منبع نقل، الامامه و التبصره نیست. مرحوم آقای حجت در نامه ای که درباره مرحوم مجلسی نگاشته اند بدین نکته تذکر داده، مرقوم داشته اند که اسناد موجود نسبت این کتاب را به علی بن بابویه نفی می کند، چون مشایخ مذکور در آغاز اسناد با مشایخ علی بن بابویه سازگار نیست.

از مرحوم آقای حاج سید محمد علی روضاتی از عماء اصفهان حدود سی سال قبل مطلبی شنیدم که ایشان می فرمود: کتاب الامامه و التبصره به دست مرحوم مجلسی رسیده، و در عین حال در بحار اشتباهی هم رخ داده است، نسخه مرحوم مجلسی از این کتاب را آقای روضاتی از فخر الدین نصیری خریده، و با مشاهده نسخه مسئله حل شده است. در آغاز این نسخه الامامه و التبصره واقع بوده که این البته ناقص بوده، اوراقی هم از جامع الاحادیث جعفر بن احمد قمی ایلاقی رازی ضمیمه آن بوده است، در مقدمه بحار هم به نام الامامه و التبصره تصریح کرده و هفت حدیث هم از این کتاب در بحار نقل شده است، ولی گاه شاگردان مرحوم مجلسی که روایات را به دستور ایشان جمع آوری کرده اند با سرعت روایات این کتاب را اخذ کرده، روایات جامع الاحادیث ایلاقی را هم به الامامه و التبصره نسبت داده اند، ولی گاهی دقت کرده اند: بعضی اصول اصحابنا تعبیر کرده اند. پس این حرفی که برخی همچون مرحوم آقای حجت و مرحوم آقا شیخ بزرگ گمان کرده اند

که کتاب الامام و التبصره اصلاً به دست مرحوم مجلسی نرسیده اشتباه است. ولی اشتباهاتی نیز در نسبت روایت به این کتاب رخ داده است. از جمله همین حدیث است که از کتاب جامع الاحادیث ایلاقی است نه از الامامه و التبصره. هارون بن موسی در آغاز سند تلعبیری متوفی 385 است ولی استاد علی بن بابویه متوفی 328 یا 329 نیست. (1)

## ب) مسئله اول:

### 1) متن مسئله

لا فرق علی الاقوی فی استحباب النکاح بین من اشتاقت نفسه و من لم تشتق الاطلاق الاخبار و لان فائده لا تنحصر فی کسر الشهوه بل له فوائد منها زیاده النسل و کثره قائل لا اله الا الله، فعن باقر علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله ما يمنع المؤمن أن یتخذ اهلاً لعل الله أن یرزقه نسمة نتقل الارض بلا اله الا الله.

### 2) توضیح و بررسی مسئله

مرحوم سید می فرماید بنا بر اقوی استحباب نکاح اختصاص به کسی که بدان اشتیاق دارد نداشته بلکه کسی را هم که بدان مشتاق نیست می گیرد. ایشان به دو امر تمسک می جویند.

اول: اطلاق روایات که بدون هیچ تقییدی به ازدواج امر کرده است.

دوم: فائده نکاح تنها از بین بردن شهوت نیست که اختصاص به کسی که به ازدواج شائق است پیدا کند. بلکه فوائد دیگری هم دارد. از جمله زیادی نسل و زیاد شدن گوینده لا اله الا الله.

در اینجا اگر از دلیل اول بگذریم دلیل دوم به تنهایی تمام صورتهای مسئله را

ص: 13

---

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -) بلکه هارون بن موسی تلعبیری شاگرد علی بن بابویه بوده و از وی حدیث شنیده و اجازه روایت اخذ کرده است. (رجال طوسی، باب من لم یرو عنهم علیهم السلام باب عین، رقم 34)

ثابت نمی کند.

اولاً زن و مرد عقیم و نازا را شامل نمی شود ثانیاً در جایی همچون بلاد کفر که زمینۀ مسلمان ماندن فرزندان به حسب نوع وجود ندارد این فائده (زیادی لا إله الا الله گو) وجود ندارد.

ولی به هر حال اکثر موارد را شامل می شود و به اطلاق ادله نیز تمام صورتها اثبات می گردد.

### **(3) توضیحی درباره سند حدیث قبل:**

در سند این روایت تمام افراد از اجلاء ثقات هستند البته ابن فضال فطحی ثقه است، مگر محمد بن علی بن معمر کوفی که توثیق صریح نداد، ولی از آنجا که از مشایخ اجازه تلعبیری بوده، می توان آن را علامت اعتبار دانسته وی را توثیق کرد.

البته در سند روایت سقط یا ارسالی رخ داده است، چرا که مراد از الصادق علیه السلام امام ششم است نه مفهوم وصفی، و چون ابن فضال آن حضرت را درک نکرده است، متوفی 224 (یعنی 76 سال بعد از وفات امام صادق علیه السلام) در سند روایت سقط یا ارسال وجود دارد.

ولی مضمون روایت از روایات دیگر هم استفاده می شود، و مجموعاً اطمینان به صدور آن می باشد.

«\* و السلام\*»

### **فهرست منابع اصلی:**

1 - مستند عروه الوثقی (مرحوم آیه الله خوئی)

2 - مستمسک عروه الوثقی (مرحوم آیه الله حکیم)

ص: 14

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(1) کتاب النکاح

خلاصه درس قبل و این جلسه:

اشاره

در جلسات قبل پیرامون استحباب نکاح، کراهت عزویت و ترک نکاح و نیز اولین مسئله عروه و شمول استحباب نکاح نسبت به کسی که بدان اشتیاق ندارد، سخن گفتیم. اینک در این جلسه در باره «استحباب تعدد زوجات» و دلیل آن و این که آیا مطلقاً استحباب دارد یا در بعضی از شرائط و محیطها استحباب دارد؟ صحبت می کنیم.

الف - متن عروه - استحباب تعدد زوجات

اشاره

مسئله 2: «الاستحباب لا یزول بالواحد بل التعدد مستحب ایضاً قال الله تعالی «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ ...»

1) مدلول آیه شریفه ( دلیل اول مسئله) و ارتباط میان صدر و ذیل آن:

اشاره

(1)

ص: 15

1- (1) یکی از آقایان نقل می کرد که «در زمان رضا خان برای گرفتن جواز عمامه به زنجان رفته بودم، در منزل یکی از اعیان زنجان با رئیس یکی از ادارات که مسئول اعطای جواز عمامه بود، مواجه شدم؛ در آنجا در باره تعدد زوجات بحث درگرفت، می گفتند: کتبی بر جواز تعدد زوجات و کتبی بر رد آن نوشته شده، آن رئیس اداره می گفت: بنظر من تعدد زوجات جایز نیست، چون آیه شریفه می گوید: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» و چون نمی توان میان همسرهای متعدد عدالت را مراعات کرد، قهراً شرطش مفقود است و لذا در این زمان نمی توان بیش از یک همسر داشت. آن آقای محترم می گفت: احساس کردم که حرف بی ربط و باطلی است، از طرفی احتمال دادم که



در باره آیه شریفه فوق از قدیم میان مفسران بحث بوده است که چه ارتباطی میان صدر و ذیل آن وجود دارد.

در احتجاج طبرسی روایت بسیار مفصلی است که یکی از زنادقه خدمت حضرت امیر علیه السلام آمد و گفت: در قرآن شما تناقضاتی وجود دارد، اگر این تناقض را برای من حل کنید؛ مسلمان می شوم. از جمله شبهاتش، ارتباط بین صدر و ذیل این آیه است که چه ارتباطی بین مسئله یتامی و نکاح با نساء وجود دارد؟

ص: 16

به حسب این روایت که مرسله است و قابل استناد نمی باشد - حضرت می فرماید: بین صدر و ذیل این آیه ثلث قرآن سقط شده است. (اخباریها هم به این روایت و امثال آن استناد می کنند. در این مسئله تحریف و کم شدن ثلث قرآن تنها مستند، همین روایت مرسله است که قابل استناد نیست. سید مرتضی در «ذخیره» و شیخ طوسی در «عده» از سید نقل می کند که بعضی امور اگر توسط یک فرد حتی عادل نقل شود، وحدت ناقل و خود نقل دلیل بر بطلان آن است. زیرا بعضی از امور که به حسب عادت باید ناقلین فراوانی داشته باشند، همین که یک ناقل بیشتر ندارد، انسان را در صحت مطلب دچار تردید می کند. در این مسئله هم که هیچ روایتی نه در کتب اربعه و نه کتب دیگر نقل نشده و تنها یک روایت مرسلی در احتجاج نقل شده، خود، دلیل بر بطلان آن است. چنین اموری مصداق «لو کان، لبان» است.)

### ادامه بیان ارتباط صدر و ذیل آیه شریفه:

در باره ارتباط صدر و ذیل آیه، معانی مختلفی در تفاسیر به چشم می خورد، یکی از آنها که ظاهراً اقرب معانی است، هر چند در تفاسیر به روایتی نسبت داده نشده، ولی شیخ در تبیان شاید از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند. - که ظاهراً امام باقر (علیه السلام) است، چون ابتدا معنایی ارائه می دهد و می گوید: «رواه المفسرون من اصحابنا»، و نمی گوید چه کسی آیه را این گونه معنا کرده، و بعد می فرماید: معنای اولی که ذکر کردیم از عایشه و ابی جعفر علیه السلام است و بعد مطلبی را نقل می کنند.

خلاصه مطلب: چون قبلاً از عایشه اسم برده ولی نامی از ابی جعفر علیه السلام به میان نیامده و کأنه سقطی رخ داده است. - و آن معنا این است که:

کلمه قسط (به فتح قاف) و قسوط (به ضمه قاف) از قَسَطُ، یَقْسُطُ، قَسَطاً و قُسُوطاً هر دو به معنای «جور» است ولی کلمه قِسط (به کسر قاف) به معنای «جور»

و «عدل» هر دو استعمال شده است و لفظ مشترکی برای هر دو معناست. «قاسط» در قرآن کریم به معنای «جائر» بکار رفته و اصطلاح قاسطین به همین معناست و «القائم بالقسط» به معنای «عادل» است. ولی «اقساط» که مصدر باب افعال است، یک معنا بیشتر ندارد و آن «ازاله الجور» است، گویا (الف)، برای سلب است. اما در خصوص آیه شریفه، در دوران جاهلیت قبل از اسلام که جنگهای زیادی رخ می داد و اساساً جنگ را از افتخارات خود می دانستند و خوی سبّیت در زندگی رواج داشت، نام فرزندانشان را اسد، کلب، ذئب و امثال آن می گذاشتند. بر اثر جنگهای فراوان، دخترهای پدر مرده و یتیم در جامعه زیاد بودند و رسم بر این بود که اشخاص با تعداد زیادی از این دخترها ازدواج می کردند و به طور معمول در باره آنان عدالت مراعات نمی شد. به عنوان یتیم آن دختران را می آوردند و با مهریه ای سبک به نکاح خویش در می آوردند و پس از چندی رها می کردند. و خلاصه رعایت عدالت را نمی کردند. پیامبر اکرم مبعوث شد و میان قبائل عرب صلح برقرار کرد و انقلابهای مختلفی را در ابعاد گوناگون ایجاد کرد. در این باره نیز قرآن اهتمام فراوانی دارد و نسبت به یتامی و حقوق آنان عنایت دارد. آنان نیز که پس از ظهور اسلام متوجه خطاهای خود شده بودند و توبه کردند، در خصوص ازدواج با یتامی خوف داشتند، قرآن می فرماید: نکاحی بکنید که خطر عدم عدالت در آن نباشد.

پس صدر و ذیل آیه مربوط به نکاح است.

## 2) بیان آقای طباطبائی (ره) در «المیزان»

آقای طباطبائی در تفسیر المیزان می فرماید: برخی گفته اند «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» از باب اقامه سبب به جای مسبب است یعنی «ان لم تطب لكم نکاح الیتامی فانکحوا ما طاب لكم من النساء» اگر نکاح با یتامی برای شما گوارا نبود، موردی را انتخاب کنید که این مشکل بروز نکند، منتهی سبب «عدم طیب»

عبارت است از «عدم القسط».

به نظر من آمد که مطلب برعکس باشد، و اقامهٔ مسبب به جای سبب باشد، یعنی این که شما به واسطهٔ اسلام و تعالیم پیامبر توبه کردید و نسبت به یتامی توجه نمودید که جور نکنید؛ این مطلب اختصاصی به آنها ندارد، در مورد سایر زنها نیز مطلب همین طور است، اگر از زنها دیگر هم به تعداد دو یا سه یا چهار نکاح کردید، عدالت را در مورد آنان مراعات کنید. همان طور که در مورد یتامی امروز عدالت را مراعات می کنید، در بارهٔ زنها دیگر نیز مراعات کنید.

### 3) مدلول آیه ترخیص تعدد زوجات است نه ترغیب آن

مطلب دیگری که در بارهٔ آیه شریفه وجود دارد این است که همه علمای خاصه و اکثر علمای عامه از آیه شریفه استفاده کرده اند که با بیش از چهار زن نمی توان نکاح کرد. آیه شریفه، نفی زیادی بر چهار همسر است. روایاتی هم به همین مضمون وارد شده است، لذا (فَأَنْكِحُوا) در مقام ترخیص است نه ترغیب.

معنای آیه این است که شما مجازید که تا چهار زن اختیار کنید و به بیش از آن مجاز نیستید، اگر در مقام ترغیب نسبت به دو، سه یا چهار زن باشد، نسبت به ما زاد بر آن نفی ترغیب خواهد بود نه منع؛ در حالی که همه فقها و مفسران از آن، منع نکاح با بیش از چهار نفر را استفاده کرده اند. پس از این آیه نمی توان استحباب تعدد زوجات را استفاده کرد.

نکته ای که وجود دارد آن که (واو) را در آیه شریفه به معنای (او) فرض کرده اند، ولی با توجه به معنایی که از آیه شد به همان معنای (واو) است، یعنی دو تا دو تا، و سه تا سه تا و چهار تا چهار تا در عرض هم می توانید زن بگیرید، و الا در طول هم که بیش از این هم می توان نکاح کرد.

آیه در مقام ترخیص است، اگر سخن از وجوب بود؛ باید به معنای (او)

می بود، واجب است که یا دوزن بگیرد یا سه زن یا چهار زن (واو) در کلام متکلم گاهی ظهور در عام مجموعی دارد و گاهی در عام انحلالی، در اینجا عام مجموعی نیست نمی خواهد بگوید: شما می توانید نه زن بگیرید، بلکه انحلالی است یعنی مرخصید دوزن بگیرید و مرخصید سه زن بگیرید و مرخصید چهار زن بگیرید. مثل این که می گوید: این مسئله را زید و عمرو و بکر و خالد حل کردند، یعنی هر کدام جداگانه حل کردند، ولی گاهی می گوید: زید و عمرو و بکر این سنگ را برداشتند، مانعی ندارد که دسته جمعی برداشته باشند، ولی اگر (واو) ها ظهور در عطف مستقل ها نباشد، ظهور در جمع ندارد.

### ب - دلیل دوم استحباب تعدد زوجات (روایات)

از ادله دیگر می توان استحباب تعدد زوجات را فی الجملة استفاده کرد، روایاتی که می گویند: آیا شما نمی خواهید گوینده «لا إله إلا الله» زیاد شود؟ این تعبیر همان طور که دلالت بر استحباب اصل نکاح دارد بر استحباب تعدد نیز دلالت می کند. چنان چه سیره معصومین نیز بر تعدد زوجات بوده است. البته این لسان، استحباب تعدد را در محیطهایی که موجب ازدیاد «لا إله إلا الله» می شود، اثبات می کند نه در بلاد و اماکنی که اولاد منحرف و یا ضد دین می شوند. اگر شخص عقیم نباشد و محیط نیز، محیط اسلامی باشد؛ برای کثرت نسل مسلمین، تعدد زوجات استحباب پیدا می کند.

### ج: نکته: شبهه «عبد» در تطبیق «نساءنا» در آیه مباحله بر حضرت زهرا (س) و جواب آن:

#### اشاره

نکته دیگری که در خصوص کلمه «نساء» وجود دارد و مناسب است در اینجا مورد اشاره قرار گیرد، آن است که آقایی نقل می کرد که از شیخ محمد عبده در تفسیر «المنار» در تفسیر آیه مباحله و تطبیق «نساءنا» بر حضرت زهرا (سلام الله

علیها) شبهه ای نقل شده و این تطبیق را نادرست و بی اساس خوانده است. چون در لغت عرب کلمه نساء بر زنانی اطلاق می شود که ازدواج کرده باشند و استعمال آن در باره بنات صحیح نیست و روایاتی که در این زمینه در کتب ما بچشم می خورد، توسط رافضیه جعل شده و به کتب ما راه پیدا کرده است. آن آقا افزود: این مسئله در خانه آقای فلسفی مطرح شد و یکی از آقایان این گونه پاسخ داد که استعمال نساء در باره بنات در قرآن فراوان است: «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ»، کلمه نساء در این آیه در باره بنات است چه ازدواج کرده باشند و چه نکرده باشند، سهم آنها از ارث این مقدار است.

من کتاب «المنار» را در این زمینه نگاه نکرده ام، به آن آقا عرض کردم، احتمالاً شبهه شیخ محمد عبده نکته دیگری است و او در باره «نساء» مضاف ایراد دارد و معتقد است که نساء مضاف بر زنانی اطلاق می شود که ازدواج کرده اند نه نساء بی اضافه. در فارسی هم همین طور است، زن در برابر مرد استعمال شده ولی زن زید، زوجه زید است و بر دختر اطلاق نمی شود. نساءً أَوْ رَجَالاً یعنی اناثاً أَوْ ذُكُوراً ولی «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ» یا «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسَدُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» یعنی زنهایی که ازدواج کرده اند. در آیه مباحله هم که «نِسَاءَنَا» دارد، مضاف است و بر بنات اطلاق نمی شود. ظاهراً اشکال عبده این است، بعداً که آن آقا مراجعه کرده بود، همین طور بود.

### پاسخ شبهه توسط استاد - دام ظلّه

پاسخ این اشکال این است که در قرآن «نساء» مضاف نیز بر «بنات» اطلاق شده است، آیه شریفه «لَا يُبَدِّلُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعَوِّلَهُنَّ... أَوْ نِسَائِهِنَّ» در اینجا نساء مضاف لزوماً زنانی که ازدواج کرده اند، نیست.

در روایات هم وارد شده که در خصوص متعه، سائل به حضرت عرض کرد:

«أ تمتع نساءك؟» آیا تو حاضری دخترانت (نه زنان) را به اشخاص متعه بدهی؟

در فارسی هم اگر گفته شود زنهای ایرانی - مثلاً - با استعدادند یا سفید پوست اند، جنس زن در برابر جنس مرد است، نه زنهایی که ازدواج کرده باشند.

پس نساء مضاف هم در آیات و هم در روایات اعم استعمال شده است، هم بر زنهایی که ازدواج کرده اند، اطلاق می شود و هم بر سایر زنها، مثل روایاتی که «حبّ النساء» را مطرح کرده یا هنگام تقسیم کردن هدیه، ابتدا به دخترهایتان هدیه بدهید. در این گونه موارد «نساءکم» در برابر «رجالکم» است و بر جنس زن دلالت می کند.

#### د - استحباب نکاح اعم از دائم و منقطع و حرّه و أمه است.

متن عروه: «و الظاهر عدم الاستحباب بالنکاح الدائم أو المنقطع بل المستحب اعم منها و من التسری بالاماء» آیه شریفه ناظر به نکاح دائم است که از تعدد سخن می گوید، ولی استحباب نکاح که از روایات و آیات دیگر استفاده می شود، اختصاص به نکاح دائم نیست، بلکه متعه هم استحباب دارد. اگر از آیه شریفه استحباب تعدد استفاده شد، استحباب واحد هم مسلماً استفاده می شود.

البته آیات دیگری مثل «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» دلالت بر استحباب نکاح دارد که قبلاً در باره اصل نکاح مورد استناد قرار گرفت. از این آیه هم که تعدد را تجویز می کند، استحباب واحد هم استفاده می شود.

علاوه بر نکاح با احرار، استحباب نکاح با اماء نیز ثابت می شود. از تعبیر مختلفی چون تکثیر اولاد و این که موجب کسر شهوت شود و از آلوده شدن به زنا و امثال آن جلوگیری نماید، استفاده می شود که تهیه اماء نیز مستحب است. «\* و السلام\*»

**اشاره**

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**خلاصه درس این جلسه:**

در این جلسه، ابتدا این بحث که آیا نكاح مستحب تعبدی است یا توصلی، مطرح می شود و سپس اقسام نكاح مورد بررسی قرار می گیرد که به مناسبت، معنای واجب مشروط و مطلق و بحث حرمت اقرار جانی نیز مطرح و مورد بررسی قرار می گیرد.

\*\*\*

**الف): طرح مسئله 3:**

**اشاره**

متن مسئله:

«المستحب هو الطبیعه اعم من أن یقصد به القربه أو لا؟ نعم عبادیته و ترتب الثواب علیه و موقوفه علی قصد القربه»

**1) توضیح مسئله:**

می فرمایند نكاح که جزء مستحبات است ذاتاً، مستحب تعبدی نیست. بلکه مستحب توصلی است و قصد قربت یا عدم قصد قربت در تحقق غرض آن دخالت ندارد. مثل امر شارع مقدس به انفاق و دستگیری از ضعفاء که قصد قربت و یا عدم قصد قربت در تحقق غرض و مطلوبی که شارع بخاطر آن غرض، این اوامر را صادر کرده است، دخالت ندارد.

البته در تمام توصلیات اگر کسی قصد قربت کرد ثواب به او می دهند. و اگر قصد

قربت نکرد و لو غرض حاصل است ولی ثواب نمی دهند. و اگر امر توصلی، شرط یک واجبی باشد با اتیان آن بدون قصد قربت، شرط حاصل است ولی برای حصول این شرط ثواب نمی دهند.

## (2) توضیح استاد

از تعبیر مرحوم سید که می فرمایند: «نعم عبادتیه و ترتب الثواب علیه موقوفه علی قصد القربه» معلوم می شود که مرادشان از عبادت یعنی انجام دادن آنچه وظیفهٔ عبد است. عبادت اصطلاحات مختلف دارد ولی مراد از عبادت در اینجا به معنای خضوع خاص (عبادت ذاتیه) که در مورد غیر خدا شرک محسوب می شود همانند به خاک افتادن و سجده کردن نیست، چون از جهت سنخ با هم فرق دارند و عبادت به این معنی با قصد قربت حاصل نمی شود.

آنچه ایشان در اینجا اراده کرده است وظیفهٔ عبد است که عبد امتثال امر کند و مطابق دستور رفتار نماید و متحرک به امر مولی بشود. که اینها احتیاج به قصد قربت دارد.

## (ب): طرح مسئله 4:

### اشاره

متن مسئله:

«استحباب النکاح انما هو بالنظر الی نفسه و طبیعته و اما بالطواری فیقسم بانقسام الاحکام الخمسه»

## (1) توضیح مسئله:

مرحوم سید بحث نکاح را به دو قسم تقسیم می کند:

قسم اول: اصل نکاح - در مقابل سلب کلی فقدان ازدواج (عزوبت) که می فرمایند: اصل نکاح بالذات مستحب است ولی گاهی بالعرض جهاتی پیدا می شود که به سبب آن جهات، نکاحی که بالذات استحباب دارد، بالفعل حکم دیگری مانند واجب یا حرام یا... پیدا می کند.

ص: 24

قسم دوم: اقسام خاصه نکاح - این طور نیست که یک اصل کلی داشته باشد تا بگوییم اصل، عبارت است از این که استحباب ذاتی داشته باشد مثلاً، بلکه بعضی از اقسامش حرمت ذاتی دارد و بعضی از آن استحباب ذاتی و بعضی کراهت، وجوب، اباحه ذاتی. آن وقت هر کدام بالعرض تفاوت هایی با هم دارند.

## (2) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در اقسام نکاح

مرحوم آقای خوئی مطابق تقسیم مرحوم سید بحث نکرده اند بلکه از یک جهت ناقص بحث کرده اند و لو از جهت دیگر تفصیلی داده اند. ایشان مثل مرحوم سید که دو تقسیم داشت: یکی برای اصل نکاح و دیگری هم برای قسم خاصی، مشی نکرده اند. از اول می فرمایند: بعضی از اقسام نکاح ذاتاً حرام است، بعضی ذاتاً واجب است الی آخر.

### (ج): توضیح استاد پیرامون مسئله:

(1) مرحوم سید در ابتدا می فرمایند: در اثر طواری، نکاح به اقسام خمس تقسیم می شود ولی بعد که تفصیل مطلب را ذکر می کنند احکام اربعه را ذکر می کنند و استحباب را نام نمی برند.

به نظر می رسد که علتش این باشد که مراد از بالنظر الی الطواری یعنی «بالنظر الی الطواری وجوداً و عدماً» که گاهی عناوین عرضیه در اصل نکاح نیست، و همان حکم ذاتی فعلی هم می شود و گاهی عناوین عرضیه در اصل نکاح وجود دارد و حکم ذاتی که استحباب است، تبدیل می شود به یک حکم فعلی دیگری که مطابق آن ذات نیست. و این همان چهار قسم می باشد.

(2) تقسیم ایشان به اقسام خمس مطابق با احکام تکلیفیه است که پنج قسم می شود ولی در احکام وضعی پنج قسم نداریم. فقط صحت و بطلان یا نفوذ و عدم نفوذ است.

با اینکه این قسم مربوط به احکام تکلیفیه است بعضی از مثالها مربوط به وضع است. (مثل محرم که مثال زده اند به نکاح با محارم که جنبه بطلان دارد نه حرمت (1)) که علت آن را می توان به دو طریق توجیه کرد:

اول: اگر قائل به حرمت تشریحی شدیم (2) (چنان که خیلی ها قائل هستند و در بعضی موارد هم فی الجمله روایت وارد شده است) در اینجا می گوئیم اگر کسی در نکاح محارم نسبی یا سببی قصد حلیت بکند، نفس آن نکاح علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تشریحی هم دارد و لو مباشرت نکرده و فقط قصدش این باشد که این زن (محرم سببی یا نسبی) همسر او است.

پس اشکال برطرف شد چون مقسم عبارت است از احکام تکلیفیه و این هم یک قسم آن می باشد و این که وضعاً هم باطل است منافات با این ندارد.

دوم: بنابراین که قائل به حرمت تشریحی نباشیم جواب این است که مقسم اعم از تکلیفی و وضعی است. پس جامع بین وضع و تکلیف است که به اقسام خمس تقسیم می شود.

#### د) ادامه متن مسئله 4:

#### اشاره

«فقد يجب بالنذر أو العهد أو الحلف و فيما اذا كان مقدمه لواجب مطلق»

#### 1) توضیح:

یکی از مواردی که نکاح وجوب پیدا می کند، موردی است که وجود مقدمی پیدا کند برای واجب مطلق

#### 2) بررسی کلام مرحوم نائینی در واجب مشروط و مطلق:

ص: 26

- 
- 1- (1) مرحوم آقای بروجردی تقریباً این اشکال را دارند که این مثال هم سنخ با مثالهای دیگر نیست.
- 2- (2) مرحوم نراقی و مرحوم داماد قائل به استحاله حرمت تشریحی هستند ولی ما مستحیل نمی دانیم و احتیاج به دلیل اثباتی دارد. در بعضی موارد اثبات شده و در بعضی موارد اثبات نشده است.

مرحوم نائینی می فرمایند(1): واجب مشروط پس از حصول شرط، مطلق نمی شود، بلکه فعلی می شود و مشروط به آن شرط نیز باقی می ماند. مطلق آن است که بر بودن و نبودن شرط، متوقف نباشد.

بنابراین حصول شرط، شرطیت را از بین نمی برد. بلکه شرطیت دارد منتها شرط حاصل شده است. در علت و معلول نیز همین طور است که معلول بعد از حصول علت نیز به علت خودش باقی و بر آن متوقف است.

### 3 اشکال و جواب:

#### توضیح اشکال:

با توجه به مقدمه فوق عبارت مرحوم سید که می فرمایند: «و فیما اذا كان مقدمه لواجب مطلق» مورد اشکال است. زیرا این عبارت، واجب مشروطی که شرطش حاصل شده است را شامل نمی شود. پس اگر بجای واجب مطلق، واجب فعلی تعبیر می شد، بهتر بود.

#### جواب اشکال:

#### دفع اشکال بنا بر مبنای مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند می فرمایند(2): واجب مطلق و مشروط نسبی است، بنابراین این طور نیست که نماز واجب مطلق باشد و یا حج واجب مشروط، بلکه نماز و حج هم واجب مطلق هستند و هم واجب مشروط. فقط بالاضافه فرق می کند. مثلاً نماز نسبت به وضو واجب مطلق است چون مشروط است. با توجه به این مبنا در بحث مقدمه واجب می فرمایند: بحث در این است که آیا مقدمه واجب مطلق از آن حیثیتی که اطلاق دارد، آیا واجب است یا واجب نیست؟ مثلاً نماز از ناحیه وضو اطلاق دارد یعنی وجوب نماز تقیدی به وضو ندارد. پس از ناحیه وضو، نماز واجب مطلق است. بنابراین مورد بحث این است که آیا وضو که مقدمه واجب مطلق است واجب است یا خیر؟

ص: 27

1- (1) فوائد الاصول، از طبع انتشارات اسلامی ج 1 و 2 / ص 339، بحث مسئله ترتب - المقدمه الثانيه.

2- (2) کفایه/ الاوامر/ تقسیمات الواجب - ص 121، طبع انتشارات اسلامی

نتیجه اینکه بنا بر مبنای آخوند نیازی به ذکر واجب مشروطی که شرطش حاصل شده است، نیست تا تعبیر به واجب فعلی بشود.

### نقد کلام آخوند:

این که گفته اند: مراد از مطلق، مطلق نسبی است و بالاضافه فرق می کند پس در بحث مقدمه واجب چون نماز از ناحیه وضو اطلاق دارد پس وضو واجب می شود، این حرف درستی نیست و چنین ملازمه ای وجود ندارد. زیرا درست است که نماز از ناحیه وضو اطلاق دارد ولی صرف اضافی بودن کفایت نمی کند که مقدمه را واجب کند. بلکه باید فعلیت نیز درج بشود و نماز ما باید وجوب فعلی داشته باشد تا مقدمه آن که وضو است واجب بشود.

### مقتضای تحقیق در حل اشکال:

واجب مشروط در کلمات سابقین مثل صاحب معالم عبارت است از آن که «لا یصح الخطاب الا مشروطاً»، واجب مطلق عبارت است از آنکه «یصح الخطاب من غیر اشتراط و تعلیق» پس اگر شرط واجبی حاصل شد، خطاب بدون تعلیق صحیح است و این واجب، واجب مشروط نیست. مثلاً اگر شخصی مستطیع شد شرط حج حاصل شده، پس خطاب بدون تعلیق صحیح است و شارع می گوید: حج بجا بیاور. بنابراین واجب مشروطی که شرطش حاصل شده باشد، چون علی وجه الاطلاق (من غیر تقيید) می شود ذکر کرد، همان واجب مطلق است.

نتیجه این که مراد مرحوم سید از واجب مطلق اصطلاح صاحب کفایه و امثال ایشان از متأخرین نیست، بلکه مراد همان واجب فعلی است که هم شامل واجب مطلق و هم شامل واجب مشروطی که شرط آن حاصل شده است، می شود.

### ه) ادامه مسئله 4:

#### اشاره

«أو كان في تركه مظنه الضرر أو الوقوع في الزنا و محرم آخر»

ص: 28

## 1) قوله ره: «او الوقوع في الزنا أو محرم آخر»

این عبارت را دو نوع می شود معنا کرد:

اول: عطف باشد به ضرر یعنی مظنه الوقوع في الزنا و محرم آخر

دوم: عطف باشد به خود مظنه یعنی او كان في تركه وقوع الزنا أو محرم آخر که خود وقوع، فاعل كان باشد.

## 2) قوله ره «مظنه الضرر»:

مراد از ضرر در اینجا ضرر جانی است. آیا عرض و آبروی مؤمن را هم شامل می شود یا خیر؟ معلوم نیست که شامل آن نیز بشود. البته آن چه که مسلم است این است که ضرر مالی را شامل نمی شود.

## و) دلیل حرمت اضرار جانی:

### اشاره

بحث در این است که دلیل بر این که اضرار جانی حرام است، چیست؟ و این بحث را که در مقام اثبات اگر ظن یا شک یا احیاناً و هم داشتیم بر ضرر جانی، آیا حکم آنها هم حکم قطع است یا خیر؟ فعلاً مطرح نمی کنیم.

## 1) کلام مرحوم نائینی در لا ضرر

ایشان می فرمایند: از روایات استفاده می شود که ضرر جانی یک اصل از اصول مسلمة شرعی است که چیزهای دیگر را به آن تشبیه می کنند. مانند این روایت که می فرمایند: «الجار كالنفس غير مضار ولا آثم»<sup>(1)</sup>

## 2) مناقشه در کلام مرحوم نائینی

### مناقشه اول:

این خیلی بعید است که اضرار به نفس بین مسلمین جزء ضروریات بوده و اضرار به همسایه جزء امور مخفی باشد. چون اصل این که آیا دلیل بر حرمت

ص: 29

اضرار به نفس داریم یا نه؟ مورد بحث قرار گرفته است. پس چطور می شود که حرمت اضرار به نفس چنین وضوحی داشته و مسئله ضرر به همسایه مخفی باشد و مسلمین نمی دانستند که ضرر به همسایه در اسلام جایز نیست.

### مناقشه دوم:

مراد از نفس در اینجا یعنی خودش. پس نفس به معنای جسم مراد نیست. و از طرفی ظاهر روایت این است که خود شخص را مانند همسایه اش قرار داده و حال این که انسان اشکال ندارد به خودش ضرر مالی بزند و به غبن خودش حاضر شود. پس این که بگوییم راجع به خود شخص تنها ضرر جانی مراد است و راجع به همسایه اش اعم از ضرر مالی و جانی، با ظاهر روایت سازگار نخواهد بود.

### (3) بیان مفاد روایت

روایت در اینجا می خواهد بگوید همانطور که شخص نسبت به خودش طبعاً از ضرر مجتنب است از همسایه نیز در عالم تشریح اجتناب شده است. زیرا شارع فرموده: همسایه را مثل خودت حساب کن و همانطور که طبعاً به خودت ضرر نمی زنی، به او هم ضرر نزن.

مثل اینکه شارع بگوید: ظن مانند قطع حجت است. حجت قطع، ذاتی است و جعلی نیست. شارع می خواهد بر ظن، جعل حجت کند. ظن را تشبیه به قطع می کند و می فرماید: همانطور که اگر قطع داشتید به یک مطلبی با مقطوع خودتان معامله واقع می گردید و ترتیب اثر (که ذاتی است برای قطع) می دادید، اگر ظن هم پیدا کردید، مانند قطع ترتیب اثر بدهید.

پس این روایت اصلاً دلالتی ندارد بر اینکه اضرار به نفس حرام است یا حرام نیست.

«\* و السلام\*»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات پیش و این جلسه:

در جلسات قبل بحثی درباره اینکه آیا برای جهت اضرار به نفس و ایراد ضرر جانی دلیلی وجود دارد یا نه، مطرح شد. در این جلسه نظر مرحوم آقای داماد در این باره مورد نقد و بررسی قرار می گیرد و سپس به این نکته خواهیم پرداخت که آیا ضرر مظنون هم در شرع منع شده یا نه. آنگاه به بیان مباحثی درباره ادامه مسئله (4) می پردازیم.

\*\*\*

### الف) بحث درباره نظر مرحوم آقای داماد درباره "حرمت اضرار بدنی":

#### 1) توضیح مبنای آقای داماد (ره) در علت و حکمت احکام:

قول مشهور میان فقها این است که "علت حکم" بر خلاف "حکمت" هم معمم است و هم مخصص، در حالی که حکمت نه مخصص حکم می تواند باشد و نه معمم آن، یعنی اینکه نه از مورد معلل (که حکمت حکم باشد) می توان به موارد دیگر تعدی کرد و نه می توان حکم را تنها به مورد مزبور اختصاص داد. اما مرحوم آقای داماد بر آن بودند که حکمت و علت در معمم بودن تفاوتی با یکدیگر ندارند و تنها فرق میان آن دو اینست که حکمت بر خلاف علت مخصص نیست. مثلاً هرگاه گفته شود که در فلان ساعت شب برای جلوگیری از تردد دزدان و سرقت، هر فردی که تردد نماید جلب شود، در این صورت مأمور نمی تواند یک فرد را به این استناد که دزد نیست جلب نکند، زیرا مقنن به

عللی اختیار تطبیق حکمت بر قانون را بر مورد را به مأمور نداده، چون چه بسا مأمور در تطبیق مذکور اشتباه کند یا عللی دیگر. از این رو قانون به طور کلی وضع شده است.

اما هر چند حکمت مزبور مخصص نیست، ولی معمم هست، یعنی اگر در روز روشن مأمور با یک دزد قطعی مواجه شود، باید او را بگیرد. زیرا اراده قانونگذار بر این تعلق گرفته که دزدی و سرقت از میان برداشته شود.

## **(2) تکمله کلام ایشان از سوی استاد - مد ظله:**

در توضیح کلام ایشان باید گفت که این امر ممکن است که مقنن هم در عقد اثباتی قضیه و هم در عقد سلبی آن ملاحظه حکمت را بکند و اختیار را (نه در جانب تعمیم و نه تخصیص) به مأمور ندهد و مثلاً به عللی بگوید که در روز هیچ فردی به عنوان سارق جلب نشود. در این صورت، واضح است که حکمت مذکور در قانون اول (جلب سارق) معمم نمی تواند باشد. زیرا قانون و حکمت دیگری در اینجا وجود دارد که با آن تنافی دارد. پس فرض کلام مرحوم آقای داماد جایی است که ما قانون و حکم دیگری از سوی مقنن و شارع نداشته باشیم که جلوی تعمیم حکمت را بگیرد و در این صورت است که حکمت معمم خواهد بود.

## **(3) تطبیق بحث بر ما نحن فیه:**

بعد مرحوم آقای داماد می فرمودند که در روایات باب اطعمه و اشربه، برای تحریم برخی مأکولات علتی بیان شده که از آن برمی آید که به طور کلی اضرار ممنوع است از جمله در مقام بیان حرمت خوردن خاک این چنین آمده است: "لأنّ فیه فساد الابدان".

هر چند فساد ابدان جنبه حکمت دارد و مخصص حکم حرمت نیست، ولی معمم است و از آن می توان استفاده کرد که هر فعلی که منجر به فساد ابدان و ضرر جانی شود،

مشمول این حکم حرمت است و حکم مزبور اختصاص به اکل طین و مانند آن ندارد بنابراین وارد ساختن هر گونه ضرر جانی بر خود حرام خواهد بود.

اگر اضرار به نفس به حدی برسد که منجر به فساد ابدان یا هلاک ابدان و مانند اینها (که در روایات تعبیر شده) بشود، در این صورت می توان استفاده حرمت نمود؛ اما از آن نمی توان استفاده کرد که مطلق اضرار حرام است. مثلاً اگر خوردن یک غذا تنها منجر به مختصری تب شود و سپس بهبودی حاصل گردد، حرمت این را نمی توان از احادیث مزبور استفاده کرد. مرحوم آقای خوئی نیز در فتاوایشان ایراد ضررهای شدید را ممنوع شمرده اند نه ضررهای مختصر. پس اطلاق کلام مرحوم آقای داماد قابل اشکال است.

شخصی اشکال می کرد که مرحوم آخوند در جایی تعبیر فرموده:

"دفع الضرر لا سیما اذا كان اخروياً واجب الدفع".

از این کلام می توان استفاده نمود که دفع ضرر دنیوی نیز واجب است از سوی دیگر، ایشان در پاسخ اخباریها که می گویند "مشکوک الحرمة محتمل الضرر است و دفع ضرر محتمل عقلاً واجب، پس باید از مشکوک الحرمة اجتناب نمود" فرموده است که اگر مراد ضرر اخروی باشد، صغری ممنوع است و اگر اعم از دنیوی و اخروی مراد باشد، کبری نادرست است، زیرا چه بسا عقلاء به عملی که متضمن ضرر دنیوی قطعی است اقدام می کنند. این سخن ایشان که دفع ضرر دنیوی را واجب نمی داند، با کلام پیشین تناقض دارد.

در پاسخ این اشکال باید گفت که مرحوم آخوند به حرمت اقتضایی اضرار دنیوی قائل است و حتی می توان گفت این حکم اقتضایی عقلی نسبت به اموال هم وجود دارد.

آنچه ایشان منع کرده اند، حکم عقلی فعلی نسبت به وجوب دفع ضرر دنیوی است. زیرا چه بسا برای ضررهای دنیوی، به سبب تراحم با جهاتی دیگر که اهم می باشند، جهت بالفعل وجود ندارد، سخن اخیر ایشان ناظر به این نکته است و تناقضی در کار نیست.

در اینجا هم گاه میان یک اضرار بدنی با امری دیگر تراحم پیش می آید، مثلاً به سبب میل وافر به غذایی خاص و زیاده روی در خوردن ضرری مختصر حاصل می شود، در این صورت حرمت اضرار، از آنجا که با جهات عقلایی دیگر که چه بسا اهم است تراحم

پیدا کرده، فعلیت نمی یابد. البته لازم است که بر آن عمل اهدافی عقلایی مرتب باشد نه اهداف و اغراض موهوم و غیر متعارف.

### **(ب) آیا حرمت اضرار تنها در ضرر قطعی است یا مظنه ضرر کفایت می کند؟:**

مراد از "فساد الابدان" که در روایات به آن تعلیل شده، فساد قطعی نیست. یعنی مراد این نیست که قطعاً فساد مرتب می شود، بلکه منظور این است که در معرض فساد قرار می گیرد و معرضیت ظنی مراد است. حتی می توان گفت که اگر شک بر ضرر هم وجود داشته باشد ایراد ضرر مورد نهی قرار گرفته است. عقلاً نیز هلاکت و فساد مشکوک و حتی موهوم را در ضررهای معتنابه مثل فساد الابدان جایز نمی دانند. پس نه از دیدگاه عقلاً و نه از ظاهر تعلیل (و حکمت حکم) نمی توان استفاده کرد که تنها ضرر قطعی مراد است زیرا حکمت باید غلبه داشته باشد و فساد قطعی غلبه ندارد. بنابراین اگر ضرر مزبور ظنی و حتی کمتر از ظن نیز باشد، باید از آن اجتناب شود.

### **(ج) بحث درباره ادامه مسئله (4) (او الوقوع فی الزنا او محرّم آخر):**

#### **اشاره**

مرحوم سید در ادامه مسئله 4 فرموده:

"... فقد يجب بالنذر، أو العهد، أو الحلف، و فيما اذا كان مقدمه لواجب مطلق، او كان في تركه مظنه الضرر او الوقوع في الزنا او محرّم آخر..."

درباره قسمت اخیر کلام ایشان دو بحث قابل طرح است:

#### **1) در این باره که "او الوقوع فی الزنا" در متن عروه عطف به چیست، دو احتمال وجود دارد:**

#### **اول: آن که عطف به "مظنه" باشد**

که در این صورت اشکال پیش نمی آید.

برخی این احتمال را گرفته و اشکال کرده اند که در باب ضرر، ظن به ضرر را موضوع حکم بدانیم، در سایر ابواب ما دلیلی بر حجیت ظن نداریم و محتمل الحرمة را نمی توان حرام شمرد.

در پاسخ به اشکال مزبور باید گفت که بر فرض که ما در کلام سید "وقوع" را عطف به "ضرر" بدانیم، می توان گفت که معرضیت ظنی اختصاص به باب ضرر ندارد، بلکه از آیات و احادیث می توان استفاده کرد که اموری که انسان را به طوری ظنی در معرض طغیان شهوت و وقوع در محرّماتی مانند زنا و استمنا و امثال اینها قرار می دهد نیز در شرع حرام شمرده شده است (از جمله از آیه شریفه: "فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ" یا آیه "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ" و روایاتی که نظر به نامحرم را "سهم من سهام ابليس" شمرده و تعبیری از این قبیل دارند) بر این اساس، افعال و تروکی که مظنه وقوع در زنا می باشند نیز منع شده اند.

## **2) در متن مسئله آمده که از جمله موارد وجوب نکاح، موردی است که ترک آن موجب وقوع در زنا یا حرامی دیگر شود:**

در اینجا اشکالی مطرح شده و آن این است که انجام مقدمه عمل حرام در صورتی حرمت دارد که مقدمه مزبور سببی باشد، یعنی با حصول آن مقدمه ذی المقدمه (حرام) حاصل شود. در این صورت، اراده تشریحی بر ترک مقدمه (همانند ذی المقدمه) تعلق گرفته است، همچنان که در مقدمه واجب نیز وجوب به مقدمه هم تعلق می گیرد. اما اگر مقدمه حرام سببی نباشد و انجام مقدمه اختیار را از انسان سلب نکند، در این صورت دیگر دلیلی بر حرمت مقدمه وجود ندارد؛

مانند آنکه انسان مقدمات یک عمل قتل را انجام دهد و این مقدمات سببی نباشند، در این صورت، چون وی مسلوب اختیار نمی شود دلیلی بر حرمت مقدمه وجود ندارد. در مورد وقوع در زنا نیز این چنین است و انجام مقدمات آن موجب سلب اختیار

از فرد نمی شود. بنابراین چرا مرحوم سید مقدمه زنا را که سببی نیست (ترک نکاح) حرام شمرده است.

در پاسخ باید گفت که ما می توانیم دو صورت را فرض کنیم که انجام مقدمه از حرام غیر قابل انفکاک باشد، و شاید نظر مرحوم سید نیز به این صورت بوده است:

صورت اول: در صورت الجاء یعنی در صورتی که اگر شخص مقدمه حرام را انجام دهد، بی اختیار مجبور به انجام ذی المقدمه خواهد شد، مانند آنکه اگر به جایی برود، اجباراً شراب در حلق او بریزند؟

صورت دوم: در صورت اضطرار یعنی آنگاه که با انجام مقدمه شخص نسبت به انجام ذی المقدمه (حرام) اضطرار می یابد و راه گریزی از آن ندارد. در این دو صورت انجام مقدمه، از آنجا که موجب سلب اختیار از وی شده وقوع در حرام را به دنبال دارد، ممنوع و حرام است. تفصیل بحث در آینده خواهد آمد. ان شاء الله.

«\* و السلام\*»

ص: 36

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات پیش و این جلسه:

در جلسات قبل به بحث از اقسام نکاح، از جهت حکم شرعی پرداخته، در توضیح واجب بودن نکاح در جایی که در ترک آن مظنه ضرر باشد به بررسی ادله حرمة اضرار به نفس پرداختیم، در این جلسه برخی استدلالهای دیگر در این باره را ذکر و نقد می کنیم، در ادامه به بررسی سایر قسمت‌های مسئله چهارم پرداخته، اقسام ازدواج را از جهت حکم شرعی با توجه به مورد ازدواج (منکوحه) ذکر خواهیم کرد.

\*\*\*

## الف - ادامه بحث درباره ادله حرمة اضرار به نفس:

## اشاره

برخی از معاصران بحث مفصّلی در این زمینه کرده اند که اکنون مجال پرداختن بدان نیست، تنها در اینجا به ذکر دو دلیل و بررسی آن پرداخته تفصیل کلام را به مقامی دیگر واگذار می کنیم.

## 1 - دو دلیل بر حرمة اضرار به نفس:

### دلیل اول:

از ادله «لا ضرر» و غیر آن می فهمیم که اضرار به مؤمن حرام است. در نتیجه اضرار به خود شخص هم محرم خواهد بود.

### دلیل دوم:

در روایتی درباره علت حرمت شراب و مردار و محرّمات دیگر آمده است: «و علم ما یضّرهم فنهاهم عنه و حرّمه علیهم». از عموم تعلیلی که از روایت استفاده می شود می فهمیم که اضرار به نفس حرام است.

## 2 - بررسی دو دلیل فوق:

اما دلیل اول: وقتی گفته می شود اضرار به مؤمن جایز نیست متفاهم عرفی از این جمله اضرار به غیر است، جملاتی چون «فلان شخص مردم آزار است»، یا «موزی است»، یا «مسلمان را نباید آزار داد»، اضرار به دیگری است، در اطلاق و تقیید میزان درک عرف است، نباید هر مصداقی را که با قوت علمی از لفظ استفاده می شود ولی مردم از آن غافلند از مصادیق لفظ دانست، این الفاظ به عرف متعارف القاء شده و فهم آنان نیز ملاک است.

اما دلیل دوم: گذشته از بحث سندی، دلالت آن نیز ناتمام است، چون روایت در مقام بیان حکم فقهی نیست، اگر ابتداء روایتی وارد شود که «اضرار به نفس حرام است»، از اطلاق این روایت که در مقام بیان است استفاده می شود هر چه اضرار به نفس صدق کند حرام است، ولی در روایت چنین نیست، روایت در مقام بیان بر آن یک امر کلامی و اعتقادی است که خداوند برای سود یا زیان خویش احکام را وضع نکرده، بلکه جعل واجبات و محرمات به خاطر مصالح خود انسانهاست (1)، این امر یک نکته تبعیدی نیست که بیان می شود، بلکه بیان یک امر اعتقادی است، در این مقام لازم نیست تمام حد و حدود ضرری که باعث حرمت می شود، بیان گردد.

در اینجا توجه به این نکته مفید می باشد:

که در مورد مکروهات نیز ضرر وجود دارد. در روایات نیز به این امر برای تبیین علت کراهت تصریح شده است، بنابراین نمی توان گفت هر ضرری عله حرمت است، بلکه برخی از ضررها حرمت و برخی دیگر کراهت می آفریند. و روایت فوق

ص: 38

---

1- (1) متن قسمتی از روایت چنین است: ان الله تبارک و تعالی لم یحرّم ذلک علی عباده و أحلّ لهم ما سواه من رغبه منه فیما حرّم علیهم و لا زهد فیما احل لهم، و لکنّه خلق الخلق علم ما تقوم به ابدانهم و ما یصلحهم فاحلّ لهم و اباحه تفضلاً منه علیهم به لمصلحتهم و علم ما یضرّهم فنهاهم عنه و حرّمه علیهم... سپس در روایت به تفصیل علت حرمت مردار و خون و گوشت خوک و شراب بیان شده است (وسائل 24: 30083/99 ب 1، از ابواب الاطعمه المحرّمه، ح 1)

در مقام تبیین حد هر یکی از این دو قسم ضرر نیست.

## ب - ادامه بررسی اقسام نکاح (آغاز مسئله چهارم):

### 1 - متن مسئله:

استحباب النکاح اّما هو بالنظر الی نفسه و طبیعته و اّما بالطواری فینقسم بانقسام الاحکام الخمسه، فقد یجب بالنذر، أو العهد، أو الحلف، و فیما إذا کان مقدمه الواجب مطلق أو کان فی ترکه مظنه الضرر أو الوقوع فی الزنا أو محرم آخر، وقد یحرم کما إذا أفضی الی الاخلال بواجب من تحصیل علم واجب، أو ترک حق من الحقوق الواجبه، و کالزیاده علی الاربع، وقد یکره کما إذا کان فعله موجبا للوقوع فی مکروه، و قد یکون مباحاً کما إذا کان فی ترکه مصلحه معارضه لمصلحه فعله مساویه لها

### 2 - بررسی وجوب نکاح به جهت آن که ترک کردن آن منجر به وقوع در حرام می شود:

مرحوم مصنفّ قدس سرّه یکی از مواردی را که نکاح واجب می گردد صورتی می داند که اگر انسان نکاح نکند به زنا یا محرم دیگری می افتد، این مطلب نیاز به توضیح دارد، امری که به حرام منجر می شود چند صورت دارد:

صورت اول: با انجام آن امر، تحقق حرام قهری بوده بدون این که اراده و اختیار انسان در میان باشد، مثلاً اگر زنی بداند که اگر به محل خاصی برود در آنجا دست و پای وی را بسته و به او تجاوز می کنند، در این صورت انجام آن کار حرام است، چون نفس متجاوز شدن زن مبعوض شرع است، و هر چند در هنگام عمل به جهت سلب قدرت نهی شرعی ساقط است. ولی قبلاً مکلف بوده است که با نرفتن به محل از ایجاد این کار خودداری کند، و اگر این کار را نکند عقاب می شود، به تعبیر مرحوم آخوند: يعاقب بالنهی السابق الساقط.

صورت دوم: با انجام آن امر، اکراه به تحقق حرام صورت می‌گیرد، مثلاً مردی می‌داند که اگر به جایی رود به او دستور می‌دهند که یا باید شراب بخوری یا تورا می‌کشیم، او برای فرار از کشته شدن با اختیار خود شراب می‌آشامد، در اینجا مکلف با اختیار این کار را انجام می‌دهد و مانند این نیست که شراب را در حلق او بریزند، ولی اختیارش از روی رضایت نیست بلکه همراه با اکراه است.

صورت سوم: با انجام آن کار، مضطر به فعل حرام می‌شود، در جایی که شخصی انسان را به انجام حرام مجبور نمی‌کند، بلکه شرایط به گونه‌ای پیش می‌آید که برای حفظ تکلیف مهم‌تر (مانند حفظ نفس) مجبور به مثلاً دزدی می‌گردد.

در این دو صورت که می‌توان آنها را اضطرار به معنای عام لغوی دانست، چه بسا انسان در هنگام عمل موظف به انجام آن کار باشد، ولی ایجاد مقدمه اضطرار و تحقق مبعوض واقعی شرعی عقلاً جایز نیست، و همان نهی قبلی که اکنون ساقط است برای صحت عقوبت این شخص کافی است.

صورت چهارم: با انجام کار، نه سلب قدرت و نه اضطرار (به معنای عام) رخ می‌دهد، بلکه می‌داند با اختیار خود کار محرمی را انجام می‌دهد.

مراد مرحوم مصنف از این که ترک نکاح سبب وقوع در معصیت می‌گردد باید صورتهای قبل باشد نه صورت اخیر، چه مجرد علم به تحقق اختیاری معصیت در ظرف آینده، سبب نمی‌گردد که انجام عمل مقدمه محرم گردد، چنانچه در بحث مقدمات حرام بدان تصریح کرده‌اند.

### 3 - بررسی حرمت نکاح به جهت منجر شدن به ترک واجب:

مرحوم مصنف می‌فرماید اگر نکاح به ترک واجبی همچون تحصیل علم واجب یا از بین رفتن حقی از حقوق واجبه منجر شود، حرام می‌باشد.

در اینجا این اشکال پیش می‌آید که در بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا خیر؟» علماء فرموده‌اند که انجام یک ضد، علت ترک ضد دیگر نیست تا

ترک ضدّ وجوب مقدمی و در نتیجه فعل آن حرمت مقدمی پیدا کند. مثلاً این که من اکنون در این نقطه نیستم، به سبب آن نیست که در نقطه دیگر هستم بلکه هر دو آنها معلول، امر سومی هستند.

حال در این بحث چگونه مصنف نکاح را سبب ترک واجب دیگر دانسته اند، مجرد تضاد بین نکاح و تحصیل علم چگونه می تواند سببیت فوق را توجیه نماید؟

در پاسخ این اشکال می گوئیم: آنچه در بحث ضد مطرح است آن است که مجرد ضدیت، سبب نمی شود که فعل یک ضد، علت ترک ضد دیگر باشد، ولی این بدین معنا نیست که در هیچ موردی یک ضد، سبب ترک ضد دیگری نمی شود، بلکه در برخی از اضداد این مطلب پیش می آید، مثلاً انجام یک ضد، قدرت را برای فعل ضدّ دیگر در آینده سلب می کند، مانند اینکه کسی که ازدواج می کند، مشغولیت فکری یا گرفتاری مالی پیدا می کند که مانع از تحصیل علم می شود، این امر منافاتی با بحث ضد ندارد. خلاصه آنچه در بحث ضد انکار شده سببیت به شکل کبرای کلیه است، و آنچه در اینجا اثبات می شود به سببیت یک ضد برای ترک ضدّ دیگر در یک مورد خاص است.

مصنف بعد از این بحث به کراهت نکاح به جهت وقوع در کار مکروه می پردازد، که همان بحث مربوط به حرمت نکاح در اینجا هم می آید، تنها در صورتی نکاح مکروه می گردد که با انجام آن وقوع در مکروه از قدرت مکلف بیرون بوده یا با اضطرار (به معنای اعم) همراه باشد.

#### 4 - بررسی صورت مباح گردیدن نکاح:

مرحوم مصنف می فرماید گاه در ترک نکاح مصلحتی می باشد که با مصلحت فعل نکاح مساوی بوده و با آن تعارض نموده در نتیجه حکم فعلی اباحه خواهد بود. برخی از محشیان در اینجا این مطلب را مسامحه آشکار دانسته، گفته اند: اگر در ترک نکاح مصلحت باشد، ترک نکاح همانند فعل آن مستحب می گردد، در نتیجه

دو مستحب متزاحم در میان خواهد بود نه این که مصلحت ترک نکاح باعث می شود فعل آن مشتمل بر مفسده گردد تا با مصلحت ذاتی نکاح کسر و انکسار نموده اباحه نتیجه دهد.

نظیر این کلام را مرحوم آخوند در عبادات مکروهه همچون صوم عاشورا در بحث اجتماع امر و نهی آورده که در صوم عاشورا هم فعل صوم مصلحت دارد و هم ترک آن و چون فعلش مصلحت دارد عبادیت صوم تصحیح می گردد، ولی به جهت اهمیت مصلحت ترک، صوم عاشورا مکروه می گردد و بهتر است انجام نگیرد.

ما از همان هنگام که کفایه می خواندیم این اشکال به ذهنمان می رسید که اگر فعل و ترک هر دو مصلحت مساوی داشته باشند، تعلق اراده تشریحیه محال است، چون اراده برای به وجود آوردن مصلحت و فعلیت بخشیدن آن است، در اینجا مفروض آن است که اصل مصلحت ضروری الثبوت است و نمی تواند متعلق اراده باشد چه اراده به امور ممکنه تعلق می گیرند نه به امور ضروری، خصوصیت مصلحت فعل یا مصلحت ترک نیز برای شارع مطرح نیست. پس تعلق اراده تشریحیه برای تحرک عباد محال بوده لاجرم حکم فعلی اباحه خواهد بود.

در جایی نیز که یکی از فعل یا ترک مصلحت بیشتر داشته باشد، مقدار حد اقل مصلحت ضروری الثبوت بوده، و تنها برای استیفاء مقدار زائد می تواند امری صورت گیرد، پس ثبوت دو حکم متزاحم متصور نیست.

بحث مستحبان متزاحمان در جایی است که امکان ترک هر دو وجود داشته باشد، مانند انجام دو گونه صلاه که در آن واحد فعل هر دو ممکن نیست، ولی مکلف می تواند هر دو را ترک کند، در نتیجه مصلحت تزاحم دو مستحب پیش می آید ولی اگر دو مستحب باشد که یکی از آنها (لا علی التبعین) ضروری الثبوت باشد اگر هر دو مصلحت مساوی داشته باشند استحباب هر دو از فعلیت می افتد و اگر یکی مصلحت بیشتر داشته باشد استحباب دیگری فعلی نخواهد بود.

با توضیحی که گذشت معلوم می‌گردد که در اینجا فرقی نیست که دو مستحب مربوط به یک کار بوده (فعل و ترک) یا مربوط به دو کار باشد، در هر حال اگر تحقیق یکی از آنها ضروری باشد، هر دو مستحب نمی‌توانند به فعلیت خود باقی بمانند لاجرم هر دو یا مستحب اضعف از فعلیت می‌افتد.

گفتنی است که در مسئله صوم عاشورا برخی خواسته اند با توجه به عبادی بودن «صوم»، مشکل را حل کنند، چون بین صوم عبادی و ترک صوم، فرد ثالث وجود دارد و آن صوم غیر عبادی و از این طریق مسئله تعلق اراده تشریحیه را ممکن دانسته اند و به طور کلی جایی که یکی از دو طرف - لا اقل - عبادی باشد با توجه به قید قصد قربت، مسئله را از اشکال بیرون دانسته اند ولی در این صورت نیز اشکالی وجود دارد که مجال توضیح آن در اینجا نیست.

بهر حال در مسئله ما ازدواج و ترک آن هیچ یک عبادی نیستند بنابراین از این طریق هم نمی‌توان مشکل را حل نمود.

### ج - تقسیم نکاح با توجه به مورد نکاح (منکوحه):

#### اشاره

«... و بالنسبه الی المنکوحه ایضاً ینقسم الی الاقسام الخمسه، فالواجب کمن یقع فی الضرر لو لم یتزوجها، او یتلی بالزنا معها لولا تزویجها، و المحرم نکاح المحرّمات عیناً أو جمعاً، و المستحب المستجمع للصفات المحموده فی النساء. و المکروه النکاح المستجمع للاوصاف المذمومه فی النساء و نکاح القابله المریبه و نحوها و المباح ما عدا ذلك»

#### توضیح مسئله:

گفتیم که مصنف دو نوع تقسیم برای نکاح آورده است یکی تقسیم اصل نکاح (در مقابل عزویت)، یکی تقسیم نکاح با زن خاص، در این نوع دوم نیز همان پنج قسم تصویر می‌گردد و همان بحثهای قبل می‌آید، البته با توجه به منکوحه نکاح ذاتاً

استحباب ندارد، بلکه از همان نخست اقسام پنج گانه مطرح است. در اینجا تذکر چند نکته مناسب است:

نکته اول: در اینجا مصنف می فرماید «او یتلی بالزنا معها»، در عبارت قبل آورده بود:

«او الوقوع فی الزنا او محرم آخر» عبارت قبل از دو جهت از این عبارت بهتر است اولاً «زنا با این زن» خصوصیت ندارد. ثانیاً: اصل زنا هم خصوصیت ندارد، بلکه اگر عدم تزویج همین زن، باعث هر نوع محرّمی گردد (با توضیحی که در بحث قبل گذشت) نکاح واجب می شود، مثلاً اگر بجهت شدت علاقه، در اثر عدم تزویج با همین زن، به کارهای خلاف می افتد، نکاح با آن زن بر وی واجب می گردد.

نکته دوم: در عبارت: «المستحب المستجمع» کلمه نکاح در بین این دو کلمه افتاده است. چون مستجمع وصف مورد نکاح است نه خود نکاح، این اشتباه در نسخه اصل عروه به قلم مرحوم مصنف رخ نموده چنانچه با مراجعه نسخه عکسی از نسخه اصل معلوم گردید.

نکته سوم: در عبارت: «المکروه النکاح المستجمع»، الف و لام بر سر النکاح زائد است. چنانچه در نسخه اصل عروه نیامده است و نکاح به المستجمع اضافه شده است (1)، همچنانچه که در نکاح القابله المریبه چنین است.

### تذکری مربوط به بحثهای سابق:

یکی از ادله کراهت شدید عزویت این حدیث نبوی است در اوصاف آخر الزمان: قال رسول الله: لیأتین علی الناس زمان لا یسلم لذی دین دینه... فعند ذلک حلّت العزوبه (2) از این عبارت برمی آید که عزویت در غیر آخر الزمان جایز نیست، که البته مراد کراهت شدید خواهد بود.

«\* و السلام\*»

ص: 44

---

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظله -): ظاهراً در هر دو مورد به جای المستجمع المتجمعه باشد، چه این کلمه وصف المرأه است.

2- (2) مستدرک الوسائل 11: 13336/378.

**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

**الف): و بالنسبه الى المنكوحه ايضا ينقسم الى الاقسام الخمسه...**

**اشاره**

مرحوم سید بعد از این که اصل نکاح را به اقسام خمسہ تقسیم می کنند می فرمایند: این تقسیم بالنسبه به منکوحه هم جاری است و در منکوحه (زن) هم پنج صورت متصور است

**استاد:**

مناسب بود که مرحوم سید همین تقسیم را بالنسبه به ناکح هم جاری می کردند و می گفتند در مرد هم پنج صورت متصور است.

**(ب): متن مسئله 9:**

**اشاره**

يجوز أكل ما يثمر في الاعراس...

بررسی مسئله اعراض (1):

**1 - کلام مرحوم ایروانی:**

**اشاره**

ایشان در آخر کتاب البیع قبل از شروع به بحث، رساله ای دارند بنام «رساله جمان السلک فی الاعراض عن الملک» در آنجا می فرمایند: خروج شیء از ید شخص، بر دو قسم است:

اختیاری و غیر اختیاری که در غیر اختیاری یا خود آن مملوک خارج می شود

1- (1) در کتاب اجاره این مسئله مورد بحث قرار گرفت و مرحوم آقای خوئی در اواخر کتاب اجاره ص 460-458 این مسئله را بحث کرده اند.

مثل صیدی که ملک شخص بوده و فرار می کند. یا اینکه غاصبی به قهر و غلبه از دست او می گیرد و در خروج اختیاری که مالک به یکی از نواقل از تحت ید خودش خارج می کند و به دیگری منتقل می کند اصل ملکیت از بین نرفته و صفت مملوکیّت در ملک باقی است فقط مالک عوض شده است.

ایشان می فرمایند: در بحث اعراض این دو قسم مورد بحث نیست. بلکه مورد بحث در مسئله اعراض این است که شخص سلب ملکیت از خودش می کند بدون اینکه به دیگری نقل دهد. یعنی مورد بحث در باب اعراض این است که آیا همانطور که در باب حیازت نقل منشأ ملکیت است (برای خودش احداث ملکیت می کند.) در باب اعراض هم آیا با نفس سلب ملکیت از خود، آن ملک از تحت یدش خارج و مباح می شود یا خیر؟

البته فی الجمله در بعضی از اموال، این طوری است که با سلب ملکیت، مال مباح می شود. مثل باب عتق که با نفس سلب ملکیت، عبد آزاد می شود. و یا مثل اوقاف عامه بنا بر قول به تحریر که اگر مال را برای عموم وقف کند، آن مال از ملکیت او خارج می شود و هیچ مالکی نخواهد داشت.

بنابراین بحث در این است، همانطور که اگر انسان به عبد خود بگوید:

«اعتقتک» آن عبد آزاد می شود، آیا اگر بگوید فلان مال را رها کردم، آن مال رها (مباح) می شود یا خیر؟

مرحوم ایروانی در ادامه می فرماید: مثالهایی که برای مصادیق مسئله اعراض گفته شده است به غیر از یکی هیچ کدام مصداق مسئله اعراض نمی باشد.

### **بررسی مثال اول:**

صرف اینکه شخصی از ملک خودش منتفع نشود مال از تحت ید او خارج نمی شود. زیرا مراد از سلب ملکیت، اعراض عملیه صرف نیست. مثلاً اگر کسی با همسر (زن) خود قهر کرد و به او نفقه نپرداخت و هیچ گونه تمتع از او پیدا نکرد؛ بلا

اشکال سلب زوجیت از او نکرده است، و به همین جهت احدی قایل نیست که این زن از زوجیت او خارج شده و حکم طلاق را دارد. پس صرف مسئله اعراض تکوینی و عدم انتفاع موضوع مسئله اعراض را درست نمی کند. (1)

### بررسی مثال دوم:

انشاء تملیک به وسیله فعل (تملیک فعلی) این هم ربطی به بحث مورد نظر در باب اعراض ندارد. مثلاً در عروسی ها که پول می ریزند روی سر عروس و اشخاصی برمی دارند اینها اعراض نیست؛ بلکه تملیک فعلی است. به این صورت که پراندن پول به قصد تملیک، انشایی است فعلی برای آخذ که البته مرحوم سید هم در اینجا می فرماید: این تملیک فعلی گاهی عمومی است و همه می توانند استفاده کنند. و گاهی مخصوص به مدعویین است که در این صورت دایره تملیک خاص می شود و اگر این پول جلوی رهگذری بیفتد، نمی تواند از آن استفاده بکند.

پس این مثال هم از اعراض خارج است. زیرا این مثال تملیک به دیگران است به انشاء فعلی و حال این که مسئله اعراض صرف سلب ملکیت از خود می باشد.

### بررسی مثال سوم:

انشاء اباحه به وسیله فعل - مالک، ملک خود را مباح می کند برای دیگران و دیگران هم از این ملک مباح شده استفاده می کنند. در مهمانی های عمومی که دعوتی نیست، اباحه معاطاتی می باشد به این صورت که گذاشتن غذا جلوی شخص، به این معناست که برای او اباحه کرده و خوردن آن شخص هم به منزله قبول و استفاده از این اباحه است یا مثل سبیل کردن آب و اباحه آن.

این هم مثال برای اعراض نیست. مسئله اعراض این است که شخص رأساً سلب ملکیت از خودش بکند و به اینکه آیا شخص دیگری برمی دارد یا خیر؟ کاری

ص: 47

---

1- (1) کلام استاد: فقط در باب احیاء موات است که اگر کسی ملکی را که با احیاء مالک شده است، رها کند؛ بعد از سه سال؛ اختلاف است در اینکه آیا با اعراض و عدم انتفاع و نهایتاً مخروبه شدن ملک، از ملک محیی خارج می شود یا خیر؟ که در صورت اخراج، خروج شرعی است نه اخراج مالکی.

## مثال روشن برای مسئلهٔ اعراض:

شخصی صیدی کرده است. مثلاً ماهی صید کرده است و به قصد این که از ملک خودش خارج کند (به انشاء خروج از ملکیت) صید را رها می کند، اینجا بحث پیش می آید که آیا با آزاد کردن این جوری، سلب ملکیت می شود یا خیر؟

## 2 - مناقشهٔ استاد در کلام مرحوم ایروانی:

اولاً اینکه ایشان بین میهمانی های عمومی و سبیل کردن آب و امثال آن با نثار عروس فرق می گذارند، وجه آن معلوم نشد که به چه علت در نثار عروس انشاء تملیک است ولی در باب مهمانی های عمومی انشاء اباحه است؟ فرقی بین این دو وجود ندارد تا بگوییم در نثار عروس ملک طرف مقابل می شود ولی در مهمانی که غذا می خورد، غذا در ملک دیگری است، منتها اجازهٔ تصرف دارد. مخصوصاً بعضی از چیزهایی که بر سر عروس می پاشند؛ از قبیل ماکولات است و فرقی بین این ماکول با ماکولات در مهمانی ها وجود ندارد.

نکته: استاد: یکی از چیزهایی که در باب معاطات مقصود به الاباحه است، تملک است که شخصی مجاز باشد برای خودش تملک کند (البته این در کلام شیخ انصاری به وضوح بیان نشده است) پس ممکن است در هر دو مثال تملک مجاز باشد.

ثانیاً این که ایشان می فرمایند مورد بحث در آنجا است که شخص اعتباراً از خودش سلب ملکیت کرده باشد و خیلی از مثال هایی که گفته شده خلط بین مسئلهٔ اعراض و مسائل دیگر است، درست نیست و معلوم نیست که مورد بحث منحصر باشد به مطلبی که ایشان می فرمایند. البته شخصی که از شیئی اعراض کرده گاهی به این صورت است که شخص ملکیت را برای خودش محفوظ نگاه داشته،

که این البته خارج از موضوع اعراض است و صرف اینکه تکویناً بیرون انداخته، سبب نمی شود شخص دیگری بتواند آن مال را تملک کند.

ولی گاهی به این صورت است که شخص قطع علاقه کرده و بی تفاوت است نسبت به آن مال به طوری که اگر کسی آمد آن مال را برداشت یقۀ او را نمی گیرد که چرا مال من را برداشتی؟ و حتی در ذهنش اصلاً ابقاء و اخراج ملکیت در عالم اعتبار نیست. بحث و نزاع در این گونه موارد است که آیا شارع مقدس با نفس اعراض و بدون انشاء سلب ملکیت، سلب ملکیت از شخص می کند یا خیر؟

به عبارت دیگر اگر بدون اینکه انشاء اخراج شده باشد و حتی شخص توجهی به اعتبار یا عدم اعتبار ملکیت نداشته باشد، آیا صرف سلب علاقه شخص نسبت به مال منشأ سلب ملکیت می شود یا خیر؟

عده ای قایل هستند که این مسئله هم داخل در بحث اعراض هست و وجهی ندارد ما اینها را از بحث خارج کنیم.

«\* و السلام\*»

ص: 49

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

بحث در مسئله اعراض بوده که آیا شیء اعراض شده از ملک مالک بیرون می رود یا خیر؟ در جلسه قبل کلام مرحوم ایروانی را در تحریر محل نزاع نقل و بررسی کردیم، در این جلسه ادامه کلام ایشان را در استدلال به بناء عقلاء به سلب مالکیت از شیء اعراض شده نقل می کنیم، و انتقادات ایشان را از سایر وجوهی که بر این مطلب اقامه شده خواهیم آورد و سپس با ایراد برخی اشکالات بر نحوه استدلال ایشان اصل بناء عقلاء را در این مسئله (با توضیحی در مورد نحوه آن) می پذیریم، و کلام مرحوم آقای خوئی را در انکار بناء عقلاء را نقل و نقد خواهیم کرد.

\*\*\*

الف: ادامه نقل کلام مرحوم ایروانی در بحث اعراض

1) استدلال به بناء عقلاء:

ایشان می فرمایند: بناء عقلاء بر این امر قائم است که اعراض را سبب خروج مال از ملکیت مالک می دانند، و چون شرع مقدس در مفهوم مال تصرفی نکرده بلکه تنها احکامی بر روی مال بار کرده است، وقتی عقلاء شیء اعراض شده را مال مالک اولی نمی دانند، بنابراین احکامی که شرعاً بر مال بار شده در این مورد مترتب نمی شود.

ایشان در ادامه می گویند: البته اگر ما شک کنیم که عقلاء شیء اعراض شده را در ملکیت مالک باقی می دانند یا نه، به مقتضای استصحاب بقاء ملکیت باید حکم به عدم

ملکیت بکنیم مگر دلیلی در مقابل استصحاب اقامه شود، البته ما چون بناء عقلاء را بر خروج از ملکیت می دانیم مجالی برای استصحاب نیست، ولی اگر در بناء عقلاء شک کنیم آیا دلیلی در مقابل استصحاب وجود دارد یا خیر؟

## **(2) سه وجه دیگر بر خروج شیء اعراض شده از ملک مالک:**

مرحوم ایروانی سه وجه دیگر در اینجا ذکر می کنند:

وجه اول: سیره متشرعه، در توضیح این سیره می گویند که اگر میت برای ثلث مال خود مصارفی تعیین کرده باشد، یا کسی را برای صغار خود قیم قرار داده باشد هیچ گاه وصی یا قیم صغار خود را موظف نمی داند که پوست گردو، پوست بادام، و سایر چیزهایی را که دور ریخته شده جمع آوری کند و آن را در ثلث مصرف کند یا برای صغار محفوظ نماید، این سیره کاشف از آن است که با اعراض سلب ملکیت از مالک می گردد.

وجه دوم: اطلاق «الناس مسلطون علی اموالهم» اقتضاء می کند که مالک بتواند با اعراض، مال تحت اختیار خود را از ملکیت خویش خارج سازد، و اگر مالک چنین اختیاری نداشته باشد باید سلطنت وی محدود شده باشد و اطلاق «الناس مسلطون» تقیید شده باشد، و چون دلیلی بر چنین تقییدی در دست نیست به مقتضای اصاله الاطلاق حکم می کنیم که مالک چنین حقی را داراست.

وجه سوم: روایات متعدد در مسئله وجود دارد همچون روایت سکونی که از آن برمی آید که اگر کشتی غرق شود و مالک مال خود را ترک کند و غواص آن را بیرون آورد مالک می گردد. ابن ادریس به این روایت و مانند آن بر خروج مال اعراض شده از ملکیت مالک تمسک جسته است.

## **(3) پاسخ مرحوم ایروانی از وجه اول:**

ایشان از وجه اول چنین پاسخ می دهند که:

اولاً: ممکن است موظف ندانستن وصی یا قیم صغار از این جهت باشد که وصیت از این گونه اموال اعراض شده انصراف دارد، یا قیمومت صغار این اموال را شامل نمی شود، پس ادله ملکیت مالک در این موارد محدود نمی باشد، بلکه ادله ایصاء و قیمومت محدود است، چون این امور از مورد وصیت و قیمومت خارج است.

ثانیاً: ممکن است ادله حرمت تصرف در مال غیر در این گونه موارد به وسیله سیره متشرعه تخصیص خورده باشد، چون حرمت تصرف لازمه عقلی ملکیت نیست تا تخصیص آن معقول نباشد. حال ما نکته ای در این اشکال عرض می کنیم که از سیره قطعی عقلاء و متشرعه برمی آید که انتفاع از ملک غیر بدون تصرف بدون اجازه مالک جایز است، مثلاً استفاده از سایه دیوار دیگری، یا روشنایی منزل او یا مناظر زیبای باغ و بوستان بدون اجازه مالک جایز است، بنابراین سیره عقلایی حکم نمی کند که هر گونه امر مربوط به مال در اختیار مالک باشد، پس همچنان که انتفاع از ملک دیگری بدون اجازه او جایز است، ممکن است پاره ای از تصرفات هم جایز باشد. (1) حال به ادامه پاسخ ایشان می پردازیم.

ثالثاً: اصلاً ممکن است بگوییم ادله حرمت تصرف در ملک غیر تخصّصاً این مورد را نمی گیرد، و ذاتاً از این گونه موارد انصراف داشته باشد.

ایشان در ادامه می گوید: اگر کسی ادعا کند که ادله حرمت غصب و ظلم عدوان از این گونه تصرّفات انصراف دارد ادعایی قوی خواهد بود.

#### 4) پاسخ مرحوم ایروانی از وجه دوم:

ایشان می فرماید: از روایت «الناس مسلطون علی اموالهم» تنها تسلط بر مال - به حمل شایع - استفاده می شود، ولی تسلط بر عنوان مال، و این که شخص بتواند عنوان

ص: 52

---

1- (1) - استاد - مد ظله - اشاره فرمودند که مرحوم آیه الله والد قدّس سره رساله ای تألیف کرده اند با نام: ایضاح الاحوال فی احکام الحالات الطاریه علی الاموال، که متأسفانه نسخه اول مبسوط آن از دست رفت و نسخه ثانویه بصورت مختصر نگاشته گردید، در این کتاب درباره 22 حالت بحث شده که بدون اجازه مالک می توان در ملک او تصرف نمود، پس مانعی ندارد که ادله حرمت تصرف در ملک غیر در جایی تخصیص بخورد.

مال را از شیء خارجی ازاله کند، از این روایت بر نمی آید.

اگر گفتند شاه بر رعایای خود سلطه دارد، از این برمی آید که با حفظ رعیت بودن رعایا بر آنان سلطه دارد و هر دستوری بدهد باید اجرا گردد، ولی دیگر از آن فهمیده نمی شود که می تواند رعایا را از رعیت بودن خارج کند، پس با حفظ عنوان بر معنون سلطه دارد نه بر خود عنوان.

ایشان سپس این نکته را می افزاید که خداوند از هر جهت سلطنت دارد و هیچ نوع محدودیتی در آن راه ندارد، ولی آیا کسی می تواند بگوید مقتضای عموم سلطنت آن است که خداوند بتواند سلطنت خویش را از بین ببرد؟ آیا عدم تسلط خداوند بر اذهاب سلطنت، قصوری در سلطنت الهی به شمار می آید؟ بی شک چنین نیست، پس با «الناس مسلطون علی اموالهم» نمی توان اثبات کرد که مالک با اعراض می تواند مال را از سلطه خویش خارج سازد. سپس ایشان به روایات خاصه می پردازد که مستقلاً آنها را بحث خواهیم کرد.

**ب): بررسی کلام مرحوم آقای ایروانی - قدس سره - توسط استاد - مد ظله :-**

### **1) بررسی تقریب استدلال ایشان به بناء عقلاء:**

ایشان در استدلال خود این نکته را آورده اند که شارع در مفهوم مال تصرف نکرده، و در اینجا حقیقت شرعی در کار نیست، این کلام کاملاً صحیح است، ولی از آن نتیجه گرفته اند که تنها احکامی بر مال بار کرده اند، که این استنتاج نادرست است، البته شارع در مفهوم مال تصرف نکرده، ولی آیا در مصداقهای آن نیز تصرف نکرده است، آیا هر چیزی که در اعتبار عقلاء مال بشمار می رود همگی در اعتبار شرع هم مصداق مال می باشد؟ بی تردید مسئله چنین نیست، پس بنابراین نمی توان از اینکه عقلاء، مال اعراض شده را از آن مالک نمی دانند، مستقیماً نتیجه گرفت که احکام شرعی که بر مال

مرتب شده بر مال اعراض شده مرتب نمی گردد، بلکه باید یک مقدمه دیگر ضمیمه کرد که چون عقلاء مال اعراض شده را از ملک مالک خارج می دانند، اگر شارع در اینجا اعتبار خاصی برای مال داشته باشد، باید بیان کند و اگر بیان نموده باشد در این گونه امور عام البلوی حتماً به ما می رسید، در حالی که از این مطلب در آیات و روایات عین و اثری یافت نمی شود. بنابراین روشن می گردد که در اینجا شارع همان مال عقلایی را مال شرعی هم می داند، در نتیجه احکام شرعی ملکیت بر مال اعراض شده که عقلاء آن را مال نمی دانند و با دلیل امضاء شرع هم آن را مال نمی دانند بار نخواهد شد.

## (2) اشکال و پاسخ آن:

در اینجا ممکن است کسی بگوید که اگر شارع در مفهوم مال تصرف نکرده باشد چگونه می تواند در مصادیق آن تصرف کند، چون انطباق مفهوم بر مصادیق آن قهری است پس دیگری نمی تواند در مصادیق آن تصرف کرده باشد. در پاسخ می گوئیم مال به معنای آنچه قاهریت مالک بر آن فرض شده باشد و این مفهوم مفهومی است نسبی و به اختلاف فرض کنندگان مختلف شود، اگر اعتبار شرعی با اعتبار عقلایی - بطور عام - یا اعتبار گروهی از عقلاء یا اعتبار شخص متکلم مختلف باشد، این امر به معنای تعدد وضع مفهوم مال نیست، و دلیل آن نیست که شارع برای خود اصطلاحی جعل کرده است غیر از اصطلاحی که در میان مردم عادی بکار می رود.

نظیر کلمه مال کلمه پول می باشد، هر کشور برای خود پول خاصی دارد ولی آیا مختلف بودن پول کشورهای مختلف به معنای تعدد اصطلاح پول است؟ بی شک چنین نیست، بلکه پول یک مفهوم نسبی است که به اعتبارات مختلف، مختلف می گردد و می تواند آنچه در یک کشور پول تلقی می گردد در کشور دیگر پول نباشد و فاقد اعتبار باشد. در مفهوم مال هم همچون مفهوم پول تعدد اصطلاح نیست، بلکه نسبی بودن مفهوم سبب می گردد که مصداق آن در نزد شرع بتواند با مصداق آن در نزد عقلاء اختلاف

**(3) ادامه بررسی تقریب مرحوم ایروانی:**

گفتیم که هر چند مال مفهومی است نسبی و می تواند در اعتبار عقلاء و در اعتبار شرع مختلف باشد، ولی در مسئله مورد بحث با توجه به عدم ردع شارع، وحدت اعتبار شرعی با اعتبار عقلایی اثبات می گردد. البته در برخی از آیات که احکامی بر موضوعات بار نموده می توان گفت که موضوع همان شیء عرفی است، در نتیجه ترتب احکام نیاز به اثبات مقدمه خارجی (وحدت اعتبار شرعی و اعتبار عقلایی) نخواهد

ص: 55

1- (1) - (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظله - در اینجا دانستن چند نکته مفید است: نکته اول: غالب مفاهیم حقیقی مطلق می باشند و در موارد استعمال مختلف، کاربرد گوناگون ندارند، ولی برخی دیگر نسبی می باشند، به تناسب حکم و موضوع در موارد مختلف، مختلف می گردند، مفهوم ثقه از این نوع است، ثقه به معنای قابل اعتماد می باشد، این مفهوم در موارد مختلف به تناسب مورد کاربرد خاصی می یابد، مثلاً اگر بگوییم فلان پزشک ثقه است، یعنی در امر پزشکی خود مورد اعتماد است و در تشخیص بیماری و درمان آن می توان به وی تکیه کرد، ولی اگر بگوییم فلان قصاب ثقه است، دیگر وثاقت در امور پزشکی مطرح نیست بلکه وثاقت در امور مربوط به فروش گوشت مطرح است، یعنی گوشت مناسب به انسان می دهد و در این مورد خیانت نمی کند، مثلاً گوشت گاو را به عنوان گوشت گوسفند قالب نمی کند. نکته دوم: پاره ای از مفاهیم، از اعتبار معتبرین انتزاع می شود مفهوم «مفروض الاسدیه» از این گونه مفاهیم است که قوام آن به فرض فرض کننده وابسته است، احکام تکلیفی همچون وجوب و حرمت و احکام وضعی همچون ملکیت، مالیت و اوصافی که از آنها مشتق می شود همچون واجب، حرام، ملک، مال همگی از اعتبار سرچشمه می گیرد، و چون اعتبار به تعدد معتبرین متعدد می گردد لا-جرم این مفاهیم، مفاهیم نسبی بوده و با اختلاف اعتبار، اختلاف پیدا می کنند. نکته سوم: مفاهیم نسبی (خواه از مفاهیم حقیقی باشند که در نکته اول گفته شد یا از مفاهیم اعتباری که در نکته دوم گذشت) در موارد مختلف کاربردهای گوناگون دارند، ولی این به معنای تعدد وضع و اصطلاح برای این مفاهیم نیست، بلکه یا مفهوم با وضع واحد (به نحو وضع عام، موضوع له خاص) برای تمام افرادی که مفهوم نسبی بر آنها صادق است وضع شده، در نتیجه تشخیص فردی که مفهوم، در آن استعمال می گردد، نیاز به قرینه معینه خواهد داشت، و یا مفهوم برای آنچه تناسب حکم و موضوع به فردیت آن حکم می کند وضع شده است، در نتیجه مصداق مال - مثلاً در عبارات شرعی چیزی است که شارع آن را مال می داند، و آنچه شارع آن را مال نمی داند در این استعمال، مصداق مفهوم مال نخواهد بود، و اگر لفظ مال در آن بکار رود مجاز خواهد بود. در هر دو حال مفهوم مال به گونه ای است که مال شرعی غیر از مال عقلایی است، ولی این امر به تعدد وضع نمی انجامد، بلکه با وضع واحد (به یکی از دو گونه گذشته) می توان لفظ مال را به نحو حقیقت هم در مال شرعی (در لسان شارع) و هم در مال عقلایی (در لسان عقلاء) استعمال کرد.

به طور مثال در آیه شریفه: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» [البقره/ 275]، کسانی که جمله «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» را به کار برده اند، مراد از بیع و ربا را همان بیع و ربای عرفی دانسته اند، آیه شریفه این کلام را تخطئه کرده و فرموده است: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، در اینجا نمی توان بیع و ربا در این قسمت آیه با بیع و ربا در صدر آیه به دو اعتبار مختلف باشد، بلکه خود این آیه مستقیماً ناظر به امضاء اعتبار عقلایی نسبت به بیع و عدم امضاء آن نسبت به ربا است، یعنی در این آیه خداوند می فرماید: اعتبار شرعی در باب بیع همان اعتبار عقلایی است، ولی در باب ربا چنین نیست. پس از آیه استفاده می شود که بیع عقلایی در شرع مورد امضاء واقع شده، پس برای ترتب احکام بیع برای بیع عقلایی لازم نیست وحدت اعتبار شرع و عقلاء در مورد بیع، از خارج اثبات شود.

حال در اینجا باید اصل بنای عقلایی را که مرحوم ایروانی مدعی شده اند بررسی کنیم، مرحوم آقای خوئی در اینجا بر خلاف ایشان بناء عقلاء به خروج مال اعراض شده را از ملک مالک اعراض کننده انکار می کنند.

بنابراین قبل از بررسی ادامه کلام مرحوم ایروانی به بررسی کلام مرحوم آقای خوئی

می پردازیم.

### ج: نقل و بررسی کلام مرحوم آقای خوئی در بحث اعراض:

#### 1) نقل کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره :-

ایشان در بحث اجاره در این مورد بحث کرده و فرموده اند که با دقت در بناء عقلاء در می یابیم که در موارد اعراض، تنها اباحه تصرف که جزء مدالیل التزامی اعراض از ملک است برای کسی که مال اعراض شده را بر می دارد ثابت می شود، نه ملکیت.

شاهد بر عدم ملکیت آن است که اگر مالک قبل از تصرف گیرنده پشیمان شد، و

بخواهد مال خود را مطالبه کند، عقلاء برای او حق قائل می شوند و دیگر گیرنده نمی تواند با او معارضه کند، و این کاشف قطعی است که گیرنده مالک نشده است و تنها اباحه تصرف ثابت است.

البته اگر گیرنده در مال تصرفی نمود مثلاً پارچه را پاره کرد یا با چوب میز ساخت، بلکه اگر مال را به مکان دوردستی منتقل ساخت این اباحه، لازم می گردد و دیگر مالک نمی تواند رجوع کند.

آری اگر گیرنده بخواهد تصرفی که متوقف بر ملک باشد همچون بیع انجام دهد قبل از بیع آن مالک این مال می شود تا مال از ملک او خارج شود و همین امر هم از توابع اباحه مطلق است که مدلول التزامی اعراض می باشد، چون وقتی تصرف متوقف بر ملک هم مباح می باشد ناچار باید با عنایت به «لا بیع الا فی ملک» ملکیتی برای گیرنده قبل از انتقال حاصل گردد تا معوض از ملک او خارج گردد.

## **2) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی توسط استاد - مد ظله :-**

پیشتر از مرحوم ایروانی نقل کردیم که گاه قصد مالک از اعراض، تملیک کلی به هر کس که مال را بردارد می باشد که در این صورت اعراض به منزله ایجاب تملیک و برداشتن آخذ به منزله قبول می باشد، در این مورد که از بحث اعراض خارج است گیرنده مالک شیء اعراض شده می گردد ولی در این صورت نیز عقلاء برای مالک حق رجوع قائل هستند، زیرا این کار به منزله هبه غیر معوضه است که هر چند موهوب له، مالک می گردد ولی ملکیت وی جایز بوده و با تصرف لازم می گردد. ما می توانیم در باب اعراض هم همین مطلب را بگوییم که گیرنده مالک می گردد ولی چون ملکیت وی جائز است مالک حق رجوع دارد.

خلاصه از جواز رجوع مالک، نمی توان کشف کرد که اصلاً ملکیت حاصل نشده است چون جواز رجوع مالک لازم اعم عدم حصول ملکیت است، و با ملکیت جائزه هم سازگار است.

بنظر می‌رسد که عقلاء در موارد اعراض، شخص گیرنده را مالک این مال می‌دانند اگر مثلاً کسی چوبی را در بیابان رها کرد و دیگری آن را برداشت او را مالک می‌دانند، نه این که بگویند وی در ملک دیگر تصرف می‌کند. بنابراین در این مورد حق با مرحوم ایروانی است. ولی نکته‌ای که قابل توجه است آن است که ما از بناء عقلاء تنها جواز تملک دیگران را استفاده می‌کنیم نه خروج از مالک مالک اول، به نظر می‌رسد که اگر قبل از آن که کسی مال اعراض شده را بردارد مالک پشیمان شد، ملکیت او را باقی می‌دانند نه این که ملکیت جدید و حادث برای او قائل شوند.

### **(3) تحقیق گسترده تر در مسئله اعراض:**

#### (1)

از بناء عقلاء دو مطلب مسلم استفاده می‌شود:

مطلب اول: قبل از اینکه کسی مال اعراض شده را بردارد اگر مالک رجوع کند، این مال از آن او است به همان ملکیت سابق نه به ملکیت جدید و حادث.

مطلب دوم: پس از برداشتن مال هم تا قبل از تصرف اگر مالک رجوع کند، این مال را مالک خواهد بود.

مطلب اول مسلم را به چند گونه می‌توان توجیه کرد، گونه اول: اعراض باعث خروج از ملک مالک نمی‌باشد، گونه دوم: اعراض باعث خروج از ملک مالک می‌باشد ولی به نحو شرط متأخر مشروط است بدان که مالک قبل از این که کسی آن را بردارد دوباره بدان رجوع نکند، گونه سوم: اعراض باعث خروج از ملک می‌باشد ولی به نحو مراعی و متزلزل که اگر مالک رجوع نکرد لازم می‌گردد و اگر رجوع کرد بر ملک مالک باقی می‌ماند.

مطلب دوم مسلم را نیز به سه گونه بالا می‌توان توجیه کرد علاوه بر آن دو گونه دیگر هم در اینجا تصویر می‌شود:

گونه چهارم: هر چند اعراض سبب خروج از ملک نیست، ولی جواز تملک برای

ص: 58

آخذ ثابت می گردد، البته به نحو شرط متأخر که مالک رجوع نکند.

گونه پنجم: مانند صورت قبل، با این فرق که در اینجا آخذ را مالک می دانیم ولی به نحو ملک جایز و متزلزل که با تصرف لازم می گردد و اگر قبل از تصرف مالک اولی از اعراض خود پشیمان شد می تواند ملک خود را پس بگیرد. با عنایت به تمام صورتهای احتمالی مسئله معلوم می گردد که جواز رجوع مالک به هیچ وجه دلیل بر عدم خروج مال اعراض شده از ملک مالک یا عدم دخول آن در ملک گیرنده نیست، بلکه با دقت در بنای عقلاء معلوم می گردد که آنها آخذ را مالک شیء اعراض شده می دانند، حال یا به نحو شرط متأخر عدم رجوع مالک اول قبل از تصرف، یا به نحو ملکیت جائز.

#### **(4) اشکال دیگر استاد - مد ظله - به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره :-**

آقای خوئی اباحه جمیع تصرفات را مدلول التزامی اعراض می دانند که این مطلب صحیحی نیست، آنچه مالک بدان نظر دارد سلب ملکیت از سوی خود است، اما اگر بداند که شارع ملکیت را از وی سلب نکرده، آیا باز هم به اباحه تصرفات - حتی در این فرض - رضایت دارد؟ پاسخ این سؤال همیشه مثبت نیست، بلکه ممکن است بر فرض مالک بودن نسبت به این شیء، اباحه تصرفات نموده باشد، مثلاً اگر شخصی مالک نصاب زکات باشد، برای این که به مالش زکات تعلق نگیرد قسمتی از نصاب را پیش از تعلق از مال خود با اعراض خارج می سازد و چه بسا بعد از گذشت سال هم بخواهد دوباره این شیء اعراض شده را تملک کند، در این صورت اگر بداند که شارع این شیء را از ملک او خارج نساخته، ممکن است راضی نباشد که دیگری در آن تصرف کند، اباحه ای که در صورت اعراض وجود دارد بر فرض بقاء مالکیت خود نیست.

علماء شبیه همین کلام را در بحث مقبوض به عقد فاسد گفته اند. اگر رضایت بایع به تصرف مشتری در مبیع بر پایه صحت عقد نباشد، بر فرض عدم صحت هم به تصرف ولی راضی باشد، در این صورت ید مشتری نسبت به مبیع ید ضمانتی نخواهد بود. ولی اگر رضایت بایع مطلق نباشد و تنها بر فرض صحت عقد باشد ید مشتری ید ضمانتی

نخواهد بود.

نظیر همین تفصیل را باید در بحث ما نیز مطرح کرد که آیا رضایت اعراض کننده به تصرف افراد در شیء اعراض شده مبنی بر سلب ملکیت از وی در اثر اعراض است یا مطلقاً رضایت دارد؟ پس به طور کلی نمی توان کلام آقای خوئی را پذیرفت. (1)

### منابع اصلی بحث:

1 - رساله جمان السلک فی الاعراض عن الملک از مرحوم ایروانی، چاپ شده در آخر

بحث بیع حاشیه مکاسب

2 - مستند العروه الوثقی، کتاب الاجاره، فصل آخر.

«\* و السلام\*»

ص: 60

---

.. (1) -1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل در باره اعراض سخن گفته، اشکالات مرحوم ایروانی را به ادله سلب ملکیت از شیء اعراض شده، نقل کردیم. در این جلسه به بررسی این اشکالات پرداخته، سپس روایات خاصه را در مسئله طرح کرده، موضوع روایت سکونی را به تالف عرفی دانسته، تنها دلالت صحیحه حریر را بر جواز تملک شیء اعراض شده تمام می دانیم که بر خروج از ملک دلالت هم نمی کند، در خاتمه به تفصیل صور مختلف اعراض و مشابهات آن را ذکر و احکام آنها را بیان می کنیم و با نگاهی دیگر به بناء عقلاء خروج مال اعراض شده را از ملک مالک نتیجه می گیریم ولی خواهیم دید که چنانچه مالک قبل از این که دیگری مال را بگیرد و در آن تصرف معتابهی بکند، از اعراض خود برگردد، مالک مال خواهد بود.

\*\*\*

### الف):: بررسی اشکالات مرحوم ایروانی (ره) به ادله سلب ملکیت از شیء اعراض شده

#### 1) اشکال مرحوم ایروانی (ره) به وجه اول (سیره متشرعه)

برخی گفته اند که بنا بر سیره متشرعه وصی و قیم صغار خود را موظف به جمع آوری پوست گردو و بادام و سایر اموری که موصی و میت از آنها اعراض کرده نمی دانند و این را دلیل بر سلب ملکیت از شیء اعراض شده دانسته اند.

مرحوم ایروانی سه پاسخ از این وجه داده اند: اولاً نه دلیل وصیت و قیمومت، این گونه موارد را می گیرد نه دلیل ملکیت. ثانیاً: ممکن است ادله حرمت تصرف در ملک غیر به وسیله سیره تخصیص خورده باشد یا بگوییم ذاتاً از این موارد انصراف دارد.

ثالثاً: ادعای انصراف حرمت ظلم، عدوان و غضب از این موارد بسیار قوی است.

## 2) بررسی اشکال توسط استاد - مد ظله

ما باید ببینیم که آیا واقعاً کسی که وصیت می کند یا برای صغار خود قیم تعیین می کند با فرض این که شیء اعراض شده، ملک او باشد و شرعاً از ملکیت او بیرون نرفته باز هم می خواهد وصیت خود را نسبت به این گونه اشیاء مضیق ساخته در نتیجه آنها را در ملک ورثه قرار دهد؟ آیا موصی می خواهد به ورثه ارفاق کرده و ملک آنها را زیادتز نماید؟! قطعاً چنین نیست، سیره عقلاء و متشرعه بر این است که این گونه موارد را ملک مالک نمی دانند و از این رو وصیت و قیمومیت را شامل آن نمی دانند، نه این که با فرض مالک دانستن دایره ایصاء و جعل قیم را مضیق بدانند.

ادعای انصراف ادله حرمت تصرف در مال غیر از این گونه موارد هیچ وجهی ندارد، و تخصیص این ادله هم قطعاً صحیح نیست، در جایی که مالک بر فرض بقای ملکیت خود رضایت به تصرف دیگری در این مال ندارد، هیچ وجهی ندارد که بگوییم شرع اجازه تصرف داده و این موارد را استثناء کرده است.

اما این که دلیل حرمت ظلم و عدوان از این گونه موارد انصراف دارد، کلام عجیبی است، حرمت ظلم و عدوان به دلیل عقلی ثابت شده و انصراف در ادله لفظی مطرح است نه در ادله عقلی، و این که ما بگوییم کبری کلی حرمت ظلم به نحو عموم نیست و در برخی موارد با این که عقل، کاری را ظلم می داند آن را حرام نمی داند، حرف ناصحیحی است، آری در برخی موارد کبرای ظلم مصداق ندارد و صغرای آن محقق نیست، مثلاً اعراض را موجب خروج از ملکیت می دانند و چون ظلم نیست، حرام نیست، ولی با فرض تحقق صغری، کبرای عقلی حرمت ظلم را مقید دانستن، کاملاً نادرست است. حال اگر ما بپذیریم که ادله حرمت تصرف در ملک غیر جایی را که مالک از آن اعراض کرده، به جهت تخصیص یا انصراف شامل نمی شود، ولی اگر مالک اعراض نکرده باشد، قطعاً دلیل شامل می شود، در محل بحث اگر مالک اولی

اعراض کننده از دنیا رفته و ملک به ورثه منتقل شده و مثلاً برخی از آنها هم صغیر هستند، در اینجا نیز بنا بر سیره می توان در این گونه اشیاء تصرف کرد با این که مالکان فعلی از این مال اعراض نکرده اند، پس چه وجهی دارد که دیگران بتوانند در این مال تصرف کنند؟ مگر از ادعای قبل پا را فراتر نهمیم و بگوییم که اگر مالک اولی مال - که اکنون مالک نیست - هم اعراض کرده باشد، دیگر ادله حرمت تصرف در ملک غیر تخصیص خورده یا انصراف دارد که این کلام اصلاً پذیرفتنی نیست.

بنابراین از بناء عقلاء و سیره متشرعه (1) بر می آید که شیء اعراض شده در ملک مالک باقی نمی ماند و پاسخ مرحوم ایروانی (ره) صحیح نیست.

### **(3) اشکال مرحوم ایروانی (ره) به وجه دوم (الناس مسلطون علی اموالهم) (یادآوری)**

برخی با تمسک به اطلاق «الناس مسلطون علی اموالهم» مالک را بر ازاله علقه ملکیت قادر و مسلط دانسته در نتیجه اعراض سبب خروج مال اعراض شده از ملک مالک می گردد.

مرحوم ایروانی (ره) اشکال کرده اند که از این عبارت تنها تسلط بر مال - به عنوان شایع - همچون خانه، مزرعه و... استفاده می گردد نه تسلط بر عنوان مال و اقتدار بر ازاله آن از اموال - به حمل شایع -.

ایشان سپس برای تأکید اشکال، سلطنت مطلقه خداوند را مثال زده اند که مقتضای عموم سلطنت الهی هیچ گاه این نیست که خداوند بتواند سلطنت خود را بر اشیاء از بین ببرد.

بنابراین از «الناس مسلطون علی اموالهم» تنها تسلط بر معنوی مال استفاده می شود نه تسلط بر عنوان مال و سلب آن از معنوی.

ص: 63

---

1- (1) استاد - مدّ ظلّه - اشاره کردند که فرق بناء عقلاء و سیره متشرعه آن است که از بناء عقلاء حکم اقتضایی شرعی استفاده می شود که به ضمیمه عدم الردع حکم فعلی ثابت می گردد ولی سیره متشرعه مستقیماً حکم فعلی را اثبات می کند.

در فرمایش ایشان چند چیز با یکدیگر خلط شده است، چند مرحله سلطنت وجود دارد:

مرحله اول: سلطنت بر مال - به حمل شائع - همچون خانه، قالی، ...

مرحله دوم: سلطنت بر عنوانی که به وسیله آن سلطنت بر معنونات حاصل شده است، مثلاً من که بر خانه سلطنت دارم، از این جهت است که خانه ملک من است، من گاه بر ملکیت خانه هم سلطنت دارم، معنای سلطنت بر ملکیت آن است که می توانم این خانه را از ملکیت خود خارج سازم.

مرحله سوم: سلطنت بر خود سلطنت، یعنی هم معنون وجود دارد، هم عنوان آن و با بقاء عنوان من بتوانم سلطنت خود را (از عنوان یا از معنون) زائل سازم یا به دیگری منتقل نمایم.

مثال سلطنت مطلقه الهی مربوط به مرحله سوم است، ولی بحث ما در مرحله دوم می باشد، چون سخن در این است که آیا مالک می تواند عنوان مال را از معنون خارج و زائل سازد، نه این که با حفظ مال بودن شیء خارجی، سلطنت خود را بر آن از میان ببرد.

به مثال زیر توجه کنید: اگر بگوییم رئیس یک کشور بر رعایای خود سلطه دارد، گاه مراد تنها این است که با حفظ رعیت بودن امر و نهی وی در باره آنها نافذ است، گاه بیش از این مقدار این حق هم برای رئیس ثابت است که افراد را از رعیت بودن خارج سازند، ولی لازمه این حق این نیست که بتواند سلطنت خود بر رعایا را با حفظ رعیت بودن از بین ببرد، بلکه شاید این حق - مثلاً - برای مجلس قرار داده شده باشد.

البته در این مثال چون سلطه رئیس کشور بر مردم ذاتی نیست بلکه عرضی و قراردادی می باشد، می تواند به وسیله نهاد یا شخصی از بین برده شود ولی در مثال سلطنت مطلقه الهی چون این سلطنت ذاتی خداوند است، سلب آن ممکن نیست، و

این به معنای قصور سلطنت الهی نیست چون قدرت به اموری که امکان ذاتی دارند تعلق می‌گیرد ولی اموری که ضروری بالذات هستند (همچون نفس سلطنت الهی) یا ممتنع بالذات هستند (همچون اجتماع تقيضين) از دایره قدرت بیرون هستند و این به معنای محدودیت قدرت الهی نیست، بلکه به جهت محدودیت آن شیء ضروری الثبوت یا ضروری العدم می‌باشد، به اصطلاح در فاعلیت فاعل نقصی نیست، قابلیت قابل کوتاه است.

به هر حال مسئله سلطنت الهی را نباید با مسئله اعراض مقایسه کرد. زیرا: اولاً در مسئله اعراض با حفظ عنوان ملکیت، قدرت بر ازاله سلطنت مطرح نیست، بلکه قدرت بر نفس عنوان ملکیت مطرح است، به خلاف مسئله سلطنت الهی.

ثانیاً: در مسئله ملکیت بدون تردید مالک می‌تواند با انتقال مال به غیر، شیء را از ملکیت خود خارج سازد، ولی آیا این امر در مورد سلطنت الهی متصور است؟ آیا خداوند می‌تواند سلطنت خود را به دیگری منتقل ساخته، و بالواسطه خود را فاقد سلطنت سازد؟ تفاوت این دو مثال هم از ذاتی بودن سلطنت الهی و عرضی بودن ملکیت اشیاء ناشی می‌گردد.

حال از این مقایسه در می‌گذریم و به بررسی اصل مفهوم «الناس مسلطون علی اموالهم» می‌پردازیم. تذکر چند امر در اینجا مفید است:

امر اول: از این عبارت بی‌شک فهمیده می‌شود که مالک می‌تواند عبد خود را آزاد کند، یا مال خود را وقف عام نماید، عرف عدم قدرت مالک بر عتق و وقف (بنابراین که وقف را تحریر بدانیم) را محدودیت سلطه شخص می‌داند.

امر دوم: همه علماء - از جمله مرحوم ایروانی (ره) - از عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم» تسلط مالک را بر انتقال مال به فروش یا هبه استفاده می‌کنند، با نقل مال به وسیله هبه به ناچار ملکیت مالک بر این عین خاص زائل می‌گردد، اگر «الناس مسلطون علی اموالهم» به ازاله عنوان ملکیت ناظر نباشد، جواز نقل مال را هم از آن نباید استفاده

کرد. زیرا فرقی بین ازاله مستقیم عنوان ملکیت از این مال با ازاله مع الواسطه آن دیده نمی شود. البته مرحله سوم تسلط مربوط به «الناس مسلطون علی اموالهم» نیست، بلکه این مرحله حکمی است شرعی نه حقی از حقوق مالک.

امر سوم: چون «الناس مسلطون علی اموالهم» در محیط عرفی صادر شده به نظر می رسد به بیش از سلطه های عرفی و عقلایی مالکان در اموال خود نظر نداشته باشد بنابراین اگر ما بناء عقلاء را در مسئله اعراض بر خروج از ملک نپذیریم، مشکل است بتوان به این روایت تمسک کرد، ولی ما چون بناء عقلاء را تمام می دانیم می توانیم بدین روایت استناد ورزیده و از آن امضاء بناء عقلاء را بدست آوریم. و اطلاق آن روایت مرحله اول و دوم از مراحل سه گانه سلطنت را اثبات می کند.

## ب: بررسی روایات خاصه در مسئله اعراض

### اشاره

به روایات چندی در این مسئله استدلال شده است که یکی از آنها روایت سکونی است:

### 1) متن روایت سکونی

«عن السکونی عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: اذا غرقت السفينه و ما فيها فأصابه الناس فما قذف به البحر علی ساحله فهو لاهله و هم احق به و ما غاص علیه الناس و ترکه صاحبه فهو لهم»<sup>(1)</sup>

### 2) کلام مرحوم آقای خوئی «قدس سرّه»

ایشان می فرمایند که روایت از بحث اعراض اجنبی است، زیرا در آن فرض اعراض نشده است، چون اعراض متوقف است که انسان بداند که کشتی غرق شده و مال او هم در آن بوده، در حالی که ممکن است مالک اصلاً از غرق شدن کشتی خبر نداشته باشد یا نداند که مال او در کشتی بوده (بلکه ممکن است اصلاً نداند که مالی

ص: 66

---

1- (1) وسائل ج 25: 32342/455، باب 11 از ابواب اللقطه، ح 1.

دارد)، در روایت اصلاً فرض نشده است که خود مالک در کشتی بوده یا اگر بوده می دانسته که مالش هم همراهش می باشد از سوی دیگر ممکن است انسان امید داشته باشد که این مال - هرچند تصادفاً - از دریا بیرون بیاید مثلاً جزر و مد دریا مال را به بیرون بیفکند، در این صورت طبیعی است که از مال خود اعراض نکرده است.

روایت به امر دیگری اشاره دارد که مالی که عادتاً امید رسیدن مالک به آن نیست در این صورت اگر کسی زحمت کشید و مال را حیات کرد، مالک آن می گردد.

بنابراین موضوع روایت مال تالف عرفی است که اگر بر خلاف متعارف از دریا بیرون افتاد، در ملک مالک اصلی باقی است، ولی اگر غواصی آمده و آن را از آب بیرون کشیده، مالک می گردد، این روایت همانند صحیحۀ هشام است که:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله انى وجدت شاه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هي لك أو لآخيك أو للذئب...»<sup>(1)</sup>

در این روایت هم چون گوسفند در بیابان که در معرض خطر گرگان و درندگان دیگر بوده و در معرض تلف می باشد شارع مقدس حکم کرده که دیگری می تواند مالک آن شود. خلاصه این دو روایت در مورد تلف عرفی یا در معرض تلف بودن وارد شده نه در مورد اعراض که انسان در عالم اعتبار، ملکیت خود را نسبت به این شیء سلب کرده باشد. بلکه چه بسا انسان هنوز به این شیء علاقه دارد و اگر ببیند که غواص آن را درآورد و به ملک او درآید، ناراحت هم بشود، ولی حکم شرعی تعبدی اقتضاء می کند که خواه مالک اعراض کرده باشد یا نکرده باشد، غواص مالک می گردد، بنا بر موضوع روایت سکونی تألف عرفی است که با اعراض نسبت عموم و خصوص من وجه دارد.

### 3 اشکال استاد - مدّ ظلّه - نسبت به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه

ص: 67

---

1- (1) وسائل 32347/457:25 باب 13 از ابواب اللقطه، ح 1، و نظیر آن در صحیحۀ معاویه بن عمّار (32351/459:25)، باب قبل، ح 5 و با تفاوت مضمونی در روایت علی بن جعفر (32353/459:25)، باب قبل، ح 7) هم آمده است.

در روایت سکونی تعبیری وارد شده که در کلام آقای خوئی (ره) مورد توجه قرار نگرفته، در این روایت قید «و ترکه صاحبه» دیده می شود، با توجه به این قید مواردی که مالک اصلاً به غرق کشتی توجه نداشته یا به مال دار بودن خود یا در کشتی بودن مال آگاهی نداشته باشد، داخل در موضوع روایت نیست. (1)

#### 4) تقریب دقیق تر از کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره

ولی ما می توانیم تقریبی دقیق تر از کلام ایشان ارائه دهیم که اشکال قبل بدان وارد نیاید، در توضیح این تقریب می گوئیم، کشتی که غرق می شود سه مرحله برای آن متصور است:

مرحله اول: هنوز کشتی هست تازه غرق گشته، امید می رود که دریا اموال را بیرون بریزد و مالکان اموال غرق شده - نوعاً - در صدد دستیابی به مال خود هستند و مثلاً با توسل به غواص احتمال می دهند که بتوانند مال خود را با هزینه ای که صرف کنند، به چنگ آورند، خلاصه نوع مردم هنوز از دستیابی به مال مأیوس نیستند.

مرحله دوم: نوع مردم از دسترسی به مال مأیوس هستند، ولی مالک دارای ویژگی خاصی است که امکان دسترسی با هزینه کم برای شخص وی فراهم است مثلاً خودش غواص است، یا با غواصها رفاقت دارد به گونه ای که با خرج اندک ممکن است بتواند مال خود را بدست آورد.

در این دو مرحله مال در نظر عرف تالف بشمار نمی آید.

مرحله سوم: هیچ ویژگی خاصی در مالک نیست، ولی مالک هنوز قطع امید نکرده

ص: 68

---

1- (1) البته قید «ترکه صاحبه» در نقل دیگر روایت سکونی نیامده: عن الشعیری (که همان سکونی است) قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن سفینه انكسرت فی البحر فاخرج بعضها بالغوص و اخرج البحر بعض ما غرق فیها فقال: اما ما اخرج البحر فهو لاهله، الله اخرجہ و اما ما اخرج بالغوص فهو لهم و هم احق به (وسائل 25: 32343/455، باب 11 از ابواب اللقطه، ح 2) ولی چون این نقل از جهت سند غیر قابل اعتماد است، نمی تواند تغییری در نتیجه بحث ایجاد کند. (استاد - توضیح استاد مدّ ظلّه -)

و به جهت غیر متعارف بودن برای بدست آوردن مال خود کوشش می کند با این که مال عرفاً تالف محسوب می گردد.

به نظر می رسد که قید «ترکه صاحب» نمی خواهد این مرحله سوم را که مالک غیر متعارف و شاذ فرض شده، خارج نماید، بلکه برای اخراج در مرحله نخست می باشد و در حقیقت با این قید مال اعراض شده، مصداق تالف عرفی می گردد.

حال در جایی که مالک اصلاً از غرق خبر ندارد ولی اگر هم باخبر بود برای به دست آوردن دوباره مال کوششی نمی کرد، یا اگر کوششی می کرد غیر عادی بود، این صورت هم عرفاً به منزله «ترکه صاحب» باشد، چون تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که مراد از این قید، خصوص ترک فعلی که متوقف بر تصور غرق و سایر امور مربوطه به آن است، نباشد، بلکه مراد معنای اعمی باشد که ترک تقدیری را هم (که اگر باخبر می شد ترک می کرد) در بر می گیرد، بنابراین از قید «ترکه صاحب» تنها تالف عرفی بودن مال اعراض شده، استفاده می گردد و بنابراین اشکال قبل وارد نیست، پس بین موضوع روایت (تالف عرفی) و موضوع اعراض تفاوت وجود دارد و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است.

حال اگر اشکال قبل به مرحوم آقای خوئی (ره) را هم بپذیریم، باز از روایت استفاده نمی گردد که مالک از مال خود اعراض کرده و مثلاً سلب علقه اعتباری نموده و یا نسبت به آن بی تفاوت است، و هیچ گونه نظری نسبت به بقاء علاقه اعتباری مالکیت - نفیاً و اثباتاً - ندارد، بلکه تنها از آن برمی آید که مالک به جهت یأس از دسترسی به مال آن را رها ساخته است و این موضوع غیر از موضوع اعراض است.

## 5) سایر روایات

روایات دیگری هم وجود دارد که هیچ یک به بحث اعراض مربوط نیست. هم چون صحیح هاشم بن سالم است که در آن اجازه تملک گوسفندی که در بیابان پیدا

می شود، داده شده است، ولی این امر به معنای اعراض مالک نیست، بلکه مناط جواز تملک این است که مال پیداشده ای را که در معرض تلف است، می توان آن را تملک نمود، همچون لقطه کمتر از یک درهم که انسان می تواند آن را به ملک خود درآورد، حال آیا ضامن می باشد یا نه؟ بحث دیگری است که ما بدان کاری نداریم.

در روایات بحث تنها دو روایت هست که می تواند مربوط به بحث اعراض باشد:

روایت اول: صحیح حریز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بلقطه العصي و الشظاظ و الوتد و الحبل و العقال و اشباهه قال و قال أبو جعفر عليه السلام ليس لهذا طالب.

از عموم تعلیل «لیس لهذا طالب» استفاده می گردد که مال اعراض شده را می توان تملک کرد، تعبیر «لا بأس بلقطه العصی...» استفاده می گردد که در مال اعراض شده هرگونه تصرفی می توان کرد و آن را می توان تملک هم نمود بلکه غالباً انسان چوب و مانند آن را که از بیابان برمی دارد، تملک می کند.

در اینجا توضیحی در باره جمله «لیس لهذا طالب» باید داده شود، در آغاز به نظر می رسد که باید به جای این جمله گفته می شد: «لیس مالکه طالبه»، ولی ظاهراً معنای حدیث این است که ذی حقی که این مال را طلب کند وجود ندارد (1) و دیگران هم که

ص: 70

---

1- (1) توضیح بیشتر کلام استاد - مدّ ظلّه -، معنایی که استاد در باره این عبارت کرده اند از روایات دیگری هم استفاده می گردد. مثلاً: (تهذیب 5: 1464/421) صحیح ابراهیم بن عمر الیمانی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اللقطه لقطتان: لقطه الحرم و تعرف سنه، فان وجدت لها طالباً و الا تصدقت بها، و لقطه غيره تعرف سنه فان لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالک، مراد از «طالباً» مالک مال است که مالش را طلب می کند و مفاد آن نزدیک به مفاد «صاحبها» می باشد نه هر کسی که آن مال را طلب نماید. صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن اللقطه؟ قال لا ترفعوها، فان ابتليت فعرّفها سنه فان جاء طالبها و الا فاجعلها في عرض مالک یجری علیها ما یجری علی مالک الی ان یجیء لها طالب... (کافی 5: 11/139، تهذیب 6: 1197/390 - فان جاء طالبها دفعها الیه - و 1198 - حتی یجیء طالبها فیعطیها ایه -، فقیه 3: 4049/292، 4054/294) معتبره السکونی عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و... فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها، ثم يؤكل... فان جاء طالبها غرموا له الثمن.. (کافی 6: 2/297) این روایات و روایات دیگر در کتاب اللقطه آمده است (ب 6/1، ب 1/2 و 2 و 3 و 7 و 10 و 13، ب 2/4، ب 1/8، ب 2/17، ب 1/18، ب 1/20 و 2 و 2، ب 1/23)

حقی ندارد پس مانعی نیست که انسان این مال را التقاط و تملک کند.

این روایت روشن ترین روایت در بحث اعراض است ولی دلیل بر خروج مال اعراض شده از ملک مالک نیست تنها بر جواز تملک آن دلالت می کند.

روایت دوم: صحیحہ عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أصاب مالا أو بعيراً في فلاة من الارض قد كلت وقامت و سببها (نسیها خ. ل) صاحبها لمّا لم يتبعه، فاخذها غيره، فاقام عليها، و انفق نفقه حتى أحيها من الكلال و من الموت، فهي له و لا سبيل له عليها، و أنّما هي مثل الشيء المباح.

در مورد کلمه «مال» در روایت باید دانست که یکی از معانی که برای مال ذکر شده بقر و غنم و مانند آن است که ظاهراً در اینجا مراد همان است.

این روایت تمام صور اعراض را در بر نمی گیرد بلکه تنها می تواند به برخی از صور اعراض که مال اعراض شده در معرض تلف باشد، اشاره داشته باشد و از آن هم تنها جواز تملک دیگری استفاده می شود، بلکه ممکن است از عبارت «انما هي مثل الشيء المباح» استفاده کنیم که این مال از ملک مالک خارج نشده است وگرنه می بایست تعبیر می شد «انما هي شيء مباح» یا «انما هي الشيء المباح»، پس از تعبیر روایت این گونه می توان برداشت کرد که مال اعراض شده از ملک مالک خارج نشده و مصداق شیء مباح نگردیده بلکه همانند شیء مباح جواز تملک آن برای دیگران هم وجود دارد.

ولی به نظر می رسد که این برداشت نادرست باشد، زیرا مال اعراض شده هر چند بگوییم که از ملک مالک خارج می گردد ولی تا کسی آن را بر ندارد و تصرف معتنا به نکند مالک می تواند از اعراض خود برگردد بنابراین دیگر آخذ، مالک آن نمی باشد و کسی هم حق اخذ ندارد بنابراین مصداق «شیء مباح» نیست، بلکه «مثل شیء مباح» است، پس در موضوع این روایت نیز حیوانی را که انسان در بیابان می یابد، شیء مباح

نمی باشد بلکه مثل شیء مباح است.

بنابراین این روایت دلیل بر عدم خروج مال اعراض شده از ملک مالک نیست.

### (ج): تکمیل بحث اعراض و موارد شبیه آن

#### اشاره

#### (1)

صورت‌های مختلفی وجود دارد که برخی قطعاً در موضوع اعراض داخل است و برخی قطعاً داخل نیست، و دخول برخی دیگر محل تأمل است، و در هر حال باید حکم این صورتها بیان گردد که از ملک مالک خارج می شود یا خیر؟

#### 1) اقسام متصوره در مسئله و احکام آنها

#### اشاره

ما چند صورت اصلی برای مسئله می توانیم فرض کنیم که خود این صورتها به حالات مختلف تقسیم می گردد:

صورت اول: (مأیوس عرفی) ملک انسان از حیطة اختیار او خارج شده و از رسیدن به آن یأس عرفی وجود دارد.

صورت دوم: (رها شده) انسان ملک خود را رها ساخته یعنی کاری کرده که معمولاً کسانی که مالک هستند آن کار را انجام نمی دهند، مثلاً اشیاء خانه را بیرون خانه رها کرده است.

صورت سوم: (اعراض شده صرف)، انسان بدون انجام هیچ کاری تنها با نیت و قصد قلبی یا با انشاء لفظی علاقه اعتباری خود را از ملک سلب کند، همچنان که در مسئله عتق، با انشاء زوال ملکیت، عبد را آزاد می کند یا در مسئله طلاق با گفتن «هی طالق» زن را از حباله نکاح خارج می سازد و علقه زوجیت را زائل می سازد.

در این صورت اخیر به نظر می رسد که نه از بناء عقلاء و نه از ادله شرعی، خروج مال اعراض شده از ملک استفاده نمی گردد، هیچ گاه اگر کسی در خانه خود نشسته نیت کند یا انشاء لفظی کند که تمام املاکم را از ملکم بیرون کردم، با گفتن این لفظ یا

ص: 72

انشاء قلبی هیچ گاه حکم به خروج از ملک نمی شود و این که مرحوم ایروانی مدعیند که بناء عقلاء بر این است که با اعراض، شیء از ملک مالک خارج می شود شاید مرادشان این صورت نباشد.

### **صورت اول (مأیوس الوصول) هم خود بر دو قسم است:**

قسم اول: شیء در حکم تالف عرفی نیست، مثلاً غاصبی مالی را غصب کرده و دیگر امید بازگشت نیست، ولی شیء در حکم تالف عرفی نیست، مالک هم قطع علاقه نکرده و به مال دلبستگی دارد ولی دستش به آن نمی رسد. در این قسم قطعاً به مجرد یأس از دستیابی به مال، حکم به خروج آن از ملک نمی گردد، بلکه غاصب هم حدوداً و هم بقاء گناهکار است، و این قسم از موضوع اعراض هم بیرون است.

قسم دوم: شیء در حکم تالف عرفی است، همانند اشیاء غرق شده در دریا، در اینجا چون انسان مأیوس از دسترسی بدان است یا آن نیازمند مخارجی است که صرف نمی کند، آن را رها کرده و برای به چنگ آوردن آن تلاش نمی کند، در این قسم هم بنا بر روایت سکونی در کشتی غرق شده، اگر دریا آن را بیرون افکند، ملک مالک اصلی است، و اگر غواص آن را خارج سازد، مالک می گردد، در این قسم آن قدری که از روایات استفاده می شود، آن است که غواص با درآوردن مال آن را مالک می گردد و اما این که به مجرد غرق شدن از ملک مالک خارج گردد، استفاده نمی گردد، بلکه شاید ظاهر روایت سکونی آن باشد که در جایی که دریا این مال را بیرون می افکند، مالک به همان سبب نخست مالک این مال بوده و ملکیت وی بقائی است نه حدوئی، پس به مجرد دریا افتادن و غرق شدن اموال سبب خروج از ملک نمی گردد.

### **صورت دوم (مال رها شده) هم دو حالت دارد:**

حالت اول: مالک با بیرون گذاشتن مال، انشاء تملیک می کند برای هر کس که آن را بردارد، در حقیقت یک نقل و انتقال فعلی صورت گرفته که ایجاب آن با رها کردن مال از سوی مالک و قبول آن با اخذ آخذ صورت می گیرد، همانند معاطات که انشاء

ایجاب و قبول به اعطاء و اخذ فعلی حاصل می گردد.

حالت دوم: مالک با رها کردن مال، اباحه مطلقه آن را برای دیگران انشاء می کند، البته لازمه اباحه مطلقه جواز تملک دیگران هم می باشد، در نتیجه برای انجام معاملات متوقف بر ملک، قبل از معامله - ولو ارتکازاً - شیء را تملک کرده و سپس معامله صورت می گیرد. (1)

در این دو حالت که داخل در بحث اعراض نیست، به مجرد رها کردن مال بی شک مال از ملک مالک خارج نمی گردد بلکه متوقف بر اخذ دیگری یا قصد تملک اوست که به وسیله آن مال از ملک مالک خارج و داخل در ملک دیگری می شود.

حالت سوم: مالک همراه با رها کردن مال، قصد ازاله اعتباری ملکیت را از خود دارد. این صورت قطعاً داخل موضوع اعراض است.

حالت چهارم: مالک تنها مال را رها کرده، و نسبت به آن بی تفاوت است و هیچ تصویری نسبت به ملکیت دیگری یا اباحه به دیگری و یا قصد ازاله اعتباری ملکیت ندارد بلکه نسبت به بقاء ملکیت خود نیز تصویری ندارد، بلکه تنها تکویناً حیا زتی را که قبلاً داشته و مال در اختیارش بوده، از خود سلب کرده و تصور ازاله ملکیت همانند طلاق همسر یا عتق عبد اصلاً به ذهنش خطور نکرده، البته تصور بقاء ملکیت را هم نکرده است، به نظر ما این صورت هم داخل در موضوع اعراض است و ظاهراً کلام علماء هم شامل آن می شود، بلکه بیشتر موارد اعراض از این قسم است و مثال روشنی هم که مرحوم ایروانی برای اعراض زده اند (آزاد کردن پرنده) معمولاً از مصادیق این حالت است.

ص: 74

---

1- (1) البته نیاز به قصد تملک و لو ارتکازاً مبتنی بر مبنای مشهور است که در معامله لازم می دانند که عوض در ملک شخصی داخل شود که معوض از ملک او خارج شده باشد، ولی استاد - مدّ ظلّه - این مبنا را نپذیرفته، بلکه بر این اعتقاد می باشند که هیچ مانعی ندارد که با اجازه مالک، عوض در ملک شخص دیگری داخل گردد همچون مثال معروف «اشتر بهذا شیئاً لنفسک» که مالک با گفتن این جمله به دیگری اجازه می دهد معامله را برای خود انجام دهد، در نتیجه معوض از ملک مالک خارج شده ولی عوض به ملک دیگری داخل می شود، در این صورت تصحیح معاملات متوقف بر ملک بر فرض اباحه مطلقه مالک بسیار آسان می باشد.

حال در این دو حالت اخیر، باید دید که آیا با نفس اعراض عملی سلب ملکیت حاصل می‌گردد، یا تنها جواز تملک برای دیگران ثابت است؟

در این باره پس از این سخن خواهیم گفت.

## **(2) آیا جواز استرداد مال اعراض شده دلیل بر خروج از ملک است؟**

در مثال روشن اعراض که شخصی به قصد سلب ملکیت، مالی را بیرون می‌اندازد، اگر کسی آن را اخذ کرده، اگر مالک قبل از آن که اخذ تصرف قابل توجهی در آن بکند از اعراض خود پشیمان شد، بی تردید عقلاً مالک را ذی حق می‌دانند، آقای خوئی این امر را دلیل قطعی گرفته اند بر این که مال اعراض شده از ملک مالک خارج نمی‌شود، از این مثال روشن تر این که اگر پس از اعراض و قبل از اخذ مالک پشیمانی خود را اعلام کند و به دیگران بگوید که به این مال دست نزنید، دیگر کسی حق حیازت مال را ندارد و همانند مباحات اصلیه نیست که «من سبق الی ما لم یسبقه احد فهو احق به»، حال بینیم آیا این دو مثال را می‌توان دلیل قطعی بر عدم خروج مال اعراض شده از ملک مالک دانست؟ پاسخ این سؤال آشکارا منفی است، چه در مقام ثبوت احتمالاتی دیگر در کار است که با وجود آنها نمی‌توان این دو مثال را دلیل قطعی گرفت، احتمالات متصوره در مقام ثبوت احتمالاتی که در اینجا محتمل است عبارت است از:

احتمال اول: اعراض سبب خروج از ملک نشود چنانچه مرحوم آقای خوئی (ره) می‌فرمایند.

احتمال دوم: اعراض سلب ملکیت می‌کند ولی مشروط است (به نحو شرط متأخر) که خودش قبل از اخذ دیگری یا قبل از تصرف معتنا به پشیمان نشود، و اگر پشیمان شد کشف می‌شود که از آغاز، اعراض سبب خروج از ملک نبوده است.

احتمال سوم: مال اعراض شده ملک اخذ می‌گردد و بعد از پشیمانی هم از عدم ملکیت اخذ از اول کشف نمی‌کند، ولی ملکیت اخذ غیر مستقر و متزلزل است، (بر خلاف احتمال دوم که خروج از ملک مراعا و مشروط بود)

البته مالک شدن آخذ هم الزاماً به معنای خروج مال اعراض شده از ملک مالک اول قبل از اخذ نیست و لازم نیست مال اعراض شده همچون مباحات اصلی گردیده باشد، بلکه ممکن است با نفس اخذ و حیازت از ملک مالک خارج گردد همچنان که در لقطه در مال کمتر از یک درهم شارع اجازه داده است که انسان این مال را تملک کند و به نفس تملک، انتقال از ملک مالک مجهول به ملک التقاطکننده صورت می گیرد در این مسئله هم می تواند مسئله چنین باشد، ولی ملکیت آخذ می تواند غیر مستقر باشد.

احتمال چهارم (در خصوص فرض عدم اخذ): با پشیمان شدن مالک، مال اعراض شده به ملک وی در نمی آید ولی مالک احق به این مال و حیازت آن می باشد و دیگر کسی حق حیازت ندارد.

با وجود این احتمالات در مقام ثبوت نمی توان جواز استرداد را دلیل قطعی بر عدم خروج از ملک دانست.

### **(3) نگاهی دیگر به بناء عقلا**

به نظر می رسد در جایی که مالک به قصد سلب ملکیت، مال خود را مثلاً در بیابان بیندازد، عقلاء آن را از ملک او خارج می دانند، همچنان که حیازت و قصد به چنگ آوردن مال در نظر عقلا سبب احداث ملکیت است، اعراض نیز در نگاه آنان سبب از بین رفتن آن می باشد، حیازت و اعراض در نظر عقلا از یک باب است. حال اگر مالک قبل از اخذ از اعراض خود بازگشت، مسئله چگونه است؟ از نظر بنای عقلا چندان روشن نیست که آیا کشف می شود که ملکیت آخذ از آغاز نبوده و از ملک مالک خارج نشده است، و یا این که با وجود خروج از ملک مالک و ورود در ملک آخذ به جهت تزلزل ملکیت دوباره به ملک مالک بازمی گردد یا در فرض عدم اخذ، حق اولویت برای مالک اول قائل هستند؟ تمام این احتمالات وجود دارد و روشن نیست که بناء عقلا در اینجا چگونه است؟ ولی اگر مالک پشیمان نشد تا آخذ تصرف قابل توجه کرد

بی شک بناء عقلا بر خروج مال اعراض شده از ملک مالک و ورود در ملک آخذ و استقرار آن می باشد.

البته این امر در صورتی است که مالک قصد خروج از ملک و ازاله علقه اعتباری نموده باشد بلکه به نظر می رسد که در جایی که مالک دیگر نسبت به این مال بی تفاوت است، هر چند تصور قطع ارتباط اعتباری را هم نداشته باشد با نفس اعراض تکوینی و بی تفاوت بودن مالک نسبت به مال، عقلا مال را از ملک مالک خارج می دانند، و در فرض حیات هم می توان گفت که لازم نیست مالک قصد تملک و ایجاد علاقه اعتباری داشته باشد، بلکه همین قدر که به قصد استیلاء تکوینی و انتفاع بردن از شیء بر آن مسلط گردد، همین امر را عقلا موضوع ایجاد علقه اعتباری ملکیت می دانند، خلاصه حیات و اعراض هر دو از یک باب است و ظاهراً در هیچ یک تصور ایجاد علقه اعتباری یا قطع علقه اعتباری شرط نیست.

در جایی هم که مالک با اعراض قصد تملیک دیگران را داشته باشد یا اباحه مطلقه نموده باشد، روشن است که تا آخذ آن را اخذ و تملک نکرده باشد در ملک مالک باقی است و پس از اخذ هم قبل از تصرف مالک می تواند رجوع کند همچون هبه، البته رجوع از جهت اخلاقی ناپسندیده است ولی از جهت حقوقی صحیح است و همچون رجوع در معاملات لازم نیست که از جهت حقوقی بی تأثیر باشد.

این حکم صور مسئله از جهت بنای عقلاست، روایات خاصه مسئله را نیز پیشتر بررسی کردیم.

#### **4 نتیجه بحث**

اعراض سبب خروج مال از ملک مالک می گردد، و دیگران می توانند مال اعراض شده را تملک کنند ولی اگر مالک اصلی پیش از اخذ دیگران یا پس از اخذ و قبل از تصرف معتابه از اعراض خود بازگشت، خودش مالک مال خواهد بود.

«\* و السلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات پیش و این جلسه

در این جلسه به بررسی مسئله 26 پرداخته، حکم نگاه مرد به زنی که قصد ازدواج با وی را دارد بیان نموده، ضمن نقل روایات مربوطه، به بررسی سند روایت عبد الله بن سنان (که در سند آن هیثم بن ابی مسروق و حکم بن مسکین واقع شده) پرداخته بحث از شرح حال غیاث بن ابراهیم را نیز آغاز می کنیم.

\*\*\*

## الف: حکم نگاه مرد به زنی که می خواهد با وی ازدواج کند

### 1) متن عروه:

مسئله 26: «يجوز لمن يريد تزويج امرأه أن ينظر الي وجهها و كفيها و شعرها و محاسنها...»

### 2) توضیح مسئله:

از مسائلی که فی الجمله مورد اختلاف نیست آن است که کسی که قصد ازدواج با زنی را دارد می تواند به برخی از مواضع زن نگاه کند، هر چند نگاه به این مواضع در حال عادی جایز نباشد، مثلاً اگر ما نگاه به وجه و کفین زان را در حال عادی نیز جایز ندانیم، برای مرید تزویج قطعاً جایز خواهد بود، در اصل این مسئله اختلافی نیست. آنچه مورد بحث است تعیین مواضع می باشد که باید با بررسی

ص: 78

## ب) روایات مسئله:

### روایت الهیثم بن ابی مسروق النهدی

«محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الهیثم بن ابی مسروق النهدی عن الحکم بن مسکین عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): الرجل یرید ان یتزوج المرأه، أینظر الی شعرها؟ فقال نعم، انما یرید ان یشترها باغلی الثمن»<sup>(1)</sup>.

آقای خوئی می فرماید: در طبع قدیم تهذیب در سند روایت الهاشم بن ابی مسروق النهدی ضبط شده که در کتب رجال و اخبار نشانه ای از او نیست و نسخه صحیح همان طبع جدید تهذیب است که در وسائل هم آمده و هیثم بن ابی مسروق النهدی ضبط نموده است که از ثقات می باشد.

این سخن کاملاً درست است و نسخه ای از تهذیب را که ما با نسخ معتبر تهذیب - که گاهی با یکی دو واسطه با نسخه اصلی مقابله شده است - مقابله کردیم، هیثم<sup>(2)</sup> بن ابی مسروق نهدی است، اگر کسی به اسانید دیگر هم مراجعه کند مطمئن می شود که الهیثم است، به علاوه کلمه هاشم به عنوان علم بدون «ال» استعمال می شود و «الهاشم» مسلماً غلط است، چون استعمال «ال» بر سر اعلام و عدم استعمال آن سماعی است و در کلمه هاشم با «ال» از عرب شنیده نشده است.

ص: 79

1- (1) (وسائل، ابواب مقدمات النکاح، باب 36، ح 7، ج 20، ص 89، ط آل البیت)

2- (2) کلمه هیثم با کلمه هاشم که در زمان قدیم بدون الف «: هشم» نوشته می شده بسیار شبیه بوده و چه بسا به هم تبدیل شوند.

حکم بن مسکین در سند تهذیب طبق تحقیق ثقه است (1)، او مکفوف و نابینا بوده و در بعضی از موارد «الحکم الاعمی» تعبیر شده و اجلاء روات مثل حسن بن محبوب، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، و خصوصاً ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر که «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه» کتاب او را روایت کرده اند.

لذا بنظر ما روایت، صحیحه است.

البته این روایت در فقیه نیز وارد شده است با این سند: سأل عبد الله سنان ابا عبد الله (عليه السلام) (2)

## روایت غیاث بن ابراهیم

### اشاره

«محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبیه عن علی (علیه السلام) فی رجل ینظر الی محاسن امرأه یرید أن یتزوجها قال: لا بأس ائماً هو مستام فان یقض أمر یكون» (3)

در باره مردی که می خواهد برای ازدواج با زنی، به زیباییها و محاسن او نگاه کند، حضرت می فرماید: بأسی نیست، او مستام است و می خواهد ارزشیابی کند و شخصی را که یک عمر قصد زندگی با او را دارد، ببیند، او باید تلاش خود را بکند البته هر چه مقدر باشد و مشیت الهی بدان تعلق گرفته باشد، محقق خواهد شد.

شاید به این اشاره باشد که انسان باید توجه به نیروی قاهره الهی داشته باشد و از آن برای هدایت استمداد طلبد.

### بحث سندی - غیاث بن ابراهیم عنوان یک نفر است یا دو نفر؟ -

ص: 80

1- (1) وثاقت این راوی با دو مبنای «اکثر روایه الاجلاء عن الرجل» و «روایه احد الثلاثه، ابن ابی عمیر و البزنطی و صفوان» از مبانی مورد قبول استاد - مد ظله - در توثیقات عامه ثابت است چنان چه در متن خواهد آمد.

2- (2) فقیه 3: 412/4439

3- (3) (وسائل، ابواب مقدمات النکاح، باب 36، ح 8، ج 20، ص 89، ط آل البیت)

آنکه در این روایت قابل بحث است، غیاث بن ابراهیم است.

## بررسی احوال غیاث بن ابراهیم

در رجال آقای خوئی و برخی کتب دیگر اشتباهی در این زمینه رخ داده، غیاث بن ابراهیم که متعدد است، واحد تخیل شده، یکی غیاث بن ابراهیم نخعی است و دیگری غیاث بن ابراهیم تمیمی اسبیدی یا اسبذی. آقای خوئی می فرمایند:

برقی، غیاث بن ابراهیم نخعی را جزء اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) آورده است.

نجاشی او را با تمیمی یک نفر تصور کرده است. ولی در واقع دو نفرند. غیاث بن ابراهیم نخعی، از قبله نخع است که قحطانی است. نسباً نخعی است نه ولاناً، برخی از او با عبارت «عربی» یاد کرده یعنی از موالی نیست. در کتب رجال دیگر مثل کتب عامه نیز سخنی از ولای مطرح نیست و اگر چنین بود باید ذکر می شد، معلوم می شود که بالاصاله نخعی است.

اما غیاث بن ابراهیم تمیمی که نجاشی و شیخ در فهرست و رجال او را عنوان کرده اند، تمیمی است و تمیم جزء قبائل عدنان است و چون ذکری از ولای به میان نیامده، معلوم می شود که نسباً تمیمی است. تمیم دارای بطون مختلفی است که یکی از آنها «أسبذیها» (1) و «اسبذیها» هستند. و هر دو، هم اسبیدی و هم اسبذی از بطون تمیم اند، صاحب قاموس الرجال «اسبذی» بودن را تقویت کرده است (2)، چون در بعضی از روایات غیاث بن ابراهیم الدارمی نقل شده (3) و راوی آن هم محمد بن یحیی خزاز است، «اسبذی» نیز از تیره دارم است، لذا به احتمال قوی «اسبذی یا اسبذی» است.

خلاصه قرائن مختلفی وجود دارد که غیاث بن ابراهیم دو نفرند، یکی از قبیله قحطان است و دیگری از قبیله عدنان، کنیه نخعی، ابو عبد الرحمن است که در

ص: 81

---

1- (1) ابن اثیر می گوید: محدثین با تشدید یاء (أسبذی) و نخاه با سکون یاء (أسبذی) تلفظ می کنند

2- (2) قاموس الرجال 8: 354

3- (3) تهذیب 8: 824/228، فقیه 3: 3539/146.

کتاب عامه آمده، و کنیه تمیمی هم در کتب شیعه آمده، ابو محمد است، از نظر مکان هم نخعی، کوفی است و تمیمی بصری است که نزول به کوفه پیدا کرده و اگر کسی «کوفی» خواند ظاهر آن این است که اصالتاً کوفی است.

اهل سنت در شرح حال غیاث بن ابراهیم نخعی نقطه ضعفی را ذکر کرده اند و آن این است که برای خوش آمد مهدی عباسی - که به کبوتر بازی علاقه داشت - حدیثی را جعل کرد که «لا سبق الا فی خف او حافر او جناح»<sup>(1)</sup> البت در اینکه حدیث مربوط به اوست یا وهب بن وهب أبو البختری جعل کرده، مورد اختلاف است، در تاریخ بغداد در شرح حال وهب بن وهب می نویسد که احمد بن حنبل گفت: این حدیث را فقط او روایت کرده است.

به هر حال غیاث بن ابراهیم تمیمی که صاحب کتاب است و مورد بحث ما می باشد، ارتباطی به نقطه ضعف که مربوط به غیاث بن ابراهیم نخعی است، ندارد.

غیاث بن ابراهیم نخعی بلا اشکال سنی است و جزء دستگاه خلافت بوده و غیاث بن ابراهیم تمیمی شیعه و یا لااقل متشیع است.

تنها نکته ای که وجود دارد این است که آیا او «بتری» است؟

### مذهب غیاث بن ابراهیم تمیمی

شیخ طوسی غیاث بن ابراهیم را از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) شمرده و درباره اش فرموده: «بتری» در حالی که بتریها جزء اهل سنت اند، زیدیهها هم سنی دارند و هم شیعه، جارودیههاشان شیعه اند و بتریهاشان سنی، امیر المؤمنین را افضل صحابه می دانند و معتقدند که خلافت حق ایشان بود، ولی قابل انتقال به دیگری بوده است و حضرت بر اساس مصالحی حق خود را به أبو بکر تقویض کرده و لذا خلافت او قانونی و شرعی بوده است. بسیاری از معاریف اهل سنت از بتریها

ص: 82

شیخ و نجاشی در رجال، غیاث بن ابراهیم تمیمی را از اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) و حضرت کاظم (علیه السلام) معرفی می کنند نجاشی وی را توثیق کرده که، معلوم می شود غیاث بن ابراهیم تمیمی مورد بحث ما، «بتری» نبوده، و تبیری مربوط به فرد دیگری است.

صاحب قاموس الرجال احتمال داده اند که غیاث بن ابراهیم از اصحاب حضرت صادق (علیه السلام)، همان غیاث بن ابراهیم از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) باشد که بتری است و آقای خوئی به ادلهٔ مختلفی تمسک می کنند تا ثابت کنند، دو نفرند.

نقل ادله ایشان و نقد آنها را به جلسه آینده موكول می کنیم.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

بحث در این بود که نگاه کردن به محاسن خانمی که انسان می خواهد با او ازدواج کند جایز است. یکی از روایات باب، روایت «غیاث بن ابراهیم» بود.

در مورد غیاث سه سؤال مطرح است:

1 - آیا او با غیاث بن ابراهیم نخعی یکی است؟ در جلسه قبل گفتیم که متعدد است.

2 - آیا غیاث بن ابراهیم از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) است؟ قاموس الرجال فرموده:

ممکن است، مرحوم آقای خوئی این امر را ممکن نمی دانند، در این جلسه ضمن رد ادله ایشان اثبات می کنیم که حق با صاحب قاموس الرجال است.

3 - آیا غیاث بن ابراهیم امامی است؟

مرحوم مامقانی او را امامی می دانند و صاحب قاموس الرجال تمایل دارند که امامی نیست. در این جلسه ضمن رد کلام قاموس الرجال، امامی بودن او را اثبات می کنیم.

مسئله 26: يجوز لمن يريد تزويج امرأه ان ينظر الى وجهها وكفيها وشعرها ومحاسنها.

یکی از روایات مسئله روایت غیاث است:

(عنه ) احمد بن محمد بن عیسی) عن محمد بن یحیی ( الخزاز) عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه عن علی (علیه السلام) فی رجل ينظر الى محاسن امرأه يريد ان يتزوجها، قال: لا بأس انما هو

مستام، فان يقض امر يكون» (وسائل آل البيت - ج 20 ص 89 - باب 36 ابواب مقدمات النكاح - حديث 8)

بحث سندی: (غیاث بن ابراهیم)

نجاشی می گوید: «غیاث بن ابراهیم التمیمی الأسیدی، بصری سکن الکوفه، ثقه، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام، له کتاب... حدثنا اسماعیل بن ابان بن اسحاق الوراق عنه بالکتاب»

شیخ طوسی ره در اصحاب الصادق رجالش می فرماید: «غیاث بن ابراهیم» ابو محمد التمیمی الاسدی، اسند عنه، و روی عن ابی الحسن ع»، و او را در باب «من لم یرو عن الائمة ع» نیز معرف کرده است.

شیخ در فهرست نیز او را عنوان می کند و به دو طریق کتابش را نقل می کند:

1 - «محمد بن یحیی الخزاز عنه»

2 - «حمید عن الحسن بن علی اللؤلؤی عنه». و کتاب مقتلش را به طریق ذیل نقل می کند: «احمد بن محمد بن موسی عن ابن عقده عن الحسين بن حمدان عن علی بن ابراهیم بن معلی عن زیدان بن عمر عنه».

در مقابل برقی در اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) می گوید: «غیاث بن ابراهیم النخعی عربی کوفی»، و خود شیخ نیز در اصحاب الباقر (علیه السلام) رجالش می گوید غیاث بن ابراهیم بتری».

### در اینجا چندین سؤال مطرح است:

اول: آیا غیاث بن ابراهیم که نجاشی و شیخ او را در اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) عنوان کرده اند با غیاث بن ابراهیم که برقی عنوان کرده، متحد است یا نه؟

دوم: آیا غیاث بن ابراهیم که در اصحاب الصادق (علیه السلام) رجال شیخ آمده همان غیاث بن ابراهیم بتری است که در اصحاب الباقر (علیه السلام) آمده است یا نه؟

سوم: بر فرض تعدد، غیاث بن ابراهیم که در اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) است امامی

سؤال اول را دیروز بررسی کردیم و گفتیم که اینها دو نفر هستند. چون یکی نخعی و دیگری تمیمی است و نخعی و تمیمی در یک فرد قابل جمع نیست.

اما بررسی سؤال دوم:

صاحب قاموس الرجال می فرماید: محتمل است غیاث بن ابراهیم اصحاب حضرت صادق علیه السلام همان غیاث بن ابراهیم اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) باشد که بتری است.

مرحوم آقای خوئی ره می فرماید به 5 دلیل دو نفر هستند:

دلیل اول: غیاث بن ابراهیمی که جزء اصحاب الصادق (علیه السلام) شمرده شده، راوی کتابش «اسماعیل بن ابان بن اسحاق الوراق» است (1) و راوی کتاب «اسماعیل بن ابان»، «احمد بن ابی عبد الله البرقی» است (2)، چون برقی در سال 280 وفات کرده، پس غیاث بن ابراهیم از اصحاب امام باقر علیه السلام نیست، چون ممکن نیست برقی از اصحاب حضرت باقر علیه السلام با یک واسطه (اسماعیل بن ابان) روایت نقل کند.

دلیل دوم: راوی دیگر کتاب غیاث، محمد بن یحیی الخزاز، است (3)، و کتاب او را نیز برقی نقل می کند. (4) و چون ممکن نیست برقی از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) با یک واسطه (محمد بن یحیی) روایت کند پس این غیاث بن ابراهیم غیر از آن غیاثی است که از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) است.

دلیل سوم: در مشیخه فقیه آمده است که: أحمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه (

ص: 86

---

1- (1) رجال نجاشی / ص 305 در طریق نجاشی به غیاث بن ابراهیم التمیمی: ... جعفر المحمدی قال حدثنا اسماعیل بن ابان بن اسحاق الوراق عنه بالكتاب.

2- (2) رجال نجاشی / ص 32 طریق او به اسماعیل بن ابان: ... علی بن محمد ماجیلویه.

3- (3) فهرست الشیخ ترجمه غیاث بن ابراهیم در طریق اش راوی از او محمد بن یحیی الخزاز است.

4- (4) فهرست الشیخ ترجمه محمد بن یحیی: له کتاب یرویه عن غیاث بن ابراهیم رویناه بهذا الاسناد (یعنی جماعه عن ابی المفضل عن ابن بطه) عن احمد بن ابی عبد الله عنه.

واسطه اسماعیل بن بزیر یا محمد بن یحیی الخزاز است) از غیاث بن ابراهیم روایت می کند، و چون احمد بن محمد بن عیسی وفات برقی را در سال 280 درک کرده است نمی تواند از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) با یک واسطه نقل کند.

دلیل چهارم: (که واضح تر از ادله قبل است) حمید در طبقه شاگردان برقی است و در سال 310 وفات کرده کرده، او نیز کتاب غیاث را با یک واسطه (الحسن بن علی اللؤلؤی) نقل می کند،<sup>(1)</sup> و نمی تواند از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) با یک واسطه نقل کند.

بنابراین:

غیاث بن ابراهیم که در مشیخه فقیه، و رجال نجاشی و فهرست شیخ در اصحاب الصادق (علیه السلام) رجال شیخ عنوان شده، غیر از آن غیاث بن ابراهیمی است که در اصحاب الباقر (علیه السلام) رجال شیخ معرفی شده است.

### بررسی ادله مرحوم آقای خوئی ره:

#### اشاره

تقد دلیل اول:

اشکال صغروی: ثابت نیست که برقی از اسماعیل بن ابان وراق نقل کرده باشد.

ما دو نفر به نام «اسماعیل بن ابان» داریم، یکی «وَرَّاق» است و برقی از «اسماعیل بن ابان» روایت کرده و مشخصه ای ذکر نکرده و از کجا معلوم این اسماعیل بن ابان همان «وراق» باشد؟<sup>(2)</sup>

مناقشه کبروی: اینکه گفته اید «و لا یمكن روايته عن اصحاب الباقر (علیه السلام) بواسطه واحده» صحیح نیست چون چند اشکال دارد:

ص: 87

---

1- (1) فهرست الشیخ ترجمه غیاث بن ابراهیم.

2- (2) توضیح: در کتب عامه اسماعیل بن ابان الوراق الازدی أبو إسحاق الکوفی متوفی 210، و اسماعیل بن ابان القنوی الخیاط ابو اسحاق الکوفی متوفی 216 آمده است. و احتمالاً آنچه که در پاورقی (1) به آن اشاره شد تصحیف اسماعیل بن ابان ابو اسحاق الوراق باشد. نکته دیگر این که اشکال صغروی استاد با توجه به سند وفات این دو اسحاق بن ابان که یکی 210 هجری، و دیگری 216 می باشد تطبیق کبرای مورد نظر آقای خوئی ره در اینکه اسحاق بن ابان از اصحاب الباقر علیه السلام با یک واسطه نمی تواند نقل بکند را بهم نمی زند. بنابراین اشکال عمده در اینجا اشکال کبروی استاد می باشد.

اشکال اول: خود شما این امر را ممکن می دانید.

توضیح آنکه نجاشی می گوید برقی کتاب اسماعیل را روایت می کند و شما در معجم الرجال که عبارت نجاشی را نقل می کنید می فرمائید: «هذا ( اسماعیل بن ابان) احد الرجلین الذین ذکرهما الشیخ» چون شیخ در فهرست دو نفر را به نام اسماعیل بن ابان عنوان کرده که راوی اولی «ابو سمینه، محمد بن علی الصیرفی» است، و راوی دیگری «ابراهیم بن سلیمان»، پس محتمل است که مروی عنه برقی، اسماعیل بن ابان دوم باشد (همان که راوی او ابراهیم بن سلیمان است).

و در ذیل ترجمه اسماعیل بن ابان دوم می فرمائید: «نعم یحتمل اتحاد هذا مع اسماعیل بن ابان الخیاط الآتی» (که از اصحاب حضرت صادق (علیه السلام) است).

در نتیجه ممکن می دانید برقی با یک واسطه (که اسماعیل بن ابان الخیاط باشد) از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) (که امام جعفر صادق علیه باشند) روایتی نقل کند. بنابراین روایت برقی از اصحاب الباقر (علیه السلام) ثابت است.

اشکال دوم: برقی مکرراً از محمد بن سنان نقل می کند و روایت محمد بن سنان نیز از ابی الجارود (که از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) است) فراوان است. پس برقی مکرر از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) با یک واسطه نقل کرده است.

اشکال سوم: اسماعیل بن ابان در طبقه ای است که می توانند از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) روایت کنند، حدود سیزده نفر از مشایخ اسماعیل را تهذیب الکمال نقل کرده است.

الف یکی از مشایخ اسماعیل «ابی الجارود زیاد بن منذر» است، که از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) است

ب شیخ دیگرش «اسماعیل بن خلیفه» (متولد 84) است که در زمان رحلت امام باقر (علیه السلام) (سال 114) سی ساله بوده است. پس اسماعیل بن ابان می تواند از اصحاب حضرت باقر (علیه السلام) روایت کند.

ج شیخ دیگرش «عبد الرحمن» نواده حنظله غسیل الملائکه است که در سال 114، حدوداً 50 سال داشته است، و بیش از یکصد سال عمر کرده و حدود سال 72 فوت کرده است.

بقیه مشایخ اسماعیل بن ابان ولادتش در دست نیست ولی در سالهای 153 تا 174 و همه اینها امکان عرفی دارد که از امام باقر علیه السلام روایت کنند.

از پاسخ دلیل اول، پاسخ دلیل دوم مرحوم آقای خوئی نیز روشن می شود.

دلیل سوم از جواب دلیل اول نقد این دلیل نیز روشن می شود چون اولاً احمد بن محمد بن عیسی هر چند بعد از برقی فوت کرده است ولی تولدش قبل از برقی است پس او نیز می تواند از اصحاب باقر علیه السلام با یک واسطه روایت کند.

ثانیاً احمد بن محمد بن عیسی از ابی الجارود (که از اصحاب امام باقر علیه السلام است) با یک واسطه (محمد بن سنان) روایت می کند. ثالثاً «احمد بن محمد بن عیسی» مکرراً از «حماد بن عیسی» روایت دارد و حماد از طرفی جزء مشاهیر روات امام صادق علیه السلام است و چون امام صادق علیه السلام از روات پدرشان می باشند پس احمد بن محمد بن عیسی می تواند از اصحاب امام باقر علیه السلام یعنی امام صادق (علیه السلام) با یک واسطه (حماد بن عیسی) روایت کند و از طرف دیگر حماد از پنج نفر از طبقه اول فقهاء اصحاب امام باقر علیه السلام دارد (زراره، محمد بن مسلم، ابو نصیر، فضیل بن یسار، معروف بن خربوذ) پس از ناحیه نقل احمد بن محمد بن عیسی اشکال نیست.

نقد دلیل چهارم:

اولاً: روایات حمید مشتمل بر مراسیل کثیره است و با نقل حمید نمی توان طبقات را تعیین کرد.

ثانیاً: بین وفات حمید و رحلت امام باقر علیه السلام 199 سال فاصله است و اگر حمید بخواهد با دو واسطه از امام باقر علیه السلام نقل کند می بایست به طور متوسط

فاصله وفات راوی با وفات مروی عنه حدود 65 سال باشد و نقل کردن چنین فاصله ای هر چند به طور وفور نیست لکن ممکن است و اسناد عالیّه همین سندهاست.

تقد دلیل پنجم:

اولاً: علی بن ابراهیم بن هاشم که با حمید هم طبقه است می تواند از حضرت باقر علیه السلام با دو واسطه نقل کند و توضیح آن در نقد دو دلیل چهارم گذشت.

ثانیاً: این علی بن ابراهیم که در طریق کتاب غیث واقع شده است «علی بن ابراهیم بن هاشم» زنده در سال 307 نیست بلکه «علی بن ابراهیم معلی» است و طریق فهرست چنین است: «اخبرنا به احمد بن محمد بن موسی عن ابن عقده عن الحسين بن حمدان عن علی بن ابراهیم بن معلی عن زیدان بن عمر قال حدثنا غیث» و هیچ مانعی ندارد که ابن عقده با 3 واسطه از غیث روایت کند.

بررسی سؤال سوم: غیث بن ابراهیم امامی است یا خیر؟

مرحوم مامقانی می گوید: از روایت غیث معلوم می شود که امامی است چون صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام روایتی را از غیث در معنای حدیث ثقلین نقل می کند، که حضرت علی علیه السلام فرموده «... انا و الحسن و الحسين و الأئمة التسعة من ولد الحسين...» (بحار 147/23) و در خصال نیز غیث بن ابراهیم روایتی را نقل می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «... کیف تهلک امه انا اولها و اثی عشر من بعدی من السعداء...» (بحار 242/36) فیکون امامیته کالدرايه.

صاحب قاموس الرجال می فرماید: «کون امامیته درایه الخبرین غیر معلوم» زیرا اولاً: در هر دو بابی که این دو روایت را صدوق نقل کرده، اکثر روایات آن باب غیر امامی هستند.

ثانیاً: دو مؤید برای عامی بودن غیث هست: الف - از حضرت صادق (علیه السلام) تعبیر «جعفر» می کند.

ب - چون حضرت راوی را از عامه می دانسته اند لذا برای فرمایش خودشان سند

ج - ممکن است این شخص همان غیاث بن ابراهیم باشد که در اصحاب حضرت باقر علیه السلام رجال شیخ آمده است و چون او از عامه و بتری است پس ممکن است این غیاث نیز غیر امامی باشد.

### نقد کلام صاحب قاموس الرجال:

1 - دلیل سوم ایشان دوری است، چون هر دلیلی باید صرف نظر از ادله دیگر دلالتش تمام باشد. اگر ما از دلیل اول و دوم ایشان صرف نظر کنیم و بپذیریم که روایتی که صدوق در خصال و عیون از غیاث نقل کرده امامی بودن غیاث را می‌رساند دیگر احتمال اتحادش با غیاث بن ابراهیم بتری در کار نیست و در صورتی می‌توانیم این احتمال را بدهیم که در کلام مرحوم مامقانی مناقشه کنیم و روایت صدوق را دلیل عامی بودن ندانیم. خلاصه احتمال اتحاد متوقف بر عدم دلالت نقل روایت اثنی عشر است و عدم دلالت را می‌خواهند از احتمال اتحاد بدست آورند و هذا دور.

2 - بین راوی مع الواسطه و راوی مستقیم فرق است، چون رواه مع الواسطه امام ممکن است عامی باشند. و به امامت حضرت معتقد نباشند لکن کسی که می‌رود محضر امام علیه السلام شاگردی می‌کند و از کلام حضرت کتابی را جمع آوری می‌کند نمی‌تواند غیر امامی باشد. الآن ما ممکن است روایاتی را از ابو هریره نقل کنیم در حالی که او را هیچ قبول نداریم ولی کسی که می‌رود شاگردی ابو هریره را می‌کند باید معتقد به او باشد.

3 - اینکه از امام صادق علیه السلام گاهی به «جعفر» تعبیر می‌کند (در حالی که بیش از 80% از روایات غیاث با تعبیر «أبا عبد الله» است) به این جهت است که تقیّد به تعبیرات در اوائل چندان مستحکم نشده بوده است، بلکه تا زمان شیخ طوسی (ره) نیز بسیاری از اوقات اسم مبارک امام علیه السلام را بدون «علیه السلام» می‌آورده اند،

همچنان که در نسخه ای از تهذیب که با نسخه اصل مقابله شده، بسیاری از علیه السلام ها قلم گرفته شده است.

4 - اینکه سندی برای روایات امام صادق علیه السلام نقل می کند برای این است که برخی از امامیه بیشتر با عامه محشور بوده اند و لذا گاهی امام علیه السلام در بیان احکام سند خودشان را ذکر می کرده اند. و گاهی خود راوی امامی، برای آنکه مخاطبینش بپذیرند، سند عمومی را که ائمه علیهم السلام فرموده اند در آغاز روایات آنها اضافه می کرده اند.

به علاوه مواردی که برای کلام امام صادق علیه السلام سند ذکر می کند، مشابه نقل عامه نیست چون در گروهی از روایاتش حضرت صادق علیه السلام از حضرت باقر علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کنند و سند ما بین را بیان نمی کنند و در گروهی دیگر از روایات غیث سند به حضرت امیر علیه السلام می رسد نه به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به طور خلاصه اسنادی که نقل می کنند اسنادی نیست که یک سنی معمولی قبول داشته باشد.

پس این جهت نیز شاهد امامی بودن نیست.

«\* و السلام\*»

### فهرست منابع اصلی:

1 - بحار الانوار (مرحوم علامه مجلسی ره)

2 - وسائل الشیعه (شیخ حر عاملی ره)

3 - رجال نجاشی

4 - رجال شیخ طوسی ره

5 - فهرست شیخ طوسی ره

6 - مشیخه فقیه

7 - معجم رجال حدیث (مرحوم آیه الله خوئی)

ص: 92

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

در جلسات پیش گفتیم که یکی از روایاتی که برای «جواز نظر به زن به منظور ازدواج» استدلال شده روایت غیاث بن ابراهیم است. چند شاهد بر عامی بودن غیاث از قاموس الرجال نقل کرده آن را نقد نمودیم. در این جلسه شواهدی بر امامی بودن او اقامه می کنیم، و اثبات می کنیم که غیاث امامی و ثقه است، و روایاتش ارزش روایات صحیحه را دارد، و در ادامه بحث روایت این مسئله را نقل کرده، مورد بررسی قرار می دهیم.»

### بحث در این بود که «هل يجوز لمن يريد تزويج امرأه ان ينظر اليها؟ أم لا؟»

یکی از ادله مسئله، روایت غیاث بن ابراهیم بود، کلام در سند روایت بود، «احمد بن محمد بن یحیی عن محمد بن یحیی الخزاز عن غیاث بن ابراهیم عن الصادق علیه السلام»

مرحوم آقای خوئی گفته بودند که این غیاث بن ابراهیم ممکن نیست که همان کسی باشد که شیخ طوسی او را از اصحاب حضرت باقر علیه السلام شمرده است، چون «حمید» کتاب غیاث را با یک واسطه نقل می کند، و اگر غیاث از اصحاب حضرت باقر علیه السلام باشد لازم می آید حمید متوفای 310 بتواند از امام باقر علیه السلام (که در سال 114 رحلت فرمودند) با دو واسطه نقل کند، و این امری غیر ممکن است.

در جلسه قبل گفتیم به نظر ما چنین نقلی هر چند مستبعد است لکن غیر ممکن

نیست و از اسناد عالی است و در بین سندهای عالی امری متعارف است. اصطلاح علو سند در روایت به معنای کمی واسطه است و منشأ آن این است که شخصی در اوائل جوانی حدیثی را شنیده و در پیری آن را به شاگردش بازگو می کند، و نقل کردن از محدثی که در دو بیست سال پیش از ناقل فوت شده است البته با دو واسطه، در سندهای عادی هر چند نادرست ولی در میان سندهای عالی امری متعارف و معمولی است.

بنابراین بهتر است بگوییم چنین نقلی «مستبعد» است، و نگوئیم «غیر ممکن» است.

یکی از نمونه هایی که برای سند عالی گفته شده این است که شیخ طوسی ره متوفای 460 از «احمد بن حسن بن علی بن فضال» متوفای 620 با دو واسطه روایت می کند و این دو واسطه «ابن صلت اهوازی» و «ابن عقده» هستند. (جامع الرواه ج 1 ص 66، در پاورقی ترجمه ابن عقده)

البته این مثال قابل مناقشه است، چون نقل «ابن عقده» از «احمد بن حسن بن فضال» ثابت نیست، و این مطلب که در جامع الرواه ج 1 ص 45 آمده که «ابن عقده از احمد بن حسن بن فضال در تهذیب باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس روایت دارد»، اشتباه است و آن محدثی که ابن عقده در آن باب از او نقل می کند «احمد بن محمد بن الحسن» است نه «احمد بن حسن بن علی بن محمد بن فضال» (تهذیب ج 2 ص 219 حدیث 268).<sup>(1)</sup>

ص: 94

---

1- (1) جهت اطلاع از اختلافات بزرگان در اعتبار و عدم اعتبار غیاث به کتاب حاوی الاقوال و منتهی المقال و تنقیح المقال مراجعه شود، و نکته قابل توجه اینکه غیاث بن ابراهیم طبقه اش منعی ندارد از اینکه از اصحاب امام باقر شمرده شود، و با توجه به اینکه لفظ غیاث بن ابراهیم از الفاظ غریبه است و به این نام راوی خیلی کم است (و ظاهراً 2 نفر در مجموع روایت عامه و خاصه مسمی به این نام می باشند) ممکن است اتحاد غیاث بتری مذکور در اصحاب الباقر، با غیاث التمیمی گفته شود (به این نکته حضرت استاد در درسهای قبلی در سنوات گذشته اشاره فرموده اند)، ولی با توجه به ادله وثاقت و دلایل امامی بودن این راوی یا باید قائل به تعدد شویم، و یا اینکه قائل به اتحاد راوی باشیم و توجیهاتی را که برای رد بتری بودن غیاث بزرگان اصحاب متعرض اش شده اند بپذیریم، و در صورت تعدد هم غیاث بن ابراهیم موجود در اسناد منصرف به غیاث، ثقه، امامی است و مشکل اشتراک بین ثقه و ضعیف پیش نخواهد آمد.

شاهد دیگری بر مدعای مرحوم آقای خوئی ره:

از شواهد این مطلب که «غیاث بن ابراهیم» از اصحاب حضرت باقر علیه السلام نمی تواند باشد این است که «ابراهیم بن هاشم» بدون واسطه از «غیاث بن ابراهیم» روایت دارد. «کتاب التوحید صدوق، باب 60، باب قضا و قدر، حدیث 33) و ابراهیم بن هاشم نمی تواند بی واسطه از اصحاب حضرت باقر علیه السلام روایت کند.

نقد این شاهد:

به ظن قوی در این روایت سقطی صورت گرفته است، چون چنین نقلی از ابراهیم بن هاشم در هیچ یک از کتب روایی موجود سابقه ندارد و تمام کسانی که از مشایخ ابراهیم بن هاشم هستند در طبقه شاگردان غیاث هستند، و هیچ کدام با خود غیاث هم طبقه نیستند. (1) پس نقل ابراهیم بن هاشم نیز شاهد نیست.

آیا بالاخره غیاث از اصحاب حضرت باقر سلام الله علیه است؟

غیاث بن ابراهیم کثیر الروایه است (2) و از غیر از امام صادق علیه السلام از جماعتی از مشایخ روایت دارد، ولی ما در هیچ کدام از کتب حدیثی موجود به عنوان نمونه موردی را نیافتیم که غیاث از کسی روایت کرده باشد که زمان حضرت باقر علیه السلام را درک کرده باشد، و بسیار مستبعد است این محدث کثیر الروایه در دوران امام باقر علیه السلام صلاحیت اخذ حدیث داشته است ولی از حضرت و هیچ کدام از اصحابشان روایت نشنیده باشد.

## نکته رجالی:

### اشاره

مرحوم آقای خوئی ره می فرمایند از غرائب کلام این است که شیخ طوسی در مورد غیاث ابن ابراهیم فرموده «روی عن أبي الحسن عليه السلام» در حالی که روایات

ص: 95

---

1- (1) قابل تأمل است که ابراهیم بن هاشم در حدود 15 مورد در کتب اربعه و کتب صدوق و مصادر بحار الانوار با یک واسطه از غیاث بن ابراهیم نقل روایت می کند و هیچ کجا بدون واسطه از او نقل نمی کنند.

2- (2) ایشان در کتب اربعه حدود 190 مورد و کتب صدوق 35 مورد و حدود 60 مورد در سایر مصادر بحار الانوار روایت دارند.

غیاث منحصر به حضرت صادق است، و لم نعثر علی روایتہ عن الکاظم علیہ السلام.

### نقد استاد - مد ظله :-

از غرائب کلام، سخن مرحوم آقای خوئی است که می فرمایند: جمیع روایات غیاث از حضرت صادق علیه السلام است، با اینکه غیاث غیر از امام صادق علیه السلام از عده ای از مشایخ روایت دارد.

1 - ابو حمزه ثابت بن دینار (بحار ج 23 ص 125)

2 - حسین بن زید فرزند زید شهید (بحار ج 36 ص 242)

3 - خارجه بن مسلم (بحار ج 2 ص 23)

4 - صاعد بن مسلم (تهذیب ج 3 ص 269)

و مراد از غیاث در روایت تهذیب، غیاث بن ابراهیم است، به قرینه نقل محمد بن یحیی الخزاز

5 - اسماعیل بن ابی زیاد (بحار ج 36 ص 383)

(البته در برخی از مصادر چون بحار ج 79، ص 277 روایت غیاث بن ابراهیم از اسحاق بن عمار نیز آمده است، ولی در این نقل اشتباهی رخ داده است و صحیح آن غیاث بن کلّوب عن اسحاق بن عمار است.)

و عجیب است که چون مرحوم آقای خوئی ره روایت «غیاث عن الکاظم» را در کتب اربعه نیافته اند، فرموده اند: کلام شیخ «روی عن ابی الحسن علیه السلام» من غرائب الکلام، در حالی که کلام شیخ را نجاشی هم تأیید کرده است، و حال آن که در مطلب دیگری که تنها شیخ نقل کرده است استغراب نمی کنند، شیخ طوسی ره غیاث را در اصحاب الباقر علیه السلام آورده است، و این مطلب از متفردات شیخ است، آن هم فقط در رجال نه در فهرست، و از نظر طبقه نیز مستبعد است، ولی مرحوم آقای خوئی هیچ گونه استغرابی نمی کنند.

### تحقیق در مذهب غیاث بن ابراهیم:

#### اشاره

صاحب قاموس الرجال شواهدی بر عامی بودن او ذکر کرده بودند که در جلسه قبل

ص: 96



البته این شاهد می تواند مؤید باشد، چون بسیاری از اوقات این تعبیرات در روایات ما نقل به معنی شده است، و تعبیر اصل آن محفوظ نمانده است.

### شاهد سوم:

نجاشی در مورد غیاث می گوید: «ثقه»، و مکرّر گفته ایم که ثقه به طور مطلق در کلام نجاشی، و شیخ، و مانند آنها دلیل امامی بودن نیز می باشد، یعنی از نظر جهاتی که در اعتبار روایت دخیل است مورد اعتماد و اطمینان است. یکی از آن جهات مذهب راوی است، ثقه یعنی قولاً و مذهباً مورد اعتماد است. البته چون دلالت ثقه بر مذهب راوی، دلالت اطلاقی است نه وضعی، منافاتی ندارد که مطلق نیاورند و بگویند «واقفی ثقه، فطحی ثقه، و مانند اینها»

از جهت دیگر نجاشی خود می گوید من در این فهرست بنا دارم که آنچه را راجع به صحّت و فساد مذهب مؤلفین اطلاع دارم بیاورم و چون غیاث کثیر الروایه است و کتابش را جماعتی از امامیه نقل می کنند، و قریب العهد به زمان نجاشی، و شیخ است و بسیار مستبعد است که مذهب او برای نجاشی، یا شیخ مخفی مانده باشد یا مذهب او را بدانند ولی در رجالشان تذکری نداده باشند.

### شاهد چهارم:

کلینی در دو باب از ابواب کافی، روایت غیاث را ذکر کرده ولی روایات معارضش را با وجود این که از طریق امامیه بوده و در کتابهای معروفی نقل شده که در دست او بوده است، نقل نکرده است و بسیار مستبعد است که کلینی روایات سنی ها را نقل کند ولی روایات امامی مقابل را نقل نکند.

البته کلینی در بسیاری از جاهای کافی روایاتی را که مورد فتوایش نبوده نقل نمی کند، مثلاً در حدّ سفر شرعی، فقط روایات چهار فرسخ را ذکر می کند، و روایات هشت فرسخ را با وجودی که در کتابهایی بوده که در اختیار کلینی بوده نقل نمی کند، ولی اگر غیاث امامی نباشد عادتاً بعید است به قول غیاث سنی اعتماد کرده باشد و روایت معارض امامی را اصلاً نقل نکرده باشد، پس معلوم می شود که کلینی غیاث را امامی می دانسته است.

### شاهد پنجم:

غیاث از مشایخ ابن ابی عمیر است، و طبق شهادت شیخ طوسی همه

مشایخ ابن ابی عمیر ثقه هستند، و گفتیم ثقه به نحو اطلاق دال بر امامی بودن است.

هر یک از این شواهد به تنهایی کافی است برای امامی بودن، تا چه رسد به مجموع آنها.

فتحصل که غیاث بن ابراهیم امامی است.

### **اعتبار غیاث بن ابراهیم:**

غیاث بن ابراهیم ثقه و مورد اعتماد است چون:

1 - نجاشی صریحاً او را توثیق کرده است.

2 - از مشایخ ابن ابی عمیر است.

3 - کتابش را جماعتی از امامیه روایت می کنند.

4 - کلینی به او اعتماد کرده است.

5 - بزرگانی چون صدوق و مفید و شیخ طوسی و... با اینکه قریب العهد به او هستند و با توجه به کثیر الروایه بودنش او را می شناخته اند در هیچ جا روایت او را رد نکرده اند.

### **روایات مسئله:**

(این روایات از کتاب جامع الاحادیث الشیعه ج 20 ص 31 به بعد نقل می شود)

روایت اول: (کافی) علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن أبي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد ان يتزوج المرأة أينظر اليه؟ قال نعم، انما يشتريها باغلي الثمن.

از این روایت استفاده می شود که کسی که قصد ازدواج با خانمی را دارد می تواند به او نگاه کند، و نسبت به متعلق نظر مطلق است و اسمی از وجه و کفین و... نبرده است.

روایت دوم: (علل الشرائع) ابي ره عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البزنطي عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة يجوز أن ينظر إليها؟ قال نعم و ترقق له الثياب لانه يريد ان يشتريها باغلي ثمن.

روایت سوم: (الجعفریات) باسناده عن علی ع قال: قال رسول الله ص اذا اراد احدکم ان يتزوج المرأة فلا بأس ان يولج بصره فانما هو مشتری.

یعنی می تواند نگاه خریداری و نگاه نافذ داشته باشد و به نحو دقیق نگاه کند. البته جعفریات از نظر سند قابل اعتماد نیست.

روایت چهارم: (کافی) الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض اصحابنا عن أبان بن عثمان عن الحسن السكری عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن الرجل ينظر الى المرأة قبل أن يتزوجها، قال نعم، فلم يعطى ماله؟!!

او خرج می کند تا با کسی ازدواج کند که بتواند با او زندگی کند، لذا می تواند او را نگاه کند.

روایت پنجم: (تهذیب) احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه عن علی عليه السلام فی رجل ينظر الى محاسن امرأه يريد ان يتزوجها قال لا بأس، انما هو مستام فان يقض امر يكون (یکن).

یعنی این کسی است که موردش را ارزشیابی می کند، البته هر چه خدا قسمت کند همان می شود ولی خداوند می خواهد با انتخاب و پسند خودش صورت بگیرد، چون می خواهند زندگی کنند، البته بقیه هم مربوط به قسمت است.

روایت ششم: (قرب الاسناد) هارون بن مسلم عن مسعده بن اليسع الباهلی عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال: قال امير المؤمنين عليه السلام لا بأس ان ينظر الرجل الى محاسن المرأة قبل أن يتزوجها انما هو مستام فان يقض امر یکن.

مضمونش با روایت قبلی یکی است. از نظر سند هم اشکالی در آن نیست چون هارون بن مسلم ثقة است، و مسعده بن یسع بنا بر فرمایش مرحوم آقای بروجردی ره با

مسعده بن صدقه، و مسعده بن زياد، و مسعده بن فرج ربعي متحد است، و چون مسعده بن زياد توثيق شده است بنا بر اين از ناحيه مسعده بن اليسع نيز اشكالي در سند نيست.

روايت هفتم: (المجازات النبويه) قوله عليه الصلاه والسلام للمغيره بن شعبه و قد خطب امرأه ليتزوجها، و لو نظرت اليها فأنه احري أن يؤدم بينكما.

اگر نگاه کند و پيسندد و بعد ازدواج کند، ضمانت تداوم ازدواجش بيشتري مي شود.

روايت هشتم: عده من اصحابنا عن احمد بن محمد خالد عن أبيه عن عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قلت له أنظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها و محاسنها قال لا بأس بذلك اذا لم يكن متلذذاً.

محاسن يعنى مواضعى كه در زيبائى و جلب توجه دخالت دارد، و عطف محاسن به شعر از باب عطف كل به جزء است، همچنان كه در عبارت سيد نيز عطف محاسن به وجه و كفين و شعر از همين باب است نه اينكه محاسن امرى در مقابل وجه و كفين و شعر باشد، و عطف كل به جزء امرى است رائج و عرفى، مثلاً مى گوييم: «نماز خواندن در مقام ابراهيم عليه السلام و حجر اسماعيل و همه جاى مسجد الحرام خيلى فضيلت دارد» مراد از هر جاى مسجد الحرام در مقابل مقام ابراهيم عليه السلام و حجر اسماعيل عليه السلام نيست بلكه از باب عطف عام بر خاص است، و اشكال آقاى خوئى به سيد وارد نيست، مضافاً كه خود ايشان هم رقبه را از محاسن شمرده است در حالى كه در روايات وارد نشده است.

«\* و السلام\*»

### منابع درس:

1 - معجم رجال الحديث. 2 - جامع احاديث الشيعة. 3 - بحار الانوار.

4 - كافى. 5 - رجال نجاشى. 6 - جامع الرواه.

ص: 101

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

از جلسه دهم روایات مسئله جواز نظر لمیرید التزوید مطرح شد و به تناسب بحث های سندی نمونه هایی از سندهای عالی را مطرح کردیم که به نکته ای از جامع الزواه مرحوم اردبیلی پرداختیم. اینک اشتباه ایشان را درباره روایت ابن عقده از احمد بن الحسن بن فضال بیان نموده به بحث اصلی جواز نظر لمیرید التزوید می پردازیم «آیا بحث از جواز نظر به وجه و کفین لمیرید التزوید برای کسی که مطلقاً جواز نظر به وجه و کفین را قائل است لغو است یا نه؟» و در پایان بررسی اختلاف روایات مسئله را پی خواهیم گرفت.

\*\*\*

### الف - اشتباه جامع الزواه در روایت ابن عقده از ابن فضال

## اشاره

در بحث دیروز گفتیم که یکی از نمونه های سند عالی را، روایت شیخ طوسی با دو واسطه (ابن صلت اهوازی و ابن عقده) از احمد بن حسن بن علی بن فضال دانسته اند (1)، که به نظر ما این مثال قابل مناقشه بود، و منشأ اشتباه این است که اردبیلی در جامع الزواه، روایت ابن عقده از احمد بن الحسن را، در ترجمه حال احمد بن حسن بن علی بن فضال، آورده است، ایشان چون احمد بن الحسن را اجتهاداً به نظرش رسیده که «ابن فضال» است، آن را در شرح حال ابن فضال آورده

ص: 102

---

1- (1) (تهذیب 2: 862/219): و روی احمد بن محمد بن سعید بن عقده عن احمد بن (محمد بن) الحسن قال حدثني أبي عن عبد الله بن جميل بن عياش، أبي علي البزاز

است.

در حالی که این اجتهاد صحیح نیست، ما به تمام کتب حدیثی که امکان دسترسی بوده مراجعه کرده ایم و برای نمونه، یک مورد هم حسن بن علی بن فضال از عبد الله بن جمیل روایت ندارد و در یک جا پیدا نکردیم که ابن عقده از احمد بن حسن بن فضال روایت کرده باشد. بلکه مراد از احمد بن حسن، احمد بن حسن بن سعید قرشی است که ابن عقده از او روایت زیاد دارد.

اینکه اردبیلی، احمد بن حسن را در شرح حال ابن فضال نقل کرده است، منشأ گمراهی می شود که انسان خیلی از مباحث را بر مبنای آن تنظیم می کند و به اشتباه می افتد.

اصل روایت در تهذیب، ص 219 از جلد دوم چاپ نجف، و ص 233 از چاپ آقای غفاری است، باب احکام لباس المصلی و مکانه، شماره 70. و سند این طور است: «روی احمد بن محمد بن سعید بن عقده، (البته بن عقده غلط است و صحیح آن ابن عقده است، چون ابن عقده عطف بیان از احمد است و عقده لقب محمد است نه پدر سعید، پس سعید بن عقده غلط است)، عن احمد بن الحسن (در برخی نسخ عن احمد بن محمد بن الحسن آمده است که طبق تحقیق و بر اساس نسخ معتبر و معتمد، «بن محمد» زائد است، در جامع الرّواه هم در ترجمه احمد بن الحسن آورده است. منشأ این تصحیف همانطور که سابقاً هم گفته ایم، تصحیف «احمد» به «محمد» است و جمع بین نسخ بدل و خود مبدل منه است که از تحریفات بسیار شایع است) قال حدثنی أبی»

### **نکته مهم در کتاب شناسی کتب رجال:**

یکی از امتیازات رجال آقای خوئی بر جامع الرّواه اردبیلی، امانت زیادی است که در نقل روایات و در نقل آدرس وجود دارد. موارد مختلفی در رجال آقای خوئی هست، که به عین تعبیری که در خود اسانید واقع شده است نقل می کند و

ص: 103

آدرس می دهد، ولی نقطه ضعف جامع الرواه این است که در نقل اجتهاد می کند، مثلاً اگر «ابن فضال» در سندی باشد و به نظرش برسد که مقصود حسن بن فضال است، در شرح حال حسن آن را نقل می کند و می گوید «عنه فلان»، در حالی که ممکن است این ابن فضال غیر از حسن باشد، مثلاً علی یا برادرش احمد باشد، چون بنو فضال زیاد هستند. و این اجتهادات منشأ اشتباهاتی می شود. ولی آقای خوبی در رجالش این کار را نمی کند، اگر تعبیر ابن فضال بوده است، همان را نقل می کند و تصرفی در آن نمی کند.

در سند مورد بحث هم اردبیلی، احمد بن الحسن را اجتهاداً در ابن فضال آورده است در حالی که وی احمد بن حسن بن سعید قرشی است. نمونه دیگر:

حسین بن النضر الأرمی را عنوان کرده است و می گوید: «عنه فلان» ولی ما که به آدرس مراجعه کردیم معلوم شد سند مربوط به حسین بن نصر(1) بن مزاحم، پسر صاحب تاریخ صفین است و اردبیلی اشتباهاً در ترجمه حال حسین بن النضر ارمی، «عنه فلان» نوشته است. در جامع الرواه از این قبیل تصرفات هست و لذا در «عنه» که می آورد نمی شود به آن اکتفا کرد، مگر آنکه خود عنوان را نقل کرده باشد. در «عنه» ها خیلی از جاها که مراجعه کردیم، دیدیم، اشتباه شده است.

### **ب - آیا بحث «جواز النظر لمیرد التزویج» برای کسی که مطلقاً جواز نظر به وجه و کفین را قائل است لغو است یا نه؟**

آیا بحث از جواز نظر لمن یرید التزویج، متفرع بر آن است که نظر به وجه و کفین جایز نباشد، تا از این قانون، صورت اراده تزویج، استثناء شده باشد؟

البته بحث از جواز بر مبنای کسانی که نظر به وجه و کفین را جایز نمی دانند،

ص: 104

---

1- (1) نصر بدون الف و لام است و نصر با الف و لام است.

طبیعی است، ولی کسانی که ذاتاً نظر به وجه و کفین را جایز می دانند، آیا بحث از جواز در صورت اراده تزویج لغو نیست؟

بنظر می رسد که بر مبنای جواز نظر به وجه و کفین، بازهم بحث از جواز نظر برای مرید للتزویج، با توجه به نکات زیر لغو نیست:

1 - این روش بحث در کتب فقها معمول است که ابتداء یک مسئله مسلّم را ذکر می کنند، و بعد بعضی از فروض آن را که محل بحث است طرح می کنند و لو اینکه مختار شخص این است که این فروض هم ملحق به اصل مسئله است. مثلاً در اینجا ابتدا عنوان می کنند که آیا بدون قصد ازدواج هم نظر جایز است؟ و چون مسئله محل خلاف قرار می گیرد، ممکن است مختار خود شخص این باشد که بله بدون قصد نکاح هم همان حکم را دارد و می تواند نگاه کند.

2 - برخی از فقها مانند محقق حلّی بین جواز در این دو مسئله فرق گذاشته اند که اگر اراده تزویج ندارد، فقط یک بار نگاه کردن جایز است، ولی برای مرید للتزویج تکرار نظر هم جایز است. پس بر مبنای کسانی که بدون قصد ازدواج، تکرار را جایز نمی دانند، عنوان کردن مسئله، جا دارد.

3 - در مسئله نظر ابتدائی و در غیر اراده ازدواج، یکی از وجوه محتمل این است که نگاه کردن متعارف و معمولی جایز است، مثلاً می خواهد جنسی را به او تحویل بدهد، نگاه می کند که به چه کسی تحویل می دهد و طرف کیست، ولی اگر بخواهد دقت کند و مطالعه در خصوصیات چشم و دماغ و رنگ و غیره بکند، این نگاه جایز نیست، چون چنین نگاهی شخص را در معرض تحریک قرار می دهد و ممکن است بگوئیم اموری که افراد را نوعاً در معرض تحریک قرار می دهد، علی وجه الاطلاق جایز نیست، شاید تعبیر برخی از روایات که نظر جایز است «ما لم يتعمّد ذلك» ناظر به همین مطلب باشد که هر نگاهی که معرضیت نوعیه برای اثاره شهوت دارد، شارع اجازه نداده است، ولی در باره شخص مرید للتزویج، وی حتماً

مجاز است که نظر مطالعه ای و با دقت داشته باشد و لو بعد از نظر، تحریکاتی هم حاصل شود.

حتی اگر در نظر ابتدائی و بدون اراده ازدواج، معرضیت اثره شهوت را حکمت بدانیم و در نتیجه در صورت قطع به عدم تحریک، نگاه مطالعه ای و توأم با دقت را هم مجاز بدانیم، و در صورت معرض تحریک قرار گرفتن، نگاه کردن با مطالعه و بدون مطالعه جایز نباشد، ولی در بحث کنونی و برای کسی که می خواهد ازدواج کند، نه تنها در صورت معرض تحریک بودن، نظر حلال است، بلکه با یقین به تحریک در فرض نظر مطالعه ای، باز هم مجاز است. پس بین این دو مسئله تفاوت است، در آن مسئله با احتمال تحریک، نظر جایز نیست و اگر هم به احتمال ضعیف کسی با عدم اطمینان به تحریک، نظر را با اصل برائت جایز بداند، ولی در صورت قطع به تحریک، هیچ کس نظر ابتدائی را جایز نمی داند، بر خلاف مسئله قبلی برای کسی که اراده ازدواج دارد که حتی قطع هم مانع نیست، البته قطع به تحرک دو نوع است: گاه تحرک و التذاذ از فوائد مترتب بر نظر است که بعداً حاصل می شود، در این صورت نظر جایز است، و گاه تحرک و التذاذ محرک شخص برای نظر است، که در این صورت نظر جایز نیست.

و فرض علم به اثره شهوت بعد از نظر هم در صورتی که محرکش برای نظر کردن ازدواج باشد، دو صورت دارد و ظاهراً هر دو صورت هم جایز است، در یک صورت اثره شهوت، جزء دواعی تبعی است که با مسامحه در تعبیر گفته می شود باعث تأکد شوق و علاقه است، و الاً محرک واقعی اثره شهوت نیست. ولی چون می داند که با نگاه، التذاذ حاصل می شود، شوق او مؤکد شده است، صورت دیگر این است که می داند با نظر اثره شهوت می شود، ولی این علم، تأثیری در شدت پیدا کردن شوق او برای نظر کردن ندارد. جواز در صورت دوم روشن تر است، و صورت اول هم چون تلذذ محرک شخص نیست، ظاهراً نظر جایز است.

4 - تفاوت دیگر این دو مسئله این است که در نگاه کردن بدون قصد ازدواج، کسی قائل به استحباب نشده است، بلکه مجموعاً از بعضی ادله استفاده مرجوحیت آن می شود، ولی با قصد ازدواج، یقیناً نگاه کردن مرجوح نیست، بلکه به احتمال قوی راجح است، از بعضی روایات مسئله استفاده می شود که نگاه کردن به جهت اینکه در ادامه زندگی بهتر مؤثر است، راجح است.

پس با توجه به وجوه فوق، بحث جواز نظر به وجه و کفین، مغنی از بحث جواز نظر با قصد ازدواج نیست.

### ج - بررسی اختلاف روایات

روایات مسئله مختلف است و فتاوای علماء هم اختلاف دارد که آیا با قصد ازدواج، فقط وجه و کفین استثناء شده است یا شعر هم ضمیمه آن است، و یا محاسن را هم باید ضمیمه کرد و آیا به خلف هم می توان نگاه کرد؟ آیا روایات با هم تعارض دارد و یا جمع عرفی بین آنها وجود دارد، و اگر متعارض باشد آیا ترجیحی در کار است؟ (1)

روایات مسئله مختلف است. برخی از روایات چون در جواب سؤال واقع شده است، با همدیگر منافات ندارند. اگر سؤال شود که آیا به صورت می شود نگاه کرد و حضرت بفرماید بله، این دلیل بر آن نیست که اگر می پرسید می توان به مو نگاه کرد، حضرت می فرمودند: نه.

اما روایاتی که حضرت ابتداء حکم نگاه کردن را برای شخصی که اراده تزویج دارد، بیان می کند، و می فرماید که به چه موضعی می تواند نگاه کند، ظاهر

ص: 107

---

1- (1) تعجب است از شیخ انصاری که در بحث خود، خیلی از روایات صحاح را نیاورده است، روایاتی که در وسائل و جواهر و کتابهای دیگر هست، ایشان متعرض نشده و مسئله را بصورت ناقص بحث کرده است.

ابتدائی آنها عبارت است از اینکه فقط نگاه کردن به آن موضع جایز است، و نه مواضع دیگر، و نه هر جای بدن. این روایات را چگونه باید جمع کرد؟<sup>(1)</sup>

در یک دسته از روایات، جواز نظر بیان شده است و مواضع خاصی هم ذکر نشده است، آیا از این روایات می توان استفاده اطلاق کرد که نظر به همه مواضع جایز است؟ این روایت ها را دوباره می خوانیم:

صحیحہ محمد بن مسلم: «قال سألت عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة أن ينظر إليها قال نعم إنما يشترها بأغلى الثمن.»

«حسن بن السري عن أبي عبد الله (عليه السلام) إنه سأله عن الرجل ينظر إلى المرأة قبل أن يتزوجها قال: نعم فلم يعطى ماله.»

«في الجعفریات: إذا أراد أحدكم أن يتزوج المرأة فلا بأس أن يولج بصره فأنما هو مشتر

في المجازات النبويّة قوله (عليه السلام) للمغيره بن شعبه وقد خطب امرأه ليتزوجها: ولو نظرت إليها فأنه أحرى أن يؤدّم بينكما.»

آیا از این تعبیرات می توان استفاده کرد که نظر به تمام بدن جایز است؟

به نظر ما، به حسب تفاهم عرفی، از این روایات چنین مطالبی استفاده نمی شود، مثلاً اگر گفته شود که به زنهاى كفار می شود نگاه کرد، یعنی نگاه در حالت عادى، و نگاه کردن عریاناً احتیاج به بیان على حده دارد و نمی توان گفت که بیان اول اطلاق دارد و شامل نگاه عریانی هم می شود، اگر چنین اطلاقی در کار باشد، پس شامل نظر به عورت هم می شود و باید از خارج دلیل برای اخراج آن داشته باشیم.

مؤید این تفاهم عرفی، روایت یونس بن یعقوب است: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة يجوز أن ينظر إليها؟ قال نعم، و ترقق له الثياب لأنه يريد ان يشترها بأغلى الثمن.»

ص: 108

---

1- (1) مجموعاً 8 روایه در جلسه گذشته مطرح شد ملاحظه فرمائید.

حضرت می فرماید علاوه بر اینکه نظر جایز است، می شود لباسهایش را نازک کند که بدنش هم تا اندازه ای معلوم باشد، اگر نعم بمعنی جواز نظر عریاناً باشد، دیگر «ترقق له الثیاب» را الحاق کردن موردی ندارد.

از این عطف و الحاق می فهمیم که فرض جواز نظر، نظر با ثیاب است. این تعبیر کالصّریح است که نظر به تمام بدن جایز نیست و روایت اطلاق ندارد، بلکه مقصود نظر کردن در حال عادی است که قهراً شامل مو و گردن هم می شود ولی نگاه عریاناً مقصود نیست.

«\* و السلام\*»

ص: 109

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسات قبل روایات مربوط به جواز نظر نسبت به کسی که اراده تزویج دارد را مرور کردیم. در این جلسه ابتدا تقریبی که مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری برای اختصاص جواز نظر به وجه و کفین بیان کرده اند، ذکر کرده و سپس اشکالاتی را که در این نحوه استدلال وجود دارد، مطرح می کنیم. در پایان نظر مرحوم آقای حکیم در عدم تعارض بین روایات باب مطرح و مورد بررسی و نقد قرار می دهیم

\*\*\*

الف - بیان مرحوم حاج شیخ در تعارض روایات به منظور تقریب قول «اختصاص جواز نظر به وجه و کفین»

1) تعارض بر مبنای در مقام بیان و تحدید بودن روایات:

عده ای از فقهاء مثل محقق حلّی در شرایع و علامه در ارشاد و قواعد و شیخ انصاری در کتاب النکاح؛ در جواز نظر برای مرید للتزویج به «وجه و کفین» اقتصار کرده اند. مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری (بنا به تقریرات مرحوم میرزا محمود آشتیانی) وجه این اختصاص را این طور تقریر می کند:

ص: 110

روایات جواز نظر چند دسته است: یک دسته از روایات بطور مطلق، نظر را جائز می‌داند مثل روایت محمد بن مسلم و روایت یونس بن یعقوب و بعضی روایتهای دیگر، دسته دیگر روایات، موضوع جواز نظر را مضیق دانسته است که در برخی از آنها سائل، موضوع را محدود فرض کرده است و حضرت فرموده است:

اشکال ندارد. این گونه روایات، با جواز مطلق نظر منافاتی ندارد، و در برخی دیگر از آنها، امام ابتداءً، موضوع را مضیق و محدود دانسته است که تعبیرات آن هم مختلف است مثل وجه و معاصم (جای دستبند) و یا وجه و خلف، و یا وجه و شعر (بنده چنین روایتی ندیده ام و در تقریرات هم نقل نشده است). این قسم اخیر از روایات هم با یکدیگر تنافی دارند، چون در مقام بیان ما هو الجائز هستند، و هم با روایات مطلقه که ظهور در عدم محدودیت دارد، تنافی دارد. پس مجموعاً روایات مسئله چهار قسم است.

یک راه در برخورد با این روایات متعارض، این است که در قدر متیقن از مجموع روایات، فتوی به جواز داده شود و یا جواز، اختصاص به قدر متیقن از باب اجماع، داشته باشد. متیقن از روایات و ما قام علیه الاجماع «وجه و کفین» است، نسبت به ما زاد بر آن به اصل اولی که حرمت نظر به اجنبیه است باید اخذ کرد.

## 2) تعارض بر مبنای انحصار علیت:

### اشاره

در ادامه مرحوم حاج شیخ می‌فرماید: بین روایات مطلقه، و روایات مقیده حتی با قطع نظر از اینکه در مقام بیان و تحدید هستند تعارض است و در این باره بیانی دارند که مورد اشکال مقرر (مرحوم آشتیانی) قرار گرفته است:

اصل بیان این است که بنظر ایشان به حسب ظاهر قضیه شرطیه، مقدم برای تالی، علت است، شرط برای جزا علت است. در مثال «ان جاء زید فاکرمه»، مجيء زید، منشأ و علت وجوب اکرام است. البته جمله شرطیه دلالت بر علیت منحصره ندارد تا از آن انتفاء حکم، عند انتفاء الشرط استفاده شود و با دلیل دیگری که حکم

را با وجود شرط دیگری هم محقق می داند، تنافی داشته باشد. پس مفهوم جمله شرطیه سلب کلی نیست (1).

مرحوم حاج شیخ، از همین مبنای علیت (غیر منحصره) در اینجا نتیجه می گیرند و می گویند: در روایات اراده ازدواج علت قرار گرفته، برای جواز نظر به وجه و کفین. مثلاً، ظاهر معتبر این است که «وجه و کفین» از جهت خودش و بما أنه وجه و کفین معلول علت است، نه آنکه معلول امر دیگری باشد که جامع بین وجه و کفین و مواضع دیگری از اجنبیه است. چه اینکه اگر زید بما هو زید و جوب اکرام داشته باشد، نمی تواند علتش وجود علم باشد که در عمرو و بکر و خالد هم محقق است، پس اگر در روایات وجه و معاصم برای مرید للتزویج استثناء شده است و علت آن اراده تزویج دانسته شده است، قهراً معلول، خود وجه و معاصم است، نه وجه و معاصم از آن جهت که مصداق اعضاء بدن است. پس به مقتضای این ظهور، مثال بودن مورد حکم و مصداق عنوان کلی بودن، منتفی است. لذا بین روایات مطلق و روایات مقیده تنافی و تعارض وجود دارد.

مرحوم آشتیانی در اینجا اشکالی به حاج شیخ دارد که با توجه به توضیح ما در بیان مراد حاج شیخ، این اشکال وارد نیست. اشکال آشتیانی این است که در اینجا چون شرط مقید موضوع است و نه حکم، لذا دلالت بر انتفاء عند الانتفاء و مفهوم ندارد (2)، وجه عدم ورود اشکال این است که حاج شیخ به جمله شرطیه از این جهت که دلالت بر انتفاء عند الانتفاء و مفهوم دارد، تمسک نکرده است تا مورد

ص: 112

---

1- (1) ایشان در دُرر می فرماید: «... اما کون المقدم من قبیل العله المنحصره أو جزئها المنحصر فلا تجزم به بعد مراجعه الوجدان مراراً. اتری أنه لو قال المتکلم ان جاءک زید فاکرمه. فسأل المخاطب أن لم یجیء و لكنه اکرمنی هل اکرمه أو لا؟ فاجاب أکرمه. هل یکون کلامه منافياً للظهور المنعقد لکلامه الاول؟ لا أظنک تجزم بذلك بعد التأمل التام. (درر الفوائد، ج 1، ص 191)

2- (2) أن قوله (عليه السلام) فی المقیّدات «اذا أراد أن یتزوجها» انما هو لیتعین مواد الحکم فیرجع إلى تقیید الموضوع لا الحکم کی یدل علی الانتفاء عند الانتفاء کما هو الشأن فی مفهوم الشرط بل کل مفهوم. کتاب النکاح (تقریرات درس آیه الله حائری) میرزا محمود آشتیانی، ص 4

اشکال قرار گیرد، ایشان به اصل علیّت استدلال کرده است و اینکه ظاهر جزا آن است که خودش معلول است نه اینکه معلول چیز دیگری باشد و آنچه در جزا ذکر شده است، یکی از مصادیق آن باشد.

### نقد فرمایش مرحوم حاج شیخ

به نظر ما این مطلب که فرمودند از علیّت استفاده می کنیم که معلول دارای خصوصیت است و قهراً همان شرط علت برای معلول دیگری که خصوصیت دیگری دارد، نمی شود؛ صحیح نیست. مثلاً اگر گفته اند که (اکرم زیداً لانه عالم)، به این معنی نیست که شخص دیگری غیر از زید عالم نیست و علم منحصرراً در زید وجود دارد تا با اکرام عمرو هم اگر بما آنه عالم واجب باشد، منافات پیدا کند. هیچ وقت از لزوم اکرام زید به علت عالم بودن و یا به علت مجتهد بودن، انحصار علم و اجتهاد به او نمی شود، هم چنین اگر گفته شود: سخن امام صادق (علیه السلام) را باید پذیرفت چون معصوم است، استفاده نمی شود که عصمت منحصر به امام صادق (علیه السلام) است. البته اگر از خارج بفهمیم که زید بما هو زید دارای حکمی است، قهراً نباید علتش هم از آن تعدی کند و شامل غیر زید شود و در اینجا انحصار استفاده می شود، ولی استفاده چنین انحصاری، به اقتضای نفس علیّت نیست بلکه بدلیل خارج است.

پس تنافی بین روایات از این جهت نیست که مقیدات دلالت بر علیّت دارند، بلکه تنافی از آن جهت است که این روایات در مقام بیان و تحدید است و می خواهد «ما هو الجائر» را برای شخصی که اراده از دواج دارد بیان کند، نه اینکه صرفاً در مقام ذکر مثال باشد، لذا روایات مقیده بدلیل مفهومی که دارند، با هم تنافی و تعارض دارند.

### 3) عام ما فوق در تعارض روایات خاصه:

#### اشاره

مرحوم حاج شیخ بعد این طور ادامه داده اند که در تنافی بین روایات مطلقه و با روایات مقیده، و لو قاعده حمل مطلق بر مقید است، ولی در اینجا چون خود روایت

مقیده هم با یکدیگر تعارض دارند، لذا بعد از اینکه از ظهور عام بدلیل مقیدات رفع ید کنیم، باید به قدر متیقن به حسب روایات، و یا به قدر متیقن به حسب اجماع که وجه و کفین است اکتفا کرد و فقط در این حدّ اخذ به جواز نمود، و در ما زاد آن به عام مافوق که حرمت نظر به اجنبی است مراجعه کرد.

بعد مرحوم حاج شیخ به رفع یک اشکال می پردازند. اشکال این است که در صورت تعارض مقیدات باید به سراغ دلیل جواز نظر برای مرید للترویج رفت، عام مافوق برای مرید لترویج جواز است، و با بودن این عام مافوق نمی توانیم به عام مافوق این عام مراجعه کنیم که حرمت نظر به اجنبی است، چطور شما با تعارض مقیدات به سراغ عام فوق نرفتید؟

جواب اشکال با بیان بنده این است که اگر بین روایات مقیده، نسبت عموم و خصوص بود که بعضی از آنها فقط بر وجه و کفین و بعضی دیگر بر وجه و کفین خلف را هم ضمیمه می کرد، و بعضی دیگر علاوه بر وجه و کفین و خلف، شعر را هم ذکر می کرد، در این صورت، آنچه ما زاد بر وجه و کفین هم بود، در محدوده جواز داخل می شد چون عام مافوق آنها، دال بر جواز بود و قهراً هر چه که از محدوده «اکثر» خارج بود، در محدوده جواز داخل می شد. ولی چنین کاری فقط در صورتی که روایات مقیده، اقل و اکثر باشند، امکان پذیر است، در حالی که روایات مسئله «متباین» است، یک روایت اختصاص به خلف داده است، دیگری اختصاص به «شعر»، و دیگری، فقط معاصم را ذکر کرده است، و چون روایات در مقام تحدید هستند، هر کدام، دیگری را نفی می کند نه اینکه به نحو تخییر نظر به آنها را هم جایز بدانند.

در بحث تعادل و تراجیح، بر طبق تحقیق این مطلب ثابت شده است که دو خبر متعارض، نسبت به مدلول مطابقی شان حجّت نیستند و ما نمی توانیم به آنها اخذ کنیم، ولی نسبت به مدلول التزامی که عبارت از نفی ثالث باشد، حجّت

هستند. مثلاً یک روایت کاری را واجب، و روایت دیگر همان کار را حرام می‌کند، این دو روایت، جواز و اباحه را نفی می‌کند. در بحث فعلی هم روایات مقیده، اقل و اکثر نیستند تا علاوه بر اقل، اکثر را هم از تحت ادله حرمت خارج کنیم، بلکه هر کدام با دیگری تباین دارد، یکی فقط وجه را جایز می‌داند و نفی جواز از خلف می‌کند، دیگری فقط معصم را جایز می‌داند و بیشتر از آن را نفی می‌کند و همین طور پس هر کدام نفی جواز نظر از دیگری دارد، و قدر متیقنی هم در بین نیست. لذا آنچه در مقام ثبوت احتمال داده می‌شود که از ادله حرمت نظر خارج شده باشد، و یا به واسطه اجماع بر جواز نظر به وجه و کفین، لذا این مقدار از ادله حرمت را استثناء می‌کنیم، و در بیشتر از آن باید به ادله حرمت نظر اخذ کرد(1).

این تقریبی است که مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری، به عنوان وجه نظر محقق و شیخ در اختصاص جواز به وجه و کفین ذکر کرده است، البته بعد از این بیان، به نحو دیگری مشی کرده اند و نظر آنها را قبول ندارند.

### نقد فرمایش مرحوم حاج شیخ

تقریبی که برای نظر شیخ و محقق بیان کرده اند، از چند جهت قابل بحث است:

1 - به نظر ایشان ادله مطلقه ای برای حرمت نظر به اجنبیه وجود دارد که نظر علی وجه الاطلاق را حرام می‌داند، و از آن به عام فوق تعبیر می‌کردند، ولی به نظر ما دلیل مقتضی به حسب آیات و روایات برای حرمت نظر علی وجه الاطلاق وجود ندارد. البته نسبت به مواردی که زمینه اثاره شهوت باشد، عموماً می‌داریم، که اگر در

ص: 115

---

1- (1) عبارت تقریرات حاج شیخ که در اینجا مورد بحث قرار گرفته است چنین است «ینحصر التعارض بالمقیدات بعضها مع بعض و المرجح بعد تساقطها هو عموم ما دل علی حرمة النظر الی الاجنبیه مطلقاً خرج عنه النظر الی الوجه و الکفین لاراده التزییح بالاجماع أو یکون هذا المقدار هو القدر المتیقن من جمیع اخبار الباب و بقی الباقی. و لا مجال لتوهم الرجوع بعد تساقطها الی عموم ما دل علی الجواز مطلقاً و ذلك لانها و أن سقطت بالتعارض عن الحجیة بالنسبه الی مدلولها المطابقی الا ان حجتها بالنسبه الی مدلولها الالتزامی و هو نفی الثالث باقیه و معه لا مجال للرجوع الی ما دل علی الجواز مطلقاً. کتاب النکاح - تقریرات آیه الله حائری، ص 5

این موارد با فرض معرض اثاره شهوت و یا قطع به اثاره شهوت، بخواهیم حکم به جواز بکنیم، احتیاج به دلیل مخصّص هست. ولی چنین عموماتی برای بحث فعلی کافی نیست، چون کسی که قصد ازدواج دارد و مثلاً به موی زن می خواهد نگاه کند، ممکن است هیچ تحریک شهوانی برایش وجود نداشته باشد، لذا با عمومات حرمت نظر به ربه و شهوت نمی توان چنین مواردی را حرام دانست. هم چنین ما نمی توانیم حکم کنیم که همه موارد نظر به قصد ازدواج با اثاره شهوت است و لو غالب مواردش این طور است.

2- ایشان از «عام تحت» به عنوان عامی که دلالت بر جواز نظر برای مرید للتزویج دارد مطلقاً، نام می بردند، ولی ما در بحث دیروز گفتیم که در بین روایات مجوّزه، اطلاقی وجود ندارد. و بر خلاف نظر آقای حکیم و صاحب جواهر، در این روایات، روایتی که بطور کلی و علی وجه الاطلاق، دلیل جواز باشد، نداریم.

3- در این تقریب، فرض تعارض بین خاص ها شده بعد در اثر تعارض و تساقط، مرجع، عام فوق دانسته شد.

در حالی که و لو اصل اولی در تعارض امارات، تساقط است، ولی به وسیله اخبار علاجیه، ما به این اصل اولی نباید اخذ کنیم و باید سراغ «ترجیح» یا «تخیر» برویم، لذا حکم به سقوط خبرین متعارضین و مراجعه به عام فوق صحیح نیست، و در مسئله فعلی، ممکن است گفته شود که راویان روایت «معاصم» به جهاتی در این حدّ از وثاقت نیستند. (روایت معاصم را هشام بن سالم و حماد بن عثمان و حفص البختری از امام صادق نقل کرده اند)، به علاوه که ادعای شهرت هم نسبت به وجه و کفین شده است که ممکن است مستند آن همین روایت معاصم باشد چون در باره «کفین» روایتی معتبر وجود ندارد و فقط در مرسله عوالی اللثالی از پیامبر نقل شده، و فقها به این جور مرسلات تمسک نمی کنند، روایت معتبری که برای کفین داشته اند همین روایت معاصم است که احتمالاً معصم، جای دستبند را کنایه از کف تا جای

دستبند گرفته اند. پس روایت معاصم، هم ترجیح دارد بدلیل روایت اجلاء که افقه هستند، و هم ترجیح دارد به شهرت. و چنانچه این ترجیح هم مورد قبول باشد، باید قائل به تخییر شد و لذا تساقط و مراجعه به عام فوق، وجهی ندارد.

البته حق در مسئله این است که اصلاً تعارضی در بین روایات وجود ندارد همان طور که خود مرحوم حاج شیخ فرموده اند، و بعد توضیح خواهیم داد. لذا نوبت به تخییر یا ترجیح، یا تساقط نمی رسد.

## ب - بیان مرحوم آقای حکیم در عدم تعارض روایات و نقد آن:

### 1) بیان آقای حکیم

آقای حکیم، تنافی بین روایات خاصه را مبتنی بر مفهوم لقب دانسته اند، و چون در اصول ثابت شده است که مفهوم لقب حجّت نیست، لذا بین روایات مسئله تنافی وجود ندارد. توضیح فرمایش ایشان این است: مفهوم لقب، در مقابل مفاهیم دیگر از قبیل شرط و وصف و غایت است. مثلاً «زید قائم» دلالت بر نفی قیام از غیر زید داشته باشد؛ در اینجا آقایان قائل به مفهوم نیستند و می گویند اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. در بحث فعلی هم بعضی روایات دلالت بر جواز نظر به وجه و یا جواز نظر به خلف دارد ولی چون در اینجا نه شرط وجود دارد، و نه وصف و نه غایت، پس اگر مفهومی وجود داشته باشد، مفهوم لقب است که حجت نیست.

ان قلت: در روایات مسئله شرط وجود دارد چون فرموده است اگر اراده تزویج داری، نظر جایز است پس تمسک به مفهوم شرط می شود.

قلت: شرط اراده تزویج، ارتباطی به بحث فعلی ندارد، مفهوم این شرط، این است که در غیر زمینه اراده تزویج نظر جایز نیست، ولی بعد از تحقق شرط و با وجود اراده تزویج، به چه مواضعی می توان نگاه کند و حد آن چقدر است؟ ربطی به مفهوم شرط ندارد و با مفهوم لقب باید اثبات کرد که نگاه به چه مواضعی جایز

است و نگاه به غیر آن مواضع جایز نیست.

آقای حکیم، چون برای روایات خاصه مفهوم قائل نیستند لذا به عمومات جواز نظر تمسک می کنند و مانند صاحب جواهر نتیجه می گیرند که همه جای بدن به غیر از عورت که از خارج می دانیم حرمت نظر دارد و مسلماً استثناء شده است را می توان نگاه کرد.

## (2) نقد کلام مرحوم آقای حکیم

این مطلب آقای حکیم، با مبنائی که علماء از سابق پذیرفته اند مطابق نیست، چون اگر موردی که در کلام ذکر می شود، از باب ذکر مثال و یا مصداق مورد اختلاف، حکم آن بیان شود، قهراً حکم را از موارد دیگر نفی نمی کند. مثلاً شخصی در باره زید تردید دارد که مجتهد است یا نه؟ و افراد دیگر برایش روشن است. در اینجا اگر به او گفته شود که زید مجتهد است، دلالت بر نفی اجتهاد از دیگران ندارد.

نفی مفهوم لقب مربوط به این موارد است. ولی در جائی که متکلم نمی خواهد یک مصداق را بیان کند و بلکه در مقام تحدید موضوع است، از نظر همه آقایان، مفهوم وجود دارد. مثلاً سؤال می شود: «ما الذی لا ینجسه شیء؟» و جواب داده می شود: «الکفر» و یا در جواب از «ماء معتصم» گفته می شود «کفر» در اینجا منکرین مفهوم هم، چون در مقام تحدید است، قائل به مفهوم هستند، چون سؤال از یک مصداق نیست، بلکه سؤال از ضابطه است و حضرت ضابطه را بیان کرده اند، در بحث فعلی هم در بعضی از روایات چون حضرت در مقام بیان این هستند که شخص اگر قصد ازدواج دارد به چه مواضعی می تواند نگاه کند، لذا مفهوم دارد.

«\* و السلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات پیش و این جلسه

در جلسات قبل پیرامون پاره ای از روایات که مطلق شمرده شده بود، بحث کردیم و نظر مرحوم آقای حاج شیخ را در تعارض بین روایات مطرح و در آن ملاحظاتی نمودیم. اینک مروری دوباره بر روایات خواهیم داشت و چگونگی جمع بین آنها را مورد بحث قرار خواهیم داد.

## الف: جمع بین روایات

### اشاره

عرض کردیم که برخی از روایات که در پاسخ سؤال سائل وارد شده، در مقام تحدید نیستند و لذا با هم تعارضی ندارند. ولی روایاتی که در مقام تحدید هستند با یکدیگر تعارض دارند. اگر روایتی در مقام تحدید - مثلاً - نظر به «شعر» را مجاز شمرد، نظر به اعضای دیگر را نفی می کند و روایت دیگری در مقام تحدید مثلاً اگر نظر به «خلف» را جایز شمرد، در نتیجه نظر به اعضای دیگر را نفی می کند و در نتیجه با یکدیگر معارض خواهند بود. چنان چه اگر یکی از دو روایت هم، در مقام تحدید بود؛ باز هم با روایت دیگر هر چند در مقام تحدید نباشد معارض خواهد بود، بحث در این است که روایات مورد بحث را چگونه باید با یکدیگر جمع کرد؟

نسبت به بعضی از روایات که صاحب جواهر و عده ای دیگر آنها را مطلق می دانستند که جواز نظر به همه اعضای بدن از آنها استفاده می شود - ما عدا العوره -، به نظر ما تمام نیست، و روایات چنین اطلاقی ندارد، چنین ظهور عرفی برای این روایات ثابت نیست. ما مکرر عرض کرده ایم که در ظواهر، باید عرف متعارف اطمینان به مراد متکلم پیدا کنند و صرف مظنه کافی نیست و الاً بر اینکه

چنین فهم هایی از مطلق ظنون خارج شده باشد، دلیل نداریم. بدون شک روایاتی که در پاسخ سؤال از جواز نظر وارد شده و حضرت پاسخ داده اند: «می توان نگاه کرد»، ظهور اطمینانی ندارد که بتوان شخص را عریان کرد و به همه بدنش نگاه کرد.

حتی اگر چنین ظهوری هم داشته باشد، در باب الفاظ دلیلی بر حجیت هر مرتبه از مراتب ظن نداریم.

## 1) روایت یونس بن یعقوب

به علاوه که در روایت یونس بن یعقوب که از حضرت سؤال می کند:

«الرجل یرید ان یتزوج المرأه یجوز له ان ینظر الیها؟» و حضرت می فرمایند:

«نعم و ترقق له الثیاب»، از افزودن «ترقق له الثیاب» یعنی لباسهایش را سبک کند، معلوم می شود که از سؤال سائل و پاسخ حضرت (نعم)، استفاده نمی شود که می توان شخص را عریان کرد و به بدنش نگاه کرد، سؤال اول (1) این است که آیا نظر جایز است یا نه؟ حضرت می فرماید: جایز است. سؤال بعدی این است، شخصی که می خواهد از این اجازه استفاده کند و برای ازدواج نگاه کند حدّش چقدر است؟ حدّی را معین می کند که معلوم می شود به تمام بدن نمی تواند نگاه کند. دوباره سؤال کردن نشان دهنده آن است که از پاسخ اول، جواز نظر به تمام بدن استفاده نمی شود. چون سؤال اول یا در خصوص مهمله نظر است یعنی آیا نظر کردن فی الجمله در مقابل لزوم ستر مطلق - جایز است؟ حضرت می فرماید: جایز است.

آنگاه سؤال دوم در باره مرز موضوع جواز نظر است و در این فرض چنین سؤالی جا دارد. چون سؤال اول در اصل جواز نظر - در مقابل نفی مهمله و سالبه کلیه - است.

یا سؤال از نگاه کردن به حالت عادی اشخاص مثل محارم است که قسمت زیادی از بدن پوشیده شده و سؤال از این است که آیا به شخص در حالت عادی می توان نگاه کرد؟ حضرت می فرماید: جایز است، اینجا جا دارد که دوباره سؤال

ص: 120

---

1- (1) علی الظاهر در روایت مورد استناد (یونس بن یعقوب) دو سؤال مطرح نشده است، هر چند وحدت یا تعدد سؤالی، در استدلال استاد مد ظله العالی دخالتی ندارد و همین که حضرت پس از پاسخ مثبت، توضیحی ارائه کرده و می فرمایند (و ترقق له الثیاب) برای استفاده معظم له کافی است.

کند، آیا می توان به زائد بر مواضع عادی مکشوفه نیز نگاه کرد؟

به نظر ما احتمال دوم اقوی است، اصلاً در جریان عادی هیچ گاه متعارف نبوده، حتی در زمان جاهلیت که برای ازدواج شخص را عریان کنند و به بدنش نگاه کنند. حتی در خرید و فروش اماء نیز چنین چیزی رایج نبوده است. در پاره ای از موارد که در مورد اماء تجویز کرده اند، به نظر ما نمی توان به باب حرّه سرایت داد.

## (2) نقد دیدگاه آقایان حکیم و خوئی پیرامون تعلیل در روایت:

آقایان در استفاده از عمومات دو دیدگاه متفاوت دارند که به نظر ما یکی در حدّ افراط است و دیگری در حدّ تقریط، آقای خوئی (1) با این که از روایت استفاده می کنند که به تمام بدن می توان نگاه کرد، مع ذلک با استفاده از تعلیل روایت «لانه یشتریها باغلی الثمن» دائره معلل را مضیق کرده و می گویند: مراد نگاه کردن به همه بدن نیست.

در نقطه مقابل آقای حکیم (2)، از تعلیل توسعه را استفاده می کنند.

ولی حق مطلب آن است که تعلیل نه دلیل بر تضیق است و نه دلیل بر توسع.

اگر کلام حضرت، ظهور در «جواز نظر به همه بدن» داشته باشد، تعلیل منشأ تضیق دایره حکم نمی شود و اگر کلام حضرت ظهور در «جواز نظر به مواضع ظاهره مکشوفه» داشته باشد، از تعلیل نمی توان استفاده کرد که عریان کردن شخص و نگاه به او جایز است.

به نظر ما تعلیل نقشی در توسعه و تضیق حکم ندارد، بلکه ناظر به ظهور ابتدایی از فرمایش حضرت است؛ چون شناخت، مراتب دارد. مردم نوعاً در نگاه کردن، نگاه به مواضع مکشوفه مثل صورت و مو و گردن و گلو را کافی می دانند و به همین مقدار برای تشخیص خصوصیات ظاهری شخص اکتفا می کنند. ممکن است حکم هم محدود باشد، چون به حکم قاعده اولی نگاه به مو و گردن و امثال آن جایز نیست.

شارع در اینجا می فرماید: چون می خواهد «اغلی الثمن» پردازد، می تواند

ص: 121

1- (1) مبانی عروه، ص 25 و 26.

2- (2) مستمسک عروه ج 14، ص 15.

به آنها هم نگاه کند، و با همین نگاه کردن، معظم غرر مرتفع می شود، از این تعلیل استفاده نمی شود که شما نسبت به موارد استثنایی - که ممکن است برای رفع کامل غرر، لازم باشد -، تمام بدن شخص دیده شود و به قول شیخ که می فرماید: اگر چنین باشد، باید به عورت هم به توان نگاه کرد (1) - مجاز به نگاه کردن به همه بدن شخص هستید.

پس تعلیل نقشی در توسعه یا تضییق حکم ندارد و باید روایت را قطع نظر از تعلیل ملاحظه کنیم که در چه مطلبی ظهور دارد.

### (3) روایت حسن بن السری:

#### اشاره

«أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسکان عن الحسن بن السری قال: قلت لأبی عبد الله - علیه السلام - الرجل یرید ان یتزوج المرأه یتأملها و ینظر الی خلفها و الی وجهها؟ قال: نعم لا بأس بان ینظر الرجل الی المرأه اذا اراد أن یتزوجها ینظر الی خلفها و الی وجهها».

جامع الاحادیث، جلد 20، ح 117، ط قدیم وسائل الشیعه، ابواب مقدمات النکاح، باب 36، ح 3؛ ج 20، ص 88، ط آل البیت.

#### سند روایت

سند روایت هیچ گونه اشکالی ندارد. أبو علی اشعری، احمد بن ادريس است که ثقة می باشد، صفوان هم، صفوان بن یحیی است. در ابن مسکان هم بحثی نیست، بحث قابل توجه در باره «حسن بن السری» است.

### ب بحث فی وثاقه الحسن بن السری:

#### اشاره

افرادی همچون علامه، ابن داود، احمد بن طاووس و میرزا محمد استرآبادی در رجال کبیر و وسیط او را توثیق کرده اند و معتقدند که نجاشی نیز او را ثقة شمرده است. ولی کسانی که وثاقت او را نفی کرده اند، اظهار می دارند که در هیچ یک از

ص: 122

---

1- (1) کتاب النکاح، ص 40، ط 10، المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری النوبه الثانيه لمیلاد الشیخ الانصاری.

نسخ معتبر رجال نجاشی کلمه «ثقه» وجود ندارد.

صاحب قاموس الرجال (1) معتقد است که چون نسخ معتبر رجال نجاشی در اختیار علامه و ابن داود و ابن طاووس بوده و نسخه صحیحی به دست ما نرسیده، لذا نقل نسخه ای که در اختیار ما است نمی تواند با نقل نسخ معتبری که در اختیار آنان بوده، مقابله نماید، بنابراین باید حکم به وثاقت حسن بن السری نمائیم.

استاد: این نکته را صاحب قاموس الرجال هم در مقدمه قاموس دارند و هم در مواضع متعددی تکرار می کنند، در حالی که هیچ دلیلی بر این مطلب اقامه نمی کنند که چرا نسخه صحیحی به دست ما نرسیده است؟ اگر به دست ایشان هم نرسیده باشد، چه دلیلی وجود دارد که به دست علمای دیگر هم نرسیده باشد؟ ما با چهارده نسخه مقابله کردیم و در میان آنها، بعضی از نسخه ها از نسخ بسیار معتبری، مانند نسخه ابن ادریس نقل شده است.

منشأ سخن علامه در توثیق حسن بن سری، کتاب «حلّ الاشکال» جمال الدین بن طاووس است که کلمه «ثقه» را از رجال نجاشی نقل کرده است.

در یکی از نسخی که از رجال نجاشی نزد ما بود و مقابله می کردیم، عبارتی در حاشیه بود که برای روشن شدن مطلب می خوانم:

«حکى سيد جمال الدين بن طاووس فى كتابه عن هذا الكتاب (يعنى رجال نجاشى) زياده على ما هنا بعد قوله الكرخى، كلمه ثقه و بنى على ذلك العلامه فى الخلاصه فعزى الى المصنف توثيق على بن سرى، و لا وجه الا هذا»

عبارت متن هم چنین است: «الحسن بن السرى الكاتب الكرخى و اخوه على روى عن أبى عبد الله (عليه السلام)» در یکی دیگر از نسخ رجال نجاشی، مطلبی در حاشیه با امضای «ح - ح» وجود دارد که تاکنون بر ما روشن نشده که کیست؟ در رجال قهپائی نیز با همین رمز حواشی او نقل شده ولی محتمل است که حسین حارثی پدر شیخ بهائی باشد که نامش حسین بوده و «ح» رمز حسین است و «ح»

ص: 123

---

1- (1) قال فى قاموس الرجال: (ج 3، ص 251) «و حيث لم تصل نسخه صحيحه من النجاشى الينا و انما وصلت صحيحه الى ابن طاووس و الخلاصه و ابن داود، و نقلوا التوثيق عن النجاشى اخذاً و نسبةً، يعلم سقوطه من نسخنا»

دوم رمز حارثی، چون از اولاد حارث اعور بوده اند. حسین حارثی، شاگرد شهید ثانی است و در 984 و نوزده سال پس از شهید ثانی، وفات کرده است.

ما نسخه ای از کتاب «فهرست» شیخ را امانت گرفته بودیم که با دو واسطه با فهرستی که به خط شیخ بود، مقابله شده بود و تاریخ آن نسخه 1016 بود و نوشته بود که ما این نسخه را با نسخه ح - ح (رضی الله عنه)، مقابله کردیم و او هم نسخه اش را با نسخه شهید ثانی [متوفای سال 966 یا 965 (قول اصح)] مقابله کرده است. لذا در این فاصله شخصی غیر از حسین حارثی، پدر شیخ بهائی به نظر نمی رسد.

به هر حال این شخص در حاشیه یکی از نسخ رجال نجاشی می نویسد: «نقل العلامة توثیق علی عن النجاشی و لم نجدہ فی النسخ و منه نسخه التی هی بخط ابن ادريس و علیها خط ابن طاووس رحمه الله. ح - ح» مراد از ابن طاووس، أحمد بن طاووس است که فقیه و رجالی بوده یا فرزندش عبد لکریم بن طاووس است که او هم رجالی بوده است.

بنابراین دلیلی وجود ندارد که نسخ صحیح در اختیار علامه بوده و نسخی که در اختیار ماست، غلط و غیر قابل اعتماد است. پس از این ناحیه نمی توان اثبات کرد که حسن بن السری، در نزد نجاشی «ثقه» بوده است.

### **نظر استاد - مد ظله - در باره حسن بن السری:**

ولی اساساً بنظر ما اصلاً حسن بن السری احتیاج به توثیق ندارد، زیرا فقهای بزرگی چون حسن بن محبوب (از مشایخ شیعه)، جعفر بن بشیر (از فقهای معروف که درباره اش گفته اند: روی عن الثقات و در مشیخه فقیه در طریق به کتاب حسن بن السری راوی از حسن بن السری اوست. ابان بن عثمان و عبد الله بن مسکان از فقهای طبقه دوم، یونس بن عبد الرحمن از فقهای طبقه سوم و علی بن حکم از اجلاء روات، همگی از او نقل حدیث کرده اند و بنای بزرگان بر این نبوده که از هر کتابی حدیث نقل کنند. چنان چه مبنایشان جریان اصاله العداله در باره افراد هم نبوده تا به سهولت، اعتماد کنند و حدیث نقل نمایند. لذا از این ناحیه وثاقت حسن

البته اگر کسی روایت اصحاب اجماع را برای اعتبار روایت کافی بداند، همین که عبد الله بن مسکان و صفوان از او روایت کرده اند، برای اعتبار روایت کافی است، یا اگر کسی نقل مع الواسطه صفوان، بزنی و ابن ابی عمیر را برای اعتبار راوی کافی بداند، باز هم مشکلی از جهت اعتبار الحسن بن السری، وجود ندارد، اما به نظر ما که نقل بلا واسطه این سه تن لازم است تا وثاقت مروی عنه ثابت شود، نمی توانیم از این طریق مشی کرده و وثاقت حسن بن السری را اثبات کنیم، ولی چنان چه یادآور شدیم، نقل اجلاء روایت برای اعتبار روایت کافی است.

و ناگفته نماند روایتی از حسن بن السری نقل شده (2) که می تواند مذمتی برای او محسوب گردد، ولی چون روایت ضعیف است، قابل اعتنا نیست.

در این روایت، با امام صادق (علیه السلام) مکالمه ای دارد که اگر در محیط امروز ما بود، بزرگترین انحراف تلقی می شد و به منزله خروج از مذهب بود، ولی در عصر ائمه (علیه السلام) چون همه مسائل روشن نبوده و آنان نمی توانستند همه مسائل را برای همگان تشریح کنند، آنچه لازم بود همه بدانند و اصحاب ائمه می دانستند این بود که معصومین حجج الهی و منصوب از جانب او هستند نه انتخاب شده از طرف مردم، و باید به دستورات آنان عمل کنند، حسن بن السری نیز این مطلب را می دانست، ولی نسبت به عصمت آنان - که فقط برای اصحاب سر آنان گفته می شد و جنبه عمومی نداشت - شبهه داشت. امروز اگر کسی در عصمت ائمه که مسئله

ص: 125

---

1- (1) توضیح: دو مبنا از مباحث مورد قبول استاد مدّ ظلّه در توثیقات عام در مورد الحسن بن السری منطبق است: 1 - وثاقت مشایخ جعفر بن بشیر 2 - اکثار و روایه الاجلاء عن رجل.

2- (2) دو روایت در بصائر الدرجات للصفار ص 4/122 و ص 2/123 نقل شده است که ایشان از حضرت صادق (علیه السلام) سؤالی می کنند و حضرت جواب می دهند و ایشان می گوید لیس هو کذلک فقال أبو عبد الله علیه السلام هو کذلک و ردها علیه مراراً... فقال أبو عبد الله علیه السلام أتری من جعله الله حجه علی خلقه یخفی علیه شیء من امورهم؟

مسئله است، تردید روا دارد، در یک امر مقطوع شبهه کرده، ولی در آن زمان مسئله، واضح نبود و حضرت در این مکالمه به او متذکر می شود که اگر کسی حجت الهی بر خلائق باشد، ممکن است مطلب بر او مخفی به ماند؟ به هر حال چون سند روایت ضعیف است، قابل اعتنا نیست.

### دلالت روایت الحسن بن السری:

آقای حکیم می گویند: چون حضرت در مقام پاسخ از سؤال سائل است، از کلام آن حضرت تحدید استفاده نمی شود، چون در مقام تحدید نبوده است. سؤال می کند: آیا شخص «یرید للتزویج» می تواند به خلف و وجه زن مورد نظر نگاه کند؟ حضرت می فرماید: بله، می تواند و مانعی ندارد.

در نقطه مقابل ایشان شیخ انصاری و مرحوم حاج شیخ عبد لکریم حائری است که می فرمایند: حضرت ابتدا فرمود: «نعم، لا بأس بان ینظر الرجل الی المرأه اذا اراد أن یتزوجها» ممکن است خیال شود که مرد می تواند مطلقاً به زن نگاه کند. اگر به همین مقدار اکتفا می شد، چنین برداشتی ممکن بود، ولی حضرت ادامه می دهند و می فرمایند: «ینظر الی خلفها و الی وجهها» یعنی در همان حدی که تو سؤال کردی، مجاز است نگاه کند. برای دفع توهم این توضیح را افزوده است.

در زمان مرحوم آقای سید ابو الحسن اصفهانی که مرجعیت عام داشت، افرادی چون آقای بروجردی، آقای قمی و آقای شیخ کاظم شیرازی از اعلام بودند و مقلد داشتند، از مرحوم آقا سید ابو الحسن سؤال کرده بودند که در احتیاطات شما، به چه کسی می توان مراجعه کرد؟ فرموده بودند: «به حاج آقا حسین، آن آقای که در بروجرد است.» این توضیح برای این بود که اگر به گفتن «حاج آقا حسین» اکتفا می کردند، ذهن افراد به آقای قمی که در کربلا بود و نزدیک تر از آقای بروجردی هم به نجف بود، متوجه می شد. این توضیح، «آن آقای که در بروجرد است» برای دفع این توهم است.

به نظر مرحوم شیخ انصاری روایت در مقام تحدید است. چون با افزودن «ینظر الی خلفها و الی وجهها» دایره جواز نظر را مضیق کردند.

(1) «\* و السلام\*»

ص: 126

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه

بحث در بررسی روایات جواز نظر به اجنبیه برای کسی که اراده ازدواج دارد، می باشد.

الف - حکم نظر به صورت:

در روایات مسلماً و بدون هیچ تعارضی نگاه کردن به صورت اجنبیه برای کسی که اراده ازدواج دارد، جایز است.

ب - حکم نظر به «کفین»

1) استدلال به روایت مرسل عوالی اللثالی از پیامبر (صلی الله علیه و آله)

متن روایت:

«قال النبی (صلی الله علیه و آله) لصحابی خطب امرأه: انظر الی وجهها و کفیها»

کلام استاد: بعید است در جواز نظر به کفین، اتکاء علماء به این روایت مرسل باشد.

2) استدلال به صحیح هاشم بن سالم، حماد بن عثمان، حفص بن البحتری.

اشاره

متن روایت:

«عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بأن ینظر الی وجهها و معاصمها اذا أراد أن یتزوجها» و سائل باب 36 از ابواب مقدمات

نکاح ج 2

ص: 127

مرحوم حکیم می فرمایند: از معاصم استفاده می شود که نگاه کردن به دست (کفین) هم برای کسی که اراده ازدواج دارد، جایز است، البته ایشان وجه استفاده را بیان نمی کنند.

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: دلالت این روایت بر جواز نظر به ید بالملازمه است، به این صورت که نظر کردن به معاصم (جایی از دست که دستبند روی آن قرار می گیرد) مستلزم نظر کردن به کفین هم هست.

### **توضیح استاد در مفاد صحیح:**

مراد از نگاه کردن به معاصم، نگاه کردن در حال عادی است، چون نگاه کردن به معاصم کسی که دستکش در دستش کرده است مستلزم نگاه به دستهای او نیست، به عبارت دیگر نگاه کردن به جای دستبند این شخص ملازمه ندارد که دستکش هم دست این شخص نباشد و دستها را می توان دید.

پس اگر در روایت تصریح نشد که دستکش در دست بکند و نگاه بکند عرف می فهمد نگاه کردن در حال عادی به معاصم جایز است که در این حالت طبعاً چشم به دست هم خواهد افتاد.

پس فرمایش آقای خوئی حمل می شود بر اینکه نگاه کردن در حال عادی به معاصم مستلزم نگاه کردن به کفین نیز هست.

استفاده دیگر از این توجیه این است که نگاه کردن به وجه هم همانند نگاه کردن به دست در حالت عادی ملاحظه شده است و صورت اشخاص در حالت عادی و متعارف مکشوف است و موی سر آنها نیز دیده می شود. پس با این توجیه جواز نظر به مو همانند جواز نظر به کفین ثابت می شود و در این صورت روایت صحیحه ای که نگاه کردن به مورا جایز دانسته با این روایت هیچ منافاتی نخواهد داشت.

با وجود این که لا بأس در روایت ظاهر در این است که شروع روایت از ناحیه امام علیه السلام است و لکن چون «وجهها و معاصمها» با اسم ظاهر تعبیر نشده است و با ضمیر تعبیر شده است، اضممار مؤید قوی است که مرجع ضمیر قبلاً ذکر شده است و این روایت تقطیع شده است.

بنابراین ممکن است قبلاً در این روایت راجع به مرأه و نگاه کردن به دست و وجه زن سؤالی شده باشد، و عبارت حضرت که می فرمایند: «لا- بأس بأن ينظر...» در جواب سؤال باشد که در این صورت استفادۀ محدودیت از این روایت مشکل خواهد بود و این که حضرت صورت و معاصم را فقط ذکر کرده اند به این دلیل است که در سؤال سائل فقط این دو عنوان بوده است، در نتیجه روایات دیگر با این روایت متعارض نخواهد بود.

### **ج: حکم نظر به «شعر» و اطراف سر و صورت**

#### **استدلال به صحیحه عبد الله بن سنان:**

«محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الهیثم ابن ابی مسروق النهدی عن الحکم بن مسکین عن عبد الله ابن سنان قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام) الرجل یرید أن یتزوج المرأه أ ینظر الی شعرها فقال: نعم انما یرید أن یشتریها بأعلی الثمن»

سند روایت:

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: در بعضی از نسخ قدیمی تهذیب «الهاشم» به جای «الهیثم» نقل شده است ولی ظاهراً صحیح همان الهیثم است زیرا الهاشم بن ابی مسروق النهدی در کتب اخبار و رجال وجود ندارد. مضافاً که «هاشم» با الف و لام استعمال نمی شود و «الهاشم» غلط است.

سند این روایت قابل اشکال و تردید نیست زیرا در سند فقط حکم بن مسکین جای تأمل دارد و ما او را ثقه می دانیم به این دلیل که عده ای از اجلاء مثل ابن ابی عمیر و بزنی از او روایت دارند و اینها «لا یرون و لا یرسلون الا عن ثقه». البته به غیر از اینها اجلاء دیگران هم از او روایت نقل می کنند.

حسن بن محبوب که از فقهای معروف طبقه سوم است، کتاب حکم اعمی که همان حکم بن مسکین است را نقل می کند و از طرفی این روایت را فقیه نقل می کند سند فقیه در مشیخه صحیح است.

### **دلالت روایت:**

به نظر ما چون روایت، نگاه کردن به مو در حالت معمولی شخص را گفته و تنبیه نکرده که این طرف و آن طرف را بپوشاند (مقابل مستور بودن) از این روایت استفاده می شود که نگاه کردن به صورت، مو، گلو و گردن برای کسی که اراده ازدواج دارد جایز است.

### **ادامه مسأله 26:**

«.... أن ينظر الی وجهها و کفیها و شعرها و محاسنها»

### **(د) حکم نظر کردن به ساق:**

### **اشاره**

در بیان مفهوم کلمه محاشها از عبارت سید ره حکم ساق روشن خواهد شد

### **کلام مرحوم خوئی:**

ایشان ابتداء با ذکر ادله (روایات) ثابت می کنند که مراد از محاسن امری مغایر با وجه و کفین و شعر نیست بلکه مراد چیزی است که به وسیله آن حسن و جمال زن ظاهر

می شود و حیث اینکه با وجه و کفین و شعر جمال زن، ظاهر و معلوم می شود نباید در محاسن از این سه تا تعدی کنیم. بعد می فرمایند: اولاً- از روایاتی که راجع به نظر کردن به محاسن است معلوم می شود که ساق نیز قطعاً از محاسن است و نگاه کردن به آن برای کسی که اراده تزویج دارد جایز است و ثانیاً روایتی که نگاه کردن به ساق امه را در هنگام خرید جایز دانسته اند، بالاولویه استفاده می کنیم که نگاه کردن به ساق زن برای کسی که اراده ازدواج دارد جایز است. باین صورت که در روایت دارد «آن یثریها باعلی الثمن» پس اگر در خرید امه نگاه کردن به ساق جایز باشد به طریق اولی در جایی که شراء به اعلی ثمن است، نگاه کردن به ساق جایز خواهد بود.

### **مناقشه استاد در کلام مرحوم خوئی:**

اولاً: محاسن مفهوم روشنی ندارد تا بوسیله آن بتوان تشخیص داد که آیا ساق جزء محاسن است یا خیر؟ سابقین هم محاسن را به وجه و کفین و مو تطبیق کرده اند و در عرف هم که زیبایی اشخاص را می خواهند تشخیص بدهند به قسمت هایی که اعالی بدن (صورت، مو، غیره...) است نگاه می کنند.

بنابراین از محاسن به این توسعه که ایشان استفاده کرده اند، نمی توان استفاده کرد.

ثانیاً: از امه نمی توان به حرّه تعدی کرد زیرا هم در جاهلیت و هم در اسلام گاهی چیزهایی برای حرّه بود که برای امه لازم نبود، مثلاً در نماز اگر موهای امه باز باشد اشکال ندارد ولی برای حرّه اشکال دارد. پس یک نحوه احترامی برای حرّه وجود دارد.

بنابراین در جواز نظر به ساق برای کسی که اراده ازدواج دارد، دلیلی وجود ندارد.

**ه): حکم نظر به «خلف»**

**اشاره**

ص: 131

«قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها؟ قال نعم لا بأس أن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها إلى خلفها وإلى وجهها».

### سند روایت:

همانطور که قبلاً عرض شد سند روایت اشکال ندارد و ما آن را تمام می دانیم.

### دلالت روایت:

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند از این روایت استفاده می شود که در نگاه کردن محدودیتی وجود دارد ولی ما می گوئیم «ینظر» در روایت برای دفع دخل توسعه است.

پس مدلول روایت این است که فقط نگاه کردن به خلف و وجه جایز است و نگاه کردن به مو و غیره اشکال دارد.

«ینظر» در روایت برای دفع دخل توسعه نیست. بلکه برای دفع دخل تضییق است به این صورت که وقتی امری می کنند به نگاه کردن از اول ذهن منصرف به روی طرف می شود نه پشت چون نگاه متعارف شامل نگاه به پشت نمی شود پس شاید سائل شک داشته که آیا نگاه کردن شامل پشت سر هم می شود یا نه فقط شامل روی طرف می شود و به همین جهت خلف و وجه را در سؤال ذکر کرده است و حضرت در جواب می فرمایند هم روی و هم پشت سر را می شود نگاه کرد و این توسعه ما سبق (در جواز نظر وجه فقط) است نه تضییق که مرحوم شیخ می فرمایند.

### (و بیان حدّ اعلای جواز نظر در روایه یونس بن یعقوب

#### 1 - متن روایت:

«علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن الولید و محسن بن احمد جمیعاً عن یونس بن یعقوب قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

الرجل يريد أن يتزوج المرأة و احب أن ينظر اليها قال تحتجز ثم لتقعد و ليدخل فلينظر قال: قلت تقوم حتى ينظر اليها؟ قال: نعم، قلت: فتمشى بين يديه قال: ما أحب أن تفعل»

## 2 - سند روایت:

این روایت موثقه است کتاب علی بن حسن بن فضال از کتب مشهوره است و هیچ وقت شیخ و دیگران در این کتاب شبهه نکرده اند. محمد بن ولید و لو متکرر است در اسانید، ولی آنکه علی بن حسن بن فضال از او نقل می کند محمد بن ولید خزاز است که ثقه و معتبر است. یونس بن یعقوب هم از معاریف ثقات است.

## 3 - دلالت روایت:

### اشاره

در این روایت اختلاف نسخه وجود دارد به حسب نقل وسائل و وافى تحتجز، دارد. احتجز یعنی لنگ بست و جای بستن را محتجز می گویند.

بنابراین که تحتجز درست باشد، سؤال از حد اعلاى جواز نظر است. به این شرح که اگر با دیدن صورت و کفین و مو مشکل حل نشد، مرأه لنگ ببندد و بنشیند و این شخص بر او وارد شود و حد اعلاى جواز نظر این است نه آن حدی که صاحب جواهر و آقای حکیم می فرمایند که غیر از عورت بقیه جایز است و نه آن حد که مرحوم آقای خوئی می فرمایند فقط بین السره و الرکبه مجاز است نه بیشتر.

در نسخه تهذیب و نسخه ای که از تهذیب با نسخ متعدد مقابله شده است تحتجر (با راء) دارد و در یک نسخه هم یحتجر دارد.

اگر تحتجز درست باشد معنای روایات این خواهد بود که زن یک حجره ای را برای ورود مرد اتخاذ کند و اگر یحتجر درست باشد معنایش این می شود که مرد یک

حجره ای برای زن تهیه کند و زن در آن حجره بنشیند تا مرد وارد شود و ببیند.

پس این روایت دلالت بر جواز لخت شدن تا حد لنگ را ندارد و جواز نظر در این روایت بیش از جواز نظری که از روایات قبل استفاده می شد، نیست.

### **جمع بین این روایت با روایات دیگر بنابراین که تحتجز صحیح باشد**

در روایات دیگر چون نوع اشخاص به حسب متعارف با دیدن صورت و مو و گاهی پشت سر مشکل ازدواجشان حل می شد، به همان مقدار اکتفاء کرده ولی در این روایات کأنه قرینه مقام است (از نحوه سؤال و جواب حضرت) که اگر مشکل ازدواج شخصی با دیدن صورت و مو حل نشد حد اعلای جواز نظر بیان شده است.

### **(ذ) نظر استاد در جمع بین روایات:**

جمع بین روایاتی که جواز نظر به وجه، کفین، شعر را فقط ذکر کرده با روایاتی که خلف و یا موارد دیگری از جواز نظر را ذکر کرده به این است که روایاتی که فقط وجه را ذکر کرده است چون مراد از وجه حالت معمولی بوده که شامل روی صورت و گلو و گردن و حتی مو نیز می شود احتیاجی به ذکر بقیه جهات نبوده، زیرا معمولاً با دیدن این اعضاء، احتیاجش مرتفع نمی شود، جواز نظر به بقیه جهات را نیز بیان کنند.

نتیجه اینکه ظهور روایات جواز نظر به وجه، کفین، شعر آن چنان معتنا به نیست که با روایات جواز نظر به خلف و غیره منافات داشته باشد.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

در جلسات قبل درباره جواز نظر به زن برای کسی که می خواهد با او ازدواج کند بحث شد، موضعی را که می توان بدان نگاه کرد بررسی گردید، در این جلسه ضمن ارائه چند توضیح درباره بحثهای گذشته به بررسی ادامه مسئله (26) پرداخته، آنچه در جواز نظر شرط نیست و آنچه شرط می باشد بیان خواهیم کرد.

\*\*\*

الف - چند توضیح درباره روایات باب

1) توضیحی درباره «تحتجز» در روایت یونس بن یعقوب:

در این روایت کلمه «تحتجز» (لنگ بستن) به کار رفته که ممکن است از آن این استفاده شود که در هنگام ازدواج می توان به تمام بدن زن به جز محدوده از ناف تا زانو نگاه کرد، ولی گفتیم که چون در این کلمه نسخ مختلف است، و در برخی از نسخ معتبر این کلمه با «راء» و به صورت تحتجز یا «یحتجز» (احتجار اتاق و حجره تهیه کردن) آمده، و مطلب قبل استفاده نمی گردد.

حال می افزاییم: اولاً: اگر کلمه فوق با «زاء» هم باشد از آن عریان بودن غیر از محدوده از ناف تا زانو استفاده نمی شود، اگر به کسی بگویند: عبا بر دوش بگیر» معنای آن این نیست که تنها عبا در بر داشته باشد.

البته این اشکال وجود دارد که علت تصریح به لنگ بستن و اختصاص آن به ذکر چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: در روایت اول یونس بن یعقوب که از اصل جواز نظر سؤال شده، آمده است: «و ترقق له الثياب» (زن لباسهای نازک بپوشد). از این تعبیر ممکن است کسی گمان برد که در محدوده از ناف تا زانو هم بتوان لباس نازک پوشید، در روایت دوم یونس بن یعقوب که از کیفیت نگاه سؤال شده، در پاسخ امام «علیه السلام» کلمه «تحتجز» می‌تواند تأکیدی باشد بر این امر که محدوده فوق باید کاملاً مستور باشد.

ثانیاً: از سیره قطعیه متشرعه بر می‌آید که نمی‌توان تمام بدن را (به جز محدوده فوق) عریان نمود، هیچ‌گاه چنین امری مرسوم نبوده که زن را در هنگام تزویج لخت کرده، تنها به لنگی اکتفا کنند، این سیره در فهم روایت و چگونگی استنباط حکم شرعی مؤثر است.

## 2) توضیحی درباره کلمه «ترقق له الثياب»:

مرحوم آقای خوئی - قدس سره - ترقیق ثياب را به معنای نازک کردن لباس نمی‌دانند بلکه آن را به کم کردن لباس تفسیر کرده اند، و در توضیح آن فرموده اند که اولاً وجود لباسهای بدن نما در زمان صدور روایت معلوم نیست، و ثانیاً: «ثياب» به صیغه جمع با تفسیر ما سازگار است، وگرنه مناسب بود که «ثوب» به لفظ مفرد به کار برده شود. ولی کلام از چند جهت ناتمام است:

جهت اول: مفهوم ترقیق ثياب غیر از مفهوم تقلیل ثياب است. ترقیق ثياب به هیچ وجه به معنای کم کردن لباسها نیست. بلکه به معنای لباس نازک دربر کردن است.

جهت دوم: اگر لباسهای بدن نما هم در زمان روایات نباشد، این امر اقتضاء نمی‌کند که ترقیق ثياب را به گونه فوق تفسیر کنیم. چون لباسها به هر حال از جهت

نازکی و کلفتی مختلف بوده اند، اگر لباس بدن نما نبود، لباس حجم نما که بود، این روایت اشاره می کند که لباس کلفتی که حجم بدن را نشان ندهد همچون پوستین نپوشد بلکه لباسی بپوشد که حجم بدن از زیر آن روشن باشد.

جهت سوم: از برخی روایات بر می آید که لباس بدن نما در آن زمان وجود داشته است. (1)

جهت چهارم: به کار بردن کلمه ثياب به صیغه جمع نیز دلیل بر تفسیر مرحوم آقای خوئی نیست. چون با توجه به اجناس لباس همچون پیراهن، شلوار (در غیر محدوده از ناف تا زانو) در رابطه با جوراب می توان تعبیر ثياب را به کار برد.

بنابراین ترفیق ثياب به همان معنای ظاهری خود: لباس نازک پوشیدن می باشد.

### 3 توضیحی درباره «خلقها» در روایت حسن بن سری:

در روایت حسین بن سری در چاپ اسلامیة وسائل، نسخه چاپی کافی، جامع الاحادیث این کلمه با «فاء» به کار رفته، ولی در چاپ آل البیت از وسائل که با نسخ معتبر همچون نسخه اصل وسائل به خط مصنف مقابله شده است، این کلمه هم در سؤال و هم در جواب با «قاف» و به صورت «خلقها» آمده است، همچنین در بهترین نسخه ای که ما از کافی دیده ایم عبارت در هر دو جا با «قاف» آمده است، این نسخه نسخه ای است که شهید ثانی «قدس سره» آن را تصحیح کرده است.

کلمه خلقها را دو گونه می توان معنی کرد: معنای اول: خلقها (به ضم خاء) به معنای اخلاق زن است، یعنی به اخلاق زن نگاه کند، باید دانست که در مورد «نظر» حتماً لازم نیست که منظور از اموری باشد که با حواس ظاهره قابل ادراک باشد، در

ص: 137

---

1- (1) (توضیح کلام استاد -): در آغاز روایت مفصل ورود صوفیه بر امام صادق علیه السلام در کافی 5: 1/65 می خوانیم: دخل سفیان الثوری علی ابی عبد الله «علیه السلام» فرأی علیه ثياب بیض كأنها غرقی ء البیض فقال انّ هذا اللباس لیس من لباسک... غرقی ء به معنای پرده نازکی است که بین تخم مرغ و پوسته آن قرار دارد (مراجعه شود به صحاح 1: 26، قاموس و سایر کتب لغت)

تعابیری چون «لا-تنظر الی من قال، انظروا الی ما قال»، «رجل... نظر فی حالنا و حرامنا»، «فیه نظر» (ای فیه تأمل)، نظر به معنای تأمل کردن و مطالعه کردن در یک امر غیر محسوس (به حواس پنج گانه) به کار رفته است.

معنای دوم: خَلَقَهَا (به فتح خاء) به معنای خلقت زن، و نظر به خلق زن یعنی نگاه به اندام زن می باشد، که البته چنانچه پیشتر اشاره کردیم، این نگاه در اعضای که در حالات عادی پوشیده نیست همچون صورت و مو و گردن و... بدون پوشش، و در اعضای که در حال عادی مستور است، با پوشش و از روی لباس خواهد بود. بنابراین از روایت درباره نگاه به پشت زن چیزی نمی توان استفاده کرد.

ان قلت: با حذف این روایت از روایات محل بحث، تغییری در نتیجه بحث حاصل نمی شود، چون نگاه به مو که از سایر روایات جواز آن استفاده می شود، نگاه به پشت مو را مستقیماً و نگاه به پشت گردن را بالملازمه العرفیه جایز می دانند، نگاه به سایر اعضای پشت بدن هم از روی لباس در حال عادی جایز است، پس از نسخه «خلفها» امر تازه ای تجویز نمی شود، پس بحث از نسخه صحیح در اینجا ثمری ندارد.

قلت: از نسخه «خلفها» استفاده می شود که نگاه همراه با دقت و تأمل به پشت زن هر چند به اثاره شهوت بینجامد در هنگام قصد ازدواج جایز است، و این نوع نگاه در حالت عادی جایز نیست. چنانچه در بحثهای آینده خواهیم گفت، علاوه بر این که از کلام قدام استفاده می شود که در حال عادی به پشت زن - و لو از روی لباس - نمی توان نگاه کرد، و این امر در حال ازدواج جایز خواهد بود، اگر نسخه «خلفها» ثابت گردد.

**1) متن مسئله**

«... و لا يشترط ان يكون ذلك باذنها و رضاهما، نعم يشترط ان لا يكون بقصد التلذذ و ان علم الله يحصل بنظرها قهراً، و يجوز تكرار النظر اذا لم يحصل الغرض و هو الاطلاع على حالها بالنظر الاوّل، و يشترط ايضاً أن لا يكون مسبقاً بحالها و ان يحتمل اختيارها و الا فلا يجوز...»

**2) توضیح مسئله**

مرحوم مصنف در اینجا به ذکر پاره ای از امور که در جواز نظر به زن شرط نیست و امور دیگر که شرط جواز است می پردازد، از اموری که در جواز نظر شرط نیست یکی اجازه رضایت زن است، مرحوم آقای خوئی در وجه آن می فرمایند که جواز نظر به زن از حقوق زن نیست تا رضایت ولی شرط باشد، بلکه حکمی است شرعی، برای کسی که در صدد ازدواج است، این استدلال استدلال متینی است.

همچنین جواز نظر تنها در نگاه نخست نیست، بلکه اگر با یک بار نگاه غرض که اطلاع از حال زن می باشد حاصل نگردد می توان دوباره نگاه کرد، چون از اطلاق ادله و تعلیل «انما يشترها باغلی الثمن» بر می آید که تا آگاهی از حال زن حاصل نشده نگاه جایز است.

مصنف چند امر را در جواز نظر شرط می دانند که توضیح آن خواهد آمد.

**3) شرط اول جواز نظر (عدم قصد تلذذ):**

باید نگاه به قصد تلذذ نباشد، دلیل این شرط این است که از روایات بر می آید که نگاه به خاطر تزویج جایز است. نه نگاهی که به غرض دیگری همچون لذت بردن باشد، البته اگر به خاطر تزویج نگاه کند و از آن شهوتی هم حاصل گردد

مانعی ندارد، هر چند بداند که با نگاه شهوت حاصل می شود، چون در اکثر مواردی که نگاه انسان به زن از این جهت است که آیا برای تزویج و عمل زناشویی و سایر امور مربوط بدان شایسته می باشد، شهوت حاصل می شود، بنابراین نمی توان این صورت ها را از عمومات و اطلاعات خارج کرد.

برای توضیح بیشتر، اقسام نگاه را از جهت تأثیر شهوت بررسی می کنیم:

گاه به مرد شهوتی دست داده و برای اطفاء شهوت نگاه می کند، گاه نگاه مرد به غرض ایجاد شهوت و تلذذ می باشد، در صورت اول شهوت خارجی سبب فاعلی نگاه است و در صورت دوم شهوت آینده علت غایی می باشد که همچون سایر علل غایی می باشد که همچون سایر علل غایی وجود خارجی آن متأخر است و وجود ذهنی آن متقدم می باشد.

در هر دو صورت، تأثیر شهوت بر چهار گونه است.

گونه اول: شهوت تمام العله برای نگاه است.

گونه دوم: شهوت جزء العله برای نگاه است و جزء دیگر علت قصد تزویج است.

گونه سوم: علت اصلی شخص از نگاه قصد تزویج است، ولی علت تبعی وی شهوت می باشد، تفسیر دقیق علت تبعی آن است که در اصل تحقق معلول هیچ نقشی ندارد ولی در تأکید آن مؤثر است.

گونه چهارم: ایجاد شهوت یا اطفاء شهوت به هیچ وجه تأثیری در نگاه ندارد بلکه از آثار مترتب بر نگاه است. (1)

گونه اول و دومی بی شک حرام است، چون ظاهر روایت این است که تمام العله برای نگاه کردن مرد قصد تزویج می باشد. ولی گونه سوم و چهارم مشمول

ص: 140

---

1- (1) توضیح: این اثر برای مرید ازدواج 2 حالت دارد. اول اینکه شخص علم دارد به این حالت روحی خودش که اگر نظر به مرأه کرد اثر شهوت در پی خواهد داشت. دوم این که این علم را ندارد و این هر دو حالت ظاهراً مشمول ادله جواز است. (این نکته از کلام مرحوم شیخ انصاری ره در کتاب النکاح استفاده می شود)

روایات مجوزه می باشد، بلکه این صورتهای ظاهره از اطلاق می باشد و خروج آنها از تحت اطلاقات، خروج فرد ظاهر می باشد که جایز نیست.

البته در روایتی مضمونی دیده می شود که ممکن است کسی از آنها هرگونه تلذذ را ممنوع بداند:

«... عن عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال أ ينظر الرجل الى المرأة يريد تزويجها فينظر الى شعرها و محاسنها قال لا بأس بذلك اذا لم يكن متلذذاً»<sup>(1)</sup>

ولی این روایت اولاً: مرسله است و از جهت سند غیر قابل اعتماد.

ثانیاً: با عنایت به نکات گفته شده، می بایست متلذذاً را به صورت اول و دوم از صورتهای چهارگانه گذشته حمل کرد.<sup>(2)</sup>

#### **4) شرط دوم جواز نظر ( ان لا یكون مسبوفاً بحالها):**

شرط دوم جواز نظر به زن آن است که قبل از هنگام ازدواج علم به حال زن و زیبایی و زشتی ولی نداشته باشد وگرنه اگر با نگاه کردن شناخت جدیدی برای وی حاصل نمی شود از تعلیل روایات استفاده می شود که نگاه جایز نیست.

البته توضیح این نکته لازم است که مجرد علم قبلی به حال زن باعث عدم جواز نمی گردد، چون علمی که از راه نگاه حاصل می شود مرتبه خاصی از علم

ص: 141

---

1- (1) کافی 5:365، وسائل 20:88/25104، باب 36 از ابواب مقدمات النکاح /ح 5 جامع الاحادیث 20:114/32، ب 6، از ابواب التزویج، ح 8.

2- (2) (توضیح فرمایش استاد:) قابل توجه است که این حمل در صورتی است که تلذذ را به لذت جوئی معنی کنیم، ولی اگر مفهوم آن را به لذت رسیدن بدانیم مثل موارد کنت متلذذاً فی مجلس کذا صورتهای سوم و چهارم هم مشکل پیدا خواهند کرد، خصوصاً اگر نکته علم به اثر لذت در پی نگاه با تأمل به زن را ضمیمه کرده باشیم، در کتب لغت چنین آمده است: المنجد: اللذة: نقيض الالم، لذ یلذ لذذاً و لذذة الشیء: صار شهياً تلذذ الشیء و به: وجده لذیذاً. صحاح جوهری: لذذت الشیء أى وجدته لذیذاً خلاصه تلذذ بمعنی لذت بردن است و روایه ظاهراً به این معنی است «اذا لم یکن متلذذاً یعنی لم یکن بقصد التلذذ، و اما قصد تلذذ در معنی گنجانده شدنش قرائن خارجی لازم دارد، از جمله مناسبت حکم و موضوع. فتأمل.

است و به تعبیر علماء از نوع عین الیقین است، چه بسا نفس نگاه و تأثیری که از اندام زن در فکر مرد ایجاد می کند خود سبب ازدواج گردد یا مانع از آن باشد.

آنچه در اینجا مانع از جواز می باشد تحقق قبلی همان مرتبه از شناخت زن است که با نگاه بعدی حاصل می گردد، مثلاً اگر شخص قبلاً از روی عصیان به جهت جهل به حکم یا موضوع یا عذر دیگر به زن نگاه خریدار کرده باشد و دیگر در هنگام ازدواج نگاه وی شناخت تازه ای برای وی نمی آورد این نگاه جایز نیست.

### **(5) شرط سوم جواز نظر (احتمال اختیار):**

شرط دیگر جواز نظر به زن آن است که احتمال دهد او را برای ازدواج برگزیند و الاً اگر این احتمال در کار نباشد، دیگر اراده تزویج معنا ندارد و از موضوع روایت مجوزه بیرون است.

در جواهر این شرط را چنین توضیح می دهد که احتمال بدهد که خانواده دختر او را به وی بدهند.

به نظر می رسد که از این شرط دو چیز استفاده می شود، نخست آن است که از جانب خود احتمال انتخاب زن را بدهد، دوم آن که از ناحیه خانواده دختر این احتمال وجود داشته باشد، چون اختیار کردن زن وابسته به تمکّن و قدرت است و این قدرت هم باید از ناحیه مرد تمام باشد و هم از ناحیه دختر، و به هر حال باید نگاه به گونه ای باشد که احتمال داشته باشد به ازدواج بینجامد و اگر این احتمال در کار نباشد نگاه جایز نیست.

البته از کلمه «یحتمل» می توان دو صورت عدم جواز به گونه دیگر تصویر کرد:

گاه مرد یقین دارد که زن را انتخاب می کند و گاه یقین دارد که وی را انتخاب نمی کند و گاه هر دو طرف مسئله محتمل است، تنها در صورت اخیر نگاه کردن جایز می باشد، توضیح این مسئله را در آینده خواهیم آورد.

## 6) شرط چهارم جواز نظر ( امکان فعلی ازدواج):

شرط دیگری در جواهر برای جواز نگاه ذکر شده که در عروه نیامده و مرحوم آقای خوئی - قدس سره - آن را پذیرفته اند آن است که نگاه در زمانی باشد که مانعی از ازدواج زن در کار نباشد، مثلاً اگر زن در حال عده باشد یا شوهر داشته باشد، یا خواهر او در ازدواج مرد است، یا مرد چهار زن دارد در همه این صورتها چون فعلاً مانعی از ازدواج با زن وجود دارد نگاه کردن جایز است، هر چند در همه این صورتها چون فعلاً مانعی از ازدواج با زن وجود دارد نگاه کردن جایز نیست، هر چند در همه این صورتها این مانع می تواند برطرف گردد. مثلاً زن از عده خارج شود یا شوهرش او را طلاق دهد یا بمیرد یا خواهر او با مرگ یا طلاق از حباله ازدواج خارج شود یا مرد یکی از چهار زن خود را طلاق دهد یا بمیرد، ولی تا مانع باقی است نگاه کردن جایز نیست، و یکی از موانع احرام زن است که اگر مرد محلّ هم باشد چون نمی تواند در حال احرام زن با وی ازدواج کند نگاه کردن به وی جایز نیست.

مرحوم آقای خوئی وجه این شرط را انصراف ادله دانسته و آن را چنین توضیح می دهند:

چون از تعلیل روایت به «یشریها باغلی الثمن» استفاده می شود که وی در صدد ازدواج فعلی با زن می باشد، و اگر مانعی از ازدواج در کار باشد صدق نمی کند که مرد در صدد ازدواج با زن است.

## 7) بررسی شرط چهارم توسط استاد - مد ظله :-

ظاهراً اصل این انصراف ادله را می توان پذیرفت، چون اصلاً این صورت هایی که مانعی از ازدواج زن در کار باشد، به ذهن عرف نمی رسد.

حال اگر ما انصراف را ذاتاً نپذیریم (و ما هم اصرار بر آن نداریم) استدلالی که مرحوم آقای خوئی برای اثبات آن ذکر کرده اند ناتمام است. چون در ازدواج ها هیچ گاه همان آن نگاه با آن اجرای صیغه یکی نیست، بلکه بسا چندین روز بین آن دو

فاصله شود، پس اگر مانع ازدواج به گونه ای باشد که در این فاصله متعارف بین نگاه و ازدواج از بین می رود، مثلاً زن در حال احرام است و ساعتی بعد از احرام خارج می شود، یا در حال عده (با ماه) است، و زمان عده به زودی سپری می گردد، یا مرد در حال طلاق دادن خواهر زن می باشد، یا شوهر زن در محضر آمده و می خواهد زنش را طلاق داد و مثلاً سردفتر ازدواج و طلاق می خواهد این زن را به ازدواج خود در آورد، و خلاصه در جایی که مانع در اندک زمانی از میان می رود، به هیچ وجه از تعلیل روایات بر نمی آید که نگاه کردن به زن جایز نیست.

بنابراین بر خلاف کلام صاحب جواهر که این شرط را با «لا ریب» تعبیر کرده و اشتراط آن را واضح دانسته، چندان شرط روشنی نیست.

در اینجا مرحوم آقای خوئی به تناسب موانع ازدواج فعلی بحثی را عنوان کرده اند که آیا ازدواج با مادر قبل از دخول سبب می گردد که در آن حال نتوان دختر وی را به ازدواج در آورد، همچنان که ازدواج با خواهر سبب می شود در آن حال نتوان خواهر وی را گرفت؟ و آیا جواز نظر متوقف بر اطلاق است یا چون عقد مانع ندارد نگاه کردن هم مانع ندارد، ایشان در پاسخ این سؤال ازدواج دختر را صحیح و باعث ابطال ازدواج مادر می دانند.

«بررسی این مسئله را در جلسه آینده خواهیم آورد»

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

یکی از شرایط جواز نظر برای مرید تزویج را عدم وجود مانع فعلی دانسته اند که بررسی آن در جلسه قبل گذشت. مرحوم آقای خوئی به تناسب، مسئله جواز نکاح با دختر زوجه غیر مدخول بها پیش از انحلال نکاح با زوجه را مطرح فرمودند (که در اصل با مبحث محرمات بالمصاهره مناسبت دارد نه با ما نحن فیه)، این که:

آیا زوجیت مادر مانع فعلی از ازدواج با دختر به شمار می رود یا خیر؟ ما نیز در این جلسه به بررسی این مسئله می پردازیم.

\*\*\*

بحث درباره جواز یا عدم جواز نکاح با بنت الزوجه قبل از دخول و انحلال نکاح زوجه

1) توضیح صورت مسئله و تقریب کلام مرحوم خوئی ره:

هرگاه زوجه شخصی قبل از دخول از حباله نکاح وی خارج شود، بلا اشکال و بلا خلاف او می تواند با دختر زوجه سابق ازدواج نماید، و صریح آیه شریفه 23 سوره نساء (... وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ...) بر این نکته دلالت دارد. اما بحث در این است که آیا چنین فردی پیش از انحلال نکاح زوجه، نیز حق دارد با دختر او ازدواج کند یا نه؟

مرحوم آقای خوئی ره فرموده اند که مشهور میان فقهاء این است که ازدواج شخص با دختر زوجه مادامی که با زوجه علقه زوجیت دارد حرام می باشد، اما به

نظر ما می توان این عقد را جایز دانست، زیرا دلیلی بر اینکه جمع بین بنت و ام در عقد نکاح حرام باشد - مانند حرمت جمع بین اختین - وجود ندارد، و آیه و روایتی دال بر این مطلب نیست؛ آنچه در آیه شریفه آمده است این است که اگر دخول واقع شود، نکاح با ربیبه حرام است؛ ولی در غیر این صورت، می توان از تعبیر «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكُمْ» (در آیه 24 نساء) استفاده کرد که ازدواج با وی حرمتی ندارد.

(استاد - مد ظله -: ممکن است به تعبیر لا جناح علیکم در خود آیه مورد بحث برای جواز نکاح با ربیبه استناد شود)، در هر حال عموم یا اطلاق ادلّه حلیت، مورد مزبور را نیز در بر می گیرد. بعد فرموده اند که در پی نکاح با بنت، نکاح با ام منفسخ می شود، زیرا ازدواج با ام الزوجه حدوثاً و بقاءً ممنوع است، در نتیجه، انطباق عنوان امّ الزوجه در نکاح با بنت موجب انحلال و انفساخ نکاح قبلی می گردد و ام از زوجیت فرد خارج می شود.

ایشان سپس این اشکال را مطرح کرده اند که زوال زوجیت ام معلول ثبوت زوجیت بنت و در مرحله ای متأخر از آن است، زیرا رتبه معلول متأخر از رتبه علت است، بنابراین، در مرتبه پیش از زوال زوجیت ام، بنت و ام هر دو زوجه او بوده اند، و این قطعاً جایز نیست و بر خلاف مسلمات و اجماع است.

آنگاه در پاسخ از اشکال مذکور گفته اند که ما مکرراً بیان کرده ایم که در احکام شرعی سبب و تقدّم رتبی مطرح نیست، و این مقوله با فلسفه مناسبت دارد نه فقه، در فقه ما با مسئله زمان سر و کار داریم، و در این مسئله زوجیت ام و بنت در زمان واحد وجود ندارد؛ زیرا در زمانی که ام زوجه بوده، بنت زوجه نبوده است، و در زمانی که بنت زوجه شده نکاح با ام فسخ گردیده و او از زوجیت فرد خارج شده است، بنابراین از نظر فقهی اشکالی وجود ندارد.

## 2) نظر استاد مد ظله در باره کلام مذکور:

### اشاره

چند نکته در کلام ایشان قابل مناقشه و بحث است:

اینکه ایشان فرموده اند: قول مشهور حرمت ازدواج با بنت قبل از انحلال نکاح با ام می باشد، لازمه اش این است که قول غیر مشهور مبنی بر جواز نکاح مزبور وجود داشته باشد؛ در حالی که ما از تتبع فتاوا و کلام فقهاء به این نکته می رسیم که هیچ یک از فقهاء صریحاً قائل به جواز نشده است. شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در نهاییه و مبسوط، ابن حمزه در وسیله، ابن ادریس در سرائر، قطب الدین کیدری در اصباح، محقق در شرایع و نافع، یحیی بن سعید در جامع و نزهه الناظر (1)، علامه در کتب خود: قواعد، مختلف، تحریر، تذکره، تبصره، ارشاد و تلخیص، شهید ثانی در روضه، و منابع فقهی متأخرتر مانند نهاییه المرام (صاحب المدارک)، حدائق، کشف اللثام، ریاض و جواهر و... همگی به این نکته تصریح کرده اند که چنین ازدواجی حرام است، آن را از مسائل مورد اتفاق دانسته اند. در جامع المقاصد آمده: لا خلاف بین اهل الاسلام فی تحریم البنت مع الام جمعاً اذا لم یدخل بالام.

### **در این باره دو نکته قابل توجه است:**

1 - در مختلف علامه ره به نقل از ابن ابی عقیل آمده که: «اذا تزوج الرجل المرأة ثم ماتت عنه، أو طلقها قبل ان یدخل بها فله ان یتزوج بأمتها و أبنتها».

ظاهر عبارت این است که جواز نکاح با هر یک از این دو، نه مجموع من حیث المجموع مشروط به انحلال نکاح با زوجه و عدم دخول است. بنابراین ایشان نیز، تا مادر در عقد نکاح می باشد ازدواج با دختر را صحیح نمی دانند، در مورد عبارت ایشان باید توجه داشت که مبنای ابن ابی عقیل (ره) همانند شیخ صدوق (ره) و بر خلاف قول مشهور این بوده که حرمت ابدی ام الزوجه مانند ربیبه است، یعنی مشروط به دخول است، در حالی که مشهور فقهاء حرمت مزبور را مشروط به آن نمی دانند. عبارت مذکور اشاره به این فتوای ابن ابی عقیل است.

ص: 147

---

1- (1) در صحت انتساب این کتاب به یحیی بن سعید تردید وجود دارد. (ذریعه 125:24)

ابن فهد حلی در المهذب البارع نیز فتوای ابن ابی عقیل را صریحاً ذکر کرده است: «قال الحسن (یعنی ابن ابی عقیل) و الصدوق فی کتابه لا یحرم، بل له العقد ایضاً اذا فارق بنتها کالعکس»

2- در کتاب غنیه، ابن زهره بنت الزوجه را در شمار «کسانی که ازدواج با آنان در یک حالت جایز، و در حالت دیگر غیر جایز است» نیاورده، و این عبارت مشعر به این است که ایشان ازدواج با بنت الزوجه را (قبل از دخول) جایز می شمرده است. اما با توجه به این که در آثار فقهای ما قبل و ما بعد او مثل شیخ طوسی ره، و .... حتی اشاره ای به این قول یا قائل احتمالی آن نشده است، باید بگوییم که در اینجا سهو القلم رخ داده، و این مورد (بنت زوجه غیر مدخوله) از قلم افتاده است، به ویژه با توجه به این که تعبیر او تصریحی به این فتوای غیر مشهور ندارد.

نتیجه بحث: با توجه به اجماع قاطع مسلمین در مسئله، حرمت جمع بین مادر و دختر روشن است، و نیازی به دلیل خاص نداریم، حال بینیم می توانیم دلیلی هم در این باره پیدا کنیم.

## مطلب دوم:

مرحوم آقای خوئی قبول دارند که اگر ما دلیلی بر حرمت جمع بین ام و بنت داشتیم، مقتضای آن این بود که عقد نکاح با بنت که بعداً واقع شده، باطل باشد، ولی می فرمایند که ما دلیلی بر این حرمت (مانند دلالت آیه شریفه بر حرمت جمع بین اختین) نداریم، ولی روایتی وجود دارد که ممکن است به آن تمسک شده، و این حرمت را - و لوفی الجملة - از آن استنباط کرد.

و آن صحیحه مسعده بن زیاد است:

«محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی، عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن زیاد، قال: قال أبو عبد الله - علیه السلام -: یحرم من الاماء عشر: لا یجمع بین الام و البنت، و لا بین الاختین. و لا امتک و هی حامل من غیرک حتی تضع، و لا امتک و لها

زوج، و لا امتک و هی عمّتک من الرضاعه، و لا امتک و هی خالتک من الرضاعه، و لا امتک و لک فیها شریک»<sup>(1)</sup>

در این حدیث که صحیح است، و از نظر سندی اشکالی ندارد، از جمله اماء محرم، جمع بین ام و بنت ذکر شده، و شاید ظاهر اطلاق آن این باشد که جمع در وطی و عقد هر دو منع شده است. اما ظاهراً این روایت تنها ناظر به حرمت جمع در مباشرت است نه در عقد، زیرا: اولاً: سیاق روایت یا قدر متیقن آن این است که مراد از امه، امه خود شخص است، نه مملوک دیگری، بنابراین این روایت دیگر ارتباطی به بحث ما که حرمت جمع بین این دو در عقد نکاح باشد نخواهد داشت، زیرا انسان نمی تواند با امه خویش ازدواج کند، پس روایت تنها ناظر به حرمت جمع بین مادر و دختر در مباشرت است.

ثانیاً: روایت جمع بین ام و بنت را ممنوع دانسته، و ظاهر آن این است که هر دو طرف به یک نحو می باشد، و بنابراین نمی تواند ناظر به جمع در عقد باشد، زیرا می دانیم که اگر نخست بنت به ازدواج درآید مادر وی محرم ابدی می گردد که حرمت غیر قابل زوال دارد، و این سنخ حرمت در عکس این مسئله مورد بحث ما است قطعاً صادق نیست، و تنها احتمال حرمت عرضی ازدواج با دختر در زمانی که مادر در حباله نکاح است مطرح می باشد.

بنابراین در این جهت حق با مرحوم آقای خوئی است که دلیل نقلی خاص در این مورد نداریم.

### مطلب سوم:

ایشان فرموده اند که مسئله رتب ویژه فلسفه است و در فقه نباید طرح شود و در فقه معیار تقدم و تأخر زمانی است، در اینجا باید گفت:

اولاً: در فقه هم در بسیاری موارد مسئله تقدم رتبی مطرح است، از جمله در

ص: 149

---

1- (1) وسائل، ج 21، ابواب نکاح العبيد و الإماء، باب 19، ج 1، چ آل البيت، به نقل از تهذيب 695/198:8، و فقيه 4559/451:3، و خصال: 21/438، و نیز وسائل 26611/93:21 به نقل از تهذيب.

بحث تقدم اصل سببی بر اصل مسببی که اصولی ها در آنجا مسئله تقدم رتبی را عنوان می کنند، و همچنین در بحث امر به شیء مقتضی از نهی از ضد خاص می باشد این بحث که آیا ترک یک ضد علت و مقدمه ضد دیگر است و در نتیجه بر وی تقدم رتبی دارد، یا هر دو ضد در رتبه واحده می باشند و ترک هیچ یک تقدم رتبی بر دیگری ندارد و هیچ گونه علیتی در اینجا در کار نیست.

ثانیاً: از فحوای کلام ایشان استفاده می شود که اگر اشکال فوق در دایره فلسفه مطرح باشد، اشکال متینی است، در حالی که این اشکال در این فرض هم ناتمام است، چه اجتماع ضدین در رتبه واحده، اگر در زمان واحد فرض نشود، در فلسفه هم اشکالی ندارد.

حقیقت امر این است که مفهوم رتبه واحده در این بحث روشن نیست، اگر مراد از هم رتبه بودن دو شیء (مثلاً عدم زوال زوجیت ام و ثبوت زوجیت بنت) این است که بین آن دو علیت و معلولیتی در کار نیست، اجتماع ضدین در رتبه واحده هیچ اشکالی ندارد، بلکه بین همه اضداد این گونه وحدت رتبه دیده می شود، و اگر هم رتبه بودن و تقدم رتبی و تأخر رتبی همگی تنها در جایی که بین دو شیء یک نحو ارتباط باشد تصویر شده بدین گونه که اگر دو شیء یکی علت دیگری باشد، علت تقدم رتبی و معلول تأخر رتبی دارد و اگر دو شیء هر دو معلول امر ثالث باشند در یک رتبه واقعدند، با این تصویر از هم رتبه بودن، اصلاً مواردی که دو شیء هیچ نوع ارتباطی با هم ندارند از مقسم خارج بوده، بنابراین نه هم رتبه اند و نه یکی بر دیگری تقدم رتبی دارد. در بحث ما نیز چون بین عدم زوال زوجیت ام و ثبوت زوجیت بنت هیچ گونه ارتباط علی دیده نمی شود اصلاً نه تقدم و تأخر رتبی تصویر می شود، و نه اتحاد رتبی.

خلاصه، این اشکال به هیچ صورت و در هیچ دایره ای صحیح نیست

«\* و السلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

در جلسه قبل به تناسب به بحث حرمت جمع بین مادر و دختر پرداخته، اشاره کردیم که ممکن است از اطلاق «فان لم تكونوا دخلتم بهن» چنین استفاده شود که اگر مادر مدخوله نباشد، می تواند در همان حال و بدون طلاق مادر دختر وی را به ازدواج خود در آورد، در این جلسه این استدلال را نقد خواهیم کرد، سپس به ادامه بررسی شرایط جواز نظر پرداخته، اقسام اراده تزویج را بیان نموده، و شمول و عدم شمول جواز نظر را نسبت به هر یک بررسی خواهیم کرد.

### الف - بررسی دلیل بر جواز ازدواج با دختر زوجه غیر مدخوله (آیه شریفه)

#### 1) متن آیه شریفه:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ... وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...» (نساء / 23)

#### 2) استدلال به آیه بر جواز جمع بین عقد مادر و دختر (یادآوری)

در جلسه قبل گفتیم که ممکن است از اطلاق «فان لم تكونوا دخلتم بهن» استفاده شود که اگر مادر غیر مدخوله باشد می توان دختر را به عقد ازدواج در آورد، که نتیجه قهری آن انفساخ نکاح مادر خواهد بود، چون پس از عقد دختر عنوان ام الزوجه بر مادر

ص: 151

### 3 اشکال استدلال قبل:

ولی به نظر می رسد که این امر از آیه شریفه استفاده نمی شود، در توضیح این مطلب ذکر یک مقدمه لازم است:

مفهوم تحریم شیء به اعتبارات گوناگون مختلف است، گاه مراد از حرمت، حرمت عرضی است مثلاً حرمت تصرف در مال غصبی، به مفهوم حرمت ذاتی آن مال نیست بلکه به خاطر عروض عنوان قابل زوال غصب می باشد، ولی گاه مراد از حرمت، حرمت ذاتی است که غیر قابل زوال است مانند حرمت اکل لحم خنزیر.

حال در آیه شریفه حرمت مادر، دختر، خواهر، عمه،... همگی حرمت ذاتی غیر قابل زوال بوده، و به نظر می رسد که در آیه شریفه تنها این گونه محرمات مطرح است (1)، و ربائب هم اگر مادرانشان مدخوله باشند حرمت غیر قابل زوال می یابند، ولی اگر مادرشان مدخوله نباشند، چنین حرمتی برای آنها ثابت نیست، ولی این بدان معنا نیست که برای عقد آنها هیچ گونه شرائطی لازم نیست، مثلاً ما در مورد زن شوهر کرده می توانیم بگوییم که این زن محرم نیست، یعنی چنین نیست که به هیچ وجه نتوان با وی ازدواج کرد، بلکه ممکن است با طلاق یا موت شوهر با وی ازدواج کرد، پس عدم حرمت این زن به معنای نفی شرائط نیست.

در بحث ما نیز، ربیبه که مادرش مدخوله نباشد، به تصریح آیه شریفه حرمت غیر قابل زوال ندارد، ولی می تواند ازدواج با وی به شرائطی همچون خروج مادر از حباله نکاح به مرگ یا طلاق،.... نیازمند باشد و آیه شریفه به این جهت ناظر نیست.

پس مهم این است که دلیلی بر حرمت جمع بین مادر و دختر در دست داریم تا با افزودن نکته عرفی پیش گفته بتوان بطلان نکاح دوم را نتیجه گرفت.

ص: 152

---

1- (1) البته در عبارت آخر آیه «و ان تجمعوا بین ال-ختین» حرمت دو خواهر - ذاتاً - مطرح نیست، بلکه تنها حرمت جمع بین آنها استفاده می گردد، ولی این امر منافاتی با مطلبی که در متن گفته شده ندارد، چون این قطعه آیه در سیاق دیگری است، به خلاف ربائبکم که در همین سیاق امهاتکم وارد شده است.

بهر حال حکم مسئله با توجه به اتفاق علماء عامه و خاصه روشن بوده، و نکاح دختر در جایی که مادر وی در حباله نکاح باشد باطل می باشد.

## (ب): بررسی ادامه مسئله 26: (سایر شرائط جواز نظر)

### (1) متن مسئله:

و لا فرق بین ان یکون قاصداً لتزویجها بالخصوص، او کان قاصداً لمطلق التزویج...»

### (2) کلام مرحوم آشتیانی در تقریرات درس مرحوم حاج شیخ:

مرحوم آقای آشتیانی درباره فرض مسئله بالا، 4 صورت را قابل تصویر دانسته اند که ذیلاً به آنها می پردازیم:

صورت اول: اینکه شخص اراده ازدواج با فرد معینی را دارد، و علی ای حال می خواهد با او ازدواج کند ولی نسبت به شکل زن حساسیتی نداشته و قیافه اصلاً برای او مطرح نمی باشد، لذا نگاه کردن به زن هیچ گونه تأثیری در تصمیم گیری او بر ازدواج ندارد.

صورت دوم: اینکه همه مقدمات ازدواج فراهم شده است و فقط یک مقدمه باقی مانده است، و آن پسندیدن خلق و جمال زن است، و به اصطلاح جزء اخیر علت تامه اراده فعلی ازدواج، نگاه کردن می باشد. ایشان می فرمایند در این صورت گرچه به دقت عقلی، اراده فعلیت نیافته و شأنی است، و لیکن چون این اراده شأنی به فعلیت بسیار نزدیک است، عرف این را اراده فعلی به حساب می آورد.

(توضیحات استاد - مد ظله - در خصوص این مورد):

بعضی از امور به گونه ای هستند که از نظر عقلی واقعاً مصداق نیستند ولی عرف آن را مصداق به حساب می آورد. برای توضیح مطلب به مثالهای زیر توجه فرمائید:

مثال اول: اطمینان عقلاً مصداق علم نیست اما عرف کثراً ما به آن اطلاق علم

می‌کند علی‌رغم اینکه احتمال خلاف در آن کاملاً منتفی نیست، این امر بدین خاطر نیست که لفظ علم اعم از احتمال 100%، و اطمینان است، بلکه بدین جهت است که عرف از روی تسامح، احتمال ضعیف را در نظر گرفته و آن را منتفی می‌پندارد.

مثال دوم: اگر در عرف گفته شود یک خروار گندم خریدم، اگر این جمله به نظر دقّی و عقلی لحاظ شود، واقعاً کمتر از یک خروار خریداری شده باشد، چرا که معمولاً یک خروار گندم دارای مقداری زائدات است، و لیکن عرف با تسامح و چشم‌پوشی از این لحاظ دقّی عنوان یک خروار را بر کل مجموع مشتمل بر زائد اطلاق می‌نماید.

البته این که گفته می‌شود نظر عرف در مفاهیم الفاظ متبع است، این معنی می‌باشد که در تعیین مفاهیم الفاظ بایستی به عرف مراجعه کرد، اما پس از مشخص شدن دائره مفهومی الفاظ تطبیق مفهوم بر مصادیق، کاملاً دقّی و عقلی است نه عرفی، و از روی تسامح.

در مثال مورد بحث، عرف مفهوم یک خروار را اعم از مفهوم حقیقی یک خروار دانسته‌اند، و مراد از یک خروار را جامع بین یک خروار حقیقی، و یک خروار تسامحی می‌داند، و انطباق این مفهوم جامع بر یک خروار مسامحی دیگر کاملاً حقیقی است، و در این تطبیق تسامحی دیده نمی‌شود.

مفهوم علم در نظر عرف به معنای اعم از علم فعلی و علم شأنی قریب به فعلیت می‌باشد، پس در موارد شکی که با اندک تأمل از میان می‌رود و به تعبیری می‌گویند:

«علمت در جیبت است»، در این صورت عرف آن را از دائره امور مشکوک خارج دانسته و آن را علم می‌داند. لذا در باب شکوک صلاه «اذا شککت فابن...» عرفاً این گونه مشکوک‌ها مشمول این گونه احادیث نمی‌باشند، و علماء تأمل اندک را لازم دانسته‌اند.

در ما نحن فیه (صورت دوم) مطلب از همین قرار است، یعنی اراده مرید ازدواج، اراده شأنی قریب به فعلیت است که بلافاصله بعد از نظر این اراده به فعلیت می‌رسد، لذا

عرفاً به این نوع اراده هم اراده فعلی می گویند.

صورت سوم: صورتی است که بسیاری از مقدمات حاصل نشده است و به گونه ای نیست که نگاه کردن جزء اخیر علت تامه (تصمیم قطعی به ازدواج) باشد، بلکه بایستی علاوه بر این مقدمه نظر، خصوصیات دیگری نیز لحاظ شود تا تصمیم قطعی به ازدواج با آن زن متحقق شود، در این صورت هم شخص اراده دارد و لیکن اراده شأنی بعید از فعلیت است.

صورت چهارم: حالتی است که شخص اصلاً اراده فعلی به ازدواج ندارد، اما احتمال می دهد که با نگاه کردن به زن مورد نظر، تصمیم به ازدواج بگیرد.

مرحوم حاج شیخ بعد از بیان این چهار قسم، تنها قسم دوم را مشمول روایت جواز دانسته و سایر اقسام را از تحت این دلیل خارج نموده اند.

بیان مطلب اینکه:

وجه اینکه قسم اول - علی رغم اینکه از مصادیق بارز اراده فعلی است - تحت دلیل جواز النظر نمی باشد، این است که این نوع اراده با تعلیل روایت تنافی دارد، چرا که ظهور یثریها باغلی الثمن» این است که طرف برای اینکه در خطر غرر واقع نشود، به او اجازه نظر داده شده است، تا با تأمل در زن مورد نظر یقین حاصل کند که آیا او واقعاً مورد پسندش واقع می شود یا خیر؟.

پس تعلیل مزبور این را می رساند که شخص اراده فعلی و قطعی به ازدواج با آن مرأه را ندارد. اما علت عدم شمول قسم سوم این است که و لو عنوان کلی اراده ازدواج بر این صورت صادق است و لیکن نسبت به خصوص موردی که شخص در نظر دارد به او نگاه کند، نمی توان گفت که او مرید ازدواج با آن زن است، و این در حالی است که روایت تنها ناظر به موردی است که شخص اراده ازدواج با یک شخص خاص را دارد نه اینکه تنها اراده کلی ازدواج را داشته باشد، به دیگر بیان از همه روایات باب استفاده می شود که متعلق اراده و متعلق نظر واحد است، بنابراین نباید متعلق اراده تزویج مطلق

ص: 155

زن، و متعلق نظر زن خاص باشد، وگرنه می بایست در ترویج ضمیرها «أینظر الیها» قائل به استخدام گردید که بسیار مستبعد است.

عدم شمول روایت نسبت به قسم چهارم نیز بسیار روشن است، چون فعلاً به هیچ معنا اراده تحقق ندارد و مجرد احتمال تحقق اراده در آینده، باعث نمی شود که اکنون بتوان اطلاق اراده نمود.

در نهایت چون صورت دوم از موارد اراده شأنی قریب به فعلیت بوده و عرفاً به آن اراده می گویند، و همچنین منافاتی هم با تعلیل روایت ندارد، لذا تنها موردی خواهد بود که تحت دلیل جواز نظر قرار می گیرد.

### **(ج): نقد استاد مد ظله بر کلام مرحوم حاج شیخ:**

در مورد بیانات مرحوم حاج شیخ بایستی دو بحث کلی و جزئی زیر صورت پذیرد:

بحث جزئی: اینکه ایشان صورت اول را منحصر در موردی کرده اند که شخص نسبت به قیافه حساسیتی نداشته باشد، و شکل و شمایل شخص برای او مطرح نیست، بنظر می رسد که ضرورتی ندارد، چرا که این صورت علاوه بر این مورد، حالتی را که شخص خصوصیات قیافه زن برای وی مطرح است ولی به این خصوصیات علم دارد و قهراً نگاه کردن او تأثیری در تصمیم قطعی که به ازدواج گرفته ندارد، شامل می شود.

اما بحث کلی: اینکه ایشان مورد دوم را جزو موارد اراده عرفی (شأنی قریب به فعلیت) دانسته و مانند صورتی فرض نموده اند که به مجرد نگاه کردن علم حاصل می شود، به نظر می رسد صحیح نباشد، بلکه این مورد هم از آن مواردی است که عرفاً اراده فعلی به ازدواج صورت پذیرفته است.

در تقریب این مطلب می توان گفت مشابه همین بحث در باب اقامه عشره مطرح شده است، بدین صورت که اگر کسی در سفر تمامی شرائط اقامه ده روز برایش حاصل شده باشد به جز یک شرط، مثلاً اجازه، معلق بر اجازه طیب باشد، (و یا اینکه آب و هوا

مناسب مزاج او باشد) و به عبارت دیگر تحقق اراده فعلی او متعلق بر حصول امر دیگری شده باشد، در این حالت فقهاء گفته اند که عرفاً به این نوع حالت گفته نمی شود که شخص مرید اقامه عشره است.

در ما نحن فیه هم مطلب به همین منوال است، یعنی اراده شخص آن چنان قریب به فعلیت نیست که با اندک تأملی، اراده او حاصل شود، بلکه شخص بعد از گذراندن مرحله نظر ممکن است اراده حاصل شود و ممکن است اراده حاصل نشود، لذا ما نحن فیه را نمی توان از صغریات مسئله علم شانی قریب به فعلیت به حساب آورد.

خلاصه اراده قریب به فعلیت در جایی است که با تحقق جزء اخیر، حتماً اراده به فعلیت می رسد، نه این که با تحقق این جزء در آینده احتمال تحقق و عدم تحقق هر دو موجود است.

البته ممکن است قرائن دیگری در روایت باشند که موجب شود ما از ظاهر بدوی روایت رفع ید کرده، و قسم دوم را مشمول دلیل بدانیم، از جمله این قرائن، مفاد تعلیل روایت است که می رساند شخص تصمیم قطعی ازدواج با آن زن را نداشته، بلکه بر او نگاه می کند تا اگر او را پسندید، با او ازدواج کند.

ادامه بحث در جلسه آینده پیگیری می شود ان شاء الله

«\* و السلام\*»

ص: 157

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

در جلسات قبل گفتیم: مرد می تواند به زنی که می خواهد با او ازدواج کند نگاه کند، دلیلش روایاتی بود که به مردی که «یرید ان یتزوج المرأه» اجازه نگاه کردن داده بود، گفته شده هر چند ظاهر ابتدائی «یرید» اراده فعلی است، اما تعلیلی که در روایت آمده ظهور در اراده تعلیلی دارد و ظهور تعلیلی مقدم است. در این جلسه به نقد این مطلب می پردازیم.

\*\*\*

### کلام در این بود که آیا جائز است مرد به زنی که قصد ازدواج با او را دارد نگاه کند؟

## اشاره

از روایات متعددی جواز نظر استفاده می شود. در این روایت آمده بود که «الرجل یرید ان یتزوج المرأه أ ینظر الیهما؟ قال: نعم، انما یشتریهما باغلی الثمن» (جامع احادیث الشیعه ج 20 باب 6 ابواب التزویج کتاب النکاح)

«یرید» ظهور در اراده فعلی دارد، «الرجل یرید ان یتزوج المرأه»، یعنی کسی است که می خواهد ازدواج کند و شمول آن بر کسی که هنوز تصمیم به ازدواج نگرفته و شاید در آینده تصمیمی بگیرد، خلاف ظاهر است.

بنابراین روایات دو مورد را شامل می شود:

ص: 158

1 - کسی که تصمیم قطعی دارد که با فرد معینی ازدواج کند، خواه زیبایی ظاهری داشته باشد یا نه.

2 - کسی که مقدمات ازدواجش فراهم شده ولی ازدواجش مشروط بر جمال ظاهری فرد مورد نظرش می باشد، و مطمئن است که این فرد، شرط را داراست.

و چند مورد را شامل نمی شود:

1 - مردی که می خواهد ازدواج کند می بیند که شرایط همسری در مورد فردی جمع است فقط از جمال ظاهری او خبر ندارد، و در صورتی تصمیم قطعی می گیرد که از این جهت نیز مطمئن شود.

2 - کسی که می خواهد ازدواج کند و از شرایط او جمال ظاهری همسرش می باشد و نسبت به فردی معین می داند که این شرط را ندارد.

3 - مردی که نسبت به اصل ازدواج مصمم است ولی نسبت به موارد آن تصمیمی نگرفته است، و می خواهد موارد مختلف را بررسی کند، اگر کسی را دارای شرایط یافت تصمیم قطعی می گیرد که با او ازدواج کند.

4 - کسی که فعلاً اراده ازدواج ندارد، اما احتمال می دهد که با نگاه کردن به شخص خاصی او را پسندد و به فکر ازدواج بیفتد.

### **سؤال: چرا روایت سه مورد اول را شامل نشود؟**

#### **اشاره**

روایت می فرماید «یرید أن یتزوج المرأه» و کافی است که اصل ازدواج مورد اراده شخص باشد هر چند نسبت به موارد خاصه تصمیمی نداشته باشد و در این موارد تصمیم به اصل ازدواج دارد.

#### **پاسخ استاد مد ظله:**

لازمه این کلام استخدام است، و این خلاف ظاهر روایت است، چون روشن است که ضمیر در «يجوز ان ينظر اليها» نمی تواند کلی باشد، به این معنی که بگوییم

کسی که قصد ازدواج دارد می تواند به هر زنی نگاه کند و اگر شخصی باشد باید کلمه «المراه» در صدر روایت نیز مشخص باشد. (یعنی تصمیم دارد با شخص معینی ازدواج کند.) و الا استخدام لازم می آید و به عبارت دیگر از روایت استفاده می شود که متعلق اراده و متعلق نظر واحد است، چون متعلق نظر شخص خاص است متعلق اراده نیز فرد خاص می باشد.

## سؤال:

## اشاره

مرحوم آقای حاج شیخ فرموده اند: مردی که موردی را در نظر دارد و تحقیقات لازمه را انجام داده است فقط چنان چه از نظر ظاهری نیز او را پسندد تصمیم به ازدواج می گیرد، در چنین مواردی نیز «یرید» صدق می کند، چون اراده قریب به فعلیت عرفاً اراده فعلی محسوب می شود، پس در مورد اول از این چهار صورت نیز «یرید ان یتزوج المراه» صدق می کند. چنان که کسی که بالقوه القریبه من الفعلیه عالم باشد، او را عالم می دانند و ادله «هو لا یعلم» از چنین مواردی منصرف است. (کتاب النکاح - تألیف مرحوم آشتیانی - ص 7)

## پاسخ استاد مد ظله:

این فرمایش شما در صورتی صحیح است که بدانند بعد از دیدن او را می پسندد، همچنان که در مثال «و هو لا یعلم» چنین است، ولی اگر شک دارد که بعد از دیدن او را می پسندد یا نه، اراده قریب به فعلیت نیست.

## اشکال:

## اشاره

درست است که ظاهر «یرید» اراده فعلی است لکن تعلیلی که در روایت آمده است ظهور در اراده تعلیقی دارد، و ظهور تعلیلی اقوی از ظهور حکم معلل است و بر آن مقدم. روایت می فرماید «فانه یشتریها باغلی الثمن» اصل اولی حرمت نظر است، ولی امام علیه السلام برای کسی که قصد ازدواج دارد بالعنوان الثنوی اجازه نگاه کردن داده است، چون برای ازدواج مخارج فراوانی را متحمل می شود (مهریه و غیره)، و اگر چشم بسته اقدام کند خطر آن است که مال زیادی از او به هدر رود،

بنابراین می تواند به موردی که اراده تعلیقی بر ازدواج با او را دارد (یعنی مقدمات تصمیم به ازدواج تمام شده فقط پسندیدن ظاهری مانده است) نگاه کند، ولی در هیچ یک از دو موردی که اراده قطعی بر ازدواج دارد (مورد اول و دوم که گذشت) حق نگاه کردن ندارد چون به تناسب حکم و موضوع استفاده می شود در جایی نگاه کردن جایز است که این نگاه کردن دخالتی در فعل یا ترک ازدواج داشته باشد.

### پاسخ استاد مد ظله:

استدلال به ظهور جمله «فانه یشریها باغلی الثمن» در تعلیل تمام نیست چون در تفسیر این عبارت چندین احتمال دیگر هست:

الف: شاید معنی عبارت این باشد که این کسی که تصمیم به ازدواج گرفته باید برای تعیین مهریه موردش را ببیند تا بر اساس امتیازات زن در مورد مهریه موافقت کند، عقلاء برای فرار از ضرر معاملات کوچک مثنی را ارزیابی می کنند تا قیمت آن را تعیین کنند، در اینجا نیز شارع مقدس می خواهد جلوی ضرر را بگیرد، لذا به کسی که متحمل مخارج زیادی خواهد شد اجازه می دهد که با ارزشیابی درست، مهریه و مانند آن را تعیین کند و این معنی منافاتی با ظهور «یرید» در اراده فعلی ندارد.

ب: شاید در این تعلیل به باب «اماء» تشبیه شده باشد، یعنی همان طوری که در خریدن کنیز نگاه کردن جائز است، در ازدواج با حره که اهمیت بیشتری دارد و مخارج زیادتری را می طلبد بالاولویه العرفیه باید نگاه کردن جایز باشد، پس این تعلیل، باعث نمی شود که از ظهور «یرید» در اراده فعلی رفع ید کنیم.

ج: کسی که تصمیم به ازدواج گرفته و اطلاعی از وضعیت ظاهری همسرش ندارد، در تحیر شدیدی بسر می برد که بالاخره بی مورد خرج کردیم یا با مورد؟ شارع برای اینکه زودتر از چنین مشقتی بیرون بیاید اجازه نگاه کردن به او داده است، و این منافاتی با ظهور «یرید» در اراده فعلی ندارد.

البته بعضی از این احتمالات به خصوص احتمال اخیر متکلفانه است، لکن در مجموع معلوم می شود که ظهور «فانه یشریها باغلی الثمن» در تعلیل چندان هم قوی نیست که باعث رفع ید از ظهور «یرید» در اراده فعلی شود.

نکته:

**سؤال:**

**اشاره**

مراد از «اغلی الثمن» زندگی کردن است، یعنی مردی که می خواهد با زنی ازدواج کند باید نهایت احتیاط را بکند تا در زندگی دچار مشکل نشود.

**پاسخ استاد مد ظله:**

اولاً: در برخی از روایات همین باب (روایت حسن بن سَری) برای علت جواز نظر می فرماید «فلم یعطی ماله؟! (1)» و این صریح است که مراد از مال و ثمن، مهریه و مخارج ازدواج است.

ثانیاً: «زندگی کردن» مفهومی مشترک بین زن و مرد است و اگر روایت به زندگی کردن نظر دارد پس چرا خصوص مرد را مشتری حساب کرده است؟

اکنون این سؤال مطرح است:

آیا هر گونه اراده تعلیقی ازدواج اراده به حساب آمده، برای جواز نظر کافی است؟ به نظر می رسد که موارد مختلف است و باید تفصیل قائل شویم.

توضیح این مطلب در جلسات آینده خواهد آمد

**منابع اصلی بحث:**

1 - العروه الوثقی

2 - کتاب النکاح (تقریرات درس مرحوم حاج شیخ «ره»)

3 - جامع احادیث الشیعه

«\* و السلام\*»

---

1- (1) جامع الأحاديث ج 20، ص 32 روایت چهارم.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه

در جلسات قبل راجع به روایت عبد الله بن سنان بحث و بررسی کردیم. در این جلسه ابتدا می پردازیم به توضیحی کوتاه پیرامون روایت و اینکه آیا جواز نظر زن به مرد نیز از این روایت استفاده می شود یا خیر؟ و سپس بحث می کنیم که عبارت «انما یرید ان یشتریها باغلی الثمن» علت حکم است یا حکمت حکم، و ضابط ما بین علت و حکمت چیست؟

\*\*\*

الف) توضیحی پیرامون «یشتریها باغلی الثمن» در روایت:

اینکه در روایت مرد را مشتری و مورد اشتراء و مبیع را زن فرض کرده، البته استعاره است و مثل کنیزی که مرد می خرد نیست، بلکه به خاطر قیومت و سلطنتی که در خیلی از موارد مرد نسبت به زن دارد این کنایه تعبیر شده است، ولی در آیات و روایات سلطنتی برای زن نسبت به مرد فرض نشده است، پس در این استعاره صحیح نیست بگوییم مراد از اغلی الثمن یعنی مرد خودش را در اختیار زن قرار بدهد، بلکه حسب آیات و روایات آنچه که در اختیار و سلطنت زن قرار گرفته است همان مهریه است.

نتیجه اینکه «یشتریها باغلی الثمن» عبارت است از مهریه سنگین که به حسب متعارف قرار می دهند.

**1 - طرح استدلال:**

این روایت با ذکر علتی که بیان کرده می فرماید: نگاه کردن مرد به زن جهت ازدواج جایز است.

بحث در این است که آیا جواز نظر زن به مرد نیز از این روایت استفاده می شود یا خیر؟

توضیح اینکه: این بحث بنا بر هر مبنایی که در جواز نظر مرد به زن داشته باشیم قابل طرح است.

**2 - استدلال شیخ انصاری:**

ایشان می فرمایند: در جواز نظر زن به مرد جهت ازدواج اختلاف است؛ بعضی جایز می دانند، و بعضی جایز نمی دانند، ایشان می فرمایند جایز است، و وجه آن را این طوری ذکر می کنند:

همانطور که شارع برای مرد اهتمام قائل شده، و برای اینکه حق او تضييع نشود نظر به زن را جایز دانسته بدون شک برای زن هم این اهتمام را دارد خصوصاً در جایی که زن حق طلاق ندارد، بنابراین بالاولویه مناسب است که ارفاقی درباره زن هم بشود.

پس، اگر چه از نحوه تعلیل در روایت خصوصیت می فهمیم چون اغلی ثمن گفته و جامع یعنی اغلی العوضین (مثلاً) نگفته تا شامل طرفین بشود، ولی چون می دانیم که خصوصیتی در ثمن نیست، الغاء خصوصیت می کنیم و جواز نظر طرفین را از این روایت استفاده می کنیم.

**3 - مناقشه در کلام شیخ انصاری:**

اینکه شارع فرموده مرد نگاه کند به زن برای این است که مرد حق دارد مثنی (زن) را که در مقابل ثمن دریافت می کند خوب ببیند که آیا ارزش دارد یا نه؟ تا مغبون واقع نشود، همان طور که اگر ثمن خانه بود، آن را خوب نگاه می کرد که آیا ارزش ثمن

را دارد یا نه، اگر مثنی زن هم باشد حق دارد به او نگاه کند، و اقتضای الغاء خصوصیت کردن و تنقیح مناط کردن این است که زن هم مثنی را که در مقابلش می گیرد حق دارد بررسی کند، انما الکلام در اینکه مثنی در اینجا مهریه است نه خود مرد.

پس در نتیجه الغاء خصوصیت و تنقیح مناط زن حق پیدا می کند که مهریه را ببیند و بررسی کند، و حق ندارد مرد را که خارج از عوض است ببیند.

#### 4 - رد مناقشه از طرف استاد:

به دو دلیل این مناقشه مردود است.

دلیل اول: تنقیح مناط به این صورت است که همانطوری که شارع مقدس برای مال ارزش قائل شده و نمی خواهد ضرر مالی به شخص (مرد) بخورد، قطعاً و بالاولویه ضرر جانی زن را هم ملاحظه می کند، و این ضرر جانی از آن جهت است که زن وقتی نمی داند با چه قیافه ای ازدواج می کند، ممکن است بعداً مورد پسند او قرار نگیرد، که در آن صورت از طرفی مثل این می ماند در یک زندان با اعمال شاقه زندگی می کند، و از طرفی هم اختیار طلاق ندارد.

دلیل دوم: و لو فرض کنیم مثنی مهر است، ارزش داشتن مبادله به حسب اشخاص متفاوت است، و قیافه مرد در سبک و سنگین بودن مهر دخالت دارد، اگر قیافه مرد ناپسند باشد ممکن است هر مقدار مهریه زیاد باشد باز هم ارزش مبادله را نداشته باشد و بالعکس اگر قیافه مورد پسند باشد ممکن است مهر مختصر هم کفایت کند، چنانچه شاعری می گوید: «قلیل منک یکفینی و لکن قلیلک لا یقال انه قلیل»، اگر قیافه خوب باشد مهر قلیل، قلیل نیست، و اگر کریه باشد هر مقدار هم که باشد کثیرش کثیر نیست.

نتیجه اینکه مذاق شرع این است که اجازه ها اختصاص به مرد ندارد و زن هم مجاز است که نگاه کند تا از این ناحیه مشکلی برای او پیش نیاید.

#### ج: اغلی الثمن در روایت آیا علت حکم است یا حکمت حکم؟

##### 1 - توضیح مطلب:

فرق بین علت حکم یا حکمت حکم در جایی است که اگر

مهر کسی قلیل شد و به مهر سبک اکتفاء کرد، بنابراین که اغلی الثمن علت حکم باشد حکم جواز نظر متفاوت خواهد بود با جایی که اغلی الثمن حکمت حکم است.

## 2 - بحث کلی حکمت و علت:

### اشاره

معروف ما بین علماء این است که می گویند فرق بین علت و حکم این است که العله تعمیم و تخصص، و الحکمه لا تعمیم و لا تخصص، بنابراین اگر گفته شد «لا- تأکل الرمان لانه حامض»، علت حکم را تعمیم می دهد که هر ترشی مضر است، و از آن طرف حکم را تخصیص می زند که انار ترش ممنوع است نه انار شیرین.

### نظر مرحوم داماد:

مختار مرحوم داماد این است که «العله تعمیم و یخصص و الحکمه تعمیم و لا یخصص» که فرق در تخصیص است. پس اگر در جایی حکمت حکم ذکر شد حکم را تخصیص نمی زند و اگر علت حکم ذکر شد حکم را تخصیص می زند.

این مطلب سابقاً در مباحث گذشته مفصلاً بحث شده است.

## 3 - نظر استاد در کیفیت تخصیص بوسیله علت:

عرض ما این است که در باب علت (العله تخصص) بر خلاف مبانی همه، علت مخصص شخص حکم است نه سنخ حکم

توضیح چند مطلب برای روشنی موضوع لازم به نظر می رسد:

مطلب اول: اگر در جمله ای علتی بکار رفت علت به منزله تقیید حکم معلل نیست، مثلاً اگر گفته شد «لا تأکل الرمان لانه حامض»، مفهوم این جمله این نیست که لا- تأکل الرمان الحامض، چون در تقیید موضوع به یک وصف هیچ مانعی ندارد که وصف تنها در افراد نادری ثابت باشد حکم روی مجموع موصوف و وصف می رود، مثلاً اگر گفته شده «اعتق رقبة مؤمنة» اگر در میان بردگان، بردگان با ایمان بسیار کم بودند هیچ محذوری از تقیید نیست، ولی در مثال تعلیل اگر افراد حامض از رمان نادر باشند تعلیل صحیح نیست بلکه باید اکثریت قاطع انارها ترش باشند تا تعلیلش درست باشد.

مطلب دوم: اگر تعلیلی در جمله ای آورده شده معلوم می شود حکم معلل حکم متعارف افراد را در نظر گرفته و علت را ذکر کرده است، بله اگر لانه حامض نمی گفت، شامل انار شیرین و غیر شیرین می شد، و انصراف به افراد غالب درست نبود، لا تأکل الرمان لانه حامض معمول رمانها را در نظر گرفته و برای آن علت آورده است نه اینکه حکم معلل رمان اعم از متعارف و غیر متعارف است. پس از لا تأکل الرمان لانه حامض استفاده می شود که معمول رمان ها را نخورید و علتش هم این است که ترش است و در مورد غیر متعارف که انار شیرین است ساکت است و مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر لا تأکل الرمان لانه حامض، شخص الحکم منحصر به صورت انارهای ترش (معمولی) است، و حکم متعرض انارهای ترش است، پس مفهوم ندارد تا نسخ الحکم را نفی کند، و دلالت بر جواز خوردن انار شیرین داشته باشد، بلکه نسبت به خوردن انار شیرین ساکت است و فعلاً متصدی فرد متعارف (انار ترش) است.

بله اگر مطلقاتی داشتیم که مذیل به این علت نبود، چون در اینجا شخص الحکم مضیق است نه نسخ الحکم تا مفهوم داشته باشد، می توانیم به اطلاق آن مطلقات تمسک کنیم.

#### 4 - نتیجه بحث:

#### اشاره

ظاهر ادله این است که اغلی الثمن علت حکم است نه حکمت، چون ترشی و شیرینی، گرانی، غلو، و امثال این ها را دلیل نداریم که حکمت باشد، حکمت در مواردی است که اگر جعل حکم روی آن موضوع بشود منشأ اشتباه زیاد مکلف می شود و اینها این طوری نیستند.

#### نظر مشهور بنا بر این که اغلی الثمن علت باشد:

چون مشهور در «العلة تخصص»، نسخ حکم را تخصیص می زند و قائل به مفهوم هستند، نتیجه اش این خواهد بود که حکم جواز نظر در این روایت در مورد مهر سبک قائل نیستند.

## نظر استاد بنابراین که اعلی الثمن علت باشد:

چون شخص حکم در اینجا متضیق است نه سنخ حکم بنابراین حکم روایت (جواز نظر) در مورد مهر سبک ساکت است. البته اگر ادله دیگری وجود داشت که مذیل به این علت نبود و مطلق بود به اطلاق آن تمسک می کردیم، و می گفتیم مهر چه کم باشد و چه زیاد باشد شارع نگاه کردن را جایز می داند.

«\* و السلام\*»

ص: 168

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات قبل و این جلسه

در جلسات پیش به تناسب تفسیر «فانه یشتريها باغلی الثمن» که جواز نظر برای مرید تزویج بدان تعلیل شده، به بحث از مخصص بودن علت پرداختیم و گفتیم که از علت تنها تخصیص شخص حکم مذکور در دلیل استفاده می شود نه تخصیص سنخ حکم تا از آن مفهوم سلبی استفاده شود، بنابراین اگر در روایت دیگر حکمی بر روی طبیعت برده باشد و علتی هم برای آن ذکر نکرده باشد این دو دلیل با هم منافات ندارد.

و در توضیح آن آوردیم که از علت می فهمیم که حکم معلل اختصاص به افراد متعارف دارد و نسبت به افراد غیر متعارف دلیل ما ساکت است.

ولی بزرگان می گویند که از علت نفی حکم معلل در غیر موارد علت استفاده می شود، در این جلسه ما دو وجه برای تقریب کلام ایشان ذکر کرده، و در ادامه وجه سومی در خصوص محل بحث آورده، وجه اول را نقد کرده، ادامه بحث را به جلسه آینده واگذار خواهیم کرد.

\*\*\*

## الف - دو وجه کلی بر استفاده مفهوم فی الجملة از تعليلات

### (1) وجه اول:

اگر در جمله ای علت آورده شود ظهور در انحصاری بودن آن دارد و اگر ما سنخ حکم معلل را تنها به افراد متعارف که علت در آن موجود است اختصاص ندهیم و

بگوییم ممکن است سنخ حکم در تمام طبیعت هم باشد، این امر با انحصاری بودن علت سازگار نیست.

در توضیح این وجه به مثال مشهور «لا- تأکل الرّمان لآئه حامض» توجه شود، از این جمله استفاده می شود که در افراد متعارف رمان، علت تحریم تنها حموضت است، حال اگر در جمله دیگر آمده باشد: «لا تأکل الرّمان»، عموم یا اطلاق این حکم ایجاب می کند که در تمام افراد رمان علت مشترکی برای تحریم وجود داشته باشد، در نتیجه در افراد متعارف رمان دو علت برای تحریم وجود دارد، یکی علت عامّ (که اختصاصی به افراد متعارف ندارد و از اطلاق «لا تأکل الرمان» استفاده کردیم)، و دیگری علت مختص افراد متعارف (که از علت استفاده می شود)، بنابراین اطلاق «لا تأکل الرمان» با ظهور علت در انحصار منافات دارد.

## 2) بررسی وجه اول توسط استاد - مد ظله :-

جواب اول: علت ظهوری در انحصار ندارد، مگر اینکه متکلم در مقام بیان تمام علل اشیاء باشد، و بدون اثبات این مقدمه نمی توان ظهور علت را در انحصار پذیرفت، زیرا هیچ ضرورتی ندارد متکلم وقتی که در مقام تعلیل برآمد تمام علل آن را ذکر کند، بلکه گاه دلیلی انتخاب می گردد که محکم تر است یا واضح تر، مثلاً اگر ما برای امامت حضرت امیر علیه السلام علت ذکر می کنیم لازم نیست همانند الفین علامه حلی دو هزار دلیل برای آن ذکر کنیم. وقتی در ادله اثباتی چنین ضرورتی در کار نیست، در علل ثبوتی نیز امر بدین قرار است، مثلاً در مثال: «لا تأکل التراب لآئه یوجب فساد البدن»، اگر در تمام افراد خاک خوردن یک ملاک مشترک وجود داشته باشد، مثلاً موجب تب می گردد، ولی در افراد متعارف ملاک اختصاصی (فساد بدن) وجود داشته باشد، لازم نیست در حکمی به فرض اختصاص به افراد متعارف دارد هر دو علت ذکر شود.

جواب دوم: در استدلال فوق چنین فرض شده که اگر حکمی بر طبیعتی بار شود، تمام افراد طبیعت به یک مناط مشمول آن حکم می باشند، ولی این فرض ضروری

نیست، زیرا ممکن است هر فرد از طبیعت یا هر دسته از افراد به مناط ویژه ای مشمول حکم باشند، مثلاً در مثال لا تأکل الرمان، ممکن است افراد متعارف انار به ملاک حموضت و سایر افراد به ملاک دیگر تحریم شده باشند، بنابراین اگر ظهور علت را هم در انحصار پذیریم، ثبوت حکم در تمامی افراد طبیعت سبب نمی گردد که در افراد متعارف دو علت (یکی علت عام و دیگری علت مختص) وجود داشته باشد.

مثال شرعی این بحث حرمت شرب خمر است، در پاره ای روایات حرمت خمر به اسکار تعلیل شده، ولی در روایات دیگر آمده: «ما اسکر کثیره فقليله حرام»<sup>(1)</sup>

بنابراین تمام افراد شرب خمر حرام است، ولی افراد متعارف شرب خمر به ملاک سکرآوری و در افراد غیر متعارف به ملاک دیگر، و این امر به هیچ وجه منافاتی با «لا تشرب الخمر» ندارد.

برای توضیح بیشتر این بحث تذکر این نکته لازم است که گاه می گوئیم: «اکرم هؤلاء الناس»، در اینجا ممکن است در این گروه اکرام افراد مختلف به مناطهای مختلف لازم باشد، و جمله «هؤلاء الناس» تنها معرف افراد باشد، نه این که خودش در ثبوت حکم دخالت دارد، عناوینی هم که در ادله احکام اخذ می گردد الزاماً علل ثبوتی حکم نیستند، بلکه می توانند معرف افرادی باشند که این حکم در مورد آنها ثابت است، و در حقیقت عنوان مأخوذ در دلیل جامع انتزاعی از افراد مختلف می باشد و تنها عنوان مشیری باشد و مصادیق آن عنوان هر یک به جهتی اختصاصی مشمول حکم باشند.

بنابراین وجه اول برای استفاده مفهوم از علت و تخصیص سنخ حکم معلل به مورد علت ناتمام است.

ص: 171

---

1- (1) کافی 6: 4/408 و 6 و 7 و 8 و 10/409 و 11، 12/410، 16/411، 1/415، 2/418، 6/430، تهذیب 9: 216/111 و 219، فقیه 4: 56، 5762/354، وسائل 24: 30118/116، 25: 31911/280، 3241/330 و باب 16 از ابواب اقسام الخمر المحرّمه من الاطعمه و الاشربه.

## (1)

در تمام موضوعات احکام، اگر شرطی یا وصفی اخذ گردد (خواه وصف همراه با موصوف یا تنها وصف)، یا اصلاً موصوف ذکر گردد مفهوم «فی الجملة» از عبارت استفاده می گردد، و این امر ربطی به اختلاف در ثبوت مفهوم شرط، یا وصف - مثلاً - و عدم آن ندارد، مثلاً اگر گفته شود: ان جاء زید فاکرمه، بنا بر انکار مفهوم تنها استفاده می شود که آمدن از علل و جوب اکرام است، ولی انحصاری بودن آن استفاده نمی شود و ممکن است علل دیگری همچون خدمت کردن و جوب اکرام را به همراه آورد.

ولی به هر حال از این جمله استفاده می شود که در آمدن خصوصیتی است، و زید - بما هو زید - در تمام شرائط واجب الاحترام نیست، پس ممکن است ما مفهوم به نحو سالبه کلیه را انکار کنیم، ولی مفهوم به نحو سالبه جزئیه غیر قابل اکرام است. این امر در سایر امور همچون العالم العادل یجب اکرامه، یا العادل یجب اکرامه، یا زید یجب اکرامه هم صادق است و نمی تواند مطلق عالم یا مطلق انسان واجب الاکرام بودن و عدالت و زید بودن خصوصیتی نداشته باشد.

به بیان دیگر: از جمله «زید یجب اکرامه» نفی اکرام فرد دیگری که متباین با زید است همچون عمرو استفاده نمی شود، و نیز از جمله «العالم یجب اکرامه» نفی اکرام عنوان دیگری همچون هاشمی که نسبت آن با عالم، عامّ و خاصّ من وجه است استفاده نمی شود، ولی نفی ثبوت حکم بر عنوانی که نسبت آن با موضوع مأخوذ در دلیل عامّ و خاص مطلق است استفاده می گردد، بنابراین از جمله «الفقیه یجب اکرامه» بر می آید که قضیه کلیه «العالم یجب اکرامه» صادق نیست.

ص: 172

---

1- (1) استاد - مد ظلّه - این بحث را از کلام مرحوم آقای بروجردی - قدس سرّه - در درس و پاره ای از تقریرات مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه - نقل کرده اشاره می کردند که مرحوم آقای بروجردی آن را از کلام سید مرتضی ره استظهار می کردند.

البته استفاده مفهوم به نحو سالبه جزئیه در سه مورد صحیح نیست:

مورد اول: عرف ذکر فرد را از باب مثال بدانند، مانند: «رجل شک بین الثلاث و الاربع» که ذکر «رجل» از باب مثال برای مطلق انسان است.

مورد دوم: مصداق بودن فردی که در دلیل ذکر شده، برای عرف روشن نباشد بنابراین ذکر عام به تنهایی برای تفهیم حکم این مورد که مصداقیت آن مشکوک است کافی نبوده، و تخصیص مورد به ذکر برای افهام این معنی باشد.

مثلاً از جمله «خوردن کاهو مفید است»، استفاده نمی شود که خوردن مطلق میوه مفید نیست، بلکه چون میوه بودن کاهو محلّ ابهام است، تخصیص به ذکر یافته است.

مورد سوم: اطلاق یا عموم حکم ضعیف بوده، و شمول آن نسبت به برخی افراد که مصداق بودن آن هم معلوم است محل تردید عرف باشد، مثلاً اگر گفته شود بیماری سردرد مجوّز روزه خوردن است، ممکن است، هر بیماری خوردن روزه را جایز سازد ولی چون اطلاق حکم نسبت به بیماریهای سبک همچون سردرد با ابهام همراه است، به «سردرد» در دلیل تصریح می گردد. ولی در سایر موارد از اثبات حکم برای یک عنوان، می فهمیم که حکم بر روی عنوان عام تر (به نحو عموم مطلق) بار نشده است.

#### 4) تطبیق وجه دوم بر محلّ بحث

در روایت آمده است که نظر جایز است، چون «یشتریها باغلی الثمن»، البته از علت در می یابیم که حکم معلّل (جواز نظر) در مورد افراد متعارف است، و ممکن است در برخی افراد دیگر هم این حکم ثابت باشد، ولی به هر حال نباید حکم در تمام افراد نکاح ثابت باشد، و الاً نباید این روایت را به افراد متعارف اختصاص دهیم.

#### ب - تقریب خاصّ در محلّ بحث

ما علاوه بر دو وجه عام قبل که در مطلق تعلیل ها مطرح است، در خصوص روایت مورد بحث به تقریب دیگری نیز می توانیم حکم بر روی طبیعت را نفی کنیم. در روایت در تعلیل «فانّها یشتریها باغلی الثمن» ذکر شده، اگر علّت ثبوتی جواز نظر مشتری بودن مرد به نحو عام باشد، ذکر قید «باغلی الثمن» نادرست است، مثلاً اگر گفته شود: «اکرم زیداً فانّه عالم عادل»، یا «قلد زیداً فانّه مجتهد سیّد»، اگر عدالت در مثال

اول و سیادت در مثال دوم هیچ نقشی در لزوم اکرام و جواز تقلید نداشته باشد، و تمام العله علم یا اجتهاد باشد، اخذ قید عدالت یا سیادت لغو خواهد بود. بنابراین از اخذ قید «باغلی الثمن» استفاده می شود که این قید در علت حکم دخالت دارد. (1)

«بررسی این مسئله را در جلسه آینده خواهیم آورد»

«\* و السلام\*»

ص: 174

---

1- (1) (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) فرق بین این وجه و وجه دوم آن است که در این وجه بر اخذ قید «باغلی الثمن» در علت تأکید شده، و دخالت آن در علت مدّ نظر است، و در وجه دوم بر قید «متعارف بودن» در حکم جواز نظر تکیه شده، و این که باید برای افراد متعارف خصوصیتی در جواز نظر باشد که حکم به آنها اختصاص یافته است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبل و این جلسه

در جلسه پیش چند تقریب در باره اینکه حکم جواز نظر برای مرید تزویج مربوط به مطلق ازدواج نیست و تنها به مورد معلل «انما یشتريها باغلی الثمن» و غلاء مهر اختصاص دارد، بیان و نقد شد. در این جلسه دو تقریب از تقاریب مذکور مورد بررسی و نقد قرار می گیرد. سپس در تکمیل مباحث پیشین به این نکته خواهیم پرداخت که اراده ای که برای جواز نظر مرید تزویج معتبر است، چه اراده ای است؟ اراده فعلی یا تعلیقی یا اعم از آن دو است؟

### الف: بررسی دو تقریب در باره محدود بودن دامنه حکم جواز نظر برای مرید تزویج:

#### 1) تقریب اول:

یک تقریب در باره موضوع مورد بحث آن بود که هرگاه حکمی روی موضوعی برود، از این کشف می شود که آن حکم بر روی موضوعی که عنواناً اعم مطلق از آن موضوع است، نرفته است، مگر در جایی که انطباق آن عنوان عام بر موضوع خاص مورد تردید باشد به جهت شبهه در مصداقیت این برای آن یا شمول حکم مترتب بر موضوع عام نسبت به فردی از مصداق های آن مشتبه و مخفی باشد یا این که عرف ذکر خاص را از باب مثال بفهمد و در غیر این سه صورت از ثبوت حکم بر موضوع مفهوم سالبه جزئیه نسبت به عنوان اعم از موضوع ذکر شده و نفی فی الجملة سنخ الحکم

استفاده می‌گردد. بر این اساس، در ما نحن فیه باید گفت که چون موضوع حکم جواز نظر به قرینه تعلیل مطلق ازدواج نیست بلکه افراد متعارفه از آن می‌باشد، نمی‌توان حکم مزبور را بر همه ازدواج‌ها بار کرد و در مطلق ازدواج قائل به جواز نظر شد.

## (2) نقد استاد - مد ظلّه :-

از جمله مواردی که حکم ثبوتاً روی عام رفته می‌تواند اثباتاً روی خاص برود، آن است که خاص، فرد شایع و غالب برای عام باشد. در اینجا می‌توان حکمی را که ثبوتاً برای عام وجود دارد بر موضوع خاص بار کرد. اما اگر خاص مصداق غیر شایع و فرد غیر غالب عام باشد، در این صورت نمی‌توان حکم ثبوتی عام را روی خاص برد.

در میان فقها نیز این سخن مشهور است که قید غالبی (قید وارد مورد غالب) ظهور در انحصار ندارد. البته نمی‌گوییم که چنین قیدی ظهور در عدم انحصار دارد، ولی می‌توان گفت که ظهور در انحصار منتفی است. مثلاً اگر مولی بگوید که «برو از بازار گوشت بخر» در اینجا رفتن به بازار دخالتی در موضوع ندارد. چون غالباً این کار در بازار صورت می‌گیرد، ذکر شده است. یا مثلاً اگر گفته شود: «حکم مملوک، این چنین است، چه امه باشد و چه عبد» حکم مزبور منافاتی با این حکم عام ندارد که: «حکم مملوک این است، چه امه باشد و چه عبد و چه خنثی». زیرا طبیعت خنثی غیر متعارف و نادر الوجود است.

بنابراین اگر عنوان خاص مربوط به افراد غالب عام باشد، حکم عام با حکم خاص تنافی ندارد. زیرا با وجود تضیق لفظ یا وجود قید، قضیه مربوط به خاص، مفهوم ندارد تا بتوان سنخ الحکم را (در مورد غیر خاص) نفی کرد، هنگامی که ما در صفت مذکور برای موصوف خاص قائل به چنین مفهومی می‌شویم، به طریق اولی در صفت غیر معتمد به موصوف مذکور و (با اولویت بیشتر) در مورد لقب هم قائل به آن نیستیم.

بنابراین وجهی ندارد که از اطلاق روایات جواز نظر (بدون ذکر علت) دست برداریم.

در تحقیق این جواب باید دانست که علت حقیقی عدم مفهوم در موارد قیود غالبی، نفس غالبی بودن نیست، بلکه مورد احتیاج بودن افراد غالبی است، وگرنه در موردی اتفاقاً افراد نادر مورد نیاز باشند، نمی توان قید غالبی را ذکر نمود.

در توضیح این امر به ذکر یک مثال می پردازیم: اگر برای کسی مهمان آمده باشد و ما به او بگوییم: «اکرم هذا الضیف»، در اینجا ممکن است ملاک ثبوتی اکرام در تمام میهمان ها ثابت باشد، و علت ذکر «هذا الضیف» در این جمله، مورد نیاز فعلی بودن آن باشد، و از همین باب است روایاتی که در پاسخ به سؤال سائلین آمده که ذکر قیود در پاسخ امام بر طبق سؤال و دلالت بر مفهوم ندارد چنانچه پیشتر در همین بحث جواز نظر گفتیم که روایاتی که در پاسخ سائلین، جواز نظر را در مورد خاصی مثلاً مویا وجه اثبات نمود به هیچ وجه مفهوم (هر چند به نحو سالبه جزئیة) ندارد.

در مورد قید غالبی نیز چون حکم افراد مورد نیاز با این جمله بیان می گردد، دیگر نمی توان نفی سنخ الحکم را از عنوان عام استفاده کرد.

ان قلت: شما از جمله «اکرم زیداً» استفاده مفهوم سالبه کلیه نکردید و احتمال لزوم اکرام عمرو، خالد،... را نفی نمی کنید، ولی مفهوم سالبه جزئیة را استفاده می کنید، حال سؤال این است که آیا مورد نیاز فعلی مخاطب، دانستن خصوص حکم اکرام زید است، یا اکرام دیگران هم مورد نیاز است. در صورت نخست، مفهوم به نحو سالبه جزئیة هم استفاده نمی شود و در صورت دوم، مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده می شود، پس در هر حال نمی توان مفهوم به نحو سالبه کلیه را انکار و به نحو سالبه جزئیة را اثبات نمود.

قلت: ما صورت نخست را اختیار می کنیم، ولی نکته استفاده مفهوم به نحو سالبه جزئیة این است که هر چند نیاز فعلی در مورد اکرام زید است، ولی به هر حال اگر هر انسانی واجب الاحترام باشد باز آینده نسبت به ذکر اکرام مطلق انسان نیاز وجود دارد.

در این صورت با گفتن «اکرم کل انسان» به جای «اکرم زیداً» هم نیاز فعلی، هم نیاز استقبالی برآورده می شود. بدون این که جمله اضافه ای به کار رود، ولی اگر افراد خاصی

همانند زید و عمرو و خالد و... واجب الاکرام باشد، با گفتن «اکرم زیداً» نیاز فعلی برآورده شده و نیاز استقبالی نیاز به بیان زائد دارد که لازم نیست متکلم آن را نیز تأمین نماید.

با عنایت به آنچه گذشت معلوم می‌گردد که تمام الملاک در عدم استفاده مفهوم (و لوبه نحو سالبه جزئیه) اختصاص نیاز فعلی به برخی افراد می‌باشد به گونه ای که برآوردن سایر نیازها با این جمله بر دوش متکلم نیست، و قید غالبی، معمولاً از مصادیق این ملاک است و از آن مفهوم به نحو سالبه جزئیه هم استفاده نمی‌گردد.

### **(3) تقریب دوم (یادآوری)**

تقریب دیگر در این باره این بود که ذکر قید در علت دال بر آن است که این قید در علت دخالت دارد اگر گفته شود: «احترام زید واجب است چون عالم پنجاه ساله است»، در اینجا اگر - ثبوتاً - علم تمام الموضوع بوده و پنجاه ساله بودن هیچ گونه دخالتی در حکم نداشته باشد، ذکر این قید لغو است، البته دلالتی بر انحصار علت در کار نیست و ممکن است علل دیگر نیز مانند هاشمی بودن منشأ و جوب احترام باشد.

بر این اساس، در ما نحن فیه هم نباید تنها اشتراء، علت حکم باشد. بلکه باید قید «اغلی الثمن» نیز در علت حکم دخیل باشد، پس نمی‌توان به اطلاق روایات مطلقه جواز نظر که در آن علت مذکور نیست، تمسک نمود.

### **(4) نقد استاد - مد ظله :-**

گاه ذکر برخی قیود در علت برای آن است که شدت اهتمام شارع نسبت به آن بیان شود، مثلاً فرموده: «لا تأکُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً»، با آنکه مطلق ربا حرام است یا مثلاً گفته می‌شود: مال مردم را میلیون میلیون نخورید، با آن که اکل مال مردم مطلقاً حرام است، ولی این قید برای آن ذکر شده است که شدت و وضوح حکم را برساند و در اصل حکم دخالتی ندارد. به بیان دیگر لزومی ندارد که قیود علت در اصل حکم دخیل

باشند، بلکه اگر در مراتب و شدت آن مؤثر باشند کافی است. (1) بنابراین، در اینجا نیز می توان گفت که قید «اغلی الثمن» نسبت به اصل حکم یعنی اینکه انسان باید شیء خریداری شده را شناسایی کند، دخالتی ندارد و صرفاً در مرتبه حکم دخیل است و چون فرد واضح بوده بدان تصریح شده است. (2)

ص: 179

1- (1) توضیح کلام استاد - مد ظله - البته قیدی که در علت اخذ می شود گاه در وضوح امر دخالت دارد و گاه در اشتداد حکم و به عبارت دیگر در ثبوت حکم یا اثبات اصل حکم دخالت ندارد بلکه در مرتبه حکم - ثبوتاً یا اثباتاً - دخیل است.

2- (2) استاد مد ظله پاسخ دیگری نیز در اینجا ذکر نموده اند که توضیح آن نیازمند به ذکر مقدمه ای است: در باب استصحاب قدما به روایات استناد نمی کردند و ظاهراً برای نخستین بار والد شیخ بهائی ره متوفای 984 در کتاب «العقد الطهماسبی» (که برای شاه طهماسب نوشته) در صدد استدلال به روایات برای حجیت استصحاب برآمده و پس از آن، این کار معمول شده است. از جمله این روایات، روایتی در باب وضو است که امام (علیه السلام) فرموده اند: «لاذک کنت علی یقین من وضوئک و لا ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک» که استدلال کرده اند، این روایت در صدد بیان قانون و قاعده ای کلی است. در اینجا اشکالی مطرح شده - شاید وجه اینکه قدما این روایت را مسئله ای فقهی دانسته اند نه اصولی همین نکته بوده - و آن این است که در تعلیلات، محمول همواره حد وسط یک قیاس شکل اول است؛ مثلاً هرگاه گفته شود: «العالم حادث لانه متغیر»، «الزمان حرام لانه حامض»، «الخمیر شر به حرام لانه مسکر»، این قضایا در اصل این چنین بوده: «العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث» و... یعنی حد وسط (که به شکل تعلیل آمده) محمول صغری و موضوع کبراست. از این رو از لحاظ عموم و خصوص باید این دو (محمول صغری و موضوع کبری) یکسان باشند. پس در اینجا چون محمول صغری «یقین بوضوء» می باشد، موضوع کبری نیز این چنین خواهد بود و در نتیجه «ال» در «الیقین» ال عهد است نه جنس. پس این حکم (عدم نقض یقین به شک) مختص باب وضو بوده و به صورت کلی نمی باشد. فقهای متأخر اشکال مذکور را چنین پاسخ داده اند که «من وضوئه» قید محمول نیست، بلکه علت حصول محمول است. (اصطلاحاً می گویند حیثیت تعلیلیه دارد نه تقییدیه) ملاک، یقین به حالت سابقه است، ولی منشأ آن وضوی سابق بوده و وضو صرفاً جنبه طریقت دارد نه موضوعیت. پس ملاک حکم مقید به وضو نیست. بنابراین «ال» مزبور «ال» جنس خواهد بود و می توان از آن کبرای کلی را استفاده کرد. شبیه این مسئله مثال عرفی زیر است که اگر به کسی که با زحمت دیگری را به اسلام دعوت کرده گفته شود: کاری نکن که وی از اسلام بدر شود چون با زحمت او را به اسلام خوانده ای، در اینجا قید «با زحمت» خصوصیتی ندارد بلکه منحرف ساختن دیگران در هر حال مذموم است. تطبیق بحث بر ما نحن فیه: در اینجا نیز می توان گفت که مراد از «یشترها باغلی الثمن» این است که فردی که با زحمت و قیمت زیاد کالایی را تهیه می کند، حق دارد که متاع خود را مشاهده کند و بنگرد. به بیان دیگر، علت حکم در واقع اصل شراء است و مشتری حق دارد که از خصوصیات کالایی که می خرد، آگاه باشد. بنابراین «اغلی الثمن» موضوعیت ندارد و صرفاً مقدمه ای است برای حصول شراء و علت تحقق آن. یعنی نفس اشتراء علت حکم است نه اشتراء با

علاوه بر این، مسئله جواز نظر نه تنها در میان فقهای شیعه، بلکه در میان عامه نیز مطرح بوده و در منابع فقهی آنان نیز - همانند فقه شیعه - به هیچ وجه مسئله کم یا زیاد بودن مهر در ذیل این مسئله مطرح نشده است، مضافاً بر اینکه با مراجعه به احادیث و محیط صدور آنها و... عدم دخالت مهر در حکم جواز نظر قابل استنباط است.

## **(ب): مراد از اراده تزویج چیست؟ اراده فعلی یا تعلیقی یا اعم از آن دو؟**

### **اشاره**

در باره اینکه مراد از «اراده» در تعبیر مرید تزویج که حکم جواز نظر برای وی ثابت می شود، چیست؟ سه نظر وجود دارد:

### **1) برخی می گویند بر فرض که الفاظ ادله مجوزه اعم از اراده فعلی و تعلیقی باشد،**

تعلیلاتی که در این ادله وجود دارد، شاهد بر این است که اراده فرد معلقه است، یعنی می رسانند که اگر طرف مورد پسند وی واقع شود، وی می تواند به انجام مقدمات ازدواج با وی مبادرت کند وگرنه به سراغ او نرود. بنابراین تعالیلی مثل «انما یشتربها باغلی الثمن» دامنه اراده را به تعلیقی مضیق می سازد.

ص: 180

پاسخ این استدلال این است که اگر ما اراده را با قطع نظر از این تعلیلات اعم از فعلی و تعلیقی بگیریم، تعالیل مزبور موجب تضییق نمی شود، چه این تعلیلات را بیان علت هم بدانیم و بگوییم که علت سنخ الحکم را متضییق نمی کند و مفهوم ندارد (همچنان که ما این نظر را پذیرفتیم) و چه این تعلیلات را از باب حکمت بشماریم و حکمت را مخصّص ندانیم (1) (همچنان که مشهور فقها می گویند). پس تعلیل هیچ گونه تضییقی نسبت به دامنه اراده ایجاد نمی کند.

## (2) اراده فعلی:

برخی بر آنند که مراد از اراده، اراده فعلی است، زیرا لفظ اراده ظهور در آن دارد. اگر کسی واقعاً اراده فعلی اقامت در محلی را نداشته باشد، نمی توان گفت که وی قصد اقامه کرده است، هر چند مثلاً بگوید که اگر هوای اینجا مناسب بود، در اینجا می مانم.

مرحوم آقای اراکی در کتاب النکاح خود فرموده اند که اگر اراده شخص نسبت به ازدواج علی کلّ تقدیر نباشد، بلکه مشروط و معلق بر رفع موانع باشد، در این صورت می توان اراده به آن اطلاق کرد، زیرا گفته می شود: «أردنا و انصرفنا». پس فردی را که نظر او مشروط به این باشد که مثلاً طرف را پسندد یا موانع برطرف شود، می توان دارای اراده دانست. اما باید گفت که فرض ایشان در اراده فعلی هم متصور است. اگر ما ابتدا معتقد باشیم که مانعی در کار نیست و اراده فعلی داشته باشیم و بعداً معلوم شود که مانع وجود دارد و از این رو از انجام کار منصرف شویم، در اینجا نیز می توان گفت «أردنا و انصرفنا». پس دلیلی که ایشان فرموده اند اعم از مدعا را ثابت می کند. بلکه می توان گفت استدلال ایشان تنها در اراده فعلی بکار می آید و در مواردی که شخص از ابتدا تردید دارد که آیا طرف را می پسندد یا نه و تصمیم و اراده فعل ندارد، نمی تواند بگوید که تصمیم گرفتم و بعد منصرف شدم.

ص: 181

---

1- (1) در اسبق اشاره کردیم که حکمت حتی شخص الحکم را نیز تخصیص نمی زند، به خلاف علت که شخص حکم معلّل تخصیص یافته ولی به نظر ما دلیلی بر تخصیص سنخ حکم نمی باشد.

### 3) اعم از اراده فعلی و تعلیقی

با وجود این، نمی توان اراده را در اینجا منحصر به اراده فعلی دانست. زیرا کاربرد واژه اراده در اراده تعلیقی در پاره ای موارد امری متعارف و عرفی است:

مورد اول: مثلاً گفته می شود که من می خواهم به زید اقتدا کنم و نمی دانم که عادل است یا نه؟ در اینجا اراده فرد معلقه است و مقصود او آن نیست که چه عادل باشد و چه نباشد، قصد اقتدا دارد. یا به عنوان مثال گفته می شود: «من می خواهم خانه ای بخرم، آیا جایز است که در باره عیوب آن تحقیق کنم.» در این گونه موارد، در کاربرد تعبیر اراده تعلیقی تردید نمی توان کرد. یعنی در مواردی که انسان اراده تعلیقی دارد و برای حصول معلق علیه، نیاز به تحقیق و جستجو هست، به لحاظ استدلال عرفی وی را می توان دارای اراده دانست. از این رو می بینیم که فقها در همین بحث، کلمه اراده را در مواردی که اراده فعلی وجود ندارد، به کار می برند، مثلاً مرحوم سید چنین می فرماید:

«يجوز لمن يريد تزويج امرأه ان ينظر الی وجهها و کفّیها...» با اینکه در عبارت بعد از شرائط جواز نظر «و ان یحتمل اختیارها» را ذکر کرده که معلوم می شود اراده فعلی به انتخاب این زن ندارد بلکه تنها احتمال آن را می دهد، در اینجا مرحوم سید «یرید» را به کار برده که در استعمال آن هیچ گونه خلاف ظاهری مشاهده نمی گردد.

مورد دوم: اگر معلق علیه اراده در بحث ما اموری باشد که نوعاً پس از نظر صورت می گیرد همانند توافق بر سر مهر، در اینجا نیز تعلیق اراده به این امور مانع از صدق عرفی اراده نمی گردد. ولی در موارد دیگر، در موارد تعلیق بودن اراده، نمی توان کلمه «اراده» را بدون قید بکار برد.

«تفصیل بیشتر بحث را در جلسه آینده خواهیم آورد ان شاء الله»

«\* و السلام\*»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات قبل و این جلسه

در جلسات قبل تعلیل جواز نظر به «فانه یشریها باغلی الثمن» به تفصیل صحبت کردیم، در این جلسه ابتدا تذکری در باره وجه اولی که دیروز ذکر کردیم، عرض می کنیم، سپس با شرحی دوباره پیرامون «اراده» در روایات بحث خواهیم کرد، سپس چند فرع دیگر در همین بحث را متعرض خواهیم شد.

## الف) استدراک (تذکری درباره وجه اول که دیروز عرض شد)

در جلسه قبل دو وجه بر صحت تعلیل «فانه یشریها باغلی الثمن» ذکر کردیم تا نتیجه بگیریم که «غلو ثمن» در «جواز نظر» دخالتی ندارد. در وجه اول که مورد بحث را به باب استصحاب و روایات زراره (1) تنظیر کردیم و گفتیم: ملاک حکم «یقین» است، نه «یقین مقید به وضو»، چرا که «ال» در یقین، برای جنس است نه عهد، لذا اصل استصحاب به عنوان یک قاعده عام از روایات استفاده می شود، نه مختص به باب وضو، در ما نحن فیه هم موضوع حکم «نفس الاشتراء» است، نه «اشتراء مقید به اغلی الثمن» و اغلی الثمن جنبه مقدمیت دارد برای حصول عنوان «اشتراء» ولی انصاف این است که مورد بحث ما، با آنجا متفاوت است، در آن بحث چون می خواهد حکم را در باب وضو پیاده کند، قهراً باید کلمه وضو را درج کند و بگوید: «فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابداً بالشک»، ولی در بحث ما اگر «اغلی الثمن» در جواز نظر دخالتی نداشته باشد، نه در اصل حکم و نه در مرتبه ای از مراتب حکم، ذکرش لغو خواهد بود.

ص: 183

1- (1) تهذیب الاحکام ج 1، ص 8، نیز فرائد الاصول، شیخ انصاری، ج 2، ص 563، ط. جامعه مدرسین.

البته جواب دومی که عرض کردم، به قوت خود باقی است. اگر به کسی بگویند:

«شما این قدر زحمت کشیدید و زید را هدایت کردید، حرفی نزنید که دوباره از دین برگردد.» چون زحمت کشیدن در مرتبه تقبیح عمل دخالت دارد و عمل کسی که زحمات قبلی را تباه کند، قبیح تر از عمل کسی است که شخصی را به سهولت متمایل به دین کرده و حال او را دوباره از دین برمی گرداند. پس اگر قیدی - نه در اصل حکم -، بلکه در شدت حکم و مرتبه ای از مراتب آن دخالت داشت، ذکرش لغو نیست.

## **(ب): «اراده» در روایات بحث، اراده فعلی است یا اعم از فعلی و تعلیقی است؟**

### **اشاره**

عرض کردیم که اراده، ظهور در اراده فعلی دارد مگر آنکه قرآنی در کار باشد، آیا اراده، شامل صورتی که معلق علیه اراده، امر مشروط باشد، نیز می شود؟ (چون در واقع اراده مشروط و معلق نیست، بلکه تعلیق مربوط به مراد است) یا منحصر به صورتی است که هم اراده فعلی باشد و هم مراد، غیر معلق باشد؟

اگر کسی قصد اقامه عشره داشته باشد، مشروط بر اینکه هوای این شهر با مزاجش سازگار باشد، اراده فعلی است ولی مراد، تعلیقی است، ظاهراً در چنین مواردی که معلق علیه و مراد، مشکوک است، «اراده» اطلاق نمی شود، ولی در فرضی که می داند هوای این شهر با مزاج او سازگار است و شرائط مورد نظرش محقق می باشد، اراده فعلی است و مراد هر چند تعلیقی است، اما معلق است که معلق علیه آن حاصل است.

### **قرآنی بر اعم بودن اراده در ما نحن فیه - نظر استاد دام ظلّه -**

خلاصه آن که اگر معلق علیه، مشکوک الحصول باشد، «اراده» اطلاق نمی شود، ولی در ما نحن فیه قرآنی در کار است که «اراده» بر جایی که مراد، معلق است، اطلاق می شود.

1 - یکی اینکه اگر گفتند: فلانی در این مطلب تحقیق می کند، «تحقیق کردن» قرینه بر تعلیقی بودن اراده است. مثل کسی که قصد خواندن نماز جماعت دارد، یا می خواهد

شخصی را نزد شاهدی طلاق بدهد یا قضاء را به او ارجاع دهد، تحقیق می کند که آیا امام جماعت یا شاهد یا قاضی، عادل است یا نه؟ یا کسی که قصد خریدن خانه ای را دارد، نسبت به وضعیت خانه، مالک آن و سایر جهات تحقیق می کند، «نفس تحقیق کردن» از اموری است که برای حصول به هدف، دخالت دارد، در چنین مواردی اراده فعلی و غیر معلق نیست به طوری که تحقیقات در تحقیق خارجیت مراد، هیچ گونه دخالتی نداشته باشد، چون فرد ظاهر در این گونه مورد آن است که تحقیق برای پیگیری مطلب است تا به هدف نائل شود. بنابراین می توان گفت «اراده» اختصاصی به اراده فعلی ندارد.

2 - به علاوه که مسئله بین امامیه و عامه مسلم است و هیچ کس اراده را مختص مواردی که شخص، «علی ای نحو کان» قصد ازدواج با این زن را دارد، ندانسته اند، آیا می توان مورد غالب در بین افراد را، که نگاه کردن را مقدمه ای برای پیگیری امر ازدواج قرار می دهند، از کلمات فقهاء خارج کرد؟ آیا این همه روایات فراوان ممکن است برای افراد نادری که نگاه کردن تأثیری در تصمیم آنها ندارد و به هر صورت با این فرد ازدواج خواهند کرد، صادر شده باشد؟ از کثرت روایات استفاده می شود که مورد، مبتلا به مردم و محل ابتلای نوعی است.

3 - علاوه بر کثرت روایات که شاهدی بر این مطلب است، اساساً از قدیم الایام مسائل نادر که کمتر مورد ابتلاء بوده، کمتر مطرح می شده است. همین که در کتب شیعه و سنی مورد سؤال واقع شده، نشان می دهد که مورد ابتلای مردم بوده است. و مواردی که در آن، اراده فعلیه غیر معلق من کل جهه، باشد نادر بوده است.

4 - به علاوه، در میان روایات، به روایاتی بر می خوریم که اصلاً کلمه «یرید» در آنها نیست (1)، می فرماید: «قبل از تزویج، نگاه کردن جایز است.» این لسان شامل کسی که

ص: 185

---

1- (1) عن الحسن بن السّری عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه سأل عن الرجل ينظر الى المرأة قبل أن يتزوجها؟ قال: نعم، فلم يعطى ماله؟ عن مسعده بن اليسع الباهلي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن ينظر الرجل الى محاسن المرأة قبل أن يتزوجها فانما هو مستام فان يقض امر يكن. (وسائل، ابواب مقدمات النكاح، باب 36، ج 4، و 12)

قبل از تزویج کسی بخواهد نگاه کند، می شود، چه اراده اش منجز باشد و چه معلق.

البته نمی توان از این روایات اطلاق گیری کرد و نسبت به کسی که برای انتخاب زن مورد نظر، بخواهد به ده یا بیست نفر نگاه کند، حکم به جواز صادر نمود. از محیطی که این روایات در آن محیط صادر شده، و معمولاً محیط عامه بوده که چنین مسائلی مبتلا به آنان نیز بوده، برمی آید که مربوط به «مرید للتزویج» بوده، اعم از اراده تجیزی و تعلیقی، ولی کسی که بخواهد برای انتخاب یک نفر به افراد متعددی نگاه کند، چنین فرضی محتاج به سؤال خاص و جدید است چون چنین فرضی غیر متعارف بوده و به ذهن اشخاص نمی آید. از سؤالات متعارف که در روایات هست، نمی توان حکم چنین فرضی را استفاده کرد. لذا بنظر ما در چنین فرضی، نظر کردن جایز نیست.

ولی در مواردی که قصد ازدواج با فلان شخص را دارد، اعم از اینکه اراده اش معلق بر نگاه کردن باشد، چنانچه در اکثر موارد چنین است یا اراده اش به فعلیت رسیده باشد که در موارد نادری اتفاق می افتد، جایز است.

اما اینکه در فرض فعلی بودن اراده، نگاه کردن چه وجهی دارد؟ یا برای این است که نسبت به میزان مهر بررسی کنند و به نسبت خصوصیات ظاهری او مهریه را کم و زیاد نمایند، یا اساساً ممکن است شارع برای از بین رفتن تردید و دودلی در افراد، در این مورد نگاه کردن را تجویز کرده باشد، و دلیلی بر اینکه اطلاعات شامل فروض دیگر هم بشود، نداریم.

بنابراین جواز نظر برای شخص مرید، اعم از اراده فعلی یا تعلیقی ثابت است.

**ج): آیا حکم جواز نظر در حق کسی که می تواند از راه دیگری مثل توکیل یک زن و غیره کسب اطلاع کند هم ثابت است؟**

**اشاره**

ص: 186

«و ايضاً لا فرق بين أن يمكن المعرفة بحالها بوجه آخر من توكيل امرأه تنظر اليها و تخبره اولاً و ان كان الاحوط الاقتصار على الثاني»

### آقای خوئی به دو دلیل تمسک کرده اند:

1 - اطلاق روایات از این جهت

2 - اطلاع از اوصاف شخص آن گونه که از راه دیدن حاصل می شود، با شنیدن بدست نمی آید(1).

استدلال دوم ایشان، صحیح است چرا که «شنیدن کی بودن مانند دیدن»، در دیدن اثری هست که در شنیدن نیست.

اما استدلال اول ایشان، مخدوش است، زیرا اگر فرض کنیم که دیدن با شنیدن تفاوتی داشته باشد، و توكيل زنى برای مشاهده فرد مورد نظر و اخبار از وضعیت او، مانند دیدن خود شخص باشد، و بر دیدن هیچ اثری بیشتر از اثر شنیدن مترتب نشود، تمسک به اطلاق ناتمام است. بنا بر مبانی اصحاب که از تعلیل «فانه یشتريها باغلی الثمن»، انحصار استفاده می کنند به طوری که سنخ الحکم نفی می شود، چنان چه زنی بتواند شخص مورد نظر را ببیند و کسب اطلاع کند و چه بسا اطلاعات بیشتری از نگاه کردن مستقیم مرد بدست آورد، نمی توان برای روایات اطلاقی قائل شد، و در چنین فرضی نگاه کردن مرد را تجویز نمود.

ولی بنا بر مبانی ما که قائل به علیت منحصره نشدیم، ممکن است نگاه کردن شخص هم بلامانع باشد، هر چند از جهت کسب اطلاع، چیزی بر اطلاعات افزوده نمی شود، مع ذلك شارع در باره او ارفاق کرده است، مگر آنکه کسی مدعی انصراف باشد. چرا که از مجموع کتب عامه و خاصه چنین استظهار می شود که تجویز نظر برای

ص: 187

---

1- (1) قال سيد الخوئي في مباني العروه الوثقى، ص 31: «لاطلاق الروایات من هذه الجهة خصوصاً بملاحظه عدم امکان الاطلاع على اوصافها بالسمع و نحوه مثل ما يطلع عليه بالبصر»

جلوگیری از بروز مشکلات بعدی ازدواج بوده است، با توجه به اینکه نگاه کردن به اجنبی ذاتاً حرام است و «تجویز» بر خلاف اصول اولیه است، چرا که چه بسا سبب تحریک و مفسده شود که مبعوض شارع است، لذا ممکن است نکات یاد شده موجب نوعی انصراف روایات دالّه بر تجویز، از فرض مورد بحث گردد. معلوم نیست در مواردی که نگاه کردن شخص در هیچ مرحله ای تأثیر ندارد، شارع ارفاق کرده باشد.

بنابراین نمی توانیم به اطلاعات جواز نظر در چنین مواردی تمسک کنیم. مثلاً اگر با نگاه کردن به عکس مشکل حل شود و دیگر نیازی به دیدن شخص نباشد، معلوم نیست که نگاه کردن جایز باشد، ولی چنان چه نگاه کردن به دختر تأثیر فی الجملة ای هم داشته باشد - مثلاً - در میزان مهر یا کاهش اضطراب شخص، جایز است.

### **(د) آیا زن هم می تواند به مردی که قصد ازدواج با او را دارد، نگاه کند؟**

متن عروه:

«و لا یبعد جواز نظر المرأه ایضاً الی الرجل الذی یرید تزویجها و لکن لا یترک الاحتیاط بالتّرك»

آقای خوئی مبنایشان این است که نگاه کردن مرد به زن اجنبیه، حتی وجه و کفین، حرام است، ولی دلیلی بر حرمت نگاه کردن زن به مرد نداریم، جز نگاه به عورت که حرام است. و شاید نگاه کردن به «ما بین السّره و الرکبه» را نیز جایز بشمارند چون در مورد محارم نگاه به این بخش از بدن را جایز نمی دانند، در غیر محارم به طریق اولی اشکال دارد، پس معتقدند که دلیلی بر حرمت نگاه به بقیه بدن مرد نداریم، هر چند از نظر فتوا احتیاط کرده اند.

اما در این بحث در خصوص نگاه کردن زن به مردی که قصد ازدواج با او را دارد، می فرمایند: «فیه اشکال بناء علی عدم جواز النظر الیه، فی نفسه» یعنی اگر کسی نگاه کردن زن به مرد را در حال عادی جایز نداند، تخصیص آن در مورد کسی که قصد ازدواج دارد و حکم به جواز نظر، محل اشکال است.

ولی ما قبلاً هم عرض کردیم که بحث در اینجا مبتنی بر این نیست که در آن بحث قائل به عدم جواز نظر به مرد شویم. بلکه بنا بر مبنای آقای خوئی هم، بحث مطرح است، زیرا حکم ایشان به جواز نظر کردن زن به مرد در حال عادی در فرضی است که در معرض تحریک و شهوت نباشد، ولی در این بحث که برای ازدواج کردن نگاه می کند، ممکن است در معرض تحریک و شهوت باشد و حتی بدانند که با نگاه کردن تحریک می شود، مع ذلک جای این سؤال هست که آیا نظر کردن به مرد برای ازدواج، جایز است یا نه؟ که آقای خوئی حکم به عدم جواز صادر کرده اند.

نظیر اصل بحث - که قبلاً یادآور شدیم - در حالی که آقایان نظر به وجه و کفین را در مورد اجنبیه جایز می دانند، آیا بحث از جواز یا عدم جواز نظر برای مرید التزویج وجهی دارد یا نه؟ عرض کردیم که چون جواز نظر در آنجا منوط به این است که در معرض شهوت و تحریک نباشد، ولی در اینجا چون نگاه خاصی است و با تأمل و مطالعه انجام می شود، حتی در فرض تحریک و شهوت نیز سؤال می شود که آیا مجاز است یا نه؟ بدین معنا که می داند پس از نگاه کردن، دچار شهوت می شود، هر چند در ابتدا به قصد تلذذ نگاه نمی کند، آیا می تواند نگاه کند؟

## ه) آیا در خرید کنیز، می توان به او نگاه کرد؟

### اشاره

متن عروه:

«و کذا یجوز النظر الی جاریه یرید شراؤها و ان کان بغير اذن سیدها»

ما بحث عبید و اماء را متعرض نمی شویم ولی گاهی مختصراتی را که مفید باشد، یادآور می شویم.

در این بحث روایاتی وجود دارد که آقای خوئی بدان استدلال کرده،

روایت اول:

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعید عن علی عن ابي بصیر قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام)، عن الرجل يعرض الامه لیشتريها؟ قال: لا بأس بأن ينظر الی

ص: 189

بحث سندی

آقای خوئی به خاطر وجود علی بن ابی حمزه بطائنی کذاب معروف، در سند روایت خدشه کرده اند، ولی ما از این ناحیه ایرادی نداریم. در نقل شیخ واسطه ای بین حسین بن سعید و علی بن ابی حمزه وجود دارد که افتاده و او قاسم بن محمد است.

چنانچه در نقل صدوق بچشم می خورد.

قاسم بن محمد را که واقفی شمرده اند، نقل شخصیت جلیل القدری مثل حسین بن سعید از کتاب او، یا بخاطر آن است که معتقد است روایات قاسم بن محمد از علی بن ابی حمزه در ایام استقامتش اخذ شده و به احتمال مظنون همین طور است، و یا چنانچه در ایام انحراف اخذ شده باشد، تنها روایاتی که مربوط به اعتقاد انحرافی وقف است از اعتبار ساقط است. و روایات دیگری که در زمینه های دیگر نقل کرده، معتبر است، چنانچه حاجی نوری نیز بر همین اعتقاد است که وثاقت او در زمینه های دیگر به قوت خود باقی است. پس بنابراین روایت از نظر سند مشکلی ندارد.

**عدم جواز تعدی از باب «أمه» به باب «حرّه»**

نکته قابل توجهی که وجود دارد آن است که می فرماید: «لا- بئس بأن ينظر الی محاسنها و یمسّها» می تواند کنیز مورد نظرش را برای خریدن، لمس نماید، در حالی که در مورد «حرّه» احدی از عامه و خاصه، قدیماً و حدیثاً لمس را جایز نشمرده است، معلوم می شود که در مورد حرّه ملاحظاتی وجود دارد، حیثیت او مراعات شده مثلاً در نماز نباید موهایش بیرون باشد ولی در مورد أمه مانعی ندارد، شارع مقدس اجازه نمی دهد که برای ازدواج با حرّه، به بدن عریان او نگاه کنند، ممکن است در باب خرید و فروش خارجی توسعه ای قائل شده باشد ولی در امر ازدواج حریمی وجود دارد و شئون حرّه مراعات شده است. بنابراین بین کنیز و آزاد تفاوتی وجود دارد، لذا تعدی از باب أمه به باب حرّه - چنانچه آقای خوئی در مباحث گذشته مرتکب شدند -

جایز نیست. همان طور که از روایتی که نگاه به ساق کنیز را مجاز شمرده، می خواستند به باب حرّه تعدی کنند و نظر به ساق او را تجویز کنند، به نظر ما تعدی از باب «أمة» به «حرّه» جایز نیست، اگر بتوان از این روایت تعدی کرد و نظر به ساق حرّه را هم جایز دانست، پس باید از آن روایت نیز بتوان جواز لمس حرّه را استفاده کرد، در حالی که احدی قائل نشده است.

روایتی که نظر به ساق امه را جایز شمرده، روایتی است که حسین بن علوان در سندش قرار گرفته (1) و ماقبلاً در باره او بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که ثقه نیست، بر خلاف نظر آقای خوئی که توثیق نجاشی را در شرح حال حسین، متوجه حسین دانسته، به نظر ما توثیق او متوجه برادرش حسن است (2) و لذا روایت اصلاً قابل اعتماد نیست و روایت معتبری که نگاه به ساق کنیز را تجویز نماید، وجود ندارد.

«\* و السلام\*»

ص: 191

- 
- 1- (1) عبد الله بن جعفر الحميري في (قرب الاسناد) عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) انه كان اذا اراد أن يشتري الجارية يكشف عن ساقها فينظر اليها (وسائل، ابواب بيع الحيوان، ج 18، باب 20، ح 4، ص 274)
- 2- (2) قال النجاشي: الحسين بن علوان الكلبي مولا هم كوفي عامي و اخوه الحسن يكتني ابا محمد ثقه (رجال نجاشي، ص 52)

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبل و این جلسه

در جلسات پیش در باره جواز نظر مردی که می خواهد با زنی ازدواج کند، یا کنیزی بخرد؛ به وی بحث شد، در این جلسه در باره اختصاص حکم به اصیل و عدم شمول آن نسبت به وکیل و ولی و فضولی بحث می گردد. در ادامه به بررسی مسئله 27 (جواز نظر به زنان ذمی) پرداخته، بحث سندی در باره سکونی و نوفلی و بحث مفصلی در باره وثاقت عباد بن صهیب خواهیم آورد.

الف - بررسی ادامه مسئله 26

1) متن مسئله

«... و کذا يجوز النظر الى جارية يريد شراءها وان كان بغير اذن سيدها والظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه فلا يشمل الوكيل والولى والفضولى واما فى الزوجه فالمقطع هو الاختصاص»

2) توضیح مسئله

در این قسمت مرحوم سید دو فرع را عنوان می کنند:

فرع اول: نگاه کردن به کنیزی که انسان می خواهد بخرد، جایز است. دلیل این امر روایت ابی بصیر است که به نظر ما معتبر است، در این روایت حتی مس جاریه را جایز دانسته، مرحوم آقای خوئی به روایت حسین بن علوان تمسک کرده اند که به نظر ما تمام نیست، توثیق نجاشی در ترجمه حسین بن علوان مربوط

به حسن برادر حسین است. هم چنان که دیگران هم فهمیده اند و علامت دیگری هم بر اعتبار وی نیست و بسیاری از روایاتش هم بر خلاف روایات معتبره است و روایاتش هم معمول به نیست تا از آن راه، اعتبار روایت و در نتیجه اعتبار راوی را استفاده کنیم. روایاتش از اتقان کافی هم برخوردار نیست که از این طریق اعتماد راوی ثابت گردد. پس دلیل، روایت اُبی بصیر است.

فرع دوم: جواز نظر مخصوص خود شخص است نه وکیل یا ولی یا فضولی که کنیز می خرد.

اگر کسی می خواهد برای خود کنیزی بخرد؛ روشن است که می تواند به آن نگاه کند و بررسی کند، بحث در این است که اگر کسی برای افراد قاصر (هم چون کودک و دیوانه) از باب ولایت کنیز می خرد، یا به وکالت از دیگری برای موکل کنیزی بخرد، آیا او هم جایز است نگاه کند؟ یا اگر شخص فضولی کنیزی برای دیگری می خرد و بعد دیگری اجازه می دهد، آیا فضولی می تواند نگاه کند یا خیر؟ مثال فضولی ظاهراً روشن است که از موضوع روایات خارج است، زیرا ظاهر آنها این است که به نفس اشتراء، حکم به صحت می شود و فضولی چنین نیست. پس محل کلام وکیل و ولی است.

### **(3) کلام صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما:**

صاحب جواهر می فرماید که چون بر وکیل و ولی عنوان مشتری صدق می کند و در روایت هم مشتری ذکر شده می توانند نگاه کنند، هم چنان که اگر کسی ولی یا وکیل است و مثلاً می خواهد خانه ای بخرد، اگر بگویند کسی که خانه می خرد، مُجاز است نگاه کند تا عیوبش را بدست آورد. این عبارت وکیل و ولی را نیز شامل می شود. در بحث ما نیز روایاتِ بحث، ولی و وکیل را هم شامل می گردد.

ولی مرحوم آقای خوئی همانند ما حکم جواز نظر را شامل وکیل یا ولی نمی دانند به دو وجه:

وجه اول: انصراف ادله، لفظ مشتری به شخص اصیل انصراف دارد.

وجه دوم: دلیل معتبر بر جواز نظر به امه، تنها روایت حسین بن علوان است که راجع به اشتراء حضرت امیر (علیه السلام) بود که در آن آمده که حضرت به ساق امه هم نگاه می کرد، روشن است که حضرت وکیل یا ولی دیگران در خرید کنیز نبوده بلکه برای خودشان می خریدند.

#### **(4 توضیح استاد - مد ظله - در باره کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره -:**

وجه اول (انصراف ادله) بعید نیست یا لااقل تعمیم حکم مشکل است، در باره کسی که خودش می خواهد بعد از کنیز متمتع شود. می توان گفته شود که قبل از خریدن می توانی به او نگاه کنی، هر چند نگاهت به تمتع منجر شود، ولی اجازه نگاه کردن برای کسی که بعداً نمی خواهد تمتع ببرد هر چند در معرض این باشد که خودش تحریک شود، بعید است. در این گونه موارد به اطلاق نباید اکتفاء شود، بلکه باید تصریح کرد و عرف در اینجا شک نموده و سؤال می نماید و از این الفاظ اطلاق یا عمومی در این گونه احکام استفاده نمی شود.

تذکر این نکته لازم است که تناسب حکم و موضوع در اطلاق و تضییق الفاظ دخیل است، اگر در مورد خرید خانه به مشتری اجازه بررسی داده شود، عرفاً فهمیده می شود که فرقی نیست که مشتری اصیل باشد یا وکیل یا ولی، ولی در مورد خرید کنیز مطلب چنین نیست، بلکه تنها در مورد کسی که بعداً می خواهد متمتع شود، جواز نظر ثابت می شود و در غیر این صورت یا انصراف دارد و یا لااقل از قدر متیقن روایات خارج است خصوصاً با توجه به این که اصل جواز نگاه کردن به ویژه اگر در معرض اثاره شهوت باشد، بر خلاف قاعده بوده و ذاتاً مفسده دارد و به جهت عنوان طاری باید جایز گردد.

در مورد وجه دوم «روایت حسین بن علوان در مورد اشتراء حضرت امیر (علیه السلام)» باید گفت: اگر ثابت می‌گردید که حضرت امیر (علیه السلام) شیوه مختلف داشته، گاهی برای خود کنیز می‌خریده و گاهی مثلاً برای فرزندان خود به عنوان ولایت، در این صورت از اطلاق روایات جواز نظر به طور مطلق استفاده می‌گردید. ولی چون این مطلب ثابت نیست، به این روایت نمی‌شود استدلال کرد.

البته این امر در صورتی است که ما به روایت حسین بن علوان تمسک کنیم و آن را تنها مدرک بدانیم. ولی ما این روایت را تمام نمی‌دانستیم و حکم را از روایت ابوبصیر استفاده می‌کردیم که دیگر این وجه دوم در آن نمی‌آید چون تعبیر روایت چنین است: عن الرجل يعترض الامه ليشترها... (1)

ولی وجه اول (انصرف دلیل) در این روایت هم صحیح است. خصوصاً با توجه به اجازه لمس جاریه در جواب امام (علیه السلام).

## 5) توضیح آخر مسئله

مرحوم سید در آخر مسئله می‌فرماید: در باب خرید کنیز ظاهراً حکم جواز نظر اختصاص به اصیل دارد ولی در باب زوجه حکم قطعاً مختص به زوج است.

ما به روایات مسئله مراجعه کردیم، تمام روایات مسئله با تعبیر «یرید أن یتزوج» آمده، تزوج امرأه تنها در مورد اصیل است (نه در مورد وکیل یا ولی)، چنانچه از مراجعه به لغت معلوم می‌گردد.

تنها در روایت عبد الله بن الفضل تعبیر «یرید تزویجها» به کار رفته که اطلاق آن - ذاتاً - می‌تواند شامل غیر اصیل هم بشود، زیرا تزویج غیر از تزوج است، تزویج یعنی دیگری را زن قرار داد، اطلاق روایت شامل صورتی که برای خودش زن قرار داده یا برای دیگری زن قرار داده، می‌گردد. حال زن قرار دادن برای دیگری از باب

ص: 195

ولایت بر او یا وکالت از جانب او بوده است، البته در اینجا هم مسئله انصرافی که در باب اشتراء مطرح بود، مطرح می گردد، ولی اگر از باب انصراف به مسئله نگاه شود دیگر فرقی بین دو مسئله نیست و نمی توان در مسئله اشتراء کنیز «الظاهر» گفت و در مسئله ازدواج «المقطوع»

البته این روایت از جهت سند قابل اعتماد نیست، سند این روایت منتهی می گردد به: «عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام (1) عبد الله بن الفضل (2) نوفلی هاشمی را نجاشی صریحاً توثیق کرده و ابن ابی عمیر کتابش را روایت کرده است. (3) در باره وثاقت پدر وی نیز می توان از کثرت روایت پسرش از وی در احکام تبعیدی الزامی که در آن تسامح نمی شود، اعتماد پسر را بر وی و در نتیجه وثاقت او را اثبات کرد، ولی چون روایات مرسله است (عن رجل) دیگر نمی توان سند را معتبر دانست.

ان قلت: کلمه «تزوچه» شاید به معنای مصدر مجهولی باشد. همانند کلمه «غلب» در آیه شریفه: «غلبت الروم و هو من بعد غلبهم سیغلبون»

قلت: ظاهر کلماتی همچون تزویج، اکرام، اعلام، ... مصدر معلوم است و اگر در جایی با قرینه مصدر مجهول باشد، دلیل نمی شود در سایر موارد به این معنا باشد.

پس بنابراین حکم جواز نظر بی تردید به زوج اختصاص دارد. البته ذکر این نکته در اینجا مفید است که مرحوم آقای خوئی از تعلیل «یشتريها باغلی الثمن» اختصاص حکم را به اصیل و عدم شمول آن نسبت به وکیل و ولی استفاده کرده اند که مراد ایشان برای ما روشن نیست. وقتی ایشان در مسئله اشتراء کنیز، می فرمایند

ص: 196

---

1- (1) وسائل 20: 25104/88، باب 88 از ابواب مقدمات النکاح ح 5 و جامع الاحادیث، 20: 114/32، باب 6 از ابواب التزویج، ح

2- (2) جدّ وی عبد الله بیّه خواهرزاده یزید است که پس از مردن یزید، اهالی بصره با او به عنوان خلافت بیعت کرده اند و اگر او انحرافی داشته باشد به وثاقت فرزند و نوه اش لطمه ای نمی زند. (استاد - مد ظله -)

3- (3) رجال نجاشی: 585/223

که بر ولی یا وکیل هم مشتری صدق می کند، چطور در اینجا تعلیل را تنها در مورد اصیل می دانند؟ چون در این تعلیل تنها قید «باغلی الثمن» افزوده شده که روشن است دلیل بر اختصاص به اصیل نمی گردد. به هر حال در حکم مسئله تردیدی نیست.

## ب - بررسی مسئله 27

### 1) متن مسئله

يجوز النظر الى نساء اهل الذمه بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ و الريبه - أي خوف الوقوع في الحرام -...

### 2) توضیح مسئله

مرحوم سید می فرمایند: نگاه کردن به شرط عدم ریبه به زنان اهل ذمه بلکه مطلق کفار جایز است، و ریبه را نیز به ترس از وقوع در حرام تفسیر می کنند.

بحث در دلیل این مسئله است، مشهور علماء به این امر فتوا داده اند و برای آن به دو روایت استدلال شده، یکی منطوق روایت سکونی و دیگری عموم تعلیل روایت عباد بن صهیب.

روایت سکونی با این سند نقل شده است:

علی بن ابراهیم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا حرمه لנساء اهل الذمه أن ينظر الى شعورهنّ و أیدیهنّ (1)

ص: 197

---

1- (1) وسائل، 20: 25440/205، ابواب مقدمات النکاح، ب 12، ح 1، و جامع الاحادیث 20: 921/285، ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب، ب 4، ح 1.

در سند روایت سکونی و نوفلی محل بحث می باشند. روایات سکونی به تصریح شیخ طوسی در عُدّه مورد عمل اصحاب می باشد، البته به شرط عدم معارضه با فتاوا و روایات امامیه(1)، و از این مطلب اعتبار سکونی ثابت می گردد. غالب روایات سکونی هم از طریق نوفلی رسیده و کتاب او را نوفلی روایت کرده پس از عمل به روایات سکونی، معتمد بودن نوفلی هم ثابت می گردد.

در باره روایت عباد بن صهیب ذیلاً بحث می کنیم:

### **(3) روایت عباد بن صهیب و اثبات اعتبار آن:**

در این روایت عباد بن صهیب از امام صادق (علیه السلام) جواز نظر به چند دسته را نقل می کند که علت آن این است: «لأنهن اذا نهين لا ينتهين»

سند این روایت را مرحوم آقای حکیم - قدس سرّه - گمان کرده اند که ضعیف است؛ چون صاحب جواهر، خبر عباد بن صهیب تعبیر کرده است. این مطلب نادرست است و از عدم مراجعه به کتب رجال ناشی شده است.

مرحوم آقای خوئی و صاحب قاموس الرجال - که هر دو کتاب رجالی هم نوشته اند - در این مسئله تعابیری آورده اند که شایسته نیست.

در تقریرات بحث آقای خوبی، روایت را صحیح دانسته اند. ولی در معجم الرجال فرموده اند: «لا اشکال فی وثاقه عباد بن صهیب بشهادة النجاشی و علی بن ابراهیم فی تفسیره، و کذا لا اشکال فی کونه عامیاً بشهادة الشیخ و الکشی(2)» [و کذا البرقی - الاستاد مد ظله -]، که بین دو عبارت یک نحو تنافی دیده می شود.

یک نکته جزئی در اینجا این است که وثاقه رجال تفسیر علی بن ابراهیم به طور عام مطلب صحیحی نیست و ما مفصلاً در باره آن بحث کرده ایم و دلیل وثاقت او تنها توثیق نجاشی است.

ص: 198

---

1- (1) معجم الرجال

2- (2) معجم الرجال

صاحب قاموس الرجال هم در اینجا می گوید: «بعد شهاده الاخبار بعامیته و تبریته یكون قول النجاشی فیہ: «ثقه» الظاهر فی امامیته ساقطاً»<sup>(1)</sup>

صاحب قاموس الرجال به این روایات که در رجال کشی در ذیل عنوان «عباد بن صهیب» وارد شده نظر دارد:

بسنده عن ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول:

بینا أنا فی الطواف اذا رجل یجذب ثوبی، فالتفت فاذا عبّاد البصری، قال یا جعفر بن محمد تلبس مثل هذا الثوب و أنت فی الموضع الذی أنت فیہ من علیّ (صلوات الله علیه) قال، قلت: و یلک هذا ثوب قوهی اشتریته بدینار و کسر، و کان علی (عليه السلام) فی زمان یتقیم له ما لیس فیہ، و لو لبست مثل ذلك اللباس فی زماننا لقال الناس هذا مرء مثل عبّاد.

قال نصر: عبّاد بنزی<sup>(2)</sup>

از روایت بر می آید که عباد آدم جسور و بی حیائی بوده که حضرت را محاکمه می کرده است و این با امامی بودن وی سازگار نیست. ولی تمسک به این روایت عجیب است، چون ما دو نفر به نام عباد البصری داریم: یکی عباد بن کثیر بصری است که سنی است. و دیگری عباد بن صهیب که محل کلام است و در اینجا هر چند عنوان رجال کشی، عباد بن صهیب است ولی در متن آن عبّاد البصری تعبیر کرده است. از برخی نسخ هم عبّاد بن بکیر نقل شده که ظاهراً تصحیف عباد بن کثیر است. همین روایت را کلینی با لفظ عباد بن کثیر البصری نقل کرده است<sup>(3)</sup>، در رجال کشی هم پس از این روایت، روایت دیگری در ذیل همان عنوان عباد بن

ص: 199

---

1- (1) قاموس الرجال 5: 649

2- (2) رجال کشی: 736/391

3- (3) کافی 6: 9/443، این روایت بار دیگر در کافی با سند دیگر آمده که در آنجا نیز تعبیر «عباد بن کثیر البصری» آمده است.

صهیب آمده با این متن: دخل عبّاد بن کثیر البصری علی اَبی عبد الله (علیه السلام) و علیه ثياب شهره غلاظ فقال: یا عبّاد ما هذه الثياب(1)...

حال چرا کشی عنوان عبّاد بن صهیب را ذکر کرده است؟ یا به جهت این که گمان کرده عبّاد بن صهیب عامی است (در صفحه قبل نوشته عبّاد بن صهیب:

عامی) سبق قلم شده و عبّاد بن صهیب عنوان کرده یا شیخ طوسی در اختیار رجال کشی این اشتباه را کرده اند یا اشتباه از نساخ اصل رجال کشی یا نساخ اختیار شیخ طوسی از رجال کشی می باشد. همه این احتمالات وجود دارد، و به هر حال احتمال قوی این است که این روایت مربوط به عبّاد بن کثیر باشد.(2)

صاحب قاموس الرجال خود فرموده اند که شاید اختلاف بین کلینی و کشی از اختلاف در تعیین مراد از عبّاد بصری ناشی شده باشد، کلینی آن را ابن کثیر دانسته و کشی ابن صهیب، بلکه ممکن است مدرک اصل رجال کشی و رجال شیخ و برقی هم بر عامی بودن وی همین روایت باشد که اشتبهاً بر عبّاد بن صهیب تطبیق شده است. بنابراین با وجود این احتمال چگونه می توان ظاهر کلام نجاشی در امامی بودن عبّاد بن صهیب را تخطئه کرد؟

بنابراین وقتی احتمال می رود که نسبت وی به عامی بودن مبنی بر اجتهاد علماء بوده که اشتباه نادرستی است، دیگر ظاهر کلام نجاشی معارض ندارد.

با این حال امامی بودن عبّاد بن صهیب هم مسلم نیست، هر چند پاره ای مؤیدات بر آن وجود دارد، هم چون روایتی که در تأویل الآیات وارد شده که ملکی به نام محمود بر پیامبر نازل شده که در میان دو شانه وی نوشته شده بود:

ص: 200

---

1- (1) رجال الکشی: 737/392.

2- (2) مؤید فرمایش استاد - مد ظلّه - آن است که عبّاد بن کثیر در کتب عامه به عنوان متعبد و زاهد شناخته شده است: «عبّاد بن کثیر یذکر بزهد و تقشف و عباده» و این امر در باره عبّاد بن صهیب در منبعی ذکر نشده است (تهذیب الکمال 14: 3090/145 و نیز حاشیه ص 148 به نقل از اَبی زرعه) و ص 149 (به نقل از یعقوب بن سفیان در المعرفه و التاریخ 3: 140، در روایت کافی 1: 6/400 نیز عبّاد بن کثیر به عابد اهل البصره توصیف شده که از جهاتی به روایت مورد بحث شبیه است.

این تعبیر هم که یک نحو ردی بر صدیق بودن ابو بکر است؛ مؤید عامی نبودن وی است، بهر حال روایت یا موثقه است یا صحیح

#### 4) بررسی راههای دیگر بر اثبات وثاقت عباد بن صهیب

آقای حکیم از راه دیگر خواسته اند سند را تصحیح کنند. آن راه این است که این روایت را احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن محبوب از عباد بن صهیب نقل می کند. و چون احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به جهت روایت از ضعفاء از قم بیرون کرد بنابراین به عقیده احمد بن محمد بن عیسی، حسن بن محبوب از ضعفاء روایت نمی کند.

راه دیگر این است که حسن بن محبوب از اصحاب اجماع می باشد و مشایخ اصحاب اجماع ثقات هستند و یا لا اقل روایات اصحاب اجماع معتبر است.

ولی هر دو راه ناتمام است. اما راه اول: هر چند مشهور است که احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به خاطر روایت از ضعفاء از قم بیرون کرد ولی این مطلب صحیح نیست، و از بدفهمی عبارت ابن غضائری در ترجمه برقی ناشی شده است، ابن غضائری می گوید: «طعن القمیون علیه، و لیس الطعن فیه، انما الطعن فی من یروی عنه، انه کان لا یبالی عن أخذ علی طریقه اهل الاخبار، و کان احمد بن محمد بن عیسی ابعده عن قم، ثم اعاده الیه»<sup>(2)</sup>

برخی گمان کرده اند که «و کان احمد بن محمد بن عیسی ابعده عن قم» به جهت «فانه کان لا یبالی...» بوده است، در حالی که اینها به هم ربطی ندارد،

ص: 201

1- (1) تأویل الآیات، تفسیر آیه 19 از سوره حدید، ص 639 (چاپ جامعه مدرسین)

2- (2) خلاصه علام: 72/63، رجال ابن داود: 366/421، در توضیح کلام استاد - مد ظله - باید دانست که ظاهر عبارت ابن غضائری این است که قمیان (که احمد بن محمد بن عیسی را قطعاً شامل می گردد) در خود برقی طعن کرده اند و ابن غضائری در مقام دفاع طعن را متوجه مشایخ وی می داند پس جمله «و لیس الطعن فیه... علی طریقه اهل الاخبار» جمله معترضه است «و کان احمد بن محمد بن عیسی...» به اصل مطلب باز می گردد.

بلکه علت اخراج برقی از قم اتهام غلو بوده است. چون در روایات وی، مضامینی دیده اند که آن را غلو دانسته اند و خودش را هم غالی خیال کرده اند و به جهت حساس بودن مسئله او را اخراج کرده اند.

بنابراین ما دلیلی نداریم که احمد بن محمد بن عیسی تنها از ثقات روایت می کند و اصلاً از هیچ راوی ضعیفی روایت نکرده است. پس از این طریق نمی توان وثاقت عباد بن صهیب را ثابت کرد.

راه دوم نیز مبتنی بر قبول وثاقت مشایخ اصحاب اجماع یا اعتبار روایات آنها است که ما آن را قبول نداریم و تنها وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزندی را پذیرفته ایم.

## **(5) خلاصه بحث**

اعتبار روایت سکونی و روایت عباد بن صهیب ثابت است، یا موثقه می باشند یا صحیحه.

«\* و السلام\*»

ص: 202

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه درس قبل و این جلسه:**

در جلسه پیش بحث جواز نظر به نساء اهل الذمه مطرح شد و در این باره برخی روایات مسئله مورد بحث قرار گرفت و از جمله سند روایت عباد بن صهیب بررسی گردید. نتیجه آن شد که وثاقت وی مسلم و قطعی است، ولی عامی بودن او را نمی توان اثبات کرد و به هر حال، روایت مزبور که در آن تعلیل شده: «انهم اذا نهوا لا یتنهون» - یا موثقه است و یا صحیحه. در این جلسه خواهیم دید که آیا - آن چنان که مرحوم آقای خوئی (ره) فرموده اند - می توان از تعلیل یاد شده دریافت که حکم جواز نظر شامل اهل ذمه یا مطلق کفار می شود یا نه؟ و در این راستا روایات باب را با توجه به نسخ و نقلهای متعدد، مورد تدقیق و درایت قرار خواهیم داد.

\*\*\*

**الف: استدلال به تعلیل روایت عباد بن صهیب برای شمول حکم نسبت به اهل ذمه و کفار:****1) فرمایش مرحوم آقای خوئی - قدس سره**

ایشان فرموده اند که هرچند روایت عباد بن صهیب در باره نظر به زنان اهل بادیه صادر شده، ولی تعلیل موجود در روایت «انهم اذا نهوا لا یتنهون» مقتضی آن است که نظر به اهل ذمه و حتی مطلق کفار نسبت به مواضعی که عادت آنان عدم ستر است، جایز باشد، زیرا تعلیل معمم است. بعد فرموده اند که حتی از روایت سکونی که در باره نسای اهل ذمه می باشد، نیز می توان حکم جواز نظر را در مطلق کفار استفاده کرد. زیرا در این روایت آمده: «لا حُرْمَه لِنِسَاءِ اَهْلِ الذَّمَّةِ...» و با ثبوت عدم حرمت برای اهل ذمه - که به مسلمین از سایر کفار نزدیک ترند - به طریق اولی چنین حرمتی برای کفار دیگر

نیز ثابت نخواهد بود.

## (2) نقد استاد - مد ظلّه

از روایت سکونی، می توان استفاده کرد که کفار غیر ذمی هم بالاولویّه حرمت ندارند و در نتیجه، حکم جواز نظر را در مورد آنان ثابت دانست. حتی در برخی روایات آمده که نظر به عورت آنان نیز مانند نظر به عورت حمار جایز است (که در بحث نظر به عورت به تفصیل خواهد آمد).

اما به نظر می رسد که استفاده ایشان از تعلیل روایت عبّاد تام نباشد، زیرا مناط جواز نظر به نساء اهل ذمه این نیست که اگر مورد نهی قرار گیرند، آن را نمی پذیرند.

زیرا چه بسا اهل ذمه ای که در شهرها ساکن هستند چنین منهیّاتی را بپذیرند و ظاهراً حجاب را رعایت نمایند. بنابراین نمی توان گفت که اهل ذمه نیز مانند اهل بادیّه امر و نهی را قبول نمی کنند. مناط مزبور تنها در مورد اهل ذمه ای صادق است که در بادیّه ساکنند، نه مطلق اهل ذمه. پس نمی توان حکم را به مطلق اهل ذمه تعمیم داد.

به علاوه، آنچه در مورد ذمیّات مورد بحث است، اعم از این است که نهی را بپذیرند یا نپذیرند و حکم جواز نظر اختصاص به موردی که نهی را نمی پذیرند، ندارد و این نکته از روایاتی که مناط حکم جواز نظر به نساء اهل ذمه را عدم حرمت اعراض آنان بیان کرده (مانند معتبره سکونی) به روشنی قابل استفاده است.

## (ب): بررسی متن روایت عبّاد بن صهیب با نقل کلینی (ره) و صدوق (ره):

### (1) اختلاف نقل روایت در کافی، فقیه و علل:

#### اشاره

روایت مزبور در این سه منبع حدیثی، با تفاوت هایی - که در فهم حدیث نقش مهمی دارند - نقل شده است که ما ابتدا آن را بنا بر روایت این سه کتاب نقل می کنیم:

#### الف): روایت کلینی (ره) در کافی:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ صَهِيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ أَهْلِ تَهَامِهِ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ السَّوَادِ وَ الْعُلُوجِ، إِنَّهُمْ إِذَا نَهَوْا لَا يَنْتَهُونَ، قَالَ: وَ الْمَجْنُونَهُ وَ الْمَغْلُوبَهُ عَلَى عَقْلِهَا وَ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَ جَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدَ ذَلِكَ»(1).

### (ب): روایت صدوق (ره) در فقیه:

«رَوَى حَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ صَهَيْبٍ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شُعُورِ نِسَاءِ أَهْلِ تَهَامِهِ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ الْبُؤَادَى مِنْ أَهْلِ الذَّمِّهِ وَ الْعُلُوجِ، لِأَنَّهُمْ إِذَا نَهَيْنَ لَا يَنْتَهَيْنَ، قَالَ: وَ الْمَجْنُونَهُ (2) الْمَغْلُوبَهُ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَ جَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدَ ذَلِكَ»(3).

### (ج): روایت صدوق (ره) در علل الشرائع:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى مُتَوَكِّلٌ - رَحِمَهُ اللَّهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ صَهَيْبٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ (4) أَهْلِ تَهَامِهِ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ السَّوَادِ مِنْ أَهْلِ الذَّمِّهِ، لِأَنَّهُمْ إِذَا نَهَيْنَ لَا يَنْتَهَيْنَ، وَقَالَ: الْمَغْلُوبَهُ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَ جَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدَ ذَلِكَ»(5).

### (2) تفاوت‌های موجود در نقل روایت مزبور و نقش آن در مفهوم روایت:

آن چنان که آشکار است، تفاوت های مهمی میان سه نقل مذکور دیده می شود از جمله: الف) در نقل کافی و نیز برخی نسخ علل (رءوس)، در نقل فقیه «شعور» و در نقل بعضی نسخ علل «نساء اهل الذمه» آمده است. همچنین در کافی و علل «اهل السواد» آمده ولی در فقیه «اهل البوادی» نقل شده است. اهل سواد به ده نشینان و کسانی که در امکنه سبز و آباد سکونت دارند، گفته می شود و به اهالی شهرها اهل سواد نمی گویند. ولی اهل بوادی و نیز اعراب به بادیه نشین اطلاق می شود و مراد از اهل تهامه ساکنان مکانی

ص: 205

1- (1) الکافی، ج 5، ص 524، ح 1.

2- (2) در نقل جامع الاحادیث از فقیه اشتبهاً میان دو کلمه «المجنونه» و «المغلوبه» کلمه «و» درج شده است.

3- (3) من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 300، حدیث شماره 1438.

4- (4) استاد مد ظله: در برخی نسخ علل، «نساء اهل تهامه» آمده است.

5- (5) علل الشرائع، ص 565، باب 365، ح 1.

در حجاز می باشد. احتمال قوی وجود دارد که «سواد» که بسیار با «بواد» شباهت نوشتاری دارد، به بواد تصحیف شده باشد و بعدها توسط تصحیح کنندگان به بوادی تغییر یافته باشد. زیرا «اهل بواد» نامتعارف و نامأنوس بوده است.

ب): «علوج» نیز که در نقل کافی و فقیه آمده، جمع عِلْجُ است که در منابع لغت دو معنا برای آن ذکر شده است: یکی به معنای «الرَّجُل الصَّخْم من كَفَّار العجم» (مرد درشت و قوی از کفار عجم) آمده که با ما نحن فیه مناسبت ندارد، زیرا نظر به نسای اهل ذمه مورد بحث روایت است؛ دیگر به معنای مطلق کافر است که ظاهراً مراد از علوج در روایت این معناست؛ همچنان که در مجمع البحرین از امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده که فرموده اند: «الْأَسْ ثَلَاثَةٌ: عَرَبِيٌّ وَ مَوْلَى وَ عِلْجٌ، فَتَحْن الْعَرَبَ، وَ شِيعَتَنَا الْمَوَالِي، وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلِيٍّ مِثْلَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ فَهُوَ عِلْجٌ»<sup>(1)</sup> این روایت نیز معنای «کافر» را برای علج می رساند.

حال احتمال دارد که «علوج» در روایت فقیه عطف به اهل ذمه باشد که در این صورت حکم جواز نظر تنها شامل بادیه نشینها از اهل ذمه و کفار می شود و نیز محتمل است که عطف به اهل البوادی باشد که قهراً حکم مزبور مطلق کفار را در بر می گیرد. اما بنا بر نقل کافی شمول حکم نسبت به کفار از منطوق روایت قابل استفاده است، زیرا علوج به معنی کفار می باشد و هر چند در روایت تعلیل آمده، ولی تعدی از ذمی به غیر ذمی از خود حکم معدّل استفاده می شود و نیازی به تمسک به عموم تعلیل نیست (آن چنان که مرحوم آقای خوئی (ره) استناد کرده اند)، بلکه بر عکس ممکن است گفته شود که تعلیل مذکور حکم را متصییق می کند (هر چند به نظر ما شخص الحکم را تصییق می کند نه سنخ الحکم) که در این صورت می توان به عموم تعلیل روایت سکونی (عدم حرمت اهل ذمه) استناد کرد.

ج) اختلاف مهم دیگر این است که در نقل فقیه و علل تعبیر «من اهل الذمه» آمده،

ص: 206

---

1- (1) مجمع البحرین، ذیل «علج»

ولی در نقل کافی این تعبیر نیامده است. نقش و تأثیر این اختلاف نقل با توضیحی که در بند (ب) داده شد، آشکار می شود.

د) در برخی نسخ کافی در بیان تعلیل ضمائر مذکر آمده: «لَا نَهْمُ إِذَا نُهُوا لَا يَنْتَهُوا»، ولی در نسخ دیگر کافی (از جمله نسخه مطبوع با تحقیق آقای غفّاری (1)) و نیز روایت فقیه و علل آمده: «لَا نَهْنُ إِذَا نُهِنَ لَا يَنْتَهِنَ». ولی این اختلاف مهم نیست. زیرا هر چند مراد نساء اهل تهامه و... هستند، ولی چون ضمیر به «اهل» رجوع می کند، به اعتبار لفظ می تواند مذکر باشد.

ح) در عبارت فقیه آمده: «وَالْمَجْنُونَةُ الْمَغْلُوبَةُ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى...» که و المجنونه، مبتدا و لا بأس خبر آن بوده و دلالت آن آشکار است و به وضوح می رساند که تمامی بدن او (حال با عورت یا بدون عورت) جایز النظر است و اختصاصی به شعر و... ندارد، بخصوص این که بسا شخص دیوانه بدون لباس باشد. اما در نقل کافی آمده که:

«وَالْمَجْنُونَةُ وَالْمَغْلُوبَةُ عَلَى عَقْلِهَا وَلَا بَأْسَ...» بنابراین لا بأس نمی تواند خبر برای المجنونه باشد، زیرا بر سر آن «واو» آمده است. بر این اساس، در عبارت کافی دو احتمال وجود دارد: یکی این که مفاد جمله لا بأس (و ضمیر شعرها و جسدها) به مجنونه برگردد و دیگر آنکه به تمام مذکورین (اهل تهامه و...) بازگشت کند. بنا بر احتمال دوم مراد این است که مجنونه و مغلوبه علی عقلها (که ظاهراً عطف تفسیر باشد) نیز همان حکم اهل تهامه و اعراب و... را دارند و می توان به شعر و جسد آنان نگاه کرد. اما بنا بر احتمال اول جواز نظر به شعر و جسد اختصاص به المجنونه دارد، همچنان که نقل صدوق در فقیه و علل نیز دارای چنین ظهوری است.

### 3) مرجحات نقل کلینی در کافی و نتیجه گیری:

همچنان که روشن شد، تشخیص این که کدامیک از این نقل ها متن اصلی روایت

ص: 207

---

1- (1) از جمله نسخی که ما در اختیار ایشان قرار دادیم تا کتاب کافی تحقیق شود، نسخه ای بود که نزد مجلسی اول قرائت شده و حاوی اجازه مفصّلی بود. این نسخه از جمله کتب مرحوم میرزای قمی بود که توسط نوادگان ایشان داده شده بود.

عبّاد می باشد، مشکل است. هر چند متن کافی معمولاً از اتقان بیشتری برخوردار است، اما مؤیداتی را نیز برای نقل فقیه می توان یافت، از جمله اینکه تعلیل مذکور در روایت با شمول حکم نسبت به کفار تناسب ندارد، زیرا - همچنان که ذکر شد - مطلق کفار چنین نیستند که هرگاه نهی شوند، آن را نپذیرند و زیر بار آن نروند، بنابراین تعلیل با نقل فقیه (بنابراین که علوج عطف به اهل ذمه باشد) سازگارتر است نه با نقل کافی.

شاید وجود این اختلافات مهم در تعبیر موجب شد که مرحوم آقای خوئی (ره) به تعلیل روایت استناد کرده، حکم را به مطلق اهل ذمه و کفار سرایت دهند. با این همه، مرجحاتی برای نقل کافی می توان ذکر کرد:

الف): کافی ذاتاً در نقل الفاظ احادیث از استحکام و اتقان بیشتری نسبت به برخوردار است.

ب): وجود تعبیر «بودی» در روایت بعید است، زیرا با توجه به تعبیر «اعراب» در ماقبل آن، ذکر تعبیر «اهل بودی» لغو و تکرار بی فایده می باشد. اما ذکر اهل سواد تکرار نیست، زیرا سواد به نقاط سبز خارج شهر و باغات و اطراف شهر اطلاق می شود و با «بادیه» مفهومی متفاوت دارد.

ج): تعبیر «اهل السواد» در نقل علل هم آمده و احتمالاً تصحیف «سواد» به «بودی» ضعیف نیست.

نتیجه: با ترجیح نقل کلینی از روایت عباد بن صهیب، می توان نتیجه گرفت که با توجه به اینکه دو احتمالی که در نقل فقیه در مورد معطوف علیه «علوج» داده شد، در نقل کافی مطرح نمی شود و «علوج» در این نقل قطعاً عطف به اهل تهامه شده است، حکم جواز نظر اختصاص به اهل سواد و اعراب ندارد و شامل کفار هم می شود.

بنابراین به استناد این روایت می توان نظر به مطلق کفار را جایز به شمار آورد.

«\* و السلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات پیش و این جلسه

موضوع بحث این جلسه درباره جواز نظر به نساء اهل ذمه و نیز الحاق اهل بوادی به آنها می باشد. در جلسه پیش برخی از روایات مسئله مطرح گردید. در این جلسه در ادامه بحث روایات، روایات عباد بن صهیب را مجدداً آورده و نظر مرحوم آقای خوئی و آقای حکیم (ره) و استاد - مد ظله - را نسبت به الحاق اهل بوادی با عنایت به کلام مرحوم سید بیان خواهیم نمود. موضوع بعدی بحث این جلسه بررسی یکی از شرایط جواز نظر به نساء اهل ذمه - یعنی قید عدم تلذذ - می باشد.

در این خصوص، ابتدا نظر مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم را نسبت به مستند شرط مزبور مطرح نموده و سپس به نقد آن می پردازیم.

\*\*\*

### الف): بررسی حکم جواز نظر به زنان بادیه نشین و روستائینان:

#### 1) متن عروه و توضیح آن:

(1)

«... وقد يلحق بهم نساء اهل البوادی و القرى من الاعراب و غیرهم و هو مشکل، نعم الظاهر عدم حرمه التردد فی الاسواق و نحوها مع العلم بوقوع النظر علیهن...»

مرحوم سید از جانب دیگران قولی را مطرح می کنند مبنی بر اینکه زنان

ص: 209

---

1- (1) به جهت ارتباط این بحث با بحثهای سابق، بررسی این قسمت از شرح عروه مقدم بر بحث بعدی مطروحه در این جلسه شده است.

بادیه نشین و روستائیان از حیث حکم مانند نساء اهل ذمه می باشند، و لیکن ایشان در اختیار نمودن این قول به صورت مطلق استبعاد نموده و تنها این حکم را در اقسام خاصی از آن جاری می دانند، و آن موردی است که به خاطر تردد در بازارهاشان و ارتباط آنها، نگاه به آنها می افتد که این صورت را ایشان اشکال نمی دانند.

## **(2) کلام مرحوم آقای حکیم درباره روایت جواز نظر به نساء اهل بوادی و تفسیر کلام سید پیرامون نظر ایشان:**

مرحوم آقای حکیم ابتدا تعبیر «و هو مشکل» در کلام مرحوم سید را اینگونه تفسیر می کنند که چون مرحوم سید سند روایت عباد بن صهیب را - که در آن تصریح به جواز نظر به نساء اهل بوادی و قری شده است - به دلیل عباد معتبر نمی دانند، لذا به جهت فقدان دلیل معتبر دیگر به جواز نظر، حکم به آن را مستبعد دانسته اند. سپس ایشان سند این روایت را با مبنای خودشان اینگونه تصحیح می نمایند که عباد بن صهیب گرچه توثیق صریحی از او وارد نشده است، و لیکن چون راوی از او حسن بن محبوب که یکی از اصحاب اجماع است می باشد، و بدلیل اینکه اصحاب اجماع لا یروون الا عن ثقه، لذا قرینه عامی بر وثاقت وی داریم، پس نظر سید (ره) قابل دفع می باشد.

## **(3) کلام آقای خوئی نسبت به تفسیر عبارت مرحوم سید و نیز روایت عباد بن صهیب:**

آقای خوئی هم مانند مرحوم آقای حکیم، «و هو مشکل» را ناظر به اشکال سندی روایت عباد دانسته، و سپس به مانند ایشان در صدد توجیه صحت سند برآمده و لیکن بر خلاف ایشان جهت تصحیح سند راه دیگری را انتخاب نموده اند و آن اثبات وثاقت عباد از طریق کلام نجاشی می باشد (توثیق خاص). ایشان منشأ اشتباه را اعتماد به کلام صاحب جواهر دانسته و می فرمایند: مرحوم صاحب جواهر چون تقیدی به دقت در به کارگیری اصطلاحات رجالی نداشته اند، و در

بسیاری از موارد هم که روایات صحیحیه بوده، از آنها به «خبر» تعبیر نموده اند، از جمله در ما نحن فیه که روایت صحیح عباد را، خبر عباد تعبیر نموده اند و خلاصه مرحوم آقای خوئی با تصحیح سند این روایت، بر خلاف نظر مرحوم سید و مطابق متن روایت قائل به جواز نظر به نساء اهل بوادی و قری می شوند.

#### **4) وجه استاد - مد ظله - نسبت به کلام مرحوم سید و نیز روایت عباد بن صهیب:**

#### **اشاره**

ایشان می فرمایند شاید ظاهر، بلکه مقطوع این است که وجه اشکال سید ایراد به سند این روایت نمی باشد، بلکه اشکال ایشان، اشکال دلالتی است و این اشکال در جواهر مطرح شده است، و مرحوم سید چون با کتاب جواهر بسیار مأنوس بوده، بسیاری از کلام هایشان ناظر به کلام صاحب جواهر می باشد و بعید نیست که در اینجا هم مراد سید از اشکال، همان اشکال دلالتی است که صاحب جواهر مطرح نموده اند.

#### **اما بیان اشکال دلالتی روایت عباد بن صهیب:**

در بدو امر ممکن است حکم مذکور در روایت و تعلیل آن کمی بی ارتباط جلوه کند، چرا که روایت، علت جواز نظر مرد به این گونه زنان را این امر دانسته که چون اگر آنها مورد نهی واقع شوند، ترتیب اثر نمی دهند، پس این امر مصحح این می شود که شخص خلاف شرع بکند و به آنها نگاه کند، و آیا می توان گفت مذاق شرع در این موارد و سایر موارد مشابه این است که اگر طرف مقابل نهی از منکر را نپذیرفت، پس مکلف شرعاً بتواند به صرف نپذیرفتن او، امری را که فی حد نفسه مبعوض شرع است مرتکب شود.

بدیهی است که تعلیل مذکور به تنهایی، تمام دلیل نمی باشد، بلکه این تعلیل دارای مقدمه ای است که به علت وضوح آن بر مخاطب در کلام ذکر نشده است.

حال این مقدمه مطویه می تواند اینگونه باشد که در این مواردی که به طور طبیعی نظر به آنان مبتلا به مردان می باشد، اگر باز هم نگاه کردن حرام باشد، موجب تعطیلی کسب و کار روزانه مردان می شود، و این قطعاً موجب عسر و حرج شدید

است، لذا به دلیل حرجی بودن، حکم به جواز نظر به آنها شده است.

اگر روایت این گونه تفسیر شود دیگر نمی تواند الحاق به قول مطلق را اثبات نماید، چرا که در این حکم شما مقید به مواردی می شوید که نگاه کردن موجب عسر و حرج می گردد، لذا اگر موردی یافت شود که برای مردان هیچ گونه عسر و حرجی ایجاد نشود. مثلاً زنان بادیه نشین عادت به پوشیدن چادر نمایند و یا این که در همین موارد متعارفه، مرد بخواهد زن بادیه نشین را بدون این که ضرورتی هم عرفاً در کار باشد نگاه کند، نایستی حکم به جواز نظر را به آن موارد سرایت دهیم، و این در حالی است که موضوع مسئله، الحاق اهل بوادی به اهل ذمه از حیث جواز نگاه کردن به آنها به صورت مطلق است. بله تنها می توان مطابق تعلیل روایت، حکم جواز نظر را مقید به صورت عسر و حرج - مانند تردد در اسواق آنها و یا موارد مشابه - نمود، و مرحوم سید هم مانند صاحب جواهر تبعاً للروایه، این مطلب را در دنباله فتوای خودشان با تعبیر «نعم الظاهر عدم حرمة التردد...» بیان فرموده اند.

با توجه به مقدمات فوق به نظر می رسد گرچه در این روایت تعلیل واحدی بر جواز نظر به نساء اهل ذمه و اهل بوادی و قری اقامه شده است، و لیکن مناط اهل بوادی با مناط اهل ذمه از حیث نگاه کردن متفاوت است، بدین گونه که وجه جواز نظر به اهل ذمه عدم حرمت و احترام آنها است (به قرینه معتبره سکونی)، و لیکن مناط در اهل بوادی، رفع عسر و حرج می باشد.

البته جای تعجب است که مرحوم آقای خوئی در اینجا ابتدا اشکالی به مرحوم سید وارد می کنند مبنی بر اینکه چرا ایشان حکم الحاق آنان به اهل ذمه را به اطلاع پذیرفته اند اما سپس در بیان نظر خودشان مشابه نظر مرحوم سید را بیان می فرمایند و دو مناط فوق را قائل می شوند.

## **(ب) بررسی یکی از شرائط جواز نظر به نساء اهل ذمه (شرط عدم تلذذ):**

### **(1) طرح بحث:**

متن عروه و توضیح آن:

«... و یجوز النظر... مع عدم التلذذ و الریبه...»

ص: 212

مرحوم سید بعد از بیان حکم جواز نظر به نساء اهل ذمه، شرائطی را برای این حکم قائل می شوند، و آن در قید «عدم تلذذ» و «عدم ریبه» می باشد. در این جلسه تنها به بررسی قید عدم تلذذ پرداخته و در این باره این نکته را مورد بحث قرار خواهیم داد که اصولاً با توجه به ادله ای که نظر به نساء اهل ذمه را مطلقاً جائز دانسته اند، آیا ادله اولیه دیگری وجود دارند مقدم بر این ادله که نظر شهوانی و همراه با لذت را از این حکم مستثنی دانسته و جائز ندانند؟

ذیلاً کلامی را از مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی - ره - پیرامون ادله مربوطه که متکفل بیان حکم نظر شهوانی و غیره باشد آورده، و سپس به نقد آن می پردازیم.

## **(2) کلام مرحوم آقای حکیم نسبت به حکم و اقتضای اولیه نظر مرد به زن:**

مرحوم آقای حکیم در این مورد به آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ» تمسک نموده اند، بدین صورت که مستفاد از آیه شریفه بیان اصل اولی حرمت نظر مرد به زن می باشد، و آیه این مطلب را از طریق بیان مقدمه ترک نظر - یعنی غض بصر که با رابطه تضاد دارد - مطرح نموده است، چرا که این مقدمه غض بصر» نسبت به ذی المقدمه «ترک نظر» ابلغ در بیان می باشد و چون این گونه تعبیر هم از نظر عرفی رایج و شایع می باشد، لذا شارع آیه را بدین گونه بیان فرموده اند. بنابراین مطابق این آیه اصل اولی حرام بودن نظر مرد به زن بصورت مطلق است، و اگر مواردی از این مطلق خارج شوند (مانند نساء اهل ذمه) باید قدر متیقن آن را اخذ نمود و سایر موارد مشکوکه (مانند نظر شهوانی به نساء اهل ذمه) را تحت این عام دانست.

## **(3) نظر مرحوم آقای خوئی در این مسئله و نیز تفسیر آیه غض:**

ایشان ابتدا در اینکه انجام یک ضد مقدمه ترک ضد دیگر باشد، خدشه وارد کرده و می فرمایند که رابطه بین یک ضد و ترک ضد دیگر رابطه تلازم است نه مقدمیت و ذی المقدمیت، به خصوص در جاهایی که برای ضدین ثالثی هم وجود داشته باشد که در این موارد حتی رابطه تلازم هم نفی می گردد، چرا که نفی ضد به

معنی وجود ضد دیگر نخواهد بود. در ما نحن فیه هم مطلب از همین قرار است، زیرا نظر و بستن چشم ضدین لا ثالث لهما نیستند بلکه ممکن است انسان نه نگاه کند و نه چشمش را ببندد بلکه حائلی بین خود و دیدن شیء قرار دهد مثل دست و یا چیز دیگر، و علاوه بر مطلب فوق ایشان رایج و ابلاغ بودن این گونه استعمالات را منکر می شوند، و برعکس این نوع استعمالات را بسیار غریب و دور از ذهن می دانند.

سپس ایشان می فرمایند که در ما نحن فیه عض اصلاً در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است، بلکه به معنی چشم پوشی کردن و صرف نظر کردن بوده و به دلیل وجود قرآینی در آیه مراد از صرف نظر کردن را هم انصراف نگاه شهوانی قلمداد نموده اند. آن گاه ایشان در بیان معنای حقیقی غض بصر بین دو احتمال زیر، احتمال دوم را اختیار می نمایند (احتمال اول: مطلق ترک نظر (نظر آقای حکیم ره)، و احتمال دوم روی هم قرار دادن «پلک چشم و بستن آن» و لیکن می فرمایند در ما نحن فیه معنای حقیقی اراده نشده، بلکه مراد از آن چشم پوشی کردن و انصراف شهوانی از شیء می باشد. ایشان در بیان استعمالات دیگر غض بصر، روایتی را که مرحوم آقای حکیم به آن جهت مختار خودشان (ترک نظر) به آن تمسک نموده اند، آورده و آن را به معنای حقیقی مختار خودشان (بستن واقعی چشم به جهت احترام و تعظیم مقام آن حضرت) حمل می نمایند. و آن روایتی است که درباره منزلت حضرت فاطمه (سلام الله علیها) در صحرای محشر است که خداوند به بندگان خطاب می کند که «غضوا ابصارکم کی تجوز فاطمه (علیها اسلام) بنت حبیب الله (صلی الله علیه و آله)».

خلاصه ایشان معنای مختار خودشان را از آیه کاملاً عرفی دانسته و اراده معنای حقیقی (بستن چشم) را از آیه بسیار غریب و غیر متفاهم می دانند.

ایشان در ادامه استدلال ایشان قرینه ای را متذکر می شوند، و آن وجود «من تبعیضیه» در آیه شریفه است، بدین صورت که از «من» این گونه استفاده می شود که مراد از غض بصر مطلق آن نیست، بلکه ترک نظر قسم خاصی از آن - یعنی نظر

استمتاعی - مراد است، در حالی که اگر مراد از غض بصر ترک نظر باشد، تبعیض در اینجا بلا وجه خواهد بود، مگر اینکه تبعیض را این گونه درست کنیم که مراد از آیه مطلق حرمت ترک نظر نیست، بلکه حصه خاصی از نظرها حرام است. و لیکن این وجه این اشکال را در پی خواهد داشت که با این تفسیر آیه مجمل خواهد گردید.

چرا که دیگر مشخص نخواهد بود که آیا مراد از تبعیض، تبعیض در متعلق نظر منظور فیه (مثلاً جسد) است یا اینکه مراد تبعیض در افراد نظر است (مثلاً نظر با شهوت) بنابراین آیه مجمل خواهد گشت و دیگر صلاحیت استدلال بر حرمت نظر را نخواهد داشت.

#### **4) اشکالات استاد - مد ظله - بر مرحوم آقای خوئی**

این که آقای خوئی تبعیضی بودن «من» را قرینه ای بر معنای مختار خودشان - یعنی صرف نظر کردن و انصراف استمتاعی - می دانند کاملاً بلا وجه است، چرا که وجهی ندارد اگر غض بصر به معنای صرف نظر کردن و چشم پوشی استعمال شود، من را بتوان تبعیضی گرفت، اما اگر در معنای ترک نظر استعمال شود، من تبعیضی موجب اجمال آیه گردد.

بیان دیگر، با توجه به این که ایشان صرف نظر را اعم از استمتاعی و غیر آن می دانند و آقای حکیم و دیگران هم ترک نظر را اعم از آن می دانند، پس چه فرقی است که اگر من تبعیضیه با معنای اول باشد اجمالی نخواهد داشت ولی اگر با معنای دوم باشد، مجمل خواهد گشت.

ادله بحث به جلسه آینده موکول می گردد. ان شاء الله

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در این بود که از جواز نظر به کفار در دو مورد استثناء شده است:

الف - نظر با تلذذ، بعضی از فقهاء و مرحوم آقای خوئی (ره) بر حرمت نظر با تلذذ به آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» - با دو تقریر متفاوت - استدلال کرده اند، در این جلسه به نقل و نقد کلام ایشان می پردازیم.

ب - نظر با ریبه، مرحوم آقای خوئی (ره) برای حرمت نظر بات ریبه به آیه شریفه «وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» تمسک کرده اند. در این جلسه کلام ایشان را هم بررسی می کنیم. به نظر استاد می توان به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» استدلال کرد، هر ند دلالت این آیه نیز محل تأمل است.

\*\*\*

مسئله 27:

«يجوز النظر الى نساء اهل الذمه بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ و الريبه - أي خوف الوقوع في الحرام -»

مرحوم سید (ره) می فرمایند: نظر به اهل ذمه بلکه مطلق کفار در دو صورت حرام است:

صورت اول: نظر با تلذذ

صورت دوم: نظر با ریبه، نظر با ریبه یعنی نظری که معرضیت برای وقوع در حرام داشته باشد؛

ص: 216

**اشاره**

نظر به کافر با تلذذ حرام است.

**1) استفاده از آیه «غض بصر» برای حرمت مطلق نظر**

برای اثبات حرمت به آیه شریفه «قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم» تمسک شده است. به این بیان: «باز بودن چشم» مقدمه است برای «نگاه کردن» و اگر بخواهیم جلوی «نگاه کردن» را بگیریم می توانیم مستقیماً بگوییم «نگاه نکن» و می توانیم نهی از مقدمه آن بکنیم و بگوییم که «چشم را ببند». و روشن است که تعبیر دوم ابلاغ و رساتر است و حرمت را بهتر می رساند. هم چنان که در روایات محشر آمده که هنگام عبور حضرت صدیقه طاهره (سلام الله علیها) برای نگاه نکردن دستور داده شده که «غضوا ابصارکم یا غضوا الابصار حتی تجوز فاطمه سلام الله علیها»

بنا بر این آیه شریفه، دلیل حرمت نظر مطلقاً - عن شهوه و عن غیر شهوه - می باشد و از دلیل خارج، جواز نظر غیر شهوانی به اهل ذمه و کفار استفاده می شود، پس نظر با تلذذ در عموم حرمت آیه باقی می ماند.

**2) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)**

**اشاره**

اولاً: ترک احد الضدین مقدمه تحقق ضد دیگر نیست، به خصوص در ضدینی که «لهما ثالث».

در مسئله ما نیز بیش از دو امر است که با یکدیگر متضادند: 1 - بستن چشم 2 - نگاه کردن 3 - باز بودن چشم همراه با ایجاد مانع از نگاه کردن.

ثانیاً: چنین استعمالی غیر متعارف است. ما هر چه تتبع کردیم وردی را نیافتیم که برای نهی از ذی المقدمه از مقدمه آن نهی کرده باشند. بلکه چنین کاربردی در استعمالات متعارف بی معنی است، به خصوص در ضدینی که «لهما ثالث».

ثالثاً: دستور «غضوا الابصار» در روایت محشر به معنای نگاه نکردن نیست، بلکه گوشه ای از مراسم تجلیل از حضرت زهرا - سلام الله علیها - را حکایت می کند که

دستور می رسد که همهٔ خلائق چشم ها را ببندند و خود را در برابر عظمت حضرت چون نابینایان قرار دهند.

### معنای آیهٔ شریفه چیست؟

ایشان می فرمایند: پس، از اینکه می دانمی:

الف - مراد از آیهٔ شریفه بستن چشم به معنای حقیقی آن نیست.

ب - غض بصر کنایه از نگاه کردن نیست. زیرا اولت قرینه ای می خواهد که وجود ندارد. ثانیاً کاربردی غریب و ناآشنا است. ثالثاً «من» در آیهٔ شریفه قرینه ای است که چنین معنایی اراده نشده است. (توضیح این مطلب خواهد آمد)

بنابراین معنای آیهٔ شریفه این است: از غیر همسران و کنیزکانتان صرف نظر کنید و آنها را کالعدم فرض نمایید. اینکه آیهٔ شریفه مطلق ارتباطات (حتی ارتباطات غیر شهوانی مثل خرید و فروش و صحبت‌های عادی) را نفی نمی کند بلکه از کلمه «من» که در آیه آمده، استفاده می شود که استمتاع جنسی از غیر همسر و کنیزتان صرف نظر کنید. (1)

بنابراین از کلمه «من» در آیهٔ شریفه، دو نکته استفاده می شود:

الف - مخصوص استمتاع جنسی و حرام است نه مطلق ارتباطات.

ب - «یغضوا من ابصارهم» به معین «ترک نظر» نیست. چون اگر آیه کنایه از ترک نظر باشد و بگوید 0 از برخی از نگاه هایتان دست بردارید آیه مجمل می شود و دلیل حرمت نظر نمی باشد. (پایان فرمایش مرحوم آقای خوئی ره)

### 3) نقد استاد مد ظله

#### اشاره

جهاتی از فرمایش ایشان برای ما قابل قبول نیست. بلکه بسیاری از جهات فرمایش ایشان هیچ صورت استدلالی ندارد.

ص: 218

---

1- (1) المبانی فی شرح العروه: و الحاصل ان هذه الآیه اجنبیه بالمره عن انظر الرجل الى المرأه أو العکس و انما هی وارده فی مقام الامر بقطع نظر کل من الجنسین عن الآخر و عدم الطمع فيه فیما یختص بالاستمتاع الجنسیه.

1 - ایشان می فرمایند: از «من» استفاده می شود که از خصوص استمتاعا جنسی باید صرف نظر شود و ارتباطات دیگر مانعی ندارد.

این مطلب قابل مناقشه است چون حد اکثر از «من» استفاده می شود که صرف نظر کردن مطلق مورد نظر نیست بلکه «فیه تفصیل» ولی چه تفصیلی؟ «من» مشخص نمی کند و از کجای مفهوم «من» اختصاص به استمتاع جنسی استفاده می شود؟

2 - فرموده اند که «امر به یکی از اضرار در مقام نهی از تحقق ضد دیگر غیر عرفی است و ما چنین استعمالی را نیافتیم. بنابراین «یغضوا من ابصارهم» به معنای «ترک نظر» نیست بلکه به معنای «صرف نظر کردن» است و به منظور نهی از «استمتاع» گفته شده است.

این کلام هم خالی از مناقشه نیست چون «صرف نظر کردن» و «استمتاع» نیز ضدینی هستند که «لهما ثالث»، پس باید امر کردن به «صرف نظر» برای نهی از «استمتاع» نیز غیر عرفی باشد.

3 - مطلبی که در باب ضد گفته شده که «تضاد، تمانع نمی آورد و فعل هر ضدی مقدمه ترک ضد دیگر نیست و بالعکس»، یعنی نفس تضاد، اقتضای تمانع نمی کند و سبب نمی شود که یکی از ضدین علت ترک دیگری گردد ولی مانعی ندارد که هر موردی یکی از ضدین به جهت دیگری مقدمه ترک ضد دیگر باشد. کما اینکه «عدم الشرط» با «وجود مشروط» تضاد دارد، در حالی که «ترک عدم شرط» (یعنی وجود شرط) جزء العله برای «وجود مشروط» است و مسئله ما از این قبیل است، درست است که بین «بستن چشم» و «نگاه کردن» تضاد هست ولی چون از شرائط و مقدمات نگاه کردن، «باز بودن» چشم است، پس با بستن چشم، شرط نگاه کردن منتی می باشد. بنابراین «بستن چشم» سبب می شود که «نگاه کردن» محقق نشود و وجود یک ضد، علت ترک ضد دیگر می شود و این امری وجدانی و واحض است.

4 - برای نهی از «نگاه کردن» تعبیر «غض بصر» و بستن چشم کاملاً عرفی است.

مثلاً کسی که می خواهد لباسش را عوض کند، می گوید: «چشمت را ببند تا لباسم را عوض کنم» و معلوم است که بستن چشم کنایه از «نگاه نکردن» است، لذا اگر از اطلاق بیرون هم برود، کافی است. بلی چون بستن چشم راحت ترین راه است با این تعبیر باین شده و الا خصوصیتی برای آن فهمیده نمی شود. و لذا اگر چشمش را ببندد یا بیرون برود یا پشتش را بکند یا پرده ای را ببندازد و... فرقی نمی کند.

خلاصه: چشمت را ببند، یعنی نگاه نکن و این کاملاً عرفی است.

5 - در روایت عبور حضرت زهرا (سلام الله علیها) در روز محشر، بعید است معنای حقیقی آن مراد باشد. مثلاً بگوییم اگر کسی را سر را پایین انداخت و چشم ها را به زانو چسبانید، عمل به احترام نشده است. عرف چنین نمی فهمد (1).

6 - در کلام مرحوم آقای خوئی بین غمض العین و غض العین خلط شده است.

لفظی که به معنای صرف نظر کردن است، غمض العین است نه غض العین.

خلاصه ما در بین غض بصر (چشم بستن) و ترک نظر یک فرق معتناهی نمی فهمیم و هر دو دلالت بر نگاه نکردن می کند.

معنای آیه شریفه:

«غض بصره» یعنی نگاهش را پایین انداخت، «غض نظر» یعنی پایین آوردن نگاه، خیره نگاه نکردن، نیم لا نگاه کردن و فرقی نیست بین «غض طرفه و غص من طرفه»،

ص: 220

---

1- (1) شاهد کلام استاد مد ظله برخی از روایات محشر است و از آنها معلوم می شود که این دستور برای ترک نظر است: روایت ابن عباس از حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به حضرت زهرا (سلام الله علیها) داستان محشر را فرمودند: ... ثم ینادی مناد من تحت العرض یسمع الخلائق: غصّوا ابصارکم حتی تجوز فاطمه بنت محمد (صلی الله علیه و آله) و من معها. فلا ینظر الیک یومئذ الا ابراهیم خلیل الرحمن و علی بن ابی طالب و... (بحار ج 8، ص 54) عن النبی (صلی الله علیه و آله): ... یا معشر الخلائق غصّوا ابصارکم لتجوز فاطمه بنت محمد سیده نساء العالمین علی الصراط. فتغصّ الخلائق کلهم أبصارهم.. لا ینقی احد یوم القیامه الا غض بصره عنها الا محمد و علی و... (بحار ج 8، ص 68)

«غض عینه یا غض من عینه» تمام این ها یعنی چشمش را زیر انداخت (1) «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» یعنی به مؤمنین بگو که دیده شان را پایین بیندازند، وقت پایین می اندازند قهراً درست نمی بینند. خلاصه خیره نگاه نکنند. از آیه شریف بیش از این استفاده نمی شود.

آیا طبق این تفسیر، آیه شریفه اطلاق دارد، یا نه؟ برخی گفته اند غض متعلق دلیل عموم است. نظرات دیگری هم در مسئله هست که به تناسب کلام سید در مسائل آینده بحث خواهیم کرد.

### تفسیر دیگر آیه شریفه:

اگر غض البصر به معنای بستن چشم باشد و از «من» تبعیض بفهمیم آیه مجمل می شود و به اطلاق آن نمی توان تمسک کرد، زیرا «بصر» دو معنی دارد: 1 - خود چشم 2 - قوه بینایی، تبعیض در خود این ها که معنی ندارد بلکه تبعی در استفاده از چشم ها قوه باصره است. و آیه شریفه استفاده از این ها را محدود می کند و می فرماید در نگاهتان د نگاه دارید و نگاه های ناروا نکنید. حد نگاه چیست؟ حد نگاه را سنت مشخص می کند. ممکن است حد نگاه به اعتبار مرئی باشد که به برخی امور نمی شود نگاه کرد و به برخی مانعی ندارد. و ممکن است به اعتبار کیفیت رؤیت باشد که نگاه با شهوت یا ریه یا... جایز نیست و بدون این ها مانعی ندارد. یا احد الامرین برای حرمت کافی است و یا...، به هر حال آیه شریفه از این

ص: 221

---

1- (1) اصل الغض النقصان و الخفض، الغضاضة: الفتور فی الطرف، غض و اغض اذا دانی بن جفنیه و لم یلاق، غض طرفه و بصره کفه و اخفضه و کسره یا قل: غض من بصرک و غض من صوتک. غض من ای وضع و نقص من قدره و منه قوله تعالی: و اغضض من صورتک و فی حدیث العطاس: اذا عطس غض صوته ای خفضه و لم یرفعه. فی الحدیث کان اذا فرح غض طرفه ای کسره و اطرق و لم یفتح عینه و عن النبی (صلی الله علیه و آله) فی غزوه احد: غضوا ابصارکم و عصوا علی النواجذ یعنی در حمله کردن به دشمن خیره نشوید. و عن علی (علیه السلام) فی غزوه صفین: غضوا الابصار فانه اربط للجأش و اسکن للقلوب در حمله کردن نگاه را پایین بیندازید که مایه شجاعت و قوت قلب است. (برگرفته از کتب لغت و حدیث)

جهت مجمل است و برای مشخص کردن گاهی‌های حرام باید به سنت مراجعه کنیم.

بنابراین معنی آیه شریفه، قطعاً اطلاق ندارد که به آن تمسک کنیم و باید با مراجعه به سنت حد و حدودت نگاه حرام مشخص شود.

مرحوم آقای خوئی ره می‌فرمایند: «بعد از اینکه از آیه شریفه حرمت نگاه شهوانی استفاده شد، پس چنانچه روایتی به طور مطلق دلالت بر و از نظر کرد، آن را تقیید می‌کنیم و حمل می‌کنیم بر نظر غیر شهوانی».

### **نقد استاد مد ظله:**

اگر دلالت آیه را بپذیریم، این کلام تمام نیست. زیرا نسبت آیه شریفه و ادله‌ای که از آنها جواز نظر مطلقاً استفاده می‌شود، عموم و خصوص من وجه است.

توضیح آن که ادله مجوزه، از نظر مورد، اخص هستند یا در خصوص کسی است که قصد ازدواج دارد یا در مورد کار است یا در مورد خرید امه است یا در مورد اعراب است یا در مورد اهل تهامه است و یا...، البته از نظر کیفیت نظر، مطلق است و شامل «نظر عن شهوه» نیز می‌شود.

و در مقابل، آیه شریفه هر چند از نظر مورد اعم است لکن از نظر کیفیت نظر منع از خصوص نظر شهوانی می‌کند، و در مدر اجتماع هیچ کدام بر دیگری تقدم ندارند و حجت نیستند و ما باید به ادله دیگر مراجعه کنیم، و آن ادله عمومات جواز نظر است، اگر داشته باشیم و الا اصاله الحل و خود مرحوم آقای خوئی اصل اولی را جواز نظر می‌داند.

خلاصه اگر اطلاق آیه شریفه را تمام بدانیم و ادله مجوزه نظر را از جهت کیفیت نظر، مطلق بدانیم و بگوییم شامل «نظر عن شهوه» هم می‌شود، در ماده اجتماع باید قائل به جواز نظر شویم.

### **(ب): صورت دوم:**

#### **اشاره**

نظر به کفار با ربه (یعنی نظری که معرضیت برای وقوع در حرام داشته باشد).

## 1) مرحوم آقای خوئی ره می فرمایند:

برای حرمت نظر با ریه می توان به این آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجِهِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (مؤمنون آیه 5) تمسک کرد.

تقریب استدلال: حفظ هر چیزی به تناسب خودش است. اگر گفتند مالی را حفظ کنید یعنی باید در معرض تلف شدن نباشد. از آیه استفاده می شود که حفظ فرج لازم است و الا «فاولئک هم العادون»، در روایات آمده که مراد از آیه حفظ فرج از زنا است، یعنی باید فرج از معرضیت برای زنا حفظ شود و از اموری که چنین معرضیتی را ایجاد می کند، پرهیز شود. پس نگاهی که خوف وقوع در زنا در آن هست و با معرضیت زنا همراه است، حرام می باشد.

## 2) نقد استاد مد ظله

فرمایش آقای خوئی (ره) صحیح است، لکن اخص از مدعی است. «ریه» خوف وقوع در محرمات است مطلقاً نه خصوص زنا. و سید مدعی است که نگاهی که خوف آن است که مجرب به لمس حرام، یا تقبیل حرام یا زنا و.. شود، حرام است و آیه شریفه فقط حرمت نگاهی را اثبات می کند که در آن خوف وقوع در زنا باشد.

## 3) استدلال استاد بر حرمت نظر با ریه به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ...»

### اشاره

به نظر ما به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب 32) می توان تمسک کرد. از آیه شریفه استفاده می شود که زنان نباید با قبح و دلال صحبت کنند، به جهت آن که دل ناپاک را به طمع می اندازد و به تمتعات منهی بکشاند، جایز نیست. پس نگاهی که معرضیت برای حرام دارد و دل ناپاک را به دنبال خود می کشاند، باید پرهیز کرد.

ظاهر فرمایش فقهاء (رضوان الله علیهم) این است که نظر با ربه محرم نفسی است ولی از آیه شریفه بیش از حرمت طریقی استفاده نمی شود، بنابراین نگاهی که خوف وقوع در حرام در آن بود، اگر عملاً منتهی به وقوع در حرام نشد، کشف می شود که چنین گاهی حرام نبوده است. چون مفسده، مفسده طریقی بوده است و از انتفاء ذو الطریق کشف می شود که در طریق نیز مفسده ای نبوده است.

**منبع اصلی بحث:**

«قرآن کریم»

1 - عروه الوثقی

2 - مستند العروه الوثقی آیه الله خوئی (ره)

3 - بحار الانوار مرحوم مجلسی (ره)

4 - کتب لغت

«\* و السلام\*»

ص: 224

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات پیش و این جلسه

در جلسه 27 اشکال سید (ره) در الحاق نساء اعراب و بوادی به نساء اهل ذمه مطرح شد. وجه اشکال مرحوم سید در الحاق اعراب به اهل ذمه، بحث می شود و سپس اشکالی در مورد جواز نظر به اهل ذمه مطرح می گردد و در پایان مسئله حرمت نظر باریبه، چه از نظر دلیل، و چه از نظر نوع حرمت، بررسی می شود.

## الف: وجه اشکال سید در جواز نظر به نساء بوادی و اعراب

### اشاره

مرحوم سید در ادامه مسئله 27 نسبت به جواز نظر به نساء اهل بوادی و اعراب اشکال کرده اند. مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوبی، وجه این اشکال را، اشکال در سند روایت، عباد بن صهیب دانسته اند (1)، اشکال مرحوم سید در مسئله، اشکال سندی نیست. بلکه دو وجه دیگر می تواند داشته باشد:

### 1 - وجه اول:

### اشاره

جمله «لانهن اذا نهين لا ينتهين» اگر بخواهد علت برای جواز نظر به آنها باشد، احتیاج به یک «مقدمه مطویّه» دارد. و اگر نه چگونه ممکن است خلاف شرع کردن عده ای از زنان، مجوزی برای ارتکاب یک فعل ذاتاً حرام از سوی دیگری باشد؟

این «مقدمه مطویّه» که «علت» را به «جواز نظر» مرتبط می سازد، به دو

ص: 225

---

1- (1) .. عباد بن صهیب عن الصادق (عليه السلام): «لا بأس بالنظر الى نساء اهل تهامة و الاعراب و اهل البوادی من اهل الذمه و العلوج لانهن اذا نهين لا ينتهين» اختلاف نقلهای مختلف در این روایت در جلسه 25 و 26 گذشت.

### تقریر اول مقدمه مطویہ: (رفع حرج)

از آنجا که اشخاص باید از خانه بیرون بیایند وگرنه کارهای جامعه تعطیل می شود، و از طرفی این گروه از زنان هم به سر و پوشش لازم خود اعتنایی ندارند، لذا شارع اجازه داده است که برای رفع حرج، اشخاص از خانه بیرون بیایند و به کارهای خود برسند، و لو این که به این زنان نگاه کنند. پس این زنان هم مثل نساء اهل ذمه، جواز نظر دارند تا افراد در حرج واقع نشوند.

ولی اشکال این بیان این است که اگر نساء اعراب را به نساء اهل ذمه ملحق کردیم، در نساء اعراب هم مثل نساء اهل ذمه، جواز نظر اختصاص به زمینۀ حرج نخواهد داشت، در حالی که نسبت به نساء اعراب و بادیه نشین، ملاک، حرج است و در صورتی که حرجی در کار نباشد، جواز نظر وجود ندارد.

لذا وجه اشکال مرحوم سید می تواند این باشد که چون الحاق نساء اعراب به اهل ذمه به معنی آن است که نساء اعراب، بدون حرج هم مثل نساء اهل ذمه، جواز نظر داشته باشند، از این رو روایت عباد بن صهیب نمی تواند دلیل بر الحاق باشد و از آن نمی توان استفاده کرد که بدون حرج هم جواز نظر برای نساء اعراب وجود دارد. در جواهر(1) این شبهه مطرح شده است، و می تواند منشأ اشکال سیّد باشد. ولی به نظر ما این اشکال قابل دفع است، چون مقدمه مطویہ را، به گونه

ص: 226

---

1- (1) به جهت اینکه در بخشهای بعدی بحث هم فرمایش صاحب جواهر مورد نقد و بررسی قرار می گیرد عین عبارت این بزرگ آورده می شود: «و لکن قد یشکل اصل الحکم هنا بخبر عباد بن صهیب عن الصادق (علیه السلام)... ضروره فی کون العله عدم الانتہاء بالتهی الذی یمکن کون المراد منه عدم وجوب الغض و عدم حرمة التردّد فی الاسواق و الزقاق من هذه الجہه لما فی ذلک من العسر و الحریم بعد فرض عدم الانتہاء بالتهی فهو حیثیّذ أمر خارج عما نحن فیہ و لذا جمع غیرهن معهن و ربما یؤیدہ ترک أهل الذمہ فی المروی عن الکافی و الفقیہ اللہم الا- أن یکون المراد ذکر التعلیل الجامع للجمیع فلا ینافی حیثیّذ اختصاص أهل الذمہ بعلة آخر ہی ما عرفت الّتی قد یومی الیہا ما فی خبر السکونی... ضروره ظهور نفی الحرمة فی معاملتہن معاملہ الدواب المملوکہ... و لکن مع ذلک کله قد منع ابن ادیس من النظر الیہن لاطلاق الامر بالغض.

دیگری می توان تقریر کرد که این اشکال به آن وارد نباشد.

### تقریر دوّم مقدّمه مطویّه (الغاء احترام)

ممکن است وجه ارتباط «علت» - لاینهن اذا نهین لا- ینتهین - به جواز نظر به آنها، نکته دیگری باشد و آن الغاء احترام این زنان از سوی خود آنهاست.

توضیح آنکه: از احکام مرتبط به نظر استفاده می شود که «حرمت نظر» به عنوان یک نحوه «احترام» برای منظور الیها، جعل می شود. مثلاً «امه» چون احترام «حره» را ندارد، نگاه به آنها اجازه داده شده است. بر این اساس، چون زنان اعراب و بادیه نشینان، پایبند به این احترام نیستند، و با مکشفه بیرون آمدن، احترام خودشان را سلب می کنند، - مثل متجاهر به فسق که حرمت خود را اسقاط می کند - لذا نگاه کردن به آنها اشکالی ندارد.

طبق این تقریر، جواز نظر به این زنان به ملاک حرج نیست، و در غیر زمینه حرج هم چون احترام خود را ساقط کرده اند، نگاه کردن به آنها جایز است.

به نظر ما تقریر دوّم از مقدّمه مطویّه که به ملاک اسقاط احترام ارتباط بین علت و جواز نظر برقرار می شود ترجیح دارد زیرا ظاهر ذکر علت در هر مورد آن است که در تمام افراد معلل، علت وجود دارد، و چنانچه علت «مجمّل» باشد، با همین ظهور از آن رفع اجمال می شود. در ما نحن فیه نیز حکم معلل، قیدی ندارد و شامل جواز نظر در خانه، جواز نظر در مسیر خیابان، جواز نظر در حال رفتن و غیره می شود، پس معلل، مبین بوده و اجمالی ندارد، و از همین جا، از علت رفع اجمال می شود و می فهمیم که علت، علتی برای تمام این موارد است: در خانه، و در بیرون خانه، و این علت عام همان «سلب احترام» است نه «رفع حرج». زیرا رفع حرج نمی تواند علت برای جواز نظر نظر در همه موارد باشد. نتیجه آن که چون حکم معلل (جواز نظر) قیدی ندارد، علت آن هم شامل کلیه موارد آن می شود، و این علت عام، «الغاء احترام» است، زیرا رفع حرج نمی تواند، علت حکم در کلیه موارد

### اشاره

ممکن است اشکال سید در جواز نظر به زنان بادیه نشین، فتوی ندادن اصحاب بر طبق روایه عباد بن صهیب باشد.

آنچه که بنده مراجعه کرده ام در هیچ یک از متون فقهی و کتب استدلالی تا مستند مرحوم نراقی فتوای به جواز نظر نسبت به زنان اعراب حتی از یک نفر از فقها، پیدا نکردم. البته نسبت به زنان اهل ذمه، جماعت کثیری فتوی به جواز نظر داده اند ولی نسبت به اعراب فتوایی نیست.

البته در تذکره علامه حلّی و کتابهای بعد از او، برای جواز نظر به نساء اهل ذمه، به روایت عباد استدلال شده است. چون اهل ذمه هم از جمله علوج و کفار هستند و ممکن است آنها اعراض از یک قسمت روایت را مسقط اعتبار بقیه روایت ندانسته اند و لذا در مورد اهل ذمه به آن استدلال کرده اند.

پس محتمل است که مرحوم سید به این جهت در اخذ به روایت در مورد نساء اعراب، اشکال کرده باشد. البته این اشکال، مانع از فتوی به جواز نظر در حال تردد در کوچه و خیابان و بازار نیست، زیرا جواز در این حدّ، مستند به روایت نیست تا مورد اشکال قرار بگیرد، بلکه دلیل آن سیره است. سیره مسلمان ها بر این نبوده است که در خانه بنشینند و جیس باشند تا نگاه به آنها نکنند اگر بنا بود از خانه بیرون نیایند «اسلام» نمی ماند به علاوه اگر چنین مطلبی بود که برای عدم نظر باید در خانه بود، نقل می شد: «لو کان لبان».

علاوه بر سیره، با ادله «نفی حرج» هم می توانیم این مقدمه را از ترددها و نظرها را تجویز کنیم. ولی به واسطه «اعراض اصحاب»، به طور کلی بر طبق روایت عباد نمی توان فتوی داد، به خصوص که فقهای مثل مرحوم سید معمولاً عباد بن صهیب را طبق نظر کتب رجال عامی می دانسته اند و همانطوری که شیخ طوسی

می فرمایند در جایی به روایت عامی عمل می شود که خلاف روایات و فتاوی امامیه نباشد و در مسئله جواز نظر به نساء اعراب که فقهای ما فتوا نداده اند، قهراً عمل کردن به روایت عباد و فتوی به جواز نظر دادن، مشکل است و بعید نیست نظر سید در اشکال به دلیل همین مطلب و عدم عمل اصحاب باشد.

## پاسخ وجه دوم

به نظر می رسد که این وجه هم نمی تواند اعتبار روایت عباد را منخوش کند، چون پس از شیخ طوسی نوعاً از فتاوی او تبعیت می شده و کم کم همان فقهی را که شیخ طراحی کرده بود، به عنوان فقه شیعه، شناخته می شد.

مرحوم آقای بروجردی، در درس خود می فرمود که ما برای استنباط یک حکم، باید خودمان را در عصر شیخ قرار دهیم، یعنی زمانی که هنوز فتوایی از ناحیه شیخ وجود نداشته است و بعد با توجه به ملاک، استنباط کنیم.

در مسئله جواز نظر به اعراب، شواهدی وجود دارد که قبل از شیخ، فقها فتوی داشته اند مثلاً کلینی در کافی، بابی را به این مسئله اختصاص داده است، و این باب در مقابل باب نظر به اهل ذمه است. و فتوای کلینی جواز بوده است (کافی 524/5) چون او روایاتی را که عمل می کرده در کافی ضبط کرده است. صدوق هم در کتاب فتوایی اش «من لا یحضره الفقیه» این مطلب را آورده است و در علل الشرائع هم بابی را به همین عنوان قرار داده است. و نوعاً فتاوی صدوق، فتاوی پدرش هم می باشد، چه این که کلمات علی بن بابویه، در گذشته به عنوان «نص» تلقی می شده است.

به علاوه حسن بن محبوب هم که این روایت را نقل می کند، از فقهاست و معمولاً این اشخاص روایتی را که مورد فتوایشان بوده است، نقل می کردند. احمد بن محمد بن عیسی هم که روایت را نقل کرده است، از فقهاست، و طبعاً بر طبق آن نظر داشته است.

در مجموع به نظر می‌رسد که قبل از شیخ طوسی، فتوی بر طبق روایت عباد بن صهیب بوده است، هر چند که شیخ مطرح نکرده است، شاید به نظرش رسیده که روایت مربوط به حرج است و او فتاوی را که مربوط به ملاکات کلی احکام بوده، ذکر می‌کرده است.

پس از نظر ما اعراض از روایت ثابت نیست، و بدین وسیله، روایت را نمی‌توان کنار گذاشت البته در روایت عباد از جهت دیگری باید بحث کرد که ذیلاً به آن می‌پردازیم: و آن اینکه چرا در روایت عباد بن صهیب همه این طوائف (اهل بوادی و اعراب و اهل ذمه) در یک ردیف ذکر شده‌اند؟ و به تبع آن این سؤال که آیا از این روایت می‌توان استفاده کرد که نظر به نساء اهل ذمه مطلقاً جایز است کما هو فتوی المشهور؟

## ب: اشکال در جواز نظر به نساء اهل ذمه

### اشاره

در جواهر، به اشکالی اشاره شده است (1) که در اینجا باید به بررسی آن پردازیم:

جواز نظر به نساء اهل ذمه، مشهور بین فقهاست، ولی در چهار کتاب فقهی، با آن مخالفت شده است: اول سرائر ابن ادریس، دوم: مختلف علامه حلی که در آن نظر ابن ادریس تحسین شده است، هر چند علامه در کتابهای دیگرش موافق مشهور است. سوم: تنقیح فاضل مقداد، چهارم: کشف اللثام فاضل هندی که تعبیر «لا بأس به» نسبت به نظر ابن ادریس و مختلف علامه، بکار برده است.

چرا فقها در این کتابها، در جواز نظر به نساء اهل ذمه اشکال داشته‌اند؟

نسبت به ابن ادریس می‌توان گفت که چون خبر واحد را حجت نمی‌دانند، با مشهور مخالفت کرده است ولی دیگران که با او در این مبنا موافق نیستند، چرا فتوی

ص: 230

---

1- (1) به پاورقی صفحه 2/2) مراجعه شود.

### جهت اشکال این بزرگان را می توان اینگونه تقریر کرد:

در روایت عباد بن صهیب، برای جواز نظر به اهل ذمه و بوادی، یک مناط ذکر شده است: «اذا نهین لا ینتهین» چه به معنای این باشد که چون سلب احترام از خود کرده اند جواز نظر دارند، و چه به معنای این باشد که چون نگاه نکردن به آنها، مستلزم حرج است، رفع ممنوعیت شده است. به هر حال، برای همه این طوایف از اهل بوادی و علوج و اعراب و اهل ذمه یک مناط ذکر شده است.

(قابل ذکر است که به نظر ما، در اینجا «علت»، مخصص سنخ الحکم است و در نتیجه نفس اهل ذمه بودن بما هو) مناط برای جواز نظر نیست، و در صورتی که یک زن ذمی، سلب احترام از خود نکند و پوشش خود را رعایت کند، و یا حرج در کار نباشد، جواز نظر ندارد و قبلاً این مبنای خودمان را تبیین کرده ایم که «علت»، مخصص «سنخ الحکم» نیست و فقط مخصص «شخص الحکم» است، ولی در مورد برخی از احکام معلل، جهاتی وجود دارد که می فهمیم، علت سنخ الحکم را تخصیص می زند. و در اینجا، چنین است.)

از نظر ارتکاز، روشن است که بادیه نشین بودن، اهل قریه بودن، بما هو هو، حکم را عوض نمی کند و تأثیری در حکم ندارد، روستایی بودن، از عناوینی نیست که قطع نظر از عناوین دیگر از قبیل حرج، مناط برای تغییر حکم باشد، بر خلاف اهل ذمه بودن که ذاتاً ممکن است، سبب تغییر حکم بشود، مثلاً در شریعت از اهل ذمه سلب احترام شده باشد. بر اساس این ارتکاز، این شبهه مطرح می شود که از یک طرف همه این زنان در یک ردیف آورده شده اند ملاک «اذا نهین لا ینتهین» و از طرف دیگر در روایت سکونی، اهل ذمه به ملاک دیگری جواز نظر دارند؟ آنچه که در روایت عباد آمده است یک مناط عرفی است: «اذا نهین لا ینتهین» ولی طبق آن چه که در روایت سکونی آمده است به لحاظ «نفس اهل ذمه بودن»، و ذاتاً، جواز

نظر پیدا کرده اند؟ این تفاوت و تغایر را چگونه باید توضیح داد؟

مرحوم صاحب جواهر در حل این اشکال، با تعبیر «الّا ان یقال»، احتمالی را مطرح کرده است: «برای جواز نظر به اهل ذمه دو مناط وجود دارد، یک مناط مشترک با اعراب و بادیه نشینان که در روایت آمده است و یک مناط اختصاصی که در روایت سکونی آمده است. به مناط اول، چون «حرج» مطرح است اهل ذمه و اعراب جواز نظر دارند، و به مناط دوم، خصوص اهل ذمه، چون اسلام نیاورده اند، احترام ندارند، احترام از آن مسلمان است.»

به نظر ما این مطلب صاحب جواهر، خیلی خلاف ظاهر است و نمی توان به آن ملتزم شد، وجه خلاف ظاهر بودن آن این است که اگر اهل ذمه بودن ذاتاً موجب عدم احترام است، چگونه نساء اهل ذمه، در ردیف زنانی که عرفاً جواز نظر دارند ذکر شده است؟ مثلاً وقتی عده ای از اشیاء متنجس را می شمردند که در اثر ملاقات با نجس، متنجس شده اند، آیا سگ را که ملاقات با قاذورات کرده است ذکر می کنند؟ سگ که بدون ملاقات با قاذورات هم نجس است، نباید در کنار اشیاء نجس بالعرض ذکر شود.

در اینجا هم اگر نساء اهل ذمه با قطع نظر از این علت که «اذا نهین لا ینتهین» جواز نظر دارند و ذاتاً احترامی ندارند، چطور با مواردی که جواز نظر آنها با این علت عرضی است، ضمیمه شده است؟

بنابراین، از روایت عباد بن صهیب می فهمیم که علت دیگری که جنبه ذاتی برای جواز نظر به اهل ذمه داشته باشد، وجود ندارد، و حکم در مورد آنها هم فقط یک علت دارد: «اذا نهین»، ذاتاً جواز نظر برای نساء اهل ذمه وجود دارد. و اینکه فقهاء فرموده اند اهل ذمه بما هو و عموماً جواز نظر دارند، و علی وجه الاطلاق، احترام ندارند، به نظر ما تمام نیست لذا اگر یک ذمیّه اهل حجاب باشد، و به آن عادت پیدا کرده باشد، نمی توان گفت که احترام ندارد و نظر به او جایز است. چون

ذمیّه در کنار کسانی ذکر شده است، که ذاتاً سلب احترام نشده اند.

روی این بیان، مشکل است که نساء اهل ذمه را جزء مستثنیات بدانیم، و چه بسا در کتابهایی هم که اشکال شده است و کسانی که فتوی به جواز نظر نداده اند، به همین جهت بوده است.

خلاصه آنکه اگر ظاهر روایت عباد بن صهیب این گونه باشد که ما عرض کردیم، قهراً از آن استفاده انحصار علت می شود و سنخ الحکم هم منتفی می گردد و به واسطه این معنی، روایت سکونی را هم بر همین مطلب حمل می کنیم، یعنی احترام نداشتن نساء اهل ذمه که در روایت سکونی آمده است در صورتی است که علت در روایت عباد بن صهیب موجود باشد: حرج یا سلب احترام از طرف خودشان با مراعات نکردن حجاب.

### **(ج): عدم جواز نظر با ریه**

در تعبیرات فقها، جواز نظر به «من غیر لذه و لا ریه» و یا «من غیر شهوه و لا ریه» مقید شده است، سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که چون ریه «اخصّ از شهوت و لذت است، لذا با نفی عام (شهوت و لذت) قهراً نفی خاص (ریه) هم می شود و نیازی به ذکر آن نیست. چون و لو شهوت اعم از ریه است و شهوت بدون ریه ممکن است، ولی هرکجا که ریه باشد، شهوت هم هست، لذا نفی اعم برای نفی اخص، کفایت می کند و عطف «من غیر ریه» وجهی ندارد، اینگونه عطف ها در صورتی صحیح است که نسبت بین معطوف و معطوف علیه «عموم من وجه» باشد.

پاسخ این سؤال این است که نسبت بین «شهوت» و «ریه»، «عموم من وجه» است نه «عموم مطلق» چون گاه در هنگام نگاه کردن، به جهاتی شهوت وجود ندارد و تحریک صورت نمی گیرد، ولی در عین حال نگاه به خصوصیات چشم و ابرو و جهات دیگر زیبایی باعث می شود پس از آن که رفع مانع شد، شخص مستعدّ

گردیده و تحریکاتی در او پیدا شود. تحقق ریه به دلیل آن است که این نظر منشأ برای به گناه افتادن شخص می شود، پس نسبت عموم من وجه است، و عطف عدم ریه به عدم لذت و شهوت، صحیح است. لذا مرحوم آقای خوئی پس از اینکه از آیه غض استفاده کردند که نگاه با شهوت جایز نیست، برای مسئله ریه به آیه دیگری تمسک کردند، در حالی که اگر ریه اخص بود، همان آیه غض که نگاه شهوانی را نفی می کند، نگاه با ریه را هم نفی می کند و احتیاج به استدلال علی حده برای ریه نبود.

البته ما در استدلال آقای خوئی برای عدم جواز نظر با ریه، به آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ» مناقشه ای داشتیم. ایشان فرموده اند، مقتضای «حفظ فرج» این است که آن را از نگاهی که ممکن است به زنا منجر شود، حفظ کنند. چه اینکه اگر مردی مأمور به حفظ مال باشد، نباید آن را در خیابان بگذارد و اگر گذاشت، مال را حفظ نکرده است. نه این که شبهه ای در تحقق حفظ وجود داشته باشد.

ولی ما عرض کردیم که اگر مراد از ریه، خوف از وقوع در زنا باشد، این استدلال به آیه تمام است، ولی فقها، ریه را مختص به خوف از زنا نمی دانند و آن را خوف از وقوع در «حرام» می دانند یعنی موضوع ریه در نظر آنها وسیع است، و البته حکم این موضوع وسیع را از آن تعبیر آیه که اختصاص به «حفظ از زنا» دارد، نمی توان استفاده کرد. لذا ما دلیل دیگری برای عدم جواز با ریه ذکر کردیم.

#### **(د) اشکال در «حرمت نفسی» نظر با ریه**

ظاهر کلمات فقها به قرینه سیاق این است که هر یک از موارد جواز نظر به عنوان استثناء ذکر می شود، «استثناء از حکم واقعی» است یعنی مردی که می خواهد ازدواج کند، واقعاً جواز نظر دارد، و همین طور، استثناء از حکم واقعی است یعنی مردی که می خواهد ازدواج کند، واقعاً جواز نظر دارد، و همین طور، جواز نظر برای اهل ذمه یا اعراب، حکم واقعی است، قهراً در طرف مقابل هم محرمت نظر را ذکر

می‌کنند از قبیل نظر با شهوت، و نظر با ریبه، ظهور در «حرمت نفسی» دارد، ولی به نظر ما حرمت نفسی نظر با ریبه، جای تردید است. به این بیان که:

اگر حکمی روی موضوعی برود و بعد به واسطه حکمت یا علّت، مصادیق مشکوک موضوع را هم به آن ملحق کنند، این حکم، «حکم نفسی» است، ولی اگر به مردی که شاک است گفته شود که احتیاط کند متفاهم عرفی از آن، «حکم طریقی» است مثل احتیاط در اطراف علم اجمالی، احتیاط قبل الفحص، احتیاط در امور مهمّ از قبیل فروج و دماء. مثلاً مولى می‌گوید «برای این که زنا تحقق پیدا نکند، حتی از آنچه که احتمال می‌دهی به زنا منجر می‌شود، اجتناب کن» در اینجا برای اینکه «لا- تَقْرُبُوا الزَّنى» روی زمین نماند، پرهیز از موارد مشکوک را خواسته است، در اینگونه موارد، نمی‌توان حرمت نفسی استفاده کرد، لذا اگر مخالفت کرد و مورد مشکوک را اتیان کرد ولی به زنا و گناه منجر نشد، مرتکب حرام نفسی نشده است لذا اگر در باب عدالت قایل باشیم که ارتکاب حرام موجب سقوط از عدالت است و یا ملکه اجتناب را معتبر ندانیم، و یا حتی بر مبنای اعتبار ملکه، می‌توان گفت، که عدالت این شخص باقی است.

البته در مواردی که شارع، بطور کلی، چیزی را حرام کرده است و قطع و شک بندگان را در آن دخیل ندانسته است، حکم جنبه نفسی خواهد داشت، ولی در بحث فعلی، مسئله چنین نیست.

نتیجه این که نظر با ریبه را، در صورتی که به ارتکاب حرام نینجامد، نمی‌توانیم حرام بدانیم و این شبهه ای است که ما در این مسئله داریم.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات پیش و این جلسه

در این جلسه جواز نظر به اهل ذمه بررسی شده و اختصاص جواز به صورت حرج نوعی انکار گردیده ملاک جواز، سلب کردن احترام از سوی خود آنها دانسته می گردد، سپس اشکالی را که سابقاً به مرحوم آقای خوئی در تخصیص حکم به صورت عدم شهوت نموده بودیم ناوارد خواهیم دانست، در خاتمه به تفسیر آیه غَضِّ پرداخته به معنای «غض» و «من» اشاره می شود.

در ضمن بحث دلیل عام عدم جواز نظر از روی شهوت را نیز خواهیم آورد.

\*\*\*

الف: حکم نگاه کردن به زنان اهل ذمه

1 - اشاره به اقوال علماء

ما پیش تر به مشهور نسبت دادیم که نظر به نساء اهل ذمه را از حرمت نظر استثناء کرده اند، ما این امر را به تبع شهید ثانی و برخی دیگر گفته بودیم، ولی پس از مراجعه معلوم می شود که قبل از محقق حلی شهرتی در این مسئله نیست، قبل از محقق، به غیر از شیخ مفید و شیخ طوسی و نیز کلینی و صدوق که روایت سکونی و عباد بن صهیب را نقل کرده اند به کس دیگری که اهل ذمه را استثناء کرده باشد برنخوردیم، هشت نفر از فقهاء بزرگ پس از شیخ طوسی یا معاصر وی این مورد را استثناء نکرده اند با این که در مقام بیان بوده و مثلاً استثناء مرید تزویج را آورده اند:

ص: 236

سلار، ابو الصلاح حلبی، ابن براج (1)، ابن زهره، ابن حمزه، قطب الدین کیدری، و قطب الدین راوندی در فقه القرآن.

ابن ادريس هم صریحاً فتوا به حرمت نظر به نساء اهل ذمه داده است، پس از وی نیز علامه در مختلف و فاضل مقداد در تنقیح فاضل هندی در کشف اللثام استثناء اهل ذمه را انکار کرده اند، پس اگر ما نیز به عدم استثناء قائل شویم مطلب مستبعدی نیست، پس باید به روایات مراجعه کرد تا حکم مسئله را بدست آورد.

## 2 - وجه عدم جواز نظر به اهل ذمه

در روایت سکونی نظر به اهل ذمه تجویز شده، ولی ممکن است قائلین به عدم جواز نظر از روایات عبّاد بن صهیب استفاده کرده باشند که علوج به مناط حرج نوعی جایز است، و این امر را مخصّص روایت سکونی قرار داده باشند، در نتیجه قهراً اهل ذمه از جواز نظر نباید استثناء شوند، چون در غیر صورت حرج حکم جواز ثابت نیست و در صورت حرج نیز قاعده عام نفی حرج، حکم جواز نظر را اثبات می کند و لازم نیست در هر بحث مصادیق این قاعده ذکر گردد و از قوانین استثناء شود، و قطعاً مراد کسانی هم که جواز نظر به اهل ذمه را ذکر نکرده اند انکار جواز نظر در صورت حرج نوعی نیست و به هیچ وجه از کلام ایشان بر نمی آید که حتماً انسان باید در خانه بماند و در کوچه و بازار تردد نکند، پس جواز نگاه در این صورت های نوعی در نزد ایشان نیز روشن است و معنای استثناء این است که در حالت عادی - مثلاً در جایی که اهل ذمه در خانه قرار داشته و چادر بر سرش نباشد - نمی توان به وی نگاه کرد.

ص: 237

---

1- (1) در مختلف و تنقیح الرائع نسبت داده اند به ابن براج که قائل به جواز است و علامه عبارت او را نقل فرموده است.

خلاصه عدم استثناء از اینجا ناشی می شود که مناط حکم را در روایت عباد بن صهیب حرج نوعی دانسته و بدین وسیله روایت سکونی را تخصیص زده اند (با بیانی که در جلسه قبل گذشت).

### 3 - وجه جواز نظر به اهل ذمه

ولی ما اشاره کردیم که در روایت عباد بن صهیب دو احتمال وجود دارد.

بنا بر یک احتمال (به مناط حرج بودن) استثناء حکم حرمت صحیح نیست، ولی بنا بر احتمال دیگر باید نساء اهل ذمه از حرمت نگاه استثناء شوند، و آن این بود که چون قانون حرمت نظر به مناط احترام منظور الیه جعل شده و در اینجا اهل ذمه احترام خود را از این جهت سلب کرده اند و حیاء را القاء کرده اند پس می توان به آنها نگاه کرد. در این صورت باید حکم نساء اهل ذمه در مسئله ذکر گردد، چون در اینجا بر خلاف مسئله حرج قاعده عامی که بتوان بدان اعتماد کرد و حکم نساء اهل ذمه را بالصراحه ذکر کرد در کار نیست.

البته در این معنای دوم نیز روایت سکونی از جهت دیگری تخصیص می یابد، و آن این است که اگر در جایی اهل ذمه به دستور اسلامی حجاب عمل کنند و مثلاً عادت آنها برگردد و به چادر سر کردن عادت کنند دیگر نمی توان به آنها نگاه کرد زیرا جواز نظر در مورد ذمی - بما هو ذمی - نمی باشد، بلکه به مناط سلب احترام منظور الیه از خود می باشد که بنابراین فرض چنین مناطی ثابت نیست و گویا مرحوم سید هم که جواز نظر را مقید به موارد عادت اهل ذمه دانسته و در غیر این مورد احتیاط کرده اند به همین وجه نظر داشته اند.

سؤال: با این بیان اگر کسی از اهل ذمه استثنائاً به دستور حجاب عمل کرد، باید به مقتضای تعلیل روایت عباد بن صهیب نگاه کردن به وی جایز نباشد، و از طرف دیگر اگر مسلمانی به دستور حجاب عمل نکرد باید نگاه به وی مجاز باشد.

جواب: ظاهر تعلیل روایت عدم عمل کردن نوعی و عمومی است. نه تک تک افراد، یعنی چون جامعه اهل ذمه به دستور حجاب عمل نمی کنند می توان به آنها نگاه کرد و چون جامعه اسلامی به این دستور ملتزم هستند نمی توان به زنان

ایشان نگریست، البته اگر وضعیت جامعه اهل ذمی تغییر کرد و به دستور حجاب - نوعاً - عمل کرده اند حکم جواز نظر برداشته می شود، و همین طور اگر خدای ناکرده عدم عمل به دستور حجاب در جامعه اسلامی عمومی شود نظر جایز خواهد گردید.

#### 4 - نظر استاد - مد ظلّه - در تفسیر روایت عباد بن صهیب

به هر حال از دو احتمال روایت عباد بن صهیب ما تا اندازه ای احتمال دوم (مناط سلب احترام) را تقویت کردیم، زیرا اولاً حکم معلّل، جواز نظر به اهل ذمه را به طور مطلق ثابت گردانیده و آن را مقید به نگاه در کوچه و بازار و موارد حرج نوعی نکرده است. و از سوی دیگر حرج نوعی تنها نگاه اتفاقی (نگاه افتادن) را تجویز می کند و فرد ظاهراً از نگاه، نگاه غیر اتفاقی (نگاه کردن) است، پس به قرینه اطلاق حکم معلّل، از علت رفع اجمال می شود و جواز نظر به موارد حرج تخصیص نخواهد یافت.

ان قلت: بنابراین معنا که علت جواز نظر به اهل ذمه هم این است که خودشان احترام خود را سلب کرده اند نیز به هر حال اهل ذمه موضوعیتی نداشته و حکم جواز نظر تخصیص به موردی که اهل ذمه نوعاً سلب احترام کرده اند می یابد، پس عموم حکم معلّل به هر حال محفوظ نیست، پس فرقی بین دو معنای روایت در این جهت در کار نیست.

قلت: از روایت استفاده می شود که در هنگام صدور روایت جامعه اهل ذمه، دستور اسلامی حجاب را رعایت نمی کرده اند و همین مقدار برای عدم ذکر قید در حکم معلّل (بنابراین فرض که علت جواز نظر سلب نوعی احترام است) کفایت می کند، بر خلاف این که ما حکم را به مناط حرج نوعی بدانیم که در همان موقع صدور روایت هم تمام انواع نگاه به اهل ذمه مشتمل بر حرج نوعی نبوده است. پس به نظر می رسد که حکم جواز نظر به اهل ذمه اختصاص به صورت حرج نوعی

**(ب): استدر اکی درباره اشکال به مرحوم آقای خوئی - قدس سره - در استفاده از آیه غصّ****1 - اشاره به کلام مرحوم آقای خوئی و اشکال آن**

مرحوم آقای خوئی از آیه غصّ استفاده کرده بودند که مطلق استفاده شهوانی از نساء حرام است و به قرینه این آیه جواز نظر به اهل کتاب و اعراب را به صورت عدم شهوت و تلذذ اختصاص داده بودند، ما قبلاً اشکال کردیم که نسبت بین آیه شریفه غصّ و روایت جواز نظر به اهل کتاب و امثال آن عموم و خصوص من وجه است، ما می توانیم اطلاق آیه شریفه را حفظ کنیم و روایت جواز نظر به اهل کتاب را تخصیص نزنیم و بگوییم نظر شهوانی مطلقاً حرام است هر چند به اهل ذمه باشد و می توانیم برعکس اطلاق روایت مجوزه را حفظ کرده و آیه شریفه را تخصیص بزینم به این صورت که نظر به اهل کتاب جایز است هر چند با شهوت باشد، پس چه اولویتی است که ما به قرینه اطلاق آیه در روایت تصرف کنیم، ممکن است به قرینه اطلاق روایت در آیه تصرف کنیم، و اگر تردید هم حاصل شود باید به اصل اولی رجوع کرد که به عقیده مرحوم آقای خوئی جواز نظر است، ولی ایشان در اینجا حکم به حرمت نظر شهوانی به اهل ذمه را کرده اند که صحیح به نظر نمی آید ولی این اشکال وارد نیست که ما با ذکر مقدمه ای به طرح اشکال می پردازیم.

**(2) مقدمه پاسخ استاد - مد ظلّه - به اشکال**

اگر در جایی دلیل ترخیصی و دلیل تحریمی وارد شود، عرف دلیل ترخیصی را ترخیص من حیث الذات و بدون نظر به عوارض و طواری می فهمد، اگر در آیه شریفه گفته شده: فاذا حللتم فاصطادوا، پس از خروج از احرام صید جایز است، تنها این مطلب استفاده می شود که صید ذاتاً جایز است ولی اگر مثلاً صید در بیابان با خطراتی همراه باشد، مثلاً خطر دزد زدن، گرگ خوردن یا... در کار باشد از آیه

فوق جواز صید را با عنایت به این گونه عناوین عرضی استفاده نمی گردد، البته اگر در جایی در نوع موارد عنوان عرضی وجود داشته باشد جواز نسبت به آن عنوان عرضی هم استفاده می گردد ولی در غیر این صورت حکم جواز حیثی (من حیث الذات) بوده و به عناوین عارضه ناظر نیست.

### 3 - اصل پاسخ استاد - مد ظله :-

در مسئله ما نیز روایت جواز نگاه به اهل ذمه، اصل نگاه را ذاتاً جایز دانسته است ولی اگر نگاه با عناوین طاری (شهوة و تلذذ) همراه باشد دیگر جواز نظر ثابت نیست همچنان که اگر نگاه کردن با ایذاء طرف همراه باشد، مثلاً شخص محترم نمی خواهد به بدن او نگاه گردد و با نگاه به وی اذیت می گردد، در اینجا نمی توان گفت ادله حرمت ایذاء تخصیص خورده، بلکه تنها جواز نظر من حیث الذات استفاده می گردد.

البته چون جواز نظر به اعراب و اهل ذمه الزاماً هم با شهوت همراه نیست نمی توان حکم به جواز نظر نمود، ولی در مسئله جواز نظر برای مرید لتزییح چون این نظر از سر تأمل و برای تشخیص صلاحیت زن برای تجویز و استمتاعات جنسی می باشد نوعاً با علم به ترتب شهوت می باشد پس جواز نظر در اینجا ملازم است با جواز نظر در صورت علم به ترتب شهوت و به لحاظ این عنوان عرضی، به خلاف مسئله ما نحن فیه که چنین تلازم نوعی در کار نیست.

### ج: تفسیر آیه شریفه غض

#### 1 - مقدمه ای در استدلال بر حرمت مطلق جواز نظر با شهوت

به نظر ما دلیل مطلق جواز نظر اختصاص به آیه شریفه غض ندارد که اگر دلالت آن را انکار کرده آیه را مجمل بدانیم و نتوان این حکم را استفاده نمود، بلکه از مجموع روایات این امر استفاده می گردد، برخی روایات نگاه را سهمی از سهام ابلیس دانسته که معلوم است مراد همین نگاه شهوانی است که همچون تیری است

که هم شیطان پرتاب می کند و هزاران خطرات همراه دارد، بسیاری از علماء در مسائلی که ربه یا شهوت باشد اجماع تمام علماء شیعه و سنی، قدیم و حدیث را ادعاء کرده اند، از مجموع این امور به روشنی برمی آید که این حکم ثابت است، پس بحث از آیه غَضّ از این جهت تنها بحثی است علمی و در مسئله تأثیری ندارد.

## 2 - معنای «غَضّ»

در آیه شریفه، کلمه یَغْضُوا و یَغْضُضْنَ به کار رفته و باید دید معنای غَضّ چیست؟ مفسرین و اهل لغت معمولاً غَضّ را به معنای چشم بر هم نهادن معنا نکرده اند، در میان قدماء مفسرین، کسی را که فعلاً برخورد کرده ایم که غَضّ را اینگونه معنا کرده ابو الفتوح رازی است (1) ، ولی دیگر مفسران چنین معنایی را برای غَضّ نکرده اند، با مراجعه به کتب لغت بسیار قدیمی که برخی از آنها در زمان معصوم - علیه السلام - نگاشته شده همچون کتاب العین منسوب به خلیل، و نیز کتب لغت متأخر روشن می شود که غَضّ باغمض تفاوت دارد. غمض العین به معنای چشم را بر هم نهادن است، ولی غَضّ، به معنای نقص و کوتاه کردن و شکستن است و اگر به چشم تعلق گیرد به معنای این است که انسان چشمش را زیر بیندازد و آن را بشکند و اگر به صوت تعلق گیرد همچون «أَغْضَضُ مِنْ صَوْتِكَ» به این معنا است که صدایت را بشکن و آن را بلند نکن، از اشتقاق کلمه غَضّ نیز همین معنای نقصان استفاده می گردد.

## 3 - اشاره به عبارات اهل لغت

ما در اینجا به برخی از عبارات لغویین اشاره می کنیم، و برخی توضیحات درباره آن ها را در حاشیه می آوریم:

کتاب العین: الغَضّ و الغضاضه: الفتور فی الطرف، غَضّ غَضّاً، و اغضی اغضاً

ص: 242

---

1- (1) آقای آقا موسی صدر از مرحوم آقا شیخ مرتضی آل یاسین نقل می کرد که غَضِضُ الطرف معنایش این است که چشمش نیم لاست و درست باز نیست، بعداً در لغت هم این معنی را دیدیم.

ای دانی بین جفنیه و لم یلاق پس غَضُّ به معنای سستی در چشم است، و به این معنی که پلکها را به هم نزدیک کند ولی به هم نجسبد، نیم لا شدن چشم.

المصباح المنیر: غض الرجل صوته و طرفه و من طرفه و من صوته (1) غَضاً من باب قتل (2) خفض و منه يقال: غض من فلان غَضّاً و غضاضه اذا تنقصه و الغضغضه النقصان و غضضت السقاء نقصه

البته اغماض عین به همان معنای چشم بر هم نهادن است: اغمضت العین اغماضاً و غَمَضَهُ تغميضاً اطبقت الاجفان

مجمع البحرین: یغضوا من ابصارهم ای ینقصوا من نظرهم عمّا حرم الله علیهم يقال غَضَّ طرفه غضاضاً بالكسر و غضاضه بفتح الحاء خفضه و تحمّل المکروه، غَضَّ صوته ای خفضه و لم یرفعه بصیحه، و غض طرفه ای کسره و منه الحدیث: کان اذا فرح غَضَّ طرفه یعنی کسره و اطرق و لم یفتح عینیه، اغض الرجل العین - بالالف - : قارب بین جفنیها، و قوله: لیس علیک فی هذا الامر غضاضه ای ذله و منحقه.

خلاصه کلمه غَضُّ را لغویان به معنای نقصان و کم کردن و کسر و خفض گرفتند و به معنای چشم به هم گذاشتن.

#### 4 - معنای «من» در آیه غَضُّ

در آیه شریفه در مورد «غض» بر سر ابصار حرف جرّ «من» آورده شده ولی در باره حفظ فرج این حرف آورده نشده است. در تفسیر «من» در آیه شریفه اقوال مختلفی در میان مفسران و ادبا و فقها دیده می شود:

قول اول: من زائده است، این قول از اخفش است و محقق اردبیلی هم آن را پذیرفته است.

لازم به ذکر است که زائد بودن «من» به معنای لغو بودن آن نیست که با حکیم

ص: 243

1- (1) از این عبارت معلوم می شود که بین تعدی به «من» و عدم تعدی به آن فرقی نیست.

2- (2) غَضُّ از باب ضرب نیز آمده است که به معنای دیگری است ولی آنچه در اینجا محل کلام است: غَضَّ یَغُضُّ است که آیه شریفه هم از این باب است.

بودن گوینده ناسازگار باشد، «من» زائده معنای تازه ای ندارد ولی ممکن است در زیبایی کلام دخیل باشد، البته شاید ما این جهت حسن را درک نکنیم ولی اهلش درک می کنند. پس «من» زائده مفید معنا نیست ولی بی فایده نمی باشد.

سیبویه قول اخفش را انکار کرده و گفته «من» زائده نیست، در کشاف قول سیبویه را تقویت کرده و در توضیح آن آورده که علت آوردن «من» بر سر ابصار و نیابردن آن بر سر فروج آن است که حفظ فروج در غالب موارد لازم است و تنها در حالت‌های استثنائی همچون اضطرار حفظ فروج جایز می گردد و پس می توان علی وجه الاطلاق حفظ فروج را لازم دانست، ولی باب نظر چنین نیست، چون نگاه به محارم و نیز نگاه به وجه و کفین زنان اجنبی (بنا بر مبنای استثناء وجه و کفین) و...

جایز می باشد پس به طور کلی نمی توان نظر را محرم دانست بلکه تنها قسم خاصی از آن ممنوع است و از این رو در اینجا کلمه «من» آورده شده است.

نقل سایر اقوال و بررسی آنها را به جلسات آینده موکول می کنیم، «ان شاء الله».

«\* و السلام\*»

ص: 244

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

**خلاصه جلسات پیش و اجمالی از مطالب این جلسه:**

در جلسات پیش در ذیل مسئله 27، حکم جواز نظر به اهل ذمه (و مطلق کفار) مورد بررسی قرار گرفت و به مفاد روایات و نحوه جمع آنها پرداختیم. در این جلسه ابتدا خلاصه و نتیجه بحث روائی گذشته را متعرض شده سپس فتوای سید (ره) مورد نقد و بررسی قرار می گیرد و در آخر به نقد استدلال بعضی از بزرگان در جواز نظر به نساء اهل ذمه به «لأنهن بمنزله الاماء» می پردازیم.

\*\*\*

**الف): خلاصه ای از بحث جلسه گذشته و نتیجه بحث روائی در مسئله (روایت عباد بن صهیب و نحوه جمع مفاد آن با مفاد خبر سکونی):**

اگر ما روایت عباد بن صهیب را - بدین استناد که فتوا بر طبق آن داده نشده - کنار گذاشته مورد استدلال قرار ندهیم، در این صورت باید به روایت سکونی و اطلاق آن اخذ کرد و گفت که به موجب این روایت نظر به «شعور» اهل ذمه و «ایدی» آنان جایز است، چه آنان معتاد به ستر باشند و چه نباشند، چه برای ناظر حرجی وجود داشته باشد و چه نباشد. زیرا از روایت برمی آید که نفس اهل ذمه بودن ذاتاً موجب سلب حرمت آنان می گردد. بنابراین نظر به موها و دستان آنها هر چند حرجی در کار نباشد و در میان مسلمین نیز حجاب را رعایت کنند، جایز است؛ مشروط بر آن که بدون شهوت باشد.

ص: 245

ولی اگر بگوییم که به روایت عباد باید اخذ کرد و دلیلی بر رفع ید از آن نداریم، زیرا فقهای چون کلینی و صدوق به آن فتوا داده اند و فتوای ناقلین روایت مانند حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن عیسی نیز بر آن بوده، در این صورت اگر بر این نظر باشیم که این روایت صلاحیت تخصیص یا تقیید روایت سکونی را ندارد و سنخ الحکم را نفی نمی کند، باز هم باید به اطلاق روایت سکونی استناد نمود و جواز نظر را مانند فرض بالا اثبات کرد.

اما اگر با فرض صحت استناد به روایت عباد بگوییم که این روایت نفی سنخ الحکم کرده، در روایت سکونی تصرف کرده و آن را تقیید می کند، هم چنان که ما این فرض را پذیرفتیم، در این صورت دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: این است که مراد از «لَا تَهْنُ إِذَا نَهَيْتَ لَا يَنْتَهِينُ» آن است که چون اهل ذمه نهی را نمی پذیرند، رعایت حکم حرمت نظر برای ما که در مسیرها و تردد با آنها مواجه می شویم، حرجی است و از این رو به هنگام حرج تجویز شده است، ولی بدون حرج نظر به آنان جایز نیست (استظهار مرحوم صاحب جواهر «ره»).

احتمال دوم: آن است که چون اهل ذمه قانون الهی را نپذیرفتند، دیگر احترامی ندارند و در واقع با طفره رفتن از پذیرش قانون مزبور از خود حرمت را سلب کرده اند و در نتیجه وجوب اجتناب از نظر - که برای احترام تشریح شده - نسبت به آنان منتفی بوده و جواز نظر وجود دارد (مانند جواز نظر به اعراب).

به نظر ما این احتمال دوم اقرب است، زیرا اولاً تطبیق علت با حکم معلل اقتضا می کند که مراد از علت معنایی وسیع داشته باشد نه صرف تحقق حرج. و ثانیاً حمل «نظر» در روایت بر نظر اتّفاقی حمل بر فرد غیر ظاهر و مخفی از نظر است و فرد ظاهر نظر این است که غیر اتّفاقی و با اراده باشد. بنابراین نمی توان روایت را بر فرد مخفی حمل کرد.

در نتیجه می توان گفت که با روایت عباد می توان اطلاق روایت سکونی را

تقیید نمود و نظر به اهل ذمه را تنها در مواردی جایز دانست که آنان با سرباز زدن از حکم حجاب و نپذیرفتن آن، حرمت را از خود سلب نمایند. بنابراین اگر اهل ذمه به رعایت حجاب عادت داشتند، دیگر نظر به آنان جایز نخواهد بود.

### **(ب): فرمایش مرحوم مصنف (ره) و نقد آن توسط استاد - مد ظله -:**

#### **اشاره**

مرحوم سید (ره) در مسئله 27 نظر به نساء اهل ذمه و بلکه مطلق کفار را بدون تلذذ و ریبه جایز دانسته و مقید به شعور یا ایدی نیز نکرده اند و به دنبال آن فرموده اند که احوط آن است که نظر به چیزهایی که به کشف آن عادت دارند، جایز است.

مرحوم آقای خوئی از کلام مرحوم مصنف چنین برداشتی کرده اند که حکم جواز نظر به اهل ذمه تنها به شعور و ایدی اختصاص دارد، ولی ظاهر کلام وی مطلق است و چنین قیودی را ندارد و از کلام ایشان برمی آید که حتی اگر آنان تنها عورت را ستر نمایند و یا حتی اگر به کشف عورت عادت کرده باشند، نظر به آنچه منکشف است، جایز می باشد البته شاید بتوان گفت: کلام ایشان از نظر به عورت منصرف است.

#### **نقد استاد - مد ظله -:**

معلوم نیست به چه دلیلی ایشان به این وسعت، حکم به جواز نظر کرده اند و حتی در صورتی که معتاد به ستر عضوی نباشند، حکم به جواز نظر به آن داده اند و سپس در مورد غیر معتاد نیز احتیاط نموده اند. در تعلیل روایت که فرموده «لَا تُنْهَى إِذَا نَهَيْتَ لَإِنَّهُنَّ إِذَا نَهَيْتَ»، اگر اقتضای آن از باب حرج باشد، تنها مورد حرج را در بر می گیرد؛ و اگر از باب سلب احترام باشد، باید دید که شارع تا چه میزانی از آنان سلب احترام نموده است. مسلماً این سلب احترام، مطلق نیست و مثلاً شامل جان و مال آنان نمی شود و با تصریح روایت سکونی می فهمیم که این سلب احترام تنها نسبت به شعور و ایدی تحقق یافته است. پس با توجه به این که دلیل عامی که نظر را به طور کلی تجویز کند، نداریم؛ توسعه ای که مرحوم سید داده اند، قابل مناقشه و نامقبول

**ج: استناد به «تنزیل اهل کتاب به منزلهٔ اماء» برای جواز نظر به نساء اهل ذمه:**

**1) تقریب استدلال به تنزیل مزبور:**

ما در پنج کتاب از منابع فقهی یعنی مقنعه، نهاییه و تذکرهٔ علامه (ره)، شرایع و نافع محقق (ره) دیدیم که تعبیر کرده اند: «لَا تَهْنُ بِمَنْزِلَةِ الْأَمَاءِ» و از این رو نتیجه گرفته اند که نظر به نساء اهل ذمه جایز است. در واقع آنان اصل این حکم را که «نظر به اماء اشخاص جایز است» مسلم و قطعی گرفته اند و از آن حکم مسئله را در ما نحن فیه کشف نموده اند. بنابراین استدلال آنان مبتنی بر حکم مسئلهٔ نظر به اماء غیر می باشد و مستند آنان ظاهراً روایت سکونی نیست، زیرا در این روایت سخنی در بارهٔ اماء نیامده است.

حال مستند آنها چه روایاتی است؟ گفته اند که ما دو صحیحیه داریم که صاحب جواهر (ره) نیز به آنها اشاره فرموده: صحیحیهٔ [ابی بصیر \(1\)](#) و صحیحیهٔ زراره [\(2\)](#).

در این روایات برخی احکام ممالیک بر اهل ذمه بار شده و آنان را ممالیک امام (علیه السلام) نامیده اند. اهل ذمه حقیقتاً مملوک امام به شمار نمی روند، پس در واقع نازل منزلهٔ ممالیک امام (علیه السلام) می باشند و تنزیلاً مملوک هستند. احکام مزبور به قرار زیر است:

1) هم چنان که شخص حرّ نمی تواند با سه امه ازدواج نماید، اگر مسلمانی دو عیال از اهل کتاب (مثلاً یک یهودی و یک نصرانی) داشته باشد نیز نمی تواند با شخص سوّمی ازدواج کند؛ زیرا اهل کتاب ممالیک امام هستند.

2) همان گونه که عدّهٔ طلاق در حرّه با امه تفاوت دارد و عدّهٔ حرّه سه ماه یا سه

ص: 248

1- (1) وسائل، ج 20، کتاب النکاح، ابواب ما یحرم باستیفاء العدد، باب 2، طبع آل البیت، ص 518، ح 2.

2- (2) وسائل، ج 22، کتاب الطلاق، ابواب العدد، باب 45، طبع آل البیت، ص 266، ح 1.

قرء بوده و عدّه امه یک ماه و نیم یا دو قرء است، عدّه نساء اهل ذمه نیز - چون به منزله مملوک هستند - مانند عدّه امه می باشد.

(3) اگر فردی با دو امه ازدواج کرده باشد و حرّه ای بدون اطلاع از وجود آنها همسر این شخص بشود و دخول صورت گیرد، به موجب روایت، این زن مستحقّ مهر کامل شده و خیار فسخ نیز دارد. به همین ترتیب اگر فرد مسلمانی دوزن از اهل کتاب داشته باشد و با زنی مسلمان که نسبت به آن دو جاهل است، ازدواج کند؛ حق فسخ نکاح را دارد. در اینجا نیز در واقع این دوزن غیر مسلمان به منزله مملوک تلقی شده اند.

(4) هم چنین در برخی احادیث تنظیر شده که هم چنان که اهل ذمه به امام جزیه می دهند، ممالیک به مالک خود ضریبه می پردازند، و این تشبیه در روایات وجود دارد.

بر این اساس گفته اند که از آنجا که جواز نظر به ممالیک وجود دارد و این جواز از تقریر معصوم (علیه السلام) نسبت به عملی که قبل از اسلام هم سابقه داشته یا به گفته مرحوم صاحب جواهر (ره) از سیره مسلّم و مستمرّ نسبت به جواز نظر به ممالیک قابل استفاده است، بنابراین هر چند اهل ذمه حقیقتاً مملوک نیستند ولی به منزله مملوک هستند و احکام آن را دارند، مگر آن که دلیلی بگوید که حکم آنان با مملوک متفاوت است. پس جواز نظر به اهل ذمه نیز وجود دارد.

## **(2) پاسخ استاد - مد ظلّه - به استدلال مزبور:**

اشکالی که در اینجا وجود دارد - و مرحوم آقای خوئی نیز اشاره کرده اند - این است که اگر مواردی که اهل کتاب حکم ممالیک را ندارند، نادر بود، در این صورت می توانستیم قائل به این عموم شویم که آنان به منزله مملوک هستند الا ما خرج بالدلیل؛ ولی ما می بینیم که اهل ذمه در بسیاری از احکام، حکم ممالیک را ندارند.

بنابراین دیگر نمی توان مبنای مذکور را پذیرفت.

مرحوم آقای خوئی دو مثال از موارد اختلاف حکم اهل کتاب با عبید و اماء را بیان کرده اند:

1 - اگر یکی از اهل ذمه مقتول شود، دیه او به اقرباء وی داده می شود، ولی اگر مملوکی کشته شود، اولاً قیمت او بر عهده قاتل است نه دیه وی و ثانیاً قیمت مملوک به مالک مقتول داده می شود نه اقربای او.

2 - کفار در صورتی که در میان ورثه مسلمانی نباشد، از یکدیگر ارث می برند، ولی مملوک نه ارث می برد و نه ارث می رساند. ایشان تنها همین دو اختلاف را ذکر کرده اند.

3 - از جمله احکام شایع که رواج بسیار هم دارد، این است که در مملوک بدون اذن مالک معاملاتش باطل است و حق ازدواج و تصرف در اموال و... را ندارد، ولی در اهل ذمه این چنین نیست و ازدواج ها و معاملات آنان را نمی توان باطل شمرد.

حتی می بینیم که پیامبر (صلی الله علیه و آله) با یهودی معامله کرده اند و در مورد اهل ذمه لزوم اذن و امثال آن ذکر نشده است.

بنابراین هنگامی که در برخی روایات و تعبیر گفته می شود اهل ذمه ممالیک امام هستند، مراد این است که برخی مراتب مملوکیت و بعضی از آثار آن بر آنها بار می شود و نمی توان نتیجه گرفت که نظر کردن هم از همین مراتب و آثار است. زیرا برخی از احکام ممالیک قطعاً برای اهل ذمه وجود دارد و برخی دیگر قطعاً وجود ندارد. از این رو دلیل مزبور نوعی اجمال دارد و نمی توان بدان استناد کرد.

«\* و السلام\*»

ص: 250

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات پیش و اجمالی از درس امروز:

بررسی ادله سه گانه (دلیل حرج - عدم حرمتهم - انهن بمنزله الاماء) جواز نظر بر نساء اهل ذمه در جلسات پیش گذشت و در آخر جلسه به نقد دلیل «لانهن بمنزله الاماء» پرداختیم. در این جلسه توجه عزیزان را به نکته ای از مرحوم محقق (ره) و مرحوم شیخ طوسی (ره) در (نکت النهایه) جلب کرده که به تناسب آن، توضیح نکته ای از مفاد روایت عبّاد بن صهیب خواهد آمد. و در آخر بحث تفصیلی در مورد معنای آیه مبارکه «غض» عرضه خواهیم کرد.

الف): بررسی و توضیح کلام محقق در حکم نظر به نساء اهل کتاب

اشاره

(1)

1 - شیخ طوسی عبارتی در کتاب نهایی دارد که می فرماید «و النظر الی نساء اهل الکتاب و شعورهن لا بأس به

اشاره

لانهن بمنزله الاماء اذا لم یکن النظر لریبه أو تلذذ فاما اذا کان كذلك فلا یجوز النظر الیهن علی حال» مرحوم محقق در توضیح این عبارت دو اشکالی را که ممکن است به نظر برسد، مطرح می فرمایند و در مقام دفاع از شیخ نیز پاسخ می دهند.

اشکال اول:

از عبارت «لانهن بمنزله الاماء» استفاده می شود که اختیاراً نظر به وجه و شعور اماء جایز است. در حالی که مرحوم شیخ در قسمت دیگر از کتاب نهایی فتوایشان این است که فقط عند الشراء نظر به امه جایز است و اگر شراء

ص: 251

نباشد، جایز نیست. بنابراین و لو تشبیه هم درست باشد ولی در منزل علیّه و مشبه به، اختیاراً نظر جایز نخواهد بود. پس چگونگی علت قرار گرفتن این عبارت، برای ثبوت جواز نظر به نساء اهل کتاب، معلوم نیست.

## اشکال دوم:

مرحوم شیخ طوسی نظریه ای دارند که اگر زن های اهل کتاب مسلمان شدند در حالی که شوهرهایشان به شرط ذمه عمل می کنند اسلام این گونه زن ها موجب فسخ نکاح نخواهد شد و استدامه نکاح باقی خواهد بود. بنابراین اگر زنی از اهل کتاب مسلمان بشود به او زوجه یا نساء اهل کتاب صدق می کند و این در حالی است که بر طبق این عبارت (لانهن بمنزله الاماء) باید گفت نظر به مو و صورت چنین زنی جایز است، و حال این که هیچ شخصی قائل به این مطلب نیست.

## 2 - پاسخ محقق و دفاع از طرف شیخ:

ایشان می فرمایند: اما اشکال اول که گفته شد «بمنزله الاماء» مراد این است که به منزله اماء خود شخص است. یعنی همان طور که مالک می تواند به مو و صورت کنیز خودش و لو شوهر هم داشته باشد، فی غیر شهوه نگاه کند، در اینجا هم نگاه کردن جایز است.

و اما در مورد اشکال دوم، می فرمایند که الفاظ منزل به غالب است و از افراد نادر انصراف دارد و اطلاق عبارت شیخ منزل به افراد غالبه و متعارف است و متعارف زن های اهل کتاب مثل خود اهل کتاب مسلمان نیستند.

## 3 - توضیحی پیرامون نساء اهل کتاب (مقدمه)

اضافه نساء به اهل کتاب دو قسم می تواند باشد: یک قسم این است که اضافه جزء و کل است مثل دست زید که دست جزء است و اضافه شده است به خود زید که کلّ است. در اینجا هم اهل کتاب یک جمعی هستند که نساء دارند و

رجال دارند. نساء اهل کتاب یعنی رجالشان مراد نیست؛ بلکه زن های اهل کتاب مورد بحث هستند.

و قسم دیگر این است که اضافه جزء و کل نیست بلکه اضافه ای که کاملاً مباین است مثل غلام زید که اضافه غلام، جزء زید نیست بلکه یک چیز اجنبی است که اضافه به زید شده است. در اینجا هم اضافه نساء به اهل کتاب اضافه زوجیت و همسری می باشد و مراد محقق نیز این قسم می باشد. و این قسم را نه تنها محقق در توجیه فرمایش شیخ آورده اند (مراد از نساء اهل ذمه، زوجات اهل ذمه است و چون زوجات آنها حکم امه خود شخص را دارد نسبت به بعضی الاحکام، پس همان طور که شخص می تواند به امه خود نگاه کند به زوجات اهل کتاب نیز می تواند نگاه کند) بلکه اضافه نساء به نحو اضافه زوجیت یک معنای متعارف و شایع است تا حدی که شیخ محمد عبده در تفسیر (المنار) راجع به «نساءنا» که در آیه مباهله است، این نحو اضافه را دلیل قاطع بر بطلان روایاتی در فضیلت حضرت زهراء (سلام الله علیها) و این که مراد از نساءنا حضرت فاطمه (سلام الله علیها) است، که خودشان (سنی ها) نقل کرده اند گرفته که البته حرف باطلی است و جوابش را به تناسب بزودی بحث خواهیم نمود. ولی از این استفاده می شود که چنین شیوعی در بین آنها رواج دارد.

و فی الجملة ما هم می دانیم که اضافاتی مثل «نساء النبی» یا «نساءکم حرث لکم» و امثال این اضافه ها اضافه زوجیتی است.

### **(ب): بررسی مجدد روایت عباد بن صهیب (یادآوری و تکمیل)**

#### **1 - روایت عباد بن صهیب به نقل کافی در بعضی جهات یک نحوه اختلافاتی با نقل صدوق دارد**

#### **اشاره**

که در بعضی جاها نقل صدوق بهتر است و در بعضی جاها نقل کافی(1). مثلاً در (کافی) دارد «لا بأس بالنظر الی رءوس اهل تهامه و الاعراب» ولی در

ص: 253

---

1- (1) معمولاً نقل کلینی مقدم بر نقل صدوق است. البته مادامی که خلاف آن ثابت نشود و علتش شاید این باشد که چون (من لا یحضره الفقیه) کتاب فتوایی صدوق بوده گاهی برای وضوح بیشتر روایت را نقل به معنی کرده است.

(فقیه) دارد «لا- بَأْسُ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِ نِسَاءِ أَهْلِ تَهَامَةَ»، که کلمهٔ نساء را هم درج کرده است. البته به جای رعوس، شعور نقل کرده که خیلی مهم نیست. چنانچه در (علل) هم مانند (کلینی) رعوس نقل کرده ولی در این جهت که نساء را باید ضمیمه کنیم مناسب همان است که (فقیه) نقل کرده است و در بعضی از نسخ (علل) هم موجود است و قاعداً باید جنین کلمه ای (نساء) باشد و اگر هم نباشد باید یک نحوه تقدیری گرفته شود.

بنابراین مفاد روایت این خواهد بود که «لا بَأْسُ بِالنَّظَرِ إِلَى رَعُوسِ نِسَاءِ أَهْلِ الذَّمِّهِ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ السَّوَادِ وَ الْعُلُوجِ أَيْ نِسَاءِ الْأَعْرَابِ، نِسَاءِ أَهْلِ السَّوَادِ، نِسَاءِ الْعُلُوجِ» پس نگاه کردن به این ها اشکال ندارد «لأنهم اذا نهوا لا ينتهون». علت این که ضمیر مذکر آورده شده این است که جلوگیری از این زن ها که بی حفاظ (بی حجاب) بیرون نیایند باید بوسیلهٔ شوهرهایشان باشد و به همین جهت به شوهرها می گویند جلوی زنت را بگیر تا بی حجاب بیرون نیاید و خودش را پوشاند. و چون شوهرها اهل منطق و استدلال نیستند و گوش به حرف نمی دهند قهراً چنین تکلیفی برای شخص نخواهد بود که غصّ بصر کند. پس ضمائر (هم، ينتهون) برگشت می کند به خود علوج و اهل کتاب که شوهرها هستند. چنانچه این احتمال در (مرآة العقول) نیز ذکر شده است.

بنابراین احتیاج نیست که این احتمال در توجیه روایت «اذا نهين لا ينتهين» گفته شود و یا احتیاجی نیست که گفته شود چون اهل ذمه یک معنای کلی است و لو مورد نهی زنها هستند ولی چون تعبیر اهل شده و اهل مذکر است؛ ضمیر به اعتبار اهل مذکر آورده شده است.

معنای علوج به حسب استعمال لغوی (الرجل الضخم فی کفار العجم) است.

ولی به حسب استعمالات در کتب حدیث به آنهایی که سر و کار با زمین و کشت دارند، گفته می شود (یعالجون الارض) و معمولاً به افرادی علج گفته می شود که عجم بوده و خیلی قوی و گردن کلفت بودند.

## 2 - کلام استاد مد ظلّه العالی در بیان مفاد روایت: (یادآوری و تکمیل)

احتمال داده می شود که مراد از «اذا نهوا لا ینتهون» این باشد که در مسئله ستر، این ها حرف گوش نمی کنند و مثل حیوانات هستند، چیزی سرشان نمی شود و اصلاً نهی در باره این ها هیچ کاره است و مؤثر نیست، این ها فاقد فرهنگ هستند.

بنابراین مسلمان هایی که مکشوف الوجه هستند، همانند کفار هستند؛ ولی بی فرهنگ نیستند و این طور نیست که (نهی) در هیچ مرحله ای در آنها مؤثر نباشد، دلیلی نداریم که در باره این ها نیز شارع الغاء حرمت کرده باشد و این ها هم همانند کفار و غیره باشند. البته من نمی خواهم ترجیح قطعی بدهم ولی علی ای تقدیر اصل اولی عدم جواز نظر به اشخاص است و چون در مورد مسلمان هایی که بی فرهنگ نیستند و فقط در رویار گذاشتن شبیه کفار هستند (مثل بعضی از مسلمانان لبنان یا بعضی از مسلمانان ایرانی در زمان سابق)، استثناء ثابت نشده است و نگاه کردن در غیر از کوچه و بازار را جایز نمی دانم و ثانیاً بعد از اینکه علوج را معنا کردیم به افراد خشن و غیر متعارف کذایی و فاقد فرهنگ، دیگر دلیلی نداریم که به وسیله روایت عباد بن صهیب، روایت سکونی را تقیید بزیم.

توضیح مطلب: سابقاً به وسیله روایت عباد بن صهیب، روایت سکونی را تقیید زدیم به این شرح که اگر یک شیئی دو علت داشته باشد که یکی ذاتی و دیگری عرضی، شیئی که علت ذاتی دارد نباید ضمیمه شود به شیئی که علت عرضی دارد. مثلاً وقتی عده ای از اشیاء متنجس را که در اثر ملاقات با نجس،

متنجس شده اند، می شمارند اگر جزء آنها سگی که با قاذورات ملاقات کرده را هم ذکر کنند، قبیح است. زیرا سگ ذاتاً نجس است. در اینجا هم چون در روایت عباد بن صهیب اهل ذمه در کنار سایر مسلمان ها ذکر شده است نتیجه گرفتیم اولاً احترام نداشتن نساء اهل ذمه در روایت سکونی به علت مراعات نکردن حجاب است، یعنی با مراعات نکردن حجاب، سلب احترام از خودشان کرده اند نه به علت ذات اهل ذمه بودن. و ثانیاً عنوان عرضی که سبب جواز نظر شده است، این است که این ها عادت به کشف کرده اند و نهی سرشان نمی شود.

ولی این حرف به نظر ما درست نیست. برای این که در مثال سگ، نجاستِ سگ ذاتی است و نجاستِ متنجس عرضی و در ما نحن فیه هم کفر و هم علوج عرضی است و قابل زوال می باشد و بلکه بی فرهنگ بودن علوج به ذاتیت نزدیک تر است تا کفر کافر. زیرا کفر را آسان تر می شود برطرف کرد ولی تربیت کردن یک شخص بی فرهنگ خیلی سخت است.

بنابراین ممکن است در اینجا بگوییم اگر دو شیء عرضی که یکی خیلی چشم گیرتر است، را بخواهند عطف کنند هیچ اشکالی ندارد و معنای روایت چنین خواهد شد: که نگاه کردن به کفار جایز است و هم چنین نگاه کردن به افرادی که تربیت نشدنی هستند و مثل بهائم حرف سرشان نمی شود، نیز جایز است. ولی جواز نگاه کردن به مسلمان هایی که در مسئله رو نگرفتن شبیه به کفار یا علوج هستند را نمی توان استفاده نمود، چنانچه گذشت.

### **(ج): معنای غض در آیه شریف (یادآوری و تکمیل)**

کلمه غض همان طور که از تعابیر لغویین استفاده می شود به معنای خفص و کسر و امثال آن می باشد و هیچ کدام از لغویین چشم (پلکها) را روی هم گذاشتن معنا نکرده اند بلکه فقط در ماده انفعال آن را به انغماض تفسیر کرده اند. در (منجد) انغماض را به انغماض ترجمه کرده است. البته ابو الفتوح و آقای طباطبایی

فرموده اند که غض یعنی چشم‌ها را روی هم بگذارید ولی این حرف مساعد با کتب لغت نیست.

## د) معنای «من» در آیه غضّ (بادآوری و تکمیل)

### 1 - نقل اقوال:

اخفش گفته است که «من» زائده است، سیبویه گفته است که «من» زائده نیست. صاحب کشاف هم می‌گوید: زائد نیست و معنای «من» این را افهام می‌کند که باید غضّ بصر بشود «عما یحرم و الاقتصار علی ما یحل»، زبده البیان (آیات الاحکام محقق اردبیلی) هم این مطلب را از کشاف نقل می‌کند.

### 2 - مناقشه محقق اردبیلی

ایشان می‌فرمایند اگر «من» بر سر مبصرات در آمده بود، می‌توان گفت در مبصرات تبعیض است و بعضی از مبصرات را می‌شود نگاه کرد (محارم) و بعضی از مبصرات را نمی‌شود نگاه کرد (غیر محارم) ولی «من» بر سر بصر در آمده نه مبصر پس «من» اگر تبعیضیه باشد باید بصر تبعیض پیدا کند و چون معقول نیست تبعیض بصر، حرف اخفش اولی است که «من» زائده است.

### 3 - رد مناقشه از طرف استاد مد ظله العالی و نظر ایشان در معنای «من»

#### اشاره

در دفاع از کشاف عرض می‌کنیم که تبعیض درست است و اشکالی هم ندارد که بر سر بصر در بیاید بنابراین معنای آیه این است که عین خائنه را غضّ کنید نه عین امینه را و این به خود بصر می‌خورد نه مبصر.

منتها این که عین چه عینی است؟ صغرایش باید از خارج پیدا شود که آیا به حسب علل (نگاه از روی شهوت) خائنه حساب کنیم یا بر حسب متعلقات نظر (نگاه به بعضی از مواضع) و یا این که هر دو با هم خائنه حساب می‌شود. خلاصه

اینکه این ها را دیگر آیه متعرض نیست و باید از خارج استفاده کنیم. اگر من را تبعیضیه بگیریم اولاً یک نحوه اجمالی آیه پیدا می کند و تالی فاسدی هم ندارد و ثانیاً معنای آیه این می شود که انسان باید حدی برای نگاه کردن نگه دارد و صغری را هم سنت تعیین می کند.

### نظر استاد:

واقع قضیه عبارت از این است که با توجه به مراجعه به کتاب لغت و وجداناً، معنای غض در «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» با «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» یک جور است.

و همان طور که در «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» معنا می کنید که صدایت را بلند نکن. این به خاطر «من» نیست بلکه در خود مفهوم غض، خفض خوابیده است و به همین جهت کسی «من» را تبعیضیه نگرفته است تا مهمل معنا کند در «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» نیز «من»، تبعیضیه نیست بنابراین بود و نبود «من» در اینجا همان طوری که لغویین ذکر کرده اند، فرقی ندارد و یکسان است. و اگر نباشد هم همان معنا را می دهد که بودش هست و این که آیا «من» زائده است یا حشویه هر چه باشد، مثل «من» در باب نکاح یا بیع می ماند که انکحت و بعت را هم با «من» می گویند و هم بدون «من».

«\* و السلام\*»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### خلاصه جلسات قبل و این جلسه:

در جلسات قبل معنای «غض» و «مِن» در آیه شریفه «غض» بیان گردید. در این جلسه به ادامه تفسیر آیه «غض» پرداخته، مفاد آن را بنا بر احتمالات مختلف بیان نموده و در ضمن روایاتی را که در شأن نزول آیه شریفه پرداخته، نقل کرده و خواهیم گفت که تنها روایت سعد اسکاف از جهت سندی قابل اعتماد است و نیز بحث رجالی مبسوطی در باره سعد بن طریف اسکاف ارائه خواهیم داد.

### الف: ادامه آیه شریفه «غَضْ»

#### 1 - آیا آیه شریفه مطلق است؟

در جلسه قبل گفتیم که «مِن» در آیه ممکن است به معنای تبعیض باشد، یا ممکن است معنای بیشتری از آن استفاده نشده، بود و نبود آن یکسان باشد. ما احتمال دوم را اظهر دانستیم. حال بنا بر هر دو احتمال به بیان معنای آیه می پردازیم و بررسی می کنیم که آیا آیه شریفه دلیل مطلقى خواهد بود که در هنگام شک بتوان بدان استناد کرد، یا خیر؟

اگر «مِن» در آیه برای تبعیض باشد، «ابصار» به دو دسته امینه و خائنه تقسیم می گردد. عین امینه وجوب غَض ندارد ولی عین خائنه وجوب غَض دارد. در این صورت آیه بیان نمی کند که چه عینی امینه است و چه عینی خائنه؟ بلکه باید این امر را از ادله دیگر هم چون روایات استفاده کرد. این کلام مرحوم آقای خوئی که آیه را به معنای حرمت نگاه شهوانی دانسته اند، دلیلی ندارد. زیرا ممکن است عین خائنه خصوص نظر به فروج باشد، یا احدهما (نگاه شهوانی و نگاه به فرج) باشد یا احتمالات دیگری که آیه شریفه برای تعیین هیچ یک از آنها کفایت نمی کند، پس

بنا بر تبعیضیه بودن «من»، آیه شریفه از مطلقات مسئله نخواهد بود.

ولی اگر وجود «من» را با عدم آن یکسان بدانیم، در این صورت قطعاً مراد از آیه اطلاقِ حرمت، به طور کلی نیست که به مؤمنین خطاب شده باشد که چشمانتان را زیر بیندازید و غیر از جلوی پای خود هیچ چیزی را نبینید نه از جمادات، نه از حیوانات، نه از انسان ها، بلکه به تناسب حکم و موضوع مراد از حرمت نگاه، نگاه به انسان هاست.

## 2 - تذکر یک نکته

تناسب حکم و موضوع در توسعه و تضییق مفاهیم دخالت دارد، مثلاً در آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرُونَ» آیا مراد از حفظ فرج همانند حفظ مال است که مواظب باشید صدمه مادی به این عضو نخورد، و مثلاً آن را از سرما خوردن و زخم شدن و آسیب مادی محافظت کنید، قطعاً مراد این نیست، بلکه مراد حفظ فرج از صدمه معنوی و به گناه افتادن می باشد، همین طور مراد از حفظ لسان نیز محافظت آن از لغویات و محرّمات بوده به جنبه معنوی کار دارد نه به آسیبهای مادی. ولی مراد از حفظ مال، محافظت مادی از مال می باشد. در آیه شریفه غَضّ هم مراد از آن به تناسب حکم و موضوع حرمت نگاه به خصوص انسان هاست نه معنای وسیع تر از آن.

## 3 - احتمالات در حدّ لزوم غَضّ

حال در مورد انسان ها، مراد از لزوم غَضّ چه مقدار می باشد؟ در اینجا چند احتمال وجود دارد:

احتمال اول: معنای عام مراد باشد، نگاه به بدن انسان ها جایز نیست، و هر مقداری که از سنت تخصیص استفاده شود ما از این عموم رفع ید می کنیم و در سایر موارد به عام تمسک می کنیم، این معنا از کلام محقق اردبیلی در آیات الاحکام

احتمال دوم: مراد، حرمت نظر به خصوص فرج است، به قرینه سیاق آیه و اقتران با «وَّيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، ابو الفتوح رازی در تفسیر خود این معنا را پذیرفته، و مرحوم آقای طباطبائی هم در المیزان با اشاره گذرا همین تفسیر را آورده اند.

در توضیح این احتمال می گوئیم که از پاره ای روایات و برخی از اقوال عامه برمی آید که مراد از حفظ فرج در آیات قرآنی حفظ فرج از زنا می باشد مگر در آیه غَضُّ که با توجه به سیاق آیات که مربوط به نظر و ستر می باشد مراد حفظ فرج از نگاه دیگری و ستر آن می باشد، بنابراین متناسب می باشد که مراد از غَضُّ هم حرمت نگاه به فروج باشد، به افراد دستور ستر فروج داده شده تا دیگران آن را نبینند و به دیگران هم دستور نگاه نکردن داده شده است.

احتمال سوم: مراد، حرمت نظر شهوانی است، که در روایات دیگر از آنها به «سهم من سهام ابلیس» یاد شده است.

احتمال چهارم: که به نظر ما می رسد که متعلق حرمت نگاه همان امری است که در ذیل آیه در باره حرمت ابداء عنوان کرده است، در ذیل آیه می خوانیم: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، ابداء زینت مخفیّه جائز نیست و نیز: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...» ابداء زینت برای غیر محارم حرام است، می توان متعلق حرمت غَضُّ را همان مواردی دانست که ابداء زینت جائز نیست، یعنی ابداء زینت مخفیّه و برای غیر محارم.

ان قلت: این معنا مفهوم «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» را روشن می سازد ولی نه معنای «يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» را.

قلت: شاید بتوان گفت که از آیه حرمت نگاه به نحو مطلق استفاده می شود، البته در مورد نگاه مردها، مواردی که کشف آنها برای زنان جایز دانسته شده به منزله استثناء متصلی است که این اطلاق را تقیید می کند. ولی در مورد زنها، نگاه آنها به

طور مطلق به مردها جایز نیست، البته با توجه به سیره، نگاه به موی مردها و برخی از اعضا دیگر را جایز می دانیم، ولی سایر موارد داخل در اطلاق آیه خواهد بود.

تحقیق در این جهت را به بحثهای آینده موکول می کنیم. به هر حال بهتر است برای تبیین معنای آیه به روایاتی که در شأن نزول این آیه وارد شده است رجوع کنیم.

## **(ب): روایات وارده در باره آیه غضّ**

### **1 - نگاهی به روایات**

در ذیل آیه شریفه دو روایت وارد شده است که به حسب ظاهر یک نحو تنافی بین این دو دیده می شود. در یک روایت (روایت ابو عمرو زبیری) متعلق غضّ را نگاه به فروج متمائل دانسته است، یعنی مرد به عورت مرد و زن به عورت زن نگاه نکند، که البته نباید از جهت خصوصیتی در آن باشد، بلکه چون در قدیم رایج بود که مردها بدون لنگ حمام می رفته اند زنها هم همین طور، دستور لزوم غضّ از نگاه به عورت داده شده، و از آنجا که مرسوم نبوده که مردها و زنها با هم بدون لنگ حمام بروند، این صورت را متعرض نشده است و تنها به صورت محل ابتلاء که نظر به عورت مماثل بوده، اشاره کرده است.

روایت دیگر روایت سعد اسکاف است که از آن استفاده می شود آیه مربوط به نگاه شهوانی به صورت و موی زنهایی است که ستر مناسبی نداشته اند.

### **2 - روایت ابو عمرو الزبیری**

علی بن ابراهیم عن ابيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد قال حدثنا أبو عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: أيها العالم أخبرني أي الاعمال أفضل عند الله... (فأورد حديثاً طويلاً ذكر فيه فرض الايمان على الجوارح منه:) وفرض علي البصر أن لا ينظر الي ما حرم الله عليه و أن يعرض عما نهى الله عنه ممّا لا يحلّ له و هو عمله و هو من

الایمان. فقال تبارک و تعالی: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَيَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ، وَقَالَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ (1) مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا وَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزَّوْنِ الْهَذِهِ الْآيَةُ فَاتَّهَا مِنَ النَّظْرِ...

### 3 - روایت سعد الاسکاف

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن سیف بن عمیره عن سعد الإسکاف عن أبی جعفر علیه السلام قال: استقبل شاب من الانصار امرأه بالمدينة و كان النساء يتقنعن خلف آذانهنّ، فنظر إليها و هي مقبله، فلما جازت نظر إليها و دخل فی زقاق - قد سمّاه لبني فلان - فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم فی الحائط أو زجاجة فشق وجهه، فلما مضت المرأة نظر، فاذا الدماء تسيل علی صدره و ثوبه فقال: و الله لآتين رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و لأخبرنه. قال فاتاه فلما رآه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال له ما هذا؟ فأخبره فهبط جبرئیل علیه السلام بهذه الآية: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (2)

از این روایت استفاده می شود که در زمانهای سابق زنها خمار و چارقد را پشت گوش می بستند در نتیجه صورت باز بوده و به تبع مقداری از موهم دیده می شده است. از این روایت بر می آید که در آیه شریفه متعلق غصّ، صورت و مقداری از مو

ص: 263

1- (1) لعلّ «من» مصحّف «فنهی»

2- (2) کافی 5/521:5، وسائل 20:25398/192، ب 104 از ابواب مقدمات النکاح، ح 4، جامع الاحادیث 20:892/276، ب اول از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء و الأجانب، ح 1.

را شامل می شود و مراد خصوص عورت نیست، و نگاه هم در مورد نزول قهراً نگاه شهوانی بوده است.

#### 4 - جمع بین این دو روایت

این دو روایت را می توان با هم جمع کرد که آیه هر دو مورد را شامل می شود، هم نگاه شهوانی به طور مطلق (هر چند به فروج نباشد)، هم نگاه به فروج (هر چند از روی شهوت نباشد). البته در هر روایت به تناسب، برخی از مصادیق آیه ذکر شده باشد. ممکن است آیه یک بار برای هر دو جهت نازل شده باشد و ممکن است دو بار نازل شده باشد، به هر حال این جمع در روایت ممکن است، ولی باید ببینیم که آیا این روایات ذاتاً صلاحیت استناد دارند تا ناچار شویم بین آنها جمع نماییم زیرا این که تا امکان جمع وجود دارد، نباید روایت را طرح کرد در صورتی است که ذاتاً دو روایت صلاحیت داشته باشند.

#### 5 - سند روایت ابو عمرو زبیری

این روایت هر چند در کافی وارد شده از جهت سند قابل اعتماد نیست، در سند روایت ابو عمرو زبیری وارد شده که تنها در این روایت و چند روایت اندک دیگر، وارد شده و هیچ جا توثیق نشده و شاید اصلاً شیعه هم نباشد.

ان قلت: در روایت از امام علیه السلام با تعبیر «جعلت فداک» یاد کرده که نشان تشییع راوی است.

قلت: این تعبیر دلالت بر تشییع وی ندارد، چه اهل سنت هم (بجز موارد نادری از آنها) به ائمه ما به عنوان عالم اهل بیت نگاه کرده و با احترام و تجلیل از آنها یاد می کنند و به علم و زهد و اخلاق آنها معترفند. (1)

ص: 264

---

1- (1) شعر جامی در مدح امام رضا علیه السلام معروف است، جاحظ نیز در رساله در مفاخره بنی هاشم، می گوید که شما چه کسی در دنیا مثل حسن عسکری سراغ دارید که تمام آباء و اجداد آنها ممتازترین افراد عالم باشند، امام عسکری علیه السلام در هنگام مرگ جاحظ بیست و یک ساله بوده اند، با این حال چنین در مقابل حضرت تخفض می کنند، حتی مرحوم شیخ جواد مغنیه از بعضی فلاسفه مادی مصر نقل می کرد که قائل بود ائمه اهل بیت علومی دارند ما فوق علوم بشری.

به هر حال وثاقت أبو عمرو زبیری ثابت نیست، از سوی دیگر در سند روایت بکر بن صالح واقع شده که نجاشی او را تضعیف کرده است. (1)

در سند روایت سعد اسکاف هم به جز وی سایر افراد بدون اشکال ثقه هستند، ولی وثاقت سعد محل بحث می باشد.

### ج: حالات سعد اسکاف

#### 1 - ترجمه احوال

سعد اسکاف همان سعد بن طریف است که نجاشی در باره وی می نویسد: سعد بن طریف الحنظلی مولا هم الاسکاف، کوفی يعرف و ینکر، روی عن الاصبغ بن نباته، و روی عن ابي جعفر و ابي عبد الله (عليهما السلام) و كان قاضياً. (2)

ابن غضائری در باره او گفته است: ضعیف. (3)

در رجال کشی آمده است: قال حمدويه: سعد الاسکاف و سعد الحفاف و سعد بن طریف، واحد. قال نصر: وقد أدرك علی بن الحسین. قال حمدويه: و كان ناووسيا وقد (وقف خ. ل) علی ابي عبد الله عليه السلام (4)

نسخه صحیح بنا بر اظهار در اینجا نسخه «وقف» می باشد، و عبارت وقف علی ابي عبد الله عليه السلام تفسیر ناووسیه می باشد. ناووسیه هم از فیرق واقفه می باشند ولی نه واقفه معروف که «الواقفه علی الکاظم علیه السلام» می باشند، بلکه ناووسیه «الواقفه علی الصادق علیه السلام» می باشند و معتقدند که امام آخر

ص: 265

1- (1) رجال نجاشی: 276/109.

2- (2) رجال نجاشی: 468/178.

3- (3) خلاصه علامه حلی: 1390/353 و نیز رجال ابن داود: 200/456.

4- (4) رجال کشی: 215 / ذیل 384.

امام صادق علیه السلام بوده و آن حضرت فوت نکرده و از نظر غایب است. (1)

از سوی دیگر شیخ طوسی در باره وی می گوید: صحیح الحدیث (2)

## 2 - جمع بندی کلمات ائمه رجال

از ملاحظه مجموع کلمات ائمه رجال چنین می توان گفت که ابن غضائری (3) مسلک متن شناسی داشته گاه روایات افراد را ملاحظه می کرد و آنها را به عقیده خود غلوآمیز می دانسته و از این روای را تضعیف می کرده، در اینجا هم شاید در روایات سعد اسکاف روایاتی مربوط به مذهب ناووسی دیده از این رو او را تضعیف کرده، نجاشی هم برخی از روایات او را صحیح و برخی را نادرست دانسته و از او به «یعرف و ینکر» یاد کرده، شیخ طوسی هم در روایات وی که مربوط به احکام و اموری که بدان ها استناد می شود، نقطه ضعفی ندیده و او را معتبر و معتمد و صحیح الحدیث دانسته است، بنابراین از مجموع کلمات ائمه رجال بر می آید که روایات فقهی سعد اسکاف معتمد است، حال آیا واقعاً ناووسی بوده یا خیر؟ معلوم نیست.

البته ممکن است: صحیح الحدیث را به قرینه سایر نقل ها به معنای صحیح التحدیث بگیریم، یعنی سعد اسکاف خودش در نقل - نه در منقول - مورد اعتماد است و بنابراین منافاتی ندارد که پاره ای از منقولات وی از اعتبار لازم برخوردار

ص: 266

- 
- 1- (1) در فرق شیعه نوبختی: 66 و 67 می خوانیم: فلما توفی أبو عبد الله جعفر بن محمد علیه السلام افتقرت شیعه... فرقه منها قالت أن جعفر بن محمد حی لم یمت ولا یموت حتی ینظر ویلی امر الناس وأنه هو المهدی... و هذه الفرقة تسمى الناوسیه
  - 2- (2) رجال طوسی باب اصحاب علی بن الحسین علیه السلام، باب السین، رقم 17.
  - 3- (3) البته کتاب موجود از ابن غضائری معروف (احمد بن الحسین) می باشد - کما هو الاظهر - یا از کس دیگر، به هر حال مؤلف شخص دقیق النظری است که مسلک متن شناسی هم داشته است. استاد - مد ظلّه -

نباشد و به تعبیر نجاشی: یعرف و ینکر، این معنا البته خلاف ظاهر است، ظاهر صحیح الحدیث، صحیح الخیر است نه صحیح الاخبار، ولی برای جمع بین کلمات قوم می توان صحیح الحدیث را چنین معنا کرد.

معنای دیگری هم در اینجا برای عبارت نجاشی می شود که البته بعید است و آن این است که مراد از یعرف و ینکر: یعرف من جهة حدیثه و ینکر من جهة مذهبه باشد، همانند بنو فضال که در باره آنها وارد شده: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا(1)

به هر حال به نظر می رسد که ما باید روایات سعد اسکاف را بپذیریم.

تذکر دو نکته رجالی که مربوط به بحث فقهی نیست، مفید است:

### 3 - تذکر نکته ای در رجال نجاشی:

در رجال نجاشی در باره وی گفته شده: کان قاضياً، سعد اسکاف در کتب عامه هم مترجم است وی را نیز تضعیف کرده اند ولی هیچ کس به منصب قضایی وی اشاره نکرده با این که ترجمه مفصل حالات وی را آورده اند و در روایات هم شاهدهی بر قضای بودن وی نیافتیم.

از این رو ما احتمال می دهیم که کلمه قاضیاً مصحفاً باشد. در ترجمه وی در رجال کشی می خوانیم:.. عن سعد الاسکاف قال قلت لأبی جعفر علیه السلام أنى أجلس فاقص و اذكر حقكم و فضلکم قال و ددت أن علی کل ثلاثین ذراعاً قاصاً مثلك(2)

کلمه قاصاً و قاضیاً بسیار شبیه به هم نگاشته می شده، بخصوص با توجه به عدم پابندی به نگارش نقطه ها و محو شدن آنها در نسخه، و احتمال تضعیف این دو به هم بسیار طبیعی است.

پس بعید نیست «قاضیاً» در رجال نجاشی مصحفاً قاصاً باشد.

### 4 - تذکری در باره معجم رجال الحدیث

مرحوم آقای خونی می فرمایند: بعید نیست سعد بن طریف تا زمان حضرت

ص: 267

---

1- (1) غیبه الطوسی، بعد ذکر التوقیعات

2- (2) رجال کشی: 384/215.

رضا مانده باشد و فوت امام کاظم علیه السلام را درک کرده باشد.

ولی این مطلب بعید است، چه سعد بن طریف به اتفاق شیعه و اهل سنت(1) از اصبع بن نباته روایت می کند و روایت وی از اصبع در اسناد بسیاری وارد شده است، اصبع بن نباته از حضرت امیر بسیار روایت می کند، و به نوشته اهل سنت از عمر هم روایت می کند(2)، مرگ عمر در سال 23 هجری بوده است و اگر اصبع پس از وی شصت سال هم زنده باشد وفات وی از سال 83 عقب تر نخواهد بود، و زنده ماندن سعد اسکاف بعد از اصبع که بیش از حوالی سال 83 زنده نبوده تا سال وفات امام کاظم علیه السلام در سال 183 بسیار بعید است، زیرا باید راوی صد سال پس از مرگ شیخ خود زنده باشد که این امر مستبعد است.

به تقریب دیگر سعد بن طریف از اصحاب امام سجاد علیه السلام (م محرم 94 یا 95) است، و باید قریب نود سال پس از وفات حضرت سجاد زنده باشد که این مقدار عمر جزء نوادر است که اگر واقعیت داشت، ائمه رجال بدان متعرض می شده اند.

بنابراین باقی ماندن سعد بن طریف تا زمان امام رضا علیه السلام بسیار بعید است.

«\* و السلام\*»

ص: 268

---

1- (1) تهذیب الکمال 272:10

2- (2) تهذیب الکمال 537/308:3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه این جلسه و جلسه پیش:**

بحث ما در چند جلسه اخیر در باره مفهوم آیه غَضَّ (آیات 30 و 31 سوره نور) و بررسی برخی روایات مربوط به آن بود. هم چنین پیش تر در اوایل کتاب النکاح مطلبی پیرامون معنای نساءِ مضاف (مانند نساءنا، نساءکم، نساءهن و...) در قرآن کریم از شیخ محمد عبده نقل و اجمالاً نقد شده بود، اینک سخن وی در باره مفهوم (نساءنا) که با بحث ما بی ارتباط نیست - مورد بررسی و نقد تفصیلی قرار می گیرد و سپس معنای (نساءهن) در آیه 31 نور با توجه به اقوال مربوطه بررسی و تحلیل خواهد شد.

**الف): بررسی کلام شیخ محمد عبده در باره مفهوم «نساءنا» در آیه مباحله:****1 - خلاصه مدعای شیخ محمد عبده:**

محمد رشید رضا به نقل از شیخ محمد عبده در ذیل آیه مباحله در تفسیر «المنار» می گوید «روایات بر این اتفاق دارند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برای مباحله حضرت علی (علیه السلام) و فاطمه (سلام الله علیها) و حسنین (علیهما السلام) را همراه آوردند. ولی این روایات ساخته و پرداخته شیعیان است که مراد از (نساءنا) را فاطمه (علیه السلام) و مراد از (انفسنا) را علی (علیه السلام) می دانند و آنها را در میان اهل سنت رایج و شایع ساخته اند. اما اصولاً چنین معنایی قابل انطباق بر آیه نیست. زیرا کلمه «نساءنا» را هیچ فرد عربی در مورد دختر خود به کار نمی برد، به خصوص آن که خود دارای همسرانی نیز باشند.

## 2 - شواهد احتمالی برای سخن عبده:

وی ممکن است برای سخن خود به این استناد کند که در قرآن کریم از آیاتی که در آنها (نساء) به صورت مضاف آمده، در یازده مورد، مراد از (نساء) ازواج می باشد. این آیات عبارتند از: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (1)، «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» (2)، «وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ» (3)، «وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَاللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (4)، «وَاللَّاتِي يَبْسُنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَرِّدْتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ» (5)، «لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ» (6)، «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ» (7)، «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ» (8)، «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ...» (9)، و «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» (10).

## 3 - ردّ کلام عبده از سوی استاد - مد ظله -

### جواب تقضی:

در پاسخ به استدلال فوق باید گفت که در یازده آیه دیگر در قرآن کریم از جمله در همین آیه مباحله به استناد روایات، (نساء) مضاف در غیر معنای ازواج به کار رفته است از جمله در شش آیه مربوط به داستان حضرت موسی (علیه السلام) که مربوط به قتل پسران توسط فرعون و زنده نگاه داشتن دختران بنی اسرائیل می باشد؛ این آیات عبارتند از:

«يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (11)، «يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (12)، «وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (13)، «سَقَتُلْ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» (14)، «يُذَبِّحُ

ص: 270

1- (1) بقره: 187

2- (2) بقره: 223

3- (3) نساء: 15

4- (4) نساء: 23

5- (5) طلاق: 4

6- (6) بقره: 226

7- (7) مجادله: 2

8- (8) مجادله: 3

9- (9) احزاب: 30

10- (10) احزاب: 32

11- (11) بقره: 49

12- (12) اعراف: 141

13- (13) ابراهيم: 6

14- (14) اعراف: 127

أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» (1) و «أَقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَ اسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ» (2).

در تمامی این آیات مراد از (نساء) قطعاً ازواج نیست و اضافه زوجیت مراد نیست، بلکه مراد اناث یا دختران می باشد.

هم چنین مراد از (نساء) در آیه شریفه «وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (3) (در باره حضرت مریم) زن های شوهر دار نیست، بلکه معنای آیه تقدّم مریم (علیه السلام) بر تمامی زنان می باشد. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...» (4) نیز مراد از نساء المؤمنین تنها زنان همسر دار نیست. در آیه 31 نور هم - که موارد حرمت ابداء زینت شمارش شده و از جمله «نِسَائِهِنَّ» از آن موارد به شمار رفته - مقصود از این تعبیر نمی تواند ازواج (زوجات) باشد، زیرا به هنّ اضافه شده است. (5) بالاخره در آیه 55 احزاب هم از جمله افرادی که ورود آنها به خانه اشخاص نیاز به اجازه ندارد «نِسَائِهِنَّ» ذکر شده که مراد از آن زوجات نیست. بنابراین نمی توان گفت که (نساء) مضاف در قرآن کریم همواره به معنای ازواج بکار رفته است.

### پاسخ حلی:

در واقع عبده مرتکب خلطی شده است. توضیح مطلب چنین است: در اضافه به عام، گاه مضاف الیه به نحو عام افرادی و موضوع به طور انحلالی لحاظ می شود، مانند «نِسَائُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ» که در آن حکم مذکور در آیه بر نساء هر یک از افراد یعنی زید، عمرو، بکر و... به صورت انحلالی بار شده است. ولی گاه مضاف الیه عام، انحلالی نیست، بلکه عام مجموعی است و در واقع واحد ذو اجزاء

ص: 271

1- (1) قصص: 4

2- (2) غافر: 25

3- (3) آل عمران: 42

4- (4) احزاب: 59

5- (5) تفصیل بحث در باره مفهوم «نسائهن» در ادامه درس خواهد آمد.

می باشد. اضافه مزبور از نوع اضافه جزء به کل است که بسیار رایج نیز هست مانند دست زید.

حال در ما نحن فيه اگر مباحله میان دو شخص معین بود، مثلاً گفته شده بود که توزن خود را بیاور و من هم زن خود را می آورم، در این صورت اضافه زن به شخص قطعاً معنای زوجیت داشت. ولی در اینجا مباحله میان دو شخص نیست، بلکه مباحله و مقابله در واقع میان دو مکتب و دو عقیده است (اسلام و نصرانیت) و تناسب حکم و موضوع نیز در اینجا اقتضا ندارد که حکم انحلالی باشد (بر خلاف مورد «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ»). بلکه بر عکس تقابل مذکور می رساند که حکم انحلالی نیست. به عبارت دیگر مراد آیه شریفه این است که زنانی که به ما به عنوان یک مکتب و عقیده انتساب دارند و نیز زنان منسوب به عقیده مقابل دعوت شوند، نه مثلاً زوجه فرد مسلمانان و نصاری. هم چنین مسلم است که مراد آیه تمام زنان متعلق به مکتب و آیین اسلام (نا) نبوده، بلکه زنان ممتاز و برگزیده مراد بوده است.

### نتیجه:

بنابراین سخن عبده و حمل «نساءنا» در آیه شریفه بر ازواج نه با مصطلح قرآنی (در باره نساء) سازگار است و نه با تحلیل آیه می سازد و به علاوه با واقعیت مسلم تاریخی در روایات بسیاری که خود اهل سنت هم ذکر کرده اند، تنافی دارد.

در واقع، این انحراف وی ناشی از انحراف در عقیده و دور افتادن از مذهب حق و طریق قویم شیعه و در نتیجه محروم شدن از این نعمت بزرگ الهی است. (1)

### (ب): بحث در باره مراد از «نِسَائِهِنَّ» در آیه 31 سوره نور:

### اشاره

در باره این که مراد از «هن» و «نِسَائِهِنَّ» در این آیه - که از جمله موارد استثناء از حکم حرمت ابداء زینت قرار داده شده - چیست؟ اقوال مختلفی ذکر شده است.

ص: 272

1- (1) و به راستی سلوک و ایمان ما به مذهب بر حق تشیع، نعمتی بزرگ و غیر قابل سپاس شمرده می شود و چه بسا اگر آباء ما بر این طریق نبودند، ما نیز به انحرافات مزبور دچار می شدیم. به عنوان مثال زمخشری با آن که از بزرگان تفسیر و ادب به شمار می رود، در تفسیر سوره انشراح ذیل آیه «فَإِذَا فَرَعْتَ فَاَنْصَبْ» می گوید که برخی رافضه به خاطر بدعت این آیه را «فَاَنْصَبْ» خواندند تا معنی آن نصب علی برای امامت شود. و اگر این درست باشد، ناصبی نیز می تواند آیه را به معنای نصب (بغض و عداوت علی (علیه السلام)) بداند. به فرموده مرحوم فیض ره می بینیم که این شخص با چنین علمی که «جار الله العلامه» نامیده شده، چگونه خداوند قلب او را کور ساخته است و این چنین مطلب بی ربطی را در ردّ شیعه بیان کرده است.

برخی کوشیده اند که معنای آن را بر همان مفهوم مطلق و عام باقی نگاه داشته اضافه مزبور (اضافه نساء به هت) را به نحوی توجیه کنند و برخی دیگر از این اضافه نوعی تخصص و تضییق را استفاده کرده اند:

## 1 - اقوال کسانی که معنای «نساءهت» را عام و وسیع می دانند:

### الف شیخ احمد جزایری در کتاب خود قلاند الدرر می گوید که مراد از نساءهت در آیه تمامی زنان و نساء می باشد

و این اضافه طرداً للباب و برای این که آیه یک نسق داشته باشد، صورت گرفته است و به بیان دیگر صرفاً دلیل لفظی داشته است.

### نقد استاد - مد ظله -

ولی این دلیل را نمی توان پذیرفت. بسیار بعید است که در آیه قرآن اضافه ای صورت بگیرد که تنها اثر آن نکته ای لفظی (رعایت سجع) باشد و از لحاظ معنوی هیچ گونه فایده ای در بر نداشته باشد. (1) به عبارت دیگر این تحلیل که معنا فدای لفظ شده باشد با موقعیت و مقام آیات قرآن کریم سازگار نیست.

### ب): مرحوم مجلسی در مرآه العقول فرموده اند که این اضافه نکته ای معنوی هم دارد

و در واقع برای این اضافه صورت گرفته است که متوجه کند مراد آیه استثنای حرمت ابداء زینت برای هم جنسان است. یعنی اضافه به اعتبار تجانس و هم جنس بودن صورت گرفته و در واقع به نحوی اشعار به علت دارد.

### تقریب این نظریه:

در تقریب این نظر می توان گفت که هم چنان که آوردن وصف «اللاتی فی

ص: 273

---

1- (1) معروف است که صاحب بن عبّاد نامه ای برای یکی از قضات قم نوشته بود که در آن آمده بود: ایها القاضی بقم، قد عزلناک فقم» و قاضی مزبور گفته است که من جرمی نداشتم، انا قتیل القافیه، یعنی عزل من برای آن بوده که قافیه سخن صاحب بن عبّاد درست شود. هم چنین درباره دو فرد ارتشی به نام سالار افخم و سردار اکرم شعری انشاء شده که: آن دم که شیپور عدو، آوای زیر و بم کند سالار افخم خم شود، سردار اکرم رم کند مرحوم آقای والد - قدس سرّه - می فرمودند که این افراد نیز از همان قتیل القافیه ها به شمار می روند.

حُجُورِكُمْ» برای ربائب در آیه شریفه «وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» دخالتی در اصل حکم ندارد و برای تقریب ذهن یا اشعار به علل یا حکم حکم آمده، در ما نحن فیه نیز می توان گفت که اضافه برای این صورت گرفته که برساند که ابداء زینت یک جنس برای هم جنس خود اشکالی ندارد و این که در هم جنس از یکدیگر رو بگیرند، تناسب با این حکم ندارد. در واقع این تعبیر به نحوی اشعار به علت حکم دارد.

### نقد استاد - مد ظله -

اما این نظریه هم تمام به نظر نمی رسد. اگر کلمه ای مانند «مثل» به «هن» اضافه شده بود و با اضافه نوعی تخصص حاصل می شد، این معقول و منطقی به نظر می رسید، ولی در صرف اضافه نساء (با مفهوم عام خود) به «هن» چه تضییق و تخصصی می تواند پیدا کند که متناسب با اضافه باشد؟ بر اضافه مزبور مسلماً هیچ تضییق و فایده ای مترتب نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که با اضافه مزبور مفهوم نساء نوعی تضییق پیدا می کند، زیرا شامل خود همان زن (که مخاطب حکم است) نمی شود. زیرا با اضافه شدن نساء (که عام است و شامل خود زن هم می شود) به «هن»، این حکم تنها مماثل را شامل می شود نه عین را، بنابراین نوعی تخصص را می رساند.

ولی در پاسخ باید گفت که صرف این که یک فرد از افراد مضاف الیه خارج شود، نمی تواند مصحح اضافه دانسته شود و از نظر عرفی این مصحح قابل قبول نیست.

### در قلائد الدرر وجه دیگری نیز آمده و آن این است که مراد از «نساءهن» زنانی می باشد که شخص با آنان معاشرت و حشر و نشر دارد

مانند اقوام و بستگان و رفقا و... و ما می دانیم که گاه برخی قیود موضوع دخالتی در اصل ثبوت حکم ندارد و جریاً للغالب در مقام اثبات بیان می شود. در اینجا نیز همین طور است و اصل حکم

برای مطلق نساء است (ثبوتاً)، ولی حکم تنها برای مواردی که غالباً تحقق خارجی می یابد، اثبات شده است. اما این امر تضحیتی در اصل حکم ثبوتی که برای مطلق نساء ثابت است، ایجاد نمی کند.

### نقد استاد - مد ظله -

نمی توان گفت که ابداء زینت برای معاشرین برای نساء جنبه غالبی دارد، بلکه برعکس برخورد زنان با افراد غیر معاشر در طول زندگی بسیار بیشتر از برخورد و تماس او با معاشرین و نزدیکان است. معاشرین از قبیل اقوام و دوستان همواره عده کمی از افرادی را که زن با آنان مواجه می شود، تشکیل می دهند. پس نمی توان ذکر این را از باب ذکر افراد غالب به شمار آورد و از باب «جریاً للغالب» دانست.

### 2 - اقوال کسانی که مفهومی متضیق از «نِسَائِهِنَّ» را پذیرفته اند:

#### نظر مرحوم آقای خوئی - ره -

ایشان فرموده اند که مراد از نِسَائِهِنَّ احرار از نساء می باشد، زیرا تقابل بین «نِسَائِهِنَّ» و «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» که با «او» عطف شده، می رساند که این دو با هم متقابلند. پس مراد از نِسَائِهِنَّ حرائر خواهد بود.

#### نقد استاد - مد ظله

لزومی ندارد که در عطف، تقابل از نوع تباین وجود داشته باشد، بلکه کافی است معطوف و معطوف علیه عامین من وجه باشند تا عطف صحیح و مفید باشد.

مثلاً گفته می شود اکرام علماء یا سادات واجب است. یا در خود آیه شریفه آمده است: «أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ» و امکان دارد که فردی هم پسر برادر باشد و هم پسر خواهر. بنابراین لزومی ندارد که میان طرفین عطف، تباین کلی وجود داشته باشد و تباین جزئی (عموم و خصوص من وجه) کافی است.

بر این اساس، می توان فرض کرد که مراد از «نِسَائِهِنَّ» مؤمنات و مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مملوکات باشد و تقابل آن دو نیز عموم و خصوص من وجه است.

ایشان به چه استنادی - اختصاص نساء را به مؤمنات نپذیرفته اند، ولی آن را مختص حرائر دانسته اند؟ صرف مقابله و عطف را نمی توان دلیل بر این مطلب دانست.

### **نظر ابو بکر جصاص:**

وی در احکام القرآن خود مراد از نسا نهن را حرائر می داند ولی با این قید که «حرائر مؤمنات» مراد است. صاحب جواهر ره در بحث مربوط به نظر «خصی» به مالک خود تنها حریت را قطعی دانسته و اثبات کرده است. تفصیل مطلب در باره مراد ایشان را در بحث آینده پی خواهیم گرفت، ان شاء الله.

«\* و السلام\*»

ص: 276

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسات گذشته در باره معنای «غض بصر» و شأن نزول آیه شریفه صحبت کردیم و اجمالی در باره واژه «نِسَائِهِنَّ» عرض کردیم، اینک در این جلسه به تفصیل در باره «نِسَائِهِنَّ» صحبت می کنیم و اقوال مختلف را در این باره نقل کرده و مورد بررسی قرار می دهیم.

\*\*\*

## آیه شریفه غَضُ بَصَرٍ

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» \* وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»

(سوره نور، آیات 30 و 31)

ص: 277

1 - زنها موظفند زینت های خود را مخفی کنند مگر زینت های آشکار، مراد از زینتهای ظاهره چیست؟

2 - زنها زینت های خود را آشکار نسازند مگر برای برخی از اصناف، از جمله آنها محارم، نسائهن و ممالیک و... و فعلاً بحث ما در معنای نسائهن است.

### الف - معنای «نِسَائِهِنَّ» و معنای «مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» در آیه شریفه:

(1) بحث ما در معنای «نِسَائِهِنَّ» است، آیا جمیع نساء مورد نظر است یا صنف خاصی از نساء؟

#### اشاره

قبل از ورود به بحث، ذکر نکته ای لازم است و آن این که ما مباحث مربوط به عبید و اماء را به دلیل عدم ابتلاء مطرح نمی کنیم و تنها به مقداری که جزء مبادی استنباط مباحث مبتلا به باشد، اکتفا می کنیم.

عنوان «مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» را در آیه شریفه، از آنجا که در بحث فعلی ما و روشن شدن معنای «نِسَائِهِنَّ» دخیل است، به ناچار مورد بحث قرار خواهیم داد.

برای تفسیر «نِسَائِهِنَّ»، ابتدا باید مبنا در معنای «مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» روشن شود، زیرا اگر کسی «مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» را در آیه شریفه مختص «اماء» بداند، مراد از نسائهن نمی تواند همه زن ها باشد و اگر کسی نسائهن را بر جمیع زنان تفسیر کرد، نمی تواند ما ملکت ایمانهن را بر خصوص «اماء» حمل نماید.

#### درباره «مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» دو دیدگاه وجود دارد:

1 - مشهور: مقصود، خصوص اماء است یعنی زن مجاز نیست مواضع زینت خود را برای غلامش آشکار سازد و استثناء جواز ابداء مختص کنیز است.

2 - مقصود، اعم از اماء و عبید است و زن مجاز است مواضع زینت خود را برای غلامان و کنیزان خود هم آشکار سازد.

هر دو قول هم در میان علمای امامیه وجود دارد و هم در میان علمای عامه.

اگر کسی «نِسَائِهِنَّ» را مطلق نساء دانست، چه مؤمنه و چه کافره، چه حرّه و چه امه، چنان چه «ما مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» را خصوص اماء بدانند، عطف آن بر «نِسَائِهِنَّ» لغو خواهد بود، زیرا نِسَائِهِنَّ شامل اماء هم می شود. به ناچار باید «ما مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» را اعم از اماء و عبید بدانند تا لغویت لازم نیاید.

## 2) تنافی در کلام صاحب جواهر در تفسیر «نِسَائِهِنَّ» و «ما مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ»

### اشاره

صاحب جواهر در اینجا، احتمال داده که مراد از نِسَائِهِنَّ، مطلق نساء است یعنی ابداء زینت برای مماثل جایز است. (1)

این سخن، با بیان ایشان در بحث «نگاه خصی به مالکش یا اجنبیه» (2) ظاهراً منافات دارد. در آن بحث در باره «ما مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» به طور قاطع و با مبالغه آن را بر «اماء» تفسیر کرده و با این که بزرگانی چون شهید ثانی و افراد متعدد دیگر «ما مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ» را اعم از عبید و اماء شمرده اند، مع ذلک صاحب جواهر با شدت مخالفین اختصاص به اماء را گویی تفسیق کرده و مرتکب حرام دانسته است.

### توجیه کلام صاحب جواهر

بین این دو سخن صاحب جواهر در این بحث و آن بحث تهافتی به چشم می خورد، ولی می توان از این تنافی ظاهری پاسخ داد.

همان طور که مرحوم آخوند در بحث واجب مطلق و مشروط می فرماید که

ص: 279

1- (1) جواهر الکلام ج 29، ص 72 «ثم أن ظاهر المصنف وغيره بل هو المشهور عدم الفرق في جواز نظر المرأة الى مثلها بين المسلمة والكافره... خلافاً للشيخ في أحد قوليه من أن الذميه لا تنظر الى المسلمة... فيجب عليها الستر منها لقوله تعالى «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا الى قوله تعالى أَوْ نِسَائِهِنَّ وَ الذميه ليست منهن... نعم يقوى الجواز (جواز نظر الذميه الى المسلمة)... و احتمال اراده مطلق النساء من نِسَائِهِنَّ (يعنى النساء المسلمة و الذميه و...)

2- (2) همان، ص 97 «الا انه لما كان من المعلوم عدم اندراج الاماء فى النساء ذكرها بالخصوص فلا تكرر حينئذ كما توهم، بل الظاهر عدم اراده خصوص المملوكه بالنسبه الى مالکها بل المراد المملوكه و لو لغيرها، و كذا النساء مع احتمال اراده خصوص ذلک و يتم الباقى بعدم القول بالفصل، كل ذلك بعد الاغضاء عما هو معلوم من دين متدينى الاماميه من عدم ذلک فلا يحل لمؤمن التردد فى ذلک مخافه أن يكون ذلک منه سبباً للجرأه من غيره»

اطلاق و اشتراط از مفاهیم اضافیه است ممکن است از جهتی مشروط باشد و از جهتی دیگر مطلق؛ در اینجا هم که صاحب جواهر «نِسَائِهِنَّ» را بر مطلق نساء تفسیر کرده، در مقام نفی شرط ایمان است یعنی مطلق نساء چه مؤمنه و چه کافره مستثنی هستند و زن مؤمن می تواند زینت خود را بر آنان آشکار سازد. و این که نتیجه گرفتند آیه در صدد بیان این معناست که ابداء زینت برای امثالهن جایز است یعنی «امثالهن من الحرائر»، «نِسَائِهِنَّ» از جهت حریت و رقیت اطلاق ندارد، تنها از جهت ایمان و کفر اطلاق دارد، بنابراین مراد از «نِسَائِهِنَّ» زنهای احرارند اعم از این که مؤمنه باشند یا کافره، لذا عطف «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» که خصوص - اماء - هستند بر «نِسَائِهِنَّ» صحیح خواهد بود و لغویتی لازم نمی آید.

شاهد این مطلب عبارتی است که از کشف برای تأیید، نقل می کنند. زمخشری در کشف اظهار داشته (1) که دو جمله «نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» عبارت از کسانی هستند که در خدمت شخص اند، نِسَائِهِنَّ یعنی خدمتکاران و «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» یعنی کنیزها، نقل این عبارت به عنوان تأیید نشان گر آن است که اطلاق مورد نظر ایشان از ناحیه حریت و رقیت نیست، بلکه از ناحیه ایمان و کفر است.

به هر حال، اگر بخواهیم «نِسَائِهِنَّ» را بر مطلق نساء تفسیر کنیم، در «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» باید با نظر مشهور مخالفت کنیم و آن را اعم از عبید و اماء بدانیم. این بحث را باید بعداً پیگیری کنیم که مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» چیست؟

#### ب - مصحح اضافه «نساء» به «هن» با توجه به معنای نساء چیست؟

#### اشاره

اگر «نِسَائِهِنَّ» را بر مطلق نساء حمل کردیم، اضافه «نساء» به «هن» چه وجهی دارد؟

ص: 280

---

1- (1) قال فی الکشاف: «الظاهر أنه عنی بنسائهنَّ أو ما ملکت ایمانهنَّ من فی صحبتهنَّ و خدمتهنَّ من الحرائر و الاماء» (جواهر ج

شأن اضافه تخصیص است، «غلام» عنوان کلی است، وقتی به «زید» اضافه شد، تخصص به زید پیدا می کند.

در وجه اضافه «نساء» به «هنّ» احتمالاتی مطرح است:

## 1) نظر علامه مجلسی

### اشاره

علامه مجلسی می فرماید مراد جنس است یعنی هم جنس های خودشان از «حرمت ابداء زینت» مستثنی هستند، حمل بر این معنا، در ضمن ذکر علت هم هست. چرا مستثنی هستند؟ چون هم جنس خودشان هستند، و استثنای هم جنس هم هست.

### پاسخ استاد:

اگر این مطلب در قالب صفت و موصوف بیان می شد، مانعی پیش نمی آمد، اگر هم جنس بودن به عنوان صفت ذکر شود، بحثی نیست، اگر به صورت صفت توضیحی ذکر می شد، چنان چه در مقام بیان حکمت رایج است مثل «رَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» که در مقام احتراز نیست، بلکه در مقام تعلیل است، مشکلی بروز نمی کرد و ذکر صفت در حکم تعلیل بود یعنی زنهایی که هم جنس خودتان هستند و هم جنس بودن، علت یا حکمت استثناء است.

ولی در اینجا نساء به ضمیر اضافه شده و شأن اضافه، رفع توسعه و کسب تخصیص است و در اینجا هیچ گونه تخصیصی صورت نگرفته است. و در این جهت تفاوتی نمی کند که مضاف الیه معرفه باشد یا نکره، بلکه اگر معرفه باشد، اضافه شدن، فوق تخصیص است.

## 2) نظر صاحب قلائد الدرر

### اشاره

شیخ احمد جزایری در «قلائد الدرر» دو احتمال در خصوص اضافه «نساء» به «هنّ» مطرح کرده است: (1)

ص: 281

1- (1) قال فی «قلائد الدرر فی بیان آیات الاحکام بالاثّر» ج 3، ص 169: واما النساء و المراد مطلق النساء فلما عرفت من أن المحرّم هو رؤیه العوره لا- غیر، و قيل المراد النساء المؤمنات دون الکافرات حتی نقل عن الشيخ فی أحد قولیه أن الذمیّه لا تنظر الی المسلمه حتی الوجه و الکفین لانه الذی تفیده الاضافه فی الآیه المذكوره، و لما رواه ابن بابویه فی الصحیح عن حفص بن البختری عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا- ینبغی للمرأة أن تنکشف بین الیهودیه و النصرانیه فانهنّ یصفن ذلك لازواجهنّ، و فیه نظر لاحتمال أن یكون استعمال الاضافه هنا طرداً للباب أو للجری علی الغالب بأن یكون المراد أقاربها و من یتبعها و تلازمه و یلازمها بالمعاشره...»

ولی افناء معنا برای چنین اموری صحیح نیست و نکته دیگری لازم است تا مصحح اضافه باشد.

### دیگری، جریاً علی الغالب

یعنی گرچه در مقام ثبوت مطلق نساء است ولی برای غلبه، اختصاص به ملازمان و معاشران دارد، بدون این که خصوصیتی در آنان باشد.

این احتمال نادرست است، زیرا ملازمان و معاشران و اقربا در مقایسه با مطلق نساء، در اقلیت اند:

در میان زنانی که مورد ابتلای انسان در کوچه های مکه و مدینه و مسجد الحرام و مشاهد مشرفه در عصر صدور روایات بوده، تعداد معاشران و نزدیکان بسیار کم است، چندان غلبه ای در کار نیست تا بتوان ملاک ثبوتی را متضیق کرد و در مقام ذکر دایره اش را محدود نمود.

گاهی برای عملی شدن مسئله یا محل ابتلا بودن آن و برای تحقق بخشیدن خارجی یک امر ثبوتی، می توان در مقام ذکر تصرفاتی کرد و ملاکی را متضیق نمود، اما نه در هر موردی، خلاصه باید این تصرف وجهی داشته باشد و در اینجا با توجه به نادر بودن اقربا و آشنایان انسان نسبت به زنهاى مورد ابتلا، نمی توان چنین احتمالی را پذیرفت.

نتیجه آن که باید «نساء» را در آیه شریفه، متضیق بدانیم و آن را بر مطلق نساء

حمل نکنیم، و اگر در «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» هم، با رأی مشهور موافقت شد و بر خصوص اماء تفسیر شد، لغویتی در عطف پیش نمی آید.

این که مراد از «نِسَائِهِنَّ» چیست؟ مطلب دیگری است ولی برای گریز از لغویت در عطف و نیز چون اضافه به ضمیر بدون تخصیص پیدا کردن، عرفیت ندارد، هیچ یک از احتمالات یاد شده مصححی بر اضافه نیست. اجمالاً این که نباید «نِسَائِهِنَّ» را بر مطلق نساء حمل کنیم.

لذا همه مفسران برای فرار از لغویت، مفهوم آن را متضیق کرده اند.

پس از این که معلوم شد که «نِسَائِهِنَّ» باید معنای متضیقی داشته باشد، مراد از آن چیست؟ کدام قسم از نساء مورد نظر است؟

### 3) نظر ابو بکر جصاص

#### اشاره

ابو بکر جصاص (1) در احکام القرآن می گوید: مراد از «نِسَائِهِنَّ» حرائر است. «حریت» یکی از نکاتی است که در اضافه ملاحظه می شود و اساساً اضافه، اضافه حریتی است. مثل: «وَ اسْتَشَدَّ هِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ» که مراد از رجال، رجال احرار است و در «وَ اَنْكِحُوا الْاَيَامِي مِنْكُمْ» هر چند اضافه نیست ولی در حکم اضافه است یعنی «ایامامکم» به معنای اشخاص بدون همسر، ولی احرار.

#### نقد استاد

این سخن اشکال واضحی دارد و آن این است که در صورتی که نسبت بین مضاف و مضاف الیه، جزء و کل است، و کل «احرار» است، به طور طبیعی جزء هم از احرار خواهد بود، اینکه ما اضافه حریتی را منکر می شویم یا می گوئیم مورد بحث است، در جایی است که نسبت، جزء و کل نباشد.

در هر دو آیه فوق ضمیر «کم» احرارند، لذا «رجال» و «ایامی» هم احرار

ص: 283

---

1- (1) أبو بکر جصاص حنفی و از اصحاب الرأی است، و آنها چون کمتر روایتی را معتبر می دانند و به روایات پایبند نیستند، نوعاً سعی می کنند تا شواهدی را از خود قرآن برای نظر خود دست و پا کنند، و البته وی در این زمینه فردی قوی است.

خواهند بود ولی این تمثیل ارتباطی به مورد بحث ما ندارد، از سنت معلوم می شود که (کم) در رجالکم، احرارند.

در ما نحن فيه نسبت «نساء» و «هنّ» نسبت جزء و کل نیست تا مراد از «نساء» به تبع «هنّ»، احرار باشند. در اینجا مضاف الیه اشخاصند نه کل، به زینب، به فاطمه، به زهرا، به بتول می گوید: ابداء زینت نکن. مضاف الیه مجموعه ای نیست تا حریت در آن درج شده باشد تا به مضاف سرایت کند.

این سخن اشکال دیگری هم دارد که بعداً عرض خواهیم کرد.

#### 4) نظر آقای خوئی

آقای خوئی بیانی دارند<sup>(1)</sup> و مراد از نسائهن را هم، احرار دانسته اند. به این بیان که مستثنی در آیه شریفه، احکام انحلالی است، «إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» یعنی زنان زینتهای خود را آشکار نکنند مگر برای شوهرانشان بدین معنا که هر زنی می تواند زینت خود را برای شوهر خودش آشکار کند نه بر عنوان کلی بعل، هم چنین در سایر مستثنیات، هر زنی مجاز است زینتش را به برادر یا برادرزاده خودش، آشکار سازد، نه عنوان کلی برادر یا برادرزاده

اما در مورد «نسائهن» چنین نیست، و آیه شریفه نمی گوید شما مجازید زینتهای خود را به زنان خاصی آشکار کنید، بلکه طبیعت نساء مورد نظر است، معقول نیست که هر زنی فقط بتواند به یک زن ابداء زینت کند نه زن دیگری، چون طبیعت نساء علی وجه الاطلاق نمی تواند مراد باشد و خلاف ظاهر اضافه است و لزوماً باید طبقه خاصی مراد باشد، به قرینه «ما ملکت ایمانهن»، زن های احرار مورد نظر است، پس زنان مؤمن نباید زینت های خود را آشکار کنند مگر برای چند طائفه و از آن جمله زن های احرار و زن های کنیز، این را آقایان ملاحظه فرمایند فردا باید بحث شود. «\* و السلام\*»

ص: 284

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

آیا زنان می توانند خود را به زنان اهل کتاب و کفار نشان بدهند؟ برای حرمت به آیه شریفه 31 سوره نور استدلال شده است. تفسیر قسمت هائی از آیه شریفه را در جلسات قبل بیان کردیم، از جلسه پیش وارد تفسیر عبارت «نِسَائِهِنَّ» شدیم.

تفسیر اول به معنای مطلق نساء بود که وجوه سه گانه آن را نقل کرده، نقد نمودیم، در این جلسه دو تفسیر دیگر را نقل کرده و شواهد این تفاسیر را بررسی می نمایم.

ان شاء الله تعالی

### کلام در تفسیر «نِسَائِهِنَّ» در آیه شریفه 31 سوره نور بود، تفاسیر مختلفی بر این عبارت شده است:

#### تفسیر اول نِسَائِهِنَّ : مطلق نساء

برخی گفته اند نِسَائِهِنَّ مطلق نساء است، «حره کانت أم أمه، مؤمنه کانت أم کافره...» پس وجه اضافه شدن «نساء» به «هنّ» چیست؟ سه وجه بیان شده است:

وجه اول: شیخ احمد جزائری در قلائد الدرر (ج 3 ص 168): اضافه «نساء» به «هنّ» طرداً للباب و برای رعایت سجع است.

وجه دوم: جزائری: موضوع ثبوتی جواز ابداء زینت مطلق نساء است، لکن جریاً علی الغالب، حکم جواز روی معاشرین و ملازمین و اقرباء زنان رفته است.

وجه سوم: مرحوم مجلسی (ره): اضافه برای بیان حکمت حکم است

یعنی ابداء زینت برای زنانی که از جنس خودشان هستند، مانعی ندارد.

در جلسه گذشته این جهات سه گانه را نقد کرده نپذیرفتیم و گفتیم معنای نسائهن مطلق نساء نیست بلکه «نساء» با اضافه یک نحوه «تخصّصی» پیدا کرده است، ببینیم این تخصّص چیست؟

## تفسیر دوم نسائهن: حرائر

### اشاره

در توجیه این تفسیر چند وجه بیان شده است:

### وجه اول: ادعای ظهور در حرائر

صاحب جواهر (ره): مراد از نسائهن خصوص حرائر است و وجهی برای آن ذکر نمی کنند فقط می فرمایند: «المنساق منهّن الحرائر المسلمات» (جواهر ج 2 ص 91) و در جای دیگر می فرماید «و من المعلوم عدم اندراج الاماء فی النساء» (جواهر 97/29)

وجهی در کلام صاحب جواهر بیان نشد که قابل بررسی باشد.

### وجه دوم: از اضافه، حریت استفاده می شود.

جصاص در احکام القرآن می گوید: گاهی از اضافه حریت استفاده می شود، وی دو شاهد از آیات شریفه قرآن می آورد:

شاهد اول: «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» در مفهوم رجال حریت درج نشده است. ولی از اضافه خصوص رجال، احرار استفاده می شود.

شاهد دوم: «وَ اَنْكِحُوا الْاَيَامِي مِنْكُمْ وَ الصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ اِمَائِكُمْ» ، «ایامی» هر چند در ظاهر به «کم» اضافه نشده لکن در حکم اضافه است، «ایامی» یعنی مردهای بی زن، ولی «ایاماکم» یعنی مردهای بی زنی که آزادند، پس ایامی به اضافه کسب حریت کرده است.

ص: 286

اولاً: آیه شریفه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ» گرچه اضافه به معنای مصطلح نیست ولی از «من» که به معنای تبعیض است، استفاده می شود که ایامی بخشی از مخاطبین هستند، و چون به قرینه ذیل آیه شریفه مخاطبین خصوصاً احرار هستند، طبعاً گروهی از آنها نیز احرار خواهند بود و این امر از «من» تبعیضیه استفاده می شود و هیچ ارتباطی به بحث اضافه ندارد.

ثانیاً: اگر در دو آیه قرآن از اضافه استفاده حریت بشود، سبب نمی شود که هر اضافه ای که در قرآن هست، ظهور در چنین معنایی داشته باشد.

ثالثاً: اضافه بر دو نوع است:

نوع اول: اضافه خاص به عام که مضاف الیه مفهوم عام و مضاف، جزئی از آن است؛ مانند مردان ایرانیان، در این صورت روشن است که هر خصوصیتی که مضاف الیه داشته باشد، مضاف هم خواهد داشت. لذا اگر خطاب به احرار بگوئیم، «دانشمندان شما» هر چند در مفهوم دانشمند حریت درج نشده است لکن با اضافه به «شما» که مقصود احرار است، خصوصاً دانشمندان حرّ از آن استفاده می شود.

(اگر اضافه خاص به عام باشد.)

نوع دوم: اضافه مباین به مباین مانند غلام زید، مکر اللیل، در این نوع از اضافه خصوصیات مضاف الیه به مضاف سرایت نخواهد کرد، لذا اگر زید آزاد و مسلمان بود لازم نیست که غلام او نیز آزاده یا مسلمان باشد.

دو آیه ای که در کلام جصاص به عنوان شاهد ذکر شده است، از قبیل اضافه نوع اول است ولی اضافه «نساء» به «هن» در آیه محل بحث ما از قبیل نوع دوم اضافه است و خصوصیات مضاف الیه به مضاف تسری پیدا نمی کند.

رابعاً: بر فرض بپذیریم که در تمام انواع اضافه، خصوصیات مضاف الیه به مضاف هم سرایت می کند در آیه شریفه «هن» به مؤمنات باز می گردد و مراد از آن

خصوص «حرائر» نیست بلکه «مطلق مؤمنات» است و لو کنیز باشد.

ان قلت: در آیه شریفه ابداء زینت برای «ما مَلَکَتْ اَیْمَانُهُنَّ» مجاز شمرده شده است معلوم می شود که مراد از «هنّ» خصوص حرائر است که می توانند مالک شوند و کنیز داشته باشد، طبعاً «نِسَائِهِنَّ» نساء الحرائر می شود و مخصوص زنان آزاد.

قلت: «هنّ» در «ما مَلَکَتْ اَیْمَانُهُنَّ» نیز خصوص حرائر نیست، هر چند تنها حرائر هستند که مالک می شوند ولی حریت و مالکیت از «ما مَلَکَتْ» استفاده می شود نه از «هنّ». به بیانی دیگر «هنّ» در تمام فقرات آیه شریفه به یک معنی بکار رفته است و آن هم یعنی «مؤمنات»، بلی اگر «بُعُولَتِهِنَّ» را استثنا کنیم، در مورد زنانی صحبت کرده ایم که شوهر دارند و اگر «أَبَائِهِنَّ» را استثنا کنیم، زنانی مورد نظر ما بوده که پدر دارند ولی در عین حال «هنّ» در هر قطعه ای از آیه یک معنای خاصی ندارد بلکه در تمام قطعات آیه به معنای مطلق «مؤمنات» بکار رفته است، و به کمک دالّ دیگری شوهر داشتن یا پدر داشتن یا کنیز داشتن از آیه استفاده می شود. آیه شریفه می فرماید: به مؤمنات بگو ابداء زینت نکنند مگر برای شوهران (یعنی اگر شوهر داشته باشند) یا پدران (اگر پدر داشته باشند) یا پدر شوهران (اگر پدر شوهر داشته باشند) و... یا کنیزشان (اگر کنیز داشته باشند)، خلاصه: هنّ در تمام قطعات آیه به معنای مؤمنات است و از کلمه ای که به آن اضافه می شود معنای خاصی فهمیده می شود.

ان قلت: اگر مورد آیه اعم از حرائر و اماء است، پس چرا وظیفه اماء را بیان نکرده است که می توانند به موالی خود زینت هایشان را نشان بدهند، در حالی که در مورد حرائر استثنا کرده و فرموده می توانند به «کنیزانشان» نشان بدهند.

قلت: جواب نقضی: در آیه شریفه همه محارم ذکر نشده است و لذا اسمی از عمو، دائی و داماد برده نشده است.

جواب حلی: ممکن است از باب وضوح مطلب بیان نشده باشد یا به ذکر «بُعُولَتُهُنَّ» اکتفا شده باشد، چون اگر شوهر که مالک انتفاع از همسر است بتواند به او نگاه کند و بر زن لازم نباشد که زینت هایش را بپوشاند، به طریق اولی لازم نیست کنیز، خود را از مولایش که مالک عین و منفعت اوست، بپوشاند.

### وجه سوم: به قرینه «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مراد از «نِسَائِهِنَّ» خصوص حرائر است.

مرحوم آقای خوئی (ره): در این آیه مستثنای اول انحلالی است، «إِلَّا لِبُعُولَتُهُنَّ» یعنی هر زنی می تواند زینت خود را به شوهرش نشان دهد، «أَبَائِهِنَّ» یعنی هر زنی می تواند زینت خود را به پدرش نشان دهد و... خلاصه: یعنی هر زنی که شوهری دارد و پدر شوهری و برادرزاده ای و... می تواند زینت خود را به آنها نشان دهد. ولی در «نِسَائِهِنَّ» انحلال معنی ندارد چون زن بودن رابطه ای نیست که ما بین یک زن و زن دیگر باشد و هر زنی زن برخی از زنان باشد ولی زن دیگری نباشد. بنابراین مراد از نِسَائِهِنَّ طبیعی نساء است یعنی مؤمنات می توانند زینت خود را به مطلق زنان نشان دهند، حرّه باشند یا امه. بلی چون در «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص «اماء» ذکر شده است، قرینه می شود که «نِسَائِهِنَّ» فقط زنهای آزاده را می گوید و الا لازم می آید که ذیل آیه لغو باشد «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً».

### نقد استاد - مد ظله :-

اولاً: عطف بر چند نوع است، گاهی مباین به مباین عطف می شود مثلاً می گوئیم «حیات انسانها و حیوانات و گیاهان به آب وابسته است» و گاهی یکی از عاملین من وجه به دیگری عطف می شود مانند اکرم العلماء و الهاشمیین و گاهی...

پس چون عطف، منحصر به عطف مباین به مباین نیست لذا ذکر «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» دلیل آن نیست که «نِسَائِهِنَّ» فقط حرائر باشند بلکه می توانند «نساء مؤمنات» باشند که نسبتش با «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» (اماء) عموم و خصوص من وجه است.

به بیان دیگر: اگر از حکم واقعی دو عنوان مستثنی باشند که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه باشد یکی: نساء مؤمنات (خواه حره باشند یا امه) و دیگری:

اماء (خواه مؤمنه باشند یا کافره)، این مطلب را با چه عبارتی باید بیان کرد؟ غیر از این است که عاملین من وجه را به یکدیگر عطف کنیم؟

ثانیاً: در آیه شریفه غیر از «نِسَائِهِنَّ» و «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مستثنیات دیگری نیز وجود دارد، پس اگر عطف اقتضاء می کند که معطوف مابین با معطوف علیها باشد، پس چرا به قرینه «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»، بعولتهن و آبائهن و.. را به حرائر اختصاص نمی دهید؟

ثالثاً: چنین اضافه ای هیچ گونه عرفیت ندارد چون مضاف باید یک نحوه ارتباطی با مضاف الیه داشته باشد (جزئیت، یا مملوکیت یا مطروفیت و یا...) مرجع «هن» که در فقرات مختلف آیه شریفه مضاف الیه واقع شده است، مطلق مؤمنات است، خواه حره باشند یا امه، پس اگر مراد از نساء که به هن اضافه شده است خصوص حرائر باشد، خصوص حرائر چه رابطه ای با مؤمنات دارد که آن رابطه در اماء نیست تا «نِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ» خصوص حرائر باشند و اماء «نِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ» نباشند؟

رابعاً: این که می فرمایند: نِسَائِهِنَّ انحلالی نیست، بسیار مستبعد است چون مرجع ضمیر «هن» مؤمنات است که به این تکلیف مکلفند. فرد فرد مؤمنات مکلفند که ابداء زینت نکنند، همه مستثناها و مضاف الیه آنها (هن) همه انحلالی است، حتی خود «نساء» در «نِسَائِهِنَّ» انحلالی است، فقط ضمیر «هن» در خصوص «نِسَائِهِنَّ» انحلالی نباشد. بسیار مستبعد است.

به بیانی دیگر: به فرد فرد زن ها گفته شده که غض بصر کنید، ناموستان را از تک تک افراد حفظ کنید، و بر هیچ کس زینت هایتان را اظهار نکنید مگر مواردی که فرد فرد آن مستثنی است و در تمام این موارد، هم مخاطب و هم مضاف و هم مضاف

ایه انحلالی ملا حظہ شدہ و تک تک افراد مقصود است. در «نِسَائِهِنَّ» نیز «نساء» انحلالی است. لکن مقصود از «هِنَّ» در اینجا جامعه زنان باشد در حالی که مرجع این ضمیر انحلالی است. این امر بسیار مستبعد است و چنین استخدایمی هیچ گونه اعتبار عرفی ندارد.

جهتی که باعث شده ایشان «هِنَّ» را به جامعه زنان تفسیر کنند این است که گفته اند چه نکته ای دارد که «نساء» به خودشان (هِنَّ) اضافه شود؟

### نکته اضافه نساء به «هِنَّ»

خصوصیت ایمانی می تواند مصحح اضافه باشد، تمام مؤمنین مثل یک واحدند، همه به یکدیگر وابسته اند و تعلق دارند. تمام زنان مؤمنه به فرد فردشان مرتبط هستند و همه زنان، فاطمه مؤمنه و زینب مؤمنه و... هستند، نساء تو یعنی زنانی که با تو هم کیش هستند، آیه می فرماید: هر زنی می تواند زینتش را به زانش (یعنی زنانی که با او هم کیش هستند) نشان دهد.

این معنی در آینده با توضیح بیشتری خواهد آمد.

### تفسیر سوم نِسَائِهِنَّ: ارحام و بستگان

#### اشاره

مرحوم آقای حکیم (ره): «و یحتمل ان یكون المراد [من نِسَائِهِنَّ] النساء اللاتی من الارحام کالعمه و الخاله و الأخت، و لعل قرینه السیاق تقتضی ذلك، فیکون أقرب»

#### نقد استاد - مد ظله :-

اولاً: اینکه می فرمایند: نِسَائِهِنَّ در سیاق ارحام قرار گرفته، صحیح نیست چون آیه شریفه دوازده عنوان را استثنا کرده است، و از این دوازده عنوان فقط پنج عنوان از ارحام است «أَبَائِهِنَّ، أَبْنَائِهِنَّ، أَخَوَاتِهِنَّ، بَنِي إِخْوَانِهِنَّ، بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ»، و شش مورد قطعاً از ارحام نیست «بُعُولَتِهِنَّ، آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ، أَبْنَاءُ بُعُولَتِهِنَّ، مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ، التَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلَىٰ الْأَرْبَابِ، الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ».

اولاً: اینکه می‌فرمایند: نسائهن در سیاق ارحام قرار گرفته، صحیح نیست چون آیه شریفه دوازده عنوان را استثنا کرده است، و از این دوازده عنوان فقط پنج عنوان از ارحام است «أَبَائِهِنَّ، أَبْنَائِهِنَّ، أَخَوَاتِهِنَّ، بَنِي إِخْوَانِهِنَّ، بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ»، و شش مورد قطعاً از ارحام نیست «بُعُولَتِهِنَّ، آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ، أَبْنَاءُ بُعُولَتِهِنَّ، مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ، التَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلَىٰ الْأَرْبَابِ، الطِّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يُظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ».

یک مورد هم «نِسَائِهِنَّ» است که محل بحث ماست، پس چنین سیاقی در کار نیست.

ثانیاً: اگر یک لفظ چندین بار در یک سیاق تکرار شود و در یک معنی استعمال گردد، اگر در همان سیاق بار دیگر این لفظ قرار گرفت، به همان معنای قبلی حمل می‌کنیم «حفظاً لوحده السیاق»، لکن در این آیه لفظی تکرار نشده است بلکه عناوین مختلف استثنا شده است که برخی از آنها دارای یک خصوصیت هستند (و همه از ارحام هستند) و لازم نیست که همه آنها در این خصوصیت مشترک باشند.

به بیان دیگر: اگر هر سه عنوان «ارحام و نساء مؤمنات و اماء» مستثنی باشند، این مطلب را با چه عبارتی باید بیان کرد؟ مگر نباید هر سه را در یک ردیف استثنا کرد؟ آیا این درست است که بگوئیم «نِسَائِهِنَّ» نباید ذکر شود چون خلاف سیاق است؟!

فرضاً اگر همه مستثناها از جنس ارحام بود و یک مستثنی از جنس دیگر، این مستثنی نباید ذکر شود؟

### تقریب کلام مرحوم آقا حکیم (ره):

بلی می‌توان فرمایش آقای حکیم را چنین تقریب کرد، که در استعمال روایات یکی از انواع اضافۀ «نساء» به «ها» اضافه رحمی است، نسائها یعنی «ذوات الارحام من النساء»، «یجب للمستحاضه أن تنظر الی نسائها» (وسائل 288/2) «سألته عن جاریه حاضه اول حیضها... قال اقراؤها اقراء نسائها» (وسائل 288 / 2) «فان لم تحض فلتنظر الی بعض نساءها فلتعتد بأقرائها» (وسائل 191 / 22)، در آیه شریفه به قرینه اضافه، معنای خاصی از نساء اراده شده است، آن معنی چیست؟ به قرینه این روایات می‌گوئیم مراد از نسائهن «ذوات الارحام من

ص:

النساء» است. این وجه را ان شاء الله در جلسه بعد بررسی خواهیم کرد.

«\* و السلام\*»

### منابع اصلی بحث

1- قلائد الدرر (جزائری)

2- بحار الانوار (علامه مجلسی)

3- کشف (زمخشری)

4- جواهر الکلام

5- احکام القرآن (جصاص)

6- مبانی العروه الوثقی

7- مستمسک العروه الوثقی.

ص: 293

## اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل ضمن تفسیر آیه غَضِّ، تفاسیر مختلف در باره کلمه «نِسَائِهِنَّ» را ذکر کردیم، از جمله تفسیر این کلمه به زنان آزاد را یادآور شدیم، و آن را نپذیرفتیم.

یکی از وجوهی که برای تفسیر فوق ذکر شده است، آن است که مراد از «هنّ» که مضاف الیه است، خصوص زنان آزاد است، در نتیجه «نِسَائِهِنَّ» هم به خصوص زنان آزاد تخصیص می یابد، در این جلسه به بررسی اصل این کلام می پردازیم که مراد از «مؤمنات» که در آیه غَضِّ ذکر شده چیست؟ تا مراد از ضمیر «هنّ» که چند بار در آیه از جمله در «نِسَائِهِنَّ» بکار رفته، روشن گردد.

در پایان این بحث، مراد از مؤمنات را خصوص زنان آزاد می دانیم.

\*\*\*

## الف): معنای «مؤمنات» در آیه غَضِّ

## 1) طرح بحث

در آیه غَضِّ کلمه مؤمنات طبق قاعده اولیه می بایست شامل تمام زنان مؤمن، خواه آزاد و خواه کنیز باشند، گردد، همچنان که کلمه مؤمنین نیز به همین معنای عام می باشد و در آیات دیگر نیز چنین استعمال شده است مثلاً در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» [بقره/183] امر به صیام متوجه تمام مؤمنان چه آزاد چه برده می باشد و یا در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» [حجرات/12] نهی از غیبت شامل تمام مؤمنان بوده و اختصاص به مردان آزاد ندارد، در مورد مؤمنات نیز همین گونه است و اختصاص به زنان آزاد شده به دلیلی نیازمند است که ما را از این قاعده اولیه بدور دارد، چنانچه در برخی از آیات نیز

قرائنی وجود دارد که مقصود از مخاطبین فقط احرار است مثلاً در آیه شریفه:

«وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» [نور/32] به قرینه حکم مترتب شده در می یابیم که مخاطب آزادگان می باشند زیرا بندگان برای تزویج دیگران اختیاری ندارند تا امر به (انکاح) متوجه ایشان گردد.

در آیه غَضِّ دو قرینه می توان بر اختصاص به احرار ذکر کرد:

قرینه اول: عدم ذکر موالی در آیه

قرینه دوم: عدم لزوم ستر مو بر کنیزان

## 2) توضیح قرائن اختصاص مؤمنات در آیه غَضِّ به احرار

در توضیح قرینه اول می گوئیم که اگر مقصود از مؤمنات در آیه غَضِّ معنایی اعم از احرار و اماء بود، لازم بود در آیه مالکین اماء که می توانند به کنیزهای خود نظر کنند و کنیزان می توانند زینتهای خود را به آنها نشان دهند، نیز استثناء می شد، و از آنجا که «موالیهن» در ضمن موارد استثناء از «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» ذکر نشده معلوم می گردد که مقصود از ضمیر «هن» تنها زنان آزاد می باشند.

در توضیح قرینه دوم (1) به ذکر روایاتی چند که از آن عدم لزوم ستر مو بر کنیز استفاده می شود، می پردازیم:

- صحیحۀ محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: الامه تغطي رأسها؟ فقال: لا، ولا على أم الولد ان تغطي رأسها اذا لم يكن لها ولد. (2)

ص: 295

1- (1) استاد - مد ظلّه - در درس به تفصیل کلام صاحب جواهر (ره) را در مورد جواز نظر به کنیزان بررسی و نقد کردند، ولی از آنجا که در پاره ای از مباحث این درس تجدید نظر نمودند، و از سوی دیگر کلام صاحب جواهر مستقیماً مربوط به بحث ستر کنیز نیست، بلکه مربوط به بحث نظر مرد به کنیز است و استفاده حکم ستر از آن نیاز به اثبات ملازمه بین این دو دارد، از این رو در تنظیم مباحث درس از ذکر کلام صاحب جواهر (ره) خودداری کرده و به ادله روشن تر پرداختیم، گفتنی است که تنظیم مباحث این درس به جهاتی بسیار به تأخیر افتاد، از این رو ما در بحثهای آینده به نکاتی برخورد می کنیم که استاد - مد ظلّه - از آن عدول کرده اند و ما در حاشیۀ این درس بدان اشاره خواهیم کرد.

2- (2) وسائل 4: 410/5557، باب 29 از ابواب لباس المصلی، ح 4 جامع الاحادیث 20: 6156/355.

- عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: على الصبي إذا احتلم، الصيام وعلى الجارية إذا حاضت، الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة فإنه ليس عليها خمار إلا أن تحب أن تختمر وعليها الصيام(1).

- عن أبي خالد القمّاط قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الامه، أتنقع رأسها قال: أن شاءت فعلت و ان شاءت لم تفعل(2)...

از این روایات که عدم لزوم قناع و خمار بر کنیز را بدون تقیید به حال نماز ذکر کرده، برمی آید که کنیزان می توانند موی سر خود را پوشیده ندارند.

سیره مستمره نیز بر این بوده است که کنیزان بدون آن که سر خود را بپوشانند در حضور مردان بیگانه حاضر می شدند.

### (3) پاسخ قرینه اول

در اینجا نخست باید دانست که در این آیه، فقط مالک حذف نشده است، بلکه دو مستثنای نسبی و یک مستثنای سببی هم حذف شده است، یعنی عمو و دایی هم مذکور نیست، برای توضیح این که چرا این سه دسته در آیه حذف شده اند، بیانی به ذهن ما می رسد که ملاحظه کردیم آقای خوئی هم همین بیان را در باره عمو و دایی دارند، حاصل این بیان این است که حکم این سه دسته از برخی از دسته های مذکور در آیه به ظهور عرفی فهمیده می شود، در توضیح این بیان می گوئیم که عرف نسبت میان پسر برادر و عمو را یکسان می داند، وقتی در آیه «بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ» ذکر شده است، عرف از آن جواز ابداء زینت برای دایی را می فهمد، رابطه مادر زن و داماد نیز مثل رابطه زن (عروس) و پدر شوهر است، وقتی در آیه «أَبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ» استثناء شده، عرف از آن استثناء داماد را هم می فهمد.

حال در مورد «مالک» نیز می توان گفت که از دو قسمت آیه با بیان بالا «اتحاد

ص: 296

1- (1) وسائل 4: 5556/409 باب سابق، ح 6.

2- (2) وسائل 4: 5564/412 باب سابق، ح 11، و نیز صحیح حمزه بن حرمان (در وسائل 4: 5548/407، باب 28 از ابواب لباس مصلی، ح 12)، و حدیث اَبی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِي (وسائل 20: 25435/203، باب 110 از ابواب مقدمات النکاح، ح 6) نیز بر جواز کشف رأس امه دلالت دارد. نگاه کنید جامع الاحادیث 19: 1089/371، 20: 941/288.

نسبت) یا با اولویت عرفی حکم مالک استفاده می‌گردد:

قسمت اول: «بُعُولَتِهِنَّ»؛ عرف رابطه کنیز و مالک را مثل رابطه زن و شوهر بلکه اقوی از آن می‌داند، زیرا شوهر مالک پاره ای از منافع زن است و مولی مالک عین و تمام منافع کنیز. اگر ملکیت پاره ای از منافع موجب شود که ابداء زینت برای شوهران جایز باشد، به طریق اولی ملکیت مولی نسبت به عین و تمام منافع کنیز مجوز آن است.

قسمت دوم: «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ»؛ بنابراین که مراد از آن اعم از بندگان و کنیزان باشد، عرف از این که زن می‌تواند نزد عبد خود مکشوف باشد، می‌فهمد که کنیز هم می‌تواند نزد مولای خود مکشوفه باشد، پس ذکر مولی در آیه لزومی ندارد تا قرینه بر اختصاص مؤمنات به خصوص زنان آزاد بشمار آید.

#### 4) بررسی دلیل دوم

ادله ای که بر جواز کشف رأس امه ذکر شده، ادله صحیحی است، ولی باید دید که آیا این ادله شاهد بر اختصاص مؤمنات در آیه شریفه به حرائر می‌باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت که ممکن است ما کنیزان را هم مشمول آیه شریفه بدانیم با این بیان که مراد از «ما ظَهَرَ» اعضای از بدن زن است که در آن زمان نوعاً ظاهر بوده است، و مصداق زینت ظاهره در مورد زن آزاد خصوص وجه و کفین و در مورد کنیز، وجه و کفین و موی باشد، و با اختلاف مصداق، مفهوم زینت ظاهره اختلاف نمی‌یابد پس وجهی ندارد که ما کنیزان را از تحت مدلول آیه شریفه بیرون نسازیم.

ولی این پاسخ ظاهراً صحیح نیست (1) زیرا روایاتی که در تعیین مصداق زینت ظاهره وارد شده و در بحثهای آینده نیز به تفصیل نقل خواهیم کرد، هیچ‌گونه تفصیلی بین زن آزاد و کنیز نداده و از تمام آنها برمی‌آید که موی زن از زینتهای باطنه است، بنابراین با توجه به روایات، ظاهراً مراد از مؤمنات در آیه شریفه خصوص حرائر است. (\* و السلام\*)

ص: 297

1- (1) به این نکته استاد - مد ظله - مدتها پس از تنظیم مباحث آینده اشاره فرمودند و تنها تنظیم بحث این جلسه از آن استفاده کردیم، از این رو استدلالی که در جلسه گذشته و جلسه آینده در رد تفسیر «نساءهن» به حرائر ذکر شده، باید تغییر یابد. همچنین نتیجه این بحث بر بسیاری از مباحث آینده پرتو می‌افکند که تفصیل آن در خور این نوشتار نیست.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسات قبل مباحثی پیرامون مراد از نساھن در آیه شریفه 31 سوره نور و اقوال مربوطه به آن مطرح و بررسی شد. در این جلسه به تلخیص و تکمیل مباحث مربوطه خواهیم پرداخت و از جمله مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را در همان آیه مورد بحث و تحقیق قرار خواهیم داد. همچنین حکم حرمت ستر مولای زن در برابر عبد خود به همین مناسبت مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

\*\*\*

الف - مراد از «نِساھِن» در آیه شریفه 31 سوره نور: (یادآوری و تکمیل)

(1) مقدمه:

همچنان که گفته شد، درباره اینکه مراد از نساھن در آیه 31 نور چیست، اقوال مختلفی وجود دارد: برخی از جمله مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی و نیز صاحب کشف بر آنند که مراد از آن حرائر است. همچنین مرحوم آقای حکیم مراد از آن را ارحام می دانند. شیخ احمد جزایری نیز منظور از نساھن را اقارب و معاشرین دانسته است. هر یک از این اقوال به نظر ما از جهاتی قابل انتقاد و مناقشه است.

(2) اشکال قول به «حرائر» (نقد و تقریب صاحب جواهر ره)

اولاً: ادله ای که مرحوم صاحب جواهر برای جواز نظر به موی اماء آورده اند، از جمله شهرت و سیره و روایات خاص، از نظر ما قابل مناقشه است، همچنان که پیشتر بیان شد، البته ظاهراً می توان از ادله ای به جز ادله مذکور جواز نظر را استفاده

کرد که اینجا مقام بحث آنها نیست.

ثانیاً: بر فرض که ما به استناد برخی روایات قائل به جواز نظر به موی امه شویم و امه با حرّه از این جهت حکمشان متفاوت باشد، باز هم می توان گفت که خطاب آیه شریفه عام است (حتی با لحاظ آن روایات) زیرا مراد از «ما ظَهَرَ» در آیه آن چیزی است که به حسب متعارف ظاهر و آشکار است و این چیز در امه و حره متفاوت است و در حره تنها وجه و یدین عرفاً ظاهر است و در امه وجه و یدین و شعر. پس مصداق ما ظهر در حره با امه یکسان نیست. پس عموم خطاب آیه و شمول آن نسبت به اماء با روایات یاد شده تنافی ندارد.

بنابراین با توجه به اینکه خطاب در آیه شریفه اختصاصی به احرار ندارد و مرجع ضمائر (هنّ) مذکور در آیه خصوص حرائر نیست، نمی توان مراد از نسائهن را خصوص حرائر دانست و هیچ وجهی برای این تخصیص وجود ندارد.

### **3 اشکال قول به «ارحام»**

همچنان که قبلاً ذکر شد، ما در باب حیض و عدّه طلاق سه روایت داریم که در آنها مراد از نساء مضاف (نسائهن) ارحام زن می باشد. ولی با وجود این ما نمی توانیم به صرف این موارد استعمال معدود بگوییم که این ترکیب ظهور در مفهوم ارحام دارد. زیرا به جز این دو یا سه مورد مذکور در موارد دیگر نمی توان اضافه را به معنای اضافه رحمی دانست. هر چند در برخی موارد نساء مضاف به معنای ملازمین و اطرافیان به کار رفته است (همچنان که توضیح آن خواهد آمد)، ولی در باب حیض و عدّه تناسب حکم و موضوع اقتضا دارد که مراد از آن ارحام باشد نه مثلاً رفقا و ملازمان. اما با این حال، این موارد استعمال معدود (آن هم با استفاده از قرینه معنوی مزبور) نمی تواند ظهورساز باشد.

### **4 ابهام و اشکال موجود در کلام شیخ احمد جزائری:**

وی چنین تعبیر کرده و مراد از نسائهن اقارب و ملازمین هستند. اگر منظور وی

از این سخن آن باشد که اقاربی که ملازم و همراه با شخص هستند مراد آیه است، این را می توان به نحوی صحیح قلمداد کرد.

اما اگر مراد وی از اقارب مفهومی فراتر از متفاهم عرفی باشد به طوری که شامل اقارب و ارحام دور نیز بشود، این سخن قابل مناقشه است، زیرا شمول نساء مضاف نسبت به ارحام بعید غیر عرفی و دور از ذهن است، مگر آنکه تناسب حکم و موضوع و اموری دیگر موجب تشخیص مراد و توضیح محدوده آن شود مثلاً آن را به ارحام اختصاص دهد.

لازم به ذکر است که تحلیل بالا مبتنی بر این امر است که ترکیب نساء مضاف در معنای ملازمان و همراهان ظهور داشته باشد و ما قائل به چنین ظهوری بشویم.

این مطلب ذیلاً مورد بررسی قرار می گیرد.

## **(5) کاربرد نساء مضاف در روایات به معنای ملازمین**

### **اشاره**

در روایات بسیاری نساء مضاف به معنای ملازمان و اطرافیان به کار رفته است و ما با تتبع در منابع حدیثی به برخی از این موارد دست یافته ایم. به طور کلی مضاف الیه نساء معمولاً یکی از دو چیز می باشد: امکنه و اشخاص.

### **الف): اضافه نساء به امکنه:**

به عنوان مثال به هنگامی که سپاه ابرهه به کعبه حمله کردند، وی چنین دستور داده است: «انزل علی الكعبه و خذ رجالها و نساءها» مراد از رجال و نساء کعبه، ملازمین آن مکان مقدس می باشد. همچنین در ادامه گفته شده: «اقسم بالمعبوده ان یذبح اطفالها و یرمل نساءها و یقتل رجالها». نیز گفته اند: «یوشک أن یقصد المدینه و یطوی ذراریها و نساءها» که مراد از آن نساء ملازم با مدینه است.

### **ب): اضافه نساء به اشخاص:**

این نوع اضافه نیز در روایات نمونه های بسیاری دارد: مثلاً هنگامی که جعفر طیار به شهادت می رسد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) به حضرت فاطمه (س) دستور می دهد که به

زیارت همسرش اسماء بنت عمیس برود و از وی پذیرائی کند: «امر فاطمه أن تأتي اسماء بنت عمیس و نساءها» یا اینکه: «أن تأتي فاطمه اسماء بنت عمیس هی و نساءها» یعنی خود حضرت فاطمه (س) و زنان همراه و ملازم با وی (اصحاب او) به نزد اسماء بروند. یا مثلاً وقتی که حضرت زینب را نزد عبید الله بن زیاد بردند، مجلس را چنین توصیف کرده اند: «فجلس زینب ناحیه و معها نساءها» در اینجا مراد همراهان است نه صرفاً اقوام، هر چند خارجاً اقوام و خویشان مصداق آن بوده اند.

یا مثلاً در روایات آمده: «یدعی بفاطمه و نساءها من ذریتها و شیعتها فیدخلون الجنّه بغير حساب» یا اینکه: «اذا كان يوم القیمه جاءت فاطمه فی لّمه من نساءها فیقال لها ادخلی الجنّه...» یا هنگامی که در ازدواج میان هاشم با سلمی شیطان به پدر سلمی گفت که مهریه را بالا ببرد، به وی گفت: «اردت أن أطلب من القوم ما تفتخر ابنتک علی سائر نساءها و أهل زمانها» که مراد از نساءها اقران و اشباه و نزدیکان و ملازمان است. همچنین هنگام فوت زینب همسر عثمان، حضرت فاطمه زهرا (س) به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله) نماز میت بجای می آورند، در این باره آمده است: «فخرجت فی نساءها فصلّت علی أختها» نیز عایشه وقتی که در احتضار حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) ابتدا گریه و سپس خنده حضرت زهرا (س) را می بیند، می گوید: «أتی كنت اظنّ ان هذه من اعقل نساءها» (البته در این مثال می توان مناقشه کرد) علاوه بر اینها، در روایاتی که تعبیری مانند «مهر نساءها» و امثال این شده، مراد از آن زنان مماثل و شیعه می باشد نه خصوص ارحام و خویشان. خلاصه در تمامی اینها نساء مضاف به معنای ملازمان و همراهان و اصحاب به کار رفته است.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که اگر بخواهیم برای ترکیب «نساء مضاف به اشخاص» نوعی اختصاص قائل شویم، باید مراد از آن را ملازمان شخص بدانیم.

زیرا استعمال این ترکیب اضافی در این معنا اندک نیست و موارد کاربرد آن نسبتاً قابل توجه است. بنابراین اساس، این احتمال که مراد از نساءهن نیز ملازمین و

## 6) نظر نهائی استاد - مد ظله - دربارهٔ مراد از نسائهن:

هر چند ثبوتاً قول به اینکه نسائهن به معنای ملازمان و همراهان باشد، اشکالی ندارد و ما احتمال آن را مطرح کردیم، ولی با توجه به اشکالی که بر این قول وارد است و در ادامهٔ درس تفصیلاً بررسی خواهد شد، باید گفت که در نهایت این نظریه نیز غیر قابل قبول است و همچنان که پیشتر گفتیم باید مراد از نسائهن را با توجه به خطاب آیه که متوجه به مؤمنات می باشد - زنان مؤمن بدانیم. در نتیجه حکم مذکور در آیه یعنی استثنای از حکم حرمت ابداء زینت شامل مطلق مؤمنات می شود و به هیچ وجه اختصاص به حرائر یا ارحام یا ملازمین ندارد. این نظر هم با ظهور اولی آیه می سازد و هم به اشکالاتی که اقوال دیگر دارند، از جمله اشکال موجود در توجیه مفهوم ما ملکت ایمانهن (که در فصل بعد می آید)، مبتلا نیست.

### ب - اشکالات مشترک وارده بر اقوال سه گانهٔ مذکور و توجیه «معنای ما ملکت ایمانهن» در آیه:

#### 1) اشکالات مشترک میان سه قول:

اولاً: به موجب این اقوال، حکم مذکور در آیه یعنی جواز ابداء زینت به افرادی خاص (حرائر یا ارحام یا ملازمین) اختصاص می یابد، در حالی که حکم مزبور اختصاصی به اینها ندارد. به بیان دیگر، بنا بر مبانی مذکور غیر حرائر یا غیر ارحام یا غیر ملازمین از نساء داخل در مستثنی منه در آیه می شوند نه در مستثنا، و حال آنکه قطعاً چنین نیست که حکم جواز ابداء زینت تا این اندازه تضییق داشته باشد و این حکم شامل تمام مؤمنات می شود.

ثانیاً: لازمهٔ این اقوال (یا لاقلاً نتیجه ای که قائلین از تحلیل خود می گیرند) آن است که «ما ملکت ایمانهن» در آیه شریفه به معنای خصوص «اماء» باشد (نه اعم از عبید و اماء)، نتیجهٔ آن این می شود که اگر مالک مملوکه زن باشد جواز ابداء برای

زنان وجود دارد، ولی اگر مالک وی مرد باشد، جواز ابداء نیست، در حالی که این مطلب از یک سو حمل آیه بر فرد نادر است زیرا مالکیت زن نسبت به امه کم و نادر بوده و معمولاً مالک اماء رجال بوده اند و از سوی دیگر مستلزم نتیجه ای تعارض آمیز است. از این رو برخی، از جمله مرحوم صاحب جواهر در صدد این برآمده اند که به نحوی اتحاد حکم را در دو مورد مذکور اثبات کنند.

## **(2) بررسی استدلال مرحوم صاحب جواهر:**

ایشان برای اینکه اثبات کنند مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» صرفاً امائی نیست که مالک آن زنان نباشند، احتمال می دهند که هنّ در آیه از باب مثال باشد و در واقع حکم نسبت به ما ملکت ایمانهم نیز تعمیم داشته باشد. همچنین بدین منظور به عدم قول به فصل استناد کرده و گفته اند که بر فرض مراد خصوص اماء متعلق به زنان باشد، با عدم قول به فصل حکم مزبور را نسبت به امائی که مملوک مردان هستند نیز ثابت می کنیم.

ولی باید گفت که اولاً چگونه می توانیم این موارد را که فرد نادر است (مالکیت مولای زن نسبت به امه) از باب مثال بدانیم و حکم را به موارد شایع تعمیم دهیم؟ به هیچ وجه نمی توان این تعبیر را از باب مثال دانست. ثانیاً عدم قول به فصل تنها در جایی قابل استناد است که شارع سکوت کرده باشد، ولی در اینجا صدر آیه (لَا يُبَدِّلُ زِينَتَهُنَّ) ظهور در حرمت ابداء زینت نسبت به مواردی دارد که داخل در مستثنا نیست و از جمله این موارد امه ای است که مالکش مرد باشد. بنابراین چون استدلال ایشان به آیه مفهومی می بخشد که منجر به لغویت تعبیر آیه می شود آن را نمی توان پذیرفت.

## **(3) مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بنا بر نظر مقبول استاد درباره نساءهن:**

بنا بر آنچه به تفصیل مطرح شد، باید مراد از نساءهن را مؤمنات بدانیم، زیرا خطاب به آنان صورت گرفته است. هرگاه مثلاً گفته شود ای زنهای ایرانی این کار را

انجام دهید، در اینجا مراد زنهایی است که در ایرانی بودن شریک هستند و خطاب به آنها مقید شده است. در ما نحن فیه نیز توضیحی که در ناحیه خطاب وجود دارد، در نِسَائِهِنَّ « نیز می آید و در نتیجه مراد از آن زنان مؤمن می باشد.

بر این اساس چه مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را خصوص اماء بدانیم و چه اعم از عبید و اماء معنای مقبول ما قابل توجیه و سازگار است: زیرا در صورت اول: اگر مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء باشد، مفهوم آیه این خواهد شد که ای زنان مؤمن شما ابداء زینت نکنید مگر در برابر زنان مؤمن چه حره باشند و چه امه و نیز مملوکه خود چه مؤمنه باشند و چه کافره. با توجه با اینکه مملوکه زن با وی سر و کار دارد، هر چند مسلمان هم نباشد، شئون وی اقتضا دارد که زن بتواند در برابر مملوکه خود مکشوف الرأس باشد و از این رو ابداء زینت برای وی جایز است. و عدم تقید اماء به ایمان نیز از آن جهت بوده است که در منازل مسلمین بسیاری از اماء غیر مسلمان مانند نصرانیها وجود داشتند و شأن مالکیت و مملوکیت چنین اقتضا داشته که حرمت ابداء زینت وجود نداشته باشد و چنین سیره ای نیز وجود داشته است.

صورت دوم: اگر مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عبید و اماء باشد نیز بنا بر مبنای ما خللی در مفهوم آیه ایجاد نمی شود و این تعبیر علاوه بر اماء شامل عبیدی که مملوک نساء هستند نیز می گردد. در اینجا حکم جواز ابداء زینت برای مملوک مرد و نیز جواز نظر مملوک مرد به مالک زن خود مطرح می شود که در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت.

### ج - بحث جواز نظر عبید به مالکه خود (یا جواز ابداء مالکه نسبت به عبد خود)

#### 1) مقدمه:

در ابتدای بحث مربوط به معنای «نِسَائِهِنَّ» ذکر کردیم که اگر کسی مراد از

نسائهن را مطلق نساء بدانند، نمی تواند مراد از «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را خصوص اماء قلمداد کند. زیرا در این صورت دیگر عطف با «او» مفهومی نخواهد داشت و لغو خواهد بود. مرحوم صاحب جواهر از آنجا که مراد از ما ملکت را خصوص اماء شمرده و بر این مطلب اصرار دارد، به ناچار در نسائهن نیز آن را به گونه ای معنا کرده که از عموم و کلیت خود بیفتد و در نتیجه قید حریت را به آن زده است.

حال بحث در این است که آیا اصرار ایشان بر اینکه «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» صرفاً شامل اماء می شود وجهی دارد یا نه. ظاهراً منشأ این امر آن بوده که ایشان قائل به جواز نظر عبید به مالک زن خود و جواز ابداء زینت مالکه مزبور در برابر عبد خود نیستند و در نتیجه عبید را از تحت شمول آیه «ما مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خارج کرده آن را به اماء اختصاص داده اند. در اینجا ما ادله دال بر جواز و مستندات ایشان و نظر خود را بیان خواهیم کرد.

## 2) ادله جواز ابداء زینت از سوی مولای زن در برابر عبد خود و فتاوی مربوطه:

روایات بسیاری وجود دارد - و مرحوم صاحب جواهر هم به آنها اشاره کرده - که دال بر این است که ستر مالکه در برابر عبید خود لازم نیست. همچنان که آیه 58 سوره نور نیز می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ...»

بر طبق این آیه، عبد هرگاه بخواهد بر مولای خود وارد شود، غیر از موردی که «ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ» نامیده شد، در سایر موارد می تواند بدون اجازه و اخبار وارد شود. ظاهراً به خاطر وجود حرج و از آنجا که شأن و موقعیت عبد که کارهای مولی را انجام می دهد چنین اقتضایی دارد (و در آیه با تعبیر «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ» به این نکته اشاره شده)، شارع وی را ملزم به استیذان نکرده است و از ملازمه عرفی فهمیده

می شود که مالکه نیز وجوب ستر ندارد. در برابر آیه مزبور و روایات بسیار، مرحوم شیخ روایتی مرسل در کتاب الخلاف نقل کرده (با تعبیر «روی اصحابنا») که مرحوم ابن ادریس و نیز قطب راوندی مرسلأ نقل کرده اند این روایت مراد از آیه را اماء دانسته است(1) اما این روایت نه در روایات مسند شیخ (ره) و نه در کتب سایر فقها مانند صدوق و... نقل نشده است. از این رو این احتمال وجود دارد که تعبیر مرحوم شیخ بر این اساس بوده که فقها فتاوی متقدمین را روایت می دانستند و در واقع مراد او نقل فتاواست نه نقل روایت.

اما از روایات برمی آید که حتی در زمان ائمه (علیه السلام) فتوا و نظر مسلم و واحدی در این باره نبوده است. به عنوان مثال امام (علیه السلام) در پاسخ سائل که می گوید: شیعیان مختلف هستند. برخی می گویند که عبید محرمنند و برخی دیگر می گویند که عبید محرم مالکه خود نیستند»، می فرماید که نه آنها محرم هستند. این روایت(2) می رساند که مسئله جزء مسلمات شیعه نبوده است و نه تنها در بین فقها بلکه در زمان ائمه (علیه السلام) فتوای مسلمی در میان نبوده است.

### 3) مستندات مرحوم صاحب جواهر و نقد آن:

مرحوم صاحب جواهر تمام روایات باب را حمل بر تقیه یا نظر اتّفاقی (یعنی اینکه اتفاقاً نظر عبد به وی بیفتند) کرده است و فرموده که لازم نیست عامه مردم نظرشان یک چیز باشد تا مصداق تقیه حاصل شود، بلکه کافی است که حکام و سلاطین فتوایی را قبول داشته باشند تا از ائمه (علیه السلام) از باب تقیه سخنی صادر شود.

ولی باید گفت که بسیاری از روایات قابل حمل بر تقیه یا نظر اتّفاقی نیست.

از سوی دیگر، مشهور فقهای عامه قائل به حرمت هستند. پس ایشان علی القاعده باید روایات حرمت نظر را حمل بر تقیه بکنند نه ادله مجوزه را.

ص: 306

---

1- (1) رجوع شود به: وسائل الشیعه، ج 20، کتاب النکاح، باب 124 از ابواب مقدمات النکاح، ص 225، ح به نقل از الخلاف، ج 2، ص 204

2- (2) رجوع شود به وسائل الشیعه، همان باب، ص 224، ح 7 به نقل از تهذیب، ج 7، ص 457

بنابراین ادله ای که ایشان برای عدم استناد به روایات مزبور آورده اند مخدوش است و خود ایشان نیز برای مدعای خود دلیل متقنی ارائه نکرده اند. پس استدلال ایشان را نمی توان پذیرفت.

#### **(4 نتیجه بحث:**

مراد از «نِسَائِهِنَّ» همان مؤمنات است و مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را نیز می توان اعم از عبید و اماء دانست، زیرا همچنان که مرحوم شهید ثانی و صاحب کفایه (سبزواری) (ره) و... گفته اند و از روایات نیز برمی آید، مسئله از ابتدا نیز در

شیعه اختلافی بوده و آنچه از روایات معتبر و صریح استناد می شود و آیه شریفه 58 سوره نور نیز دال بر آن می باشد، این است که ستر مالکه از عبید خود لازم نیست. البته نظر از روی شهوت حکمی جداگانه دارد و از ما نحن فیه خارج است.

حال در این میان ممکن است به روایاتی که کشف در برابر زنان کفار را توسط زنان مسلمان غیر جایز شمرده است (مانند روایت حفص بن بختری که هم برای جواز کشف بدان استناد شده و هم حرمت کشف)، استناد گردد که در جلسه بعد مورد بحث قرار خواهیم داد، ان شاء الله.

«\* و السلام\*»

ص: 307

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسات گذشته، درباره «نِسَائِهِنَّ» در آیه 31 سوره نور بحث شد، در این جلسه، ابتداء نظر مرحوم سید در عروه مورد بررسی قرار می گیرد، سپس ایراداتی که ممکن است بنظر مختار مطرح شود، بررسی و پاسخ داده می شود و سپس روایت حفص بعنوان دومین دلیل عدم جواز الکشف لدى النساء الکافره مورد بحث قرار می گیرد.

الف - تکمله بحث درباره «نِسَائِهِنَّ»

1) بررسی نظر سید درباره «نِسَائِهِنَّ»

درباره «نِسَائِهِنَّ» در سوره نور که وجوب ستر برای ایشان استثناء شده است، احتمالاتی مطرح شد، که بنظر ما اظهر احتمالات این است که مراد «مؤمنات» باشد. ولی مرحوم سید در عروه احتمال داده است که مقصود از نِسَائِهِنَّ «همراهان زن» باشد در انتهای مسئله 28 می فرمایند:

«لا احتمال کون المراد من نِسَائِهِنَّ الجوارى و الخدم لهنّ من الحرائر».

این احتمالی که مرحوم سید مطرح کرده است، دو اشکال دارد:

اشکال اول: اگر در مورد استثناء در نِسَائِهِنَّ همراهان زن باشد، پس دیگر زن های مسلمان که از همراهان او نیستند از مستثنیات خارج بوده و قهراً داخل در مستثنی منه می باشند. با اینکه مسلم است که بین زنهای مسلمان فرقی نیست و غیر همراهان هم مثل همراهان هستند و کشف نسبت به همه آنها جایز است.

اشکال دوم: اگر در نسائهن، همهٔ همراهان زن و لو جواری، استثناء شده باشند، استثناء بعدی که عطف شده است «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» و مربوط به اماء است (طبق نظر مشهور) به چه معنی است؟ به ناچار باید این استثناء بعدی را به مملوکی که اصلاً سر و کاری با شخص ندارد و فقط در ملکیت اوست بدون آنکه پیش مالک و همراه او باشد، حمل کنیم، و چنین حملی بسیار بعید است. در سورهٔ احزاب که فرموده است: «لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» بعد فرموده است: «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ» یعنی مملوک زن، مساوق با طوافون علیکم گرفته شده است. پس حمل کردن «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» در سورهٔ نور به کسانی که دور از شخص هستند و صرفاً رابطهٔ ملکیت داشته باشند، بسیار بعید است. و چون کنیز معمولاً همراه شخص و از همراهان اوست قهراً مصداق «نِسَائِهِنَّ» قرار می‌گیرد و عطف کردن با «او» برای او درست نیست.

پس باید گفت که مراد از نسائهن، یعنی نساء مؤمنات، و «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از کافر و مسلمان است.

## 2) تکمیل استدلال بر «نظر مختار» در مسئله:

### (بررسی دو اشکال بر نظر مختار در نسائهن)

تفسیر کردن نسائهن به نساء مؤمنات، از دو جهت ممکن است مورد اشکال قرار گیرد:

#### جهت اول: مخالفت با سیره:

سیره بر این جاری بوده است که زن های مسلمان از زنهای کافر اجتناب نمی کرده اند و با آنها اختلاط داشته اند، پس اختصاص دادن نسائهن، با سیره مخالف است.

پاسخ: اثبات چنین سیره ای، بسیار مشکل است. بسیاری از فقهای ما آن را جایز نمی دانسته اند و نسائهن را در آیه شریفه، به مسلمات حمل کرده اند، لذا

نمی توانیم سیره ای متصل به زمان معصوم اثبات کنیم.

آنچه در سیره داریم این است که مسلمانها در خانه های خود مملوکات غیر مسلمان داشته و از آنها رعایت حجاب نمی کردند، و عادتاً هم بدلیل کارهایشان در خانه امکان ستر نبوده است، لذا در مورد مملوکه، اسلام شرط نشده است ولی از آن می توان استفاده کرد که مطلق زنهای کافر هم همین حکم را دارند، چون مملوک تحت اختیار مالکین مسلمان بوده و با گذشت مدت زمانی، مسلمان هم می شدند، غالب موالی ابتدا کافر بودند و بعد مسلمان می شدند. ولی نسبت به زنهای کافر دیگر که مملوکیتی در کار نیست دلیلی نداریم که با زنهای مسلمان اختلاط داشته اند، و مسئله قاهر بودن مسلمان ها هم که نسبت به آنها وجود ندارد تا موجب اصلاح آنها شود

لذا شاید شارع مقدس نخواستسته است که در اثر اختلاط زن های مسلمان با زن های کافر، اخلاق آنها به مسلمانان سرایت کند و یا برخی از مسائل دیگر آنها به زن های مسلمان منتقل شود.

## جهت دوم:

شذوذ و ندرت این قول:

شاید بعضی خیال کنند که تخصیص نسائهن به مسلمات، قول شاذ و نادری است، در حالی که این طور نیست. بسیاری از فقهاء درجه اول امامیه، آیه را همین طور معنی کرده اند، شیخ طوسی در تبیان(1)، ابو الفتوح رازی در تفسیر روض الجنان، طبرسی در مجمع البیان و در جوامع الجامع، قطب راوندی در فقه القرآن، فاضل مقداد در کنز العرفان، فیض در تفسیر صافی و در تفسیر اصفی، محمد مشهدی در کنز الدقایق. و از متأخرین هم آقای طباطبایی در المیزان، و آقای مطهری در کتاب مسئله حجاب، نسائهن را به نساء المؤمنات تفسیر کرده اند، پس بزرگان

ص: 310

---

1- (1) درباره نظریه شیخ، در ادامه توضیحی خواهیم داد.

قوم، نوعاً نِسَائِهِنَّ را به همین معنی تفسیر کرده اند، لذا این معنی را نمی توان شاذ و غیر متعارف دانست. البته ما در مقام استدلال به فهم آنها نیستیم، همین مقدار می خواهیم بگوییم که این معنای مستتکری نیست.

در کتب فقهی هم عده ای بر همین نظر فتوی داده اند، مثلاً کشف اللثام نسبت به آیه، این معنی را قوی دانسته است و صاحب حدائق هم هر چند آیه را تفسیر نمی کند ولی به استناد روایت حفص، همین طور فتوا می دهد.

## ب - دومین دلیل عدم جواز کشف لدی النساء الکافره - صحیح حفص بن البختری:

### اشاره

«لا ینبغی للمرأة أن تنکشف بین یدی اليهودیه و النصرانیه فانهن یصفن ذلک لازواجهن» بعضی این روایت را بجهت تعبیر «لا ینبغی» از روایات دال بر جواز عدم ستر نسبت به زنان کافر دانسته اند. ولی در خصال هم مسنداً روایت مفصلی را از جابر بن یزید جعفری نقل کرده است که امام باقر (علیه السلام) فرمود: «لا یجوز للمرأة أن تنکشف بین یدی یهودیه و لا نصرانیه لانهن یصفن ذلک لازواجهن»

### (1) ارزیابی سند روایت:

روایت حفص بن البختری (1) که به دو طریق در کافی و فقیه نقل شده است، صحیح است.

### (2) توضیحی درباره روایت:

(2)

ص: 311

---

1- (1) بختری بر وزن جعفری است و شاعر معروف طائی بختری - با حاء حطّی - است.  
2- (2) آقای مطهری از نظر فکر، بدون اشکال، متفکر درجه اول بود، و من سراغ ندارم کسی در قدرت فکری همپایه او باشد. بخصوص در طرح مطالب اسلامی به صورتی که برای تحصیل کرده ها قابل فهم باشد، هیچ کس به پایه او نمی رسید. ولی ایشان از نظر تتبع، معمولی بود و امتیاز فوق العاده ای نداشت. لذا در این کتاب مسئله حجاب با اینکه نکات ظریف خیلی قابل استفاده ذی قیمتی هست، ولی خیلی از مطالب را از روی حافظه نوشته است و نقصهایی در آن هست، نقصهای فقهی خیلی در آن هست.

مرحوم آقای مطهری بیان روایت را به شکل محرّفی نقل کرده است: «لانهنّ قد یصفن لازواجهن و اخواتهنّ»

اولاً: کلمه «قد» که دال بر تحقیق است و کلمه «اخوانتهنّ» اضافه شده است، درحالی که در هیچ متن حدیثی و غیر حدیثی روایت به این شکل نقل نشده است، ولی ایشان چون از روی حافظه نوشته است، محرف نقل کرده است.

ثانیاً: در ترجمه روایت هم اشکالی به نظر می رسد: در ترجمه آن فرموده اند:

«زنان غیر مسلمان زیبایی زنان مسلمان را برای شوهرانشان توصیف می کنند».

درحالی که مورد خطاب زن های زیبا نیست تا مسئله نقل زیباییهای آنها باشد. بلکه ممکن است زنی که از کشف نهی شده، خوش قیافه هم نباشد، ولی درعین حال نباید کشف کند تا آنها از خصوصیات زنان مسلمان اطلاع نداشته باشند. کلمه «زیبایی» در روایت نیست، و «توصیف» هم اعم از نقل زیبایی است.

البته مرحوم آقای مطهری کسی نبود که این طور مسائل پیش پافتاده برایش مخفی باشد، بلکه منشأ آن اتکاء به حافظه است و اگر نه از نظر فکری ایشان خیلی قوی بود، مطالب مخفی که اشخاص متعارف کمتر کسی به آن منتقل می شد، ایشان به آن می رسید و خیلی خوب و با بیان خیلی ظریف بیان می کرد. رضوان الله علیه.

### **(3) مفهوم لا ینبغی (بررسی نظر آیت الله خوئی ره)**

یکی از جهات بحث در این روایت، مربوط به تعبیر «لا ینبغی» است که بعضی آن را دالّ بر جواز دانسته اند و گفته اند تعلیل هم مناسب با حکم غیر الزامی است، در تعلیل «لانهنّ یصفن ذلک لازواجهن» آمده است و حرف توصیف کردن که دلیلی بر منع ندارد و لازمه این توصیف هم رؤیت ازواج نیست تا محذوری داشته باشد.

در مقابل، آقای خوئی «لا ینبغی» را دلیل بر «تحریم» می دانند به این بیان که:

ینبغی» در مواردی «یجوز» استعمال می شود، و لذا لا ینبغی به معنی لا یجوز

است. ولی در این روایت تعلیلی ذکر شده است که صلاحیت برای تحریم و حتی کراهت ندارد، چون «لانهنّ یصفن» یک حکم ارشادی اخلاقی است که کفار چنین اطلاعاتی پیدا نکنند. لذا با توجه به این تعلیل، در اینجا لا ینبغی دلالت بر تحریم ندارد.

بنظر ما مدّعی آقای خوئی که لا ینبغی به معنی لا یجوز است صحیح است، ولی تقریبی که برای آن ادعا ذکر کرده اند تمام نیست. چون ینبغی به معنی «یجوز» نیست، با مراجعه موارد استعمال روشن است که «ینبغی» به معنی «مطابق قاعده بودن» است، لذا موارد آن به اختلاف قانون، اختلاف پیدا می کند، گاهی مطلبی مقتضای قانون اخلاقی است، و در مواردی مطابق با مستحبات است که ینبغی بکار می رود، و در نتیجه لا ینبغی همه بمعنی «خلاف قاعده بودن است» است، مثلاً «ینبغی» در مورد اذن در تصرف مال غیر، جنبه الزامی دارد و حتماً باید اجازه گرفته شود، و در مقابل گاهی ناظر به حکم استحبابی است، و گاهی هم مراد جواز است یعنی ارتکاب آن خلاف قانون نیست. پس «ینبغی» اعم است.

از طرف دیگر «اطلاق» لا ینبغی، اقتضاء حرمت دارد، چون به معنی «خلاف قانون» است و خلاف قانون مطلق، حرام است.

مکرر عرض کرده ام که گاه بین دو لفظ که دلالت بر نفی و اثبات دارد، شق ثالث وجود دارد مثلاً بین «استخاره خوب است» و «استخاره خوب نیست» حدّ وسطی وجود دارد که «میانه» است. چون «خوب نبودن» علی وجه الاطلاق، به معنی آن است که هیچ جنبه متعارف خوبی در آن نباشد همین طور خوب بودن علی وجه الاطلاق، به معنی آن است که هیچ جنبه متعارف بدی در آن نباشد، لذا حد وسط از هر دو طرف خارج است.

مثال دیگر: نفی و اثبات در بکار بردن تعبیر «ظن» همین طور است و شق ثالث دارد. گاه گفته می شود «ما اظن کذا...» و مقصود این است که ظن دارم که

چنین نیست، و از طرف مقابل «أظن كذا...» به معنی این است که ظن دارم مطلب این طور است، قهراً شق ثالث، صورت شک است که داخل نفی و اثبات نیست. در این گونه موارد معنای وصفی نقیض یکدیگر است: اظن، لا اظن - خوب است، خوب نیست، ولی با توجه به معنی اطلاقی، شق ثالث پیدا می کند.

ینبغی و لا- ینبغی هم همین طور است، اطلاق لا ینبغی به معنی خلاف قانون بودن، اقتضای خلاف شرع بودن و حرمت دارد و به معنای «لا یجوز» است. مثلاً در عقاید تعبیر «سبحان من لا ینبغی التسبیح الا له» به معنی «لا یجوز» است. در اصول فقه: «لا ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» به معنی «لا یجوز» است، در فقه، در بحث حج «لا ینبغی لسائق الهدی حتی یبلغ الهدی محله» به معنای لا یجوز است و بطور کلی در محرمات حج اکثراً از تعبیر لا ینبغی استفاده شده است از قبیل بس ثوباً لا ینبغی له لبسه، یا اکل طعاماً لا ینبغی له اكله.

با مراجعه به روایات اطمینان حاصل می شود که اطلاق لا ینبغی در روایات، غیر از اصطلاح متأخرین است که به معنی کراهت، بکار می برند. در روایت لا- ینبغی به جای لا- یجوز بکار می رود. و تعبیرات فقهای اولیه هم مختلف است و برزخی است بین معنی روایات و اصطلاح فقهای متأخر و در هر دو بکار برده اند.

پس در ظهور لا ینبغی برای عدم جواز اشکالی نیست همان طور که در این روایت هم جابر بن یزید جعفی که از حضرت باقر علیه السلام بجای لا ینبغی، لا یجوز نقل کرده است و معنای لا یجوز فهمیده است و به عنوان عباره اخیری از لا ینبغی آورده است.

البته خود کلمه «لا- یجوز» هم گاه در مورد کراهت بکار می رود ولی این امر، ظهور آن را در حرمت از بین نمی برد در مورد خود «لا ینبغی» هم گاه در مورد کراهت بکار رفته که منافاتی در ظهور اطلاقی آن در حرمت ندارد.

#### 4) تحقیق درباره تعلیل این روایت

اشاره

آقای مطهری مطلبی دارند و آقای خوبی هم مطلب دیگری دارند که باید بررسی شود

### **نقد بیان آقای مطهری درباره تعلیل روایت:**

ایشان می گویند زنان مسلمان حق ندارند زیبایی زن های دیگر را برای شوهر خود نقل کنند و این کار خلاف شرع و حرام است. (البته من از این مطلب اطلاعی ندارم و در جایی ندیده ام) ولی چون این قانون در اسلام است، فقط از ناحیه زن های مسلمان، هدف را تأمین می کند و مشکل را حل می کند، ولی زن های کفار که چنین قانونی ندارند، قهراً توصیف می کنند لذا نسبت به زن های کافر دستور ستر داده شده است تا جلوی توصیف گرفته شود. بنظر ما این مطلب درست نیست چون صرف قانون، هدف عدم توصیف را تأمین نمی کند، مگر همه زن ها، عادل هستند که وقتی قانون نهی کرد، آنها هم زنان خودشان را نگه دارند؟ و مگر همه زن ها پرتزقیّت هستند؟! و مگر تشریح قانون، با تکوین و اجرای آن ملازمه دارد؟ و مگر شرع غیبت را حرام نکرده و این همه رواج دارد و قانون جلوی این خلاف کاری را نگرفته است.

در مورد توصیف هم اگر زن ها، برای شوهران خود این طور مطالب را نمی گویند، اکثراً به جهات دیگری است از قبیل اینکه شاید از نظر شوهرم بیفتم، و اگر نه صرف اینکه توصیف خلاف شرع است، مانع نمی شود.

### **نقد بیان آقای خوئی درباره تعلیل روایت حفص**

آقای خوئی اطلاع پیدا کردن کفار را از خصوصیت های زن های مسلمان، نه تنها مزاحم نمی دانند، بلکه مکروه هم نمی دانند و این روایت را هم ارشاد به یک حکم اخلاقی می دانند.

ولی ایشان چه دلیلی برای عدم حرمت دارند، چه مانعی دارد که بگوییم شارع مقدس نمی خواهد که کفار به وضع داخلی زن های مسلمان اطلاع پیدا کنند؟ و البته از کفار هم الغای خصوصیت نمی شود کرد همان طور که اگر گفته شود فلان کار

ممنوع است چون موجب سلطه کفار می شود، نمی توان استفاده کرد پس سلطه مسلمان هم اشکال دارد. در اینجا هم احاطه کفار به مسائل زنان مسلمان، احیاناً و لو به صورت حکمت، موجب مفاسدی است چه بسا در اثر آن خطر سرقت برای آنها وجود داشته باشد و یا امثال آن. لذا وجهی ندارد که بگوئیم مسلماً حرام نیست.

آقای خوئی حتی کراهت را هم قبول ندارند و آن را حکم اخلاقی می دانند. به چه دلیلی اگر مطلبی جنبه اخلاقی داشته باشد، نمی تواند حکم مولوی داشته باشد؟ عقل یکی از ادله اربعه است و طبق قانون ملازمه، حکم عقل کشف از حکم مولوی شرعی می کند، چون احکام شرع تابع مصالح و مفاسد است و وقتی عقل قبیح چیزی را درک کرد، مثلاً ظلم را قبیح دانست، حکم تحریم شرعی هم پیدا می کند، نباید گفت که چون حکم عقلی برای قبح ظلم وجود دارد، پس ظلم حرمت شرعی ندارد، و همین طور نسبت به ایذاء که عقل قبیح می داند. لذا ارشادی بودن یک حکم از ناحیه عقل را نباید به معنی نفی حکم شرعی دانست. بلکه حکم شرعی ملازم آن است.

البته بعضی از احکام عقلیه - به تعبیر مرحوم نائینی - در سلسله معلولات احکام قرار دارد که حکم شرعی مستقلاً ندارند. مثلاً «امر به اطاعت» در سلسله معلومات احکام است و چون ارشادی است، مخالفت با آن عقوبت علی حده ندارد.

لذا اگر کسی نماز نخواند، بخاطر اینکه امر *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* را امتثال نکرده است، عقاب می شود. ولی عقاب جداگانه ای برای اینکه «أَطِيعُوا اللَّهَ» را امتثال نکرده است ندارد.

نتیجه آنکه در مواردی که حکم عقل در سلسله علل و احکام قرار دارد، مثل حکم به قبح ظلم، از آن حکم مولوی کشف می شود و ارشاد و عقل منافاتی با حکم مولوی ندارد.

در بحث کنونی هم عقل فی الجمله برخی از مفاسد احاطه کفار بر وضع زنان مسلمان را درک می کند، لذا چه مانعی دارد که شرع بصورت تحریم یا تنزیه از آن نهی کرده باشد، چطور آقای خوئی حرمت و کراهت را نفی می کند؟ بنظر ما باید به ظاهر

حدیث اخذ کرد و حکم به حرمت کرد. البته الغاء خصوصیت کرده و می‌گوییم: حکم عدم جواز کشف شامل تمام زنان است، چون خطاب اختصاص به زن‌های شوهردار ندارد، و در ازدواج یهودیه و نصرانیه هم خصوصیتی وجود ندارد، بنابراین تمام زن‌های کافره را شامل می‌شود و لو اینکه شوهر نداشته باشند، چون ممکن است برای برادر و یا سایر کفار توصیف کنند، همچنین از یهودیه و نصرانیه هم به مطلق کفار، تعدی می‌شود.

نتیجه آنکه روایت حفص هم مؤید مطلبی است که از آیه استفاده می‌شود که مراد از «نساءهن» مؤمنات است.

## ج - در حکم جواز ابداء زینت برای زن‌های مسلمان (نه برای زن‌های کافره)

### 1 - توضیح کلام شیخ - قدس سره - در تبیان

شیخ طوسی در تفسیر تبیان، درباره «نساءهن» تعبیری دارد که با تعبیر بقیه مفسرین فرق دارد، دیگران گفته‌اند مراد، النسوه المؤمنات است، نسائی که به مؤمنه بودن توصیف شده‌اند، ولی تعبیر شیخ «نساء المؤمنین لا المشرکین» است که نساء را اضافه به مؤمنین کرده است. درباره معنای این جمله، دو احتمال وجود دارد.

احتمال اول:

اضافه نساء به مؤمنین در کلام شیخ، اضافه جزء به کل باشد به این معنی که چون مؤمنین مفهوم عامی است و شامل مرد و زن می‌شود (البته در صورتی که در مقابل مؤمنات بکار نرود) و مراد از آن جنس است یعنی تمام افراد با ایمان، لذا زنان هم جزئی از این کل هستند، مثل اینکه گفته شود زن‌های ایرانی‌ها که ایرانی بودن اعم از زن و مرد است. بر اساس این احتمال مقصود شیخ، با دیگران یکی خواهد بود، و نساء المؤمنین یعنی «النساء المؤمنات».

احتمال دوم: راوندی در فقه القرآن، از عبارت شیخ این طور فهمیده است

ص: 317

که اضافه نساء به مؤمنین، اضافه باعتبار زوجیت است و چون زنان شوهردار، دو دسته دارند، یکی دسته شوهر مؤمن دارند و یک دسته شوهر کافر، آیه شریفه خواسته است که دسته دوم را خارج کند و استثناء در آیه برای جواز کشف اختصاص به زنان شوهرداری دارد که شوهرانشان مؤمن باشند، چه خود زن مؤمنه باشد و چه مؤمنه نباشد. چون مسلمان می تواند به نحو متعه یا در ازدواج دائم البته بقاء زن کافر داشته باشد، ولی در صورت عکس یعنی اگر زن مسلمان و شوهر کافر باشد (شیخ قائل است که زن و شوهر اگر هر دو ذمی باشند و بعد زن مسلمان شود، بقاء ازدواج صحیح است - البته محقق و دیگران این نظر را نمی پذیرند) زن نباید برای شوهر کافر خود توصیف کند.

شاید احتمال دوم در کلام شیخ اظهر باشد زیرا ایشان بر خلاف تعبیر رائج مفسران (النساء المؤمنات) نساء المؤمنین تعبیر کرده و صاحب فقه القرآن همین معنا را فهمیده است پس ظاهراً شیخ طوسی از تعلیل روایت حفص بن البختری اینگونه فهمیده که ملاک در اسلام و کفر، وضع شوهر است که اگر کافر باشد نباید زن مسلمان به همسر او خود را نشان دهد اگر شوهر مسلمان باشد نشان دادن به زن - هر چند کافره باشد - جایز است.

## (2) نظر استاد - مد ظله :-

به نظر ما اظهر این است که مراد از یهودیه و نصرانیه در روایت حفص بن البختری خصوص زن های شوهر دار نیست، و تعلیل «فانهن یصفن ذلک لازواجهن» از باب مثال است و مراد توصیف به اطرافیان همانند شوهر، برادر، دایی و کافران دیگر می باشند، پس ملاک در کفر و اسلام خود زن می باشد (1).

«\* و السلام\*»

ص: 318

---

1- (1) البته این فرض که تمام اطرافیان زن مسلمان بوده و فقط خود او کافر باشد، فرض بسیار نادری است و شاید کلام استاد - مد ظله - ناظر به این فرض نباشد، البته اگر تعلیل را از باب حکمت بگیریم نه علت، می توان در این فرض نیز به حرمت انکشاف در پیش زن کافر حکم کرد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسات قبل با توجه به معنی کلمه نساءهن در آیه شریفه و روایت حفص بن البختری، مکشوف بودن زن مسلمان را در نزد زن کافر جایز ندانستیم. در این جلسه در مورد اعضایی که ستر آن لازم است توضیح خواهیم داد، سپس به بررسی مسئله 29 و 30 پرداخته حکم نظر زن و شوهر به همدیگر و حکم خنثی را بررسی خواهیم کرد.

الف - ادامه بحث جلسه قبل (اعضایی که زن مسلمان باید از زن کافر پوشیده بدارد).

اشاره

در اینجا برای روشن شدن بحث نخست عبارتی چند از فقهاء را نقل و بررسی می کنیم.

\*\*\*

1) نقل عبارتی چند کتاب فقهی

علامه در تذکره می گوید: «هل يجوز للذمیه النظر الى المسلمه للشيخ رحمه الله تعالى قول بالمنع انه لا يجوز و هو احد وجه (وجهی ظ) الشافعيه لقوله تعالى: أَوْ نِسَائِهِنَّ (1)»

فرزند وی فخر المحققین هم در ایضاح می نویسد: «هل يجوز للذمیه النظر الى

ص: 319

المسلمه للشيخ قول بالمنع - وان كان الى الوجه والكفين - لقوله تعالى: أَوْ نَسَائِهِنَّ وَ لَيْسَتِ الذَّمِيه مِنْهِنَّ... (1).»

در جامع المقاصد، محقق کرکی هم نظیر عبارت ایضاح را آورده (2)، در مسالک می گوید: «ذهب الشيخ في أحد قوليه انّ الذميه لا تنظر الى المسلمه حتى الوجه و الكفين لقوله تعالى وَ لَا يُبَدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ الی قوله أَوْ نَسَائِهِنَّ وَ الذميه ليست منهنّ (3).»

فخر المحققین در ایضاح تابع پدرش علامه بوده و در اینجا جامع المقاصد از ایضاح تبعیت کرده و مسالک هم معمولاً از محقق کرکی که در طبقه اساتید شهید ثانی است - پیروی می کند.

در اینجا دو مطلب نیاز به بررسی دارد.

مطلب اول: آیا شیخ طوسی دو قول در مسئله دارد؟

مطلب دوم: آیا شیخ طوسی پوشیده بودن وجه و کفین را هم لازم می داند؟

## 2) آیا شیخ طوسی دو قول در مسئله دارد؟

عبارت تذکره و ایضاح و جامع المقاصد (للسیخ قول بانه لا یجوز) موهم آن است که شیخ دو قول در مسئله دارد، یکی قول به حرمت و دیگری قول به جواز، و بدین امر در مسالک و کفایه تصریح کرده است. ولی ما هر چه گشتیم قول به جواز را در کتب شیخ نیافتیم، مسئله ذمیه را شیخ تنها در تبیان عنوان کرده است و در آنجا حکم به حرمت نموده است و در سایر کتابهایش اصلاً عنوان نکرده است تا فتوا به حرمت یا جواز بدهد، و عمومات یا اطلاقاتی هم در کلمات ایشان نیست تا حکم مسئله از آنها بدست آید. در اینجا به نظر می رسد که شهید ثانی و سبزواری از عبارت علامه و ایضاح و... چنین فهمیده اند که شیخ طوسی دو قول دارد با این که عبارت علامه صراحت در این معنی ندارد، بلکه با این امر هم سازگار است که شیخ طوسی تنها یک

ص: 320

1- (1) ایضاح الفوائد 8:3.

2- (2) جامع المقاصد 33:12.

3- (3) مسالک 45:7.

قول داشته باشد، بلکه چون شیخ تنها در یک جا آن را عنوان کرده و فتوای به حرمت داده و در سایر کتابها عنوان نکرده تا نظر وی معلوم شود، عبارت: «للسیخ قول بانه لا یجوز» به کار برده است. به هر حال شیخ طوسی در مسئله دو قول ندارد.

### 3) آیا شیخ طوسی پوشیدن وجه و کفین را هم از زن کافر لازم می داند؟

در ایضاح و کتب متأخر، به شیخ طوسی نسبت داده اند که ایشان نظر زن کافر را حتی به وجه و کفین زن مسلمان جایز نمی دانند، ولی این امر در تذکره نیامده و در عبارت شیخ طوسی هم دیده نمی شود، حال برای روشن شدن بیشتر بحث عبارت تبیان را نقل می کنیم:

ایشان در تفسیر آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، اقوال مفسران را در معنای زینت ظاهره چنین ذکر می کنند:

«قال ابن عباس: یعنی القرطین و القلاده و السوار و الخلخال و المعصده و المنحر، فانه یجوز لها اظهار ذلك لغير الزوج و الزينه المنهی عن ابدائها زینتان فالظاهر الثیاب و الخفیة الخلخال و القرطان و السوار - فی قول ابن مسعود - و قال ابراهیم: الظاهر الّذی ایح الثیاب فقط، و عن ابن عباس - فی روایه اخرى - ان الّذی ایح الکحل و الخاتم و الحذاء و الخضاب فی الکف و قال قتاده: الحذاء و السوار و الخاتم و قال عطاء: الکفان و الوجه، و قال الحسن: الوجه و الثیاب و قال قوم: کلّما لیس بعوره یجوز اظهاره و اجمعوا انّ الوجه و الکفین لیس بعوره، لجواز اظهارهما فی الصلاه، و الأحوط قول ابن مسعود، و الحسن بعده.»

ایشان سپس در تفسیر «نِسَائِهِنَّ» که ابداء زینه برای ایشان جایز است می گوید:

«یعنی نساء المؤمنین دون نساء المشركین الا اذا كانت امه(1)».

باید توجه داشت که زینتی که ابداء آن برای غیر ازواج و سایر طوایف ذکر شده و آیه شریفه جایز ندانسته زینت مخفی است - چنانچه آن خواهد آمد - و حال ما اگر وجه و کفین را از زینت ظاهر بدانیم حرمت ابداء زینت نسبت به نساء غیر مسلمان شامل وجه و کفین نمی گردد، شیخ طوسی در مورد وجه و کفین نظر قطعی ندارد، در برخی کتب ابداء آنها را تجویز کرده و در برخی جاها تحریم نموده در تبیان نیز احتیاط کرده است، پس از عبارت تبیان مطلبی در مورد جواز یا حرمت کشف وجه و کفین برای زن غیر مسلمان استفاده نمی شود.

حال ما باید ببینیم که از روایت حفص بن البختری که دلیل عمده تحریم می باشد چه مطلبی استفاده می شود.

#### 4) نظر استاد - مد ظلّه - در مسئله

به نظر می رسد مراد از حرمت انکشاف در نزد یهودیه و نصرانیه در روایت حفص بن البختری غیر از وجه و کفین است، چون این روایت در محیط عامه صادر شده و ناظر به مسائلی است که در بین آنها مطرح بوده، این مسئله که زن مسلمان آیا می تواند خودش را به زندهای غیر مسلمان ارائه دهد در میان عامه هم مطرح است و مورد اختلاف می باشد(2)، اختلاف آنها در این است که آیا زن می تواند خمار (چارقد) را بردارد و طبعاً مو و گردن و مقداری از سینه باز شود؟ این مسئله مورد اختلاف بین عامه است، روایت حفص بن البختری هم به همین ناظر است.

ص: 322

1- (1) تبیان، 380:7

2- (2) مثلاً در مغنی ابن قدامه 7:464 آورده: «قال احمد ذهب بعض الناس الى أنّها لا تضع خمارها عند اليهوديه و النصرانيه و اما انا فاذهب الى أنّها لا تنظر الى الفرج و لا تقبلها حين تلد، و عن احمد روايه اخرى أنّ المسلمه لا تكشف قناعها عند الذميه و لا تدخل معها الحمّام و هو قول مكحول و سليمان بن موسى لقوله تعالى: أو نسائهنّ....»

پس ستر وجه و کفین در نزد زنان یهودی و نصرانی جایز است ولی زن مسلمان نمی تواند چارقد خود را در پیش آنها کنار گذارد.

## ب - بررسی مسئله 29

### 1) متن مسئله

«يجوز لكل من الزوج والزوجه النظر إلى جسد الآخر حتى العوره مع التلذذ وبدونه بل يجوز لكل منهما مس الآخر بكل عضو منه كل عضو من الآخر مع التلذذ وبدونه»

### 2) توضیح مسئله و کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه

زوج و زوجه در مسئله نظر محدودیتی ندارند زوج می تواند به تمام بدن زوجه حتی عوره نگاه کند و همین طور بالعکس، و هر یک از آنها می تواند تمام اعضای دیگری را هم لمس کند، تنها مخالفی از امامیه که با فحص بسیار ما یافته ایم و علماء نقل کرده اند(1) ابن حمزه در وسیله است که می گوید:

«إذا جامع حرم عليه اشياء... فالمحرّم قراءة العزائم و النظر الى فرج المرأة حاله الجماع(2)»

حال بینیم که دلیل بر منع و دلیل بر جواز کدام است. مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه - ادله جواز را ذکر کرده و نیز دلیل منع را ذکر کرده و رد می کند.

ایشان برای جواز به اطلاق آیه کریمه و روایات کثیره استدلال کرده اند، می فرمایند: آیه شریفه به زنها دستور غصّ بصر داده و از غض بصر، ازدواج را استثنا کرده، و اطلاق استثناء اقتضاء می کند نگاه به تمام اعضاء در تمام احوال جایز باشد، جواز نظر مرد به عورت زن هم از استثناء آیه شریفه

ص: 323

---

1- (1) البته در مبسوط 4:161 (ینابیع 38:138) می گوید: «فاما نظر الرجل الى زوجته الى كل موضوع منهما فمباح ما عدا الفرج فانه مکروه، وفي الناس من قال: انه محرّم» ولی کلام اخیر ظاهراً اشاره به عامه است.

2- (2) وسیله: 314، ینابیع 18:309.

«وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ»

استفاده می شود.

### 3) نظر استاد مد ظله - نسبت به کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره

این بحثها را ایشان در دوران پیری و گرفتاری بسیار نگاشته اند و در بحث عجله کرده اند.

اولاً: در هیچ آیه ای از وجوب غَضِّ، ازواج استثناء نشده است، بلکه از وجوب ستر زنان استثناء شده: لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... اصلاً راجع به نگاه به ازواج در قرآن مطلبی نیامده است، بین وجوب ستر و جواز نگاه ملازمه خارجی هم نیست، مثلاً محارم از وجوب ستر استثناء شده اند آیا معنای آن این است که زنها می توانند به عورت‌های محارمشان نگاه کنند.

خلاصه بین لزوم ستر و حرمت نگاه خلط شده است.

ثانیاً: آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ حَافِظُونَ...» هم ربطی به مسئله نگاه ندارد.

زیرا در این آیه نیامده است که: «وَالَّذِينَ هُمْ لَابْصَارِهِمْ حَافِظُونَ» تا از اطلاق استثناء جواز نظر به عورت را هم استفاده کنیم، بلکه روایت مربوط به حفظ فروج از زنا و مانند آن است که در روایات هم بدان اشاره شده و به مسئله نظر مربوط نیست.

ثالثاً: حال فرض کنیم آیه ای در قرآن وجود داشته که ازواج در آن از جواز نظر هم استثناء شده باشد، آیا این استثناءها در مقام اطلاق از ناحیه مستثنی است یا از ناحیه ما بقی تحت الاستثناء، در جمله استثناء منفی یک عقد سلبی وجود دارد و یک عقد اثباتی، آیا اطلاق از ناحیه عقد سلبی است یا از ناحیه عقد اثباتی هم اطلاق دارد، مثلاً از جمله «لا صلاة الا بطهور» آیا استفاده می شود که طهور در تحقق صلاه کافی است و شرط دیگری در صحت صلاه نیست، یا این که تنها ناظر بدین است که نماز بدون طهور تحقق نمی یابد.

آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» نیز تنها در مقام اطلاق عقد سلبی

قضیه است که ارائه زینت به غیر از این چند دسته مطلقاً جایز نیست، اما آیا به این چند دسته هم تمام زینتها را می توان ارائه داد یا نه؟ آیه در مقام بیان نیست، از این جمله استفاده می شود که دیگران از تصرف در اموال ممنوع هستند ولی این چند نفر همه هر قدر بخواهند می توانند تصرف کنند از آن استفاده نمی شود.

خلاصه به آیات قرآنی در این مسئله نمی توان تمسک کرد بلکه باید به روایات مراجعه کرد.

#### 4) استدلال بر حرمت نظر به فرج مرأه در حال جماع

در وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام از نگاه کردن به فرج زن در هنگام جماع نهی شده است و علت آن چنین ذکر شده که این کار باعث نابینائی در فرزند می گردد(1).

این روایت به طرق مختلف از پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده که در مجموع انسان اطمینان پیدا می کند که چنین نهی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صادر شده است، بنابراین اشکال مرحوم آقای خوبی به سند روایت صحیح نیست، زیرا این خبر مستفیض است و نقلهای مختلف همدیگر را تأیید کرده و باعث اطمینان می گردند.

از جمله طرق این وصیت روایت ابو سعید خدری است که روایت مفصلی است در ضمن آن آمده: «ولا ينظرن احد الی فرج امرأته، و لیغض بصره عند الجماع، فانّ النظر الی الفرج یورث العمی فی الولد.»

شیخ صدوق این روایت را در فقیه و امالی(2) ذکر کرده و در نقل علل متن خبر چنین است: «ولا تنظر الی فرج امرأتک و غصّ بصرک عند الجماع، فانّ النظر الی الفرج یورث العمی - یعنی فی الولد -».

ص: 325

---

1- (1) ر. ک وسائل، باب 59 از ابواب مقدمات النکاح، احادیث 5-8 جامع الاحادیث، باب 12 از ابواب مباشره النساء احادیث 5-8

2- (2) فقیه 3: 4899/551، امالی صدوق، حج 1/84

این نقل صحیح تر بنظر می رسد چون در سایر قطعات خبر همگی (1) به صیغه خطاب به حضرت امیر المؤمنین علیه السلام آمده و مناسب است این قطعه هم به صیغه خطاب باشد.

ان قلت: این گونه تعبیر به صیغه خطاب قبیح نیست.

قلت: حالا قدری قبیح است ولی در محیط صدور روایات قبیح نبوده، عادات در قبیح بودن و موهون بودن تأثیر دارد.

بهر حال این گونه اختلافات در بحث ما تأثیری ندارد، ولی به نظر ما این روایت اولاً ذاتاً دلالت ندارد. ثانیاً اگر ظهور ابتدائی هم داشته باشد به دلیل ادله معارض باید از این ظهور دست بکشیم.

## 5) مناقشه در دلالت روایت وصیه النبی صلی الله علیه و آله

در این روایت نزدیک به 30 قطعه (2) وارد شده که در آن اوامر و نواهی خطاب به حضرت امیر صلوات الله علیه در آداب نزدیکی با همسر دیده می شود، اکثر قریب به اتفاق اوامر و نواهی الزامی نیست بلکه اوامر آن استحبابی و نواهی آن تنزیهی است، و امر و نهی اگر در سیاق اوامر و نواهی غیر الزامی قرار گیرد دیگر ظهور در الزام ندارد، پس از نهی در این قطعه از حدیث هم حرمت استفاده نمی شود.

البته در پاره ای از نقلهای این روایت کلمه «کره» دیده می شود که ممکن است گمان رود که خود دلیل بر عدم حرمت است: مانند روایت الحسین بن زید عن الصادق علیه السلام:

ص: 326

---

1- (1) قطعه دیگری هم در روایت در نقل فقیه و امالی به صیغه غایب است (یا علی من کان جنباً فی الفراش مع امرأته فلا یقرأ القرآن فائی اخشی أن تنزل علیهما نار من السماء فتحرقهما) که در نقل علل همه عبارت به صیغه خطاب شده است: اذا كنت... مع امرأتک فلا تقرأ... علیکما... فتحرقکما

2- (2) البته نقل فقیه، یک قطعه از روایت (یا علی لا تجامع امرأتک فی ليله الفطر) به جهت مشابهه با قطعه مربوطه به ليله الاضحی سقط شده است.

«و کره النظر الى فروج النساء وقال: انه يورث العمى و کره الكلام عند الجماع وقال: انه يورث الخرس(1)»

یا روایت حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابيه جميعاً عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام: في وصيه النبي صلى الله عليه و آله لعلی علیه السلام قال: یا علی، کره الله لامتی العبث فی الصلاه و... و النظر الى فروج النساء لانه يورث العمى، و کره الكلام عند الجماع لانه يورث الخرس(2)....

ولی این کلام صحیح نیست، چون کره در لسان روایات به معنای خصوص کراهت اصطلاحی نیست، بلکه به معنای جامع مبغوضیت می باشد که هم کراهت و هم حرمت را شامل می گردد.

خلاصه نه کلمه «کره» و نه نهی در سیاق نواهی تنزیهی هیچ یک دلالت بر حرمت نداشته، بنابراین دلالت روایت وصیه النبي صلى الله عليه و آله بر تحریم ناتمام است.

### **(6) روایات معارض با حرمت نظر**

حال اگر ظهور بدوی این روایت را هم بپذیریم به جهت روایات معارض باید از این ظهور دست بکشیم، از جمله:

«عن أبي حمزة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: أينظر الرجل الى فرج امرأه و هو يجامعها؟ قال لا بأس(3)» الحسين بن سعيد عن الحسن عن زرعه عن سماعة قال سألته عن الرجل ينظر في فرج المرأة و هو يجامعها؟ قال: لا بأس به الا انه يورث العمى(4)»

در تقریرات مرحوم آقای خوئی یک تعبیری دیده می شود که از سبق بیان

ص: 327

1- (1) وسائل 20: 122/25196، ب 59 از ابواب مقدمات النكاح، ح 6

2- (2) وسائل 20: 121/25197، باب سابق/ 7. جامع الاحاديث، 20: 196/603، ب 12، از ابواب مباشرة النساء/ 6

3- (3) وسائل 20: 120/125192، باب سابق/ 2، جامع الاحاديث 20: 195/601، باب سابق/ 41

4- (4) وسائل 20: 121/25193، باب سابق/ 3، جامع الاحاديث 20: 195/600، باب سابق/ 3

ایشان یا اشتباه مقرر می باشد، از این روایت به صحیح‌ه سماعه تعبیر شده است که درست نیست، زیرا اگر چه در سماعه اختلاف نظر وجود دارد و اگر ما او را هم واقفی ندانیم چنانچه مرحوم آقای خوئی بر این عقیده است، و او را واقفی نمی داند، ولی راوی از سماعه، زرعه می باشد که همه وی را واقفی می دانند، پس این روایت موثقه است نه صحیح‌ه.

مرحوم آقای خوئی می فرمایند که از تعلیل روایت «فانّه یورث العمی» می فهمیم که روایت اصلاً در مقام حکم مولوی نیست بنابراین نه تنها از آن حرمت استفاده نمی شود بلکه کراهت هم از روایت فهمیده نمی شود چون تعلیل اشاره به یک حکم ارشادی دارد، و نظیر این مطلب را در بحث قبل هم فرموده بودند.

ولی به نظر ما این کلام مایه تعجب است، حکم ارشادی در جایی است که مولی نسبت به مرشد الیه بی تفاوت بوده و جمله طلبیه در حکم جمله خبری است و اطاعت آن قرب و ثوابی را به همراه ندارد و مخالفت آن بعد از ساحت مولی را ندارد، مثلاً اوامر «أَطِيعُوا اللَّهَ» ارشادی است زیرا موافقت و مخالفت آن قرب و بعد مستقلاً ندارد، بلکه اوامر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و «آتُوا الزَّكَاةَ» و «لَا تُقْرَبُوا الرِّزْنَ...» منشأ قرب و بعد می شود نه امر به اطاعت و نهی از عصیان.

حال در اینجا که شارع مقدّس از نظر در هنگام جماع نهی کرده است و علّت آن را کور شدن بچه دانسته، آیا شارع نسبت به این امر بی تفاوت است که خواه بچه مؤمنم کور شود یا کور نشود برای من فرقی نمی کند. قطعاً چنین نیست، پس این نواهی حتماً جنبه مولویت دارد، پیامبر یقیناً نمی خواهد بچه های مؤمنین کور شوند، البته این نهی نهی تنزیهی است، نه نهی تحریمی، ولی به هر حال نهی مولوی است (1).

ص: 328

---

1- (1) از کلام استاد - مد ظلّه - معلوم می گردد که تعلیل به تنهایی برای نفی حرمت نظر کافی نیست. بلکه باید به جهات دیگر همچون عدم وجود مقتضی برای تحریم (به خاطر ظهور نداشتن روایت ناهیه) با وجود مانع برای (به جهت روایات متعارضه) استناد نمود.

البته باید توجه داشت که تعلیل در این روایات حکمت است نه علت و باعث تقیید اطلاق نهی نمی گردد.

### ج - بررسی مسئله 30

#### 1) متن مسئله

الخنثی مع الانثی کالذکر و مع الذکر کالانثی.

#### 2) توضیح مسئله

اگر خنثی بخواهد به مرد نگاه کند باید خود را زن فرض کند و از نگاه کردنهایی که زن نمی تواند به مرد نگاه کند اجتناب کند و همین طور اگر بخواهد به زن نگاه کند باید خود را مرد فرض کند و از نگاه هایی که مرد نمی تواند به زن کند خودداری ورزد، دلیل این مطلب علم اجمالی است چون خنثی می داند که یا مرد است یا زن بنابراین یا تکالیف مردها را دارد یا تکالیف زنها را، بنابراین باید از باب علم اجمالی هر دو قسم تکالیف را انجام دهد تا قطع به موافقت با تکلیف برای وی حاصل گردد.

مرحوم آقای خوئی در اینجا مثالی می زند که بر طبق مبنای مشهور است نه بر طبق مبنای خود ایشان، عبارت ایشان چنین است: هو یعلم اجمالاً بحرمة النظر الی الرجل الذی هو محل ابتلاءه أو وجوب الجهر فی الصلاة.

این مثال طبق مبنای خود آقای خوئی نیست، زیرا به عقیده ایشان دلیل نداریم که زن نتواند به اعضاء مرد (بجز عورت) نگاه کند.

ولی صرف نظر از این مثال، اصل حکم مسئله به عقیده ما از جهات متعدّد محلّ اشکال است.

#### 3) نظر استاد - مد ظله - در مسئله خنثی

#### اشاره

در مسئله خنثی چند جهت باید بررسی گردد:

جهت اول: آیا خنثی واقعاً مرد است یا زن یا طبیعت ثالثه می باشد؟

جهت دوم: آیا اگر خنثی واقعاً هم مرد یا زن باشد، اطلاق ادله احکام مختصه به رجال و احکام مختصه به نساء را شامل می شود؟

جهت سوم: آیا اگر اطلاق هم احکام مختصه را برای خنثی ثابت کند آیا احتیاط در این گونه موارد لازم است.

### جهت اول بحث (خنثی طبیعت ثالثه است)

به نظر ما خنثی نه مرد است نه زن. بلکه طبیعت ثالثه است، زیرا مفهوم عرفی مرد و زن مفهومی خاص نیست که مثلاً یک معنای مبهم داشته باشد که فی علم الله خنثی مصداق واقعی زن یا مرد باشد، مثلاً بگوییم مرد کسی است که هیجده دنده دارد و زن هفده دنده، و خنثی واقعاً داخل در یکی از این دو عنوان است، مطلب چنین نیست، بلکه عرف اسم زن و مرد را در موارد مشخصی بکار می برد، اگر کسی - مثلاً رحم داشته و بتواند باردار شود به وی زن اطلاق می گردد، و اگر کسی بتواند لقاح صورت دهد و دیگری را باردار سازد مرد به شمار می رود، و کسی که هر دو وصف در وی جمع است نه از مصادیق مردی باشد نه از مصادیق زن، بلکه حالت برزخی بین آن دو است.

بنابراین نمی توان گفت که عرف معمولی مفهومی برای مرد و زن قائل است که مصادیق آن تنها در علم الله مشخص می باشند، کسانی که امر خنثی را مرد بین زن و مرد می دانند چه مفهوم عرفی برای مرد و زن در نظر می گیرند که انطباق اجمالی یکی از این دو مفهوم بر خنثی معلوم است، ولی انطباق مشخص آن معلوم نیست و تنها در علم الله مصداق آن روشن است.

در روایات نیز حکم خنثی مشکل را حد وسط بین مرد و زن قرار داده مثلاً در باب ارث او نصف میراث مرد و نصف میراث زن ارث می برد(1).

ص: 330

---

1- (1) وسائل ج 26: 1/285-7/289 (ب 2 از ابواب میراث الخنثی توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -). البته در پاره ای روایات درباره کسی که نه آلت رجولیت دارد و نه آلت انوئیت دارد حکم به قرعه شده است (ج 26: 1/291-5/294) (ب 4 از ابواب میراث الخنثی) که ممکن است گمان رود که خنثی واقعاً از مصادیق مرد یا زن است و

حال فرض می‌کنیم که خنثی واقعاً یا مرد است یا زن، ولی شمول اطلاعات ادله مختصه به مردها و ادله مختصه به زنها نسبت به خنثی معلوم نیست، چون شمول اطلاق نسبت به اینگونه افراد که فردیت آن برای عرف روشن نیست، مشکل است، بلکه اگر حکم بخواهد این افراد مخفی از انظار عرف را هم شامل شود باید نسبت به خصوص این افراد تصریح گردد و به اطلاق اکتفا نگردد، خلاصه اطلاعات ادله مختصه به مردان و زنان از مورد خنثی منصرف است.

## جهت سوم: (عدم تنجیز علم اجمالی در مسئله خنثی)

حال اگر از دو جهت قبل صرف نظر کردیم و گفتیم: خنثی علم اجمالی دارد که یا باید به تکالیف مختصه مردان عمل کند یا به تکالیف مختصه زنان، حال باید ببینیم که آیا این علم اجمالی، لزوم احتیاط را به همراه می‌آورد؟ پاسخ این سؤال منفی است، از دورا می‌توان عدم تنجیز این علم اجمالی را ثابت کرد:

راه اول: احتیاط برای خنثی حرجی است و چه حرجی از این بالاتر که انسان مجبور باشد به غیر از محارم خود از تمام مردم رو بگیرد و تمام احکام زن و مرد را انجام دهد، قاعده نفی حرج، لزوم احتیاط را از بین می‌برد(1).

راه دوم: مبنای مرحوم آقای داماد که تنجیز علم اجمالی عقلاً ثابت نیست، و ادله برائت - ذاتاً - هر دو طرف علم اجمالی را شامل می‌شوند و ما تنجیز علم اجمالی را تنها از روایات خاصه استفاده می‌کنیم و از الغاء خصوصیت از این روایات حکم را

ص: 331

---

1- (1) البته این راه بنا بر مبنای مرحوم آخوند که در بحث انسداد ذکر کرده اند که قاعده نفی حرج تنها حاکم به ادله احکام واقعی است و در جایی که نفس حکم واقعی حرجی نیست، بلکه امثال قطعی آن حرجی است این قاعده جریان ندارد ناتمام است، ولی استاد - مد ظلّه - در پاره ای از بحثهای کتاب خمس به تفصیل اثبات کرده اند که مبنای مرحوم آخوند - قدس سرّه - مبنای نادرستی است و قاعده نفی حرج بر ادله لزوم احتیاط در علم اجمالی هم مقدم است و آن را نفی می‌کند.

تعمیم می دهیم.

بنابراین مینا، ما در بسیاری از موارد علم اجمالی نمی توانیم حکم به لزوم احتیاط کنیم چون الغاء خصوصیات از روایات خاصه نمی توان استفاده کرد، از جمله در جایی که دو طرف علم اجمالی اختلاف سنخ داشته باشد مثلاً یک طرف جهر در نماز و طرف دیگر لزوم ستر است در این گونه موارد طبق مبنای مرحوم آقای داماد نمی توان علم اجمالی را منجز و رعایت احتیاط را در جمیع اطراف لازم دانست و بنا بر این پس از اینکه علم اجمالی از اثر افتاد اصل برائت حکم به عدم لزوم مراعات می کند.

#### **4) خلاصه نظر استاد - مد ظله - در مسئله خنثی**

به نظر ما برای خنثای مشکل تنها احکام ثابتة برای مطلق انسان بار می گردد و هیچ یک از احکام خاصه مرد یا زن بر وی لازم نمی باشد.

«\* و السلام\*»

ص: 332

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسه گذشته درباره حکم نظر کردن مرد به عورت زوجه اش، بحث کرده ایم، اینک به تتمه این بحث می پردازیم. سپس بحث «نظر به اجنبیه» و «نظر به اجنبی» را آغاز می کنیم و مباحث مختلفی را که پیرامون مسئله نظر وجود دارد، مطرح می نماییم. در این جلسه اجمالاً اشاره می کنیم به «آراء فقهاء پیرامون استثناء وجه و کفین از حرمت نظر و اینکه آیا استثناء منحصر به وجه و کفین است یا اعم می باشد» و «ملازمه بین حرمت کشف و حرمت نظر و نیز بین حرمت نظر و حرمت کشف و یا عدم ملازمه بین آنها» تا در جلسات آینده به تفصیل بررسی نماییم.

\*\*\*

### الف - دو نکته در تتمه بحث جلسه قبلی - نظر به عورت زوجه

#### 1) در جلسه قبل عرض کردیم که تنها کسی که نظر به فرج زوجه را حرام دانسته، ابن حمزه در وسیله است،

و این سخن با آنچه که شیخ در مبسوط تعبیر نموده، منافاتی ندارد.

شیخ در مبسوط می گوید: «و من الناس من قال انه محرم» مراد از «ناس» در این تعبیر، عامه هستند. در حالی که در میان امامیه مخالفی جز ابن حمزه نیست که از شیخ متأخر است.

ص: 333

## 2) کراهت نظر به عورت زوجه منحصر به صورت مباشرت است یا اعم می باشد؟

نکته ای که ذکرش لازم است، این است که اکثر فقهاء موضوع نظر را مقید به «حین الجماع» یا «قبل حاله الجماع» کرده اند، ظاهر امر آن است که در حالات دیگر، کراهت ثابت نیست، به ویژه که در بعضی از کتب تصریح به عدم کراهت در حالات دیگر نموده و کراهت را به «نظر حین الجماع» اختصاص داده اند.

تنها دو نفر از فقهاء حکم به کراهه النظر مطلقاً داده اند که از ظهور و یا تعمیم عبارت آنها این حکم استفاده می شود. یکی در «خلاف» است که «نظر به فرج زن خود» را مکروه دانسته و مقید به حالت جماع نکرده است و اجماع اصحاب را هم به عنوان دلیل ذکر کرده، این عبارت مطلق است.

دیگری در «شرایع» است که صریحاً کراهت را مربوط به حالت جماع و غیر جماع دانسته است. منشأ آن این است که در روایت مفصلی که وصیت پیامبر به امیر المؤمنین را نقل کرده، همه سفارشها مربوط به حال جماع است.

و متقابلاً در بعضی از روایات که نظر را منع کرده، مقید به حال جماع نکرده است.

سؤال این است که: آیا می توان به اطلاق این روایت تمسک کرد و کراهت را برای مطلق نظر به فرج زوجه دانست؟

ظاهراً تنها روایتی که از طرق امامیه نقل شده، همان وصیت پیامبر است، هر چند تقطیع کرده و این قسمت از روایت را به طرق مختلف نقل کرده اند، اما یک روایت بیشتر نیست، چون احتمال اینکه پیامبر دو وصیت کرده باشد یک بار در ضمن جمع و یک بار وصیت به همین مورد خاص، خالی از استبعاد نیست.

اگر کسی به این روایت اکتفا کرد، طبعاً باید کراهت را منحصر به صورت مباشرت بداند، ولی چنانچه مبنای تسامح در ادله سنن را بپذیرد و در باب مکروهات

هم قائل به تسامح باشد، می تواند با توجه به روایاتی که از طرق عامه نقل شده، تحقق کراهت را اعم بداند.

## ب - «حکم نگاه کردن» و مباحث مربوط به آن

### 1) متن عروه مسئله 31:

«لا يجوز النظر الى الأجنبية ولا للمرأة الى الأجنبية من غير ضرورة و استثنى جماعه الوجه و الكفين فقالوا بالجواز فيهما مع عدم الرّيبه و التلذذ و قيل بالجواز فيهما مره و لا يجوز تكرار النظر و الأحوط المنع مطلقاً»

### 2) فهرستی از مباحث در مسئله «نگاه»

اول: آیا حکم «حرمت نظر» اختصاص به مردها دارد و فقط مردها مجاز نیستند به اجنبیه نگاه کنند یا زنها را هم شامل می شود و آنها هم مجاز نیستند به مرد اجنبی نگاه کنند؟

البته مستثنیاتی دارد که باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد؟ خلاصه بحث این است که حرمت نظر طرفینی است یا تنها در یک طرف ثابت است؟

دوم: آیا تنها «وجه و کفین» در بحث نظر به اجنبیه استثناء است یا احیاناً مواضع دیگری هم مستثنی هستند؟

سوم: در قرآن یک «امر به غض» داریم و یک «نهی از ابداء زینت»، و البته نهی در دو موضوع و با دو استثناء آمده است.

یکی: لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

دیگری: لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ... الى آخر که طوائفی استثناء شده اند.

چهارم: بحثی که در این زمینه مطرح است، این است که آیا بین «حرمت کشف» و «حرمت نظر» ملازمه است به طوری که اگر «کشف زینت» حرام بود، نگاه هم حرام

باشد؟

و متقابلاً- اگر از دلیل خارج اثبات شد که «نظر کردن مرد» حرام است، ملازمه دارد با این که «کشف از ناحیه زن» هم حرام است؟ و به عبارت دیگر بین «جواز کشف» و «جواز نظر» هم ملازمه وجود دارد؟ یا در هیچ کدام ملازمه ای وجود ندارد یا باید قائل به تفصیل شد، به این معنا که لازمه «حرمت کشف»، «حرمت نظر» است ولی لازمه «حرمت نظر»، حرمت کشف نیست یعنی ممکن است «نظر» حرام باشد ولی کشف جایز باشد.

پنجم: بحث دیگر در همین زمینه ای است که آیا در فرض ثبوت ملازمه، ملازمه واقعی است یا ظاهری؟

مباحث فوق به تدریج و به طور جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### 3) تفصیل مباحث نظر بحث اول:

#### اشاره

آیا تنها وجه و کفین از حرمت نظر به اجنبیه، استثناست یا اعم است؟ این بحث در 2 مرحله انجام می پذیرد: مرحله اول: (در انحصار استثناء وجه و کفین از حرمت نظر)

از کلمات بسیاری از بزرگان استفاده می شود که تنها وجه و کفین استثناء شده و حرمت نظر به سایر مواضع را مسلم دانسته اند چنانچه اگر در بعضی از روایات، استثنای زائدی در کار بود، باید رفع ید کرد.

#### قائلین به انحصار استثناء وجه و کفین از حرمت نظر

- فخر المحققین در «ایضاح»: «کل اجنبیه لا یرید نکاحها و لا حاجه الی النظر الیها یحرم النظر الی ما عد الوجه و الکفین منها باجماع علماء الاسلام»

- محقق کرکی ره در «جامع المقاصد»: «أما الأجنبيه التي بلغت صارت به مظنه الشبهه و لا حاجه الی نظرها فانه یحرم علی البالغ نظر ما عدا وجهها و کفیها اجماعاً»

ص: 336

محقق کرکی ادعای اجماع کرده و مرادش اجماع علمای امامیه است، ولی اجماع مورد نظر فخر المحققین اجماع علمای اسلام بود.

- شهید ثانی ره در «مسالك»: «تحريم نظر الرجل إلى المرأة الأجنبية فيما عدا الوجه و الكفين اجماعی»

- سبزواری ره در «كفایه»: «لا اعلم خلافاً فی تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية فيما عدا الوجه و الكفين من غير ضروره»

این تعبیر که «لا أعلم خلافاً» فرموده، از عبارت فقهای قبلی قدری سبکتر است، چرا که آنها ادعای اجماع کرده بودند.

- فاضل هندی ره در «كشف اللثام»: «و لا يحل له النظر الى غير الوجه و الكفين من الأجنبية بالاتفاق و النص الا الصّروه»

- در «رياض»، روایتی را نقل می کند که «قدمین» دارد، سپس می فرماید:

«لا يقدر فيه الاشتمال على القدمين المجمع على عدم جواز النظر اليها»

- نراقی ره در «مستند»: «ما لا يجوز النظر اليه اجماعاً كالقدمين»

- شیخ انصاری ره در «كتاب النكاح»: «خلاف في أنه لا يجوز مطلقاً في غير الوجه و الكفين»

- آقای خوئی ره هم دعوی «لا خلاف» کرده اند، سپس به بحث پیرامون روایاتی می پردازند که بر خلاف اجماع است.

### **مرحله دوم: (عدم انحصار استثناء از حرمت نظر در وجه و کفین)**

ما با مراجعه، پنج یا شش قول در مسئله پیدا کردیم از جمله اینکه پس از فخر المحققین در «ایضاح» مسلم دانسته اند که «قدمین» جزء مستثنیات نیست، این مطلب جزء مسلّمات و مقطوعات نیست، نه علمای امامیه بر این مطلب اتفاق دارند و نه علمای عامّه به تفصیلی که می آید.

- در تفسیر طبری آمده: «عن قتاده: «ما ظَهَرَ» الكحل و السواران و الخاتم» دو دستبندی که به دست می بندند، از مصادیق «ما ظَهَرَ» در آیه شریفه است و نگاه کردن به آنها و مواضع آنها تا کف دست، جایز است.

در بعضی از تعابیر دارد: «(ما ظَهَرَ): المسکتان و الخاتم و الكحل»، مسکه همان سوار به معنای دستبند است.

- قتاده گفته: «بلغنی أن النبی (صلی الله علیه و آله) قال: لا یحل للمرأة تؤمن بالله و الیوم الآخر أن تخرج یدها إلى هاهنا و قبض نصف ذراع»

هر ذراعی به حسب معمول، دو وجب است، اگر از سرانگشتان یک وجب گرفته شود، به موضع دستبند می رسد، هر وجبی یک مقدار بیشتر از کف دست است، تا موضع دستبند مصادق «ما ظَهَرَ» است.

- از عایشه هم نظیر همین تعبیر که یک وجب استثناء شده، نقل گردیده است.

عن عایشه القلب و الفتحة، قلب عبارت است از دستبند، فتحة هم انگشتر بدون نگین است.

## اقوال علمای امامیه

در بین علمای امامیه، ابو الفتوح رازی، «ما ظَهَرَ» در این آیه را با مستثنی در باب ستر صلاه یکی می داند و می گوید: وجه و یدین و قدمین در باب صلاه، از وجوب ستر استثناءست.

همان که در نماز اجازه کشف داده اند، در اینجا هم «ما ظَهَرَ» است و حکم عورت را ندارد.

- کلینی هم در کافی «باب ما یحلّ النظر الیه من المرأة» را منعقد کرده و روایاتی که غیر از وجه و کفین، قدمین را هم استثناء کرده، نقل نموده است. اینکه بایی

منعقد کرده و روایات مجوّزه را نقل نموده، نشان می دهد که فتوای او این است.

- شیخ احمد جزایری در «قلائد الدرر»: «النظر الى الوجه و الكفين و القدمين من الأجنبية» را از مستثنیات می شمارد، سپس می افزاید: «و إلى العمل بهذه الأخبار ذهب كثير من الأصحاب».

در مسئله ستر نیز می گوید: «الأظهر إنها الوجه و الكفان و ما عليها (یعنی وجه و کفان و زینتهایی که روی آنهاست) و هو ظاهر اختیار أكثر الأصحاب و يدخل في الظاهر القدمان و ما عليها كالفتحة و الثياب»

- فیض در «وافی» بابی با عنوان «باب ما يحلّ النظر اليه منه» می گشاید و روایاتی را که قدمین را استثناء کرده، نقل می فرماید. و از اینکه در این روایات بحث و اشکال نکرده، با اینکه او در روایات بحث و اشکال می کند، و وجه جمع برای روایات متعارض ذکر می کند، معلوم می شود که موافق بوده است.

- صاحب حدائق پس از نقل روایت مردک بن عبید از کافی که حضرت در پاسخ می فرماید: «الوجه و الكفان و القدمان»، می گوید:

«و هي صريحة في المراد وقد تضمنت زيادة القدمين مع أن ظاهر كلامهم تخصيص الاستثناء بالوجه و الكفين... و الرواية كما ترى صريحة في استثنائه أيضاً و يؤيده ما صرحوا به في كتاب الصلاة حيث أن المشهور بينهم أن بدن المرأة كلّ عورة ما خلا الوجه و الكفين و القدمين فلم يوجبوا ستره في الصلاة و هو أظهر ظاهر في تجویزهم النظر الى هذه الثلاثة المذكورة»

صرف نظر از اینکه استنباط ایشان تمام است یا نه؟ نظر ایشان استثناء وجه و کفین و قدمین است.

با توجه به عبائری که از فقهاء ملاحظه نمودید، مسئله چندان یقینی نیست که گر کسی قدمین را هم به وجه و کفین ملحق کرد، خرق اجماعی مرتکب شده باشد.

مسئله هم بین عامه و هم بین امامیه مورد اختلاف است، لذا روایات را باید در جلسات بعدی بررسی کنیم.

#### **4) بحث دوم: از مباحث نظر در خصوص ملازمه بین حرمت کشف و حرمت نظر و نیز جواز کشف و جواز نظر،**

##### **اشاره**

از فرمایش آقای داماد و آقای خوئی استفاده می شود که از یک طرف ملازمه است ولی از طرف دیگر ملازمه نیست اگر کشف حرام باشد، مقدمه ای است برای اینکه مرد او را نبیند، پس لزوماً نظر هم حرام است، ولی ملازمه از طرف دیگر ثابت نیست یعنی اگر نظر حرام باشد، لزوماً کشف حرام نمی باشد و به عبارت دیگر اگر کشف جایز باشد، لزوماً به معنای جواز نظر نیست، مثلاً: بر مرد ستر لازم نیست و کشف جایز است ولی بر زنان نظر کردن حرام است به فتوای اکثر علماء.

البته در این بحث، تفاوتی بین بیان آقای داماد و آقای خوئی وجود دارد.

آقای خوئی ابتداء ادله مجوزین را نقل می کند و سپس ادله مانعین را، ولی مرحوم آقای داماد ابتدا ادله مانعین را نقل می کند چون تقریرات آقای خوئی بیشتر در دسترس آقایان است، ما نیز به ترتیب تقریرات آقای خوئی، بحث می کنیم.

##### **فرمایش آقای داماد: - ملازمه عرفی است نه عقلی**

آقای داماد مطلبی دارند که قابل بررسی است، می فرمایند: ملازمه ای که بین حرمت کشف و حرمت نظر وجود دارد ملازمه عرفی است نه ملازمه عقلی، عقلاً مانعی ندارد که کشف حرام باشد، ولی نظر جایز باشد، ولی عرفاً اگر گفتند: شما صورت خود را بپوشانید، استفاده می شود که دیگران حق ندارند نگاه کنند، متفاهم عرفی چنین است.

##### **نقد فرمایش آقای داماد**

ولی بنظر می رسد که ملازمه ظاهری با وجوب اقتضائی حکم از هر دو طرف برقرار است ولی با وجوب فعلی حکم از هیچ طرفی ملازمه برقرار نیست.

بیان مطلب: اگر کشف حرام شد، معلوم می شود که رؤیت دیگران مبعوض شارع است، برای اینکه این مبعوض واقع نشود، دستور ستر داده شده و کشف حرام شمرده شده است، در حالی که تحقق مبعوض به دو امر بستگی دارد: کشف از یک طرف و نگاه کردن از طرف دیگر، مبعوض شارع با فعل هر دو طرف واقع می شود.

مثلاً اگر بخواهند کسی را بکشند، قتل نفس هم مبعوض شارع است، ولی تحقق این مبعوض به دو فعل بستگی دارد، یکی اینکه شخصی گردن خود را آماده کند تا شمشیر بر آن فرود آید و دیگری زدن گردن او با شمشیر. طبعاً هر دو باید حرام باشد.

در اینجا هم چون قوام مبعوض شارع هم به کشف است و هم به نظر، پس باید هر دو حرام باشد. چون مادامی که ارفاقی از ناحیه شارع وجود ندارد و اجازه ای از این ناحیه صادر نشده باشد، حصول مبعوض شارع به هر دو فعل است و هر دو ممنوع می باشد.

بالاخر از این مطلب، از باب نهی از منکر هم استفاده می شود که شخص باید از منکر جلوگیری کند، حال اگر در موردی خودش در حصول منکر دخیل باشد، بالاولویه باید جلوگیری کند و نهی از منکر بر او لازم است.

پس اقتضائاً بین حرمت کشف و حرمت نظر ملازمه وجود دارد.

ولی از نظر فعلی ممکن است بخاطر وجود مفسده ای، حرمت را از طرفین یا یک طرف بردارند، مثلاً غیبت کردن حرام است، از طرف دیگری می دانم که اگر تلاش کنم و تحصیل علم نمایم، حسد زید تحریک خواهد شد، و غیبت مرا خواهد کرد، به طوری که اگر من تحصیل علم نکنم، این مبعوض شارع - غیبت - واقع نخواهد شد، چون بالاخره برای تحقق حسد و غیبت، موضوع لازم است و موضوع در این مثال، تحصیل کردن من است، در عین حال شارع مصالح دیگری را در نظر می گیرد و با کسر و انکسار مصالح می گوید: توبرو تحصیل علم کن، غیبت کردن او

هم خلاف شرع است.

با اینکه تحصیل من برای حصول مبعوض شارع، جنبه اعدادی دارد و علت معدّه است، ولی در عین حال شارع حرمت را برمی دارد و تحصیل را اجازه می دهد.

چنانچه قبلاً در بحث نگاه کردن به زنان اهل ذمی و بادیه نشین به تعلیل «إذا نهین لا ینتهین» استدلال شده بود، از روایات استفاده می شد که چون زنهای بدوی خود را نمی پوشانند، بر مردان نگاه کردن جایز است، آیا جواز نظر بر مردان، دلالت می کند که پس کشف بر آنان جایز باشد؟

کسانی مثل آقای خوئی که از آن تعلیل استفاده کردند که نظر کردن بر مردان جایز است چون زنان بدوی به نهی از منکر بی اعتنایی می کنند یا زنانی که در اروپا زندگی می کنند، حجاب را رعایت نمی کنند و به حرف دیگران هم اعتنایی ندارند، آیا می گویند بین جواز نظر مردان به آنها، و جواز کشف از ناحیه آنان، ملازمه برقرار است؟

پس بین حرمت کشف و حرمت نظر، ملازمه خارجی وجود ندارد. در عین حال به زنها می گوید کشف بر شما حرام است، ولی برای اینکه مردم به مشقت دچار نشوند و با حرج رویرو نشوند، نگاه کردن را مجاز می شمارد.

پس اقتضائاً ملازمه برقرار است، ولی به حسب فعلیت ملازمه ای در کار نیست.

«\* و السلام\*»

ص: 342

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسه قبل اقوال علماء در اعضای از بدن زن همچون وجه و کفین که برخی آن را از حرمت نظر مستثنی دانسته اند و نیز ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر بحث کردیم در این جلسه ضمن تکمیل این دو بحث، ادله حرمت نظر به اجنبیه (در غیر مواضع استثنایی همچون وجه و کفین) را نقل و بررسی خواهیم کرد.

\*\*\*

الف - تذکراتی در تکمیل بحث سابق

1) قول دیگر در مستثنیات از حرمت نظر مرد به زن

یکی از اقوالی که در جلسه پیش فراموش شد، قول فاضل جواد شاگرد شیخ بهائی در مسالک الافهام است وی می گوید: «الحق ان الآیه لا تخلو من اجمال و الروایات ایضاً مختلفه فی ذلک و لا- یبعد استثناء الکفین و العینین و الحاجبین کما اقتضته صحیحه الفضیل بن یسار(1)...»

ایشان تمام صورت را استثناء نکرده بلکه تنها عینین و حاجبین را که برای دیدن لازم است به همراه کفین استثناء کرده است.

ص: 343

## 2) توضیحی درباره اقوال دیگر

بیشتر اشاره کردیم که کلینی در کافی و فیض در وافی پاره ای از روایات را در باب «ما یحل النظر» نقل کرده اند که از آن برمی آید که ایشان مستثنی از حرمت نظر را تنها وجه و کفین نمی دانند بلکه قدمین را هم مستثنی می دانند، زیرا رسم این بزرگان این است که اگر روایتی بر خلاف نظر آنها باشد بدان حاشیه زده و آن را توجیه می کنند، صاحب وسائل هم از این دسته است که در ذیل باب «ما یحل النظر الیه من المرأه بغیر تلذذ و تعمد، و ما لا یجب علیها ستره»<sup>(1)</sup> روایاتی را ذکر کرده که بیش از وجه و کفین را استثناء کرده حتی بیشتر از قدمین هم ممکن است از آنها استفاده شود، در برخی روایات سوار (دستبند) از زینت ظاهره شمرده شده که زن می تواند آن را ظاهر سازد، بنابراین فاصله معج تا دستبند جزء مستثنیات خواهد بود، اگر قسمتی از دست هم که زیر سوار قرار می گیرد داخل در زینت ظاهره بدانیم قول دیگری در مسئله پدید می آید.

بهر حال در مسئله اجماع متصل به زمان معصوم وجود ندارد که تنها وجه و کفین مستثنی است، بنابراین ما باید خودمان روایات را بررسی کنیم و اگر ما از روایات مطلبی فهمیدیم اجماعی در کار نیست که فهم ابتدائی ما را مانع گردد.

## 3) مقدمه ای در تکمیل بحث ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر

در فصول سه بحث در موضوع ملازمه حکم عقل و شرع مطرح می کند:

بحث اول: آیا افعال ثبوتاً به حسن و قبح عقلی متصف می شوند؟ در این بحث با جبریان بحث می کند آنها معتقدند که چون افعال مقدر عباد نیست و موضوع حسن و قبح عقلی تنها افعال مقدوره است، پس حسن و قبح عقلی وجود ندارد، ایشان این بحث را مطرح می کنند و نظر جبریان را رد می کند.

بحث دوم: وقتی ثبوتاً افعال اختیاری وجود داشته و به حسن و قبح متصف

ص: 344

---

1- (1) وسائل ب 109 از ابواب مقدمات النکاح، روایت چهارم و نیز روایت اول

گردید، آیا ما راه کشفی در اختیار داریم که با آن بتوان حسن را از قبیح تشخیص داد یا حسن و قبح را تنها باید از بیان شرع بدست آورد؟

در این بحث نیز صاحب فصول می گوید که لازم نیست که حسن و قبح تمام افعال را از شرع کشف کنیم، بلکه عقل انسان هم فی الجمله حسن و قبح را درک می کند.

بحث سوم: (که معمولاً در اصول طرح می گردد) آن است که اگر عقل حسن و مصلحت یک فعل را به حدّ الزامی درک کرد یا قبح و مفسده آن را در این حد درک کند، آیا این ادراک با حکم شرع به وجوب و حرمت ملازمه دارد و در نتیجه یکی از ادله احکام شرعی، عقل خواهد بود یا نه؟ (1) البته توجه دارید که مصلحت و حسن و نیز مفسده و قبح ملازمه دارند هر شیء مصلحت دار حسن و هر شیء مفسده دار قبیح است.)

بهر حال بنا بر پذیرش قانون ملازمه از ادراک عقل در سلسله علل احکام می توان حکم شرع را استخراج کرد.

در این بحث سوم صاحب فصول نظریه ای دارد که ملازمه بین حکم عقل و شرع ملازمه ظاهریه است نه ملازمه واقعی،

در توضیح کلام ایشان می گوئیم گاه یک فعل دارای مصلحت ملزمه است ولی در نفس الزام کردن شارع و بار بر روی دوش مکلف قرار دادن مفسده ای است که سبب می گردد که شارع حکم به وجوب نکند، البته اگر مفسده در متعلق الزام باشد این مفسده با مصلحت فعل کسر و انکسار کرده خود حکم عقلی از فعلیت می افتد مثلاً دروغ گفتن ذاتاً قبیح است ولی برای نجات دادن نفس محترمه جایز و یا واجب می گردد، اینجا عقل خود حکم به جواز یا وجوب می کند، و حکم به

ص: 345

---

1- (1) البته دلیل بودن عقل در غیر مستقلات عقلی همچون مقدمه واجب و حرمت ضد واجب هم مطرح می گردد که متوقف است بر بیان شارع به وجوب ذی المقدمه یا ضدّ، که پس از ورود بیان شارع، عقل حکم شرعی را در مقدمه یا ضد ان ادراک می کند و بحث بالا در مستقلات عقلیه است. (استاد - مد ظلّه -)

حرمت نمی کند، ولی ما در کسر و انکسار در فعل مکلف صحبت نمی کنیم، بلکه کسر و انکسار در فعل شارع و صفت ملزم بودن مکلف (1) است، عمل مکلف هیچ مفسده ای ندارد بلکه نفس ملزم بودن مکلف یک ثقلی برای شخص می آورد که چه بسا باعث می شود بر مصلحت فعل چیره گردد.

ذکر یک مثال در روشن شدن بحث مؤثر است، افراد و سواسی وقتی می خواهند نماز واجب بخوانند، نمی توانند درست الله اکبر بگویند، ولی همین اشخاص در نماز مستحب به راحتی الله اکبر می گویند و رد می شوند با این که عمل تغییر نکرده، سر مطلب این است که نفس بار داشتن و الزام احساس کردن که اگر کار را انجام ندهند به جهنم می روند خود چه بسا بر اعصاب فشار وارد کنند، هر چند متعلق الزام سنگین نباشد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: «لو لا أن أشق علی أمتی لا مرتهم بالسواک»، مسواک کردن کاری نیست که خود از امور حرجی باشد و فشار بر مکلف داشته باشد ولی الزام کردن و به فشار گذاشتن که حتم باید این کار را انجام دهید، گاه خود مفسده دارد، از این رو صاحب فصول می گوید که مصلحت داشتن عمل مقتضی است برای جعل حکم شارع نه علت تامه. و گاه شارع ملاحظه می کند که الزام مکلف (البته الزام حقیقی، نه الزام انشایی که مساوق با ملزم بودن طرف است (2)). این امر ایجاد فشار می کند و گاه در کسر و انکسار این دو امر وجوب فعل به

ص: 346

---

1- (1) (توضیح کلام استاد: - مدّ ظلّه -) در واقع صفت ملزم بودن مکلف از امور اضافی است که یک طرف اضافه فعل شارع و طرف دیگر ذمه مکلف می باشد.

2- (2) کلام صاحب فصول بر این مبناست که مصلحت و مفسده نفس حکم نیز باید در فعلیت حکم در نظر گرفته شود برخی از بزرگان به کلام صاحب فصول در مورد تصویر مصلحت در نفس حکم اشکال کرده اند که اگر مصلحت در نفس حکم شارع باشد باید با نفس صدور حکم مصلحت استیفاء شده و دیگر نیازی به امتثال نباشد، استاد - مدّ ظلّه - در کلام بالا به پاسخ این اشکال اشاره دارند که در کلام این بزرگان بین مصلحت در انشاء حکم و مصلحت در حکم حقیقی فعلی خلط شده است، کلام در این نیست که تنها در انشاء حکم مصلحت است بلکه در فعلیت رسیدن حکم و ملزم بودن مکلف و بار بر دوش خود احساس کردن می تواند مصلحت یا مفسده باشد و این امر با نفس انشاء حکم تحقق نمی یابد، پس اشکال ناوارد است. در توضیح مصلحت در الزام هم این مثال مفید است که گاه پدری فرزند خود را به کاری خاصّ

فعلیت نمی رسد و حکم فعلی اباحه خواهد بود. صاحب فصول بر این عقیده است که طبق بناء عقلاء اگر مصلحت ملزومه در کاری ثابت گردد، تا دلیلی نداشته باشیم که در ایجاب شارع مفسده ای وجود دارد حکم ظاهری لزوم انجام کار می باشد و نمی توان به احتمال ترخیص از مصلحت ملزومه رفع ید کرد، بنابراین ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در مقام ظاهر است و اگر دلیل شرعی بر خلاف آن در کار باشد این دلیل وارد بر ملازمه بوده موضوع حکم عقلاء را به ملازمه حقیقه از بین می برد، بخلاف آن که ملازمه را در مقام حکم واقعی بدانیم که نمی توان دلیل شرعی معتبر بر خلاف آن تصویر کرد. (1)

#### 4) مقدمه ای دیگر در بحث ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر

به نظر ما اگر صدور یک فعل مبعوض شارع باشد، این امر مقتضی آن است که هر چه در حصول این مبعوض دخیل باشد ممنوع گردد و عقل اجازه نمی دهد که این کار انجام گیرد مگر با جهات دیگر تراحم کند، ما از ادله نهی از منکر استفاده می کنیم که اگر دیگری بخواهد منکری را انجام دهیم، ما باید مانع شده و نگذاریم چنین فعلی سر بزند، بالاولویه استفاده می گردد که ما خود نباید شرط حصول فعل حرام را ایجاد کنیم، ولی ما می بینیم که در مواردی انجام برخی از مقدمات فعل حرام، تحریم نشده است، بلکه تنها از خود آن فعل حرام نهی شده است، به عنوان

ص: 347

---

1- (1) برخی از بزرگان به قاعده مقتضی و مانع در باب ملاکات قائل هستند، کلام صاحب فصول مبتنی بر این قول نیست، بلکه در اینجا تنها نوع خاصی از تراحم ملاکات مطرح است که مصلحت در نفس متعلق است و در آن هیچ مفسده ای در کار نیست، و احتمال مفسده تنها در الزام شارع است و بس؛ ممکن است ما در این مورد بناء عقلاء را بپذیریم ولی قاعده مقتضی و مانع را بر طور عام انکار کنیم. (استاد - مد ظلّه -)

مثال اگر کسی تحصیل مال یا کمال معنوی همچون عقل و تقوی کند چه بسا این امر مقدمه غیبت حسود را فراهم کند.

با این حال شارع این مقدمه را محرم نمی کند، زیرا مصالح دیگری را در نظر گرفته زیرا اگر قرار باشد این گونه مقدمات همه محرم گردد اغراض دیگر شارع زمین می ماند.

## 5) تطبیق دو مقدمه قبل بر محل بحث

در بحث ما نیز بین حرمت نظر و وجوب ستر از جهت حکم اقتضایی تلازم است، شارع به جهت مفسده هائی که بر نظر مترتب می گشته است دستور وجوب ستر را داده است با این حال نمی توان گفت که اگر جواز نظر باشد این امر کاشف از عدم وجوب ستر می باشد، مثلاً در آیه «اذا نهین لا-ینتهین» شارع به ملا-حظه مصلحتی - همچون حرج - نظر را برای مردان مجاز دانسته است ولی این امر بدان معنا نیست که بر آن زنان وجوب ستر نبوده است، چون هر یک از وجوب ستر و حرمت نظر تابع مصالح و مفاسد در نفس حکم مربوطه به متعلق خودشان نیز می باشند.

پس ملازمه در حکم واقعی درست نیست ولی ملازمه در حکم اقتضایی و حکم ظاهری از هر دو طرف ثابت می باشد(1)، اگر ما حکم حرمت نظر را ثابت کردیم، وجوب ستر هم بالملازمه الظاهریه ثابت می گردد و اگر ما دلیلی بر جواز ستر نداشتیم از همان ادله حرمت نظر می توان وجوب ستر را هم اثبات کرد و همین طور

ص: 348

---

1- (1) سؤال: آیا می توان گفت که ما ملازمه را به عنوان اولی استفاده می کنیم و این منافات ندارد که به عنوان ثانوی حکم تغییر کند؟  
جواب: اگر مراد شما از عنوان ثانوی، عنوانی است که می تواند در تمام موارد ثابت شود و اصلاً حکم به فعلیت نرسد، این امر را ما قبول داریم و این همان است که ما اشاره کردیم که در مرحله اقتضاء ملازمه ثابت است نه در مقام فعلیت ولی اگر مراد شما از عنوان ثانوی، عنوانی است که تنها باید در برخی از موارد باشد، ما دلیل بر تلازم بین حرمت نظر و وجوب ستر به این معنا نداریم. (استاد - مدّ ظلّه -)

در عکس مسئله از ادله وجوب ستر می توان حرمت نظر را ظاهراً اثبات کرد مشروط به آن که دلیلی بر جواز نظر نداشته باشیم و خلاصه در این مسائل جایی برای اصل برائت نیست، از الزام در هر طرف الزام در طرف دیگر به نحو حکم ظاهری استفاده می گردد، ولی این اصل که از اصول عقلایی است با یافتن دلیل معتبر از بین رفته و دلیل معتبر بر آن وارد است.

## ب - دلیل بر عدم جواز نظر به اجنبیه

### اشاره

ما در اینجا نخست دلیل بر عدم جواز نظر به اجنبیه (البته در غیر مواردی که برخی استثناء کرده اند همچون وجه و کفین) را بررسی می کنیم.

### 1) ادله مرحوم آقای خوئی ره

دلیل اول: آیه شریفه «وَلَا يُدِينَنَّ زَيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» با ضمیمه کردن ملازمه بین وجوب ستر و حرمت نظر، که به عقیده مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای داماد این ملازمه، واقعی است و به عقیده ما ملازمه ظاهری است و مجالی برای اصل برائت نیست.

دلیل دوم: ما نظر به وجه و کفین را هم جایز نمی دانیم، در نتیجه بالاولویه نظر به سایر اعضا نیز جایز نخواهد بود.

تمامیت این دلیل متوقف بر عدم استثناء وجه و کفین است که در آینده بحث خواهیم کرد.

دلیل سوم: روایاتی که جواز نظر به زن را معلق به اراده تزویج کرده است که از مفهوم شرط استفاده عدم جواز نظر در هنگام عدم اراده تزویج می گردد.

همچنین از روایاتی که جواز نظر به کنیز را معلق به قصد اشتراء کرده است همین امر استفاده می گردد.

دلیل چهارم: در روایاتی که نظر به اعراب و اهل البوادی را تجویز کرده چنین

تعلیل آورده شده که «لانهن اذا نهین لا- ینتهین» معلوم می شود که اصل اولی حرمت نظر بوده و در این موارد به دلیل عروض عنوان عرضی نهی ناپذیری حکم حرمت برداشته شده است.

دلیل پنجم: روایاتی که نظر به اهل ذمه را اجازه داد آن را به جهت حرمت نداشتن اهل ذمه دانسته است «لا حرمة لِنساء اهل الذمه أن ینظر الی شعورهنّ و ایدیهنّ» معلوم می شود که اصل اولی در زنانی که همانند اهل ذمه بی حرمت نیستند حرمت نظر است.

## (2) بررسی ادله فوق توسط استاد - مد ظلّه

دلیل چهارم و پنجم صحیح است، درباره دلیل اول و دوم نیز در ضمن تقریب آنها سخن گفتیم، دلیل سوم نیز ناتمام است، درباره کیفیت مفهوم گیری از این روایت پس از این بحث خواهیم کرد، ولی نکته ای که پیشتر هم اشاره کردیم و در بحث مفهوم گیری آینده هم دخیل است، آن است که نظری که در هنگام اراده تزویج و قصد اشتراء صورت می گیرد معمولاً نظری است همراه با بررسی و مطالعه و انسان می خواهد ببیند که آیا مایل است با این زن یا کنیز مباشره کرده از وی استمتاع برد، و این نظر، معمولاً به اثاره شهوت می انجامد. این گونه نظر با نظرهای عادی متفاوت است، بنابراین اگر مطلق نظر هم جایز باشد، در خصوص هنگام شراء و قصد تزویج خصوصیتی وجود دارد که جایز بودن نظر را مشکوک و مخفی می سازد، پس شرط ما می تواند ناظر به فرد مخفی از جواز باشد و در جایی که شرط فرد مخفی است، جمله شرطیه دلالت بر مفهوم (حتی به نحو سالبه جزئیه) هم نمی کند، مثلاً اگر گفته شود «اکرم الهاشمی الغنی» ممکن است از این جمله اصلاً استفاده مفهوم نشود، بلکه مطلق هاشمی و جوب اکرام داشته باشد، ولی ذکر قید «الغنی» به جهت آن است که ممکن است برخی تصور کنند که غنی بودن شخص، مانع از جوب اکرام است، از این رو برای دفع این توهم تصریح به جوب اکرام

در مسئله ما نیز ممکن است نگاه به زن اجنبیه مطلقاً جایز باشد ولی ممکن است حرمت قصد تزویج و اشتراء را به جهت منجر شدن نگاه در آن به اثاره شهوت مانع از جواز نظر بدانند و در این روایات برای دفع این توهم به جواز نظر در این دو مورد تصریح شده است.

### **(3) دلیل دیگر بر حرمت نظر به اجنبیه**

دلیل دیگری بر حرمت نظر به ذهن ما رسیده (که آقای خوئی متعرض نشده اند و گویا آقای داماد متعرض شده اند) صحیحه بنظری است که در قرب الاسناد وارد شده است (1)

«عن احمد بن محمد بن ابی نصر قال سألت الرضا علیه السلام عن الرجل أیحل أن ینظر الی شعر أخت امرأته فقال لا الا أن تكون من القواعد، قلت له: أخت امرأته و الغریبه سواء» (2)

البته از حرمت نظر به موی خواهر زن اجنبیه حرمت نظر به سایر اعضای بدن (بغیر از وجه و کفین) هم بالاولویه استفاده می شود.

«\* و السلام\*»

ص: 351

---

1- (1) وسائل 20: 254206/199 ب 107، از ابواب مقدمات النکاح

2- (2) جامع الاحادیث: 20: 918/284، باب 2 از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب.

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

## خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسه گذشته پیرامون حکم نگاه مرد به زن اجنبیه سخن گفتیم و دلایل مورد نظر آقای خوئی را مطرح و بررسی نمودیم، برخی را مردود و برخی را قابل استثناء شمردیم، اینک به بحث حکم نگاه زن به مرد می پردازیم و ادعای اتفاق «حرمت نگاه زن به مرد» را بررسی می کنیم.

\*\*\*

## الف - حکم نگاه زن به مرد

### 1) بررسی ادعای اجماع بر حرمت

## اشاره

عده ای از فقها، «حرمت نگاه زن به مرد اجنبی» را مثل «حرمت نگاه مرد به زن اجنبیه» مسلم دانسته اند و حتی گروهی از آنان حکم در اینجا را از «حرمت نگاه به اجنبیه» مهم تر شمرده اند،<sup>(1)</sup> چرا که در آنجا استثناهایی وجود دارد، ولی در حرمت نگاه به اجنبی، به نظر ایشان استثنایی هم وجود ندارد.

## \*نظر گروهی از متأخرین

صاحب حدائق ادعای خلاف کرده<sup>(2)</sup>، صاحب ریاض قائل شده که بر تسویه این دو حکم منعاً و جوازاً اجماع قائم است<sup>(3)</sup>، صاحب مستند نیز بر تسویه دو

ص: 352

1- (1) مثلاً در وسیله النجاه 3: 147، مسئله 19 از اوائل کتاب النکاح می خوانیم: «لا- يجوز للمرأة النظر الى الاجنبی كالعکس، و استثناء الوجه و الکفین فیہ اشکل منه فی العکس.»

2- (2) قال فی الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف فی تحريم نظر المرأة الى الاجنبی» ج 65/23

3- (3) قال في الرياض: «وتتحد المرأة مع الرجل فتمنع في محل المنع ولا في غير اجماعاً» ج 74/2

حکم ادعای اجماع نموده است(1).

### \*نظر قدام\*

در میان قدام نیز ابو صلاح حلبی می گوید: زن نمی تواند به مرد نگاه کند.

قطب الدین کیدری، محقق در شرایع، فخر المحققین در ایضاح، علامه حلی در پنج کتاب «قواعد، ارشاد، تذکره، تحریر و تلخیص المرام»، شهید اول در لمعه، فاضل مقداد در کنز العرفان، محقق ثانی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالک، محقق اردبیلی در زبده البیان، فاضل هندی در کشف اللثام، فاضل جواد در مسالک الافهام (شاگرد شیخ بهائی)، جزایری در قلاند الدرر همگی نگاه زن به مرد را حرام دانسته اند، البته بعضی صریحاً حرام دانسته اند و از برخی کلمات، ظاهراً چنین حکمی استفاده می شود.

علاوه بر این گروه از فقهاء، ابو الفتوح رازی و طبرسی در جوامع الجامع قائل به عدم جواز نظر شده و به روایت ابن ام مکتوم استدلال نموده اند(2).

### (2) استظهار از کلام شیخ و ابن ادریس

شیخ طوسی در مبسوط و ابن ادریس در سرائر «من» را در آیه شریفه «يَعْضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» تبعیضی ندانسته و آیه را بر عموم حرمت نظر مرد به زن دال دانسته اند. از این بیان استفاده می گردد که در «يَعْضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» نیز حکم عام است، و احتمال تفکیک بین دو قطعه آیه علاوه بر این که ذاتاً بعید است، بسیار بعید است که نظر مبسوط و سرائر بدان باشد زیرا در این صورت می بایست این تفکیک را بیان کنند.

ص: 353

---

1- (1) قال فی المستند: «کَلَّمَا ذَكَرَ فِيهِ جَوَازَ النَّظَرِ إِلَى الْمَرْأَةِ يَجُوزُ فِيهِ الْعَكْسُ بِالْإِجْمَاعِ الْمَرْكَبِ فِي غَيْرِ الزَّوْجَةِ الَّتِي يَرَادُ تَرْوِجُهَا أَوْ الْأُمَّةَ الَّتِي يَرِيدُ شِرَائِهَا» ج 473/2

2- (2) عن احمد بن أبي عبد الله قال: استأذن ابن أم مكتوم على النبي (صلى الله عليه وآله) وعند عاتشه و حفصه فقال لهما: قوما فادخلا البيت، فقالتا: أنه اعمى، فقال: ان لم يركما فأنكما تريانه

### 3 مناقشه در استظهار

استظهار این مطلب از کلام شیخ طوسی و ابن ادریس مشکل است. زیرا در آیه غَضَّ یَقِیناً مراد عموم حرمت غَضَّ نیست و یک محدودیتی در کار است زیرا روشن است که مطلق غَضَّ بصر از همه موجودات نمی تواند مراد باشد، هنگامی که چنین عمومیتی مراد نباشد ممکن است مراد از غَضَّ بصر از اعضایی که بر طرف مقابل پوشاندنش لازم است باشد (1)، و در مرد تنها پوشاندن عورت (به معنی خاص) لازم است و می تواند سایر اعضا را آشکار سازد بخلاف زن که تمام بدنش را (بجز برخی مواضع استثناء شده) می بایست پوشیده دارد چنانچه در پاره ای از روایات هم نساء به عنوان عورت یاد شده است که اشاره به لزوم پوشیدن بدن وی دارد، بنابراین حکم نظر زن و مرد اختلاف پیدا می کند و این از آن جهت نیست که متعلق «غَضَّ» در قطعهُ «یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» با قطعهُ «یَغُضُّ صَنْ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» اختلاف مفهومی داشته باشد یا در معنای «من» در این دو قطعهُ تفاوت دیده می شود مثلاً در یکی من تبعیضیه و در دیگری غیر تبعیضیه است، بلکه من در هر دو قطعهُ به یک معناست و متعلق غَضَّ هم در هر دو جا یک مفهوم است: «ما یجب ستره علی الطرف المنظور إلیه» که از آن به عورت به معنای عام می توان تعبیر کرد و اختلاف مصادیق حرمت نظر در مورد مرد و زن به جهت اختلاف مصادیق «ما یجب ستره...» متعلق غَضَّ را مختلف نمی سازد.

پس بنابراین نمی توان از عبارت مبسوط و سرائر الزاماً چنین استظهار کرد که آنها نگاه زن به اعضاء بدن مرد (غیر از عورت به معنای خاص) را محرم می دانند

ص: 354

---

1- (1) پیشتر استاد - مد ظلّه این احتمال را در متعلق «یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» مطرح ساختند که متعلق غَضَّ همان امری است که از «لا یُبْدِینَ زینَتَهُنَّ إِلَّا ما ظَهَرَ» استفاده می گردد یعنی «یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ عن الزینة المخفیة، در این جلسه این نکته را اضافه فرمودند که به قرینه مقابله می توان در «یَغُضُّ صَنْ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» هم متعلق غَضَّ را «ما یجب ستره علی الرجال» دانست که مصداق آن منحصر در عورت (به معنای خاص) خواهد بود، با این بیان مطلب سابق می بایست اصلاح گردد.

بلکه ممکن است حرمت نظر زن تنها در محدوده عورت مرد محصور گردد.

#### 4) تأکید بر عدم اجماعی بودن مسئله

ما قبل از ابو الصلاح حلبی کسی را نیافتیم که تصریح به حرمت نگاه زن به اجنبی نموده باشد، شیخ صدوق، مفید، شیخ طوسی در کتب دیگر خود و دیگران هیچ یک متعرض مسئله نشده اند. علامه هم در تذکره عبارتی دارد که با اجماعی بودن مسئله سازگار نیست. ایشان می گوید: «منع جماعه من علماءنا نظر المرأة الى الرجل كالعكس لقوله تعالى وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ فَلَا يَجُوزُ لَهَا النَّظَرُ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفِّهِ لِأَنَّ الرَّجُلَ فِي حَقِّ الْمَرْأَةِ كَالْمَرْأَةِ فِي حَقِّ الرَّجُلِ»<sup>(1)</sup>

پس ظاهراً ایشان هم مسئله را اجماعی نمی دانند که آن را به جماعتی از علماء ما نسبت می دهد پس باید دنبال دلیل دیگر در مسئله گشت.

#### 5) بررسی دلیل معتبر در مسئله

در حرمت نظر زن به مرد ممکن است به چند دلیل تمسک شود.

دلیل اول: آیه غَضَّ که مناقشه در دلالت آن گذشت.

دلیل دوم: آیه شریفه «فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (الاحزاب/ 53)

دلیل سوم: روایت ابن ام مکتوم

مورد این دو دلیل هر دو مربوط به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد و از این موارد نمی توان الغاء خصوصیت کرد و حکم را در سایر زن ها نیز جاری دانست، شاهد این امر این است که پشت پرده رفتن برای زنان دیگر بدون شک لازم نیست. زیرا اگر زن کاملاً خود را پوشیده بدارد بی شک می تواند در حضور مردها ظاهر شود، ولی این حکم یک نحو احترام ویژه به بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که زنان آن حضرت باید در پرده باشند که حتی شیخ کلی

ص: 355

اندام آنها هم دیده نشود.

در مورد روایت ابن ام مکتوم ممکن است در دلالت امر بر وجوب ذاتاً هم اشکال کرد، زیرا او امری که پیامبر صلی الله علیه و آله به همسران خود می کرده اند (همچون اوامر سایر شوهران به همسران) بیشتر اوامر استحبابی بوده، چون شوهر نسبت به همسر وظیفه تربیتی بیشتری دارد و چه بسا مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به همسران و مرتبطين خود دستور نماز شب بدهند و این بدان معنا نیست که این اوامر در مقام ایجاب و الزام باشد و اگر هم دلیل بر وجوب باشد از حکم همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نمی توان حکم سایر زنان را بدست آورد.

## **(6) مختار استاد - مد ظله**

با این همه در میان فقهاء کسی را ندیدیم که نگاه زن به مرد را (در غیر مواضع استثناء شده) تجویز کرده باشد، لذا فتوا دادن به جواز مشکل است، و احتیاط واجب در نگاه نکردن است.

## **ب - استثناء از حرمت نظر زن به مرد**

### **(1) نظر فقهای معاصر**

آقای خوئی قدس سره در این بحث استدلال کرده اند که نگاه زن به مواضع ظاهر مرد چون مو و صورت و گردن و کفین و قسمتی از دست جایز می باشد، آقای گلپایگانی ره هم در حاشیه وسیله النجاه در لزوم ستر مرد از زن و نیز حرمت نظر زن به مرد آورده اند: *الآ فی غیر ما جرت السیره مستمره من زمان المعصوم علیه السلام الی زماننا علی عدم ستره و لو مع العلم بتعمد النساء فی النظر علیه مثل الوجه، نعم مع العلم بنظرهنّ مع الرّیبه و التلذذ یمکن القول بوجوب الستر لحرمة الاعانه... (حاشیه م 23)*

در عبارت تحریر وسیله نیز آمده است: «مسئله 19 - لا یجوز للمرأة النظر الی

در این عبارت نقصانی دیده می شود چون استثناء را به وجه و کفین محصور ساخته ظاهر آن این است که نگاه به موی مرد - مثلاً - جایز نیست ولی گویا مرادشان همان مواضعی است که به طور متعارف در مردها ظاهر و آشکار است.

البته ممکن است گفته شود که مستند ایشان ادعای اجماع بر تسویه بین زن و مرد در حکم نظر (جوازا و منعاً) است که صاحب ریاض و دیگران فرموده اند(1) در این صورت حکم جواز مختص به وجه و کفین خواهد بود. (نه سیره که پس از این ذکر خواهیم کرد.)

## (2) بیان مرحوم آقای خوئی - قدس سره بر جواز نظر (با توضیحاتی از استاد - مد ظله -)

روشن است که زن ها در عصر ائمه در خانه ها محبوس نبوده اند و در کوچه و بازار رفت و آمد می کرده اند و از سوی دیگر مردها سر و صورت و برخی اعضای دیگر خود را پوشیده نمی دارند، حال حکم نگاه زن به این گونه مواضع مرد از سه حال بیرون نیست.

یا جواز آن از نظر مردم مسلم بوده و لذا هیچ سؤالی نکرده اند همچنان که جواز نظر مرد به مادر و سایر محارم سؤال نشده است.

یا حرمت آن از نظر مردم مسلم بوده و لذا سؤال نکرده اند.

و یا مسئله مشکوک بوده است، اگر مسئله مشکوک بوده قطعاً اگر سؤالی از

ص: 357

---

1- (1) در این احتمال این اشکال به نظر می رسد که در تحریر الوسیله در مسئله جواز نظر مرد به وجه و کفین زن احتیاط کرده، فتوا به جواز نداده اند، بنابراین حکم نظر زن و مرد در این مسئله به دو گونه مختلف تبیین شده پس نمی تواند مستند جواز در نظر زن به مرد ادعای اجماع بر تسویه باشد، استاد - مد ظله - در پاسخ این اشکال از مرحوم امام - قدس سره - شفاهاً نقل فرمودند که از ایشان پرسیدم: نظر شما در استثناء وجه و کفین در نظر مرد به زن چیست؟ فرمودند: من جایز می دانم و در تحریر الوسیله به جهاتی این فتوا را نیاورده ام (شاید به جهت جلوگیری از سوء استفاده عوامل وابسته به رژیم گذشته در اجرای برنامه های فساد) و الآن این جهات در کار نیست، عرض کردم: من این فتوا را از شما نقل کنم، فرمودند: من این مطلب را می نویسم.

ائمه می گردید حتماً به ما می رسید، بلکه اگر از ائمه هم سؤال نمی شده است می بایست ائمه ابتداء حکم آن را بیان می کرده اند تا مردم آگاه شوند و قهراً این گونه روایات به ما می رسید، و چون هیچ روایتی در این مورد نرسیده قطعاً حکم مسئله روشن بوده است.

روشن بودن حرمت مسئله بسیار بعید است زیرا احتمال نمی رود که حرمة نظر مرد به زن در روایات سؤال شده و از نظر زن به مرد هیچ سؤال نشده است، از سوی دیگر نمی توان قبول کرد که تمام زنان لایابالی بوده و در رفت و آمد در کوچه ها دچار معصیت می شده اند و ائمه هم سکوت کرده و هیچ آنها را هم نهی نکرده اند، بنابراین معلوم می شود که جواز نظر زن به مرد روشن بوده است.

این تقریب، تقریب صحیحی است.

«\* و السلام\*»

ص: 358

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در این جلسه ضمن تکمیل بحث در جواز نظر زن به وجه و کفین به بررسی ادله عامی که از آن حرمت نظر زن به مرد و بالعکس استفاده می شود پرداخته، بحث مبسوطی درباره مفهوم غَضُّ ارأئه خواهد شد، و در ضمن اشکالات مرحوم آقای حکیم در تمسک به آیه غَضُّ به عنوان دلیل عام مسئله نقل خواهد شد.

### الف - تکمیل بحث در جواز نظر زن به وجه و کفین مرد

#### 1) کلام مرحوم آقای حکیم - قدس سره

مرحوم آقای حکیم با اشاره به مساوات مرد و زن در حرمت نگاه و تساوی آنها در مستثنی و مستثنی منه، می فرمایند، حکم در مستثنی ( وجه و کفین) در مورد نظر مرد از آیه شریفه «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» استفاده می گردد و این امر در نظر زن به مرد ثابت نیست پس به این آیه نمی توان در محل بحث استناد کرد.

#### 2) بررسی کلام آقای حکیم ره

ما در جلسات قبل گفتیم که بین وجوب ستر از یک طرف و حرمة نظر از طرف مقابل ملازمه ظاهریه و به عنوان اصل عملی ثابت می باشد، اگر وجوب ستر بر یک طرف ثابت گردد، تا دلیل بر جواز نظر طرف دیگر ثابت نشود نمی تواند به دیگری نگاه کند، و نیز اگر حرمت نظر یک طرف ثابت شود، تا دلیل بر عدم وجوب ستر

پیدا نکنیم وجوب ستر ثابت می‌گردد، ولی بین جواز ستر و جواز نظر هیچ گونه ملازمه‌ای وجود ندارد، اگر شارع به جهت رعایت مصالحی ستر را بر مرد لازم نکرد، نمی‌توان نتیجه گرفت که زن می‌تواند به مرد نگاه کند و همین‌طور اگر به مرد اجازه نظر داد، از آن فهمیده نمی‌شود که بر زن ستر واجب نیست، همچنان‌که در مسئله جواز نظر مرد به زنان اعراب و اهل بوادی مسئله چنین است، بر مرد به جهاتی (مثلاً حرج) نگاه کردن جایز است ولی بر زنان ستر واجب می‌باشد و عمل نکردن آنها به این دستور به معنای عدم وجوب آن نمی‌باشد، در مورد زن هم اگر ستر واجب نباشد، این بدان معنا نیست که مرد می‌تواند به او نگاه کند.

حال می‌گوییم که در آیه شریفه «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» از «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» استثناء شده است یعنی بر زنان جایز است که زینت ظاهر خود را ستر نکنند و مراد از زینت ظاهر هم به فرض وجه و کفین است، ولی این مسئله به هیچ وجه ملازمه ندارد با این که مرد بتواند به وجه و کفین زن نگاه کند، پس این که آقای حکیم، حکم جواز نظر مرد را از آیه شریفه استناد کرده‌اند درست نیست، این امر غفلی است که از ایشان سر زده و گرنه ملازمه نداشتن بین عدم وجوب ستر و جواز نظر در جواهر و دیگر کتابها آمده و اگر ایشان به عدم ملازمه هم اشکال داشته باشند می‌بایست کلام جواهر را نقل کنند و با دلیل آن را رد نمایند، نه اینکه اصلاً متعرض این بحث نشوند و کأنه ملازمه را مسلم فرض کنند. بهر حال آنچه ما قبول داریم ملازمه بین حرمت نظر و وجوب ستر از هر دو طرف نسبت به زن و مرد می‌باشد، البته آن هم به عنوان اصل از اصول نه به عنوان دلیل اجتهادی حال اگر ما دلیلی بر وجوب ستر زن - مثلاً داشتیم، با نداشتن دلیلی بر جواز نظر مرد می‌توان از این ملازمه برای حرمت نظر مرد بهره گرفت.

در اینجا ما اکنون در جستجوی یافتن دلیل اجتهادی بر حرمت نظر زن به مرد و حرمت نظر مرد به زن - به طور مطلق می‌باشیم که اگر مخصّصی در کار نبود بتوان

## ب - دلیل اجتهادی عام بر عدم جواز نظر زن و مرد به طرف مقابل

### 1) کلام مرحوم آقای حکیم - قدس سره

برخی آیه شریفه غَضَّ را دلیل بر حرمت نظر دانسته اند: در یک آیه آمده «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...» [نور/30]، و در آیه بعد آمده است: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...» [نور/31]

پس بر مؤمنین و مؤمنات غَضَّ نظر لازم است و اگر دلیل خاصی نباشد، اطلاق آیه شریفه محکم است.

مرحوم آقای حکیم به این استدلال سه اشکال می کنند:

اشکال اول: غَضَّ البصر غیر از ترک النظر است، اشکال را به همین مقدار بیان کرده و آن را توضیح نمی دهند.

اشکال دوم: ممکن است متعلق غَضَّ بصر، همه بدن نباشد، بلکه خصوص نظر به عورت باشد به قرینه سیاق «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» و «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»

اشکال سوم: اگر مراد از غَضَّ بصر، عموم باشد یعنی غَضَّ بصر از هر چیز باید حکم را حکم اولی دانست (1) و نمی توان حکم را لزومی دانست زیرا بی شک غَضَّ بصر از هر چیز لازم نیست، بلکه باید آن را به حکم مبنی بر اولویت حمل کرد، مراد از «الحکم الاولی» در کلام ایشان می تواند جامع بین وجوب و استحباب باشد یعنی غَضَّ بصر از برخی اشیاء همچون عورت لازم و از برخی اشیاء مستحب است، حال تشخیص این که در چه مواردی واجب و چه مواردی مستحب است باید از خارج استفاده شود و آیه صغری را معین نمی کند، ممکن است مراد از «الحکم الاولی» همان حکم استحبابی باشد ولی به لحاظ مجموع الاشیاء من حیث

ص: 361

---

1- (1) «مع أن ارادة العموم تقتضى الحمل على الحكم الاولی و هو غَضَّ النظر عن کل شیء»، مستمسک

المجموع، البته ترک این مجموع به ترک برخی از افراد هم حاصل می‌گردد و لازم نیست تمام اجزاء این مجموعه هم به صفت استحباب باشند.

## (2) توضیح اشکال اول توسط استاد - مد ظلّه

آقای حکیم توضیح نداده اند که چرا غَضُّ البصر غیر از ترک النظر است، ما که در نجف بودیم آقای حاج آقا موسی صدر در نزد آقا شیخ مرتضی آل یاسین درس می‌خواند، از ایشان هم نقل می‌کرد که غَضُّ غیر از ترک النظر است، در عرب به کسی که چشمش نیم لاس است (نه این که بسته است) غَضِض الطرف گفته می‌شود، خلاصه آقای حکیم و آقای آل یاسین که هر دو فقیه عرب هستند غَضُّ البصر را به معنای ترک النظر نگرفته اند.

## (3) کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سرّه

مرحوم آقای مطهری هم در کتاب مسئله حجاب در این موضوع بحث کرده و فرموده بین غمض و غض تفاوت است، غمض به معنای روی هم گذاشتن پلکهای

چشم است و غَضُّ به معنای کاهش دادن، غمض به عین تعلق می‌گیرد و غَضُّ به بصر، البته عین و بصر هر دو نام همین چشم است که جوهری است از جواهر و زیر ابرو قرار دارد، ولی در این دو مفهوم تفاوتی لحاظ شده است که در ترجمه فارسی این دو کلمه هم دیده می‌شود، ترجمه فارسی عین "چشم" و ترجمه بصر "دیده" می‌باشد، دیده با چشم هر دو اسم برای عضو خاص می‌باشند ولی با دو لحاظ مختلف، اگر به جنبه ابصار و دیدن که فعلی از افعال چشم است نظر باشد کلمه دیده یا بصر بکار برده می‌شود، و اگر این جهت ملحوظ نباشد چشم یا عین اطلاق می‌گردد (قبلاً این تفاوت به ذهن ما نیز رسیده بود. استاد - مد ظلّه -).

ایشان سپس با ذکر اشعاری فارسی فرق چشم و دیده را تبیین می‌کنند و سپس شواهدی از استعمالات می‌آورند که معنای غَضُّ بصر نگاه نکردن نیست

بلکه نیم لا کردن چشم است. کسی که به دیگری خیره نگاه نکند اطلاق غصّ بصر می شود، ایشان می فرمایند نگاه کردن بر دو گونه است گاه انسان می خواهد به طور استقلال نگاه کند و مطالعه و رسیدگی کرده به خصوصیات منظور واقف گشته، مثلاً چشم و قیافه زن را واریسی کند، گاه نگاه جنبه مقدمی آلی دارد مثلاً با یک زن می خواهد صحبت کند و یا با او خرید و فروش کند جنسی را به طرف بدهد و یا از او جنسی تحویل بگیرد، در این هنگام انسان به زن قهراً نگاه می کند ولی این نگاه استقلالی و مطالعه ای نیست، غصّ بصر این است که نگاه انسان به گونه مطالعه ای و استقلالی نباشد، به تعبیر دیگر چشم چرانی نکند، نه این که اصلاً نگاه نکند.

از شواهدی که مرحوم آقای مطهری قدس سرّه می آورند روایتی است که در آن هند بن ابی هاله قیافه پیغمبر صلی الله علیه و آله را توصیف می کند. «و اذا فرح غصّ طرفه» (بحار 4/150:16، 2/298)، معنای این روایت این نیست که حضرت اصلاً نگاه نمی کردند، بلکه مراد این است که خیره نگاه نمی کردند و چشم را مانند افراد سبک باز نمی کرده اند و خنده های غیر عادی که با باز بودن کامل چشم همراه است نمی کردند بلکه تنها تبسم می کردند.

و نیز در روایت وصیت حضرت امیر به محمد بن الحنفیه در جنگ جمل می خوانیم:

«ارم ببصرک أفضی القوم و غصّ بصرک» (بحار 144/195:32، 41/39:100)

و یا در دستور العمل عمومی برای جنگ می فرماید: «غصّ الابصار فانه أربط للجأش و اسکن للقلوب و امیتوا الاصوات فانه أطرده للفشل (1)»

حضرت در این دستور می فرمایند که شما خیلی نگاه مطالعه ای به دشمن نکنید چون کثرت جمعیت دشمن انسان را مرعوب می کند، و وحشت می آفریند بلکه نگاهتان عادی باشد و با دقت همراه نباشد.

ص: 363

خلاصه ایشان نیز همانند مرحوم آقای حکیم مراد از غصّ نظر را ترک نظر نمی داند.

#### 4) تأیید اشکال دوم مرحوم آقای حکیم ره

مرحوم آقای حکیم به قرینه سیاق در آیه غصّ احتمال داده بودند که متعلّق غصّ عورت باشد، در المیزان نیز آیه را همین گونه معنا کرده است، مؤید این کلام چند روایت است، یکی روایت ابو عمرو الزبیری که در کافی و دعائم الاسلام از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت در ضمن روایت مفصّلی فرمود:

وفرض على البصر أن لا ينظر الى ما حرم الله عليه وأن يعرض عما نهى الله عنه، ممّا لا يحلّ له وهو عمله وهو من الايمان، فقال تبارك وتعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فنهاهم (عن) أن ينظروا الى عوراتهم وأن ينظر المرء الى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر اليه وقال: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا. (1)»

روایت دیگر روایت تفسیر النعمانی عن علی علیه السلام فی قوله عزّ و جلّ:

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ» معناه: لا ينظر احدكم الى فرج أخيه المؤمن أو يمكنه من النظر الى فرجه (2)

روایت سوم: روایت وصیه امیر المؤمنین علیه السلام به محمد بن الحنفیه است که در ضمن آن آمده: «وفرض على البصر ان لا ينظر الى ما حرّم الله عزّ و جل عليه فقال عزّ من قال: قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم فحرّم أن

ص: 364

1- (1) وسائل 1: 789/300، ب 1، از ابواب احكام الخلو، ح 5

2- (2) کافی 2: 35، وسائل 15: 165 / آخر الصفحه، ب 2، از ابواب جهاد النفس، ح 1، در وسائل کلمه «فنهاهم عن» ذکر نشده که ظاهراً سقط شده زیرا این کلمه در تمام مصادر حدیث آمده است - جامع الاحادیث ب 56 از ابواب جهاد النفس، ح 1 (14: 121/2022)، وافى ب 8 از کتاب الايمان و الکفر، ح 1 (4: 117 /)، بحار 69: 1/26.

## 5) نظر استاد - مد ظلّه -- در معنای غَضّ بصر

### اشاره

صحيح است که معنای غمض و غَضّ متفاوت است، غمض به معنای چشم بستن است و غَضّ بدین معنا نیست بلکه به معنا پایین انداختن چشم است، ولی ما با مراجعه به موارد استعمال این واژه می فهمیم که تنها در مواردی که مراد از نگاه نکردن به طرف مقابل است این واژه به کار می رود موارد کاربرد این کلمه بسیار زیاد است و ما به ذکر مقداری از آنها اکتفا می کنیم - من دخل الحمام فغضّ طرفه عن النظر الى عوره أخيه آمنه الله من الحميم يوم القيامة(2)

روشن است که معنای «غَضّ طرفه» نیم لا نگاه کردن نیست بلکه مراد این است که اصلاً نگاه نکنند.

- «لا تدخل الحمام الا بمئزر و غَضّ ببصرک(3)» یا «أدخله بمئزر و غَضّ ببصرک(4)»

- لا ينظرن أحد الى فرج امرأه وليغض بصره عند الجماع فانّ النظر الى الفرج يورث العمى في الولد(5).

روایت دستور می دهد که اصلاً نگاه نکنند که نگاه سبب کوری فرزند می گردد نه این که نیم لا نگاه کند.

ص: 365

---

1- (1) جلد دوم فقیه، آخرین روایت، وسائل 15: 168/20224، باب 2، از ابواب جهاد النفس / ح 7  
2- (2) وسائل 1: 788/300، 2: 1398/33 تذکر این نکته مفید است که اگر متعلّق غَضّ در آیه شریفه عورت باشد چنان که در اشکال دوم مرحوم آقای حکیم احتمال داده شد دیگر نمی تواند مراد از غَضّ، نیم لا نگاه کردن باشد، پس اشکال اول و دوم مرحوم آقای حکیم با یکدیگر سازگار نیستند.

3- (3) کافی 6: 10/498

4- (4) تهذیب 1: 1/373

5- (5) فقیه 3: 4899/552

- اذا انكشف احدكم لبول أو غير ذلك فليقل بسم الله فانّ الشيطان يغض بصره حتى يفرغ(1).

معنای حدیث این است که شیطان اصلاً نگاه نمی کند نه این که نیم لا وزیر چشمی نگاه می کند.

- غَضُّ بصرک من عوره الناس و استر عورتک من أن ينظر اليه(2)

- انهم امروا بستر العوره و غَضُّ البصر عن عورات المسلمين(3)

- ان رسول الله صلى الله عليه و آله مرّ على رجل و هو رافع بصره الى السماء فقال: غَضُّ بصرک فإنک لن تراه(4)

یعنی تو نمی توانی خدا را ببینی، چشم خود را پایین بینداز.

- غَضُّ طرفک عمّا لا خیر فيه(5)

- غَضُّ بصرک من الشهوات(6)

- در روایتی آمده که ابو هریره به حضرت امیر علیه السلام عرض می کند که من شوق دیدار بچه هایم به سرم زده... «غَضُّ طرفه» ابو هریره چشم خود را می بندد، بعد باز می کند می بیند در منزل خودش در مدینه است، و پس از مدّتی حضرت را می بیند، حضرت می فرماید دیگر کفایت کرد، دوباره چشم خود را می بندد، می بیند دوباره در همانجا در کوفه قرار داده(7)، خلاصه «غَضُّ» برای چشم بستن که در طّی الارض و سیر سریع خارق العاده معمول است به کار رفته است.

- در روایت مشهور حضرت صدیقه طاهره سلام الله علیها در صحرای محشر دستور می رسد: «غَضُّوا أبصارکم حتی تجوز فاطمه(8)».

ص: 366

1- (1) تهذیب 10/353:1، الفقیه 43/25:1

2- (2) بحار 18/75:76، مستدرک الوسائل: 1/487/245، 900/376

3- (3) بحار 51/192:80، مستدرک الوسائل 1/245، 904/377

4- (4) بحار 4/307:93

5- (5) بحار 14/291:14

6- (6) بحار 7/167:76

7- (7) بحار 31/380:25، در این مثال غَضُّ بصر به معنای بستن چشم (و نه زیر انداختن آن) به کار رفته است و نظیر این امر در بحار 80/279:46، 96/90:47، 7/327:57، نیز دیده می شود.

8- (8) این روایت در بحار 21/336:7، 2/243:17، 2/236:22، 60/274:24، 144/140:27، 38/70:37، 48/52:43، 54/62،

57/64، 1/219، 4/220 و 5 و 9 و 10، 9/222، 10/223، 11/224، 12، 13/226، 109/59:68

در اینجا نیز مردمان نگاه‌ها را به زیر می‌اندازند و آن حضرت را نمی‌بینند نه اینکه نگاه کوتاه می‌کنند.

خلاصه ما در تمام موارد هر جا واژه «غض البصر» به کار رفته کنایه از نگاه نکردن است.

## دو اشکال و پاسخ آنها

اشکال اول: ممکن است بگوییم در این موارد قرینه بر مجازیت وجود دارد.

پاسخ: اولاً آیا می‌توان پذیرفت که در تمام موارد استعمال قرینه بر خلاف وجود دارد؟

ثانیاً: در استعمال مجازی همیشه تأول و عنایت و ادعای اتحاد وجود دارد و در جایی که ما هیچ‌گونه تأولی در استعمال نمی‌بینیم این امر نشان از حقیقت بودن لفظ است.

اشکال دوم: کتب لغت با این معنا سازگار نیست.

جواب: اولاً: پس از این خواهیم دید که غالب کتب لغت هم همانند استعمالات غَض العین را به زیر انداختن نگاه و شکستن آن به گونه‌ای که دیگر رو برو را نبیند تفسیر کرده‌اند.

ثانیاً: اگر کتاب لغت بر خلاف استعمالات سخن بگویند، کتاب لغت اشتباه کرده است چون لغت باید از روی استعمالات تنظیم شود<sup>(1)</sup>.

ص: 367

---

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -): مهم‌ترین راه برای شناخت معانی لغات مراجعه به موارد استعمال آن لغت است و اساس تنظیم کتاب لغت نیز بر جستجو در زبان عربها استوار است، حال این اشکال مطرح می‌گردد که استعمال اعم از حقیقت است و چه بسا استعمال واژه مجازی باشد، در پاسخ این اشکال دو راه وجود دارد: راه اول: که مرحوم آخوند در مواردی در کفایه بدان اشاره می‌کنند: استعمال بلا تأول و عنایه دلیل بر حقیقت است. توضیح کامل این راه در بحثهای گذشته آمده است. راه دوم: اکثریت موارد استعمال دلیل بر حقیقت بودن لفظ است چون مجاز بر خلاف طبع اولیه محاوره است و در مقامات خاص و در جملات ادبی کاربرد دارد و بالتبیینه موارد آن کمتر از موارد استعمال حقیقی خواهد بود، هر چه این کثرت موارد استعمال در یک معنا بیشتر باشد دلیل بودن استعمال بر معنای حقیقی قوت بیشتری می‌گیرد و اگر این کثرت تمام موارد جستجوی ما را در بر گیرد، بهترین و محکم‌ترین دلیل بر تبیین معنای واژه است.

از همه این امور گذشته خود روایات ابو عمرو زبیری و دو روایت دیگر هم که در تفسیر آیه غَضّ وارد شده می‌رساند که غَضّ در مورد نگاه نکردن به کار می‌رود.

### 6) بررسی شواهد ذکر شده در کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سرّه

به نظر هیچ یک از شواهدی که آقای مطهری آورده اند با کلام ما منافات ندارد در روایت هند بن ابی هاله مراد از «غَضّ طرفه» همان زیر انداختن نگاه است، یعنی حضرت به جهت دوری از شادمانی مستانه نگاه خود را به زیر می‌انداختند که با تواضع سازگارتر است.

در روایاتی که در مورد دستور حضرت امیر علیه السلام در میدان جنگ نیز حضرت می‌فرمایند: بعد چشم خود را به زیر اندازید و گویا اصلاً دشمنی در کار نیست، جمعیت را بشکافید و حمله کنید و فاتح شوید و مراد این نیست که نگاه نیمه کاره بکنید، بلکه پس از تشخیص دشمن، صف مقابل را بشکافید و به جلو بروید همانند آدمی که نگاه نمی‌کند و حرکت می‌کند، اینها معانی کنایی است.

### 7) نکته ای درباره کلام مرحوم آقای مطهری - قدس سرّه

از کلام ایشان چنین استنباط می‌شود که غَضّ تنها به «بصر» تعلق گرفته و برای کلمه عین فقط از واژه غمض استفاده می‌شود، ولی با مراجعه به موارد استعمال معلوم می‌گردد که این مطلب هم صحیح نیست (1).

در موارد بسیار غَضّ العین بکار رفته که روشن می‌گردد متعلق غَضّ هم می‌تواند بصر باشد و هم عین.

البته این نکته در بحث ما اثری ندارد.

### 8) اشاره به کلام ارباب لغت در معنای واژه «غَضّ»

در غالب کتب لغت (2)، دو معنی برای غَضّ ذکر کرده اند، یکی به معنی

ص: 368

---

1- (1) غَضُّوا عینکم (بحار 5/263:17، 5/39:27)، عین غضت عن محارم الله (بحار 62/195:7، 88/116:22، 88/100:46، 7/204:71، 4/65:7، 22/161:78، 8/329:93، 21/332، 32/50:100، 18/35:104)

2- (2) البته در لسان العرب و نیز تاج العروس در معنای غَضّ بصر می‌گویند: «وقیل هو اذا دانی بین جفونه و نظر»، ولی این معنا با توجه به موارد استعمالات پذیرفتنی نیست، ما در ضمیمه این بحث اقوال ائمه لغت را به تفصیل

خفض (پایین افکندن) و دیگری به معنی نقصان، و بنا بر هر یک از این دو معنا می تواند غَضّ عین کنایه از نگاه نکردن به طرف مقابل باشد، بنا بر معنای اول این امر روشن است زیرا با زیر افکندن نگاه طرف روبرو دیده نمی شود و اما معنای دوم نیز مراد از ناقص کردن عین، ناقص ساختن آن از نگاه به طرف مقابل است که این امر به مفهوم نگاه نکردن خواهد انجامید.

بهر حال اگر کتب لغت هم بر خلاف استعمالات مطلبی بگویند پذیرفتنی نیست.

## 9) خلاصه بحث

مراد از غَضّ بصر زیر افکندن چشم و شکستن چشم و در نتیجه نگاه نکردن می باشد، البته وقتی ما می گوئیم غَضّ بصر کرد معنای آن این است که چشم موجود است ولی چون شکسته شده و زیر انداخته شد اثر مطلوب آن که نگاه کردن به روبرو است از بین رفته و در واقع چشم - کانه - ناقص شده است، همین طور در «أَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» هم اصل صوت موجود است ولی به گونه ناقص نه کامل (1).

پس از این ناحیه اشکالی در دلالت آیه غَضّ نیست البته این که متعلق غَضّ چیست و آیا عمومیت دارد یا خیر؟ و آیا حکم آیه الزامی است یا غیر الزامی؟ می بایست مورد بحث قرار بگیرد که پیشتر درباره برخی از این امور بحث شده و در آینده نیز درباره آن بحث خواهیم کرد، «إن شاء الله تعالی»

## ضمیمه درس شماره 44: عبارتی برخی از لغویان در کلمه غَضّ

### کتاب العین منسوب به خلیل بن احمد:

«الغض و الغضاضه: الفتور فی الطرف،

ص: 369

1- (1) به نظر می رسد که برخی با مقایسه «أَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» و «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و این که در غَضّ صوت، صوت به صورت ناقص وجود دارد چنین گمان برده اند که در غَضّ بصر، هم می بایست نگاه به صورت ناقص وجود داشته باشد، ولی این مقایسه نادرست است زیرا بصر به معنای نگاه (که فعلی از افعال چشم است و اثر چشم به شمار می آید) نیست بلکه به معنای خود چشم (و یا قوه بینایی) می باشد و چنانچه استاد - مد ظلّه - اشاره کرده اند در غَضّ بصر هم چشم از بین نمی رود بلکه به علت عدم ترتب اثر مطلوب بر آن ناقص بشمار می آید، بصر در مقابل سمع و اذن است نه در مقابل صوت، و در مقابل صوت، نظر قرار دارد و اگر در آیه گفته شده بود: «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ، قهراً معنای آن نگاه نیم کاره کردن بود و بر اصل وجود نگاه دلالت داشت، ولی آیه شریفه بدین گونه نیست.

غَضَّ غَضًّا، و اغضى اغضَاءً أى دانی بین جفنیه و لم یلاق.»

ازهری در تهذیب اللغه 35:16 این جملات را همانند سایر موارد کتاب العین از لیث نقل می کند. مراد از این تفسیر اگر وجود نگاه باشد می بایست با عنایت به عدم سازگاری آن با موارد استعمال تصحیح گردد(1).

### جمهره اللغه (ابن درید):

«146، غَضَّ بصره یغضه غَضًّا، اذا اطرق و ضمَّ اجفانه...»

در این تفسیر هم اطراق و هم ضمَّ اجفان در مفهوم غَضَّ أخذ شده که امر دوم در هیچ کتاب لغوی دیگر سابقه ندارد و احتمالاً از خلط این کلمه با غمض ناشی شده یا این که چون غَضَّ بصر در موارد ندیدن بکار می رود و ضمَّ اجفان نیز سبب ندیدن است، این تفسیر ذکر شده است که در واقع نوعی تفسیر کلمه به لازم آن است، یا این که مراد از ضمَّ اجفان، نزدیکی آنها به هم باشد که با مطلب کتاب العین یکی است

بسمه تعالی

ضمیمه درس شماره (44)

### تهذیب اللغه 35:16

«یقال غَضَّ من بصرک و غَضَّ من صوتک، قال الله جلَّ و عزَّ: وَ اغْضَضْ مِنْ صَوْتِكَ اى اخفض الصوت، و یقال: غُضَّ الطرف اى كُفَّ النظر قال جریر:

فغض الطرف اترك من غير فلا كعباً بلغت و لا كلاباً

معناه غَضَّ نظرک ذلاً و مهانه

(ص 36) و یقال: غَضَّ من لحام فرسک اى صوّبه، و انقص من غربه و حدّته و یقال: ما غضضتک شیئاً و ما نقصتک اى ما نقصتک شیئاً

دیوان الادب للفارابی م 350: «غَضَّ الطرف و الصوت: خفضهما و غَضَّ الملامه:

كفّها و أصل الغَضَّ الخفض تا آخر عبارت.

### معجم مقاییس اللغه 4:383 (ابن فارس)

«غَضَّ اصلان صحیحان بدل احدهما على كَفَّ و نقص و الآخر على طراواه. فالاول الغض: غض البصر، و كل شیء كففته

1- (1) تهذيب اللغة 35:16 يقال غَضَّ من بصرک و غَضَّ من صوتک، قال الله عز و جلّ: «وَاعْصُصْ مِنْ صَوْتِكَ أَىْ أَخْفِضِ الصَّوْتِ»، و يقال: غَضَّ الطرف أَىْ كَفَّ النَّظَرَ قَالَ جَرِيرٌ: فَعَضَّ الطَّرْفَ أَنْتَکَ مِنْ غَيْرِ فَلَاعِباً بَلَغْتَ وَ لَا کَلْباً مَعْنَاهُ غَضَّ نَظْرَکَ ذِلاًً وَ مَهَانَهُ

فقد غضضته و منه قولهم: تلحقه في ذلك غضاضه أى أمر يغض له بصره، و الغضغضه: النقصان،... و غضضت السقاء: نقصته و كذلك الحق.

### مجمل اللغة (ابن فارس):

الغض: غضّ البصر و كل شيء كفته فقد غضضته الغضغضه النقصان،... و غضضت السقاء اذا نقصته و كذلك الحق و منه الغضاضه (ص: 682).

### المحيط (صاحب بن عباد)

1:496 ق الغضاضه: فتور في الطرف، غضّ و أغضى: اذا ادانى بين جفنيه و لم يلاق... و ما غضضتك شيئاً أى ما نقصتك...  
«غضضت الغضن: إذا كسرتة فلم تنعم كسره، غضضت عنه: كفت عنه.»

### الصاح (الجوهري):

«غضض طرفه أى خفضه و غضض من صوته، و كل شيء كفته فقد غضضته... و انغضاض الطرف: انغماضه، ظبي غضض الطرف أى فاتره غضّ الطرف: احتمال المكروه و انشدنا ابو الغوث:  
«و ما كان غضّ الطرف منا سجيتهو لكننا فى مذحج غربان...»  
«غضّ منه يغض بالضمّ اذا وضع و نقص من قدره يقال: ليس عليك فى هذا الامر غضاضه أى ذله و منقصه.»

### المفردات (لراغب):

«الغضّ، النقصان من الطرف و الصوت و ما فى الاناء، قال تعالى قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ .. وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ . غضضت السقاء: فقصت ممّا فيه.»

### اساس البلاغه (زمخشري)

### اشاره

اغضض من صوتك:

«اخفض منه. و غضّ طرفك و طرف غضض و غضّ من لجام فرسك أى صوّبه و لمآمنه لنقص من غربه.»

«النهايه لابن اثير 3:371 فيه كان اذا فرح غض طرفه أى كسر و أطرق و لم يفتح عينه و انما كان يفعل ذلك ليكون أبعد من الاشر و

المرح...»

### حديث العطاس

«... كان اذا عطس غَضَّ صوتَه اى خفضَه ولم يرفعه بصيحه و فى حديث ابن عباس.. لو غَضَّ الناس فى الوصيه من الثلث اى نقصوا و حَطَّوا (مثله فى الفائق 3:68)»

«الافعال لابن القطاع م 515 غَضَّ بصره يغضه غضاً منعه

ص:371

ممّا لا يحل له رؤيته، وغيره كفه ووضع منه، والصوت خفضه ما غضضتك شيئاً أى ما نقصتك ج 2 ص 436.»

## لسان العرب

«غَضَّ طرفه وبصره يغضُّه غضاً و غضاضاً و غضاضه فهو مغضوض و غضيض: كَفَّه و خفضه و كسره، و قيل: هو اذا ادانى بين جفونه و نظر و قيل: الغضيض الطرف: المسترخى الاجفان.»

«و أورد ايضاً عبارئ نهايه ابن الاثير و الصحاح و العين.»

«و قد نقل عباره اللسان فى تاج العروس من دون كلمه «و قيل» فى آخر عباره.»

## المصباح المنير

«غَضَّ الرجل صوته و طرفه و من طرفه و من صوته غَضّاً من باب قتل خفض و منه يقال غَضَّ من فلان غَضّاً و غضاضه اذا تنقصه.»

«\* و السلام\*»

ص: 372

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسه قبل سه اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) (1) نسبت به دلالت آیه غَضِّ بر حرمت نظر اجنبیه مطرح و اشکال اول پاسخ داده شد. در این جلسه دو اشکال دیگر (1) - احتمال اینکه مراد نظر به فروج باشد، 2 - عموم آیه در اولی بودن حکم غَضِّ نظر نسبت به هر چیز و عدم قرینه حمل نسبت به مؤمنات) به تفصیل بررسی خواهد شد. سپس استدلال مرحوم آقای مطهری (ره) درباره حرمت نظر به وجه و کفین مطرح می گردد.

\*\*\*

الف - بررسی احتمال حمل آیه بر حرمت نظر به عورت (اشکال دوم آقای حکیم «ره»):

1) اشکال مرحوم آقای حکیم و مؤیداتی بر آن:

اشکال ایشان این بود که این احتمال در آیه غَضِّ وجود دارد که مراد از آنچه نظر به آن نهی شده، خصوص عورت باشد نه همه مواضع بدن، زیرا سیاق آیه چنین اقتضا دارد، چون در ادامه آن آمده: «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»

ص: 373

---

1- (1) مستمسک ج 25/14: و إن كانت دلالتها لا تخلو من تأمل: 1 - فان غض الابصار غير ترك النظر 2 - مع أنه من المحتمل أن يكون المراد الفروج بقرينه السياق لا لعموم 3 - ان اراده العموم تقتضى الحمل على الحكم الاولى و هو غض النظر عن كل شيء و جمله على الغض عن المؤمنات لا قرينه عليه.

در تأیید کلام ایشان - همچنان که پیشتر گفته شد می توان دو روایت را مورد توجه قرار داد. یکی روایت تفسیر نعمانی از امیر المؤمنین علیه السلام (1) و دیگر روایت ابو عمرو زبیری از امام صادق (علیه السلام) که در هر دو مراد آیه شریفه را حرمت نظر به عورت تفسیر کرده اند.

## (2) پاسخ استاد - مد ظله :-

اولاً: سند این دو روایت ظاهراً قابل اعتماد نیست، همچنان که قبلاً مورد بحث قرار گرفته است.

ثانیاً: ما در برابر این دو روایت، معتبر سعد اسکاف را داریم که به موجب آن شأن نزول آیه درباره نظر به عورت نیست. چنانکه سابقاً نقل و بررسی شد (2)، بنابراین با توجه به اعتبار سند این حدیث باید آن را مقدم بر روایت فوق بدانیم

ثالثاً: بر فرض که گفته شود روایت سعد اسکاف با دو روایت مزبور تعارض می نماید، می توان گفت که وجه جمع وجود دارد و آن این است که هر یک از این روایات یکی از مصادیق نظر ممنوع را بیان داشته است، و پس آنها با هم منافاتی ندارند. اگر این وجه جمع را نپذیریم و تعارض حل نشود، باید به روایت سعد اسکاف به خاطر صحیح بودن اخذ کرد.

نتیجه: بنابراین نمی توان گفت که وجوب غض بصر اختصاص به نظر به عورت دارد. زیرا این نظر با روایت سعد سازگار نیست.

## (3) نظر مرحوم آقای داماد (ره):

ایشان برای دلالت آیه بر مفهوم عام به روایت ابو عمرو زبیری استناد کرده اند. در این روایت آمده است (3):

«... فقال تبارک و تعالی: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ

ص: 374

---

1- (1) وسایل، ط آل البیت، ج 1، ابواب احکام الخلو، باب 1، ص 300، ح 5.

2- (2) به درس شماره 33 رجوع شود.

3- (3) به درس 33 رجوع شود.

يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ، فنهاهم أن ينظروا الى عوراتهم و أن ينظر المرء الى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر اليه...»

ایشان می فرمایند(1) که واژه «عورت» لفظی مشترک است که هم در معنای «سواتین» به کار می رود و هم به زن اطلاق می شود. این اطلاق در روایت نیز وجود دارد، مانند: «النساء عی و عوره» و بعلاوه در زبانهای مختلف، از جمله فارسی، ترکی و عربی شیوع بسیار دارد.

در تقریب کلام ایشان می توان گفت که در مفردات راغب آمده: «العوره سواهُ الانسان و ذلك کنایه و اصلها من العار و ذلك لما یحلق فی ظهوره من العار ای المذمّه، و لذلك سمی النساء عوره...»(2) همچنین صاحب «تاج العروس فی شرح القاموس» از کتاب دیگر مصنف یعنی «بصائر ذوی التمییز» مشابه این را نقل کرده است. نیز در مجمع البحرین آمده: «و العوره النساء و منه الحدیث المرأه عی و عوره، جعلها نفسها...» در نهاییه ابن اثیر و سایر کتب لغت نیز مشابه این آمده است. خلاصه به نظر ایشان یکی از معانی عورت زن است.

بعد ایشان فرموده اند که در این روایت قرینه وجود دارد که مراد از عورت خود زن است نه سواهُ و آن قرینه این است که اگر مراد از عورت را سواهُ بدانیم، لازمه آن تکرار غیر مفید است، زیرا در آن صورت مفاد دو جمله «أن ينظروا الى عوراتهم» و «أن ينظر المرء الى فرج أخیه» یکسان خواهد شد. برای آنکه چنین تالی فاسدی پیش نیاید، به ناچار باید مراد از عوراتهم را «زنهایشان» بدانیم. در این صورت مفهوم روایت این خواهد شد که مؤمنان به زنان یکدیگر نگاه نکنند و به فروج مماثلین خود نیز نگاه نکنند.

بنابراین روایت نه تنها مؤید کلام مرحوم آقای حکیم نیست، بلکه بر ضد

ص: 375

---

1- (1) به تقریرات درس ایشان نوشته آقای مؤمن رجوع شود.

2- (2) رجوع شود به راغب ذیل «عور»

#### 4) نظر استاد - مد ظله

استدلال مرحوم آقای داماد را نمی توان پذیرفت، زیرا:

اولاً: ما با مراجعه به استعمالات این لغت در روایت و غیر آن حتّی یک مورد که لفظ عورت در معنای مرأه استعمال شده باشد، نیافتیم. اگر هم در برخی موارد به زن عورت اطلاق شده به استناد احادیثی مثل التّساء عیّ و عوره می باشد. ولی باید دانست که حمل غیر از استعمال است. در قضیّه «زید انسان» که انسانیت به حمل شایع صناعی بر زید حمل شده، مراد آن نیست که لفظ انسان در مفهوم زید به کار رفته، بلکه مفهومی کلی بر یکی از مصادیق آن حمل شده است. اطلاق عورت بر نساء نیز از این باب است. زیرا عورت یعنی چیزی که باید مخفی و مستور باشد و از این رو به نساء اطلاق شده (همانند حمل کلی بر مصداق). در روایات و عبارات نیز عورت به همین معنا آمده است نه به معنای نساء: «یتبعون عورات المؤمنین». یعنی به دنبال عیوب مخفی مردم می روند و به عیوب از آن جهت که باید مخفی و مستور بماند، عورت اطلاق شده است. بعدها در کتب لغت و استعمالات برخی زبانها عورت در مفهوم نساء اصطلاح شده، ولی در لسان روایات به این معنا به کار نرفته است.

ثانیاً: صرف عطف اقتضای اختلاف معطوف و معطوف علیه را ندارد و چه بسا ممکن است عطف مزبور عطف تفسیری بوده معطوف برای توضیح کلام آمده باشد. زیرا از آنجا که در میان عرب شایع بوده که افراد مماثل بدون ساتر به حمام می رفتند، این توضیح و تأکید در روایات ذکر شده تا صریحاً نظر به فرج مماثل را منع نمایند.

ثالثاً: می توان گفت که در جمله مزبور اصلاً در صدد تفسیر یغصّوا نیست، بلکه در واقع لف و نشر مشوّش وجود دارد، یعنی «أن ينظروا الی عوراتهم» برای تفسیر

«يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» آمده و مراد این است که دیگران از نظر به فرج خود مانع شوند و خود را حفظ کنند. همچنین عبارت «أَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ» در تفسیر «يَغْضُوا» ذکر شده است و خلاصه تفسیر غض بصر متأخر از تفسیر حفظ فرج آمده است. (1)

نتیجه: روایت مزبور، بر خلاف آنچه مرحوم آقای داماد فرموده اند، بر ضد مدعای مرحوم آقای حکیم نیست و مفاد آن مؤید نظر ایشان است. البته به ادله ای که ذکر شد، نظر آقای حکیم ره نیز به نظر ما درست نیست، زیرا سند این روایت محل شبهه است و ما روایت صحیح السند سعد را داریم که مختص به نظر به عورت نیست و به علاوه با آن روایت قابل جمع است، به گونه ای که جمع آنها نافی فرمایش مرحوم آقای حکیم است؛ و اگر جمع مزبور نیز پذیرفته نشود، باید به روایت سعد که صحیح می باشد، اخذ کرد.

## ب - بررسی دلالت آیه بر عموم وجوب یا اولویت غض نسبت به جنس مخالف:

### 1) بیان اشکال مرحوم آقای حکیم (با توضیح استاد «مد ظله»):

اشکال دیگر ایشان این بود که اگر آیه شریفه را عام بدانیم، عموم مزبور اقتضا دارد که حکم آیه را بر حکم اولی حمل کنیم و بگوییم که سزاوار و بهتر است که شخص از همه اشیاء غصّ بصر کند حال چه آن را به معنای استحباب بدانیم یا به مفهومی جامع اعم از وجوب و استحباب که انحلالی نیز باشد، در این صورت دیگر نمی توان حرمت نظر به خصوص زن را از آیه استنباط نمود. پس آیه غض دلالتی بر

ص: 377

---

1- (1) استاد - مد ظله - این اشکال را در جلسه درس مطرح فرمودند ولی در جلسه بعد فرمودند که این اشکال مبتنی بر نقل حدیث بطور ناقص در تقریرات مرحوم آقای داماد (ره) به نقل از وسائل بوده است که در آن پس از نقل آیه شریفه، کلمه «فنهاهم» ساقط شده است، ولی پس از مراجعه به متن اصلی آن یعنی کافی، معلوم شد که این کلمه در روایت وجود دارد بنابراین دیگر نمی توان «أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» را تفسیر «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» به شمار آورد بلکه در واقع تفسیر «يَغْضُوا» می باشد پس اشکال سوم ما نسبت به کلام مرحوم آقای داماد (ره) منتفی است هر چند دو اشکال دیگر بر کلام ایشان وارد است.

حرمت نظر به اجنبیه به طور کلی ندارد.

## (2) مناقشه استاد - مد ظله در این استدلال:

حمل آیه غض بر مفهوم وسیع اولویت حتی به نحو استحباب درست نیست. با وجود آیاتی که تأکید بر نظر به آسمان و زمین و نشانه های وجود خدا کرده (مانند: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ...) و نیز با توجه به سیره انبیاء و اولیاء حمل آیه بر چنین مفهومی ممکن نیست و همین طور بر مفهوم جامع و خوب و استحباب، بلکه همچنان که خواهیم گفت تناسب حکم و موضوع موجب تضييق دایره موضوع حکم می شود، حتی اگر روایات و اجماعی در کار نباشد.

## (3) نظر مرحوم آقای داماد (ره):

ایشان فرموده اند که با تناسب حکم و موضوع، عرف مراد آیه را متضييق می فهمد و عموم یا اطلاقی ندارد تا دال بر لزوم غض هر شیء شود. بر این اساس، مفهوم آیه این خواهد شد که فرد نباید به عورت مماثل و به تمام بدن غیر مماثل نظر کند. خلاصه دایره منظور الیه محدود به بدن جنس مخالف و عورت مماثل می شود و حکم غض تنها به این تعلق گرفته است.

ایشان می گویند که ما «من» را در آیه هر طور معنا کنیم، حکم نسبت به محدوده مزبور عام خواهد بود. زیرا حتی اگر «من» را به معنای تبعیض هم بدانیم، از آنجا که من بر سر بصر آمده (یعنی عین جارحه) نه بر سر دیدن (ابصار)، مفهوم آن تبعیض ابصار نخواهد بود، بلکه مراد تبعیض بصر می شود، بنابراین نمی توان گفت که عموم مزبور وجود ندارد. پس نتیجه می گیریم که حکم حرمت غض نسبت به بدن غیر مماثل و عورت مماثل عام است.

## (4) نظر استاد - مد ظله

فرمایش ایشان از دو جهت قابل مناقشه است:

اولاً: هر چند ما می‌گوییم که من در اینجا اصلاً به معنای تبعیض نیست (همچنان که توضیح آن قبلاً آمد)، ولی بر فرض اینکه مراد از من تبعیض باشد (همچنان که مرحوم آقای داماد ره نیز فرض کرده‌اند)، در این صورت می‌توان تبعیض بصر را نوعی کنایه از تبعیض ابصار دانست. به بیان دیگر، می‌توان گفت همانطور که ید بر دو نوع است: ید خائنه و ید امینه، در اینجا هم می‌توان چشم را به همین اعتبار بر دو نوع دانست: بصر خائنه و بصر غیر خائنه<sup>(1)</sup> و از آیه شریفه همین مقدار استفاده می‌شود. اما اینکه مصداق بصر خائن و غیر خائن کدام است و در چه مواردی دیدن موجب خائن شدن بصر می‌شود، این را نمی‌توان به عموم آیه شریفه قائل بود و در واقع آیه نوعی اجمال یا اهمال می‌یابد.

ثانیاً: هر چند ما اصل تضییق دایره موضوع با تناسب حکم و موضوع را قبول داریم، ولی می‌گوییم که چه دلیلی وجود دارد که تناسب حکم و موضوع چنین اقتضا داشته باشد که حکم غض شامل نظر به فرج مماثل یا بدن غیر مماثل گردد؟

آیا در تناسب حکم و موضوع چنین مفهومی خوابیده است؟ اگر بخواهیم قائل به تضییق دایره حکم مزبور با تناسب حکم و موضوع بشویم، باید بگوییم که مراد از آیه شریفه این است که به چیزی که ستر آن واجب شده، نگاه نکنید. بر این اساس، باید از خارج «ما یجب ستره» اثبات و تبیین شود یعنی باید ابتدا موارد استثنا شده از حکم وجوب ستر - از جمله ما ظهر که در خود آن استثناء شده و معمولاً حمل بر وجه و کفین می‌شود اثبات شود و سپس حکم وجوب غض به اقتضای تناسب حکم و موضوع به چنین محدوده‌ای (غیر ما ظهر) اختصاص یابد. پس آیه شریفه تنها دال بر حرمت غض نسبت به غیر ما ظهر می‌باشد و از ابتدا تضییق دارد، نه اینکه از ابتدا به طور عموم دال بر حرمت نظر به مخالف و عورت مماثل باشد، و بعداً با ادله دیگری تخصیص بخورد. به نظر ما اصلاً «ما ظَهَرَ» از ابتدا داخل در دایره

ص: 379

---

1- (1) از آیه شریفه 19 سوره مؤمن: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ» نیز می‌توان این تنويع را برداشت کرد.

حکم غض نیست (به اقتضای تناسب حکم و موضوع). بنابراین نمی توان قائل به عموم آیه شریفه نسبت به نظر به تمام بدن جنس مخالف یا عورت جنس مماثل شد.

## ج - توضیح نظر مرحوم آقای شعرانی درباره عدم استثنای وجه و کفین: (معنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ»)

اشاره

(1)

### 1) بیان مدعی مرحوم آقای شعرانی و مرحوم آقای داماد در این باره:

مرحوم آقای شعرانی در حاشیه خود بر روایات کتاب «وافی» بر این مطلب اصرار دارند که استثنا در آیه شریفه (إِلَّا مَا ظَهَرَ) استثنای منقطع است و به هیچ وجه آیه شریفه در صدد استثنای وجه و کفین از حکم وجوب ستر نیست. همچنین در روایات نیز وجه و کفین استثنا نشده است و در واقع فهم فقها از احادیث که ظاهراً متضمن استثنای وجه و کفین می باشد، نادرست بوده است و مراد این احادیث این نبوده است (که توضیح آن خواهد آمد) و ظاهراً منشأ آن پیروی از برخی فقهای شافعی بوده است.

مرحوم آقای داماد نیز همین مطلب را فرموده اند و قائل به منقطع بودن استثنا می باشند، با این تفاوت که ایشان آن را تنها از آیه استظهار کرده اند، ولی راجع به روایات چنین تحلیلی فرموده اند و بر اساس روایات استثنای وجه و کفین را می پذیرند. ما ابتدا استدلال مرحوم آقای شعرانی را نقل می کنیم.

### 2) بیان استدلال مرحوم آقای شعرانی (ره):

ایشان فرموده اند که گاه الا در مفهوم استثنای منقطع در قرآن بکار رفته است از جمله: «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ» که در آن ما سلف از مورد حکم خارج است؛ یا آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ...» که در آن «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» چون اصلاً مصداق باطل نیست، از تحت نهی

ص: 380

مذکور در آیه خارج است؛ یا آیه شریفه: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ .. إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» که در آن «ما ذَكَّيْتُمْ» داخل در میته و غیر آن نیست. بنابراین در ما نحن فیه هم ثبوتاً قول به استثنای منقطع قولی شاذ نیست و بعدی ندارد.

ایشان سپس فرموده اند که به حسب تصوّر بدوی درباره مفهوم «ما ظَهَرَ» در آیه سه احتمال وجود دارد:

1) اینکه مراد از ما ظهر، ما ظهر بنفسه من غیر اختیار باشد، در این صورت استثنا منقطع خواهد شد، زیرا تکالیف به افعال اختیاری انسان تعلق می گیرد و این مستثنا اصولاً از مورد نهی خارج است. ایشان با ابطال وجوه بعدی در نهایت این وجه را می پذیرند.

2) اینکه مراد از ما ظهر، چیزی باشد که با اراده طرف ظاهر می شود. ولی اگر آیه را این طور معنا کنیم، مستثنا مستوعب مستثنا منه خواهد شد و این مستهجن است. زیرا معنای آن این خواهد شد که شما اظهار زینت نکنید مگر آنکه خودتان اراده کرده باشید که زینت خود را آشکار کنید. مانند آنکه بگوییم دزدی کردن حرام است مگر آنکه شما اراده دزدی بکنید.

بر فرض که بعدها قیودی به مستثنا بزینم تا مستوعب مستثنا منه نشود و تمام آن را در بر نگیرد، این امر مشکل را حل نمی کند. اگر از همان اول مستثنا مقید باشد به نحوی که شامل مستثنا منه نشود، این استهجان ندارد، ولی در ما نحن فیه چنین نیست.

(توضیح استاد - مد ظلّه - : مثلاً اگر گفته شود اکرم العلماء الا العلماء، این مستهجن است، هر چند بعداً مستثنا را قید بزینم به علماء سوء. ولی اگر از ابتداء مستثنا مقید آورده نشود، استهجانی ندارد.)

3) اینکه مراد از «ما ظهر» آن چیزی باشد که عادت نوع مردم به آشکار کردن آن است. در این صورت مفهوم آیه این خواهد شد که شما مجازید تنها چیزهایی را

آشکار کنید که نوع مردم به حسب معمول آن را ظاهر می سازند، ولی چیزهایی که به حسب معمول و رسم عرف در اختفا است، جواز نظر ندارند.

این معنی هر چند استهجان معنای پیش را ندارد و آن اشکال به این وارد نیست، ولی موجب آن می شود که تأسیسی بودن حکم حجاب از میان برود. یعنی مفاد آیه این خواهد شد که ای مردم همان رسم و عادتی که دارید خوب است و همان را عمل کنید، در حالی که از لحن آیه و نیز روایات و تواریخ برمی آید که مسئله حجاب حکمی تأسیسی بوده است نه امضایی و در واقع ابطال حکم جاهلی شمرده شده است. پس این معنی را نیز نمی توان پذیرفت. خلاصه اینکه همان معنای اول که مراد از ظهور، ظهور غیر اختیاری باشد، صحیح خواهد بود. بنابراین استثنا در آیه منقطع است. و همچنین مراد از روایاتی که وجه و کفین را استثنا کرده، ظهور غیر اختیاری وجه و کفین است نه ظهور اختیاری وگرنه اختصاصی به وجه و کفین ندارد و حتی اگر عورت هم بدون اختیار منکشف شود، مورد حکم ستر نیست. حال اینکه چرا در روایات خصوص وجه و کفین ذکر شده، به خاطر این است که به حسب معمول کشف غیر اختیاری در مورد آنها صورت می گیرد و روایات جریاً علی الغالب تنها این استثنای غیر اختیاری را متعرض شده اند، وگرنه حکم مسئله در مورد آنها و سایر مواضع بدن تفاوتی ندارد. پس ابداء وجه و کفین و همه مواضع بدن به طور اختیاری برای زن حرام است.

مرحوم آقای داماد نیز مشابه کلام ایشان را - با تفاوتی - فرموده اند که در جلسه بعد خواهد آمد، ان شاء الله.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در جلسه قبل استدلال مرحوم آقای حکیم ره را در تبیین مرادشان از غض بصر، پاسخ دادیم: سپس بیان مرحوم آقای شعرانی را در تفسیر (ما ظهر) عرض کردیم، اینک در این جلسه، به توضیح بیشتر کلام ایشان و کلام مرحوم آقای داماد و نقد و بررسی بخشی از فرمایشات ایشان می پردازیم.

\*\*\*

الف - تفسیر «ما ظَهَرَ» در کلام مرحوم آقای شعرانی و مرحوم داماد

1) احتمالات سه گانه

مرحوم آقای شعرانی برای «ما ظهر» در آیه شریفه، سه احتمال مطرح کردند:

- 1 - ما یظهر بنفسه، یعنی مورد استثناء ظهور غیر اختیاری است. زینت های خود را آشکار نکنند مگر آنکه به صورت غیر اختیاری آشکار می شود.
- 2 - شخص اختیاراً اراده ظهور کرده باشد. زینت های خود را آشکار نکنند مگر آنچه را که اراده کرده اند آشکار کنند.
- 3 - آنچه را که مردم عادت به ظهور آن دارند. یعنی زینت های خود را آشکار نکنند مگر آنچه را که مردم عادت به آشکار کردنش دارند.

ص: 383

احتمال سوم را ممنوع شمردند، چون حکم حجاب در اسلام، یک حکم تأسیسی است. اسلام عادات و رسوم جاهلیت را رد نمود، نه اینکه تأیید و امضاء کرده باشد. «وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» این مطلب از احادیث و تواریخ به خوبی استفاده می شود.

احتمال دوم را هم بخاطر آنکه استثناء، مستوعب مستثنی منه است، غلط و مستهجن شمردند، فرمودند که اگر مستثنی، مستوعب مستثنی منه باشد، مستهجن است، هر چند بعداً استثناء با فاصله بیاید. اکرم العلماء الا العلماء قبیح و مستهجن است هر چند اینکه چند روز بعد مستثنی را مقید به «السوء» کند. در این بحث هم استثناء «ما ظهر» از «لا یبدین زینتهن» مستهجن است، هر چند بعداً بخواهیم وجه و کفین را به عنوان تقمید برای مستثنی ذکر کنیم.

پس بنظر ایشان احتمال صحیح، منحصر به همان احتمال اول است.

سپس در توضیح روایات مفسره و کلمات مفسرین می گویند: ذکر وجه و کفین و امثال آن جریاً علی الغالب است، چون ظهور بنفسه معمولاً در این گونه امور است. مقصود این نیست که هر عضوی که بدون اختیار منکشف شود، مورد نهی قرار نگرفته. بنابراین استثناء منقطع خواهد بود نه متصل. و بعد مثال هایی را از قرآن به عنوان استثنای منقطع شاهد می آورند. سپس می فرماید: بعضی از علمای ما به تبع شافعیه، وجه و کفین را در صورت اختیار هم استثناء کرده اند، با اینکه خصوصیتی در وجه و کفین نیست و این مطلب شافعیه، اضعف مطالبی است که گفته اند.

سپس می فرمایند: کسانی هم که بین نظریه اولی و نظریه ثانیه تفصیل قائل شده، نظریه ثانیه را به عنوان نگاه اختیاری منع کرده اند و جزء مانعون بوده و با مشهور امامیه موافق هستند بنابراین آیه مورد بحث، از آیاتی است که دلالت دارد

که وجه و کفین استثنا نیست.

## (2) کلام مرحوم آقای داماد

آقای داماد احتمال دوم از احتمالات سه گانه یاد شده را مطرح نکرده اند و تنها تصور سوم را به عنوان تصور باطل و تصور اول را به عنوان تصور صحیح مطرح نموده اند.

بطلان تصور سوم به این جهت است که چه عادات و رسوم دوره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را در نظر بگیریم و چه عادات و رسوم دوره های بعدی را در نظر بگیریم، در هر صورت معنایش آنست که اسلام آن عادات غلط را تأیید کرده باشد. در حالی که یقیناً آیه شریفه در صدد بیان چنین مطلبی نیست که اگر روزی مردم، بدون لباس و عریان رفت و آمد کنند، خداوند امضاء کرده باشد. (1)

اسلام ظهور کرد تا با این عادات و رسوم مبارزه کند.

## (3) توضیح کلام مرحوم آقای شعرانی و بیان تنمۀ فرمایش مرحوم آقای داماد

اختیاری بودن و منظور بودن حصول چیزی با استثناء متصل بودن آن ملازمه ندارد، مثلاً اگر کسی در خانه بماند، موردی پیش نمی آید تا بر اثر باد لباسش کنار رود و صورتش ظاهر شود، اگر سلب اختیاری هم باشد، پس از آمدن به کوچه و خیابان و وزیدن باد است ولی این سلب اختیار، مسبوق به اختیار است که از خانه بیرون آمده است و از امور اختیاری مع الواسطه شخص است در عین حال معتقدند

ص: 385

---

1- (1) مرحوم آقای مطهری در رسالۀ حجاب می فرمایند: بعضی از غریبهها، افکار جاهلیت را ترغیب می کنند. راسل می گوید: وظیفه پدر و مادر است که عورت خود را به بچه هایشان نشان دهند و این امر، یکی از فرائض است. کتمان کردن یکی از خلقهای بی منطق است. اقللاً از باب قاعده میسور هفته ای یکی، دو مرتبه باید نشان دهند. اینکه در آیه الجاهلیه الاولى تعبیر شده و در روایات جاهلیت دیگری خواهد آمد، مقصود همین است که امروز در بین غریبهها رواج دارد، و همان وحشیگری و وضع حیوانات است، با اینکه خلاف آن را مخالف تمدن و وحشیگری می پندارند، ولی در حقیقت، وضع خود آنها وحشیگری و جاهلیت است.

که بنابراین معنا، استثناء متصل نخواهد بود. زیرا گرچه امر اختیاری مع الواسطه است، اما در چنین فروضی «ابداء» صدق نمی کند و گفته نمی شود: «صورتش را به دیگران نشان داد»، «بدی وجهه لزید» اطلاق می شود، اما «ابدی وجهه لزید» اطلاق نمی شود. «ابدی» در صورتی است که صورتش را باز کند یا با صورت باز به کوچه و خیابان بیاید. ولی کسی که با حجاب از خانه بیرون آمده و بر پوشاندن صورتش تحفظ نموده، و اتفاقاً بر اثر باد، صورتش باز شده، «ابداء» در مورد چنین شخصی صدق نمی کند و استثناء، منقطع خواهد بود. این توضیح فرمایش ایشان

مرحوم آقای داماد می فرماید: استثناء منقطع برای تأکید حکم در مستثنی منه است، وقتی می خواهند مؤکداً بگویند که احدی نیامده، می گویند: «ما جاءنی القوم الا حماراً»، فردی را به عنوان استثناء ذکر می کنند که اصلاً جزء قوم نیست.

می فرمایند: اگر استثناء متصل باشد، مطلب را سست می کند، ولی اگر منقطع شد، عموم مستثنی منه تأکید می شود.

در ما نحن فیه هم می فرماید: ابداء جایز نیست مگر اینکه خودش ظاهر و آشکار شود. یعنی هیچ مصداقی برای ابداء باقی نمانده که ما آن را تجویز کرده باشیم. البته ایشان به روایات که می رسند، تسلیم می شوند که وجه و کفین استثناء شده است.

#### 4 - تقریب استاد «مد ظلّه» از کلام مرحوم آقای شعرانی (ره)

در بیان آقای شعرانی که سه تصور برای «ما ظهر» بیان کردند، مسامحاتی مشاهده می شود و تقریب مدعای ایشان با عبارت بهتر این است که:

اگر «ما ظَهَرَ» در آیه شریفه به ظهور فی نفسه و غیر اختیاری، اختصاص نداشته باشد و ظهور شخصی مراد باشد نه ظهور نوعی دو گونه متصور است:

اول، ظهور شائی: ما ظهر یعنی شأنت ظهور داشته باشد، بنابراین احتمال، استثناء مستوعب خواهد بود و چنین استثنائی غلط است. چرا که همه

زینتها، شانیت اظهار دارند و به اظهار شخص، ظاهر می شوند.

دوم، ظهور فعلی: ما ظهر یعنی آنچه که فعلاً ظاهر شده باشد، بنابراین احتمال اظهار زینت های که بالفعل ظاهر نشده اند، حرام است. و این معنا تحصیل حاصل است چرا که زینت های که ظاهر نشده باشند، خودبه خود ظاهر نشده اند و تحریم آنها تحصیل حاصل است. مخصوص کردن امر و نهی به صورت عملی شده متعلق، معقول نیست مثل اینکه بگویند: «نماز بر شما واجب است، اگر نماز بخوانید» یا «زنا حرام است اگر ترک کرده باشید»، اگر شارع گفت: «صلّ»، معنا ندارد که ما خطاب را به فاعل صلاه یا تارک صلاه مقید کنیم، و هکذا در مورد نواهی، چون همه مکلف به انجام تکالیفند، چه شخص مطیع و چه شخص عاصی.

بنابراین اگر مورد استثناء، کسی باشد که با اختیار زینت خود را آشکار کند، استثناء مستوعب مستثنی منه نخواهد بود، چون نهی فقط به چنین فردی تعلق نگرفته است. چه شخص اظهار زینت کند و چه اظهار نکند، مشمول حکم مستثنی منه است، ولی مبتلاً به اشکال تحصیل حاصل است.

## ب - مسامحتی در کلام مرحوم آقای شعرانی

### 1 - تعبیر آقای شعرانی به «مستوعب بودن» از دو جهت دارای مسامحه است:

اولاً: چرا «ما ظَهَرَ» را به اراده الظهور تفسیر کرده اند؟ ایشان در فرض دوم بجای ظهور اختیاری، مشیه الظهور و اراده الظهور تعبیر می کنند در حالی که «اراده الظهور» جزء احتمالات و فروض «ما ظَهَرَ» نیست، بلکه خود ظهور است که یا اختیاری است و یا غیر اختیاری، اگر اراده الظهور شد، ممکن است مراد حاصل نشود و ظهور خارجی تحقق پیدا نکند. مثل شخصی که قصد اقامه می کند ولی اقامه عشره گاهی تحقق پیدا نمی کند.

ثانیاً: اراده الظهور را مستوعب دانستند، در حالی که مستوعب نیست، ممکن است اشخاص اراده ظهور داشته باشند و ممکن است نداشته باشند، تکلیف مخصوص شخص مرید للظهور نیست، تکلیف عام است، هم شامل مرید است و هم شامل غیر مرید.

## (2) قید متصل و منفصل در مستثنی

اشکال دیگری که در کلام ایشان هست و نوعی مسامحه می باشد، این است که ایشان ذکر قید را همراه استثناء مستوعب لازم می دانند و اگر بخواهند قید را به تأخیر انداخته و یکی، دو روز بعد ذکر کنند، قبیح است، اگر قید وجه و کفین را متصلاً ذکر کنند، بلا مانع است ولی اگر منفصلاً ذکر کنند، قبیح است.

بنا بر تقریبی که ما عرض کردیم، این نکته نه ارتباطی به مستوعب بودن و مستوعب نبودن دارد و نه ارتباطی به متصل و منفصل بودن قید، به نظر ما اگر قید را متصل هم ذکر کنند، باز هم صحیح نیست، مثلاً: اگر بگویند: «زنا حرام است مگر زناى حاصل شده در فلان روز» به قید الحصول صحیح نیست، یا امر به نماز کنند به قید حصول نماز.

زیرا همه تکالیف، باید لاقضاء باشند، نمی توان، تکلیفی را مقیداً بالفعل، یا مقیداً بالترک جعل کرد، اینکه بگویند: «اگر نماز خواندی، مأموری که بخوانی» یا «اگر زنا را ترک کردی، منهی هستی که انجام دهی»، مستحیل است، چه قید متصل باشد و چه منفصل.

این مطلب خاصیت استیعاب نیست، بلکه همانطور که گذشت بعضی از فروضش اشکال استیعاب دارد و بعضی از فروضش اشکال تحصیل حاصل.

### 1) در خصوص بیان آقای داماد که حکم حجاب را تأسیسی دانسته،

چنانچه همگان تأسیسی می دانند، ولی به همان بیان مورد نظر آقای شعرانی، مع ذلک، به روایات که رسیده اند، وجه و کفین را با استفاده از روایات استثناء کرده اند، ولی این شبهه را پاسخ نداده اند که با بیانی که شما داشتید، روایات بر خلاف حکم عقل است.، چون اگر (ما ظَهَرَ) را در آیه شریفه، ظهور اختیاری بدانیم، به بیانی که گذشت، خلاف عقل خواهد بود، و اگر (ما ظَهَرَ) را ظهور نوعی بدانیم، حکم حجاب، حکم امضایی و تقریری خواهد بود که نپذیرفتند.

پس به ناچار (ما ظَهَرَ) متعین در «ظهور بنفسه» خواهد بود، در این صورت چگونه باید روایات را معنا کرد؟

ایشان به بیانی مفصل استثناء وجه و کفین را استفاده کرد و از این شبهه پاسخ نداده اند، ولی آقای شعرانی در مقام حلّ مسئله برآمده اند:

### 2) آقای شعرانی معتقد شده اند که ذکر این موارد در روایات، «جریاً علی الغالب» است.

چون غالباً وجه و کفین، به طور غیر اختیاری ظاهر می شود، لذا در روایات آنها را ذکر کرده اند. عبارت را ملاحظه کنید:

«وقد فسّر فی هذه الاخبار ما يظهر بنفسه من غير اختيار بالوجه و الكفين و ذلك لانّ المرأة ليست بمعذوره أن ظهر بعض أعضائها الآخر كالجيد و الصدر و السّاق لأنّها لا تظهر بنفسها في غالب عادات النساء الاّ أن يكون في بيتها فيطلع عليها رجل أجنبي بغير اختيار و يرى غير الوجه و الكفين و يشمل قوله تعالى الاّ ما ظهر منها و لكن اتفاق وقوع مثله قليل، و أنّما يتفق الظهور بنفسه من غير اختيار غالباً في الوجه و الكفين و القدمين لخروج المرأة في حوائجها و عدم اعتياد لبس الجوارب و ستر الكف و

زوال النَّقَاب عن بعض الوجه بالريح و مثلها، فقيد في هذه الاخبار الزينه الظاهره و الحاصل أنه لا فرق بين الوجه و الكفين و ساير الاعضاء، اما اختياراً فلا۔ يجوز ابداء هما و النظر اليها، و اما اضطراراً فهو خارج عن التكليف و لا حرج فيه، و إنما خص ذكر الوجه و الكفين في الاستثناء لغلبه الاضطرار و الظهور بنفسها فيها» (1)

### 3) اشكال بر بيان مرحوم آقای شعرانی

چگونه می توان این همه روایات را بر صور نادر حمل کرد؟ آیا صرف اینکه پوشیدن جوراب و پوشاندن کف دست، معمول و متعارف نیست، آن را از اختیار انسان خارج می کند؟ مگر عادت نداشتن مردم به پوشیدن جوراب و دستکش، اضطرار را محقق می کند؟ با پوشیدن جوراب و دستکش به دست کردن، اضطراری پیش نمی آید، اگر کسی برای پوشاندن دست و صورتش تحفظ نماید و سعی کند تا آشکار نشود، مواردی که بر اثر - مثلاً - باد، دست و صورت که آشکار می شود، بسیار نادر است و این همه روایات را نمی توان بر افراد نادر حمل کرد.

پس اگر تصورات آقایان صحیح باشد، لازمه اش آن است که این همه روایات را کنار بگذاریم، آیا این همه روایات مسلم که از معصومین صادر شده، می توان نادیده گرفت؟ باید آنها را حل کرد.

### 4) حل مسئله از نظر استاد مد ظله

دو تصور دیگر نیز در معنای (ما ظَهَرَ) وجود دارد که معیار در روایات هم همین هاست و مغفول عنه این آقایان واقع شده و روایات در واقع شاهد بر آن است.

1 - «ما ظَهَرَ» یعنی آنچه بر حسب طبیعت بشری ظاهر می شود، در تفسیر کشاف و جاهای دیگر نیز همین معنا را ذکر کرده اند که علت اینکه وجه و کفین را

ص: 390

استثناء کرده اند، این است که بالاخره زن، بشر است و می خواهد رفت و آمد کند نمی تواند در خانه محبوس باشد، بیرون رفتن و در خانه ماندن، برای زن، حرج است، بالطبع باید دست و صورت آشکار باشد، گویا آیه شریفه می گوید: اعضایی که پوشاندن آنها حرج نوعی و حرج طبیعی است، لازم نیست، بپوشاند. ناظر به آنچه که بین مردم متعارف است نیست. اگر احیاناً در زمانی با بدن عریان بیرون می آیند، آیه ناظر به وضع خارجی افراد نیست، بلکه معیار طبع بشر است که اگر عضوی را بپوشاند، بر حسب حرج و مشقت فراوان می شود، لذا استثناء شده است. البته این مفاهیم در بعضی از مرزها قابل تشکیک است، لذا در روایات، مرزی برایش قرار می دهند.

2 - اعضای بدن انسان از جهت پوشیده بودن یا آشکار بودن متفاوت است، صرف نظر از مسئله حرج، همه اعضای بدن انسان آشکار نیست، در گذشته هم این طور نبوده که مثل حیوانات همه بدن انسان عریان باشد، عورت، سینه، بدن و سر در زمستان معمولاً پوشیده بوده است. ولی به حسب طبع بشری، صورت پوشیده نمی شود حتی در زمستان، بر خلاف اینکه وقتی انسان حمام می رود، همه اعضای بدنش، کشف می شود، به بدن، (ما ظَهَرَ) گفته نمی شود، ما ظهر علی وجه الاطلاق به اعضایی گفته می شود که در تمام حالات آشکار باشد.

قرآن در صدد بیان یک حکم تأسیسی است، اینکه در تابستان سر و گردن آشکار است، باید بپوشانند، مثل صورت نیست که همیشه آشکار باشد، بعضی از اعضاء در تابستان بخاطر گرما آشکار می گردند، می گوید: اگر عضوی به حسب طبع بشری در همه حالات ظاهر باشد، استثناست. ولی اعضایی که معمولاً پوشیده است یا در بعضی از مواقع پوشیده و در بعضی از مواقع آشکار است، استثناء نیست و باید پوشانیده شود.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در تفسیر «ما ظَهَرَ مِنْهَا» در آیه شریفه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بود. کلام مرحوم آقای شعرانی (ره) و مرحوم آقای داماد (ره) را مطرح کرده و برخی مناقشات به کلام ایشان را بیان کردیم. اینک مناقشه دیگری بنظر می رسد، سپس به مسئله متعلق «غض بصر» می پردازیم و اقوال مختلف را بررسی می کنیم و در پایان به چند نکته پیرامون کلام مرحوم آقای مطهری (ره) در کتاب «مسئله حجاب» می پردازیم. ان شاء الله تعالی

\*\*\*

الف: اشکالی بر بیان مرحوم آقای شعرانی (ره) و مرحوم آقای داماد (ره):

کلام در تفسیر عبارت «ما ظَهَرَ» در آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بود.

مرحوم آقای شعرانی (ره) و آقای داماد (ره) در تفسیر آیه می فرمایند زینت‌هایشان را آشکار نکنند مگر آنچه خودبه خود آشکار می گردد و چون در چنین فرضی ذاتاً ابداء صدق نمی کند، بنابراین استثنای «ما ظَهَرَ» استثنای منقطع است.

مناقشه استاد مد ظله: اگر مقدمات کلام آقایان را هم بپذیریم می توانیم بگوئیم استثناء متصل است نه منقطع.

در مثل آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» استثناء منقطع است زیرا «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» ذاتاً اکل مال به باطل نیست. یا در مثال «ما جاءني القوم الا حماراً» استثناء منقطع است زیرا «حماراً» حقیقتاً جزء «قوم» نیست.

در مواردی که چیزی مصداق مستثنی منه است، اما بخاطر استحاله تعلق حکم به آن فرد، استثناء شده باشد، استثناء منقطع نخواهد بود، مثلاً اگر گفته شود

«موجودات همه مسبوق به عدمند الا ذات باری تعالی» استثناء متصل است نه منقطع، هر چند محکوم بودن باری تعالی به مسبوقیت بالعدم، امر محالی است. یا در دعای رجبیه آمده است «لا فرق بینک و بینها الا انهم عبادک و خلقتک» این استثناء نیز متصل است هر چند حکم عدم الفرق مستحیل است که به عباد تعلق بگیرد. چنانچه در «لا اله الا الله» نیز استثناء متصل است، هر چند خداوند واجب الوجود است و سلب وجود از او امری محال است.

در مورد بحث ما نیز اگر معنای «ما ظَهَرَ» ما یظهر اضطراراً و بنفسه هم باشد، استثناء منقطع نیست چون زینتهائی که خودبه خود ظاهر است نیز مصداق زینت است و صدق ابداء در مورد آنها ذاتاً مانعی ندارد. البته چون ابداء در مورد اینها تحصیل حاصل است و حکم عقلی بدیهی است که تحصیل حاصل تکویناً محال و تشریحاً قبیح است، اگر در لسان شارع مقدس استثناء هم نمی شد، عقل مستقلاً استثناء می کرد.

ان قلت: شمول «موضوع حکم» بما هو هو نسبت به موردی برای متصل بودن استثناء کافی نیست بلکه می بایست «حکم» نیز شامل آن مورد شود و بعد فردی از افراد از عموم حکم خارج شود تا استثناء متصل باشد و در آیه شریفه زینتهایی که خودبه خود ظاهر می گردند، هر چند از افراد «زینت» هستند ولی «ابداء الزینه» در مورد آنها صدق نمی کند و «ما ظَهَرَ» از «زینت مجرداً عن الحکم» استثناء نشده است بلکه از «ابداء الزینه» استثناء شده است و می گوید «ابداء الزینه» در چنین موردی جایز است و چون در مورد «ما ظَهَرَ» ابداء صدق نمی کند لذا استثنای آن استثنای منقطع است.

قلت: اگر بپذیریم که در چنین مواردی «ابداء» صدق نمی کند لکن منشأ عدم صدق، استحاله متعلق حکم است نه نقصی در صدق عنوان ابداء بر آن. و در چنین مواردی مانند «لا اله الا الله» و... استثناء متصل است.

به بیانی دیگر: چون نهی از ابداء زینت در مواردی که خودبه خود ظاهر است،

تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال، لذا نهی از ابداء زینت شامل چنین مواردی نمی شود و تنها مانعی که از صدق ابداء در چنین مواردی هست استحاله تحقق ابداء است و الا اگر به فرض تحصیل حاصل محال نبود، نقصی از ناحیه صدق مفهوم ابداء در کار نبود و این استحاله در مواردی مانند «لا إله الا الله» نیز موجود است.

مگر بگوییم چنین استثناءهایی را اصطلاحاً منقطع می گویند هر چند بالدقه العقلیه از افراد مستثنی منه باشد. البته باید توجه داشت که اصل اشکال ما، مناقشه در اصطلاح است و به اصل مختار ایشان صدمه ای وارد نمی کند.

### (ب) :: متعلق غض بصر چیست؟

بحث دیگری که در تفسیر آیه شریفه باید مورد توجه قرار گیرد، این است که «متعلق غض بصر» چیست؟ احتمالات و اقوالی وجود دارد: (1) اقوال اول و دوم و سوم

ص: 394

1- (1) اقوال و احتمالاتی که در جلسات گذشته بیان گردید. نظریه اول نظر محقق اردبیلی در زبده البیان: متعلق غض عام است. حذف متعلق دلیل عموم است و به هر مقدار تخصصی که از دلیل خارج استفاده کردیم، اکتفاء می کنیم. نظریه دوم نظر شیخ طوسی در تبیان و زمخشری در کشف متعلق غض «ما لا یحل النظر الیه» است. شیخ طوسی ره یغضوا من أبصارهم عن عورات النساء و ما یحرم النظر الیه (تبیان 427/7) زمخشری و المراد غض البصر عما یحرم و الاقتصار به علی ما یحلّ (کشف 229/3) آیه می فرماید به اموری که «لا یحل النظر الیه»، نگاه نکنید، همان طوری که در وصیت حضرت امیر (علیه السلام) در مورد آیه شریفه آمده است «محرم علی البصر أن ینظر الی ما حرم الله علیه». بنابراین احتمال مفاد آیه مجمل می شود و باید از خارج آیه استفاده کنیم که چه چیزی «لا یحل النظر الیه» است. نظریه سوم نظر فاضل مقداد در کنز العرفان: اجنبیات، «و المراد هنا ترک النظر الی الاجنبیات» (کنز العرفان 220/2) نظریه چهارم متعلق غض عورت مماثل است. در دوران نزول آیه مرسوم بوده است که بدون لنگ و پوشش حمام می رفته اند، آیه در صدد نهی از لخت حمام رفتن است و شاهدش دو روایت ذیل است: (ابو عمرو زبیری «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» فنهاهم أن ینظروا الی عوراتهم و أن ینظر المرء الی فرج اخیه و «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» من أن تنظر احداهن الی فرج اختها. تفسیر نعمانی معناه لا ینظر احدکم الی فرج اخیه المؤمن)

و چهارم در جلسات گذشته مورد بررسی قرار گرفت.

(پنجم) تمایل ابو الفتوح رازی (ره) و احتمال مرحوم آقای حکیم (ره) که مرحوم آقای طباطبائی (ره) نیز آن را تقویت کرده اند. متعلق غض، فروج است.

(مماثل و غیر مماثل). آیه می فرماید: به فروج نگاه نکنید و آنها را از نظر دیگران حفظ کنید.

ابو الفتوح (ره): «ابن زید گفت: ... یعنی چشم نگه داری از آن که در عورت کسی نگری... و این وجهی قریب است» (روض الجنان 123/18)

آقای حکیم (ره): «من المحتمل ان يكون المراد الفروج لقرينه السياق» (مستمسک 25/14)

آقای طباطبائی ره: «و المقابله بين قوله «يَعْتَضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» يعطى أن المراد بحفظ الفروج سترها عن النظر... و على هذا يمكن أن تنقيد أولى الجملتين بثنائيهما و يكون مدلول الآيه هو النهى عن النظر الى الفروج و الأمر بسترها» (تفسير الميزان 111/15)

این احتمال مؤید به چندین روایت است (روایت ابی عمرو زبیری و روایت تفسیر نعمانی و روایت وصیت امیر المؤمنین (علیه السلام) به محمد بن الحنفیه (درس 44) اگر به یکایک این روایات اطمینان حاصل نشود ولی به مجموع آنها به ویژه که در میان آنها روایت مفصلی است که حماد بن عیسی نقل کرده، اطمینان پیدا می شود.

بررسی این احتمال اگر ذاتاً این احتمال قابل طرح باشد، لکن با توجه به روایات دیگر مانند روایت سعد اسکاف نمی توانیم این احتمال را بپذیریم همان طوری که گذشت. (درس 45)

(ششم) نظر مرحوم آقای داماد (ره): زن و سواه

آقای داماد: «اذ ليس المراد هو غض البصر عن جميع الاشياء من الانسان و الحيوان و النبات و غير ذلك، بل المراد بقرينه تقابل الآيتين و بمعونه استدلال المعصوم (عليه السلام) هو الغض عن غير المماثل مطلقاً و عن خصوص عوره المماثل» (كتاب الصلاة 25/2)

ص: 395

بنابراین احتمال مردها باید از تمام بدن زن و از عورت مرد، غضب بصر کنند، پس وجه و کفین زن هم مشمول غضب بصر است و استثنای آن احتیاج به دلیل دیگری دارد.

کلام آقای داماد را قبلاً بررسی کردیم. (درس 45)

(هفتم) احتمال استاد دام ظلّه: متعلق غضب «ما یجب ستره» است.

از هر چه ستر آن واجب است، غضب بصر هم لازم است، در این احتمال بر خلاف احتمال پیشین، «ما ظَهَرَ» مشمول وجوب ستر نیست بلکه «ما بقی من المستثنی منه» (چیزی که سترش واجب است) متعلق غضب بصر است، و اینکه چه چیزی لزوم ستر دارد و چه چیزی مستثنی است، از دلیل دیگری مانند سنت باید استفاده شود.

(هشتم) نظر مرحوم آقای مطهری (ره): وجه و کفین

(مقدمه اول): غضب بصر به معنای فرو خواباندن چشم است نه ترک نظر، بنابراین خیره شدن و چشم چرانی کردن ممنوع است ولی نگاه آلی که لازمه محاورات است، مانعی ندارد.

(مقدمه دوم): آنچه ضرورت اقتضاء می کند، و لازمه محاورات است نگاه آلی به چهره (و شاید دو دست) است نه بیشتر. پس نگاه به غیر وجه و کفین مطلقاً جایز نیست و فقط نگاه آلی به وجه و کفین جایز است.

آقای مطهری (ره): اگر چنانچه ما استنباط کردیم، مقصود از «غضب بصر» این باشد که خیره نگاه نکنند، یعنی ناظر به نگاهی باشد که لازمه مخاطبه است و مقصود این است که چشم چرانی نکنند، قطعاً متعلق غضب بصر، چهره است و بس، زیرا آنچه ضرورت اقتضاء می کند همین قدر است، نگاه به غیر چهره (و شاید دو دست تا مچ نیز) حتی با «غضب بصر» جایز نیست. (مسئله حجاب ص 141)

ایشان در جواب اشکالی متعلق غضب را به استناد به شأن نزول آیه، وجه و کفین

دانسته اند، ولی به نظر ما روایت مورد نظر ایشان قرینه ای برای مرادشان نیست بلکه قرینه بر خلاف نظر ایشان است.

اولاً، روایت سعد اسکاف می گوید: رسم مردم این بوده که روسری ها را از پشت گوش می بستند پس فقط صورت باز نبوده است بلکه گوش ها و گردن نیز دیده می شده است و چون جوانان با نگاه کردن دچار مشکل می شدند، بدان جهت آیه شریفه غض بصر نازل شد، لذا تنها از نگاه به دست و صورت منع نشده، پس متعلق غض به قرینه این روایت نمی تواند خصوص وجه و کفین باشد آیه شریفه متضمن نهی از غیر «ما ظَهَرَ» است.

ثانیاً، روایت سعد اسکاف با سه روایت دیگر که متعلق غض بصر را عورت دانسته، تنافی پیدا می کند:

روایت اول ابو عمر زبیری عن ابي عبد الله «ع»: ... فقال تبارك و تعالی قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فنهاهم أن ينظروا الى عوراتهم و ان ينظر المرء الى فرج اخيه (وسائل 165/15)

روایت دوم فی تفسیر النعمانی عن علی (علیه السلام): فی قوله عزّ و جلّ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» ... معناه لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن. (وسائل 300/1)

روایت سوم وصیت امیر المؤمنین (علیه السلام) به محمد بن حنفیه: فرض علی البصر أن لا ينظر به الى ما حرم الله عزّ و جلّ علیه، فقال عز من قائل: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فحرم أن ينظر احد الى فرج غيره (وسائل 168/15)

از این سه روایت استفاده می شود که مراد از غض بصر ترک نظر است نه فروخواباندن چشم. برخی از این احتمالات مخدوش است، چنانکه گذشت. ولی در عین حال نمی توان احتمال معینی را ترجیح داد و چون آیه ذو وجوه مختلف است نمی توان آیه را از ادله عامه حرمت نظر دانست.

نکته اول مرحوم آقای مطهری (ره) فرموده اند: در اینکه پوشیدن وجه و کفین لازم نیست ظاهراً در میان تمام علمای اسلام اعم از شیعه و سنی اختلافی نیست.

فقط یک نفر از علمای تسنن به نام أبو بکر بن عبد الرحمن بن هشام نظر مخالف دارد، آن هم معلوم نیست که مراد از نظر در مورد نماز است یا در مورد نامحرم.

در باره چهره هیچ گونه اختلافی نیست، احیاناً برخی از علماء در باره دستها تا مچ و یا در باره پاها تا ساق اختلاف کرده اند که آیا جزء استثناء هست یا نیست؟ در میان مسائل فقهی شاید کمتر مسئله ای این چنین پیدا شود که اینگونه مورد اتفاق نظر میان علمای اسلام اعم از شیعه و سنی بوده است. (مسئله حجاب ص 242)

این کلام از ایشان بسیار عجیب است چون ابن مسعود و طبرسی در جوامع الجامع و فاضل هندی و فاضل مقداد و صاحب جواهر کشف وجه و کفین را جایز نمی دانند و «ما ظَهَرَ» را به ثياب تفسير کرده اند و شیخ طوسی در تبیان نظر صریحی نمی دهد و می گوید احوط قول ابن مسعود است. بنابراین مسئله جواز کشف چهره، اتفاقی و مورد تسالم نمی باشد.

نکته دوم مرحوم آقای مطهری (ره) فرموده اند: «آنچه ما می گوئیم با فتوای بعضی از مراجع تقلید تطبیق می کند و ممکن است با فتوای بعضی دیگر تطبیق نکند (هر چند فتوای مخالفی وجود ندارد، هر چه هست به اصطلاح احتیاط است نه فتوای صریح). (مسئله حجاب ص 151)

این کلام نیز عجیب است چون برخی از اعاضم اخیر مانند مرحوم سید (ره) در وسیله فتوای صریح به وجوب ستر وجه و کفین داده اند.

نکته سوم مرحوم آقای مطهری (ره) در صدد حل مشکل خانم هایی بوده اند که در کلاسی که استاد مرد دارد، می نشینند و در مجامع عمومی با مردها حاضر می شوند و می گویند ادله اقتضاء می کند که ستر وجه و کفین واجب نباشد و

نظرشان را با ادله مجوزه کشف اثبات می کنند. در حالی که این مقدار کافی نیست، بلکه می بایست نظر به وجه و کفین را نیز جایز بدانیم یا مشکل «اعانه بر اثم» را پاسخ بگوئیم تا بتوانیم حکم به جواز حضور زنها در مجامع عمومی بکنیم و الا خانمها باید در سر کلاسی که استاد مرد دارد، صورت خود را نیز بپوشانند. چون وجوب ستر به دو جهت ثابت می شود:

الف ادله ای که مستقیماً ستر را واجب می کنند. ب ادله حرمت نظر. ممکن است ستر ذاتاً واجب نباشد ولی جایی که مردی نگاه می کند به جهت حرمت «اعانه بر اثم» و مانند آن ستر واجب شود. و لذا مرحوم سید در مسئله 51 نکاح عروه می فرماید «حال الرجال بالنسبه الى العوره حال النساء و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر من باب حرمة الاعانه على الاثم».

«\* و السلام \*»

ص: 399

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسات قبلی و این جلسه:

در این جلسه به تناسب به بررسی مسئله 51 از عروه پرداخته که روشن شدن مباحث ما تا حدودی بدان متوقف است، در این مسئله عدم لزوم ستر بر مردان بیان می گردد، هر چند نگاه کردن بر زنان حرام است؛ البته اگر زنان عمداً به مردان نگاه می کنند از باب حرمت اعانه بر اثم، تستر بر مردان هم لازم است، در این جلسه اشاره سریعی به قاعده حرمت اعانه بر اثم می گردد، در ادامه، مباحث مربوط به نظر و ستر را برشمرده، به ذکر نکته ای در فرق بین استثناء متصل و استثناء منقطع خواهیم پرداخت.

\*\*\*

الف - بررسی مسئله 51

1) متن مسئله

«يجب على النساء التستر كما يحرم على الرجال النظر، ولا يجب على الرجال التستر وان كان يحرم على النساء النظر - نعم حال الرجال بالنسبة الى العوره حال النساء - ويجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر من باب حرمة الاعانه على الاثم».

2) توضیح یک اشتباه

در عبارت فوق اشتباهی برای مرحوم آقای بروجردی - قدس سره - با آن دقت نظر و جلالت قدر، واقع شده که نظیر آن در حاشیه مختصر مرحوم آقای آقا

ص: 400

سید عبد الهادی شیرازی - قدس سره - رخ داده (1) ولی بعداً در حاشیه مفصل اصلاح شده است، مرحوم آقای بروجردی در حاشیه بر عبارت متن «مع العلم بتعمد النساء» چنین فرموده اند: «أو الرجال بل و مع العلم بوقوع نظرهم اليها من غير تعمد، بل الاحوط ذلك اذا كانت معرضاً لذلك و ان لم يكن معلوماً».

از این حاشیه برمی آید که ایشان گمان کرده اند که عبارت ذیل مربوط به نظر به عورت و ادامه عبارت «نعم حال الرجال...» می باشد، در حالی که این عبارت «نعم حال الرجال...» جمله معترضه است و عبارت «يجب عليهم الستر» به اصل مسئله «و لا يجب على الرجال التستر» بازمی گردد، معنای عبارت این است که هر چند بر مردان ذاتاً تستر واجب نیست ولی در بعضی موارد عرضاً تستر واجب است و آن در جایی است که مرد می داند که زنها عمداً به بدن او نگاه می کنند، مثلاً در دسته جات سینه زنی که مردها لخت می شوند اگر بدانند که زنها عمداً نگاه می کنند به نظر مصنف اشکال شرعی دارد، هم چنین مردان ورزشکار که می دانند زنها به بدن آنها نگاه می کنند نباید بدن را برهنه سازند، و این عبارت به مسئله نظر به عورت بر نمی گردد که گفته شود که نگاه نساء چه خصوصیتی دارد؟ اگر مرد هم به عورت نگاه می کند تحفظ لازم است، از سوی دیگر عمد هم شرط نیست، اگر اتفاقاً نگاه دیگری به عورت بیفتد باید ستر شود، بلکه در جایی که در معرض رؤیت دیگری است، بنا بر احتیاط (بلکه به عقیده ما حتماً) می بایست عورت را بپوشاند.

مرحوم آقای اصفهانی در وسیله (2) معمولاً عین عبارتهای عروه را به کار می برند گاه تغییرات مختصری داده اند که ابهامات عبارت از بین برود، در اینجا نیز شبیه عبارت عروه را بکار برده و فقط جمله معترضه «نعم حال الرجال...» را حذف کرده اند و در نتیجه عبارت ابهام ندارد. تعلیلی که در کلام مصنف برای وجوب الستر

ص: 401

---

1- (1) در این حاشیه ایشان که از مراجع بزرگ تقلید بودند نگاشته اند: بل مع احتمال النظر من الرجال أو النساء اليها.

2- (2) وسیله النجاه، اول كتاب النكاح، مسئله 23.

ذکر کرده اند ( حرمت اعانه بر اثم) خود دلیل روشنی است که این ذیل مربوط به مسئله عورت نیست، چون لزوم ستر عورت از باب حرمت اعانت بر اثم نیست بلکه ستر عورت - ذاتاً - لازم است(1).

### 3 توضیح مسئله

مرحوم سید هم چون فقهای قبل مانند صاحب جواهر مسئله لزوم ستر و جواز کشف را از مسئله حرمت و جواز نظر جدا کرده اند، فقها این موضوع را معمولاً در دو باب طرح می کنند: یکی در بحث ستر و ساتر در کتاب الصلاه، لزوم ستر عورت در صلاه را ذکر کرده می نویسند که مرد باید «سواتین» خود را در نماز بپوشاند و زن تمام بدن را بجز وجه و کفین و قدمین، به تناسب این بحث ستر صلاتی، بحث ستري که وجوب فی نفسه و قطع نظر از صلاه داشته را عنوان می کنند که انسان در هر حال باید برخی از اعضاء خود را از نگاه دیگران پوشیده دارد، به مناسبت این بحث استطرادی دیگری عنوان می شود که حکم نگاه چیست؟ ولی معمولاً بحث استقلالی نگاه در کتاب النکاح عنوان می شود، در کتاب النکاح هم گاه استطراداً مسئله ستر را عنوان می کنند.

بهر حال مسئله ستر و مسئله نگاه دو مسئله جداگانه است و ادله مختلف هم دارد. مرحوم سید در این مسئله حکم ستر را عنوان کرده می فرماید بر مرد لازم نیست بدنش را بپوشاند، ولی زن نباید نگاه کند که شاید مقصود حرمت نگاه زن حتی به وجه و کفین مرد هم باشد، قدر مسلم مسئله حرمت نگاه زن به غیر از وجه و کفین است، ولی بر مرد ذاتاً ستر این مواضع لازم نیست، مگر عورت که می بایست

ص: 402

---

1- (1) (توضیح کلام استاد مد ظله - ممکن است این اشکال به ذهن خطور کند که ستر عورت وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب آن طریقی است و اگر ناظر محترمی در کار نباشد، ستر عورت ذاتاً لازم نیست. ولی باید دانست که ستر عورت به مناط اعانه بر اثم نیست، بنابراین اگر ناظر در نگاه کردن معذور هم باشد مثلاً از روی جهل یا عدم اختیار (هم چون نگاه تصادفی) هم نگاه صورت گیرد باز ستر عورت بر انسان واجب است، پس لزوم ستر عورت از تنجز تکلیف یا وجود تکلیف دیگری به حرمت ناشی نشده است.

مستور باشد، چون دستور حفاظت عورت و لزوم مستور بودن آن از انظار مردم داده شده است، در اینجا تفاهم عرفی اقتضاء می کند که انسان باید عورت را به گونه ای بپوشاند که در معرض رؤیت دیگری هم نباشد، اگر گفتند فلان مال می بایست از انظار مردم مستور باشد، عرف از این دستور چنین می فهمد که آن مال باید در جایی قرار گیرد که نه تنها دیگران عمداً بدان نگاه نکنند بلکه مورد رؤیت اتفاقی دیگران هم واقع نشود، بلکه باید آن را در جایی قرار داد که انسان اطمینان داشته باشد که دیگران آن را نمی بینند، یعنی در معرض دید هم نباشد. و نیز اگر دستور رازپوشی داده شود، باید این راز به گونه ای محافظت شود که اطمینان داشته باشیم دیگران از آن آگاه نمی گردند.

در مسئله ستر عورت (سواتین) بین زن و مرد فرقی نیست که باید در معرض دید دیگران واقع نباشند، شخص نمی تواند لخت در کوچه رود و بگوید:

چون من نمی دانم که در کوچه کسی هست یا خیر؟ می توانم لخت بیرون روم. از دستور ستر، ممنوع بودن این کار استفاده می شود، البته این امر به ستر، طریقی است و اگر ناظری نباشد محرمی واقع نشده است، ولی در صورت وجود ناظر، عدم علم انسان عذر تلقی نمی گردد. پس ما در ستر عورت در جایی که در معرض دید دیگران است هم چون مرحوم آقای بروجردی احتیاط نکرده بلکه فتوای به لزوم ستر می دهیم.

ولی در مورد غیر عورت، بر زن ستر لازم است (بجز موارد استثناء شده که بحث آن خواهد آمد) ولی بر مرد لازم نیست، در اینجا مرحوم سید یک مورد را استثناء می کند که باید آن را بحث کنیم.

#### **(4) یک استثناء از عدم لزوم ستر بر مرد**

مصنف می فرماید که در جایی که زن عمداً (نه اتفاقاً) به بدن مرد نگاه می کند، بر مرد هم لازم است ستر کند، و دلیل آن را حرمت اعانت بر اثم آورده اند،

بحث اعانت بر اثم بحث طولانی است که مجال پرداختن به آن در اینجا نیست، از این رو ما تنها به نقل کلام مرحوم آقای خوئی و اشاراتی کوتاه در نقد آن اکتفاء می کنیم.

ایشان می گویند:

«الصحيح هو التفصيل في المقام بين ما اذا كان الرجل قاصداً بكشفه نظر المرأة اليه و بين ما اذا لم يكن قاصداً لذلك ففي الاوّل يجب التستر و يحرم عليه الكشف لانه بفعله مسبب للحرام و متعاون على عمل مبغوض للمولى، و في الثاني فالحكم بالحرمة لا يخلو من اشكال بل منع لعدم صدق الاعانه اولاً و على تقدير صدقها فلا دليل على حرمة مطلق الاعانه على الاثم فانّ الدليل مختص باعانه الظالمين، فلا يشمل غيرهم بل السيره قائمه على الجواز في غير ذلك المورد من موارد الترتب المحرّم على فعل المكلف في الخارج اذ لا يحتمل القول بحرمة بيع الخبّاز الخبز ممن يفطر به في شهر رمضان متعمداً و كذا صاحب السياره أو السفينه اذا حمل من هو في سفر معصيه الى غير ذلك.

بل المحرم هو التعاون على الاثم و من الواضح انه غير الاعانه، فانه اثمًا يتحقق بالاشتراك في الاتيان بالمحرّم بحيث يكون له دور القيام ببعض الاجزاء و المقدمات و في غيره لا دليل على الحرمة».

حاصل فرمایش ایشان این است که در صدق تعاون، قصد تحقق حرام معتبر است. پس اگر غرض مرد از کشف بدن، نگاه زن به او است تعاون بر اثم صدق می کند و عمل وی محرم است، ولی اگر چنین قصدی در کار نباشد؛ نه تعاون صدق می کند و نه اعانه و اگر بگوئیم که اعانه بر اثم متوقف بر قصد نیست و اشکال صغروی در کار نیست اشکال کبروی وجود دارد که دلیل عام بر حرمت اعانه بر اثم وجود ندارد، البته در خصوص اعانت ظالمین دلیل حرمت وجود دارد ولی در غیر

این مورد تنها دلیل بر حرمت تعاون در کار است و تعاون در جایی است که هر دو طرف قسمتی از عمل را انجام می دهند، مثلاً اگر چند نفر با هم سنگی را بردارند ایشان در انجام این کار با یکدیگر تعاون دارند، یا اگر برای اعدام یک نفر چند نفر باید با هم وارد عمل شوند، بر عمل اشتراکی آنها عنوان تعاون صدق می کند، ولی اگر در جایی دیگری عمل حرام انجام می دهد و من تنها برخی از کارهایی که انجام حرام بدون آنها ممکن نیست انجام می دهد، در اینجا تعاون صدق نمی کند.

و در جایی که تعاون بر اثم صدق نکند، دلیلی بر حرمت نداریم بلکه سیره، دلیل بر جواز است؛ زیرا نمی توان پذیرفت که اگر نانوا در ماه رمضان بداند اگر به دیگری نان بفروشد او با آن افطار حرام می داند، در اینجا فروش نان محرم می شود و همین طور در سایر شغلها.

### **5) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره - توسط استاد - مد ظله**

قسمتهایی از کلام ایشان برای ما روشن نیست، ایشان می فرمایند اگر انسان قصد انجام حرام از دیگری را داشته باشد تعاون صدق می کند، ولی اگر قصد نداشته باشد، تنها علم به تحقق حرام از دیگری داشته باشد، نه تنها تعاون صدق نمی کند اعانت هم صدق نمی کند، ما نمی فهمیم که در صدق تعاون و عدم صدق آن چه فرقی بین قصد و عدم قصد وجود دارد؟!

آنچه ما می فهمیم بین مقدمات بعیده و مقدمات قریبه فرق است، در مقدمات قریبه حرام تعاون صدق می کند و محرم می باشد به خلاف مقدمات بعیده اگر قرار باشد تمام اموری که در تحقق حرام دخیل است (و لو به نحو اعدادی) حرام باشند، باید تمام کارهای عالم تعطیل شود ولی این بدان معنا نیست که اگر در حال حصول حرام مقدمات فاعلیت فاعل را فراهم کند، البته فاعل کس دیگری است ولی زمینه را من فراهم می کنم، مثلاً کسی می خواهد حیوانی را بکشد، من دست و

پای حیوان را می گیریم و دیگری کارد را به سر حیوان می کشد، نگاه داشتن دست و پای حیوان قطعاً از مصادیق تعاون بر کشتن حیوان است و اگر کشتن حیوان حرام باشد، نگاه داشتن دست و پا هم حرام می گردد، هم بنای عقلاء بر تحریم این امور است و هم انسان بالفطره از حرمت کشتن، حرمت این مراتب را هم استفاده می کند، بنابراین نقضهایی که آقای خوئی از سیره عقلاء می آورند به این بیان وارد نیست.

در محل کلام هم فرض این است که مرد می داند که اگر - مثلاً - بدنش را آشکار کند، زن بدان نگاه می کند، در اینجا هر چند غرض مرد از آشکار کردن بدن نگاه زن نیست، ولی نگاه زن در همین حال صورت می گیرد، هم چنان که در مثال کشتن حیوان، ممکن است قصد کسی که دست و پای حیوان را می گیرد تحقق کشتن از دیگری نباشد و مثلاً برای تماشای قسمتهایی از بدن حیوان دست و پای او را گرفته است ولی وقتی می داند که با این کار، حرام تحقق پیدا می کند دست و پا گرفتن مصداق حرام می گردد و محرم می باشد.

و این فرق دارد با این که نانوا، نان به دیگری می فروشد و او در خانه با آن افطار می کند، آری اگر شخص الآن می خواهد افطار کند من نان بدست او می دهم از ادله حرمت تعاون، حرمت این صورت هم استفاده می شود و سیره هم بر خلاف آن نیست.

در ما نحن فیه هم چون در همان آن نگاه زن، کشف مرد صورت می گیرد و اصلاً مقوم نگاه زن، کشف مرد است، دیگر نمی توان کشف مرد را جایز دانست.

## **(6) قید لازم در محل بحث**

مرحوم سید تعمد را لازم دانسته اند، ولی این قید کافی نیست، بلکه باید معذور نبودن را هم قید کرد، بنابراین اگر زن در نگاه کردن معذور باشد، مثلاً مرجع تقلیدش نگاه زن به مرد را جایز می داند به طور کلی یا در مواضعی که سیره بر کشف آن جاری است، چنانچه ما بدان عقیده داریم، در این صورت هر چند مرجع تقلید

مرد چنین چیزی را برای زن جایز نداند (یا این که خود مرد مجتهد است و این امر را تجویز نمی کند) ولی همین مقدار که زن در نگاه کردن معذور است کافی است برای این که برای مرد هم کشف جایز باشد، چون معاونه بر اثم(1) صدق نمی کند و ظاهراً مرحوم سید نیز همین را اراده کرده ولی توضیح نداده است.

## 7) خلاصه بحث

به نظر می رسد که اگر نگاه کردن زن حرام بوده و زن در آن معذور نباشد پوشاندن مرد نیز لازم است.

## ب - طرح بحث درباره وجه و کفین و قدمین

### 1) عنوان اباحت لازم

در اینجا دو بحث اصلی باید صورت گیرد:

بحث اول: آیا بر زن واجب است که وجه و کفین (و یا استثناءهای دیگر همچون قدمین) را از نامحرم بپوشاند یا نه؟

بحث دوم: نگاه مرد به وجه و کفین (و...) زن جایز است یا خیر؟

این دو بحث از هم جداست، ممکن است کسی ستر را واجب نداند، ولی نظر را حرام بداند که بسیاری بر این عقیده اند، و ممکن است ستر را واجب بداند، ولی نظر را جایز بشمارد که عقیده ما چنین است، به عقیده ما هیچ یک از دو بحث با دیگری تلازم واقعی ندارد و می توان با ادله بین آنها تفکیک قائل شد.

ما ابتدا مسئله ستر را عنوان می کنیم، در این مسئله نیز چند بحث وجود دارد:

بحث اول: آیا دلیل عامی وجود دارد که از آن ستر وجه و کفین هم استفاده گردد یا خیر؟

ص: 407

---

1- (1) (توضیح کلام استاد مد ظلّه -) در آیه تعاون بر اثم، آنچه موضوع قرار گرفته است اثم و معصیت است که ظاهراً حرمت فعلی منجز است و حرمت واقعی که به مرحله تنجز نرسیده داخل در مضمون این آیه شریفه نیست و در مواردی که زن در نگاه کردن معذور است حرمت نگاه کردن به عقیده مرد یا مرجع تقلید وی تنها یک حرمت واقعی است که به مرحله تنجز نرسیده است پس دلیلی از ناحیه قاعده حرمت اعانه و تعاون بر اثم، بر حرمت آن وجود ندارد.

بحث دوم: اگر دلیل عامّ بر لزوم ستر در کار باشد، آیا مخصّصی وجود دارد و اگر مخصّص داشته باشیم، حدود مخصّص کدام است؟

بحث سوم: اگر دلیل عامّ بر لزوم ستر وجه و کفین نداشته باشیم، آیا دلیل خاصی بر لزوم آن در کار است یا خیر؟

بحث اول: در ادلّه عامه لزوم ستر می باشد:

دلیل اوّل: آیه غصّ بصر، منطوق این آیه حرمت نگاه می باشد، و استدلال بدان در مسئله ستر مبتنی بر ملازمه بین حرمت نگاه و لزوم ستر است که البته ما به نحو ملازمه ظاهریه و به عنوان اصل عملی آن را پذیرفتیم.

دلیل دوم: آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» این آیه مستقیماً به مسئله ستر ناظر است.

در این آیه نیز این بحث باید صورت گیرد که با وجود استثناء «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» چگونه می توان از آن لزوم عام ستر را استفاده کرد به گونه ای که مسئله لزوم تسّتر وجه و کفین را هم از آن نتیجه بگیریم.

راههایی در اینجا وجود دارد: یکی این که مراد از «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را ثیاب بگیریم.

دیگر این که استثنا را منقطع بدانیم چنانچه مرحوم آقای داماد و مرحوم آقای شعرانی قائل هستند (که البته ما آن را نپذیرفتیم) ذکر و بررسی این راهها را به جلسات آینده وامی نهیم.

## 2) بررسی یک نکته در باره استثناء منقطع

لازمه منقطع بودن استثنا این است که بود و نبود آن در اصل حکم و شمول آن تأثیری ندارد، بنابراین ثمره استثنا منقطع چیست؟ مرحوم آقای داماد می فرمایند: منقطع شمول حکم و عمومیت آن را تأکید می کند. ولی استثنا متصل شمول حکم را کمی تضعیف می کند.

ولی به نظر ما استثنا چه متصل باشد چه منقطع - سبب تأکید می گردد، ولی تأکید در استثنا منقطع قوی تر است، توضیح این امر این است که اگر در جمله استثنا ذکر نشده باشد، هر چند ادوات عموم مانند کل بکار رفته باشد، چه بسا گمان رود

که متکلم در مقام استغراق عرفی است (نه استغراق حقیقی) در نتیجه اگر استثنا اندکی هم واقعاً در کار باشد، لازم نیست در کلام ذکر گردد، ولی با آوردن استثنا این احتمال منتفی می‌گردد، زیرا وقتی متکلم در مقام استثنا برآمده و تنها به ذکر یک نکته بسنده کرده معلوم می‌گردد که در مقام استغراق حقیقی بوده و استثنا هم منحصر به همان مورد است وگرنه می‌بایست استثناهای دیگر هم ذکر می‌کرد، بنابراین ذکر استثنا عمومیت حکم را تأکید می‌کند.

ذکر یک عبارت از سید مرتضی در روشن شدن مطلب مفید است، سید مرتضی خبر واحد را حجت نمی‌داند، و رساله ای در اثبات آن نگاشته است وی از جمله به این دلیل بر عدم جواز عمل به خبر واحد تمسک می‌کند که شرط عمل به خبر واحد، عدالت راوی است، عدالت فرع صحّت مذهب است، و اکثر روایات فاسد المذهب می‌باشند و برای اثبات آن این عبارت را می‌آورد: ... و الی قمی مشبه مجبر فانّ القمیین کلّهم اجمعین من غیر استثناء لاحد منهم الاّ ابا جعفر بن بابویه کانوا بالامس مشبهه مجبره و کتبهم و تصانیفهم تشهد بذلک(1)

در این عبارت سید مرتضی انواع تأکیدات را به کار گرفته است، اولاً جمله اسمیه بکار برده است. ثانیاً: انّ آورده است. ثالثاً: جمع محلی به الف و لام استعمال کرده که افاده عموم می‌کند. رابعاً: کلّهم را به جمله افزوده است. خامساً: کلمه اجمعین را هم ضمیمه کرده است. سادساً: عبارت «من غیر استثناء لاحد منهم» را هم در جمله بکار گرفته که استغراق حکم را تأکید می‌کند. و پس از این همه عبارت استثناء «الاّ ابا جعفر بن بابویه» (شیخ صدوق) را هم اضافه کرده است که شمول حکم را نسبت به باقی تحت الاستثناء تأکید می‌کند و می‌رساند که متکلم در مقام ذکر استثنا هم بوده و با این حال تنها این یک مورد را ذکر کرده است، و مراد از استغراق استغراق حقیقی است نه عرفی خلاصه استثناء متصل هم شمول حکم را تأکید می‌کند، ولی استثناء منقطع تأکید بیشتری را می‌رساند چنانچه توضیح آن از کلام مرحوم آقای داماد - قدس سرّه - در جلسه قبل گذشت.

«\* و السلام\*»

ص: 409

---

1- (1) رسائل الشریف المرتضی 3: 310، گفتنی است که این عبارت مرحوم سید سبب گردیده است که مولی أبو الحسن شریف عاملی رساله تنزیه القمیین را در پاسخ بدان به رشته تحریر درآورد که چند بار چاپ شده است که جدیدترین آنها در مجله تراثنا، شماره 52 درج شده است.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسه قبل و این جلسه:

در جلسه قبل این بحث مطرح شد که آیا دلیل عامی بر این مطلب وجود دارد که زن باید تمام بدن خود را بپوشاند هر چند این ادله عام و خوب ستر توسط ادله خاص تخصیص خورده باشد؟ در این جلسه سه دلیل که در این زمینه مطرح شده مورد بحث قرار خواهند گرفت: (1 - آیه و خوب غض، 2 - آیه حرمت ابداء زینت (لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ) 3 - و روایاتی که در باره زن تعبیر به عورت کرده اند.) بحث این است که آیا اینها دلالت بر چنین عمومی دارند یا نه؟

\*\*\*

الف - بحث در باره دلالت آیه غض بر عموم و خوب ستر:

اشاره

(دلالت این آیه بر ستر بالالتزام است.)

1) تقریب استدلال به آیه:

بر طبق این استدلال، با ثبوت حرمت عدم غض بصر به نحو عموم بنا بر آیه شریفه، حرمت مقدمات آن، از جمله کشف وجه توسط زن، نیز ثابت می شود و در نتیجه لزوم ستر به نحو عموم برای وی وجود دارد.

البته باید توجه داشت که این استدلال مبتنی بر این است که دلالت مطابقی آیه بر حرمت نظر به نحو عموم پذیرفته شود و در این فرض است که می توان بالالتزام دلالت آن بر وجوب ستر را قابل طرح و بررسی دانست.

اولاً: دلالت مطابقی آیه بر حرمت نظر و وجوب غضّ بصر به نحو عموم ممنوع است و ما چنین دلالتی را قبول نداریم. زیرا اگر فرض کنیم که (من) در آیه تبعیضی باشد، مفهوم آیه وجوب غضّ برای بصرِ خائن به عنوان بعضی از بصر (تعبیر «خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ» نیز در قرآن کریم آمده است). خواهد بود. ولی مصادیق عین خائن و غیر خائن از آیه شریفه فهمیده نمی شود و آیه در این جهت ابهام دارد و باید از ادله دیگر بدست آید که از باب مثال وجه و کفین حرمت نظر دارد یا نه؟ بنابراین اگر به دلیلی نظر به وجه و کفین یا عضوی دیگر ترخیص شود، منافات و تعارض با آیه نخواهد داشت، زیرا آیه در این صورت عموم نخواهد داشت (بر خلاف نظر مرحوم آقای داماد که تبعیض بودن (من) را مخلّ به عموم آیه نمی دانستند).

اما اگر من را تبعیضی ندانیم (هم چنان که این فرض صحیح است، زیرا معنای «غضّ من طرفه» با «غضّ طرفه» یکسان می باشد) در این صورت چون متعلق غضّ در آیه ذکر نشده، باید به تناسب حکم و موضوع، حکم را مختصّ به مواردی بدانیم که واجب السّتر است، جامع عرفی متناسب با متعلق حکم در آیه این است که «آنچه ما دستور ستر می دهیم» شما هم نگاه نکنید و غضّ بصر کنید و صحیح نیست که بگوییم جامع عرف احد الامرین (سواء موافق و تمام بدن مخالف) می باشد و بر شما واجب است از یک چنین امری غضّ بصر کنید، ولی اینکه چه مواردی وجوب ستر دارد یا ندارد؟ از آیه فهمیده نمی شود. اگر فرضاً بگوییم مراد از «إِلَّا مَا ظَهَرَ» وجه و کفین است، آیه غضّ دال بر وجوب غضّ (و بالملازمه وجوب ستر) نسبت به غیر وجه و کفین خواهد شد و از ابتدا متعلق غضّ به نحو متضیق و متخصص خواهد بود. پس برای آیه عمومی نخواهد بود که بعد بینیم متخصص دارد یا نه؟ از اول متخصص است. آنها که لازم السّتر است و به عبارت دیگر «إِلَّا مَا ظَهَرَ» تخصیص ادله ستر هست ولی تخصیص عموم آیه غضّ نیست.

ثانیاً: بر فرض که دلالت مطابقی آیه غض پذیرفته شود، ملازمه مذکور قابل مناقشه است. زیرا ما هر چند ملازمه میان حرمت غض و وجوب ستر را پذیرفتیم، ولی گفتیم که این ملازمه را به عنوان یک اصل ظاهری اقتضایی می توان پذیرفت و استدلال ما این بود که اگر احراز شود فعلی که به دو فرد وابسته است مبعوض مولی می باشد، حکم اقتضایی عقل، لزوم اجتناب از آن توسط هر دو فرد است، مگر آنکه با دلیلی اجتهادی خلاف آن یعنی ترخیص مولی در مورد آن ثابت شود. این اصل اقتضایی داخل ظواهر الفاظ نیست و از ادله اجتهادی نیست. بلکه از احکام اقتضایی عقل است. و اصلی است از اصول که اگر دلیل اجتهادی (مثل ظواهر) در مقابل آن بود دیگر این اصل اعتباری ندارد و آن دلیل بر این اصل ورود پیدا می کند. اما باید توجه داشت که این استدلال تنها در مواردی جاری بود که زن می داند و یقین دارد که مرد به او نگاه می کند. ولی در صورتی که یقین و عمد در کار نباشد، تلازم مذکور در صورتی است که یقین دارد که نامحرم نگاه می کند و مبعوض مولی حاصل می شود (آن هم آنجایی که نامحرم تعمد در نگاه کردن دارد و الا اگر چشمش بیفتد که مبعوض مولی نیست) در اینجا تلازم اقتضایی که عرض شد، خواهد بود. بلکه اگر صرفاً معرضیت در برابر نامحرم تحقق یافته باشد، چنین اصل عقلی و ملازمه ای وجود ندارد و مجرای اصل برائت است (مگر در صورت وجود دلیلی دیگر). مورد بحث ما نیز این است که آیا در باره وجه و کفین و قدمین و امثال اینها دلیل عام بر وجوب ستر حتی با احتمال اینکه نظر شخصی تصادفاً به آنها بیفتد، وجود دارد یا نه؟ پس تنها صورت قطع به نظر، مورد بحث ما نیست. بنابراین ما در موضع بحث قائل به ملازمه ظاهری و اقتضایی مذکور نیستیم و ملازمه را نفی می کنیم. خلاصه بر فرض که پذیرفتیم طبق آیه غض نمی توان به وجه و کفین من غیر لذه هم نگاه کرد در صورتی ملازمه عقلی محل بحث با وجوب ستر پیدا می کند که زن بداند او متعمداً نگاه خواهد کرد (یعنی مبعوض مولی محقق می شود) و چون با ستر چنین مبعوضی حاصل نمی شود در

اینجا ملازمه را می‌گوییم و می‌گوییم که باید ستر کند الا اینکه دلیلی اجتهادی بر علیه این اصل عقلانی اقامه شود و تریخی از مولی حتی در موارد نظر عمدی به وجه و کفین صادر شده باشد. ولی مورد بحث در اینکه ستر واجب است یا نه؟ این است که وجه و کفین هم مثل سایر اعضاء بدن زن (مثل سواه و...) است یا نه؟ که لزوم ستر باشد و لو یقین نداشته باشد و اتفاقاً نگاه به او پیش بیاید. مسلماً دلیلی نداریم و آن اصل اقتضائی عقلانی که منحصر به یقین به نظر تعدی نامحرم که قائل بودیم اینجا نمی‌آید.

## ب - بحث در باره دلالت «لا یبدین زینتهن الا ما ظهر» بر عموم وجوب ستر:

### اشاره

(این آیه دلالت مطابقی بر ستر دارد و مستقیماً مربوط به ستر است)

### 1) تقریب استدلال:

استثنای در آیه شریفه به دو صورت تحلیل شده است: یکی استثناء منقطع که مرحوم آقای شعرانی و مرحوم آقای داماد (رحمهما الله) نظرشان این بود. به این بیان که مراد از مستثنی موارد ظهور غیر اختیاری است و خارج از تکلیف است و اساساً داخل در مستثنی منه نیست بنابراین ذکر و عدم ذکر مستثنی در نتیجه مفاد آیه تأثیری ندارد و در حقیقت برای تأکید بر مطلبی است که بدون استثناء هم فهمیده می‌شود و مفاد آیه این است که ابداء زینت و این که زن خودش را به نامحرم نشان بدهد حرام است و استثنائی هم ندارد و بالعموم وجوب ستر وجه و کفین هم از آن استفاده می‌شود.

دوم استثناء متصل به اینکه مراد از «ما ظَهَرَ» و مستثنی در آیه شریفه خصوص ثیاب است. پس به موجب این آیه تنها چیزی را که زن می‌تواند ابداء کند فقط ثیاب است و باقی موارد از جمله زینت‌ها و بدن و وجه و کفین و... باید مستور بماند.

(توجه: بحث استاد در خصوص عدم استبعاد اینکه مراد از «ما ظهر» در آیه شریفه ثياب باشد را بعد از تقریب استدلال و نقد آن، بصورت بحث مستقل تقدیم می کنیم.)

پس ملا-حظه می شود در هر دو تحلیل از استثناء، عمومی برای آیه شریفه اثبات می شود و آن وجوب ستر در حق زن می باشد که باید زینتهای خودش را تمام عیار بپوشاند.

## (2) نقد استدلال:

اولاً- تعبیر مسامحی به استثنای منقطع در کلام آن دو بزرگوار را پیشتر به آن پرداختیم و اما اینکه استثنای متصل باشد و مراد از ما ظهر، ثياب باشد، بعد از این بحث می کنیم و استبعادی ندارد.

اما جواب از این استدلال: این که دلیلی وجود ندارد که متعلق حکم (یعنی مستثنی منه) بدن باشد و اینکه از «زینتھن» در آیه شریفه بدن زنها اراده شود قابل مناقشه است و با هیچ ظهوری از این لفظ آن معنی استفاده نمی شود.

توضیح ذلک: حمل کردن زینت بر بدن با یکی از سه طریق، ممکن است: اول آنکه آن را مجاز در حذف بدانیم و بگوییم که مراد «مواضع زینتھن» بوده است. دیگر آن که به نحو مجاز در کلمه به علاقۀ حال و محل به خود بدن واژه زینت اطلاق شده باشد. سوم اینکه به معنای کنایی مراد از عدم ابداء زینت را حرمت ابداء محلّ زینت بدانیم، زیرا با نشان دادن انگشتر یا سرمه مثلاً خود دست یا چشم هم ابداء می شود.

هر چند اطلاق زینت بر بدن به یکی از این تصویرات ممکن است، ولی دلیل و قرینه ای در آیه شریفه وجود ندارد تا این اطلاق را تصحیح کند و ما از ظهور حقیقی آن دست برداریم. در آیه شریفه: «و لا یضربن بارجلھنّ لیعلمنّ ما یخفین من زینتھنّ» نیز مراد از زینت را خلخال دانسته اند و مصداق ظاهر زینت نیز زیورآلات می باشد نه بدن.

اشکال دوم در اینجا این است که بر فرض مراد از زینت را (مجازاً) بدن بدانیم، خطاب آیه اختصاص به زنان زیبا خواهد داشت؛ چه آنکه واضح است زندهای بدمنظر بدنشان زیبایی و زینتی ندارد پس شامل آنهایی که بدقیافه و بدمنظر هستند نخواهد شد، در حالی که خطاب آیه عام بوده شامل اینها نیز می باشد. بنابراین نمی توان زینت را به معنای بدن یا مفهومی عام که شامل بدن شود، دانست و متفاهم عرفی از این واژه با توجه به اطلاقات قرآنی آن، این معنا نیست.

### 3) بحث تفسیری در تطبیق «ما ظَهَرَ» بر ثياب

این نظر که مراد از ما ظهر ثياب باشد، معنای بعیدی نیست و قائلین بسیاری دارد، چند نفری را قبلاً ذکر کردیم و از جمله ابن مسعود، حسن بصری، مرحوم طبرسی در جوامع الجامع، فاضل مقداد در کنز العرفان، فاضل هندی در کشف اللثام، مرحوم صاحب جواهر (که فرموده: لا یبعد) و مرحوم شیخ طوسی (که قول ابن مسعود را احوط دانسته).

به علاوه، به نظر مفسرین مفهوم آیه شریفه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» این است که شما هنگام طواف یا ورود در هر مسجدی لباسهای خود را بردارید و عریان وارد مسجد نشوید. شأن نزول این آیه بر طبق روایات متعدد آن بوده که اعراب بجز قریش هنگام ورود به مسجد الحرام برای انجام طواف لباسهای خود را بدین بهانه که ما در آن ها گناه مرتکب شده ایم درمی آوردند و مردان در روزها و زنان در شبها عریان طواف می کردند. از جمله مواردی که حضرت علی - علیه السلام - با قرائت سوره براءت بر آنان شرط فرمود و تهدید کرد آن بود که باید طواف خود را با لباس انجام دهید وگرنه مجازات خواهید شد. پس حمل «ما ظهر» بر ثياب از نظر قرآنی اشکال ندارد و ممکن است.

**اشاره**

ایشان فرموده اند که نظر ابن مسعود قابل قبول نیست. زیرا آنچه نهی از ابداء آن شده لباس نیست تا گفته شود که مراد از استثناء ما ظهر ثياب است. بنابراین مراد از ما ظهر نمی تواند لباس باشد و تنها سخن ابن عباس که در برخی روایات هم آمده قابل قبول است.

**نقد استاد - مد ظله - نسبت به کلام مرحوم مطهری:**

اولاً: امکان اینکه مراد از مستثنی منه در آیه شریفه ثياب باشد، بعدی ندارد و نمی توان حمل آن را بر لباس بعید دانست. زیرا نهی از ابداء لباس در حد توصیة اخلاقی در روایات وجود دارد و روایات متعددی گفته اند که بهتر است که زن از خانه بیرون نرود و خانه داری کند. البته اینها در حدّ توصیة و حکم اخلاقی است و حکم الزامی نیست، زیرا مصالحی در کار بوده که خداوند این الزام را نسبت به وی مقرر کرده و ابداء ثياب را جایز دانسته است. بنابراین نمی توان گفت که ثبوتاً امکان حکم به حرمت ابداء ثياب وجود ندارد.

ثانیاً: به فرض که ثبوت چنین حکمی استحاله داشته باشد، در این صورت صرف استحاله مزبور دلیل بر آن نیست که استثناء صحیح نباشد، زیرا اگر استحاله ثبوت حکم از ناحیه خود حکم باشد و خروج موضوعی نباشد (یعنی مخصص نباشد)، استثنای مذکور در واقع مخصص متصل است، هر چند از آن تعبیر به استثنا می شود، مانند «لا إله الا الله» که در آن ورود نفی بر سر «الله» مستحیل است، ولی چون استثناء و تخصیص متصل است، می توان آن را به کار برد. با آن که اصل حکم مستحیل می باشد. هم چنین گاه استثناء برای تأکید مطلب آورده می شود، مانند اینکه گفته می شود که این مطلب را همه فهمیدند مگر خواجه حافظ شیرازی. در اینجا مراد از استثناء صرفاً تأکید می باشد.

### 1) بیان استدلال:

روایات متعددی وجود دارد که در آن‌ها در باره زن تعبیر به (عورت) شده است و هیچ استثنایی هم نرده اند. بنابراین با توجه به اینکه تمام بدن زن عورت می باشد و ستر عورت نیز قطعاً واجب است، وجوب ستر به نحو عام وجود دارد.

این استدلال در درس مرحوم آقای بروجردی (ره) مطرح شد و ایشان این استدلال را در درسشان پرورش دادند. برخی حضار اشکال کردند که عورت به معنای «سواه» نیست و مراد از «بیوتنا عوره» و امثال آن تشبیه بیوت به آلت نمی باشد.

به نظر می رسد که مراد مرحوم آقای بروجردی نیز این نبوده و کلام ایشان اشتباه فهمیده شده است زیرا از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام عصمت که در باره زن تعابیری لطیف و محترمانه کرده اند (مانند این کلام امیر المؤمنین که: «انها ریحانه»)، بعید است که وی را تشبیه به سواه و امثال آن بکنند. عورت بنا بر روایات و تعابیر اهل لغت چیزی است که باید مخفی بماند و ظهور آن پسندیده نیست. ظاهراً مراد مرحوم آقای بروجردی هم همین بوده که از احادیثی مانند «النساء عی و عوره» برمی آید که زن باید مستور بماند و از آنجا که هیچ تخصیصی و استثنایی هم نخورده است، به نحو عموم دال بر وجوب ستر است.

### 2) روایات مورد استدلال:

این روایات را هم صحاح سته و هم اهل سنت نقل کرده اند و در منابع حدیثی امامیه هم روایات متعددی در این باره یافتیم، از جمله روایت ابن ابی عمیر (1) از هشام بن سالم از امام صادق (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، نیز روایت مسعده بن صدقه (2) از امام

ص: 417

---

1- (1) وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج 20، ابواب مقدمات النکاح، باب 24، ص 66، ح 4 به نقل از فقیه ج 3، ص 247، ح 3 و کافی، ج 5، ص 535، ج 4، البحار، ج 100، ص 252، ح 50

2- (2) وسائل الشیعه ج 20 طبع آل البیت باب 131 ص 234 از ابواب النکاح ح 1 به نقل از کافی ج 5، 1/234

صادق (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، روایت فاطمه بنت الحسین (علیه السلام) (1) از حضرت امام حسین (علیه السلام) از امیر المؤمنین (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، روایت موسی بن جعفر (علیه السلام) (2) که این روایات در منابعی مانند جعفریات، دعائم الاسلام (3)، کافی، فقیه، و بالتبع در بحار، وسائل و مستدرک نقل شده و در تمامی آن ها از نساء به عورت تعبیر شده است.

### (3) پاسخ استاد - مد ظله - به استدلال مزبور:

به نظر می رسد که این روایات از ادله عامه لزوم ستر نباشد، زیرا حکمی که بر عورت بودن زن شده، حکمی است مربوط به آداب و اخلاق نه حکم الزامی شرعی.

مثلاً تعبیر شده: «النساء عی و عوره، فاستروا العوره بالبیوت» یا «فاحبسوهن فی البیوت» و امثال آن. این احکامی که بر عورت بودن زن متفرع شده، بلا اشکال واجب و الزامی نیست و بیرون رفتن زن از خانه و امثال آن حرام شرعی نمی باشد (البته اگر حکم وجوب ستر را مطابق فتاوا رعایت کرده باشد) بنابراین روایات مزبور در صدد بیان یک حکم اخلاقی و یک اصل اولی اخلاقی (مستور بودن زن) می باشد و به ما نحن فیه که بحث الزامی شرعی می باشد، مربوط نمی شود. به بیان دیگر، این روایات دلالت بر مطلق کراهت خروج از بیوت برای زنان دارد که برخی مراتب آن حرام و برخی دیگر مکروه می باشد و عنوان جامع همان مطلوبیت ترک خروج از بیوت است.

### نتیجه بحث:

نتیجه می گیریم که دلالت این روایات همانند آیات بر عموم وجوب ستر تمام نیست. و ما دلیل عامی بر مطلب مذکور نداریم. البته روایات خاصی در مسئله وجود دارد که ممکن است برای لزوم ستر وجه و کفین به آنها استدلال شود. این ادله خاصه در جلسات بعد مورد بررسی قرار خواهند گرفت، ان شاء الله تعالی. (\* و السلام\*)

ص: 418

- 
- 1- (1) وسائل، طبع آل البیت، ج 20، ابواب مقدمات النکاح، باب 24، ص 66، ح 6 و بحار، ج 100، ص 251، ح 48
  - 2- (2) بحار الانوار، ج 100، ص 250، ح 40 و 43.
  - 3- (3) - رجوع شود به مستدرک الوسائل، طبع آل البیت، ج 1 ابواب مقدمات النکاح، باب 21، ص 181-182 احادیث 1 و 3.

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

### خلاصه جلسه قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته در باره ادله عامه و خوب ستر صحبت کردیم و سه دلیلی را که ادعا شده بود، بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم: دلیل عامی که بر وجوب ستر دلالت کند، نداریم و ادله خاصه به بعد موکول شد. اینک ادله عامه حرمت نظر را بررسی می کنیم تا معلوم شود آیا دلیلی عامی داریم که بر حرمت نظر به وجه و کفین دلالت کند یا نه؟

\*\*\*

بحث امروز ما در ادله عامه ای است که بر حرمت نظر دلالت می کند تا در مخصصاتش بحث شود و در باره ادله خاصه در آینده بحث خواهد شد.

### الف - دلیل اول: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أُنْبُسِهِمْ ... وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَ مِنْ أُنْبُسِهِنَّ»

مرحوم آقای داماد این آیه را از ادله عامه تحریم نظر می دانند. و از نظر ایشان تفاوتی نمی کند که «من» تبعیضیه باشد یا غیر تبعیضیه!

ما بر عکس فرمایش ایشان، قائل شدیم که «من» برای تبعیض باشد یا غیر تبعیض، آیه چنین دلالتی ندارد زیرا اگر برای تبعیض باشد، معنای آیه شریفه آن است که از عین و بصر خائنه باید چشم پوشید چون «من» بر سر «بصر» آمده که اسم برای «دیده» است و چون ما دو نوع دیده و عین داریم، عین خائنه و غیر خائنه، مثل ید امینه و ید خائنه، لذا آیه شریفه مردم را از چشم خیانتکار بازداشته و فرموده که چشم خود

را پایین بیندازد و مشاهده نکند. اما این که چشم خیانتکار، چه چشمی است؟ باید از سنت معلوم گردد. مثلاً اگر از روی شهوت باشد، چشم خیانتکار است یا نه؟ یا چنانچه به مو و بدن و عورت نگاه کند، چشم خیانتکار است یا نه؟

اگر به وجه و کفین نگاه کرد، آیا چشم خیانتکار است یا نه؟ به سنت باید مراجعه کرد و از آیه شریفه استفاده نمی شود.

و اگر «من» برای تبعیض نبود - کما هو المختار - مثل «و اغضض من صوتک» است. در لغت هم غالب اهل لغت گفته اند: «غضّ طرفه» و «غضّ من طرفه» و هر دو را به یک معنا دانسته اند. و چون می دانیم آیه شریفه امر به چشم پوشی از همه موجودات نکرده است، بلکه به تناسب حکم و موضوع، حدّ و حدودی دارد و بنظر ما آن حدّ همین است که از آنچه که دستور ستر داده شده، باید چشم پوشی کرد. امر به ستر، مقدمه برای نیفتادن چشم دیگران است، لذا دیگران هم نباید نگاه کنند. مراد، چشم چشم پوشی از چیزهایی است که شارع مقدس عنایت به مستور بودنش داشته و اما اینکه چه چیزهایی دستور ستر دارد؟ آیه به آن نظر ندارد. لذا نمی توان از آیه شریفه استفاده کرد که پس وجه و کفین استثناء نیست.

**ب - دلیل دوم: آیه شریفه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...»**

### استدلال آقای خوئی

(1)

آقای خوئی در استدلال به آیه فوق (2)، بیانی دارند که از خود آیه شریفه حرمت نظر به نحو الاطلاق استفاده می شود. می فرمایند: «بداء» به معنای «ظهر» است، آیه «بَدَتْ»

ص: 420

1- (1) نقل کردند که در این اواخر رساله ای در موضوع مورد بحث ما نوشته شده تحت عنوان «اسداء الرغاء فی مسأله الحجاب» توسط فردی هندی بنام سید محمد باقر لکهنویی که همین مطلب مورد نظر آقای خوئی در آنجا هست. رساله ای است در دو جلد و مفصل، که باید ملاحظه کرد، چنانچه مطلب قابل توجهی داشت، مطرح می کنیم.

2- (2) المبانی فی شرح العروه ص 41 در رد استدلال قائلین به جواز نظر به وجه و کفین بالآیه که آیه شریفه از ادله حرمت نظر است نه جواز نظر.

لَهُمَا سَوَاتُهُمَا» یعنی ساتر از آدم و حوا از بین رفت و مکشوف العوره شدند (ظهر لهما).

«و ابدی» یعنی عریان شد، به طوری که اگر کسی هم نباشد و شخص عورتش را آشکار نماید، «ابدی» صدق می کند، و به عبارت دیگر «ابدی» کنار زدن ساتر است به طوری که اگر کسی بخواهد نکاح کند، مانعی نباشد. پس استعمال «ابدی» بالفعل ملازمه ندارد که کسی هم حاضر باشد، اگر کسی هم نباشد، باز این لغت، صادق است و گفته می شود: «ابدی سواته»، ولی «ابدی لشخص» در جایی استعمال می شود که حتماً شخصی در کار باشد و بدون وجود شخص گفته نمی شود «ابدی له» بر خلاف «ابدی وجهه یا ابدی یده یا ابدی فرجه» که اعم از این است که فردی باشد تا ببیند یا نباشد.

در آیه شریفه، ابتدا می فرماید «لَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» یعنی ابداء ما ظهر بلامانع است ولی ابداء غیر ما ظهر و زینت پنهانی، حرام است. تناسب حکم و موضوع در این تعبیر اقتضا می کند که در فرضی که یقین داریم ناظری در کار نیست، ابداء حرام نباشد چون وجوب ستر نفسی نیست، ولی در فرضی که یقین به نبودن ناظر نداریم و احتمال وجود ناظر را می دهیم، پوشاندن لازم و ابداء حرام است و اگر کسی به بهانه اینکه یقین به وجود ناظر نداریم، بدن خود را نپوشاند و به کوچه برود، به خطاب «لَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» عمل نکرده است. پس احتمال وجود ناظر کافی است تا لزوم ستر، ثابت باشد. البته اینکه «ما ظَهَرَ» چیست؟ بعداً بحث خواهیم کرد، ولی اگر به حسب روایات آن را وجه و کفین دانستیم، معنایش این است که وجه و کفین مانند سایر بدن و عورت نیست (1)، چون با وجود احتمال ناظر هم شخص حق ندارد با بدن عریان به کوچه برود، ولی پوشاندن وجه و کفین به صرف احتمال وجود ناظر لازم نیست و کشف آن جایز است و تنها در فرض یقین به وجود ناظر، باید بپوشاند.

ص: 421

---

1- (1) توضیح: جمله اخیر یعنی حرمت کشف وجه و کفین در فرض یقین به وجود ناظر، مفاد این بخش از آیه شریفه نیست و با بیانی که آیه الله خوبی در بخش دیگر می فرمایند، استفاده می شود.

اما در بخش دیگر آیه شریفه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» فرض وجود ناظر و رؤیت او شده است، منتهی ناظرین را دو دسته می کند، و یک دسته از آنها را از حرمت ابداء زینت، استثناء می نماید. لذا اگر کسی بداند، ناظری در کار است و شخص ناظر از افراد مورد استثناء نیست، ابداء زینت جایز نیست و حتی در این فقره، «ما ظَهَرَ» استثناء نشده است، یعنی حتی ابداء وجه و کفین (بنابراین که «ما ظَهَرَ»، وجه و کفین باشد) هم جایز نیست، ما دلیلی بر استثناء نداریم چون نهی شده که نسبت به اشخاص ابداء زینت کند و هیچ عضوی هم استثناء نشده، گرچه از حیث ناظر بعضی از ناظرین استثناء شده اند.

سپس می فرمایند: جواز کشف با جواز نظر ملازمه ندارد، چه بسا که کشف جایز باشد ولی نگاه کردن حرام باشد، - چنانچه آقای داماد هم می فرمودند - ولی بین وجوب ستر و حرمت نظر ملازمه هست، چون ستر جنبه مقدمی برای ترک نگاه دارد، اگر گفتند: کشف بر شما حرام است، برای آنست که دیگران نبینند و نگاه کردن بر دیگران حرام است.

بنابراین از فقره ثانیه در آیه شریفه یعنی «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» به ضمیمه مقدمه فوق استفاده می شود که با فرض قطع به وجود ناظر، بر زن، ستر بدن بدون استثنای عضوی، واجب است و بالملازمه نظر هم بر مرد حرام است. پس این آیه از ادله عامه حرمت نظر است.

### نقد استدلال آقای خوئی توسط استاد - دام ظلّه

بنظر ما فرمایش ایشان تمام نیست، نه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» اختصاص به صورت احتمال و شک دارد و نه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» ناظر به صورت قطع و یقین است و هر دو اعم هستند، همانطور که در علم اصول ملاحظه کرده اید، احکام به «موضوعات واقعی» تعلق می گیرد نه «موضوعات معلومه»، علم شرط تنجز تکلیف است نه شرط فعلیت. آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» در مقام بیان حکم واقعی است

و صورتی را فرض کرده که ناظری باشد، ولی اینکه وجود ناظر معلوم باشد یا مشکوک؟ دخالتی در این حکم ندارد و آیه در صدد آن نیست، «کشف» در مقابل ناظر، مبعوض شرع است، چه علم به وجود ناظر داشته باشد و چه احتمال وجود ناظر را بدهد، البته مقام تنجز، مقام دیگری است و مربوط به صورت علم است و در این صورت، اگر شخص کشف نمود، مجازات می شود، ولی قید «آن یكون معلوماً» جزء موضوع نیست.

و جदानاً چنین نیست که «لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» صورت شک را متعرض باشد و صورت قطع هم بالاولویه فهمیده شود، بلکه صورت شک و علم به وجود ناظر در بیان حکم ملاحظه نشده است، در هر صورت شخص مشمول حکم «لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» هست (1)، لذا اختصاص استثناء «ما ظَهَرَ» به صورت شک به وجود ناظر وجهی ندارد، همانطور که مستثنی منه شامل هر دو صورت می شود، اطلاق مستثنی هم، هر دو صورت را شامل می شود، پس ابداء زینت آشکار حرام نیست چه در فرضی که یقین به وجود ناظر هست و چه در فرضی که وجود ناظر مشکوک است و تنها در معرض نگاه دیگران قرار می گیرد. «لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» مطلق است، نه اطلاق، عموم سلب است نه سلب العموم، یعنی زینت مخفی را حق نداری آشکار کنی، چه علم به وجود ناظر داشته باشی، و چه در معرض نگاه ناظر قرار دهی هر چند علم به وجود ناظر نداشته باشی، ولی زینت آشکار (ما ظَهَرَ) استثناء شده و اطلاقش اقتضاء می کند که صورت علم و شک آن یکسان باشد چه علم به وجود ناظر داشته باشی و چه علم نداشته باشی و تنها در معرض قرار دهی، زینت آشکار بلامانع است.

پس اینکه آقای خوئی فرمودند استثناء (ما ظَهَرَ) در آیه اول، در آیه دوم نیست، ناتمام است، زیرا بعد از اینکه فرمود:

«لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»، چه با علم به وجود ناظر و چه با شک به وجود

ص: 423

---

1- (1) یعنی چه بدانی ناظر هست و چه ندانی و شک داشته باشی حق ابداء زینت نداری.

ناظر، در آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» به استثنای در آیه قبل اکتفا شده و نیازی به تکرار نیست. مثل این است که بگویید: «ربا با این خصوصیات - مثلاً همجنس - حرام است»، سپس بگویید: «ربا بین والد و ولد استثناء است» یا «ربا بین زوج و زوجه استثناء است» یعنی همان ربایی که خصوصیات و استثنایش قبلاً ذکر شد، در این دو مورد استثناء است، نیازی نیست خصوصیات که قبلاً برای ربای محرم ذکر گردید، دوباره در اینجا تکرار کنید.

پس این آیه هم از ادله عامه حرمت نظر نیست و باید از جای دیگر بحث اینکه ما ظَهَرَ در آیه چیست؟ را روشن کنیم.

## ج - دلیل سوم: روایات

### اشاره

به روایاتی (1) هم چون «النظر سهم من سهام ابلیس»، «النظر زنا العین»، «کم من نظره اورثت حسره طویله» برای اثبات حرمت نظر به عنوان ادله عامه - صرف نظر از موارد استثناء - استدلال شده است. هم چنین روایاتی که می گوید: کسی که به خانه همسایه نگاه کند و چشمش به موی زن یا بدن او بیفتد، لعنت خداوند بر او باد.

در روایت محمد بن سنان می گوید: علت اینکه نگاه به مو حرام شده، بخاطر آن است که مردان تهییج می شوند. لذا مو و آنچه تشبیه به مو است، حرام است.

آقای خوئی (2) در باره روایت «النظر سهم من سهام ابلیس» می فرماید، اینکه نگاه به تیر تشبیه شده، بخاطر آن است که تیری که تیرانداز پرتاب می کند، دو صورت دارد، گاهی به هدف اصابت می کند و گاهی به خطا می رود «نگاه هم چنانچه نگاه از روی ریه باشد، شیطان به هدف می رسد و شخص به زنا مبتلا می شود و گاهی به هدف نمی رسد یعنی مبتلا به زنا نمی شود. پس این روایت مربوط به مواردی است که از نگاه کردن، خوف وقوع در زنا باشد و آن نگاه از روی ریه است، پس تشبیه به سهم،

ص: 424

---

1- (1) الوسائل ج 20، کتاب النکاح باب 104 از ابواب مقدمات النکاح

2- (2) المبانی ص 49

موضوع نظر را، نظر خاصی می گرداند.

شیخ انصاری روایت را ظاهر در نگاه شهوانی دانسته اند و البته وجه آن را بیان نفرموده اند.

### نقد معنای مورد نظر آقای خوئی

بنظر می رسد حمل روایات فوق بر معنای مورد نظر آقای خوئی، حمل دو روایت بر فرد نادر باشد. چون نگاه شهوانی البته نادر نیست، ولی نگاهی که منتهی به زنا شود، بسیار نادر است هر چند عواملی چون ترس از حکومت یا خوف آبروریزی و امثال آن مانع ارتکاب زنا شود، البته نگاه برای لذت بردن شایع است مگر آنکه شخص متقی و خداترس باشد، ولی نگاه هایی که منتهی به تقبیل یا زنا و امثال آن شود، به ندرت اتفاق می افتد. البته اگر «النظر» در روایت مقید به «عن ریه» بود، می توانستیم بر معنای مورد نظر آقای خوئی حمل کنیم، ولی اینکه موضوعی را مطلق ذکر کنند ولی حکمی را که بر آن مترتب می کنند، تنها مربوط به افراد نادر باشد و سبب شود که ما موضوع را متضیق کنیم، صحیح نیست.

البته معنای مورد نظر شیخ انصاری، حمل روایت بر مورد نادر نیست، ولی وجهش را ذکر نکرده اند.

### معنای روایت بنظر استاد - مد ظله

معلوم نیست مراد از تشبیه در روایت، معنای مورد نظر آقای خوئی باشد، بلکه مقصود این است که نظر، تیر شیطان است که به شخص اصابت می کند و شخص با نگاه کردن، در واقع صید شیطان می شود و در اختیار او قرار می گیرد. بنابراین منحصر به نگاهی که خوف وقوع در زنا در او باشد، نمی شود.

بنظر ما همان تناسب حکم و موضوع که در آیه غَضَّ اِیْجَابِ می کرد که متعلق غَضَّ را همه موجودات ندانیم، چرا که نگاه به بعضی از چیزها مطلوب و مورد سفارش است. مثل نگاه به - مثلاً - شتر «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»، یا نگاه به قرآن

که ثواب فراوانی دارد یا نگاه به عالم و امثال آن، بلکه غرض آن است که برای نگاه افراد حدّ و حدودی معین کند، مثل اینکه از آنچه سترش واجب است، غصّ بصر کنند. در اینجا هم «النظر» در روایت ناظر به نظری است که مورد صحبت بوده است و حدودش معلوم بود. و به عبارت روشن تر «ال» در النظر، برای عهد است، چرا که معمولاً ابتداء به ساکن اینگونه تعبیر نمی شود «النظر سهم من سهام ابلیس»، بدون آنکه به مطالبی در گذشته ناظر باشد. مثل اینکه چند روزی است که بحث ما در باره نگاه به اجنبیه است، اگر گفته می شود: «النظر»، همه شما نظر به اجنبیه به ذهنتان می آید نه نظر به آسمان، در روایت در صدد بیان حکم شرعی نظر نیست، بلکه نظری که از حدودش خارج شده، مفاسدش بیان می شود. بنابراین از اول نه برای آیه غصّ و نه برای چنین روایاتی اطلاق و عموم ثابت نیست و ما نمی دانیم مراد چه نگاهی است؟ آیا نگاه شهوانی مراد است که سهم من سهام ابلیس؟، یا نگاه به بدن اجنبیه مراد است؟ بعبارۀ آخری محدوده «ال» عهد از این روایتها بدست نمی آید بلکه آن را روایات دیگر روشن می کند، لذا قابل تمسک نیستند.

«\* و السلام\*»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه جلسه قبل و این جلسه:**

کلام در ادله ای بود که حرمت نظر به اجنبیه را به طور عموم اثبات می کرد، به طوری که شامل وجه و کفین نیز بشود. در ادامه ادله، در این جلسه دو روایت ابن عباس و محمد بن سنان را نقل کرده، آنها را بررسی می کنیم. سپس متعرض اقوال فقهاء در استثناء وجه و کفین می شویم و اثبات می کنیم که اکثر قدماء نظر به وجه و کفین را مانند نظر به بقیه اندام اجنبیه حرام می دانند. و در پایان به توضیح عبارتی از مبسوط شیخ می پردازیم.

\*\*\*

**الف - ادامه ادله عامه بر حرمت نظر به اجنبیه**

**(1) روایت ابو هریره و عبد الله بن سنان**

صدوق در عقاب الاعمال روایتی طولانی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند: «ابن المتوکل عن محمد بن جعفر عن موسى بن عمران عن عمّه الحسين بن یزید عن حمّاد بن عمرو والنصبی عن أبي الحسن الخراسانی عن میسر بن عبد الله عن أبي عایشه السعدی عن یزید بن عمر بن عبد العزيز عن أبي سلمه بن عبد الرحمن، عن أبي هریره و عبد الله بن عباس قالوا: خطبنا رسول الله (صلی الله علیه و آله) قبل وفاته و هی آخر خطبه خطبها بالمدينه، حتّى لحق بالله عز و جلّ، فوعظنا بمواعظ...»

فقال: يا أيها الناس ادنوا و سّعوا لمن خلفكم... و من اطلع في بيت جاره فنظر الى عوره رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتبعون عورات الناس في الدنيا و لا يخرج من الدنيا حتّى يفضحه الله و یدی عورته للناس في الآخرة...»(1)

ص: 427

---

1- (1) وسائل ج 20 ص 194 باب 104 ابواب مقدمات النکاح، ح 16 - بحار الانوار 359/73 - عقاب الاعمال ص 332 - جامع الاخبار

در این روایت برای نگاه کردن به هر عضوی از اعضاء اجنبیه (شیء من جسدها) وعده عذاب داده شده است، پس نه تنها حرام می باشد بلکه از گناهان کبیره است و از مشخصات معاصی کبیره این است که وعده نار برایش داده شده باشد.

## 2 - نقد استدلال به روایت سنداً و دلالتاً:

### اشاره

سند روایت: سند روایت قابل اعتماد نیست چون پر از افراد ناشناخته است بخصوص که از طرق عامه نقل شده است.

دلالت روایت: «جسد» اطلاقات مختلف دارد: 1 - تمام اندام حتی صورت 2 - بدن در مقابل رأس. کلمه «جسد» ظهور در معنای عام ندارد و قدر متیقن آن معنای دوم است هم چنان که نسبت به «شعر» ظهور ندارد، فلذا شاعر را مخصوص به ذکر شده است و اگر خود صورت نیز مورد نظر پیامبر عظیم الشان بود، مناسب بود که خود صورت را نیز متذکر شوند، کما اینکه خصوص «شاعر» را بیان کرده اند. این اشکال را مرحوم نراقی هم در مستند مطرح کرده اند.

### در اینجا دو مطلب قابل دقت است:

1 - اشکال دلالتی روایت شریفه این است که قدر متیقن از «شیء من جسدها» غیر از صورت است و روشن نیست که کلمه «جسد» صورت را هم بگیرد و این بدان معنا نیست که استعمال جسد مثلاً در مورد میت بطوری که صورت و حتی مو را هم در بر بگیرد، استعمال غلطی باشد.

2 - متن روایت تعبیر «من أطلع فی بیت جاره فنظر...» دارد که لفظ بیت و درون خانه خصوصیتی در حکم الغاء شده در روایت ندارد.

### ب - روایت محمد بن سنان

### اشاره

صدوق در علل الشرائع و عیون الاخبار الرضا (سلام الله علیه) با اسانید متعدد روایتی را از محمد بن سنان نقل می کند:

ص: 428

1 - محمد بن علی ماجیلویه عن عمه عن محمد بن علی الکوفی عن محمد بن سنان...

2 - علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق و محمد بن احمد السنائی و علی بن عبد الله الوراق و الحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المکتب (رضی الله عنهم) قالوا: حدثنا محمد بن أبی عبد الله الکوفی، عن محمد بن اسماعیل، عن علی بن العباس، عن القاسم بن الربیع الصحاف عن محمد بن سنان....

3 - علی بن احمد بن أبی عبد الله البرقی و علی بن عیسی المجاور فی مسجد الکوفه و أبو جعفر محمد بن موسی البرقی بالری (رضی الله عنهم) قالوا: حدثنا علی بن محمد ماجیلویه عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبیه عن محمد بن سنان أن ابا الحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) كتب الیه فی جواب مسأله.. و حرّم النظر الی شعور النساء المحجوبات بالازواج و الی غیرهن من النساء لما فیہ من تهییج الرجال و ما یدعو الیه التهییج من الفساد و الدخول فیما لا یحل و لا یجمل، و كذلك ما أشبه الشعور الاّ الذی قال الله تعالی: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ عَنْ تِيَابِهِنَّ غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ بِرِزْنِهِنَّ» أي غیر الجلباب، فله بأس بالنظر الی شعور مثلهن(1)

### سند روایت:

این روایت اشکال سندی ندارد زیرا محمد بن سنان ثقة است و بقیه سند از دو طریق قابل تصحیح است: اولاً؛ مستفیضاً از محمد بن سنان نقل شده و صدوق در علل و عیون با مسانید عدیده نقل کرده، ثانیاً؛ خصوصاً سؤمین طریق به محمد بن سنان صحیح است که بنظر ما همین سند کافی برای صحه روایت است که سه نفر در سند آن است که صدوق در موردشان، رحمه الله و رضی الله عنه دارد چون:

«علی بن احمد بن أبی عبد الله البرقی» نواده برقی معروف، از مشایخ صدوق است و صدوق روایات زیادی از او دارد، و اگر به فرض مطلق مشایخ ثقات را نیز توثیق نکنیم، نسبت به خصوص صدوق چنین امری را نمی توانیم بگوئیم زیرا صدوق در أخذ حدیث سختگیر است و چنین شخصیتی نمی رود نزد شیخ مجهول الحالی یا

ص: 429

معلوم الضعف شاگردی کند و احادیث کثیره ای را از او اخذ کند. و قول به اصالة العدالة و این حرفها در حق مرحوم صدوق حرف مقبولی نیست. «ماجیلویه» نیز از مشایخ صدوق است. «احمد بن محمد بن خالد و پدرش نیر ثقه هستند». البته محمد بن علی الکوفی اشکال دارد ولی در این سند مورد نظر نیست.

### دلالت روایت:

به دو تقریب می توان به روایت استدلال کرد:

تقریب اول: استدلال به «لفظ ما أشبه الشعور» در روایه با این بیان که نگاه به مو حرام است چون مهیج شهوت است و همچنین هر عضوی که مانند «مو» مهیج شهوت است، و از جمله آنها صورت زن است.

تقریب دوم: استدلال به «عموم تعلیل». «لما فيه من تهیج الرجال و ما يدعو اليه التهیج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا یجمل». چرا نظر به مو حرام است؟ چون مهیج شهوت است و تهیج شهوت به فساد منجر می گردد و روشن است که صورت بیشتر از مو محرک شهوت است، بنابراین نظر به صورت نیز حرام است.

بررسی تقریب اول: معلوم نیست که مراد از «ما أشبه الشعور» اموری باشد که محرک شهوت است! شاید معنی روایت این باشد که «ما أشبه الشعور» یعنی مواضع دیگری که مانند مو است، از این نظر که پوشش آنها لازم است. خلاصه شاید وجه مشابهت لزوم ستر باشد نه مهیج بودن. و در این صورت باید مصادیق آن را از دلیل دیگری بدست آورد اگر پوشاندن صورت به عنوان «ما ظَهَرَ» لازم نباشد در نتیجه نظر هم حرام نخواهد بود و معلوم نیست که داخل «ما أشبه الشعور» باشد.

بررسی تقریب دوم: اولاً- در مورد عموم تعلیل و لو قبول داشته باشیم که صورت مهیج است مثل مو ولی چون نگاه کردن به مو متعارفاً ملازم با نگاه به صورت نیز می باشد و تهییجی که در چنین نگاهی است، بیشتر از تهییجی است که در نگاه

کردن به صورت پوشیده شده با مقنعه می باشد، چون مو و صورت هر دو در محرک بودن دخالت دارند و اگر چنین تهییج شدیدی حرام بود نمی توان نتیجه گرفت که «نگاه به صورت به تنهائی» نیز حرام است. خلاصه ملازمه ای در تحریم مو و صورت در بین نیست.

ثانیاً: این علت مقتضی ثبوت حرمت است لکن علت تامه نیست، و شاید در مو و صورت مانعی از تحریم وجود داشته باشد چون ممکن است شارع مقدس به جهت تسهیل بر عباد و رفع حرج و مشقت نگاه به صورت را بدون تلذذ و ریبه تجویز کرده باشد تا در جریان امور اجتماعی به مشکلی برخورد نکنند و این حرج و مشقت در مورد نظر به مو نیست. بنابراین «ما أشبه الشعور» یعنی اعضائی که مانند مو مقتضی جعل حرمت در نگاه به آنها موجود است و مانعی هم در آن نیست و این همان اعضائی است که شارع دستور ستر آنها را داده است. خلاصه حد اکثر می توان گفت در نگاه به صورت، اقتضاء جعل حرمت هست و بر اساس قاعده مقتضی و مانع در ملاکات می توانیم یک حرمت ظاهری از آن استفاده کنیم. ولی چون مانعی از آن در ملاکات موجود است، پس تحریم نشده است.

### نکته حدیثی

در روایت می فرماید: «و حرم النظر الی شعور النساء.. و كذلك ما أشبه الشعور الاّ الذی قال الله تعالی (وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ) «ای غیر الجلباب، فلا بأس بالنظر الی شعور مثلهن».

مرحوم مجلسی (1) می فرماید «و قد ورد فی الاخبار المعتمره أنّها تضع من الثياب الجلباب، و هذا الخبر يدل علی أنه لا تضعه» یعنی از این روایت استفاده می شود که زنان قواعد نمی توانند جلباب (به معنی چادر) را بردارند و این بر خلاف احادیث دیگر است. ایشان این اشکال را به دو شکل حل می کنند: «الف؛ لعل لفظ «غیر» زید من النساخ،

ص: 431

كما هو في بعض النسخ. ب؛ المراد بالجلباب ما يكشف بوضعه سائر الجسد غير الشعر و ما يجوز لهنّ كشفه، اذ قد فسّر بالقميص ايضاً». یعنی حق ندارد لباسهائی که بدنش را می پوشاند بیرون آورد.»

نظر استاد مد ظله: کلمه «غیر» زیادی نیست چون تمام نسخ معتبر عیون مشتمل بر این کلمه است (1) و اکثر نسخ علل نیز «غیر» را دارد. معنای روایت این است که خیال نکنید لباسی که قواعد می توانند بردارند منحصر به جلباب است بلکه غیر آن را نیز می توانند بردارند. غیر الجلباب عبارت از «خمار» است یعنی علاوه بر جلباب که صورت را می پوشاند، می تواند روسری را که موها را می پوشاند، بردارند و صورت و مو هر دو دیده شود و این نکته مقدمه مطلب ذیل روایت است «فلا بأس بالنظر الی شعور مثلهن».

### نتیجه مباحث گذشته

دلیل عامی که نظر به اجنبیه را مطلقاً (حتی وجه و کفین) را حرام بداند، پیدا نکردیم. پس باید ادله خاصه را مورد بحث قرار بدهیم و اگر دلیلی بر حرمت نیافتیم، همین مقدار برای جواز ظاهری کافی است. یعنی اگر دلیلی بر حرمت نداشتیم طبیعتاً جواز نظر ثابت است بلکه ادله خاصه هم بر جواز داریم که مطرح می کنیم.

### ج - اقوال فقهاء

#### 1) بررسی اقوال

بررسی اقوال مشهور علما و اعراض آنها، در استفاده از روایات بخصوص طبق مبنای انسداد - که ما آن را بعید نمی دانیم - دخیل است، بنابراین نگاهی به اقوال فقهاء می اندازیم: صاحب ریاض (2) می گوید: «جماعتی» به جواز نظر به وجه و کفین

ص: 432

1- (1) از آن جمله نسخه بسیار قدیمی و معتبر که قطعه ای از عیون و أمالی و علل را دارد که در قرن ششم نوشته شده و در کتابخانه مجلس موجود است. البته نقل این نسخه چنین است «فلیس علیهن جناح أن یضعن ثیابهن» غیر الجلباب.

2- (2) ریاض ج 2 ص 74

فتوی داده اند و از شرح شرایع صیمیری نقل می کند که «اکثر» قائل به جواز هستند.

جزائری در قلاند الدرر(1) می گوید: «کثیر من الاصحاب» قائل به جواز شده اند و در تفسیر «ما ظهر» می گوید: «انها الوجه و الکفان و ما علیها منها و هو ظاهر اختیار «اکثر الاصحاب».

قول صیمیری و تعبیر دوم جزائری که «اکثر» یا «اکثر الاصحاب» قائل به جواز هستند، نسبت به قدما صحیح نیست ولی می توان گفت کثیری از قدما اصحاب قائل به استثناء وجه و کفین هستند که ابتداء تعبیر جزائری در قلاند الدرر است.

## (2) دسته بندی اقوال

### نظر اول: جواز نظر به وجه و کفین مطلقاً (نظر اول و غیر آن)

1 - شیخ طوسی ره در کتاب التهذیب 442/1 و استبصار 202/1 و مبسوط صریحاً و در کتاب خلاف، ظاهراً فتوی به جواز داده است.  
2 - قطب الدین کیدری در اصباح نیز جایز دانسته است. 3 - کلینی در کافی و فیض در وافی و شیخ حرّ در وسائل قائل به جواز نظر هستند زیرا بابی با عنوان «ما یحل النظر الیه من المرأة» را منعقد کرده اند و روایاتی که از آن جواز نظر به وجه و کفین استفاده می شود، نقل می کنند. عبارت مقنعه مفید مجمل است و ممکن است قائل به جواز باشد. البته در بین متأخرین ممکن است اکثراً قائل به جواز نظر باشند.

### نظر دوم: حرمت نظر به وجه و کفین مطلقاً

1 - شیخ طوسی در نهاییه و مفید در مقنعه احتمالاً و أبو الصلاح حلبی در کافی و ابن براج در مهذب و ظاهر ابن ادریس در سرائر و قطب راوندی در فقه القرآن، علامه در تذکره و ارشاد و فخر المحققین در ایضاح و فاضل مقداد در کنز العرفان و شهید اول در حواشی نجاریه(2) و فاضل هندی در کشف اللثام نظر به وجه و کفین را مطلقاً حرام دانسته اند. 2 - ابن زهره، در غنیه، ابن حمزه در وسیله و محقق در مختصر و نافع

ص: 433

1- (1) قلاند الدرر ج 3 ص 168

2- (2) این حواشی با تألیف شهید اول است و یا شاگردش ابن التّجار

و تبصره نسبت به کسی که قصد ازدواج با زنی یا خریدن کنیزی را دارد، گفته اند که می تواند به وجه و کفین آنها نگاه کند و در غیر این صورت حکم به جواز نکرده اند. 3 - محقق کرکی در جامع المقاصد و شهید ثانی در مسالک و صاحب مدارک در نهایه المرام گفته اند: «لا ریب أن اجتناب النظر الی الاجنبیه، احوط» و شیخ طوسی در تبیان نیز احتیاط کرده است.

#### 4 - نظر استاد مدّ ظلّه

بنابراین می توان گفت اکثر قدماء اصحاب قائل به حرمت نظر به وجه و کفین هستند بر خلاف شرح شرایع صیمری که به اکثر قدماء، قول به جواز را نسبت داده است و این نسبت درست نیست. آری تعبیر به این که: کثیری از قدماء قائل به جوازند، صحیح است کما اینکه در قلاند الدرر چنین است.

### نظر سوم: تفصیل بین نظره اولی و ثانیه

محقق در شرایع می فرماید: «يجوز أن ينظر الی وجهها و کفّیها علی کراهیه فیه مره و لا يجوز معاوده النظر» علامه در بسیاری از کتابهایش چون قواعد و تحریر، و شهید در لمعه و فاضل مقداد در تنقیح و کنز العرفان از محقق تبعیت کرده اند و محقق ثانی در جامع المقاصد وجه این تفصیل را بیان کرده است.

### (3) بررسی کلام صاحب ریاض

صاحب ریاض (1) می گویند: شیخ در نهایه و تبیان و دو کتاب حدیثی اش قائل به جواز نظر به وجه و کفین شده است. کلام ایشان نسبت به تهذیب و استبصار صحیح است، ولی شیخ در تبیان (2) در نظر به وجه و کفین احتیاط کرده است و در نهایه (3) می فرماید: «لا بأس أن ينظر الرجل الی وجه امرأه یرید العقد علیها و ينظر الی محاسنها: یدیها و وجهها و يجوز أن ينظر الی مشیها و الی جسدها من فوق ثیابها و لا يجوز له شیء من ذلك اذا

ص: 434

1- (1) ریاض ج 2 ص 74

2- (2) تبیان ج 7 ص 429

3- (3) النهایه و نکتها ج 2 ص 355

لم یرد العقد علیها»، معلوم می شود که در غیر صورت ازدواج نظر به وجه و کفین را مطلقاً حرام می دانند.

#### 4) توضیح بیان شیخ طوسی در مبسوط

شیخ در مبسوط ج 4 ص 160 می فرماید: «فاما التّظر الیها لضروره أو حاجه فجائز، فالضروره مثل نظر الطیب الیها و ذلک یجوز بكل حال و ان نظر الی عورتها لانه موضع ضروره لانه لا یمکن العلاج الا بعد الوقوف علیه و مثل ما إذا ادعی عیباً علی امرأته فانکرته فأتی بمن یراه (یراها ظ) و یشهد علیه (علیها ظ) و الحاجه مثل أن یتحمل شهاده علی امرأه فلا بدّ من أن یری وجهها لیعرفها و یجلبها و مثل ما لو کانت بینه و بینها معامله و مبیعه لیعرف وجهها فیعلم من التی یعطیها الثمن أن کانت بئنه أو المثلث ان کانت مبتاعه و مثل الحاکم اذا أحکم علیها فانه یری وجهها لیعرفها و یجلبها» ممکن است کسی از این عبارت استفاده کند که ایشان نظر به وجه و کفین را حرام می دانند و بخاطر ضرورت یا حاجت جایز دانسته اند ولی چنین نیست. جایز در اصطلاح متأخرین یعنی کاری که حرام نیست و لو مکروه باشد؛ ولی در اصطلاح قدما یعنی کاری که نه حرام است و نه مکروه. بنابراین معنای وضعی «لا یجوز»، «یحرم» نیست هر چند خیلی از اوقات اطلاق کلامشان اقتضای ممنوعیت مطلق و حرمت می کند. شاهد این مطلب کلام شیخ است قبل از این عبارت:

«لا- تحل للاجنبی أن ینظر الی اجنبیه لغیر حاجه و سبب، فنظره الی ما هو عوره منها محظور و الی ما لیس بعوره مکروه و هو الوجه و الکفان. پس عند الاضطرار یا حاجت، دفع کراهت هم می شود.

«\* و السلام\*»

ص: 435

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب النکاح

خلاصه جلسه قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته در باره نظر به وجه و کفین، اقوال برخی از قداما را نقل کردیم، در این جلسه نیز به بررسی نظر شیخ طوسی در خلاف، شیخ مفید در مقنعه، و شیخ صدوق در مقنعه می پردازیم و سپس برخی نکات را در این زمینه از کتاب اسداء الرغاب اثر محمد باقر لکهنوی را مورد بررسی قرار می دهیم.

\*\*\*

الف - بررسی نظر شیخ طوسی در باره جواز نظر به وجه و کفین در کتاب خلاف:

شیخ طوسی (1) در کتاب خلاف، عبارتی دارد که ممکن است بدو دلالت آن روشن نباشد، ولی بنظر ما شیخ در این کتاب قائل به جواز نظر به وجه و کفین است، عبارت خلاف این گونه است:

«يجوز النظر الى امرأه أجنبية يريدها ان يتزوجها اذا نظر الى ما ليس بعوره فقط و به قال ابو حنيفه و مالک و الشافعي، الا أن عندنا و عند مالک أن ما ليس بعوره، الوجه و الكفان فحسب. و عن أبي حنيفه روايتان: احدهما: مثل ما قلناه

ص: 436

---

1- (1) این بزرگوار در کتاب مبسوط جواز نظر به وجه و کفین را قائلند ولی آن را مکروه می دانند.

و الثانیه و القدمان ایضا. و قال المغربي(1): لا يجوز أن ينظر اليها و لا الى شيء منها اصلاً و قال داود(2): ينظر الى كل شيء من بدنها و أن تعرت. دليلنا: اجماع الفرقه و اخبارهم. و أيضاً قوله تعالى: «و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و قال المفسرون: الوجه و الكفان...»(3)

اصل این مسئله مربوطه به شخصی است که قصد ازدواج دارد و شیخ نظر به وجه و کفین را برای او جایز می داند و به اجماع امامیه و روایات استناد می کند. شیخ علاوه بر آن، برای جواز نظر به آیه شریفه «و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» هم استدلال کرده است. این آیه، اختصاصی به جواز نظر با قصد تزویج ندارد و لو اصل مسئله ای که شیخ مطرح کرده و در بین عامه مورد اختلاف بوده است، موضوع نظر با قصد تزویج است، ولی استدلال شیخ نشان می دهد که جواز نظر به وجه و کفین به مرید للتزویج اختصاص ندارد. شیخ توجه دارد که این آیه، برای شخصی که می خواهد ازدواج کند، نازل نشده است، ولی از نظر او، ابداء زینت، چه در مورد قصد ازدواج و چه در غیر آن، جایز نیست، مگر ابداء زینت ظاهر که عبارت از وجه و کفین است، و شیخ بین «جواز ابداء برای زن» با «جواز نظر برای مرد»، ملازمه قائل بوده است.

پس از عبارت خلاف استظهار می شود که بنظر شیخ، نظر به وجه و کفین حتی در غیر مورد قصد ازدواج جائز است.

ان قلت: اگر شیخ نظر به وجه و کفین را در غیر قصد تزویج جایز می داند، پس

ص: 437

---

1- (1) مقصود حسین بن علی المغربي است که شعری هم در کشکول شیخ بهائی یا جای دیگر از او نقل شده است: انا الحسين بن علی المغربي دَرْدَبِي، دَرْدَبِي، دَرْدَبِي، مرحوم آقای نائینی گاهی که می خواسته بگوید فلان مطلب بی خود است، تعبیر «در ندبی، در ندبی، در ندبی» بکار می برده و تکیه کلامش بوده است، یعنی «مهمل» است.

2- (2) داود ظاهری بین اهل سنت مثل اخباری ها در شیعه است. سنی ها هم شبیه به اخباری های ما دارند که به آنها ظاهری می گویند، داود ظاهری مؤسس این مسلک است. ابن حزم اندلسی، جزء ظاهری هاست

3- (3) شیخ طوسی، کتاب الخلاف، ج 4، ص 247، (کتاب النکاح مسئله 3)

چرا موضوع را در کلام خود مرید للتزویج قرار داده است؟

قلت: از این سؤال دوگونه می توان جواب داد: یکی آنکه چون موضوع بحث در کتب عامه، مرید للتزویج بوده است و اختلاف آراء و اقوال در بین ایشان مربوط به این موضوع بوده است، لذا شیخ هم در کتاب خلاف، این موضوع را مطرح کرده است. جواب دیگر این است که «جواز» در کلمات قدما به معنی «عدم منع تحریمی و تنزیهی» است، البته اطلاق «منع» اقتضاء «حرمت» دارد و لذا اگر بصورت مطلق چیزی را ممنوع اعلام کنند، به معنی آن است که حرام است، ولی اگر بگویند: «فلان چیز ممنوع نیست» یعنی منع تحریمی و تنزیهی ندارد (1) در اینجا هم شیخ با بکار بردن تعبیر «یجوز النظر» در مورد کسی که قصد تزویج دارد، نفی حرمت و کراهت از نظر به وجه و کفین کرده است، ولی این به معنی آن نیست که در موارد دیگر جواز نظر هیچ گونه منع تنزیهی هم وجود ندارد.

### ب - بررسی نظر شیخ مفید در مقنعه در باره عدم جواز نظر به وجه و کفین:

شیخ مفید در مقنعه عبارتی دارد که یک نحوه اجمالی در آن وجود دارد، ولی بنظر ما از آن استظهار می شود که شیخ مفید نظر به وجه و کفین را استثنا نمی کند و قائل به حرمت است. عبارت او چنین است:

«إذا اراد الرجل أن يعقد على امرأة فلا حرج عليه أن ينظر إلى وجهها قبل العقد و يرى يديها بارزة من الثوب و ينظر إليها ماشية في ثيابها و إذا اراد ابتغاء امره نظر إلى وجهها و شعر رأسها و لا يحل له أن ينظر إلى وجه امرأه ليست

ص: 438

1- (1) نباید پنداشت که این بیان مستلزم ارتفاع نقیضین است. زیرا «ممنوع است» و «ممنوع نیست» نقیض یکدیگرند و اگر حدّ وسط و شق ثالثی وجود داشته باشد، ارتفاع نقیضین لازم می آید! این توهم از آنجا ناشی می شود که مقتضای «وضع» و مقتضای «اطلاق» با یکدیگر خلط می شود، «خوب است»، و «خوب نیست» بالوضع نقیض یکدیگرند، ولی اطلاق «خوب نیست» اقتضا دارد که اصلاً خوب نباشد، یعنی بد باشد، لذا بین خوب است و خوب نیست، حدّ وسط وجود دارد. در بحث فعلی هم جواز بمعنی «عدم منع» است، و وجود «منع» و «عدم منع» نقیض یکدیگرند و ارتفاع آنها ممکن نیست، ولی عدم منع بالاطلاق، نفی هرگونه منعی و لو تنزیهاً می کند، لذا در جایی که فعل مکروه است که نه منع مطلق یعنی حرمت دارد، و نه جواز مطلق هیچ یک از دو تعبیر «یجوز» و «لا یجوز» بکار برده نمی شود.

عبارت اخیر شیخ مفید محل بحث است که فرموده است نگاه به صورت اجنبی با قصد لذت، حرام است و نگاه به او با قصد ازدواج جایز است و در این عبارت: «لا یحل له أن ینظر الی وجه امرأه لیست له بمحرم لیتلذذ بذلک دون أن یربها للعقد علیها» سؤالی که مطرح است این است که آیا به اطلاق مفهوم صدر این عبارت باید اخذ کرد و یا به منطوق ذیل آن؟ اطلاق مفهوم صدر این است که هر نگاه بدون تلذذ حلال است، چه با قصد ازدواج همراه باشد، و چه بدون آن، ولی در منطوق ذیل هر نگاهی که بدون قصد ازدواج باشد، حرام دانسته شده است از این جهت بین صدر و ذیل یک نحو تنافی وجود دارد چون نگاه هایی که بدون قصد تلذذ و بدون قصد تزوج است، می تواند مشمول مفهوم صدر بوده و جایز باشد و می تواند مشمول ذیل باشد و حرام باشد.

بنظر ما احتمال اقرب در باره این عبارت این است که شیخ مفید، نظر به وجه را حرام می داند، زیرا از این عبارت فهمیده می شود که اگر نگاه با تلذذ جایز نیست (صدر) به ملاک آن است، خارج از محدوده جواز یعنی نگاه به قصد ازدواج است.

(ذیل)، و چون ملاک جواز نظر، قصد ازدواج قرار داده شده است، لذا هرکجا که چنین ملاکی وجود نداشته باشد، اعم از آنکه قصد تلذذ باشد یا نباشد، نظر حرام است پس از ذیل یک کبرای کلی استفاده می شود، و صدر از فروع آن است. به تعبیر دیگر، در صدر یک فرع را مطرح کرده است که نظر با تلذذ حرام است، و بعد به بیان کبرای کلی در جواز نظر پرداخته است، چه اینکه اگر گفته شود «نماز کسی که برای ریا باشد و بدون قصد قربت باشد باطل است» از آن می فهمیم که ملاک صحت نماز وجود قصد قربت است، و لذا اگر این ملاک وجود نداشته باشد، نماز باطل است، و لوریاء هم انجام نداده باشد و مثلاً به عنوان تفریح نماز خوانده باشد.

پس شیخ مفید تنها ملاک جواز نظر به وجه را قصد ازدواج می داند، ذیل عبارت او هم، مسئله را روشن تر می کند:

«ولا بأس بالنظر الی وجه نساء اهل الكتاب و شعورهن لأنهن بمنزله الاماء و لا يجوز النظر الی ذلک منه لریبه»

در این عبارت هم موضوع جواز نظر به وجه را «نساء اهل کتاب» قرار داده و به علاوه تعلیل خاصی برای جواز نظر به وجه آنها ذکر کرده است: «لأنهن بمنزله الاماء»، استفاده می شود که وجه در مطلق نساء، مورد استثناء نمی باشد.

ان قلت: ممکن است که اختصاص دادن موضوع به نساء اهل کتاب، به جهت آن باشد که آنها علاوه بر «وجه» نسبت به «شعور» هم جواز نظر دارند، لذا هر چند جواز نظر به وجه، بین آنها و دیگران مشترک است، ولی جواز نظر به مجموع «شعر و وجه» از اختصاصات نساء اهل کتاب است، لذا جواز نظر به خصوص «وجه» برای دیگران هم می تواند ثابت باشد.

قلت: شیخ انصاری ره، در بحث از حدیث رفع که پیامبر اکرم فرموده است: رفع عن ائمتی تسعه» می گوید: ظاهر روایت این است که رفع «هر یک» از این موارد نه گانه از منت های الهی بر ائمت این پیامبر است، نه اینکه رفع برخی از این موارد از مشترکات این ائمت و امتهای دیگر باشد و برخی دیگر از آنها از اختصاصات این امت باشد، تا مجموع من حیث المجموع، به عنوان واحد در نظر گرفته شده باشد، و از این ائمت نفی شده باشد، شیخ از این احتمال به عنوان «شطط من الکلام» یاد می کند. (1) در مورد عبارت شیخ مفید هم که مربوط به بیان احکام مختص به نساء اهل کتاب است، نمی توان گفت که جواز نظر به وجه از مشترکات است، و جواز نظر به شعور از اختصاصات آنهاست، ولی مجموع من حیث المجموع، به عنوان واحد فرض شده است و از

ص: 440

---

1- (1) فرائد الاصول، ج 1، ص 321، «و القول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع و أن یلم یکن رفع کل واحد من الخواص، شطط من الکلام»

احکام مختص به آنها دانسته شده است، بلکه ظاهر عبارت این است که جواز نظر به «وجه» و به «شعر» هر دو از اختصاصات نساء اهل کتاب است، نه مطلق نساء؛ و علت آن هم این است که «لانهن بمنزله الاماء».

### ج) نظر شیخ صدوق در باره نظر به وجه و کفین

شیخ صدوق نیز از جمله کسانی شمرده شده است که به حرمت نظر به وجه و کفین قائل اند. در باره عبارت شیخ صدوق بعداً بحث خواهیم کرد ولی اجمالاً وجه استظهار این نظر از کلمات او این است که در کتاب الحج احادیثی است که صورت زن باید باز باشد و زدن برقع و مانند آن جایز نیست، و این مطلب، در فتاوی فقها هم وارد شده است، در یکی از روایات مسئله که شیخ صدوق هم در مقنع آورده است، حضرت می فرماید: «انّ مرّ بها رجل استترت منه بثوبها»<sup>(1)</sup> و چون شیخ صدوق این روایت را در مقنع آورده است لذا استظهار کرده اند که در نظر او ستر وجه از اجنبی لازم است.

البته بسیاری از فقها به همین روایت برای لزوم ستر وجه استدلال کرده اند.

ولی به نظر ما معلوم نیست که صدوق جزء محرمین بوده و نظر به وجه را حرام بداند، چه اینکه این روایت هم دلالت بر لزوم ستر وجه ندارد، چون پوشاندن وجه تا «انف» یا «ذقن» یا «نحر» به صورت «اسدال» در روایات دیگر هم وارد شده است و آن را «امر در مقام توهم حظر» دانسته اند، چون محرمه اگر بخواهد برای جلوگیری از اذیت گرد و غبار و یا گرما و خورشید، برقع بزند، مجاز نیست، ولی پوششی که به صورتش نخورد و با فاصله آویزان باشد و به صورت نچسبید «اسدال» اشکالی ندارد. در روایات نسبت به «اسدال»، تعبیر امر بکار رفته است. و این امر به جهت آن است که بسیاری از زنان طبعاً مایل نیستند صورتشان باز باشد و غیر از جهت حلال یا حرام بودن ستر، نمی خواهند صورتشان را به اجنبی نشان بدهند، لذا اگر منعی در کار

ص: 441

---

1- (1) وسائل الشیعه، کتاب الحج، ابواب تروک الاحرام، باب 48، حدیث 10

نباشد، صورت خود را می پوشانند چه ستر واجب باشد و چه واجب نباشد، با توجه به این نکته در این روایت حضرت فرموده است همان طور که برای جلوگیری از گرد و غبار «اسدال» جایز است، در برابر اجنبی هم محرمه می تواند ثوب خود را در مقابل صورت و به شکل «اسدال» بگیرد، و این کار حرمت حجّی ندارد، و لو اینکه برقع نباید بزنند، با توجه به این احتمال که در روایت مطرح است، و البته بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد، نقل این روایت توسط شیخ صدوق، نمی تواند بر حرمت نظر به وجه از نظر او باشد.

#### د - اشاره به برخی نکات از کتاب اسداء الرغاب (راجع به بحث حجاب)

مؤلف هندی این کتاب که معاصر مرحوم سید أبو الحسن اصفهانی متوفای 1346 قمری است. (1) مفصّل در باره حجاب بحث کرده است، بعضی از مطالب آقای خویی هم، از همین کتاب است و لو ایشان مطالب او را خلاصه کرده است، مثلاً بیانی که آقای خوئی در تفاوت بین «وَلَا يُبَدِّينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» داشتند، و نیز این مطلب را که گفتند امر به غض مقدمه ترک نظر است، از این کتاب است همین طور آنچه را که در معنی غَضّ بصر به عنوان «قد یتوهم» ذکر کرده اند که در قیامت مردم امر به غَضّ بصر می شوند تا حضرت فاطمه عبور کند، و بعد از آن جواب داده اند، از این اخذ شده است، روشن است که آقای خوئی این کتاب را دیده اند و از آن برداشت کرده اند. «وقد یقال» در فرمایش آقای خوئی ره ناظر به همان است.

این کتاب دارای مطالبی است، و لو در خیلی از موارد آن، مناقشه وجود دارد، که بعداً مطرح خواهد شد: یکی از مطالب آن این است که ایشان اصرار دارند که ادله اربعه از کتاب و سنت و عقل و اجماع، دلالت بر حرمت کشف وجه دارد و از آن جمله

ص: 442

---

1- (1) استاد، متولد همین سال می باشد.

درباره دلالت کتاب می گوید: قرآن نهی از نظر نکرده و فرموده است: «لا تنظروا»، بلکه فرموده است: غصّ بصر کنید، عنایت به این تعبیر از آن جهت است که از «لا تنظروا» فقط حرمت در صورت تعمد استفاده می شود که عمداً نباید نگاه کرد، ولی تعبیر غصّ بصر به این معنی است که انسان باید چشم به زیر بیندازد یعنی جلوی نگاه های اتفاقی را هم شرع مقدّس گرفته است و این تعبیر نشان دهنده تأکیدی است که قرآن بر حرمت نظر دارد. به علاوه، «زینت» اختصاص به «بدن» ندارد بلکه شامل لباس و خلخال هم می شود، آیه شریفه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» شامل این زینت ها هست، خداوند، برای تأکید نسبت به حرمت نظر به بدن اجنبیه، فرموده است که حتی به زینت او نمی شود نگاه کرد تا چه رسد به بدن او، و خلاصه تأکیدات قرآن و اطلاق و عموم آیات آن، تردیدی بجا نمی گذارد که ستر وجه لازم است.

ولی به نظر ما این مطلب تمام نیست، چون همان طور که قبلاً توضیح دادیم، موضوع آیه قطعاً «مضیق» است و مقصود این نیست که به هیچ موجودی نگاه نکنید، با نفی اطلاق و عموم، اقرب احتمالات در «متعلق» غصّ بصر همان چیزی است که دستور ستر نسبت به آن داده شده است یعنی از مردم خواسته شده است که به آنچه سترش لازم است، نگاه نکنند، و اگر این احتمال را اقرب ندانیم، قدر متیقّن از لزوم غصّ بصر، همین مقدار است و برای وجوب غصّ نسبت به بیشتر از آن، آیه دلالتی ندارد.

هم چنین مؤلف این کتاب می گوید چه «من» برای تبعیض باشد و چه برای تبعیض نباشد، نباید آیه شریفه را مجمل بدانیم، چون این همه تأکید برای یک امر مجمل، بی معناست. چگونه ممکن است چیزی که مجمل است و مخاطب از آن استفاده ای نمی کند، مورد تأکید مکرر قرار گیرد؟!

به نظر ما این مطلب هم ناتمام است، چون لازمه تأکید بر مطلبی، این نیست که آن مطلب، همه مصادیقش در هنگام آن خطاب روشن باشد، مثلاً ممکن است در

آیاتی بر تقوی تأکید شود، ولی هنوز بیان نشده باشد که چه چیزهایی از محرّمات است و باید از آنها اجتناب کرد، و خود شارع بعداً آن را بیان کند، در اینجا هم چه مانعی دارد که با تأکید از گناه چشم، نهی شده باشد، و بیان موارد آن به جای دیگر موقوف شده باشد؟ اتفاقاً آن دو وجهی را که ایشان برای تأکید ذکر کرده است، کاملاً استدلال ایشان را خراب و مخدوش می کند، چون اگر بگوئیم افراد باید سر خود را زیر بیندازند که نگاهشان به نامحرم نیفتد و یا باید در هنگام راه رفتن جوری سر را به زیر بیندازند که نگاهشان به لباس اجنبیه هم نیفتد، و حتی تصادفاً هم چشمشان به آنها نیفتد، قطعاً چنین حکمی به صورت الزامی نیست، و اگر آیه ناظر به این معنی باشد، قهراً مفاد آیه، جنبه ادابی خواهد داشت و مثل روایت «النساء عیّ و عروه» خواهد بود که چون بر آن «فاستروا عوراتهن بالبیوت» را مترسّع کرده است که حتماً یک حکم الزامی نیست، لذا از آن استفاده حکم الزامی نمی شود.

پس آیه دلالت بر لزوم ستر وجه و کفین ندارد، البته روایات خاصه ای در مسئله وجود دارد که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### تذکر به مناسبت ماه مبارک رمضان

ان شاء الله ماه مبارک رمضان را در پیش داریم، امیدوارم که این ماه منشأ برکت شخصی و عمومی و اسلامی باشد. یکی از اختصاصات منحصر به فرد مکتب ما، ائمه اطهار و چهارده معصوم است، بزرگان اهل سنّت هم به این جهت اعتراف دارند که چنین شخصیت هایی بی نظیر هستند، مثلاً جاحظ با آن اعتقاداتش می گوید: شما چه کسی را سراغ دارید که مانند حسن عسکری باشد، خودش، پدرش، جدش، و آباء او همه ممتازین افراد عالم اند. (1)

قبلاً از مرحوم آقای مغنیه نقل کردم که ایشان می گفت: در مصر یک فیلسوف

ص: 444

---

1- (1) امام عسکری (علیه السلام) در موقع فوت جاحظ 22 سال داشته است و جاحظ در کمتر از این سنّ حضرت را درک کرده و این جمله را گفته است.

طبیعی و مادّی هست و می گوید در میان اهل بیت، علومی مافوق علوم بشری هست!

خلاصه آنچه که در کتابهای ما از اهل بیت به ودیعت گذاشته شده است، چه در معارف و چه در اخلاق و سنن و رشته های دیگر، غنی ترین معارف است که هیچ گونه کمبودی ندارند و اگر این معارف برای مردم منعکس شود، بدلیل اینکه مطابق فطرت است، بهترین اثر را در هدایت آنها دارد. و چه بسا اگر یک نفر هدایت شود، در اثر هدایت او، نسل بعدی او هم تا مدتها هدایت شوند و این خدمت مرهون کسی است که این اقدام را انجام داده است. امروز در مقابل اختلالاتی که عناصر فاسد از این طرف و آن طرف در مقابل مکتب دارند و به هر قیمتی می خواهند مکتب را بکوبند، منعکس کردن این معارف، بزرگترین تجهیزات برای جلوگیری از آنهاست که البته وقتی با اخلاص همراه باشد، مورد تأیید خداوند قرار گرفته و ان شاء الله بدنبال آن موفقیت خواهد بود.

«\* و السلام\*»

ص: 445

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

