



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

کتاب جامع

تقریرات

حضرت آیت اللہ شبیری زنجانی (مدظلہ)



«جلد ۲»

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
۲۸	نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۲
۲۸	مشخصات کتاب
۲۸	اشاره
۴۷۳	۱۳۷۷/۱۱/۳ شنبه درس شماره (۵۳) کتاب النکاح/سال اول
۴۷۳	اشاره
۴۷۳	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۴۷۳	الف): نگاهی به اقوال فقها در مسئله استثناء وجه و کفین
۴۷۳	(۱) فایده مراجعه به اقوال فقها
۴۷۳	(۲) نظر کلینی (ره)
۴۷۴	(۳) نظر شیخ صدوق (ره)
۴۷۵	(۴) نظر شیخ مفید (ره)
۴۷۸	(۵) نظر شیخ طوسی (ره)
۴۷۹	(۶) نظر فقهای قرون بعد
۴۷۹	(۷) قائلین به عدم استثناء وجه و کفین و تفصیل در مسئله
۴۷۹	ب): نتیجه بحث
۴۸۰	۱۳۷۷/۱۱/۴ یکشنبه درس شماره (۵۴) کتاب النکاح/سال اول
۴۸۰	اشاره
۴۸۰	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۴۸۰	الف): بررسی آیه غضّ
۴۸۰	(۱) خلاصه کلام اسداء الرغاب
۴۸۲	(۲) بررسی کلام فوق توسط استاد - مد ظلّه
۴۸۴	(۳) نتیجه بحث
۴۸۴	ب): بررسی آیه حجاب

- ۴۸۴ (۱) متن آیه شریفه
- ۴۸۴ (۲) کلام صاحب اسداء الرغاب - قدّس سرّه
- ۴۸۶ (۳) بررسی استدلال فوق توسط استاد - مد ظلّه
- ۴۸۸ (۴) نتیجه بحث
- ۴۸۹ ۱۳۷/۱۱/۶ سه شنبه درس شماره (۵۵) کتاب النکاح/سال اول
- ۴۸۹ اشاره
- ۴۸۹ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۴۸۹ الف): آیه «جلیاب»
- ۴۸۹ اشاره
- ۴۹۰ (۱) استدلال مرحوم آقای مطهری (ره) به آیه شریفه
- ۴۹۰ اشاره
- ۴۹۰ ترجمه آیه
- ۴۹۱ کلام مفسرین در باره علت و فائده استفاده از جلیاب
- ۴۹۲ * اشکالی بر مفسران
- ۴۹۲ (۲) نقد کلام مرحوم آقای مطهری (ره) توسط استاد
- ۴۹۲ اشاره
- ۴۹۲ * خلط در ترجمه آیه
- ۴۹۲ * معنای جلیاب
- ۴۹۴ * دفاع از مفسران
- ۴۹۶ ب مختار استاد در تفسیر آیه شریفه و علت دستور استفاده از «جلیاب»
- ۴۹۷ ۱۳۷۷/۱۱/۷ چهارشنبه درس شماره (۵۶) کتاب النکاح/سال اول
- ۴۹۷ اشاره
- ۴۹۷ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۴۹۷ الف): ادامه ادله حرمت نظر به وجه و کفین
- ۴۹۷ (۱) ادامه استدلال به آیه «جلیاب» و «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ»
- ۴۹۸ ۲ - نقد استاد مد ظلّه

- ۳ - اشکال استاد به استدلال مرحوم آقای مطهری (ره) به آیه شریفه: ----- ۴۹۹
- ب تکمله ای بر آیه جلاباب ----- ۵۰۰
- ۱ - مؤلف محقق کتاب وزین (اسداء الرغاب) یکی از ادله تحریم نظر به وجه و کفین را آیه حجاب دانسته بودند، ----- ۵۰۰
- ۲ - نقد استاد مد ظله ----- ۵۰۰
- اشاره ----- ۵۰۰
- دو تذکر مهم: ----- ۵۰۱
- ج روایات حرمت نظر به وجه و کفین: ----- ۵۰۲
- اشاره ----- ۵۰۲
- ۱ - طائفه اول: النساء عوره؛ ----- ۵۰۲
- ۲ - تقریب استدلال ----- ۵۰۲
- ۳ - نقد استاد مد ظله: ----- ۵۰۳
- ۴ - طائفه دوم ما دل علی المنع من النظر الی الاجنبیه مطلقاً ----- ۵۰۴
- ۵ - نقد استاد مد ظله: ----- ۵۰۴
- د - چند روایت دیگر ----- ۵۰۵
- اشاره ----- ۵۰۵
- تقریب استدلال ----- ۵۰۶
- نقد استاد مد ظله ----- ۵۰۶
- ۱۳۷۷/۱۱/۱۰ شنبه درس شماره (۵۷) کتاب النکاح/سال اول ----- ۵۰۷
- اشاره ----- ۵۰۷
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۵۰۷
- الف): بررسی مرسله داود بن ابی یزید العطار: ----- ۵۰۷
- (۱) متن روایت ----- ۵۰۷
- (۲) توضیح عبارت حدیث ----- ۵۰۷
- (۳) تفسیر «ما وصفت الثیاب» ----- ۵۰۹
- (۴) کلام صاحب اسداء الرغاب - قدس سزه - در استدلال به روایت ----- ۵۱۰
- (۵) رد استدلال فوق توسط استاد - مد ظله - ----- ۵۱۱

- ۵۱۴ (۶) نتیجه بحث
- ۵۱۴ (ب): بررسی روایه خثعمیه:
- ۵۱۴ (۱) متن حدیث
- ۵۱۵ (۲) تقریب استدلال به روایت بر حرمت نظر به وجه و کفین
- ۵۱۵ (۳) پاسخ تقریب فوق توسط استاد - مد ظلّه -
- ۵۱۶ (۴) استدلال به روایت بر استثنای وجه و کفین
- ۵۱۷ (۵) نظر استاد - مد ظلّه - در باره دو بیان فوق
- ۵۱۸ ۱۳۷۷/۱۱/۱۱ یکشنبه درس شماره (۵۸) کتاب النکاح/سال اول
- ۵۱۸ اشاره
- ۵۱۸ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۵۱۸ الف): بررسی مکاتبه صفار:
- ۵۱۸ (۱) متن روایت
- ۵۱۹ (۲) تقریب دلالت روایت بر عدم استثنای وجه
- ۵۱۹ (۳) پاسخ شیخ انصاری - قدس سزه - به تقریب فوق
- ۵۲۰ (۴) کلام استاد - مد ظلّه - در باره روایت
- ۵۲۱ (۵) تقریب دیگری در استفاده استثنای وجه از مکاتبه صفار
- ۵۲۲ (۶) پاسخ استاد - مد ظلّه - به تقریب فوق
- ۵۲۲ (۷) نتیجه بحث در باره مکاتبه صفار
- ۵۲۳ (ب): بررسی روایات دیگر استدلال شده بر عدم استثنای وجه و کفین:
- ۵۲۳ اشاره
- ۵۲۳ (۱) توضیح استاد - مد ظلّه - در باره استدلال فوق
- ۵۲۴ (۲) پاسخ استاد - مد ظلّه - نسبت به استدلال فوق
- ۵۲۵ ۱۳۷۷/۱۱/۱۲ دوشنبه درس شماره (۵۹) کتاب النکاح/سال اول
- ۵۲۵ اشاره
- ۵۲۵ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۵۲۵ الف): بررسی استدلال به روایت حماد بن عثمان برای اثبات حکم حرمت نظر به وجه و کفین:

- ۵۲۵ (۱) متن روایت -
- ۵۲۵ (۲) بررسی اشکال کلامی در متن حدیث: (فقه الحدیث) -
- ۵۲۸ (۳) چگونگی استدلال صاحب «سداء الرغاب» به روایت: -
- ۵۲۸ (۴) پاسخ استاد - مد ظله -
- ۵۲۹ (ب): روایات دیگر مورد استناد برای حرمت نظر به وجه و کفین: -
- ۵۲۹ (۱) روایت عباد بن صهیب و روایات مشابه: -
- ۵۳۰ (۲) روایت دعائم الاسلام: -
- ۵۳۰ (۳) پاسخ استاد - مد ظله -
- ۵۳۱ (۴) ادله دیگر: -
- ۵۳۲ ۱۳۷۷/۱۱/۱۳ سه شنبه درس شماره (۶۰) کتاب النکاح/سال اول
- ۵۳۲ اشاره -
- ۵۳۲ خلاصه درس قبل و این جلسه: -
- ۵۳۲ الف): استدلال به حکم عقل برای لزوم ستر وجه و کفین: -
- ۵۳۲ (۱) دفع ضرر محتمل و مظنون لازم است -
- ۵۳۲ (۲) لزوم دفع ضرر دنیوی یا اخروی در کلام مرحوم آخوند (ره) -
- ۵۳۵ (۳) بیان استاد «مد ظله» در جمع کلمات مرحوم آخوند (ره) -
- ۵۳۵ اشاره -
- ۵۳۵ * تطبیق مطلب فوق بر مورد بحث -
- ۵۳۶ (ب): استدلال به حکم عقل به لزوم دفع مفسده: -
- ۵۳۶ اشاره -
- ۵۳۶ پاسخ استاد به استدلال فوق -
- ۵۳۷ اباحه لاقتضائی و ترخیص عن اقتضاء: -
- ۵۳۸ * بنابراین در ما نحن فیه بعد از فقد ادله شرعی باید به احتیاط عمل کرد نه برائت: -
- ۵۳۸ (ج): اخبار باب: - صحیحه فضیل بن سيار -
- ۵۴۰ ۱۳۷۷/۱۱/۱۴ چهار شنبه درس شماره (۶۱) کتاب النکاح/سال اول
- ۵۴۰ اشاره -

- خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۵۴۰
- الف): دو نکته در تکمیل بحث گذشته: ----- ۵۴۰
- ۱ - نکته اول یکی از ادله وجوب ستر وجه و کفین (و در نتیجه حرمت نگاه کردن به این مواضع) مکاتبه صفار بود. ----- ۵۴۰
- اشاره ----- ۵۴۰
- * کلام صاحب جواهر (ره) ----- ۵۴۰
- * کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) ----- ۵۴۱
- * کلام مرحوم آقای خوئی (ره): ----- ۵۴۱
- * نقد کلام آقای خوئی (ره): ----- ۵۴۱
- ۲ - نکته دوم توضیحی پیرامون روایت سماعه که چند جلسه پیش بیان شد: ----- ۵۴۲
- اشاره ----- ۵۴۲
- * اشکال استدلال: ----- ۵۴۳
- ب صحیحۀ فضیل بن یسار ----- ۵۴۳
- اشاره ----- ۵۴۳
- ۱ - تفسیر روایت: ----- ۵۴۴
- * تفسیر اول ----- ۵۴۴
- * نقد کلام مسالک الافهام: ----- ۵۴۴
- * تفسیر دوم ----- ۵۴۴
- * نقد کلام قلاند الدرر: ----- ۵۴۵
- * تفسیر سوم ----- ۵۴۵
- نقد کلام آقای مطهری (ره): ----- ۵۴۶
- * تفسیر چهارم ----- ۵۴۶
- دو نکته در کلام صاحب حدائق (ره): ----- ۵۴۷
- نکته اول ----- ۵۴۷
- دفاع از صاحب حدائق (ره) ----- ۵۴۷
- * نکته دوم ----- ۵۴۷
- ۲ - بررسی تفسیر چهارم ----- ۵۴۸

۵۴۸ اشاره

۵۴۸ اشکال اول

۵۴۸ اشکال دوم

۵۴۸ نقد کلام اسداء الرغاب

۵۴۹ اشکال سوم

۵۴۹ منابع بحث:

۵۵۰ اشاره - شماره ۱۳۷۷/۱۱/۱۷ شنبه درس شماره (۶۲) کتاب النکاح/سال اول

۵۵۰ اشاره

۵۵۰ خلاصه درس قبل و این جلسه:

۵۵۰ الف): اشکالات صاحب اسداء الرغاب به معنای وافى در بارة صحیحۀ فضیل بن یسار:

۵۵۰ (۱) اصل کلام وافى و حدائق و اشکال اول اسداء الرغاب (یادآورى)

۵۵۱ (۲) اشکال دوم کتاب اسداء الرغاب

۵۵۲ (۳) اثبات مقدمه اول

۵۵۳ (۴) اثبات مقدمه دوم و سوم

۵۵۴ ب): بررسی کلام اسداء الرغاب توسط استاد - مد ظله :-

۵۵۴ اشاره

۵۵۴ (۱) رد مقدمه اول

۵۵۶ (۲) رد مقدمه دوم

۵۵۷ (۳) رد مقدمه سوم

۵۵۷ (۴) نتیجه بحث

۵۵۸ اشاره - یکشنبه درس شماره (۶۳) کتاب النکاح/سال اول

۵۵۸ اشاره

۵۵۸ خلاصه درس قبل و این جلسه:

۵۵۸ الف): ادامه اشکالات اسداء الرغاب برای استدلال به صحیحۀ فضیل بر استثنای وجه و کفین:

۵۵۸ (۱) اشکال سوم

۵۵۸ (۲) اشکال چهارم

- ۳) تلفیق این دو اشکال توسط استاد - مد ظله ۵۵۹
- ۴) بررسی اشکال توسط استاد - مد ظله ۵۶۰
- ۵) اشکال پنجم صاحب اسداء الرغاب ۵۶۱
- ۶) پاسخ استاد - مد ظله ۵۶۲
- ۷) اشکال ششم صاحب اسداء الرغاب و پاسخ استاد - مد ظله ۵۶۴
- ب): کلام استاد - مد ظله - در تفسیر صحیحہ فضیل ۵۶۵
- ۱) معنای مناسب «دون» در صحیحہ فضیل ۵۶۵
- ۲) مقدمه ای در استفاده استثنای وجه و کفین بنا بر تفسیر دون به اسفل ۵۶۵
- ۳) استفاده استثنای وجه و کفین از صحیحہ فضیل بنا بر تفسیر دون به اسفل ۵۶۷
- ج): نتیجه بحث ۵۶۸
- ۱۳۷۷/۱۱/۱۹ دوشنبه درس شماره (۶۴) کتاب النکاح/سال اول ۵۶۹
- اشاره ۵۶۹
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۵۶۹
- الف): بررسی دو دلیل مذکور در جواهر برای حرمت نظر به وجه و کفین: ۵۶۹
- ۱) دلیل اول (با توضیح استاد - مد ظله -): ۵۶۹
- ۲) چرا صاحب جواهر (ره) تعبیر به «ما تُشْعَرُ» کرده است؟ ۵۷۰
- ۳) پاسخ استاد - مد ظله - به دلیل اول: ۵۷۰
- ۴) دلیل دوم: (روایت سعد اسکاف) ۵۷۱
- ۵) پاسخ استاد - مد ظله ۵۷۱
- ب): بررسی امکان استدلال به برخی روایات برای حرمت نظر به وجه و کفین: ۵۷۲
- ۱) روایتی از جعفریات ۵۷۲
- ۲) اشکالات استاد - مد ظله -: ۵۷۳
- ۳) روایتی دیگر از جعفریات ۵۷۴
- ۴) اشکالات استاد - مد ظله -: ۵۷۴
- ج): بررسی ادله مجوزین نظر به وجه و کفین: ۵۷۴
- ۱) مقدمه: ۵۷۴

- ۵۷۵ اشتباه در ضبط نام راوی در روایت ابو سعید: (۲)
- ۵۷۶ بررسی سند روایت ابو سعید: (۳)
- ۵۷۸ ۱۳۷۷/۱۱/۲۳ سه شنبه درس شماره (۶۵) کتاب النکاح/سال اول (۵۷۸)
- ۵۷۸ اشاره - (۵۷۸)
- ۵۷۸ خلاصه درس قبل و این جلسه: (۵۷۸)
- ۵۷۸ الف): روایات مورد استناد محقق نراقی (ره): (۵۷۸)
- ۵۷۸ اشاره (۵۷۸)
- ۵۷۸ (۱) روایت اول: (۵۷۸)
- ۵۷۹ (۲) نقد استاد مد ظله - به استدلال از روایت - (۵۷۹)
- ۵۸۰ (۳) روایت دوم: (۵۸۰)
- ۵۸۱ (۴) پاسخ استاد مد ظله - (۵۸۱)
- ۵۸۱ (۵) روایت سوم: (۵۸۱)
- ۵۸۲ (۶) پاسخ استاد مد ظله - (۵۸۲)
- ۵۸۲ ب): روایاتی که شیخ انصاری (ره) بر جواز به آنها استدلال کرده: (۵۸۲)
- ۵۸۲ (۱) روایاتی که سماع صوت اجنبی را جایز دانسته اند، (۵۸۲)
- ۵۸۳ (۲) روایاتی که خضاب کردن دست (نقش الراحه بالخضاب) و گذاشتن موی پیشانی (القناع و القُصه) را برای زن، مکروه شمرده اند، (۵۸۳)
- ۵۸۳ (۳) روایاتی که در مورد معالجه مریض وارد شده است (۵۸۳)
- ۵۸۳ (۴) پاسخ استاد - مد ظله (۵۸۳)
- ۵۸۵ ۱۳۷۷/۱۱/۲۴ شنبه درس شماره (۶۶) کتاب النکاح/سال اول (۵۸۵)
- ۵۸۵ اشاره - (۵۸۵)
- ۵۸۵ خلاصه درس قبل و این جلسه: (۵۸۵)
- ۵۸۵ الف): نقل کلام صاحب جواهر - قدس سره -: (۵۸۵)
- ۵۸۵ اشاره (۵۸۵)
- ۵۸۵ (۱) جواب اجمالی صاحب جواهر به ادله مجوزین نظر به وجه و کفین: (۵۸۵)
- ۵۸۶ (۲) پاسخ استاد - مد ظله - به جواب اجمالی صاحب جواهر - قدس سره - (۵۸۶)
- ۵۸۶ (۳) ادله جواز نظر به وجه و کفین و پاسخ صاحب جواهر به آنها (۵۸۶)

- ب): بررسی کلام صاحب جواهر قدس سزه توسط استاد - مد ظلّه - : ۵۹۱
- اشاره ۵۹۱
- ۱) جواب اجمالی استاد - مد ظلّه - نسبت به پاسخ جواهر به دلیل دوم ۵۹۱
- ۲) نقل روایت مفسره «ما ظَهَرَ» ۵۹۲
- اشاره ۵۹۲
- روایت اول: صحیحه فضیل بن یسار ۵۹۲
- روایت دوم: موثقه بکیر ۵۹۲
- اصل روایت: ۵۹۲
- بحث سندى: ۵۹۳
- روایت سوم: مصححة أبی بصیر ۵۹۴
- اصل روایت: ۵۹۴
- بحث سندى: ۵۹۴
- فقه الحدیث: ۵۹۴
- روایت چهارم: روایه أبی الجارود ۵۹۴
- اصل روایت: ۵۹۴
- بحث سندى: ۵۹۵
- فقه الحدیث: ۵۹۵
- روایت پنجم: مرسله محاسن ۵۹۵
- توضیح سندى: ۵۹۵
- روایت ششم: مرسله جوامع الجامع ۵۹۶
- توضیح متنى: ۵۹۶
- ۱۳۷۷/۱۱/۲۵ یکشنبه درس شماره (۶۷) کتاب النکاح/سال اول ۵۹۷
- اشاره ۵۹۷
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۵۹۷
- الف): بررسی روایات مفسره «ما ظَهَرَ»: ۵۹۷
- اشاره ۵۹۷

- (۱) حل تعارض صحیحۀ فضیل با مؤثقة زرارہ و مصححةً أبی بصیر ۵۹۷
- (۲) مقایسۀ مصححه ابی بصیر و مرسلۀ علی بن ابراهیم با روایات دیگر ۵۹۹
- (۳) بررسی کلام صاحب ریاض - قدس سزه ۶۰۰
- (۴) اشاره به سایر روایات بحث ۶۰۱
- (ب): بررسی مجدد کلام صاحب جواهر - قدس سزه: ۶۰۱
- اشاره ۶۰۱
- (۱) نقد کلام صاحب جواهر - قدس سزه ۶۰۱
- (۲) نقل اشکال دیگر از صاحب جواهر - قدس سزه - و بررسی آن ۶۰۲
- (۳) بررسی این اشکال توسط استاد - مد ظلّه ۶۰۳
- (۴) نتیجة بحث تا این جلسه ۶۰۴
- ۱۳۷۷/۱۱/۲۶ دوشنبه درس شماره (۶۸) کتاب النکاح/سال اول ۶۰۵
- اشاره ۶۰۵
- خلاصۀ درس قبل و این جلسه: ۶۰۵
- (الف): بررسی دلالت برخی روایات بر استثنای وجه و کفین: ۶۰۵
- اول روایت مسعده بن زیاد (یادآوری و تکمیل): ۶۰۵
- (۱) متن روایت: ۶۰۵
- (۲) استدلال صاحب جواهر (ره): ۶۰۶
- (۳) نقد استاد - مد ظلّه ۶۰۶
- دوم: روایت مزوک بن عبید: ۶۰۷
- (۱) متن روایت: ۶۰۷
- (۲) بحث درباره سند و دلالت این حدیث: ۶۰۷
- (۳) نظر صاحب ریاض (ره) و پاسخ استاد - مد ظلّه :- ۶۰۸
- (۴) استدلال مرحوم شیخ انصاری و پاسخ استاد - مد ظلّه :- ۶۰۸
- (ب): آیا اجماعی بر حرمت نظر به «قدمین» وجود دارد؟ ۶۰۹
- (۱) ادعای اجماع در کلام برخی فقها: ۶۰۹
- (۲) تحلیل استاد - مد ظلّه - درباره اجماعات مذکور: (جواب حلی) ۶۱۰

- ۳) انظار و آراء مخالف در کلمات فقها (جواب نقضی): ۶۱۰
- ج): نحوه جمع بین روایت مروک بن عبید و روایات دیگر ۶۱۳
- ۱۳۷۷/۱۱/۲۷ سه شنبه درس شماره (۶۹) کتاب النکاح/سال اول ۶۱۴
- اشاره - ۶۱۴
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۱۴
- الف): روایات مورد استناد مجوزین ۶۱۴
- ۱ - ادامه بحث در باره مرسله مروک بن عبید: ۶۱۴
- ۲ - وجه اعتماد به مرسله از سوی کلینی و صدوق (رحمه الله علیهما) ۶۱۵
- ۳ - مناقشه استاد «مدّ ظلّه» ۶۱۵
- ب): روایت صحیح مسعده بن زیاد: ۶۱۶
- اشاره - ۶۱۶
- ۱ - بیان صاحب جواهر (ره) در دلالت روایت ۶۱۶
- ۲ - پاسخ استاد (مد ظلّه) ۶۱۷
- ج): روایت علی بن جعفر ۶۱۷
- اشاره - ۶۱۷
- ۱) تعارض با صحیحه فضیل ۶۱۷
- ۲) حل تعارض ۶۱۸
- ۳) مناقشه در راه حل فوق و طرح روایت ۶۱۸
- د) صحیحه علی بن سويد: ۶۱۹
- اشاره - ۶۱۹
- ۱) بیان آقای خوئی (ره) و صاحب جواهر (ره) ۶۱۹
- ۲) نکاتی دیگر در بیان مرحوم آقای خوئی (ره) ۶۱۹
- ۳) پاسخ مرحوم شیخ انصاری (ره) از کلام صاحب جواهر (ره) ۶۲۰
- ۴) پاسخ استاد (مد ظلّه) به بیان مرحوم آقای خوئی (ره) ۶۲۰
- ه) دلیلی دیگر در کلام صاحب ریاض (ره) ۶۲۱
- اشاره - ۶۲۱

- ۶۲۱ (۱) پاسخ صاحب جواهر (ره) - - - - -
- ۶۲۲ (۲) مناقشه استاد (مد ظله) در کلام صاحب جواهر (ره) - - - - -
- ۶۲۳ ۱۳۷۷/۱۱/۲۸ چهارشنبه درس شماره (۷۰) کتاب النکاح/سال اول - - - - -
- ۶۲۳ اشاره - - - - -
- ۶۲۳ خلاصه درس قبل و این جلسه: - - - - -
- ۶۲۳ الف) روایات موهب استثنای وجه و کفین از حکم حرمت نظر: - - - - -
- ۶۲۶ ب) روایات دال بر استثنای وجه و کفین - - - - -
- ۶۲۶ اشاره - - - - -
- ۶۲۶ اول: روایات مربوط به جواز کشف - - - - -
- ۶۲۸ دوم: روایات مربوط به جواز نظر: - - - - -
- ۶۲۸ نتیجه بحث: - - - - -
- ۶۲۹ ج) بحث درباره روایاتی که میان نظر اول و دوم فرق گذاشته است: - - - - -
- ۶۲۹ اول: روایاتی از پیامبر ۹ خطاب به امیر المؤمنین ۷: - - - - -
- ۶۲۹ دوم: مراد از روایات مزبور: - - - - -
- ۶۳۰ سوم: روایات دیگر: - - - - -
- ۶۳۱ چهارم: تحقیق استاد - مد ظله - درباره این روایات: - - - - -
- ۶۳۲ ۱۳۷۷/۱۲/۱ شنبه درس شماره (۷۱) کتاب النکاح/سال اول - - - - -
- ۶۳۲ اشاره - - - - -
- ۶۳۲ خلاصه درس قبل و این جلسه: - - - - -
- ۶۳۲ الف): بررسی مسئله ۳۲: - - - - -
- ۶۳۲ (۱) متن مسئله - - - - -
- ۶۳۲ (۲) توضیح مسئله - - - - -
- ۶۳۴ (۳) بررسی حکم مسئله - - - - -
- ۶۳۶ ب): تفسیر عورت - - - - -
- ۶۳۶ اشاره - - - - -
- ۶۳۶ ۱ - متن روایت: - - - - -

- ۲ - تقریب استدلال: ۶۳۶
- ۳ - بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سزه - ۶۳۶
- ۱۳۷۷/۱۲/۳ دو شنبه درس شماره (۷۲) کتاب النکاح/سال اول ۶۳۹
- اشاره - ۶۳۹
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۳۹
- الف): بحث درباره روایات مؤید نظر مرحوم آقای خوئی (که عورت را ما بین السره و الركبه دانسته اند) ۶۳۹
- ب) بررسی روایات مزبور ۶۴۰
- ج) ادله مورد نظر استاد - مد ظله - (که مراد از عورت سواتین است): ۶۴۱
- ۱ - کاربرد واژه «عورت» در لغت و متفاهم عرفی از آن: ۶۴۱
- ۲ - همچنین در کتب تواریخ و اشعار نیز چه بسا کلمه عورت و گاه واژه سواه تعبیر شده است. ۶۴۲
- د) ادله روایی برای نظر مقبول استاد - مد ظله - ۶۴۳
- اشاره - ۶۴۳
- نتیجه: ۶۴۵
- ۱۳۷۷/۱۲/۴ سه شنبه درس شماره (۷۳) کتاب النکاح/سال اول ۶۴۶
- اشاره - ۶۴۶
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۴۶
- الف): بقیه روایات دال بر اینکه ما بین السره و الركبه، عورت است: ۶۴۶
- اشاره - ۶۴۶
- (۱) روایت اول: ۶۴۶
- اشاره - ۶۴۶
- * نظر استاد - سند روایت - ۶۴۷
- (۲) روایت دوم، حدیث اربعمائه ۶۴۸
- اشاره - ۶۴۸
- * نظر استاد مد ظله - دلالت روایت - ۶۴۸
- (۳) برخورد آقای خوئی (ره) با روایت فوق از نظر سند و مناقشه استاد - دام ظله ۶۴۹
- اشاره - ۶۴۹

- ۶۴۹ * نظر استاد
- ۶۵۰ * توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد
- ۶۵۱ (ب): اقوال در مسئله نظر به محارم:
- ۶۵۱ اشاره
- ۶۵۲ (۱) قول مخالف و مناقشه استاد
- ۶۵۲ (۲) سخنی از ریاض و دلالت آیه شریفه
- ۶۵۲ اشاره
- ۶۵۳ * مناقشه استاد
- ۶۵۴ ۱۳۷۷/۱۲/۵ چهار شنبه درس شماره (۷۴) کتاب النکاح/سال اول
- ۶۵۴ اشاره
- ۶۵۴ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۶۵۴ (الف): تفصیل آیه الله خویی (ره) در مقام:
- ۶۵۴ اشاره
- ۶۵۵ (۱) نقد تفصیل
- ۶۵۵ (ب): تفصیل آیه الله حکیم (ره) در مورد محرمات رضاعی:
- ۶۵۵ اشاره
- ۶۵۶ (۱) ذکر توضیحی برای بیان تفصیل آیه الله حکیم (ره)
- ۶۵۷ (۲) اشکال مرحوم آیه الله خویی (ره) به صاحب مستمسک
- ۶۵۸ (۳) نقد استاد - مد ظله - نسبت به بیانات علمین
- ۶۵۸ نقد کلام مرحوم آیه الله خویی (ره)
- ۶۵۸ نقد کلام مرحوم آیه الله حکیم (ره)
- ۶۶۰ (ج): مناقشه در کلام آیه الله خویی (ره) در مقام:
- ۶۶۰ تتمه ای مربوط به جلسه قبل
- ۶۶۳ ۱۳۷۷/۱۲/۹ یکشنبه درس شماره (۷۵) کتاب النکاح/سال اول
- ۶۶۳ اشاره
- ۶۶۳ خلاصه دروس قبل و این جلسه:

الف): بررسی حکم جواز نظر به محارم رضاعی: ۶۶۳

۱) مقدمه بحث ۶۶۳

۲) اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) به صاحب عروه (ره) و جواب مرحوم آقای خوئی (ره) (یادآوری) ۶۶۸

۳) بررسی کلام بزرگان توسط استاد - مد ظله ۶۶۸

اشاره ۶۶۸

احتمال اول در کلام مرحوم آقای حکیم (ره) ۶۶۹

احتمال دوم در کلام مرحوم آقای حکیم (ره) ۶۶۹

ب): ادله دیگر جواز نظر به محارم رضاعی: ۶۷۰

اشاره ۶۷۰

۱) اشاره به ادله مرحوم آقای خوئی (ره) بر ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر (یادآوری) ۶۷۰

۲) کلام استاد - مد ظله - در باره کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ۶۷۱

۳) استدلال استاد - مد ظله - در جواز نظر به محارم رضاعی ۶۷۳

۱۳۷۷/۱۲/۱۰ دوشنبه درس شماره (۷۶) کتاب النکاح/سال اول ۶۷۴

اشاره ۶۷۴

خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۷۴

الف): بررسی صحیحۀ عبید بن زراره: ۶۷۴

۱) نگاهی دیگر به روایت ۶۷۴

۲) اشکال بدوی روایت ۶۷۵

۳) پاسخ اشکال توسط استاد - مد ظله ۶۷۶

ب): بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره ۶۷۷

۱) اصل کلام آقای خوئی (ره) و اشکال استاد - مد ظله - (یادآوری) ۶۷۷

۲) تقریبی برای کلام مرحوم آقای خوئی (ره) از سوی استاد - مد ظله ۶۷۸

۳) پاسخ تقریب فوق توسط استاد - مد ظله ۶۷۸

۱۳۷۷/۱۲/۱۱ سه شنبه درس شماره (۷۷) کتاب النکاح/سال اول ۶۸۰

اشاره ۶۸۰

خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۸۰

- الف): حکم نگاه به مملوکه: ۶۸۰
- (۱) متن عروه: ۶۸۰
- (۲) توضیح مرحوم آقای خوئی (ره) درباره عبارت ۶۸۱
- (۳) نظر استاد - مدّ ظلّه ۶۸۱
- (۴) دلیل مسئله - آیا اجماعی ثابت است یا نه؟ ۶۸۲
- اشاره ۶۸۲
- * مناقشه مرحوم آقای خوئی در اجماع مورد نظر علامه و محقق کرکی ۶۸۲
- * نقد استاد (دام ظلّه) بر کلام مرحوم آقای خوئی ۶۸۳
- * عبائر فقهاء عظام ۶۸۴
- ب - وجه تعدی از «حرمت وطی» به «حرمت نظر» ۶۸۶
- ۱۳۷۷/۱۲/۱۲ چهارشنبه درس شماره (۷۸) کتاب النکاح/سال اول ۶۸۸
- اشاره ۶۸۸
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۶۸۸
- الف): بحثی در باره اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) به اجماع مورد ادعای مرحوم علامه (قدس سرّه): ۶۸۸
- (۱) تحلیل اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) ۶۸۸
- (۲) پاسخ استاد - مد ظلّه - به اشکال مرحوم آقای خوئی (ره): ۶۸۹
- ب): آیا دلیلی بر حرمت نظر به کافره مملوکه (از غیر اهل کتاب) وجود دارد؟: ۶۹۰
- (۱) مراد از نظر در مسئله مورد بحث ۶۹۰
- (۲) تقریب استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) برای حرمت نظر: (با توضیح استاد مد ظلّه) ۶۹۰
- (۳) مناقشه استاد (مد ظلّه) در استدلال مذکور: ۶۹۱
- (۴) برای حرمت نظر به چه دلیلی می توان استناد کرد؟ ۶۹۱
- ج): بحث در باره حرمت نظر به امه مزوجه: ۶۹۲
- (۱) ادله اقامه شده برای حرمت نظر: ۶۹۲
- (۲) صحیحه عبد الرحمن بن حجاج که از نظر سندی اشکالی ندارد: ۶۹۲
- (۲) اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) در دلالت صحیحه عبد الرحمن بن حجاج ۶۹۳
- (۳) نظر مرحوم آقای خوئی (ره) ۶۹۳

- ۶۹۳ ----- (۴) نظر استاد - مد ظلّه -----
- ۶۹۴ ----- ۱۳۷۷/۱۲/۱۵ شنبه درس شماره (۷۹) کتاب النکاح/سال اول -----
- ۶۹۴ ----- اشاره -----
- ۶۹۴ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه: -----
- ۶۹۴ ----- الف): حاشیه مرحوم آقای بروجردی (ره) ذیل کلام سید در عروه «لذا لم تکن مشرکه»: -----
- ۶۹۵ ----- ب): احتمالات حضرت استاد در مورد کلام سید: -----
- ۶۹۶ ----- ج): جواز نگاه کردن به زوجه معتده از وطی به شبهه -----
- ۶۹۶ ----- اشاره -----
- ۶۹۷ ----- ۱) کلام مرحوم سید (ره) در ملحقات عروه در بحث عدّه -----
- ۶۹۸ ----- ۲) جواب مرحوم آقای خویی بر کلام سید در بحث عدد ملحقات عروه و نقد حضرت استاد بر کلام حضرت آقای خویی: -----
- ۶۹۹ ----- ۳) بررسی روایات مستند برای منع مطلق استمتاع بر جواب حضرت استاد: -----
- ۶۹۹ ----- * اولین روایتی را که آقای خوئی نیز به آن تمسک جسته اند و قائل به منع مطلق استمتاع شده اند صحیحه محمد بن مسلم است. -----
- ۷۰۰ ----- * روایت دوم مؤثقه آبی بصیر است -----
- ۷۰۱ ----- د) جواز نگاه کردن به امه معتده بوطی شبهه -----
- ۷۰۲ ----- ۱۳۷۷/۱۲/۱۶ یکشنبه درس شماره (۸۰) کتاب النکاح/سال اول -----
- ۷۰۲ ----- اشاره -----
- ۷۰۲ ----- خلاصه درس قبل و این جلسه: -----
- ۷۰۲ ----- الف): توضیح جواب استدلال آقای خویی - قدس سزه - در حرمت نظر به زوجه معتده: -----
- ۷۰۲ ----- ۱ - تکرار استدلال آقای خویی - قدس سزه - درباره حکمت عدّه -----
- ۷۰۲ ----- اشاره -----
- ۷۰۳ ----- * پاسخ استاد - مد ظلّه -----
- ۷۰۳ ----- ۲ - استدلال مرحوم آقای خویی - قدس سزه - به صحیحه محمد بن مسلم -----
- ۷۰۳ ----- اشاره -----
- ۷۰۳ ----- * پاسخ استاد - مد ظلّه -----
- ۷۰۴ ----- ب): استدلال مرحوم آقای خویی - قدس سزه - درباره حرمت نظر به امه معتده به وطی شبهه: -----
- ۷۰۴ ----- اشاره -----

- ۷۰۵ * پاسخ استاد مد ظله به استدلال مرحوم آقای خویی به دو روایت مسمع و مسعده
- ۷۰۵ (ج): جواز نظر مطلقه رجعیه در مدت عدّه
- ۷۰۵ اشاره
- ۷۰۶ * دو نکته در اینجا وجود دارد:
- ۷۰۷ (د) بررسی مسئله ۳۵ -
- ۷۰۷ ۱ - اصل مسئله:
- ۷۰۷ ۲ - جواز نظر در مقام معالجه -
- ۷۰۷ ۳ - توضیح و بررسی روایت ابو حمزه ثمالی -
- ۷۰۸ ۴ - توضیح متن حدیث
- ۷۰۸ ۵ - فقه الحدیث «مرجع ضمیر اضطرت الیه»
- ۷۰۸ اشاره
- ۷۰۹ * توضیح کلمه «فلیعالجها»
- ۷۱۰ ۱۳۷۷/۱۲/۱۷ دوشنبه درس شماره (۸۱) کتاب النکاح/سال اول
- ۷۱۰ اشاره
- ۷۱۰ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۷۱۰ (الف): حکم مراجعه بیمار زن به طبیب مرد:
- ۷۱۰ (۱) اطلاق لفظ و مخصص متصل و منفصل
- ۷۱۰ اشاره
- ۷۱۱ مناقشه استاد - مد ظله
- ۷۱۳ (۲) نظری دوباره به روایت ابو حمزه ثمالی
- ۷۱۳ اشاره
- ۷۱۴ استدراک
- ۷۱۵ (ب): حکم معالجه بیمار زن توسط طبیب مرد:
- ۷۱۵ اشاره
- ۷۱۵ (۱) طرح مسئله
- ۷۱۶ (۲) دلیل مسئله

- ۷۱۶ اشاره
- ۷۱۷ پاسخ استاد (مد ظلّه)
- ۷۱۸ ۱۳۷۷/۱۲/۱۸ سه شنبه درس شماره (۸۲) کتاب النکاح/سال اول
- ۷۱۸ اشاره
- ۷۱۸ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۷۱۸ الف): مجوز معالجه بیمار توسط طبیب غیر مماثل چیست؟
- ۷۱۸ اشاره
- ۷۱۸ ۱ - نظر مرحوم آقای حاج شیخ عبد لکریم حائری (ره)
- ۷۱۹ ۲ - مناقشه استاد - مد ظلّه - بر بیان حاج شیخ (ره)
- ۷۲۰ ۳ - بیان مرحوم آقای حکیم (ره)
- ۷۲۱ ۴ - مناقشه مرحوم آقای خوئی (ره) بر بیان مرحوم آقای حکیم (ره)
- ۷۲۲ ۵ - نظر استاد - مد ظلّه
- ۷۲۳ ب): معنای قید «ان شاءت» در روایت ابو حمزه ثمالی:
- ۷۲۳ ۱ - نظر مرحوم آقای حاج شیخ (ره)
- ۷۲۳ ۲ - مناقشه آقای آشتیانی (ره)
- ۷۲۵ ۱۳۷۷/۱۲/۱۹ چهارشنبه درس شماره (۸۳) کتاب النکاح/سال اول
- ۷۲۵ اشاره
- ۷۲۵ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۷۲۵ الف): بررسی استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) و مرحوم آقای حاج شیخ عبد لکریم حائری (قدس سرّه) (یادآوری و تکمیل):
- ۷۲۵ (۱) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)
- ۷۲۶ (۲) آیا فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) می تواند ناقض فرموده مرحوم حاج شیخ (ره) باشد؟
- ۷۲۷ (۳) نظر استاد - مد ظلّه - نسبت به فرموده مرحوم آقای حاج شیخ (ره)
- ۷۲۸ (۴) نظر نهایی استاد - مد ظلّه - درباره موضوع مورد بحث:
- ۷۲۹ ب): بحث درباره مورد دیگر مستثنا از حکم حرمت نظر به اجنبی: «شهادت»:
- ۷۲۹ (۱) دلیل وجوب تحمل شهادت و ادای شهادت
- ۷۲۹ (۲) دلیل جواز نظر به اجنبی در مقام شهادت

- ج): بررسی اشکال مذکور در تقریرات مرحوم آقای حاج شیخ (قدس سرّه) درباره دلالت آیه شریفه «وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ...»: ۷۳۱
- اشاره ۷۳۱
- ۱) اشکال مشترک در هر دو تقریرات ۷۳۱
- ۲) اشکال مطرح شده در تقریرات مرحوم آشتیانی (ره): ۷۳۲
- ۳) اشکال مذکور در تقریرات مرحوم آقای اراکی (ره) ۷۳۲
- ۴) پاسخ استاد - مد ظلّه ۷۳۳
- ۱۳۷۷/۱۲/۲۲ شنبه درس شماره (۸۴) کتاب النکاح/سال اول ۷۳۴
- اشاره ۷۳۴
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۷۳۴
- الف) تفاوت تعارض و تراحم و ملاک ترجیح در آن: ۷۳۴
- ۱) صورت اول: گاهی دو دلیل با هم تکاذب دارند، ۷۳۴
- ۲) صورت دوم: و گاهی دو دلیل با هم تکاذب ندارند ۷۳۴
- ب) بررسی کلام مرحوم آقای فشارکی و مرحوم امام خمینی (رضوان الله علیهم) ۷۳۵
- ۱) نظر مرحوم آقای سید محمد فشارکی رحمه الله ۷۳۵
- ۲) نظر مرحوم امام خمینی رحمه الله ۷۳۶
- ۳) پاسخ استاد مدّ ظلّه به ادله مرحوم امام خمینی رحمه الله ۷۳۸
- ۱۳۷۷/۱۲/۲۳ یکشنبه درس شماره (۸۵) کتاب النکاح/سال اول ۷۴۰
- اشاره ۷۴۰
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ۷۴۰
- الف): نقل فرمایش مرحوم آقای داماد (ره): ۷۴۰
- ۱) لزوم استیفای غرض مولی ۷۴۰
- ۲) نتیجه بحث در مسئله خروج اطراف شبهه از محلّ ابتلا ۷۴۱
- ب): پاسخ به فرمایش مرحوم آقای داماد (ره) ۷۴۱
- ۱) مقدمه: در باره قبح عقاب بلا بیان ۷۴۱
- ۲) نقد استدلال به وسیله لزوم استیفای غرض مولی - ۷۴۲
- ۳) نقد احتیاط در مسئله خروج از محلّ ابتلا - ۷۴۳

- ج: نقد استدلال دوم مرحوم امام (ره) ۷۴۴
- ۱) توضیح کلام ایشان ۷۴۴
- ۲) پاسخ استاد - مد ظلّه ۷۴۵
- اشاره ۷۴۵
- نتیجۀ سخن ۷۴۵
- دوشنبه درس شماره (۸۶) کتاب النکاح/سال اول ۷۴۷
- اشاره ۷۴۷
- خلاصۀ درس قبل و این جلسه: ۷۴۷
- الف): آیا خطابات مخصوص قادرین است؟ ۷۴۷
- ۱) اشکال نقضی آقای خمینی (ره) بر اخذ قدرت در خطابات ۷۴۷
- ۲) پاسخ استاد ۷۴۸
- اشاره ۷۴۸
- * اشکال دور ۷۴۸
- پاسخی ناتمام از اشکال دور ۷۴۹
- پاسخ اشکال دور ۷۴۹
- * اشکال دیگری بر اختصاص خطاب به عالمین ۷۵۰
- ب): تنظیم احکام تکلیفی به احکام وضعی در کلام آقای خمینی رحمه الله: ۷۵۲
- اشاره ۷۵۲
- ۱) پاسخ استاد - مد ظلّه ۷۵۲
- ج): بیان آقای خمینی (ره) در عدم انحلال خطابات: ۷۵۳
- اشاره ۷۵۳
- ۱) پاسخ استاد ۷۵۳
- ۲) شاهی بر تفاوت احکام شخصی با احکام قانونی در بیان آقای خمینی رحمه الله ۷۵۴
- اشاره ۷۵۴
- پاسخ استاد ۷۵۴
- سه شنبه درس شماره (۸۷) کتاب النکاح/سال اول ۷۵۶

- ۷۵۶ اشاره
- ۷۵۶ خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۷۵۶ الف): آیا خطاب به عصاه جایز است؟:
- ۷۵۶ (۱) فرمایش آقای خمینی (ره)
- ۷۵۷ (۲) مناقشه استاد (دام ظلّه)
- ۷۵۸ ب): راه کشف ملاک:
- ۷۵۸ اشاره
- ۷۵۸ (۱) نظر مرحوم آقا سید محمد فشارکی (ره)
- ۷۵۸ (۲) مناقشه استاد (مد ظلّه)
- ۷۵۹ ج): تزاحم و تمسک به اطلاق
- ۷۵۹ اشاره
- ۷۵۹ (۱) مبنای آقایان در تفکیک بین انقسامات قبل الحکم و انقسامات بعد الحکم
- ۷۶۰ (۲) مناقشه استاد (مد ظلّه)
- ۷۶۱ (۳) رفع یک محذور و مختار استاد
- ۷۶۳ د) بازگشت به بحث و نتیجه گیری
- ۷۶۴ درباره مرکز

نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد 2

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

اشاره

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل، مسئله استثناء وجه و کفین از حرمت نظر طرح شد، در این جلسه با توجه به نظر صاحب کتاب «اسداء الرغاب» نگاهی دیگر به اقوال فقها در این مسئله می اندازیم و نتیجه می گیریم که اقوال مختلفی در مسئله وجود دارد که هیچ یک قول شاذ و نادری نیست و اگر از جهت ادله یکی از این اقوال اثبات گردید، مانعی از اخذ به آن به جهت اجماع یا شهرت بر خلاف نیست.

الف): نگاهی به اقوال فقها در مسئله استثناء وجه و کفین

1) فایده مراجعه به اقوال فقها

به نظر ما انسداد باب علم و علمی مطلب خیلی دوری از تحقیق نیست، بنابراین دانستن فتاوی قدما در ایجاد ظن و قوت و ضعف آن مؤثر است، از این رو ما بنا داریم که اگر فتاوی قابل اعتنایی از سابقین وجود داشته باشد، آنها را بررسی کنیم:

2) نظر کلینی (ره)

ما گفتیم که کلینی (ره) روایاتی را ذکر کرده که از آن استثناء برخی از اعضاء بدن زن همچون وجه و کفین و جواز نظر مرد بدانها استفاده می شود، و ما از این روایات، فتوای کلینی (ره) به جواز نظر به زن را استفاده کردیم، در اسداء الرغاب به این استدلال اشکال می کند که این روایات دلالت بر جواز ندارد (خود ایشان این روایات را توجیه می کند)، بنابراین ممکن است کلینی (ره) هم همانند ما روایات را دلیل بر جواز نداند، هر روایتی که برخی بدان برای جواز استدلال کرده اند دلیل این نیست که کلینی (ره) هم آن را دلیل بر جواز بداند. ولی این اشکال صحیح نیست، زیرا اگر تنها

نقل روایت بود، این اشکال بجا بود ولی کلینی (ره) دو باب در کافی منعقد ساخته است، یک باب (رقم 68): باب التستر(1)، و باب دیگر (رقم 7): باب ما یحلّ النظر الیه من المرأه(2)، و در ذیل باب دوم روایات بحث را نقل می کند، معلوم می شود که ایشان از این روایات جواز نظر را فهمیده است، هر چند در برخی از این روایات ممکن است گمان رود که دلیل بر حرمت است، ولی ما خواهیم گفت که چرا کلینی (ره) آنها را در این باب آورده است، بهر حال از عنوان باب کلینی (ره) و نقل روایات در ذیل آن برمی آید که ایشان به جواز نظر به برخی از اعضاء زن قائل بوده است.

3) نظر شیخ صدوق (ره)

صاحب کتاب اسداء الرغاب از نقل روایت صدوق (ره) در حجّ مقنع و حجّ کتاب من لا یحضره الفقیه (: ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها) استفاده کرده که ایشان قائل به استثناء نیست، ولی ما در جلسه پیش به اجمال گفتیم که از این روایت حرمت نظر به وجه زن استفاده نمی شود، و در این مورد باید به ایشان گفت که نقل صدوق (ره) دلیل آن نیست که روایت را همان گونه که شما معنا می کنید، معنا کرده باشد، شیخ طوسی (ره) هم که در تهذیب قائل به استثناء است، همین روایت را آورده و هیچ مناقشه ای در آن نکرده است که معلوم می گردد از آن عدم استثناء نظر به وجه مرأه را استفاده نکرده است، به هر حال در باره این روایت پس از این نیز سخن خواهیم گفت.

بر خلاف نظر ایشان ما می توانیم به ایشان قول به استثناء برخی از اعضاء زن را از حرمت نظر نسبت دهیم، زیرا ایشان باری را در خصال(3) چنین عنوان کرده است:

«للرجال أن تری من المرأه التي لیست له بمحرم خمسة اشیاء، و در ذیل آن روایه مرسله مروک بن عبید عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله علیه السلام» را نقل کرده که نظر مرد را به وجه و کفین و قدمین زن نامحرم تحلیل کرده است.

ص: 447

1- (1) کافی 5: 518

2- (2) کافی 5: 520

3- (3) خصال: 78/302

با توجه به این که معمول محدثین قدما همچون صدوق (ره) تنها روایاتی را نقل می کردند که بدان فتوا می داده اند و از نقل روایات دیگر خودداری می کرده اند بلکه گاه قسمتی از روایت را که مخالف فتوای آنها بوده، نقل نمی کردند معلوم می گردد که صدوق (ره) قائل به استثناء وجه و کفین و قدمین بوده، و مرسله بودن روایت فوق هم مانعی ندارد یا صدوق (ره) از کلمه «بعض اصحابنا»، بعضی از بزرگان و ثقات محدثین، می فهمیده چنانچه حاجی نوری (ره) در برخی از مواضع خاتمه مستدرک بدان قائل است، یا با قرائن دیگر صحت روایت را احراز کرده است، به هر حال ظاهر نقل صدوق (ره) و عدم انتقاد از آن و عدم توضیح در ذیل آن فتوای صدوق (ره) است و این امر اختصاصی به کتاب من لا یحضره الفقیه ندارد.

البته گاه در روایات استحبابی یا روایات فضائل و... روایاتی را ذکر می کنند که به جهت اعتماد به خود آنها نیست، بلکه به جهت «اخبار من بلغ» یا استدلال بر مخالفین و ... می باشد ولی در روایات فقهی تبعدی الزامی همچون مسئله ما، نقل روایت امثال صدوق (ره) دلیل بر اعتماد به مضمون و فتوای به آن می باشد.

4) نظر شیخ مفید (ره)

صاحب کتاب اسداء الرغاب شیخ مفید (ره) را از کسانی می داند که نظر به صورت زن را جایز نمی دانند، ایشان عبارت مقنعه را چنین نقل کرده اند: «لا بأس بالنظر الی وجوه نساء اهل الکتاب لانهن بمنزله الاماء و لا یجوز النظر الی ذلک منه لریبه»، ایشان می گوید که از این عبارت استفاده می شود که نظر بی شهوت به صورت زنان آزاد مسلمان جایز نیست، زیرا اگر نظر بدان جایز بود، وجهی نداشت که حکم را به «نساء اهل الکتاب» تخصیص داده و از سوی دیگر در ذیل عبارت آنها را به منزله اماء بدانند، بنابراین عبارت فوق در حرمت نظر به صورت زن صراحت عرفی دارد، ولی نقل ایشان از مقنعه غلط است و قسمتی از عبارت افتاده است، عبارت صحیح چنین است: «لا بأس بالنظر الی وجوه نساء اهل الذمه و شعورهن، لانهن بمنزله الاماء» با توجه به ضمیمه شدن کلمه

«و شعورهن» استظهار فوق جایی ندارد. در اینجا مناسب است توضیحی در باره تمام عبارت شیخ مفید (ره) داده شود. نخست به تعلیل «لا تهن بمنزله الاماء» نظر می افکنیم.

در این عبارت نساء اهل ذمه به منزله مطلق اماء دانسته شده، نه خصوص اماء در حال قصد اشتراء. و بسیار خلاف ظاهر است (1) که مشبه به را اماء در این حالت خاص بدانیم، و هیچ قیدی هم کلمه اماء ندارد که چنین تخصیصی را افاده کند، بنابراین از این عبارت استفاده می شود که نگاه کردن بدون ربه به کنیزان در حال عادی جایز است، حال به عبارت مفید پیش از این عبارت می پردازیم: «باب نظر الرجل الی المرأه قبل أن یتزوجها و ما یحل من ذلک و ما لا یحل» و اذا اراد الرجل أن یعقد علی امرأه فلا حرج علیه أن ینظر الی وجهها قبل العقد، و یری یدیها بارزه من الثوب، و ینظر الیها ماشیه فی ثیابها و اذا أراد ابتیاع امه نظر الی وجهها و شعر رأسها، در اینجا حکم دو مسئله: عقد بر زن و خرید کنیز را عنوان کرده در مسئله اول از (شعر رأس) اسمی نبرده و در مسئله دوم از کفین نام نبرده که ظاهراً اکتفاء به وجه و شعر نموده، چه با جواز نظر بدانها جواز نظر به کفین به طریق اولی استفاده می شود، پس از ذکر اصل دو حکم مفهوم آنها را ذکر کرده است: و لا یحل له أن ینظر الی وجه امرأه لیست له بمحرم، لیتلذذ بذلک دون أن یراها للعقد علیها، و لا یجوز له أيضاً النظر الی أمه لا یملکها، للتلذذ برؤیتها من غیر عزم علی ذلک لابتیاعها.

پس از این عبارت هم مسئله جواز نظر به نساء اهل کتاب و تشبیه آنها به اماء مطرح است، از این عبارت ذیل استفاده می شود که نظر به کنیزان در حال عادی جایز است، هر چند به قصد اشتراء نباشد، در اینجا لازم است به بحثی که در جلسه قبل عنوان کردیم اشاره کنیم که آیا ملاک جواز، عدم تلذذ است چنانچه از عبارت ذیل استفاده می شود، یا قصد ابتیاع چنانچه از مفهوم شرط استفاده می گردد، در نتیجه نگاه عادی

ص: 449

1- (1) (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) تشبیه نساء اهل ذمه به اماء در خصوص قصد اشتراء هیچ وجه شبه عرفی ندارد، بخلاف تشبیه آنها به مطلق اماء که می تواند وجه شبه آن این باشد که نساء اهل ذمه به منزله ممالیک امام علیه السلام می باشند، یا آنها از جهت احترام نداشتن و یا سلب احترام از خود کردن همانند کنیزان هستند.

بدون لذت و بدون قصد ابتیاع آیا جایز است؟ با دقت بیشتر در عبارت مقنعه و توجه به تشبیه «لا تهم بمنزله الاماء» به نظر می رسد که ملاک حرمت تلذذ است و جایی که تلذذ نباشد هر چند قصد ابتیاع هم در کار نباشد، نگاه به کنیز جایز است، چنانچه ادعای شهرت بر این امر شده است، با توجه به این استظهار در مسئله عقد بر مرأه هم که در همین سیاق قرار گرفته است به نظر می رسد که ملاک حرمت تلذذ است و قصد عقد خصوصیتی در جواز نظر ندارد. حال این سؤال مطرح می گردد که اگر نگاه به وجه و یدین زن آزاد و نگاه به صورت و موی کنیز در حالت عادی و جایی که قصد عقد یا خرید نباشد، جایز باشد؛ چرا شرط عقد و ابتیاع امه در این عبارت ذکر شده است، در پاسخ دو وجه قابل ذکر است:

وجه اول: نگاهی که در حال عقد و ابتیاع امه جایز است، نگاه همراه با تأمل و دقت و مطالعه است و بدین جهت صورت می گیرد که آیا زن یا کنیز صلاحیت استمتاع جنسی را دارد یا خیر؟ این گونه نگاه نوعاً تحریک آمیز بوده و طبیعتاً در غیر حال عقد و ابتیاع امه جایز نیست و تنها در این دو حالت شارع به جهت ملاحظه مصالح اهم همچون (لانه یثریها باغلی الثمن) اجازه چنین نگاهی را داده است و این امر ملازمه ندارد با این که نگاه عادی و بدون تلذذ در غیر این دو حال جایز نباشد.

وجه دوم: گاه جمله ای ذکر می شود و منطوق مراد نیست، بلکه مفهوم آن مراد است، ممکن است عقد ایجابی قضیه واضح باشد، به جهت عقد سلبی قضیه ذکر شده باشد، در اینجا ممکن است مراد مفید (ره) این باشد که کسی که می خواهد زنی را عقد کند یا کنیزی را بخرد تنها به همان مقداری که پیشتر می توانسته نگاه کند می تواند نگاه کند و مقدار بیشتری در این دو حال اجازه داده نشده است (1).

با توجه به آنچه که گفته شد و با دقت در مجموع عبارت شیخ مفید (ره) به نظر

ص: 450

1- (1) از استاد - مد ظلّه - سؤال شد که مفید (ره) در هنگام عقد نگاه به «یدین» را تجویز می کند نه خصوص کفین، و شکی نیست که نگاه به یدین به طور کلی در حال عادی استثناء نیست. استاد فرمودند: ممکن است مراد از یدین خصوص کفین باشد، چنانچه گاه در استعمالات عرفی نیز دیده می شود.

می رسد که ایشان نظر به صورت زن را در حال عادی بدون قصد تلذذ جایز می داند(1)، پس ایشان هم از قائلین به استثناء از حرمت نظر به زن می باشد.

5) نظر شیخ طوسی (ره)

پس از شیخ مفید (ره)، سید مرتضی (ره) قرار دارد که نظر وی را در مسئله نیافتیم و پس از سید مرتضی (ره)، شیخ طوسی (ره) می باشد. شیخ طوسی (ره) در کتاب نهاییه به گونه فتوا و در تبیان به نحو احتیاط وجه و کفین را مستثنی نمی داند، در خلاف و مبسوط قائل به استثناء وجه و کفین می باشد، در کتاب اسداء الرغاب(2) که فتوای شیخ طوسی به استثناء را انکار ورزیده به دو کتاب خلاف و مبسوط مراجعه نکرده است، صاحب ریاض (ره) به شیخ طوسی (ره) در تهذیب نسبت استثناء وجه و کفین را داده بود که ما اشکال کردیم که شیخ مسئله را عنوان نکرده تا استثنایی کرده باشد، ولی بعداً تذکر دادند که شیخ طوسی (ره) در کتاب الطهاره در مسئله غسل میت عبارتی دارد که از آن استثناء وجه و کفین استفاده می شود. عبارت شیخ طوسی (ره) چنین است: «فأما المرأة فانه يجوز أيضاً للرجال أن يغسلوا منها ما كان يجوز لهم النظر في حياتها من الوجه واليدين وليس يجوز أكثر من ذلك، يدل على ذلك ما رواه المفصل بن عمر وقد قدمناه(3)»

در این عبارت کلمه یدین به کار رفته که مراد از آن به قرینه فتوای شیخ در خلاف و مبسوط و ورود کفین در روایت مفصل بن عمر و عدم قول به جواز نظر به یدین به معنای عام، خصوص کفین می باشد. در اسداء الرغاب شهرت استثناء وجه و کفین را منکر شده و از جمله در باره عبارت تهذیبین می گوید که نقل روایت دلیل بر اعتقاد به مضمون آن نیست، ولی در عبارت گذشته نقل روایت نیست، بلکه فتوای شیخ است، چنانچه گذشت.

ص: 451

1- (1) بنابراین استظهار جلسه قبل می بایست اصلاح گردد.

2- (2) در توضیح نام کتاب به عبارت کتب لغت توجه شود: اسدی الارض: نداء، الرغاب: بفتح الراء: (الصحيح) أبو عبيد: الرغاب بالفتح: الارض اللينه وقال ابن السكيت: التي لا تسيل الا من مطر كثير، (القاموس) ارض رَغاب كسحاب و جناب. لا تسيل الا من مطر كثير أو ليّنه واسعه دمنه.

3- (3) تهذیب 1: 442 / بعد از رقم 1427

6) نظر فقهای قرون بعد

ابو الفتوح رازی که از علماء قرن ششم بوده و علاوه بر تفسیر، احاطه بسیار به علوم اسلامی داشته و فقیه بزرگی بوده و قطب راوندی در فقه القرآن نیز قائل به استثناء بوده اند، شیخ مفلح صیمری (زنده در سال 1873⁽¹⁾) در غایه المرام، جواز نظر با به اکثر اصحاب نسبت می دهد. پس قول به جواز نظر به وجه و کفین قول مستبعدی از جهت اقوال فقها نیست.

7) قائلین به عدم استثناء وجه و کفین و تفصیل در مسئله

قول به عدم جواز نیز قائل بسیار دارد همچون شیخ طوسی (ره) در نهاییه (به گونه فتوی) و تبیان (به گونه احتیاط)، ابن ادریس (ره)، علامه حلی (ره) در برخی از کتب خود، فخر المحققین (ره) در ایضاح، فاضل مقداد (ره) در کنز العرفان و...
جمعی از فقهاء همچون محقق حلی (ره) و نیز علامه حلی (ره) در بسیاری از کتابهایش، شهید اول (ره) در برخی از کتابهایش بین نگاه اول و نگاه های بعدی تفصیل قائل شده نگاه اول را جایز و بقیه را حرام دانسته اند.

(ب) :: نتیجه بحث

بنابراین مسئله از نظر اقوال از قطعیتی برخوردار نیست و اگر ادله مسئله ما را به قولی رهنمون گردید نمی توان به جهت اقوال علماء از مقتضای ادله دست کشید.

پس می بایست به آیات و روایات بحث مراجعه کرد و در باره آنها بحث کرد.

صاحب کتاب اسداء الرغاب به هشت آیه به عنوان دلیل بر عدم استدلال وجه و کفین تمسک کرده و آیاتی دیگر را به عنوان تأیید ذکر کرده که با تقریبی که ذکر می کند آنها نیز دلیل می باشند نه تأیید، طوائف هیجده گانه ای از روایات را نیز ذکر کرده که خیلی از آنها محل اشکال روشن است و قابل طرح نیست، ما در جلسات آینده ادله قابل اعتناء کتاب اسداء الرغاب را نقل و بررسی خواهیم کرد. إن شاء الله

«* و السلام*»

ص: 452

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته اقوال فقها را در مسئله استثنای وجه و کفین بیان کردیم. به این نتیجه رسیدیم که مسئله استثنا یا عدم استثنای وجه و کفین از نظر اقوال از قطعیت برخوردار نیست. بنابراین باید بینیم مقتضای ادله چیست؟ در این جلسه کلام صاحب کتاب اسداء الرغاب در استدلال به آیه غَضَّ و آیه حجاب بر تحریم نظر به وجه و کفین اجنبیه و لزوم ستر آنها بر زن را نقل کرده و آنها را ناتمام می دانیم.

الف): بررسی آیه غَضَّ

1) خلاصه کلام اسداء الرغاب

ایشان مدعی است که آیه غَضَّ بر وجوب غَضَّ به نحو عموم دلالت می کند و نمی تواند اجمال داشته باشد، چون در مقام حاجت و بیان است، و به قرینه مقام هم مراد از متعلق غَضَّ، نظر به اجانب است، و استثناء وجه و کفین هم درست نیست.

زیرا آنچه کشفش رائج بوده وجه و کفین بوده، وگرنه عورت و مانند آن و بقیه بدن (بغیر از وجه و کفین) به وسیله لباس مستور بوده و تنها وجه و کفین باز بوده است، چنانچه در حال حاضر نیز هم در میان کفار و هم در میان مسلمانان غیر متدین تنها وجه و کفین مکشوف است، ایشان در مورد «من» تبعیضیه هم می گویند که منافاتی با اطلاق حرمت نظر به اجنبیه ندارد، چون معنی آیه بنا بر تبعیضیه بودن «من» این است که مقداری چشم خود را پایین افکنید و کوتاه سازید که مانع از رؤیت اجنبیه (ولو

اتفاقاً) گردد، و بیشتر از این لازم نیست که چشم از دیدن ممنوع گردد، ایشان در مورد «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ» و تفاوت آن با «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» نیز قائل هستند که معنای ابداء متعدی به لام با ابداء غیر متعدی به لام تفاوت دارد، چنانچه به نقل مرحوم آقای خوئی (ره) - که از اسداء الرغاب اخذ کرده اند - گذشت، که حاصل آن این است که ابداء متعدی به لام به معنای اعلام به غیر و ارائه به غیر است که در آن محارم استثنا شده اند و در آن فرض وجود شخص و ناظر شده است، و هیچ یک از اعضای زن حتی وجه و کفین هم استثنا نشده است.

ولی ابداء غیر متعدی به لام که در قسمت نخست آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ» در فرض وجود ناظر نیست و در آن وجه و کفین (زینت ظاهره) مستثنی است و سایر اعضای زن همانند عورت او باید پوشیده باشد.

ایشان در تأیید دلالت آیه بر وجوب غضّ و عدم استثنای وجه و کفین به ذیل آیه هم اشاره می کند که در آنجا آمده است: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» می فرماید:

اولاً: کلمه توبه بکار رفته که نشانگر تحقق گناه می باشد.

و ثانیاً: کلمه جمیعاً نشان می دهد که این گناه عام است و همه افراد (الّا موارد نادر همچون معصومین علیهم السلام) گرفتار آن هستند و گرفتاری عام و وبای عمومی نگاه به وجه و کفین زن است؛ چنانچه از روایت سعد اسکاف هم استفاده می گردد وگرنه سایر اعضای زن در آن زمان مستور بوده است، پس استغراق عرفی گناه نظر که از کلمه جمیعاً بدست می آید، نشان می دهد که تکیه آیه شریفه بر حرمت نظر به وجه و کفین است.

و ثالثاً: عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» دلالت می کند که فلاح وابسته به این امر است، پس علاوه بر امر به توبه، جمله «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» هم بر وجوب غضّ دلالت می کند.

نکاتی چند در باره کلام ایشان باید ذکر شود:

اول: اینکه فرمودند: آیه در مقام بیان بوده و نمی تواند مجمل باشد! ناتمام است، چون در بسیاری از آیات، تفصیل احکام به سنت واگذار شده است، همچون آیات احکام مسافر که شرایط سفر و خصوصیات نماز و روزه مسافر با سنت تبیین شده است، اگر بیان احکام تا وقت عمل با سنت نیز انجام نشده بود، اشکال وارد بود ولی لازم نیست تمام تفصیل با خود آیات قرآنی روشن شود.

دوم: چه قرینه ای در کار است که متعلق نظر را خصوص نگاه به اجنبیه آن هم به نحو اطلاق بیان کند، ما پیشتر اشاره کردیم که متعلق نظر می تواند نظر به عورت باشد چنانچه برخی از مفسرین گفته اند و پاره ای از روایات بر آن دلالت می کند، و اگر متعلق نظر خصوص نظر به اجنبیه هم باشد، ممکن است خصوص نظر شهوانی یا نظر با ریه محرم باشد، و ممکن است نظر مرد به آنچه سترش بر زن لازم است، ممنوع باشد، بنابراین باید از خارج بفهمیم که آیا ستر وجه و کفین بر زن واجب است تا نظر مرد بدان حرام باشد یا نه؟ و اگر مراد نظر شهوانی یا نظر با ریه هم باشد از محل کلام ما که نظر بدون شهوت و ریه است، بیرون می رود. با توجه به این احتمالات چگونه می توان به آیه در محل کلام تمسک کرد؟

سوم: اختلاف معنای ابداء در دو قطعه آیه غَضَّ صحیح نیست چنانچه به تفصیل گذشت.

چهارم: اینکه آنچه قبلاً متعارف بود، تنها کشف وجه و کفین بوده نه تمام بدن و آیه غَضَّ برای پوشاندن همین اعضای مکشوفه نازل شده، ناتمام است، زیرا از خود آیه غَضَّ برمی آید که زنان گردن خود را نمی پوشاندند و از این رو قرآن امر کرده که «وَلْيَضَّ بِنِجْمِهَا عَلَى جُيُوبِهِنَّ» و عجیب این است که ایشان روایت سعد اسکاف را شاهد بر ادعای خودشان آورده اند در حالی که این روایت بر خلاف آن دلالت دارد چون در این روایت می خوانیم «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن» که از آن برمی آید که

گوش و گردن زن در آن زمان مستور نبوده است، به هر حال هم در زمان کنونی و هم در زمان جاهلیت تنها وجه و کفین زن باز نبوده بلکه موی زن نیز مکشوف بوده، و از روایات نظر به موهای زنان اهل ذمه هم همین مطلب استفاده می‌گردد، به خصوص در روایتی که در آن علت «فانهن اذا نهین لا ینتهین» ذکر شده که به روشنی از آن برمی‌آید که گروههایی از زنان در آن زمان به باز گذاشتن موهای خود عادت کرده بودند، پس آیه غَصَّ تنها ناظر به خصوص وجه و کفین نیست تا استثنای آنها - و لو با روایات - جایز نباشد.

پنجم: این که گفته شده که از جمله «توبه الی الله» وجوب غَصَّ استفاده می‌شود چون توبه فرع گناه است، نادرست می‌باشد، چون توبه به معنای رجوع است، اگر بگوییم «تاب من الذنب» قهراً از آن تحقق گناه استفاده می‌گردد، ولی در آیه شریفه قید «من الذنب» نیامده بلکه «إلی الله» ذکر شده که معنای آن این است که ای اهل ایمان به سوی پروردگار بازگردید، و در اینجا لازم نیست که قبلاً گناهی صورت گرفته باشد، بلکه همین که زمینه این گناه برای مردم آماده است، برای این امر کافی است.

ششم: این که از کلمه «جَمِیعاً» استفاده عدم استثنای وجه و کفین نموده اند، صحیح نیست؛ زیرا اولاً این امر مبتنی بر آن است که تنها وجه و کفین در آن زمان مکشوف بوده که نادرستی این امر را ذکر کردیم، و ثانیاً: اگر فرض کنیم که برخی از مخاطبان تا زمان نزول خطاب از آنها این گناه سر نزده باشد، ولی زمینه تحقق گناه در آینده هم موجود است، چه بسا مثلاً - در حیات خانه ای باز است و انسان از کنار آن رد می‌شود و نگاهش بدان می‌افتد، تقوای الهی لازم است که باعث شود که انسان خود را نگاه دارد و از نگاه کردن خودداری کند، پس هر چند ممکن است برخی از مردم به گناه نگاه مبتلا نشده باشند، ولی چون زمینه گناه برای همه مردم (الا معصومین علیهم السلام) در طول عمر وجود دارد، آیه شریفه خطاب می‌کند که «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِیعاً» یعنی همه شما باید به خدا متوسل شوید مبادا که در چنین گناهی گرفتار آیید.

ثالثاً: حال اگر فرض کنیم آیه به خصوص وجه و کفین ناظر است، باز ممکن است

مراد نظر شهوانی باشد، زیرا در همه کس این خطر وجود دارد، بالا-خره زیبارویان هستند. و با نگاه به آنها برای همه مردم زمینه تحریم و التذاذ وجود دارد و تقوای الهی و توسل به ذیل عنایت خداوند لازم است تا انسان را از این خطرات محفوظ دارد، در روایت سعد اسکاف هم که شأن نزول آیه را ذکر می کند، نگاه آن جوان انصاری نگاه شهوی بوده است، پس از این جهت هم نمی توان آیه را با محل بحث که نظر کردن به وجه و کفین زن بدون شهوت است، مرتبط ساخت.

هفتم: عبارت «لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» هم دلیل بر وجوب نیست، چون فلاح دارای مراتبی می باشد؛ برخی از مراتب فلاح با ترک گناهان صورت می گیرد، برخی از مراتب بالا-تر آن با ترک جمیع منهیات چه تحریمی چه تنزیهی صورت می گیرد، بنابراین ظهور در خصوص وجوب غصّ ندارد و با استحباب هم سازگار است.

3 نتیجه بحث

آیه غصّ دلیل بر لزوم ستر وجه و کفین و حرمت نظر بدان بدون لذت و ریبه نیست.

ب) :: بررسی آیه حجاب

1 متن آیه شریفه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَاءَهُ، وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ،... [احزاب/ 53]

2 کلام صاحب اسداء الرغاب - قدسی سره

ایشان می فرماید در این آیه شریفه در هنگام نیاز حجاب را لازم نموده است که از آن به طریق اولی استفاده حجاب در غیر وقت نیاز می گردد، («وجوب السؤال من وراء الحجاب في البيوت في محل الحاجة الى المتاع ادل على وجوب الستر في غير محل الحاجة»)،

البته پیشتر ما این آیه را بحث کردیم و آن را مخصوص زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله دانستیم، ولی ایشان در تقریب استدلال به آیه نکاتی افزوده است، ایشان می فرمایند که ما به دو بیان می توانیم تعمیم آیه را نسبت به غیر زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استفاده کنیم:

بیان اول: ذیل آیه (ذلک أظہر لقلوبکم و قلوبہن)، در اینجا هر چند ابتدا خطاب به مردها شده ولی تعبیر ذیل می رساند که زنها هم مأمور هستند که در پشت حجاب باشند تا طهارت قلبی آنها حاصل گردد، بهر حال از ذیل آیه که به منزله تعلیل می باشد استفاده می گردد که لزوم سؤال از پشت حجاب بدین علت است که این کار بهترین راه برای حفظ طهارت قلبی شما و زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، خطراتی که در نگاه کردن بدون حجاب وجود دارد همچون زنا و منکرات باعث آلودگی قلبی می گردد و برای جلوگیری از این آلودگی دستور سؤال از پشت حجاب صادر شده است، از این ذیل استفاده می شود: اولاً؛ امر به حجاب الزامی است و ثانیاً؛ اختصاصی به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ندارد.

بیان دوم: روایت ابن ام مکتوم که در مکارم الاخلاق وارد شده است. عن أم سلمة قالت: كنت عند النبي صلی الله علیه و آله و سلم و عنده میمونه. فاقبل ابن ام مکتوم و ذلک - بعد ان امر بالحجاب - فقال: احتجبا. فقلنا: یا رسول الله، أليس اعمی لا يبصرنا؟ فقال: أفعمیوان انتما، أستمنا تبصرانه؟⁽¹⁾

ایشان می گویند از عبارت «بعد ان امر بالحجاب» استفاده می شود که امر عمومی به حجاب بوده نه امر اختصاصی به خصوص زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

به هر حال این آیه شریفه را هم نمی توان به غیر وجه و کفین حمل کرد، چون عمده خطرات و وساوس شیطانی و آلودگی های قلبی از نگاه به وجه و کفین حاصل می گردد.

ص: 458

1- (1) جامع 387/25، ب 12، ابواب جمله احکام الرجال، ص 2.

در کلام ایشان جهاتی محل اشکال است:

جهت اول: در آیه شریفه تنها به پوشش زن نپرداخته بلکه مسئله سؤال از پشت حجاب را مطرح کرده است، بنابراین اگر مثلاً زنی کاملاً خود را پوشانده باشد و وجه و کفین را هم مستور داشته باشد، و مردی بخواهد از او سؤال کند، باز عمل به آیه شریفه نشده، بلکه آیه می گوید: باید سؤال از پشت حجاب همچون پرده و دیوار صورت گیرد که اندام زن هم دیده نشده و حجم بدن زنها هم آشکار نگردد، این حکم اگر اختصاص به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد، حکم الزامی نیست، زیرا اتفاق نظر هست که پوشش حجم بدن زن لازم نیست، البته مستحب می باشد و از آداب شمرده شده و در روایات امر استحبابی به در خانه ماندن و عدم ظاهر شدن در حضور مردان داده شده ولی امر الزامی قطعاً در کار نیست، و به احتمال زیاد آیه اختصاص به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دارد که حفظ شئون پیامبر اقتضا می کند که زناش به هیچ وجه آشکار نشوند، «یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» هم به تفاوت بین زنان پیامبر و دیگران اشاره می کند (1)، عایشه هم که از خانه بیرون رفته و با حضرت امیر صلوات الله علیه جنگ کرده، صرف نظر از مسئله جنگ و کشتار و قتال مؤمنین، نفس بیرون آمدنش از خانه معصیت بوده و بر خلاف دستور الهی عمل کرده است.

دو قرینه ای هم که ایشان برای تعمیم حکم آیه نسبت به تمام زنان بدان تمسک نموده، ناتمام است چنانچه در ادامه خواهیم دید.

ص: 459

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -) زنان پیامبر احکام اختصاصی هم داشته اند. مثلاً ازدواج با آنها پس از وفات آن حضرت جایز نبوده است، زیرا مخالف شئون و احترام پیامبر بوده است و علاوه بر این چه بسا منشأ سوء استفاده سیاسی واقع می شده است چنانچه در تاریخ اسلام شاهد می باشیم که از نام همسر پیامبر چه استفاده های ناروا نشده است، بلکه معاویه همواره عنوان «خال المؤمنین» را یدک می کشیده و با آن عوام و مردم را می فریفته است.

جهت دوم: استدلال به ذیل آیه شریفه برای وجوب حجاب صحیح نیست، زیرا طهارت خود مراتبی دارد، برخی مراتب طهارت قلبی لازم و برخی مراتب طهارت قلبی مستحب است و این ذیل را نمی توان دلیل بر لزوم حجاب دانست. و نیز از این ذیل نمی توان تعمیم حکم را به همه زنان استفاده کرد، زیرا اگر مراد از طهارت را هم طهارت از گناه و آلودگی معصیت بدانیم باز ممکن است بین زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و زنان دیگر فرق باشد بدین بیان که سؤال از زنان پیامبر بدون حجاب، آلودگی قلبی به مرتبه شدید می آورد، زیرا حجاب بر زنان پیغمبر لازم است و سؤال دیگران از زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم طبق دستور خداوند باید از پشت حجاب باشد، چون سؤال پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم اقتضا می کند که زنان ایشان ظاهر نشوند و از پرده خارج نشوند، ولی برای افراد دیگر چنین آلودگی قلبی وجود ندارد چون نگاه به زنان دیگر حرام نیست و گناه ندارد تا آلودگی بیافریند، خلاصه اگر مراد از طهارت هم مرتبه ای باشد که در مقابل گناه باشد، از این ذیل نمی توان تعمیم حکم را نسبت به غیر زنان پیامبر استفاده کرد؛ چون اگر حکم اختصاصی باشد طبعاً نگاه بدون حجاب به زنان دیگر آلودگی نمی آورد و با طهارت قلبی منافاتی ندارد (1).

جهت سوم: روایت ابن ام مکتوم شاهی بر تعمیم آیه شریفه نیست، زیرا اولاً این روایت از جهت سندی مرسل و غیر قابل اعتماد است. ثانیاً: نقل روایت در کافی به شکل دیگری است و کلمه «و ذلک بعد أن أمر بالحجاب» در آن نیامده، متن روایت کافی

ص: 460

1- (1) (توضیح کلام استاد - مد ظله -) در عبارت آیه شریفه «ذَلِكُمْ أَطَهَرُ» دو احتمال وجود دارد: احتمال اول؛ سؤال از پشت پرده سبب می شود که انسان از خطراتی که به سبب سؤال بدون حجاب حاصل می شود، در امان باشد، یعنی مبعوض اصلی شارع و محرم شرعی امری است معلول سؤال بدون حجاب که افتادن به گناه و معصیت همانند زنا و منکرات دیگر می باشد، بنابراین احتمال فرقی بین زنان پیغمبر و زنان دیگر در کار نیست، چه این خطرات در نگاه به هر زنی در بین می باشد. احتمال دوم: سؤال بدون حجاب خود حرام و سبب آلودگی قلبی است و آلودگی قلبی معلول سؤال بدون حجاب نیست، بنابراین احتمال می توان بین زنان پیغمبر و دیگران فرق قائل شد. و چون این احتمال هم در کار است، استدلال به ذیل آیه بر تعمیم ناتمام می باشد.

(534:5) - که آن هم مرسل است - چنین است: استأذن ابن ام مکتوم علی النبی صلی الله علیه و آله و سلم و عنده عائشه و حفصه، فقال لهما: قوما فادخلا البيت. فقال: ان لم یرکما فانکما تریانه»

ثالثاً: در جوامع الجامع روایت با تعبیر «بعد أن أمرنا بالحجاب» ذکر شده که از آن امر عمومی زنان به حجاب استفاده نمی شود، بلکه تنها امر به زنان پیامبر صلی الله و علیه و آله و سلم فهمیده می شود.

رابعاً: تعبیر «بعد أن أمر بالحجاب» هم می تواند به امر اختصاصی زنان پیامبر معنا شود هر چند به روشنی تعبیر «بعد أمرنا بالحجاب» نیست، و بر فرض که امر عمومی به حجاب هم در کار باشد، ممکن است امر اختصاصی به نحو شدیدتر به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شده باشد و آیه «فَسئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» ناظر به این امر باشد نه به امر عام.

جهت چهارم: این که وجه و کفین نمی تواند استثنا شود، چون عمده زیباییها و منشأ خطرات و فتنه ها، صورت است؛ کلام ناتمامی است، زیرا صورت زن در حالتی که موی وی مستور باشد با حالتی که موی وی باز باشد، بسیار متفاوت است، صورت زن مکشوفه بسیار تحریک آمیزتر از صورت زن محجبه است که موها را پوشانده و فقط گردی صورت بیرون است، البته نمی توان صورت همراه با کشف مو را از ادله حرمت نظر خارج ساخت ولی صورت مجرد از کشف مو چنین حکمی را ندارد.

4 نتیجه بحث

آیه حجاب به احتمال زیاد اختصاص به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دارد و بر فرض عدم اختصاص حکم الزامی نیست، و بر فرض الزامی بودن، روایاتی که وجه و کفین را استثنا کرده، می تواند آیه را تخصیص بزند.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل استدلال سید محمد باقر لکهنوی صاحب «اسداء الرغاب فی مسئله الحجاب» به دو آیه غصّ بصر و آیه شریفه «فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» را نقل کرده و مورد بررسی قرار دادیم. اینک به بحث در باره آیه «جلباب» می پردازیم و استدلال آقای مطهری (ره) را نقل و مورد بحث قرار می دهیم.

الف: آیه «جلباب»

اشاره

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِیْمِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ * وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ 1 يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنٰی أَنْ یُعْرَفْنَ فَلَا یُؤْذِیْنَ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَحِیْمًا * لَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِیْنَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِی الْمَدِیْنَةِ لَنْغْرِیْبِكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا یُجَاوِرُونَكَ فِیْهَا إِلَّا قَلِیْلًا * مَلْعُونِیْنَ اَیْمًا تَقْفُوا اُخْذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِیْلًا * سُنَّه اللّٰهِ فِی الَّذِیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّه اللّٰهِ تَبْدِیْلًا * (سوره احزاب، آیات 58-62)

یکی از آیات که در بحث لزوم ستر وجه و کفین قابل توجه است و بدان استدلال

کرده اند، آیات فوق در سوره احزاب است. کیفیت استدلال آن است که آیه شریفه می فرماید: جلباب را بپندازند و صورت مستور بماند. لذا ستر وجه واجب است. آیه در خصوص ستر کفین بالمطابقه دلالت ندارد ولی به ضمیمه عدم قول به فصل بین وجه و کفین، لزوم ستر کفین هم استفاده می شود.

1) استدلال مرحوم آقای مطهری (ره) به آیه شریفه

اشاره

مرحوم آقای مطهری (ره) در باره این آیات بحث کرده اند و مطالبی فرموده اند که بنظر ما قابل بحث است.

ترجمه آیه

ایشان آیه را، این طور ترجمه کرده اند: «ای پیغمبر به همسران و دخترانت و به زنان مؤمنین بگو که جلبابهای (روسریهای) خویش را به خود نزدیک سازند، این کار برای این است که شناخته شوند و مورد اذیت قرار نگیرند، نزدیکتر است و خداوند آمرزنده و مهربان است. اگر منافقان و بیماردلان و کسانی که در شهر نگرانی بوجود می آورند، از کارهای خود دست برندارند، ما تو را علیه ایشان خواهیم برانگیخت، در آن وقت فقط مدت کمی در مجاورت تو خواهند زیست»

در ذیل، آیه را در مورد مجازات منافقین و دستور تبعید آنها معنا کرده اند. از آخر نیز که تعبیر به «سنه الله» شده و اینکه از «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» استفاده می شود که این مجازات اختصاص به آن زمان نداشته است، در هر زمانی 4 که منافقان موجبات آزار و اذیت مردم را فراهم کنند، عفت آنان را به مخاطره اندازند یا با شایعه پراکنی روحیه مردم را تضعیف کنند، مستحق چنین مجازات سختی هستند و تنها سر تراشیدن و امثال آن کافی نیست.

سپس می فرماید: مفسرین جمله «ذَلِكَا اَذْنِي اَنْ يُعْرِفَنَ» را دو گونه تفسیر کرده اند که در مجمع البیان نیز این دو معنی ذکر شده است:

1 - برای این که معلوم شود، زن آزاد هستند و افراد لایابالی و بی بندوبار اسباب مزاحمت برای ایشان فراهم نسازند. چون نقل شده که کنیزها هنگام رفتن به مسجد یا کوجه و خیابان از سوی افراد بی بند و بار مورد آزار و اذیت قرار می گرفتند، با آنان شوخی می کردند، یا به ایشان متلک می گفتند و گاهی چنین اعمالی را نسبت به زنان حرّه نیز مرتکب می شدند، آنگاه آنان شکایت نزد شوهرانشان بردند و خبر به پیامبر رسید، این آیه شریفه نازل شد.

ایشان این احتمال را بعید می شمارند؛ چرا که خیلی مستبعد است که اسلام نسبت به آزار و اذیت زنان آزاد حساسیت نشان بدهد، اما نسبت به آزار و اذیت کنیزها با بی تفاوتی بگذرد. چون منافقین عذر می آوردند که خیال می کردیم، اینها کنیزند و نمی دانستیم زنان آزاد هستند و آیه شریفه بنابراین تفسیر بر عذر آنان صحه گذارد و این خیلی بعید است.

2 - برای این که معلوم شود که شما از زنان عفیف و پاکدامن هستید، خود را با جلباب بپوشانید.

چون چادری که افراد به سر می کنند، دو گونه است: گاهی افراد هرزه چادر به سر می کنند و اصلاً کیفیت چادر به سر کردنشان نوعی دعوت افراد هرزه است. این چادر، جنبه تشریفاتی دارد، و گاهی به خوبی چادر به سر می کنند به طوری که افراد هرزه را از حریم خود دور می سازند و این نوع چادر به سر کردن مخصوص زنان عفیف است.

آیه شریفه در مقام بیان چنین مطلبی است. به زنها می گوید: حجاب خود را محکم کنید تا افراد بی بندوبار از شما قطع امید کنند و بدانند که شما اهل بی بندوباری

نیستید. پس آیه در باره کیفیت حجاب و ستر نیست، بلکه چون این آیه پس از آیه حجاب در سوره نازل شده، تأکید همان حجاب است. یعنی همان دستوری که در باره حجاب به شما دادیم، «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را درست بکار بندید و مسامحه نکنید.

* اشکالی بر مفسران

سپس می فرمایند: علت اینکه مفسرانی چون زمخشری و فخر رازی از اهل سنت و علمای کثیری از شیعیان آیه شریفه را بر پوشاندن صورت معنا کرده اند، این است که از دو احتمال فوق، احتمال اول در نظرشان بوده و تصور کرده اند که برای شناخته شدن حرائر از اماء این دستور داده شده است. اما بنا بر احتمال دوم که ما عرض کردیم یعنی حجاب و چادر به سر کردن شما، به نحو صحیح باشد نه تشریفاتی، از آیه شریفه لزوم ستر وجه استفاده نمی شود.

(2) نقد کلام مرحوم آقای مطهری (ره) توسط استاد

اشاره

فرمایش ایشان از جهاتی قابل بحث و مناقشه است:

* خلط در ترجمه آیه

اولاً: ایشان در ترجمه «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ» را با «یدنبن إلیهن» خلط کرده اند. «أدنی إلیه یا أدنی منه» یعنی چیزی را به خود نزدیک کرد، ولی «أدنی علیه» یعنی رویش قرار بدهد.

چنانچه آیه شریفه «دَائِبَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا» (سوره انسان، آیه 14) را «یُرْخِن» معنا کرده اند. یعنی سرازیر می کنند و پایین می اندازند. در اینجا هم که با «علی» متعدی شده به معنای پایین انداختن جلاباب است.

* معنای جلاباب

ثانیاً: «جلاباب» را روسری بزرگ معنا کرده اند. گرچه جلاباب را مفسرین و اهل لغت مختلف معنا کرده اند و یکی از آن معانی «لباسی مثل چادر و عبا» است و ایشان

نیز به اختلاف در معنای جلباب اشاره می کنند، ولی با مراجعه به روایاتی که در بعضی از ابواب هست و در باره جلباب صحبت شده، استفاده می شود که جلباب به زنان اختصاص ندارد، مردان هم جلباب داشته اند، و مراد از آن مثل «عبا» در مردان و «چادر» در زنان است.

اول روایت (1) از عقبه بن خالد می گوید: من و معلی بن خنیس خدمت حضرت صادق (علیه السلام) رفتیم و استجازه کردیم، وارد مجلس شدیم، پس از لحظاتی حضرت از پیش زنانشان تشریف آوردند، بدون اینکه جلباب پوشیده باشند. معلوم می شود که محترمین برای نماز جماعت یا برای شرکت در جلسات عبا می انداخته اند.

دوم روایتی (2) معروف درباره عابدی است که شیطان در صدد فریب او برمی آید. عابد، شیطان را در حال عبادت می بیند که از عبادت کردن خسته نمی شود. از او سؤال می کند: چطور از عبادت خسته نمی شوی؟ او هم برای فریب عابد می گوید: من گناهی مرتکب شده ام که هر وقت آن گناه به خاطر می آید خود را مشغول عبادت می کنم و خسته نمی شوم. این توفیق بخاطر ارتکاب آن گناه است. عابد فریب می خورد و از کوه پایین می آید و برای ارتکاب آن گناه به سراغ فاحشه ای می رود....

غرض این است که در این روایت دارد که عابد جلباب خود را پوشید و زن از دیدن او تعجب کرد، گویا با آن وضع و با آن عبا که مخصوص افراد خاصی بوده، مرتکب چنین اعمالی نمی شدند.

ثالثاً: آیه سوره احزاب قبل از سوره نساء نازل شده نه بعد از آن، کسانی که سور قرآن را به ترتیب نزول مشخص کرده اند، سوره احزاب را نودمین سوره و سوره نور

ص: 466

1- (1) محاسن برقی، ص 169.

2- (2) روضه کافی (ج 8: 584/384)... فقام فدخل المدینه بجلابیه.. قالت انک جئتني فی هیئه لیس یؤتی مثلی فی مثلها... فقال: یا عبد الله ان ترک الذنب أهون من طلب التوبه و لیس کل من طلب التوبه وجدها.

را یکصد و سومین سوره شمرده اند.

رایعاً: بنظر ایشان «جلباب» به معنای روسری بزرگ است و غیر از «خمار» می باشد، با وجود این تفاوت که ایشان هم قبول دارند، حتی اگر بعد از سوره نور هم نازل شده باشد، به هر حال دستور به پوشیدن جلباب داده شده، در حالی که قبلاً دستور به پوشیدن «خمار» داده شده بود، برداشت ایشان از این آیه مبتنی بر این است که جلباب همان خمار باشد.

خامساً: اینکه ذیل آیه را به لزوم تبعید منافقین معنا کرده اند چنانکه ظاهر تفاسیری مانند تبیان چنین است، تمام نیست، چون در آیه بعدی با صراحت مجازات آنان را مرگ می داند که باید اعدام شوند. چنانکه در تفاسیر مجمع البیان ابو الفتوح رازی بر قتل تفسیر شده است.

* دفاع از مفسران

سادساً: اشکال ایشان بر مفسران وارد نیست، اینکه چون احتمال اول از دو احتمال را در ذهن داشته اند و فکر می کردند برای بازشناسی زنان آزاد از کنیزها چنین دستوری داده شده، لذا لزوم ستر وجه را استفاده می کرده اند، صحیح به نظر نمی رسد، زیرا شرایط زمان و مکان در حسن و قبح اعمال و رفتارها تأثیر دارد، امروز اگر زن مسلمانی بخواهد زنا بدهد، بسیار قبیح و زشت است، ولی ارتکاب غیبت که از زنا بدتر است، امر متعارفی بین زنهاست و چندان قبیح ندارد، با اینکه شرعاً حرام است.

شوخی با کنیزها و - مثلاً - متلک به آنها گفتن در آن زمان امر رایجی بوده و چندان قبیح نداشته - با اینکه شرعاً ممنوع بوده - ولی شوخی کردن با زنان آزاد امر بسیار زشتی شمرده می شده است، لذا آیه شریفه در مورد حرائر دستور شدیدی صادر کرده و بر مزاحمین نسبت به آنان مجازات سختی مقرر کرده است. حتی قبح شدید زنا در آن زمان، زنای با حرائر بوده است. در روایت مربوط به بیعت پیامبر با زنان آمده که پیامبر در صدد سدّ باب زنا بود و یکی از مواردی که متذکر شد، همین مطلب بود، هند

گفت: مگر حرّه هم زنا می کند؟ به حسب این نقل، عمر به او نگاه می کند و لبخند می زند، گفته اند: این لبخند شاهدهی بر ارتباط آنان در دوران جاهلیت بوده است.

فرض کنید که اگر دزدها - چنانچه در بعضی از قبائل چنین عقائدی بوده است - بفهمند که افرادی از این قافله از سادات هستند، به اموال آنان تعرضی نمی کنند، چنانچه در موردی تعرض کردند و اشخاص دزد زده بگویند: «ما از سادات هستیم» و دزدها عذر بیاورند که ما نمی دانستیم شما از سادات هستید وگرنه تعرضی به شما نمی کردیم. چنانچه آنان به قاضی مراجعه کرده و شکایت نمایند و قاضی به آنان سفارش کند برای مصون ماندن از تعرض دزدها علائم سیادت خود را همراه داشته باشید چون این راه برای مصونیت شما بهتر است؛ آیا معنای این توصیه این است که با غارت و چپاول اموال غیر سادات موافقت؟ این سفارش بدین معناست که در مورد سادات راه آسان تری وجود دارد تا از تعرض دزدان مصون بمانند. در آیه شریفه نیز برای مصون ماندن احرار از تعرض افراد بی بندوبار، چنین توصیه ای شده است و این توصیه و دستور به هیچ وجه به معنای راضی بودن شارع به تعرض آنان نسبت به کنیزها نیست. به علاوه دستور به جلباب انداختن در مورد کنیزها با مانعی هم روبروست و آن اینکه بعضی از کارهای آنان تعطیل می باشد. بخاطر بروز این مشکل، به کنیزها چنین دستوری داده نشده ولی در مورد احرار که چنین محذوری وجود نداشته، سفارش می کند که لااقل شما برای مصون ماندن از تعرض افراد فاسد، جلباب بپندازید. بالاخره کنیزها در اجتماع خرید و فروش می شدند و فعالیت هایی داشتند، ولی در مورد احرار چنین مشکلی وجود نداشت.

بالاخره مرحوم آقای مطهری (ره) که آیه را بر مشخص شدن زنان عقیف از غیر عقیف حمل کرده اند، آیا قبول دارند که این دستور برای مصون ماندن زنان عقیف از تعرض افراد فاسد صادر شده، معنایش این است که شارع نسبت به تعرض افراد فاسد به زنان غیر عقیف بی تفاوت بوده است و بر رفتار آنان صحنه گذارده است؟ قطعاً

چنین نیست، تعرض به آنان هم اشکال دارد.

حتی اگر اینان از خود سلب حرمت کرده باشند، باز هم مجوّزی برای تعرض افراد فاسد نسبت به آنان نمی شود. همانطور که اگر عده ای از زنان فاسد، اهل زنا دادن باشند، مجوّزی برای ارتکاب گناه دیگران نیست.

پس در عین حالی که از نظر شارع تعرض به کنیزها هم مثل تعرض به زنان آزاد قبیح است، مع ذلک بنا بر مصالحی و مراعات زندگی اجتماعی مردم مثل مختل نشدن امور زندگی، و برای مصون ماندن زنان آزاد از تعرض چنین دستوری صادر شده است. نکته دیگری که وجود دارد این که مفسرین به چه قرینه ای آیه را بر حرائر حمل کرده اند؟

بنظر می رسد از تعبیر «یدنین علیهن من جلابیهن» استفاده کرده اند، چرا که زنان آزاد جلاباب می پوشند، لباس بلندی مثل چادر، و اماء از آن استفاده نمی کرده اند.

ب مختار استاد در تفسیر آیه شریفه و علت دستور استفاده از «جلباب»

بنظر ما تفسیر به عفاف که برخی از مفسرین نموده اند، اقرب و أصح است، چرا که از شواهد خارجی برمی آید که در جامعه آن روز حرّه و آمه از یکدیگر بازشناخته می شدند و مشخص بودند. اصلاً کنیزها موهای خود را نمی پوشاندند و سرباز بیرون می آمدند ولی زنان آزاد سرشان پوشیده بوده است. لذا با یکدیگر اشتباه نمی شدند تا دستور جلباب برای مشخص شدن زنان آزاد صادر شود، همانطور که زنان و دختران پیغمبر بیرون می رفتند و در معرض خطر تعرض افراد فاسد بودند، زنان مؤمن نیز در معرض این خطر قرار داشتند، زنان و دختران پیامبر که با سر و موی آشکار بیرون نمی رفتند تا با کنیزها اشتباه شوند، چون کنیزها سر و موی را نمی پوشاندند، حتی اگر روسری هم می پوشیدند، موهایشان معمولاً بیرون بود، ولی اشخاص محترم با سر و موی پوشیده در اجتماع ظاهر می شدند، لذا برای مشخص شدن زنان عقیف و مصون ماندن آنها از تعرض چنین دستوری صادر شده است.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در ادله حرمت نظر به وجه و کفین اجنبیه بود. در ادامه جلسه پیش، کلام مرحوم آقای مطهری (ره) را در مورد آیه شریفه «جلباب» نقل کردیم و اینک به ادامه نقد کلام ایشان می پردازیم، سپس اصل مناقشه در استدلال به این آیه را بیان می کنیم، پس از آن نظری به «آیه جلباب» می افکنیم و روایت ابن ام مکتوم را که صاحب «اسداء الرغاب» در ذیل آیه شریفه، به آن استدلال کرده اند را نقل کرده و پاسخ می دهیم. بعد از آن وارد روایات حرمت نظر می شویم. سه دسته از روایات را در این جلسه بحث می کنیم: 1 - النساء عی و عوره 2 - النظر سهم من سهام ابلیس 3 - ایاکم و النظره، فانها تزرع فی القلب شهوه. ان شاء الله تعالی

الف: ادامه ادله حرمت نظر به وجه و کفین

1) ادامه استدلال به آیه «جلباب» و «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ»

مرحوم آقای مطهری (ره) در کتاب «مسئله حجاب» در بیان آیه جلباب می گویند:

مفسرین غالباً هدف از جمله «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» را پوشاندن چهره دانسته اند؛ یعنی این جمله را کنایه از پوشیدن چهره دانسته اند، مفسران قبول دارند که مفهوم اصلی «يُدْنِينَ» پوشانیدن نیست. اما چون غالباً پنداشته اند که این دستور برای بازشناخته شدن زنان آزاد از کنیزان بوده است، این چنین تعبیر کرده اند»

مسئله حجاب ص 179)

«مفسرین گفته اند: گروهی از منافقین، اوائل شب که هوا تازه تاریک می شد، در

ص: 470

کوچه ها و معابر مزاحم کنیزان می شدند، البته برای کنیزان چنانکه قبلاً گفتیم پوشاندن سر واجب نبوده است. گاهی از اوقات این جوانان مزاحم و فاسد، متعرض زنان آزاد نیز می شدند و بعد مدعی می شدند که ما نفهمیدیم این زن آزاد است و پنداشتیم کنیز است. لذا به زنان آزاد دستور داده شد که بدون جلباب یعنی در حقیقت بدون لباس کامل از خانه خارج نشوند تا کاملاً از کنیزان تشخیص داده شوند و مورد مزاحمت و اذیت قرار نگیرند. بیان مذکور خالی از ایراد نیست» (ص 176) ایشان پس از ردّ این بیان می گویند: «احتمال دیگری که در معنای این جمله داده شده، این است که وقتی زن پوشیده و سنگین از خانه بیرون رود و جانب عفاف و پاکدامنی را رعایت کند، افراد فاسد و مزاحم، جرأت نمی کنند متعرض آنها شوند» (ص 177) این احتمال مورد تأیید ایشان قرار می گیرد، «استفاده از روپوشهای بزرگ که بر سر می افکنده اند، دو جور بوده است:

یک نوع صرفاً جنبه تشریفاتی و اسمی داشته است. نوع دیگر بر عکس بوده و هست: زن چنان با مراقبت جامه های خود را به خود می گیرد و آن را رها نمی کند که نشان می دهد اهل عفاف و حفاظ است، این عمل، خودبخود دورباشی ایجاد می کند و ناپاکدلان را مأیوس می سازد» (ص 176)

معنای آیه شریفه چنین است: «ای پیغمبر به همسران و دخترانت و به زنان مؤمنین بگو که جلبابهای (روسریهای) خویش را به خود نزدیک سازند.» (ص 172)

2 - نقد استاد مد ظله

جهاتی از کلام ایشان را در جلسه گذشته بحث کردیم: یکی از اشکالهای اساسی کلام ایشان خلط بین «ادنی الیه» و «ادنی علیه» است. «ادنی الیه» یعنی چیزی را به خود نزدیک ساخت. «ادنی علیه» یعنی چیزی را بر خود انداخت، اکثر مفسرین «یدنین علیهن» را به «یرخین» تفسیر کرده اند، ارخاء یعنی روی چیزی انداختن و آویزان کردن.

در مقام پوشاندن و حفاظت چیزی اگر بگویند این پارچه را روی فلان چیز بینداز

یعنی به طوری که آن را احاطه کند. (مگر اینکه قرینه ای بر خلاف باشد) آیه می فرماید: «برخی از (یا قسمتی از) جلبابهایشان را روی خودشان بیندازند» یعنی به طوری که کاملاً ایشان را بپوشاند، بلکه می توان گفت «صورت» مورد روشن ارحاء و اسدال (که مترادف آنست) می باشد. بخصوص که اینها به طور متعارف جلباب به سر داشته اند. در چنین موقعیتی اگر بگویند جلباب را آویزان کنید، یعنی مقداری چادر را جلو بکشید که روی صورتتان آویزان شود.

3 - اشکال استاد به استدلال مرحوم آقای مطهری (ره) به آیه شریفه:

(حکم آیه موسمی است نه همیشگی)

اگر برای حکمی مناطی را ذکر کنند ظاهرش این است که علت حکم بیان شده است نه حکمت آن. تعلیلات بر دو گونه اند: دسته ای علل فراگیرند و همه زمانها و شرایط را شامل می شوند و دسته ای تعلیل های موسمی و موقت است. در این قسم به قرینه تضيیقی که در تعلیل هست، حکم معلل نیز مضیق می گردد، مثلاً وقتی می گوئیم «آب پرتقال بخورید تا سرما نخورید» این دستور همیشگی نیست و مخصوص شرایطی است که زمینه سرماخوردگی در آن هست و زمانی که می گوئیم «لباس محلی بپوشید تا از بیگانگان متمایز باشید» اختصاص به جامعه ای دارد که بیگانگان در کنارشان زندگی می کنند. در آیه شریفه نیز علتی بیان شده که همیشگی نیست «ذَلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ» و اگر زمینه مزاحمت های عمومی از بین رفت، دیگر این حکم الزامی باقی نمی ماند.»

ان قلت: حکمی که در مقطعی بوده و نمی دانیم بعداً برداشته شده یا نه؟ با اصاله عدم النسخ حکم به بقاء حکم می کنیم.

قلت: دلیل حکم اقتضاء کوتاه است و از آن بیش از حکم موقت استفاده نمی شود و اصاله عدم النسخ در جایی جاری می شود که از دلیل حکم، حکم عامی استفاده شود و در زمان بعد به جهتی احتمال نسخ حکم را بدهیم.

بنابراین باید سراغ آیه غَضِّ برویم که بعد از آیه جلاباب نازل شده است و حکم عمومی حجاب را بیان می کند. و همان طوری که مقدس اردبیلی (ره) فرموده از آیه غَضِّ استفاده می شود که پوشاندن صورت لازم نیست «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» یعنی گوشه روسری ها را در یقه ها فرو ببرند تا گردنشان پوشیده باشد، معلوم می شود پوشاندن صورت لازم نبوده است.

ب تکمله ای بر آیه جلاباب

1 - مؤلف محقق کتاب وزین (اسداء الرغاب) یکی از ادله تحریم نظر به وجه و کفین را آیه حجاب دانسته بودند،

«وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» و در ذیل استدلال به آیه شریفه، به قضیه ابن ام مکتوم استدلال می کنند.

«و یدلّ علی عدم جواز النظر الی الوجه و الکفین ما رواه العامه و الخاصه من امر النبی صلی الله علیه و آله بالاحتجاب عن ابن ام مکتوم الضریر، ففی مکارم الاخلاق عن أم سلمه قالت: کنت عند النبی صلی الله علیه و آله و عند میمونه فاقبل ابن ام مکتوم و ذلک بعد أن أمر بالحجاب فقال صلی الله علیه و آله: احتجبا، قلنا: یا رسول الله ألیس اعمی؟ لا یبصرنا! قال صلی الله علیه و آله: أفعمیاوان أنتما، أ لستما تبصرانه؟...» «ثم أن روایه مکارم الاخلاق داله علی أن النبی صلی الله علیه و آله قبل واقعه ابن ام مکتوم قد کان امر بالحجاب امرأ عامماً و لعلّه کان عند نزول آیه الحجاب (اسداء الرغاب 62/1 و 63)

2 - نقد استاد مد ظله

اشاره

کلام ایشان از جهاتی قابل مناقشه است:

1 - روایت مکارم الاخلاق مرسله است.

2 - نقل طبرسی (ره) در مکارم الاخلاق با نقل کلینی (ره) در کافی معارض است، نقل کلینی دو تفاوت دارد: الف داستان را در باره عایشه و حفصه می داند نه ام سلمه و میمونه (1). ب تعبیر «بعد أن أمر بالحجاب» در نقل کلینی نیست و چون نقل کلینی از نظر

ص: 473

1- (1) شهید ثانی در شرح لمعه پس از نقل روایت مکارم الاخلاق و تفاوت آن با نقل کافی، تبدیل «عایشه و حفصه» به «ام

سند هم معتبرتر است لذا وجود این عبارت ثابت نیست.

3 - طبرسی (صاحب مجمع البیان و پدر صاحب مکارم الاخلاق) در جوامع الجامع همین روایت را که نقل می کند عبارتش چنین است: «و ذلك بعد أن أمرنا بالحجاب» که هیچ گونه ظهوری در امر عمومی ندارد.

بعلاوه ظهور «بعد أن امر بالحجاب» نیز در وظیفه عمومی چندان روشن نیست و ممکن است منظور دستور خصوصی باشد نه عمومی.

دو تذکر مهم:

یکی از موانع فهم صحیح، پیشداوری است، گاهی انسان قبل از مراجعه به ادله فتوی می دهد و پس از آن به ادله مراجعه می کند. و این بسیار خطرناک است که محقق قبلاً رأی خود را صادر کند و بعد دلیل برای آن جستجو کند، این کار فکر را منحرف می کند و باید سعی کنیم تمایلات پیشین را کنار گذاشته به استنباط پردازیم.

با کمترین مراجعه به ادله روشن می شود که شارع مقدس می خواهد بانوان پوشیده باشند، بلکه کمتر ظاهر شوند و به وظیفه اداره خانه پردازند و اختلاط زن و مرد و لو با پوشش خلاف سفارشات شرع مقدس است، لکن توصیه های اخلاقی را نباید با احکام فقهی الزامی خلط کرد. شما ملاحظه کنید مقدسین و زهاد درجه اول از علماء و فقهاء مانند مقدس اردبیلی (ره) و شیخ انصاری (ره) قائل به استثناء وجه و کفین شده اند، البته نباید عظمت علمی و عملی ابن بزرگواران باعث شود ما هم قائل به استثناء شویم، ولی از طرف دیگر هم نمی بایست بخاطر رعایت توصیه های اخلاقی یا خوش آمد گروهی از مقدسین قائل به عدم استثناء گردیم پس باید سراغ ادله فقهی برویم و هر چه ادله اقتضاء کرد، فتوی بدهیم، شارع مقدس از من و شما هم آگاه تر و هم دلسوزتر است و مصالح و مفاسد احکام را روی هم رفته ملاحظه کرده و حکم

کرده است. تقوی اقتضاء می کند از شارع پیشی نگیریم. من شنیده ام در مسئله قمه زنی در عراق روشن فکرها مانند مرحوم مظفر طرفدار قمه زنی بوده اند و مقدسین مانند آقای شیخ علی زاهد قمی قمه زنی را تحریم می کرده اند، سیره بزرگان چنین بوده است، ما نیز باید حساب دین و احکام دینی را از خوش آمد این و آن جدا کنیم و در استنباط فقط دنبال حجت شرعی بگردیم.

ج روایات حرمت نظر به وجه و کفین:

اشاره

مؤلف اسداء الرغاب برای حرمت هیجده طائفه از روایات را نقل می کند، برخی از این طوائف، قابل ذکر نیست، لذا ما به چند طائفه از آنها می پردازیم:

1 - طائفه اول: النساء عوره؛

* در امالی شیخ با سند نقل می کند: عن النبی صلی الله علیه و آله قال: النساء عیّ و عورات فداووا عیّهن بالسکوت و استروا عوراتهن بالبیوت (بحار ج 100 ص 251)

* امالی شیخ - عن النبی صلی الله علیه و آله قال: النساء عی و عوره، فاستروا العورات بالبیوت و استروا العی بالسکوت (بحار ج 100 ص 252)

2 - تقریب استدلال

الاول وصفهن بکونهنّ عوره برمتهنّ فان العوره فی اللغه ما یحق ستره و یتحیی منه اذا ظهر ... فهذا دلیل کاف فی وجوب الستر علیهن و حرمة النظر الیهن (اسداء الرغاب ج 1 ص 73)

گفته شده زنها عورت هستند، عورت یعنی ما یجب ستره پس یجب ستر النساء و وجه و کفین آنها را استثناء نکرده است بلکه «وجه» فرد روشن لزوم ستر است چون زن مظهر زیبایی و جدّابیت است و به همین جهت است که امنیت ندارد و در معرض خطرات قرار می گیرد و باید پوشیده شود.

الثانی امر الرجال بسترهنّ و تحصینهنّ فی البیوت و فی التعبير عن ذلك بالمداواه و فی کلمه انّما [کما فی نقل الفقیه] من التّکید و الشمول لجمیع جسدهنّ حتی الوجه و الکفین مما

ص: 475

الثالث ان خبر الراوندى يدل على أن كون المرأة كلها عوره، كان امراً معلوماً معروفاً عند الصحابه فى عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم و تقرير النبى صلى الله عليه وآله لهم دال على صحته لكنه لم يمنع منهم بذلك بل اراد أن يعرفهم أن المرأة اقرب ما يكون الى الله اذا لزمتم قعر بيتها و لم تخرج من دارها اصلاً و لو مع التستر و لبس الجلابيب و الملاحف و لعمري ان هذه الاخبار اقوى دليل على وجوب الاحتجاب على النساء و التحفظ من وقوع نظر الاجانب فيدل على تحريم النظر الى الاجنبيات مطلقاً حتى الوجه و الكفين (اسداء الرغاب 74/1)

3 - نقد استاد مد ظله:

به نظر می رسد که عورت مفهومی قابل تشکیک دارد چون صدق عورت بر چیزی، بخاطر لزوم ستر آنست و ستر مراتب مختلفی دارد گاهی مستحب است و گاهی واجب مؤکد. در مقابلش کشف هم گاهی مکروه است و گاهی حرام و گاهی حرام مؤکد.

اطلاقات عورت اول (خصوص سواتین) ستر سواتین، واجب مؤکد و کشف آن حرام مؤکد است و فقط زوجه و مملوکه از این حکم مستثنی هستند. عوره در عبارت «یلقى على عورتها خرقة» به همین معنی است.

دوم (سواتین و مواضع باطنه) که معمولاً پوشیده می شود. پوشاندن اینها نیز واجب است ولی وجوب ستر مواضع باطنه ضعیف تر از وجوب ستر سواتین است و محارم نیز از این حکم مستثنی هستند (لا اقل نسبت به زائد بر ما بین السره و الركبه)

سوم (تمام بدن زن) وجوب ستر آن نسبت به سواتین واجب مؤکد و نسبت به دیگر مواضع باطنه، واجب ضعیف تر و نسبت به وجه و کفین اختلافی است.

چهارم (اندام و حجم بدن زن) یعنی زن طوری مستور باشد که هیچ اجنبی با او روبرو نشود و اندام و چاقی و لاغری و حجم بدنش نیز مستور بماند. به این معنی ستر مستحب است نه واجب.

مؤید مراتب مختلف داشتن عورت این است که در ستر صلاتی وجه و کفین و قدمین مستثنی است در حالی که به زنی که با صورت باز نماز می خواند نمی گویند کشف عورت کرده است.

در این طائفه از روایات عورت به معنای اخیر بکار رفته است و مسلم است که چنین ستیری مستحب بوده و خانه نشینی و ستر بالبیوت برای زنان از واجبات نیست، بلکه سفارشی است اخلاقی. پس این طائفه دلیل وجوب ستر وجه و کفین نیست. و آیه شریفه مراتب مختلفی از دلالت ندارد که نسبت به برخی از اعضاء به نحو وجوبی و نسبت به برخی دیگر به شکل مستحب باشد بلکه اگر امر آن استحبابی شد نسبت به اجزاء آن هم بیش از استحباب دلالت ندارد، هر چند واقعاً واجب باشد. پس باید دنبال دلیل دیگری رفت.

4 - طائفه دوم ما دل علی المنع من النظر الی الاجنبیه مطلقاً

فی الفقیه عن عقبه قال، قال أبو عبد الله (علیه السلام): النظره سهم من سهام ابلیس مسموم، من ترکها لله عزّ وجلّ لا لغيره اعقبه الله ایماناً یجد طعمه. (وسائل 192/20)

فرموده: نظر جنبه شیطانی دارد و تیری از تیرهای ابلیس است. اطلاق متعلق شامل نظر به وجه و کفین می شود (حیث دلّ علی حصر کون النظر من الشیطان) - (اسداء الرغاب 75/1)

5 - نقد استاد مد ظلّه:

این استدلال قابل مناقشه است. چون متعلق نظر که ذکر نشده است و نمی توانیم بگوئیم حذف متعلق دلیل عموم است چون بسیاری از نظرها نه تنها شیطانی نیست که رحمانی است مانند نظر به پدر و مادر، نظر به قرآن، نظر به کعبه، نظر به عالم و... و بسیاری از نظرها هر چند رحمانی نیست لکن شیطانی هم نیست مانند نظرهاى مباح پس اگر متعلق عام باشد مستثنیات آن به قدری است که اگر تخصیص بزنیم تخصیص اکثر لازم می آید.

ان قلت: تناسب حکم و موضوع قرینه متصله است که حکم را مخصوص اجنبیات می کند نه مطلق. لذا نظرهای مستحب و مباح تخصصاً خارج هستند. «المراد بقرینه المقام النظر الى الأجنبيه كما لا يخفى» (اسداء الرغاب 57/1)

قلت: اولاً مقداری که تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند این است که متعلق عام نیست لکن دلالت ندارد که متعلق خصوص نظر به اجنبیه است مطلقاً. چون تناسب اقتضاء می کند که نظرهایی حرام باشد که در آن مفسده تحریمیه هست و چه بسا نظر ذو مفسده خصوص نظر شهوانی باشد یا نظر به غیر وجه و کفین و یا....

به عبارت دیگر: نفی عموم متعلق از تناسب حکم و موضوع استفاده می شود ولی با تناسب حکم و موضوع نمی توانیم متعلق را تعیین کنیم. شاید نظر حرام خصوص نظر شهوانی باشد (الف)، شاید متعلق خصوص نظر به ربه باشد که به حرام منجر می شود (ب)، شاید خصوص نظر به وجه و کفین باشد (ج)، و شاید نظر به اجنبیه باشد (د) و...

ثانیاً: روشن است که این روایات بدون مقدمه بیان نشده است. صحبت از نگاه های خاصی بوده است (قرینه لفظی) یا زمینه اجتماعی و... مطرح بوده است.

(قرینه مقامی)، در آن زمینه این جمله ها بکار رفته، آن زمینه چیست؟ معلوم نیست، پس اطلاقی ندارد که بتوانیم به آن تمسک کنیم.

بلی می توانیم بگوئیم احتمال اینکه متعلق خصوص نظر با ربه باشد (احتمال ب) خلاف ظاهر روایت است، چون روایت می گوید: النظر سهم من سهام ابليس، خود نظر تیری است که از ترکش شیطان رها شده است، بر قلب می نشیند و آدمی را نابود می کند پس در خود نظر مفسده است نه اینکه چون نظر با ربه است و مستلزم محرمات دیگری است حرام شده است. ولی در عین حال چون احتمال الف و ج نیز مطرح است استدلال به روایت تمام نیست.

د - چند روایت دیگر

اشاره

1 (عن المحاسن) قال عيسى بن مريم: اياكم و النظرة فانها تزرع في القلب شهوه و كفى

ص: 478

2 (عن الصدوق) روى ابن أبى عمير عن الكاهلى قال، قال أبو عبد الله (عليه السلام): النظره بعد النظره تزرع فى القلب، الشهوه. وكفى بها لصاحبها فتنه (وسائل 192/20)

3 (عن مصباح الشريعه) فى روايه قال عيسى بن مريم للحواريين: اياكم و النظر الى المخدّرات (المخدورات، خ ل) فانها بذر الشهوات و نبات الفسق (بحار 42/101)

- 4

تقريب استدلال

«فانها من قبيل منصوص العله و لا ريب فى تحققه فى النظر الى الوجه و الكفين» (اسداء الرغاب 57/1) نگاه به صورت از عوامل اصلى شهوت و فتنه است «و تزرع فى القلب الشهوه و كفى بها لصاحبها فتنه و بذر الشهوات است و نبات الفسق.»

ان قلت: ممكن است مراد از اين روايات هم خصوص نظر به شهوت باشد.

قلت: عبارت روايت چنين است «ان النظر تزرع فى القلب الشهوه» نگاه شهوت آفرين است نه اينكه شهوت نگاه آفرين باشد و حمل كردن اين جمله بر خصوص نظر شهوانى، شبيه ضرورت بشرط محمول است.

- 5

نقد استاد مد ظله

اولاً مورد اين روايات به قرينه روايت ابن أبى عمير «النظر بعد النظره» است و دليل حرمت مطلق نظر نيست.

ثانياً حمل كردن اين روايات بر خصوص نظر شهوانى مانعى ندارد و ضرورت بشرط محمول هم نيست، روايت مى فرمايد نظرهای مکرّر شهوت را در قلب مى كارد و باردار مى كند، نگاه با شهوت هم، شهوت را در قلب رسوخ داده قلب را تسخير مى كند. خلاصه اين نگاه در دل انسان تخم فساد و شهوت را مى كارد و ممكن است اين خصوص نظر شهوانى باشد پس حرمت نظر بدون شهوت - حتى در دفعه دوم - را هم اثبات نمى كند.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته چند طائفه از روایاتی که مؤلف اسداء الرغاب برای حرمت نظر به وجه و کفین استدلال کرده بودند را بررسی کرده و استدلال به آنها را ناتمام دانستیم، و در این جلسه به بررسی دو روایت مرسله داود بن ابی یزید و روایت خثعمیه می پردازیم و صرف نظر از ناتمامی سند این دو روایت دلالت آنها را بر حرمت نظر به وجه و کفین به گونه مطلق (یعنی بدون شهوت و در حال غیر احرام) نفی خواهیم کرد.

الف): بررسی مرسله داود بن ابی یزید العطار:

1) متن روایت

«عن الحسن بن محبوب عن داود بن ابی یزید العطار عن بعض اصحابنا قال قال أبو عبد الله عليه السلام: اياكم و النظر فانه سهم من سهام ابليس و قال: لا بأس بالنظر الى ما وصفت الثياب»

2) توضیح عبارت حدیث

تعبیر ذیل روایت در نسخ چاپی تهذیب و دو نسخه بسیار معتبر که ما نسخه خود را با آن مقابله کرده ایم به صورت «وضعت» می باشد (1) ولی در مصادر چندی همچون وسائل (2)، ترتیب التهذیب (3) الوافی (4) عبارت به گونه «وصفت» (5)، نقل شده که همین

ص: 480

1- (1) از توضیح علامه مجلسی در ملاذ الأخیار هم روشن می شود که در نسخه ایشان هم به لفظ وضعت در آمده است.

2- (2) وسائل الشیعه ج 20: ص 89 /رقم 25108

3- (3) ترتیب التهذیب - سید هاشم البحرانی.

4- (4) الوافی ج 12 از طبع مکتبه امیر المؤمنین /ص: 861 /رقم 12

5- (5) در نسخه چاپی حدائق (52:23) متن روایت به گونه وضعت چاپ شده ولی از استدلال ایشان معلوم می شود که در حدائق «وصفت» بوده، و ذکر «وضعت» غلط چاپی است (استاد - مد ظلّه -)

هم می بایست صحیح باشد، چه حذف عائد صله منصوب بی تردید جایز است و بسیار هم واقع می گردد چنانچه ابن مالک هم بدان اشاره می کند.

ولی جواز حذف عائد مجرور به حرف جرّ روشن نیست(1)، اگر عبارت «وصفت» باشد، به صیغه معلوم بوده و فاعل آن الثیاب و مفعول آن محذوف می باشد بنابراین اصل عبارت «وصفته الثیاب» می باشد که حذف ضمیر بسیار طبیعی و شایع است، ولی اگر عبارت «وضعت» باشد، طبعاً می بایست به صیغه مجهول و نائب فاعل آن الثیاب و جار و مجرور محذوف باشد و اصل عبارت «وضعت علیه الثیاب» می باشد که جواز حذف «علیه» از عبارت صله از جهت نحوی روشن نیست، بهر حال از عبارت ذیل حدیث استفاده می شود که نظر از روی لباس اشکال ندارد و در نتیجه مدلول صدر حدیث حرمت نظر بدون لباس می باشد که اطلاق آن وجه و کفین را هم شامل می شود.

ان قلت: علامه مجلسی حرف جرّ محذوف را «عن» دانسته و در توضیح ذیل حدیث فرموده: «لعل المراد الوجه و الکفان، لان الثیاب موضوعه عنها(2)».

قلت: این احتمال بسیار خلاف ظاهر است به خصوص پس از عبارت «ایاکم و النظر فانه سهم من سهام ابلیس» حمل عبارت ذیل بر وجه و کفین بسیار مستبعد است(3).

ص: 481

1- (1) (توضیح کلام استاد مد ظلّه -) حذف عائد صله که مجرور به حرف جر باشد در پاره ای از شرائط جایز است که روایت ما از موارد آن نیست، ابن مالک در جایی که حرف جرّ محذوف مشخص باشد، حذف آن را به همراه عائد صله جایز می داند، ولی این کلام مورد پذیرش برخی از نحویان دیگر قرار نگرفته است (مثل: ذلک الذی یبشر الله عباده ای: به - در این موارد از باب قاعده کلی «ما لا ضرر فی حذفه لا خیر فی ذکره» عائد مجرور حذف شده است)، در روایت محلّ کلام هم مشخص بودن حرف جرّ محذوف بنا بر نسخه «وضعت» خالی از ابهام نیست، چنانچه توضیح آن در متن خواهد آمد.

2- (2) ملاذ الاخیار، ذیل حدیث (تهذیب 7: 693/435)

3- (3) (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) عبارت ذیل به منزله استثنای از عبارت صدر تلقی می گردد، و این که نظر به وجه و کفین را سهمی از سهام ابلیس ندانیم، بسیار بعید است، زیرا عمده خطرات از نگاه به وجه و کفین ناشی می شود. به بیان دیگر: قدر متیقن از صدر حدیث نظر شهوی است و مراد از «النظر» در صدر چنین نظری را جزماً شامل می شود و باید همین

با توجه به آنچه گذشت چنین بنظر می رسد که عبارت صحیح همان «وصفت الثياب» باشد.

3) تفسیر «ما وصف الثياب»

در حدائق پس از نقل روایت می گوید: «وفی هذا الخبر دلالة على جواز النظر من وراء الثياب الرقيقة التي تحكي الجسد»، بنا بر گفته ایشان این روایت پوشیدن لباس بدن نما را در حضور نامحرم جایز دانسته است، ولی آیا این معنی قابل التزام است که در حال عادی زن بتواند لباسی بپوشد که خصوصیات بدن را آشکار کند و مرد نامحرم هم بتواند بدان نگاه کند؟ بسیار مشکل است که فقیهی فتوا به جواز این کار بدهد!

برخی از کسانی که قائل به استثنای وجه و کفین هستند نهی در روایت را به غیر وجه و کفین حمل کرده اند که البته بنابراین نظر هم مشکله ذیل حدیث پابرجاست، چه نظر به غیر وجه و کفین از روی لباسهای بدن نما نمی تواند جایز باشد.

با توجه به این معنا از ثياب واصفه برخی به ناچار روایت را به خصوص قصد ازدواج حمل کرده اند⁽¹⁾ که در برخی از روایات آن می خوانیم: «ترقق له الثياب»⁽²⁾، البته

ص: 482

1- (1) ...

2- (2) وسائل، 20: 25110/90 (باب 36، از ابواب مقدمات نکاح، ح 11)، صحیحہ یونس بن یعقوب

نگاه به عورت از روی ثیاب واصفیه که بشره را آشکار می سازد در هر حال جایز نیست، و این روایت به هر حال، به نظر به عورت مربوط نمی باشد.

ولی صاحب کتاب اسداء الرغاب معنای دیگری برای عبارت «وصفت الثیاب» کرده که نیازی به حمل روایت بر صورت قصد ازدواج نداشته باشد، ایشان می گوید که مراد از توصیف ثیاب، توصیف به تمام معنا نیست که رنگ بدن را هم توصیف کند که مثلاً سفید است یا سیاه است یا... بلکه مراد از توصیف، توصیف حجم بدن است که چاق است یا لاغر است، چون مفهوم «وصف» از مفاهیم قابل تشکیک است و دارای مراتبی است، در این روایت مراد خصوص توصیف اندام و چاقی و لاغری و حجم آن می باشد، ایشان به عنوان تأیید، ماجرای تابوتی را که برای حضرت زهرا آوردند ذکر می کند: «عن اسماء بنت عمیس ان فاطمه بنت رسول الله صلی الله علیه و آله قالت لاسماء: انی قد استقبحت ما یصنع بالنساء انه یطرح علی المرأه الثوب فیصفها لمن رأی (مراد از «یصفها» در این روایت لباس بدن نما بوده است، چون این گونه لباس بر روی جنازه زن نمی انداختند بلکه پارچه یا چیز دیگری بر نعش می انداختند که مشخصات بدن و حجم آن را مشخص می کرده است و حضرت از این حالت خوشنود نبوده است) فقالت اسماء: یا بنت رسول الله أنا أریک شیئاً رأیته بارض الحبشه قال: فدعت بجریده رطبه فحسده ننتها ثم طرحت علیها ثوباً فقالت فاطمه علیها السلام: ما أحسن هذا و أجمله، لا تعرف به المرأه من الرجل(1)».

4) کلام صاحب اسداء الرغاب - قدس سره - در استدلال به روایت

ایشان ضمن معنا کردن «وصفت الثیاب» توضیحی هم در باره «لا بأس» می دهد که نگاه به بدن زن از روی لباس بنا بر روایات مکروه است، و این ذیل ناظر به نفی کراهت نیست، هر چند کلمه «بأس» احیاناً در موارد کراهت بکار می رود، ولی مراد از «لا بأس»

ص: 483

تنها جواز فعل و نفی حرمت آن است که با کراهت آن هم سازگار است، حال که مراد از ذیل، نفی تحریم شد، صدور روایت (1) تقریباً صریح در تحریم خواهد شد و معنای آن حرمت نظر بدون ساتر می باشد، ایشان سپس نکته ای را که در روایات بسیار تکرار کرده ذکر می کند که این روایات یا تنها ناظر به وجه و کفین است، (چه سایر اعضاء در آن زمان به وسیله لباس مستور بوده است) یا قدر متیقن آن وجه و کفین است که عمده خطرات و وساوس در نگاه به روی زن است و مصداق بارز «سهم من سهام ابلیس» نگاه به وجه زن نامحرم است، پس از روایت حرمت نظر به وجه و کفین استفاده می شود و اگر روایتی بر جواز دلالت کند، نمی تواند آن را تخصیص بزند بلکه با آن ها معارض خواهد بود؟

5) رد استدلال فوق توسط استاد - مد ظله -

در باره این روایت باید در دو مرحله بحث شود:

مرحله اول: آیا روایت در محل بحث ذاتاً صلاحیت استناد دارد و دلالت آن بر شمول تحریم نظر - به عموم یا اطلاق - نسبت به وجه و کفین فی نفسه تمام است یا خیر؟

مرحله دوم: آیا اگر دلالت روایت تمام بود، صلاحیت مخصوص شدن به غیر وجه و کفین دارد و روایات دیگر می تواند این روایت را تخصیص بزند یا وجه و کفین قطعاً داخل روایت است و تخصیص آن از این جهت غیر صحیح است.

در باره مرحله دوم پیشتر سخن گفتیم و اشاره کردیم که نظر به صورت در صورتی که همراه با مو باشد که خود بر حسب روایات أحد الجمالین است، قطعاً خطر آفرین است و مصداق بارز «سهم من سهام ابلیس» ولی صورت زن در جایی که موی و گردن

ص: 484

1- (1) این کلام مبتنی بر این است که ما صدور دو قطعه روایت را در یک مجلس بدانیم و این امر چندان روشن نیست و عبارت نقل شده ظهوری در آن ندارد، خلاصه جمع بین این دو قطعه ممکن است از باب جمع در روایت باشد نه جمع در مروی. این نکته استدلال به روایت فوق را کاملاً با اشکال مواجه می سازد و مضمون روایت نزدیک به مضمون روایات «النظره سهم من سهام ابلیس» می شود که ناتمامی دلالت آن بر حرمت نظر به وجه و کفین پیشتر گذشت.

وی مستور باشد و تنها گردی صورت باز باشد آن کشش و جاذبه را ندارد و می توان با ادله دیگر جواز نظر به وجه و کفین را استفاده کرد و روایت را تخصیص زد.

در باره اصل دلالت این روایت بر حرمت نظر به گونه مطلق هم پیشتر گفتیم که نمی توان این روایت را عام دانست، زیرا مسلم است که نظر به گونه مطلق شیطانی نیست، برخی از نظرها رحمانی هستند، نظر به عالم عبادت است، نظر به پدر و مادر و ... همین طور، پس مراد یک نظر خاصی بوده که روایت به قرینه مقام آن را می فهمیده اند، قبلاً در یک موضوع صحبتی در میان بوده و بعد با تعبیر «ایاکم و النظر» از آن نظر خاص معهود نهی شده است و گرنه بدون مقدمه حضرت نمی فرموده است که «ایاکم و النظر»⁽¹⁾، بلکه این جمله حتماً مسبوق یا ملحوق به عبارتی بوده است که مراد را مشخص می کرده است و از اول دایره نهی را محدود به محدوده خاصی می کرده است، حال این محدوده خاص چه چیزی بوده است؟ احتمالات مختلفی در کار است:

احتمال اول: مراد مطلق نظر به هر کس چه خوش سیما باشد، چه بد سیما،

چه منشأ تحریک شود، چه نشود، البته تعبیر «سهم من سهام ابلیس» هم از باب حکمت است، یعنی مبعوض اصلی شارع مقدس یک قسم خاصی از نظر بوده است، مثلاً نظری که مقدمه زنا بوده است و به تعبیر روایات زنا العین می باشد ولی شارع

ص: 485

1- (1) از استاد - مد ظلّه - سؤال شد که ممکن است روایت در مقام بیان اصل حرمت نظر نباشد بلکه در مقام بیان شدت حرمت نظر باشد و این که گناه نظر بسیار شدید بوده و تیری از تیرهای شیطان است و انسان بسیار باید مراقب باشد که گرفتار آن نشود، وقتی روایت در مقام بیان شدت حرمت باشد، دیگر اصل مفروغ عنه بوده و امام علیه السلام شدت حرمت این امری را که موضوعاً و حکماً روشن است، بیان می کند با این معنا روایت از صلاحیت استناد در این بحثها خارج می شود چه گناه محرم را باید از خارج بدست آورد. به دیگر بیان: وقتی روایتی ناظر به جهتی خاص باشد، دیگر از سایر جهات اطلاق ندارد و حکم از سایر جهات مفروغ عنه گرفته شده است و این روایت نسبت به آن جهات ساکت است، بنابراین لازم نیست مراد از «النظر» شیء خاص معین باشد. استاد - مد ظلّه - فرمودند: این معنا در روایت «النظره سهم من سهام ابلیس» که همراه با «ایاکم و النظر» نیامده محتمل است، ولی در خصوص روایت محل بحث بعید است چه ظاهر آن نهی از نظر است نه این که اصل حرمت نظر را مفروض گرفته باشد و شبیه امر ارشادی به اطاعت و نهی از عصیان باشد.

ملاحظه نموده است که اگر حکم خود را بر روی موضوع ثبوتی ببرد در تشخیص صغریاتش اشتباه زیاد رخ می دهد، سوء استفاده زیاد صورت می گیرد، به خاطر این گونه ملاحظات شارع مقدس قانون عمومی صادر کرده است که هر گونه نظری حرام است و دیگر خصوصیات نظر و منظور الیه و ناظر در حرمت دخالت ندارد و از باب حکمت هم فرموده: «النظر سهم من سهام ابلیس»، بلکه ممکن است مراد از این عبارت این باشد که خود نظر محرم است نه این که نظر به حرام می انجامد، بنابراین کسی که نظر می کند اسیر شیطان شده است و به این گناه مبتلا شده، شیطانی تیری پرتاب کرده و او را صید کرده که به گناه افتاده است.

بنابراین احتمال، مطلق نظر حرام خواهد بود چه با شهوت باشد چه نباشد، چه به وجه و کفین باشد چه نباشد.

احتمال دوم: مراد از «النظر سهم من سهام ابلیس» نظر به زیارویان باشد که به حسب نوع جذب و کشش دارد و تالی فاسد به همراه دارد، بنابراین احتمال هم می توان مطلق نظر را محرم دانست با ضمیمه کردن یک مقدمه که اگر نظر به زیارویان به نظر مطلق محرم باشد هر چند با شهوت نباشد، به اجماع علما نظر به غیر زیارویان هم محرم خواهد بود، یعنی اتفاق علما بر این است که بین زیارو بودن طرف و عدم زیارو بودن فرقی نیست پس حکم عمومی حرمت نظر ثابت می گردد.

احتمال سوم: مراد از نظر خصوص نظر شهوانی باشد، نظرهای شهوانی محرم است و نظرهای غیر شهوانی مانند نظرهایی که با لباس و ساتر و مانند آن باشد، اشکال ندارد.

احتمال چهارم: مراد خصوص نظر به غیر وجه و کفین باشد، بنابراین دو احتمال روایت از صلاحیت استناد در محل کلام بیرون می رود، چون دلیلی بر اثبات یکی از دو احتمال اول نداریم بلکه دو احتمال اخیر هم در کار هست ما نمی توانیم به روایت در محل کلام که نظر به وجه و کفین بدون شهوت و ریبه باشد، تمسک کنیم.

ممکن است گفته شود که اگر مراد از «ایاکم و النظر» خصوص نظر شهوانی باشد طبیعتاً مراد از «لا بأس بالنظر الی ما وصف الثیاب» هم همین گونه نظر خواهد بود، زیرا تفکیک بین نظر در دو قطعه روایت بعید است، در نتیجه باید نظر شهوانی از روی لباس جایز باشد در حالی که از ادله حرمت مطلق نظر شهوانی استفاده می شود.

در پاسخ می گوئیم دلیلی نداریم که مراد از نظر در ذیل هم نظر شهوانی است، بلکه مراد از نظر در صدر و ذیل نظرهای متعارف به زن نامحرم است، البته نظر بدون ساتر غالباً شهوانی است و نظر با ساتر غالباً چنین نیست، پس محصل معنای روایت این می شود که نظر غالبی به زن نامحرم بدون ساتر تیری از تیرهای شیطان است و با شهوت همراه است و باید ترک گردد ولی نظر از روی لباس که غالباً نظر بدون شهوت است، جایز است، در حقیقت تعبیر «و لا بأس بالنظر الی ما وصف الثیاب» شبیه استثنای منقطع است و به صورتی اشاره دارد که صدر آن را شامل نمی شود نه آن که برخی از صور صدر روایت را از حکم به حرمت خارج ساخته تجویز می کند.

6) نتیجه بحث

روایت مرسله داود بن ابی یزید - صرف نظر از ضعف سندی (1) - از جهت دلالت هم دلیل بر حرمت نظر بدون شهوت و ریبه به وجه و کفین زن نامحرم نیست.

ب): بررسی روایه خثعمیه:

1) متن حدیث

«انّ الخثعمیه ات رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بمنی فی حجه الوداع تستفتیه و کان الفضل بن عباس ردیف رسول الله صلی الله علیه و آله و

ص: 487

1- (1) البته اگر ابن محبوب را از اصحاب اجماع بدانیم و روایات اصحاب اجماع را معتبر دانسته و ارسال را در آن مانع از اعتبار ندانیم، روایت قابل استناد خواهد بود ولی استاد - مد ظلّه - هر چند ابن محبوب را از اصحاب اجماع می داند ولی مبنای کلی اعتبار روایت اصحاب اجماع را قبول ندارند و تنها مشایخ مستقیم سه نفر از آنها (صفوان - بزظی - ابن ابی عمیر) را ثقه و مراسلات این سه را معتبر می دانند، پس روایت فوق از جهت سند ضعیف است.

سلم فاخذ ينظر اليها و تنظر اليه، فصرف رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم وجه الفضل عنها و قال: رجل شاب و امرأه شابه فخشيت أن يدخل الشيطان بينهما(1)»

(2) تقریب استدلال به روایت بر حرمت نظر به وجه و کفین

برخی به روایت بالا بر حرمت نظر به وجه و کفین تمسک جستند، ولی این اشکال مطرح شده است که در تعلیل امام علیه السلام خوف فتنه و وقوع در گناه مطرح شده است و حرمت نظر در این صورت محل تأمل نیست، آنچه محل کلام است حرمت و جواز نظر در غیر این صورت است، فخر المحققین در ایضاح پس از طرح این اشکال آن را پاسخ می دهد که محصل آن این است که در این روایت خوف شخصی گناه مطرح نیست که حکم دائر مدار حصول چنین ترسی برای نفس مکلف باشد، بلکه خوف نوعی وقوع در گناه مناط حکم است، و تعلیل به جوان بودن دو طرف ناظر به همین نکته است و این خوف نوعی در غیر معصوم علیه السلام وجود دارد.(2)

(3) پاسخ تقریب فوق توسط استاد - مد ظله -

اولاً: باید دید که آیا مسئله همین گونه است و اگر در موردی خوف شخصی گناه نبود باز چنین کلامی صادر می شد؟ حال اگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با علم عادی خود مطمئن بود که فضل بن عباس و زن خثعمیه هیچ یک به گناه نمی افتند، باز هم به خاطر این که نوع جوانان در این گونه موارد به گناه می افتند، حضرت صورت فضل را بازمی گرداند و این جمله «فخشيت أن يدخل الشيطان بينهما» را می فرمود؟ قطعاً

ص: 488

1- (1) مسالک الافهام 47:7 (در حاشیه از مسند احمد 1:76 و 157 نقل کرده است.)

2- (2) عبارت ایضاح 3:6 که با نوعی اغراق مفهومی همراه است چنین است: لا يقال: لا دلاله فيه لانه عليه السلام صرح بخوف الفتنه و لا شك في تحريمه معه و المدعى عدم الخوف فإنه يقال: علل بشبابها (بشبابهما ظ) و هو مظنه الشهو و خوف الشيطان و هو لازم لعدم العصمه في مثلهما.

مسئله چنین نیست. پس آنچه از این روایت استفاده می گردد حرمت نظر در جایی است که خوف شخصی در وقوع گناه وجود دارد و این امر به اختلاف موارد مختلف می گردد، زیبایی و زشتی منظور الیه، جوانی و پیری ناظر و منظور الیه و همه در اینجا مؤثر است و نمی توان حکم کلی صادر کرد.

ثانیاً: در جایی هم که خوف شخصی وقوع در گناه باشد، باز از روایت حکم نفسی به حرمت نظر استفاده نمی شود به گونه ای که اگر در گناه هم نیفتد باز به جهت نفس نگاه مرتکب حرامی شده باشد، بلکه از حرمت طریقی نظر استفاده می شود که حضرت صلی الله علیه و آله و سلم به جهت احتراز از به گناه افتادن از نگاه ممانعت کرده اند و ملاک حکم واقعی نفسی همان گناه محتمل است نه چیز دیگر. ولی این اشکال در صورتی وارد است که نظر فقها در حرمت نظر، به خصوص حرمت نفسی باشد ولی اگر کلام آنها بتواند به حرمت طریقی هم معنا شود این اشکال وارد نیست.

4) استدلال به روایت بر استثنای وجه و کفین

بر خلاف نظر فوق برخی دیگر روایت بالا را دلیل بر استثناء گرفته اند، به دو بیان:

بیان اول: حضرت به زن خثعمیه نگاه کرده اند که متوجه شده اند به فضل بن عباس نگاه می کند و نگاه حضرت دلیل بر جواز است.

بیان دوم: از روایت استفاده می شود که صورت زن خثعمیه باز بوده و در نتیجه ستر آن واجب نبوده وگرنه پیامبر به محض ورود زن لازم بود زن را به ستر وجه امر می کردند، بلکه قبل از این که زن به نزد حضرت بیاید، دیگران او را نهی می کردند و نمی گذاشتند با روی باز به نزد حضرت برود و این احتمال در کار نیست که روی زن پوشیده بوده و به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله که رفته، روی خود را باز کرده است، حال فرض کنید که اگر قسمتی از بدن زن یا حتی عورت او آشکار بود آیا کسی اجازه می داد به این شکل به نزد پیامبر برسد، پس از روایت استفاده می شود که ستر وجه بر

زن لازم نیست(1).

5) نظر استاد - مد ظله - در باره دو بیان فوق

هیچ یک از این دو بیان صحیح نیست، بیان اول بدین دلیل که ممکن است نگاه حضرت افتاده باشد نه این که حضرت نگاه کرده باشد، و در مورد بیان دوم هم باید بگوییم که روایت بر جواز کشف وجه بر زن محرمه دلالت دارد ولی از آن نمی توان حکم غیر زن محرمه را استفاده کرد، چه زن در حال احرام احکام ویژه دارد و باید رویش باز باشد، بنابراین ممکن است در غیر حال احرام لزوم ستر باشد ولی در حال احرام چنین نباشد که «احرام المرأه وجهها».

بنابراین روایت فوق نه دلیل بر حرمت کشف وجه و نه دلیل بر جواز کشف وجه به نحو مطلق می باشد و تنها دلیل بر جواز کشف وجه در حال احرام است.

از همه اینها گذشته روایت فوق از جهت سندی غیر قابل اعتبار است.

«* و السلام*»

ص: 490

1- (1) این بیان همچنان که می بینید مستقیماً به مسئله ستر ناظر است و به مسئله نظر مربوط نیست و استفاده حکم نظر از آن بر مبنای ملازمه بین ستر و وجه است. به این صورت که هر چه سترش لازم نباشد، نظر بدان جایز است، که این ملازمه خود محل بحث است چنانچه در بحثهای گذشته اشاره شد.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته دو روایت، یکی مرسله داود بن ابی یزید العطار و دیگری روایت خثعمیه، را مطرح کردیم و گفتیم که این دو روایت علاوه بر ضعف سندی، دلالت شان نیز بر حرمت نظر به وجه و کفین بطور مطلق ناتمام می باشد.

در این جلسه به بررسی مکاتبه صفار پرداخته و دلالت آن را بر حرمت کشف ناتمام بلکه دلالت آن را بر جواز فی الجمله کشف وجه (در مورد چشم و اطراف آن که نقاب آن ها را نمی پوشاند) تمام می دانیم، در ادامه به بررسی روایاتی که نظر به وجه را در هنگام ازدواج و خرید اماء جایز دانسته، پرداخته و دلالت آن ها را نیز بر حرمت ذاتی نظر به وجه و کفین زن ناتمام می دانیم.

الف): بررسی مکاتبه صفار:

1) متن روایت

و کتب محمد بن الحسن الصفار - رضی الله عنه - الی ابی محمد الحسن بن علی علیهما السلام «فی رجل اراد ان یشهد علی امرأه لیس بها بمحرم هل يجوز له ان یشهد علیها من وراء الستر و یسمع کلامها اذا شهد عدلان أنّها فلانه بنت فلان التی تشهدک و هذا کلامها، او لا تجوز الشهاده علیها حتی تبرز و تثبتها بعینها، فوقع علیه السلام تتنقب و تظهر للشهود ان شاء الله» و هذا التوقيع عندی بخطه علیه السلام (1)

ص: 491

2) تقریب دلالت روایت بر عدم استثنای وجه

در این روایت امام علیه السلام دستور به تنقب و پوشیدن نقاب داده است که از آن معلوم می‌گردد که زن بدون نقاب نمی‌تواند ظاهر شود و اگر پوشش وجه زن لازم نبود وجهی نداشت که زن مأمور به نقاب گردد، البته نقاب تمام صورت را نمی‌پوشاند و مقداری از چشم و اطراف آن از نقاب بیرون می‌ماند و همانند پوشیه نیست، ولی این مقدار از کشف به جهت ضرورت شهادت مجاز گردیده است و الا ذاتاً این مقدار هم جایز نیست، صاحب جواهر - قدس سره - بدین روایت بر عدم استثنای وجه تمسک جسته است (1)، و آقای خوئی - قدس سره - هم بدین روایت استدلال کرده‌اند.

3) پاسخ شیخ انصاری - قدس سره - به تقریب فوق

شیخ انصاری در پاسخ به استدلال فوق می‌گوید که امر به تنقب در روایت معلوم نیست امر وجوبی باشد، بلکه ممکن است امر ترخیصی باشد، امری که در مقام توهم حظر می‌باشد دلالت بر وجوب ندارد، چون زنان باحیا معمولاً از کشف وجه خودداری می‌کنند، هر چند جایز است، و در مقام شهادت نیاز به کشف وجه - فی الجمله - وجود دارد، امام علیه السلام دستور داده‌اند که با نقاب ظاهر شوند که هم رعایت جانب زن که کشف وجه بر وی دشوار است، شده باشد و هم مسئله شهادت حل شده است، مرحوم شیخ اشاره می‌کنند که برای بسیاری از زنهای عفیفه کشف وجه در هنگام ازدواج بسیار دشوار است با این که این کار قطعاً جایز است، پس جایز بودن یک امر منافات با شاق بودن آن ندارد.

ص: 492

1- (1) عبارت جواهر این است: «ولا مرها بالتنقب عند اراده الشهاده علیها الّتی هی من الضروره فی مکاتبه الصفار» (جواهر 29: 77)، عبارت نیاز به توضیحی دارد که در متن ذکر شد.

ما ممکن است امر در روایت را امر ترخیصی نگیریم، بلکه امر الزامی بدانیم، ولی نه امر الزامی تعیینی بلکه از باب احد مصادیق الواجب باشد، مثلاً در باب کفاره برخی از محرمات احرام در پاره ای از روایات می خوانیم: «علیه شاه»، این امر، الزامی است و نسبت به مراتب کمتر از گوسفند همچون مرغ و خروس تعیینی است، ولی نسبت به مراتب بالاتر ظهور در عدم کفایت ندارد و از آن فهمیده نمی شود که اگر گاو و یا شتر بکشد، کافی نیست. پس اگر روایتی به طور مطلق گفته باشد: «علیه دم» منافاتی با این روایت ندارد، بلکه شاه به اقل مصادیق واجب تفسیر می گردد.

در ما نحن فیه هم از امر به نقاب می فهمیم که پوشیدن برقع که تمام صورت را بپوشاند در مقام شهادت جایز نیست، ولی از آن فهمیده نمی شود که اگر زن اصلاً نقاب هم نزند و با روی باز در حضور شهود حاضر شود، اشکال دارد؛ بلکه چون طبع اولی زن به ویژه در آن زمان بر پوشش کامل وجه است که در مقام شهادت صحیح نیست، اقل مراتبی که زن باید آشکار کند، مقداری است که از نقاب بیرون می ماند ولی از آن استفاده حرمت آشکار کردن مراتب بیشتر استفاده نمی گردد. (1)

ص: 493

1- (1) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظله -)، اختلاف بین صاحب جواهر از یک سو و مرحوم شیخ انصاری و استاد از سوی دیگر از اینجا ناشی شده است که صاحب جواهر امر به تنقب را امر نفسی دانسته که از لزوم نفسی پوشش قسمتی از صورت که ضرورتی در کشف آن نیست ناشی شده است، مرحوم شیخ انصاری امر به تنقب را امر شرطی دانسته، که بدون نقاب، شهادت شهود از شرایط لازم برخوردار نخواهد بود، مرحوم شیخ می فرماید: چون در اذهان سائلین این احتمال بوده که صورت زن باید برای شهادت آشکار باشد تا شهود او را ببینند و از سر معرفت کامل شهادت دهند، در نتیجه توهم می شده است که نقاب که قسمتی از صورت را می پوشاند، ممنوعیت دارد. امام علیه السلام برای ردّ این احتمال امر به تنقب کرده است تا مانعیت محتمل نقاب را برای تحقق شهادت از بین ببرد. استاد مد ظله هم همچون شیخ انصاری امر به تنقب را امر نفسی نمی دانند، بلکه آن را امر شرطی می دانند ولی ذکر آن را اشاره به مانعیت برقع در تحقق شهادت می دانند، ممکن است در تقریب کلام استاد - مد ظله - چنین استدلال شود که از روایت بی شک استفاده می شود که زن می تواند برقع زده و در نزد شهود حاضر شود و اگر امر به تنقب، تنها امر ترخیصی بود، این معنا استفاده نمی گردید، ولی شاید بتوان از جانب شیخ انصاری این تقریب را پاسخ گفت بدین بیان که از جمله «تظهر للشهود» مانعیت برقع استفاده می گردد (و معلوم نیست امر به تنقب،

بلکه به نظر ما روایت خود از ادله جواز کشف وجه است، زیرا از روایات دیگر ثابت شده است که شهادت شاهدین بر این که مشهود علیه فلان زن است، کفایت می کند و لازم نیست که زن حتماً ظاهر شود، پس هیچ ضرورتی در کار نیست که زن قسمتی از روی خود را که نقاب نمی پوشاند (چشم و اطراف آن) آشکار سازد، پس جواز کشف این مقدار در حال عدم ضرورت دلیل بر عدم حرمت ذاتی کشف آن می باشد و از آن در می یابیم که فی الجمله زن می تواند قسمتی از صورت خود را آشکار سازد.

بنابراین امر به تنقب امر استحبابی است نه امر لزومی (1).

5) تقریب دیگری در استفاده استثنای وجه از مکاتبه صفار

آقای شریف زاده در حاشیه مسالک الافهام فاضل جواد ذکر کرده است که روایت دلالت بر جواز نظر به صورت زن می کند (2)، زیرا فرض این است که شهود عادل هستند زیرا شهادت فاسق معتبر نیست، و از سوی دیگر شهود باید قبلاً این

ص: 494

1- (1) (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) البته امر به تنقب در اینجا به جهت مطلوبیت اقامه شهادت به طور کاملاً صحیح می باشد، و از این رو امام علیه السلام دستور داده است که زن قسمتی از صورت خود را که نقاب نمی پوشاند آشکار سازد تا شهادت کاملاً تحقق یابد، در حقیقت چون کشف وجه برای زن در حال عادی مکروه است، ولی در مقام شهادت به جهت تراحم مصلحت اقامه شهادت با مفسده تنزیهی کشف وجه امام علیه السلام، امر به کشف وجه نموده است که از آن بر می آید که در حال اقامه شهادت، مفسده تنزیهی تأثیر فعلی در کراهت کشف وجه نموده است، به هر حال جواز کشف وجه بدون ضرورت، عدم حرمت ذاتی کشف وجه را می رساند (البته فی الجمله)

2- (2) البته این تقریب مستقیماً در مورد استثنای وجه از حرمت نظر می باشد و استفاده استثنای وجه از وجوب ستر از آن به ضمیمه کردن مقدمه دیگر همچون ملازمه بین جواز نظر و جواز کشف نیازمند است.

زن را دیده باشند که اگر به او نگاه کنند او را بشناسند پس معلوم می شود که مشاهده زن توسط شهود در زمان سابق معصیت نبوده که شهود را از عدالت بیندازد، در روایت هم نظر اتفاقی فرض نشده تا نتوان بدان استدلال کرد.

(6) پاسخ استاد - مد ظلّه - به تقریب فوق

وقتی کسی بر علیه زنی شهادت می دهد معمولاً زن از آشنایان و همسایگان و مرتبطان مرد می باشد که شاهد می تواند بر علیه او شهادت دهد، در جایی که زن از آشنایان باشد، بسیار اتفاق می افتد که نگاه شاهد - اتفاقاً - به زن بیفتد، و لازم نیست در روایت فرض نظر اتفاقی شده باشد، چون روایت ناظر به این جهات نیست که باید تمام خصوصیات شهود و کیفیت شناسایی آنها نسبت به زن مشهود علیه را بیان کرده باشد.

البته فروض دیگری هم در کار هست که به جهت ندرت اتفاق افتادن آنها ما بدانها تکیه نمی کنیم، مثلاً فرضی که شاهد هنگام رؤیت زن عادل نبوده و موقع ادای شهادت عادل باشد (عدالت تنها در هنگام ادای شهادت معتبر است نه در هنگام تحمل یا مواقع دیگر) یا شاهد هنگام رؤیت زن صغیره بوده و موقع ادای شهادت بالغ شده باشد یا شاهد هنگام رؤیت زن شوهر او یا مالک او یا در حکم مالک بوده و بعداً از زوجیت یا ملکیت او خارج شده، یا زن قبلاً از اهل کتاب یا از اهل بوادی بوده که نظر به او جایز بوده است و بعداً مسلمان شده یا شهری گشته است یا فروض دیگری که همگی فروض نادری است و به جهت ندرت نمی توان آنها را عنوان کرد، ولی فرض نظر اتفاقی در مورد شهادی که در باره مشهود علیه می خواهد شهادت دهد، بسیار شایع است.

(7) نتیجه بحث در باره مکاتبه صفار

از مکاتبه صفار استفاده می شود که زن می تواند فی الجمله قسمتی از صورت را

که نقاب آنها را نمی پوشاند همچون چشم و اطراف آن بدون ضرورت آشکار سازد و نظر مرد به این قسمتها جایز است.

(ب): بررسی روایات دیگر استدلال شده بر عدم استثنای وجه و کفین:

اشاره

مرحوم آقای خوئی به روایتی که در هنگام ازدواج اجازه نظر به وجه و کفین زن را داده است و یا در هنگام خرید اماء، اجازه نظر بدانها را داده است بر عدم جواز نظر در غیر حال ازدواج و خرید اماء تمسک کرده اند.

(1) توضیح استاد - مد ظله - در باره استدلال فوق

استدلال به روایات فوق مبتنی بر بحث مفهوم شرط نیست تا با انکار مفهوم شرط دلالت روایات فوق خدشه دار گردد، زیرا بحث مفهوم شرط در نفی حکم در غیر صورت شرط به نحو سالبه کلیه است و ما در اینجا به این امر نیازمند نیستیم، ولی به هر حال از هر قیدی (چه شرط باشد، چه وصف، چه لقب) استفاده می گردد که این قید در حکم دخالت دارد و نمی توان حکم را تمام اقسام عنوان اعم از عنوان مأخوذ در دلیل جاری دانست وگرنه قید لغو می گردد، از این روایات هم معلوم می گردد که جواز مطلق نظر به وجه و کفین زن وجود ندارد وگرنه چه وجهی برای تقیید جواز به زمان ازدواج و شراء امه باقی می ماند.

از سوی دیگر در روایت جواز نظر را در حال ازدواج به یکی از مختصات ازدواج تعلیل کرده است «فانها یشتريها باغلی الثمن» اگر ذاتاً جواز نظر در کار باشد، تعلیل به امر عرضی مختص به حال ازدواج صحیح نبود، پس از این تعلیل استفاده می شود که علت ذاتی برای جواز نظر به وجه و کفین زن (که قدر متیقن از جواز نظر در هنگام ازدواج می باشد) وجود ندارد.

استدلال به روایات فوق مبتنی بر دلالت «لا بأس» بر جواز نیست تا این اشکال

شود که بئس اختصاص به حرمت ندارد و کراهت را هم شامل می شود و نفی بئس، هر دو را نفی می کند و اثبات بئس دلیل بر حرمت نیست و با کراهت هم می سازد، چه در پاره ای از روایات صحاح کلمه «بئس» بکار نرفته است و امام جواز نظر به وجه و کفین را در حال ازدواج یا خرید اماء با الفاظ دیگر بیان کرده اند.

2) پاسخ استاد - مد ظله - نسبت به استدلال فوق

ما سابقاً بارها گفته ایم که ازدواج و خرید امه حالت ویژه و خصوصیات خاصی دارد چون نظر در این دو حال نظر مطالعه ای و دقیق است (1) و به جهت بررسی صلاحیت زن برای استمتاعات جنسی می باشد که قهراً موجب تحریک و اثاره شهوت است، نظر این چینی تنها در حال ازدواج و خرید اماء جایز است و این دلیل آن نیست که نظر عادی غیر مطالعه ای که با شهوت هم همراه نیست در غیر حال ازدواج و خرید اماء به وجه و کفین زن حرام است.

بنابراین روایات فوق هم دلیل بر عدم استثنا و وجه و کفین نیست.

«* و السلام*»

ص: 497

1- (1) علاوه بر این سابقاً استاد - مد ظله - فرمودند که ممکن است ما نظر اول را در حال عادی جایز و تکرار نظر را حرام بدانیم همچون نظر محقق در شرایع، ولی در حال ازدواج و خرید اماء تکرار نظر هم تا غرض شناسایی حاصل نشده است جایز می باشد، پس از این جهت هم، ازدواج و خرید اماء خصوصیت دارند.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات پیش برخی ادله اقامه شده از روایات توسط صاحب «اسداء الرغاب فی مسئله الحجاب» برای قول به عدم جواز نظر به وجه و کفین مورد بررسی و نقد قرار گرفت. از جمله روایاتی که ایشان بدان استناد کرده، روایت حماد بن عثمان است که در این جلسه ابتدا اشکالی که ممکن است به دلالت آن شود (با قطع نظر از موضوع بحث) بررسی می شود و سپس چگونگی استدلال ایشان به این روایت نقل و تحلیل می گردد. آنگاه به طور فشرده برخی ادله روایی دیگر را که در آن کتاب آمده مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

الف): بررسی استدلال به روایت حماد بن عثمان برای اثبات حکم حرمت نظر به وجه و کفین:

1) متن روایت

متن روایت حماد بن عثمان - که در کافی آمده - بدین ترتیب است

«عن حسین بن محمد بن معلى بن محمد عن الحسين (الحسن) بن علی عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: رأی رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - امرأه فاعجبته فدخل علی امّ سلمه و كان یومها فاصاب منها و خرج الی الناس و رأسه یقطر فقال ایها الناس انما النظر من الشیطان فمن وجد من ذلك شیئاً فلیأت امله».

2) بررسی اشکال کلامی در متن حدیث: (فقه الحدیث)

با قطع نظر از سند حدیث، ممکن است از لحاظ متن این اشکال مطرح شود که با

توجه به مقام عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) اعجاب آن حضرت از دیدن زن و حتی اصل دیدن و نظر - به خصوص با توجه به اینکه در حدیث تصریح شده که منشأ نظر از شیطان است - قابل قبول و توجیه و پذیرش نیست. بنابراین متن حدیث مخدوش است. ولی برای رفع اشکال مزبور می توان گفت:

اولاً: در این اشکال تفاوت میان «رؤیت» و «نظر» مورد توجه قرار نگرفته است، همچنان که در کتاب «اسداء الرغاب» چنین خلطی صورت گرفته است. در هنگام رؤیت بدون آنکه انسان عملی اختیاری انجام دهد، قوه باصره چیزی را درک می کند و می بیند، اما «نظر» هنگامی تحقق می یابد که شخص قاصداً فعل «نگاه کردن» را انجام دهد. همچنان که تفاوت میان سماع و استماع اینگونه است. مثلاً انسان بسیاری از اصوات را - بدون اینکه کاری انجام دهد - بطور ناخودآگاه می شنود، مانند صدای رعد و برق. ولی استماع در صورتی حاصل می شود که فرد با توجه و عملی اختیاری صدایی را گوش دهد.

حال در این روایت نیز مراد از رؤیت که در صدر آن آمده، این است که چشم حضرت (صلی الله علیه و آله) به طور ناخودآگاه به زن افتاده و رؤیت حاصل شده نه اینکه عمل نگاه کردن صورت گرفته است. اعجابی هم که در نتیجه رؤیت برای حضرت حاصل شده، نه تنها نقصی برای ایشان و منافی با مقام عصمت نیست، بلکه امری طبیعی و لازمه طبیعت بشری پیامبر و نبی است و مراد از کمال این نیست که آنان فاقد احساس و درک عادی انسانها می باشند؛ بلکه اگر چنین می بود، این امر نقص به شمار می رفت.

اما مراد از نظر که در ذیل روایت آمده و سرچشمه آن شیطان دانسته شده، نگاه کردن اختیاری است که این عمل بدون شک سزاوار مقام عصمت نیست و خطاب حضرت در اینجا به مردم است که تحت تأثیر شیطان دچار نگاه کردن انحراف آمیز و این کار ناپسند نشوند.

ثانیاً: بر فرض که مفهوم رؤیت همانند نظر متضمن معنای اختیار و عمل ارادی

باشد، بر این مبنا که نظر به وجه و کفین جایز باشد، اشکالی پیش نمی آید. زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) بجز در موارد استثنایی و معدود مأمور و مکلف به اعجاز و عمل به علوم نبوت نیست، بلکه مطابق معمول افراد بشر رفتار می کند و تنها در مواردی که بنا بر اعجاز در اعمال علم نبوتی است، بر طبق آن علم عمل می نماید. اما در اعمال معمولی و متعارف چنین رویه ای از سوی حضرت عمل نمی شده است. بر این اساس، رؤیت مزبور حتی اگر عمدی هم باشد، اشکالی متوجه آن نیست و اعجاب حاصل شده نیز مخالفتی با مقام نبوت و عصمت ندارد، زیرا لازمه طبیعی نظر است. اما ذیل روایت را، که نظر را از شیطان دانسته، باید ناظر به نظرهای انحرافی دانست که توسط مخاطبان حضرت یعنی مردم انجام می شود. یعنی باید گفت که خطاب ذیل روایت به مردم است و شخص حضرت را در بر نمی گیرد.

ثالثاً: حتی می توان گفت که مراد از نظر در ذیل روایت هم مفهومی است که شامل خود حضرت (صلی الله علیه و آله) نیز می شود. زیرا شیطان به سراغ اولیاء الهی نیز می رود و مقدمات انحراف خود را فراهم می کند. اما اولیاء و انبیاء که مقام عصمت یا نزدیک به آن را دارند، آن مقدمات را خنثی کرده وی را مأیوس می سازند و قهراً شیطان نمی تواند بر آنان سلطه یابد. اصل اعجاب حضرت هیچ نقصی برای ایشان به شمار نمی رود، همچنان که توضیح داده شد، آنچه برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقص به شمار می رود، این است که وسوس شیطان و مقدمات وی منجر به معصیت و فکر گناه شود، همچنان که معمولاً در افراد عادی این امر اتفاق می افتد. ولی مقام عصمت از این نقص بدور و مبرا است. پس هر چند شیطان مقدمات انحراف را برای معصوم ایجاد می کند، ولی مقام عصمت جلوی بهره برداری شیطان را می گیرد و حتی این کار را می توان نوعی ریاضت و کمال برای اولیاء الهی دانست، همچنان که در ماجرای جسارت عمرو بن عبدود به حضرت علی - علیه السلام - گفته اند که حضرت مدتی تأمل کردند تا وجهه معنوی کار ایشان همچنان باقی بماند و عصبانیتی که به وسوسه شیطان مقدماتش

فراهم شده بود، برطرف شده و شیطان به هدف خود نرسد.

3) چگونگی استدلال صاحب «اسداء الرغاب» به روایت:

صاحب کتاب اسداء الرغاب استدلال کرده که در روایت پس از آن که فرموده «انّما النظر من الشيطان»، آمده است: «فمن وجد من ذلك شيئاً فليأت أهله». بنابراین از روایت بدست می آید که در برخی نظرها «لا یجد منه شیئاً» یعنی ما دو گونه نظر داریم و مقسم این دو حالت، مطلق نظر است که در روایت از شیطان دانسته شده است. یعنی نظر چه «یجد منه شیئاً» و چه «لا یجد منه شیئاً» در هر صورت ریشه شیطانی دارد. پس حرمت نظر دایر مدار حصول شهوت و تلذذ نیست. چه تلذذ علت نظر باشد یا معلول آن یا نه علت و نه معلول آن، در تمام این فروض نظر شیطانی و حرام است، منتهی فرموده که اگر شهوت حاصل شود، برای رهایی از شر شیطان این کار را بکند (فلیأت...).

بعد فرموده که فرد ظاهر از نظر، نظر به وجه و کفین است و نمی توان این قدر متیقن را مستثنا دانست. پس حدیث دال بر حرمت این نظر می باشد.

4) پاسخ استاد - مد ظله -

اولاً: نظر به طور مطلق و علی کلیته نمی تواند شیطانی باشد. مثلاً نظر به محارم یا نظر به عالم قطعاً شیطانی نیست و بسیاری از نظرها رحمانی است نه شیطانی. پس دایره این حکم محدود و متضیق است. پس مراد از آن را باید نظرهایی دانست که به طور متعارف شیطانی است و این نظر به مکشوف الرأس و الوجه است. بنابراین قدر متیقن از انظار، نظر به وجه و کفین منضمماً به مو می باشد و نمی توان نظر به وجه و کفین تنها را قدر متیقن از نظر مذکور در حدیث به شمار آورد. بنابراین، اگر به ادله خاصه نظر به وجه و کفین از شمول و اطلاق این حدیث خارج شود، تعارضی با آن پیدا نمی کند، زیرا نظر به وجه و کفین (بدون انضمام به رأس) قدر متیقن از حدیث نیست.

ص: 501

ثانیاً: بر فرض که نظر به وجه «من الشیطان» باشد، صرف این امر را نمی توان دال بر گناه و معصیت بودن آن دانست. چه بسا ممکن است شیطان مقدمات نظر را برای یک شخص به منظور تحریک شهوت فراهم کند، ولی انسان تحریک نشود. بنابراین اگر مبعوض شرع را نظر شهوانی بدانیم، هر چند شیطان با هدف و غرض فاسد مقدمات مزبور را آماده سازد، ولی این ملازمه با تحریک خارجی فرد و در نتیجه ملازمه با وقوع معصیت ندارد. همچنین ممکن است تحریک صورت بگیرد، ولی تحریکی نباشد که به تحقق معصیت بینجامد. حتی مرحوم شیخ انصاری «ره» می فرماید که تحریکی که معلول نظر باشد (نه علت آن) اشکالی ندارد، هر چند فرد بدانند. پس ما یا مانند مرحوم شیخ می توانیم قائل شویم که چنین تحریکی اشکال ندارد یا اصلاً بگوییم که تحریک در بسیاری موارد تحقق نمی یابد، حتی اگر تحریک را معصیت بدانیم.

ثالثاً: علاوه بر اشکالات دلالتی، اشکال سندی نیز در روایت وجود دارد. زیرا نجاشی (ره) درباره «معلی بن محمد» تعبیر فرموده: «مضطرب الحدیث یعرف و ینکر» یعنی برخی روایات وی مطابق با اصول و یُعرف است و برخی دیگر ینکر. پس با توجه به جهات مورد بحث در این روایت می توان آن را جزو ینکرها به شمار آورد.

(ب): روایات دیگر مورد استناد برای حرمت نظر به وجه و کفین:

(1) روایت عباد بن صهیب و روایات مشابه:

در روایت عباد آمده است: «المجنونه و المغلوبة علی عقلها و لا بأس بالنظر الی شعرها و جسدها ما لم یتعمّد ذلک»⁽¹⁾. و در روایاتی دیگر⁽²⁾ نیز مشابه این تعبیر (ما لم یتعمّد ذلک) آمده است. استدلال شد که از «ما لم یتعمّد ذلک» استفاده می شود که نگاه عمدی اشکال دارد و اطلاق «جسدها» وجه و کفین را دربر نمی گیرد. پس نظر عمدی به وجه و کفین اهل تهامه، اعراب و اهل سواد و علوج جایز نیست و نظر به سایر اشخاص به

ص: 502

1- (1) جامع الاحادیث، روایت 919.

2- (2) جامع الاحادیث، روایت 920.

طریق اولی حرام است.

(2) روایت دعائم الاسلام:

در این روایت آمده: «عن جعفر بن محمد علیه السلام انه سئل عن المرأة تصیبه العله فی جسدها، أ یصلح ان یعالجها الرجل قال اذا اضطرت الی ذلک فلا بأس» (1)

می گویند از این حدیث برمی آید که در غیر صورت اضطراب نظر به جسد وی اشکال دارد: زیرا معالجه به طور متعارف توقف بر نظر دارد و همیشه متوقف بر لمس نیست. پس از اطلاق روایت حرمت نظر به وجه و کفین استفاده می شود.

(3) پاسخ استاد - مد ظلّه :-

اولاً: مراد از بیان حکم صورت تعمّد در روایت مذکور، بیان حکم صورت جواز نظر است یعنی روایت می گوید که اگر نظر عمدی نباشد، اشکالی ندارد، ولی در مقام بیان حکم تفصیلی و استقصاء موارد استثناء از حکم حرمت نظر نیست. به بیان دیگر، منطوق حکم اطلاق دارد و اگر تعمّد نباشد، نظر جایز است، ولی مفهوم آن یعنی اینکه در سایر موارد نظر جایز نباشد، اطلاق ندارد. زیرا مقام، مقام بیان موارد حرمت نظر نیست. همچنان که مثلاً هرگاه گفته شود «اگر معامله ربوی نباشد، اشکالی ندارد»، این سخن هر چند منطوقش اطلاق دارد، ولی در مقام بیان حکم کلیه مواردی که معامله ربوی است نمی باشد و از آن نمی توان استناد کرد که اگر ربا باشد، معامله مطلقاً باطل است. زیرا ممکن است موارد استثناء وجود داشته باشد که چون مولا در مقام بیان نبوده، ذکر نکرده است.

ثانیاً: ظاهراً مراد از تعمّد این باشد که انسان صرفاً برای مطالعه و چشم چرانی نظر کند، نه اینکه انسان در اصل قصد هدف دیگری داشته باشد، مانند انجام معامله یا پاسخ گفتن سؤال و... قهراً نظرش به او بیفتد (حتی اگر عالم به این امر باشد که

ص: 503

نگاهش به او خواهد افتاد) شمول «تعمد» نسبت به این موارد محل اشکال است.

ثالثاً: «جسد» بطور عادی و متعارف وجه و کفین را دربر نمی گیرد. ظهور این کلمه چنین اقتضایی ندارد. بلکه هرگاه جسد اطلاق شود، آنچه به طور عادی (یا قدر متیقن) می تواند مصداق آن باشد، سینه و شکم و پاها و مانند اینهاست و در وجه و کفین ظهور عرفی ندارد، همچنان که در روایت جعفریات کلمه بدن در مقابل وجوه و شعور به کار رفته و عدل آن قرار گرفته است (لا بأس بالنظر الی وجوههن و شعورهن و نحورهنّ و بدنهنّ...).

رابعاً: بر فرض که واژه «جسد» چنین ظهوری داشته باشد و این ظهور حجت باشد، این حکم حکمی عام خواهد شد که با ادله مخصوصه قابل تخصیص است. پس صرف این عام را نمی توان مستند حکم قرار داد.

4) ادله دیگر:

از جمله ادله صاحب «اسداء الرغاب» روایت فضیل بن یسار است که فقهاء برای جواز نظر به وجه و کفین بدان استناد کرده اند، از جمله مرحوم کلینی، فیض (ره)، صاحب حدائق (ره)، مرحوم مجلسی، مرحوم شیخ انصاری، جزائری (ره) در قلائد الدرر و... اما ایشان ادله بسیاری اقامه کرده که نه تنها این روایت دال بر جواز نیست، بلکه دلالت بر حرمت نظر به وجه و کفین هم دارد. این استدلال ایشان و نیز استناد او به ادله عقلی در جلسات آینده مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت، ان شاء الله.

«* و السلام*»

ص: 504

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل چند روایت از روایات مربوط به بحث نظر و ستر را که صاحب «اسداء الرغاب» مورد توجه قرار داده بود، مطرح کردیم و از نظر دلالت در آنها مناقشه نمودیم و دلالتشان را نپذیرفتیم، اینک به یک وجه عقلی از کلام ایشان می پردازیم و میزان دلالت آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

الف: استدلال به حکم عقل برای لزوم ستر وجه و کفین:

1) دفع ضرر محتمل و مظنون لازم است

یکی از دلائلی که در کتاب «اسداء الرغاب» بر حرمت نظر به وجه و کفین اقامه شده، «حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل یا مظنون» است. می فرماید: انسان احساس می کند که بر اثر نظر به وجه و کفین یا کشف وجه و کفین، ضررهایی مترتب می شود و وجود چنین ضررهایی اگر مظنون نباشد، لااقل محتمل است. این همه جنایات، آدم کشیها، چاقوکشی ها بر سر مسائل جنسی رخ می دهد، منشأ حادثه ای چون تخت جمشید، یک زن است. بنابراین در احتمال وجود ضررهایی برای ناظر و منظور الیها تردیدی نیست و عمده در نگاه ها که منشأ مفسده و ضرر می شود، نگاه به صورت است، و به حکم لزوم دفع ضرر محتمل یا مظنون، حرمت نظر و وجوب ستر اثبات می شود.

2) لزوم دفع ضرر دنیوی یا اخروی در کلام مرحوم آخوند (ره)

مطلبی که به تناسب این سخن، باید مورد توجه قرار گیرد، نکته ای است که در

کفایه به چشم می خورد. یکی از آقایان فضلاء می پرسید: در دو بحث از کفایه، مطالب ناسازگار با یکدیگر وجود دارد:

در بحث وجوه حجیت مطلق الظن که در ضمن دلیل اول به دلیل عقلی تمسک می کند، می گوید: «و دعوی استقلاله (ای استقلال العقل) بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبه جداً لا سیما اذا کان هو العقوبه الاخرویه»⁽¹⁾

از کلمه (لا سیما) استفاده می شود که دفع ضرر، دنیویاً کان او اخرویاً واجب است، منتهی دفع ضرر اخروی روشن تر و مهم تر از دفع ضرر دنیوی است.

ولی در بحث براءت و اشتغال که اصولیها با اخباریها نزاع دارند، اخباریها قائل به احتیاطند و اصولیها قائل به براءت، ایشان در پاسخ استدلال اخباریها برای اثبات احتیاط به «لزوم دفع ضرر محتمل» می فرمایند⁽²⁾: اگر مقصود شما دفع ضرر اخروی است، صغراً ممنوع است چون دلیل «قبح عقاب بلا بیان» وارد بر آن است و موضوع حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل را برمی دارد. و اگر مقصود شما اعم از دفع ضرر دنیوی و اخروی است، کبراً ممنوع است. ما دلیلی نداریم که دفع مطلق الضرر هر چند ضرر دنیوی باشد، لازم است، چرا که عقلاً حتی در مواردی که ضرر مقطوع وجود دارد، اقدام می کنند، چه رسد به ضرر مشکوک. مرحوم آخوند در این بحث لزوم دفع ضرر دنیوی را انکار می کند، چگونه می توان بین این مطلب جمع کرد؟

من در پاسخ عرض کردم: ما دو گونه حکم عقلی داریم: حکم عقلی فعلی و حکم عقلی اقتضائی. مثل حکم شرعی که گاهی فعلی است و گاهی اقتضائی، لذا نفی و اثبات در کلام مرحوم آخوند به دو جا مربوط می شود: به حکم اقتضائی عقلی - قطع نظر از مزاحمت - دفع همه ضررها مقطوعاً کان او مشکوکاً او مظنوناً، و

ص: 506

1- (1) کفایه الاصول للخراسانی (ره) طبع آل البیت ص 309، فصل فی الوجوه التي اقاموها علی حجیه الظن و هی اربعه.

2- (2) کفایه الاصول للخراسانی (ره) طبع آل البیت ص 343، عند استدلاله علی البراءه بالعقل.

دنیویاً کان او اخرویاً لازم است. کسی که بدون وجود تراحم یا جهتی دیگر، خود را به ضرر دنیوی مبتلا سازد، مورد مذمت قرار می گیرد، مثلاً اموالش را بدون حساب از بین ببرد یا جان و حیثیتش را در معرض خطر قرار دهد و از بین ببرد، به حکم عقل حفظ جان و مال و آبرو لازم است. البته گاهی با جهت دیگری تراحم پیدا می کند و نمی تواند هر دو هدف را تأمین کند، به ناچار باید یکی فدای دیگری شود، چنین مواردی با حکم اقتضایی عقل منافات ندارد. ولی در مرحله فعلیت، بر اثر تراحمات گاهی دفع ضرر مقطوع هم لازم نیست. افرادی که به جبهه و جنگ می روند و کشته می شوند، چنانچه مجاناً اقدام به این عمل کنند، البته مورد نکوهش عقلاً قرار می گیرند، ولی چنانچه در برابر پاداش اخروی جان خود را فدا کنند، به هیچ وجه عقل حکم به قبح آنها نمی کند. چرا که با از دست دادن جان، یک امر مهمی را بدست آورده اند. پس حکم عقل به لزوم دفع ضرر اخروی، حکم فعلی عقل است و تراحمی در کار نیست. اما حکم عقل به لزوم دفع ضرر دنیوی، حکم اقتضایی عقل است. بنابراین نظر مرحوم آخوند (ره) در بحث برائت و رد استدلال اخباریها به حکم فعلی عقل است نه حکم اقتضایی عقل، لذا به این نکته اشاره می کند که عقلاً در مورد ضرر مقطوع بخاطر تراحم با اغراض دیگر اقدام می کنند، نه در فرض بدون مزاحم (1) پس بین این دو مطلب در کلام آقای آخوند (ره) منافاتی وجود

ص: 507

1- (1) مرحوم حاج آقا مرتضی حائری (ره) می فرمود: مرحوم آقای بروجردی (قدس سرّه) در آن سالی که به قم آمدند، قصد تشرف به مشهد داشتند، چند نفر هم همراه ایشان بودند، ما هم در ماشین خدمتشان بودیم، آقای بروجردی داستانهای آموزنده ای نقل می کردند، از آن جمله نقل می فرمودند، در سفری که از مکه باز می گشتند و به نجف مشرف شده بودند، آقای سید أبو الحسن اصفهانی (ره) و میرزای نائینی (ره) اصرار داشتند که ایشان حامل نامه ای از علمای نجف به علمای ایران باشد تا علمای ایران قیام کنند و آقای بروجردی تحاشی داشتند، گویا بعداً ایشان دستگیر شده و زندان می رود، همین تحاشی منشأ آزادی ایشان می شود. آقای سید أبو الحسن نامه ای به ایشان می نویسد و مطالبی را بیان می کند، از آن جمله می نویسد: ما شما را برای آخرین مرحله نگه داشته بودیم، حالا که شما از این کار امتناع می کنید، ما مقدسین عراق را علیه شما می شورانیم و می گوئیم، ایشان برای حفظ جاه و مقام خود، حاضر به این اقدام نشد. بدین وسیله ایشان را تهدید کرده بودند، آقای بروجردی می فرمود: من به یکایک مطالب آن نامه جواب دادم، نسبت به این بخش هم نوشتم، بله من بخاطر حفظ جاه و مقام خود امتناع می کنم، بخاطر آنکه آن را نعمتی از نعمات الهی می دانم، و ضایع کردن نعمات الهی را، بدون

3) بیان استاد «مد ظله» در جمع کلمات مرحوم آخوند (ره)

اشاره

بیان دیگر برای جمع این دو مورد این است: همان گونه که می گویند شرور در نظام احسن و اتم الهی، فی حد نفسه، شر نیستند، ممکن است در اینجا هم گفته شود همه مواردی را که عقلا- یا عقل فطری انسان ارتکابش را اجازه می دهد، از یک نظر ضرر است ولی از نظر دیگری ضرر است، «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ»، خداوند جان و مالشان را خریده و در برابرش بهشت داده است.

از بین رفتن جان از یک دید «ضرر» است ولی از نگاه دیگر اقدام به ضرر نیست چرا که در برابر چیز مهمتری بدست آورده است. پس از یک نظر، به طور کل ضرر، چه دنیوی و چه اخروی منتفی است، عقل با اینکه حکم به لزوم دفع ضرر صادر می کند، اما در مواردی اجازه می دهد، چون از دید دیگری می نگرد و ضرری نمی بیند.

* تطبیق مطلب فوق بر مورد بحث

اینکه صاحب «اسداء الرغاب» به لزوم دفع ضرر محتمل استناد جسته و نتیجه گرفته که پس نظر حرام و ستر وجه و کفین واجب است، تمام نیست، زیرا گاهی شخص برای مصلحت بالاتری - به نظر خودش - ضرری را که بر نگاه به وجه و کفین مترتب می شود، تحمل می کند. اقدام به چنین ضرری مورد تقبیح عقل بما هو نیست، پس از این ناحیه نمی توان حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل یا مظنون را دلیل بر حرمت نظر یا لزوم ستر دانست.

اشاره

البته حکم عقل به لزوم دفع مفسده، مطلب دیگری است. کاری که نظم اجتماع را مختل می کند و فساد ایجاد می کند و روابط انسانی را بر هم می زند، به حکم عقل دفع آن لازم است. اگر بر نظر به نامحرم یا کشف وجه چنین مفسدگی مترتب شود، عقل به دفع آن حکم می کند.

پاسخ استاد به استدلال فوق

ولی این دلیل هم نمی تواند لزوم ستر وجه و کفین یا حرمت نظر را ثابت کند، زیرا گاهی شارع مقدس، علی رغم حکم عقل به لزوم دفع مفسده ای که بر کشف وجه مترتب می شود، چون بر مصالح و مفاسد و همه جهات احاطه دارد، هم بشر را می شناسد، و هم به جمیع مسائل مربوط به او واقف است، در الزام او به - مثلاً - ستر اشکالاتی را احساس می کند و الزام نمی کند. مکرراً این نکته را در جلسات گذشته عرض کرده ام که گاهی خود عمل هیچ گونه مفسده ای ندارد، ولی الزام به آن مفسدگی دارد، از این رو شارع از الزام صرف نظر می کند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک» در مسواک زدن هیچ گونه مفسده ای وجود ندارد، ولی الزام مردم به مسواک زدن مفسدگی دارد، لذا شارع از الزام بدان پرهیز می کند.

ملاحظه کرده اید که شخص و سواسی در نماز واجب نمی تواند نیت کند و نماز را شروع نماید، ولی نماز نافله را به سهولت آغاز می کند، چون الزام یک نوع اثر خاصی در اشخاص دارد. اگر به کسی در تمام عمرش به شهر بم کرمان سفر نکرده باشد و قصد سفر هم نداشته باشد و رفتن به آنجا کاملاً برایش عادی باشد، بگویند:

حق نداری به بم کرمان بروی، همین الزام برای او نوعی سنگینی دارد. با اینکه خارجاً قصد رفتن به آنجا را هم نداشته و شاید اصلاً موقعیت رفتن به آنجا هم برایش پیش نیاید.

مرحوم شیخ انصاری ره در بحث شروط مکاسب⁽¹⁾، می گویند: شرط واجب العمل است مگر شرطی که «احلّ حراماً او حرّم حلالاً»، بحث شده که اصلاً خاصیت شرط این است که حلالی را حرام و حرامی را حلال کند، پس استثنای این شرط چه مفهوم دارد؟ شیخ می فرماید: ما دوگونه اباحه داریم: اباحه لاقتضائی که در هیچ یک از طرفین اقتضای الزام وجود ندارد و لذا طرفین جایز است، هم جانب فعل و هم جانب ترک، ولی گاهی فعل اقتضا دارد یا اقتضای ترک هست، اما بخاطر مفسده ای که در الزام وجود دارد، فعل یا ترک به فعلیت نمی رسد، این قسم از اباحه را اباحه عن اقتضاء می گویند. نقش شرط در اباحه لاقتضائی است و در جائی که اقتضائی نیست اقتضا مصلحت می آورد ولی حق مزاحمت با اقتضانات دیگر را ندارد، بنابراین اگر در جایی اقتضای الزام بود، شرط نمی تواند بر خلاف آن باشد.

بنابراین اگر در مواردی شارع مصلحتش اقتضا می کند که مردم راحت باشند، در چنین مواردی چنانچه انسان بخواهد شرط کند و الزامی ایجاد نماید، نافذ نیست.

بحثی از این مطلب را مرحوم مطهری (ره) دارند و مثال زیبایی هم می زنند، می فرمایند: طلاق نزد شارع «ابغض الاشیاء» است که سبب متلاشی شدن خانواده ها می شود و لذا اقتضای حرمت در آن وجود دارد، در موردی که شخص احساس می کند با طلاق خود و خانواده و آبرو و حیثیتش بر باد می رود، اقتضای تحریم دارد، ولی شارع مقدس با دید وسیعی که نسبت به مصالح و مفسد کلی دارد، احساس کرده که چنانچه اجازه طلاق به زن و شوهر ندهد، مفسد فراوانی دارد. لذا حق طلاق را به شخص می دهد و ترخیص در باب طلاق، ترخیص عن اقتضاء است در مورد بحث ما هم، چه بسا شارع مصلحت دانسته - که علی رغم ترتب مفسد بر کشف وجه یا جواز نظر - ستر لازم نباشد یا نظر حرام نباشد. فعلی که به عناوین اولی

ص: 510

مرجوح است، به حکم اولی محکوم به عدم می باشد، به لحاظ تراحم ملاکات، شارع حکم به جواز نظر به وجه و کفین می دهد و با آن حکم اولی عقل منافاتی ندارد. و به عبارت دیگر بر آن حکم عقل، وارد است.

* بنابراین در ما نحن فیه بعد از فقد ادله شرعی باید به احتیاط عمل کرد نه براءت:

با این توضیح اگر ما ادله طرفین را ناتمام دانستیم و دستمان از ادله شرعی کوتاه شد، به حکم اصل اولی حکم به احتیاط می کنیم نه براءت، چون ملاک مفسده، محرز است، احتمال می دهیم که مفسده مزاحمی در الزام باشد، ولی با وجود چنین احتمالی، عقل اجازه نمی دهد که از آن مصالح طبیعی اولیه صرف نظر کرده و مراعات نکنیم.

پس در این بحث از جهت مقتضای اصل اولی با دیگران مخالفیم که مقتضای اصل را براءت دانسته اند، البته باید روایات را بررسی کنیم، چنانچه روایات برای اثبات لزوم ستر یا جواز کشف ناتمام بود، آنگاه به مقتضای اصل عمل خواهیم کرد.

(ج): اخبار باب: - صحیحہ فضیل بن سیار

یکی از روایاتی که افراد متعددی چون کلینی (1) در کافی، فیض (2) در وافی، بحرانی (3) در حدائق، مجلسی (4)، شیخ انصاری (5)، فاضل جواد در مسالک الافهام (6)، شیخ احمد جزایری (7) در قلاند الدرر برای حلیت نظر بدان استدلال کرده اند، و گویا صاحب جواهر هم آن را ظاهر در جواز شمرده، صحیحہ فضیل بن

ص: 511

-
- 1- (1) کافی ج 5: 1/520 عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن جمیل بن دراج عن الفضیل بن یسار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام.
 - 2- (2) وافی ج 817/22 نقلاً عن الکافی
 - 3- (3) حدائق
 - 4- (4) بحار الانوار... ندارد و احتمالاً مراد استاد مرآه العقول باشد.
 - 5- (5) کتاب النکاح للشیخ الاعظم ره
 - 6- (6) مسالک الافهام
 - 7- (7) قلاند الدرر

یسار است.

قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ؟» قال: نعم و ما دون الخمار و ما دون السوادين

(وسائل الشيعة ج 20، ص 201، طبع آل البيت ابواب مقدمات النكاح، باب 109، ح 1)

صاحب اسداء الرغاب در نقطه مقابل برای حرمت نظر به این روایت استدلال کرده و ده وجه بر آن ذکر می کند که باید به شش وجه برگردانده شود. ان شاء الله در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

«* و السلام *»

ص: 512

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته پیرامون استدلال به حکم عقل برای لزوم ستر وجه و کفین به تفصیل سخن گفتیم و به این نتیجه رسیدیم که اگر نتوانستیم بوسیله ادله شرعی حکم مسئله را نتیجه بگیریم به حکم اصل اولی باید به احتیاط عمل کنیم نه به براءت.

و در بحث امروز ابتدا دو نکته در تکمیل پاسخ به استدلال مکاتبه صفار و روایت سماعه بیان می کنیم. سپس به بحث پیرامون صحیحته «فضیل بن یسار» پرداخته و چهار تفسیر در معنای روایت بیان می نماییم و پس از نقد سه تفسیر اول به اشکالاتی که صاحب اسداء الرغاب به تفسیر چهارم (معنای صاحب حدائق) کرده اند، می پردازیم.

الف): دو نکته در تکمیل بحث گذشته:

1 - نکته اول یکی از ادله وجوب ستر وجه و کفین (و در نتیجه حرمت نگاه کردن به این مواضع) مکاتبه صفار بود.

اشاره

حضرت در این مکاتبه، دستور داده بودند برای ادای شهادت که: «تَتَّقِبْ وَ تَظْهَرِ لِلشَّهْودِ» برای حضور در مقابل شهود باید نقاب بزند، معلوم می شود باز گذاشتن صورت ذاتاً جایز نیست.

*** کلام صاحب جواهر (ره)**

صاحب جواهر (ره) در تقریب استدلال می فرماید: «[يَدَلُّ عَلَيْهِ] امرها بالتَّقَبْ عند

اراده الشهاده عليها التي هي من الضرورة، في مكاتبة الصفار»⁽¹⁾ از اینکه در مقام ادای شهادت یک نحو ضرورت است، دستور به نقاب داده شده معلوم می شود پوشش وجه و کفین ذاتاً لازم بوده است.

* کلام مرحوم شیخ انصاری (ره)

شیخ انصاری (ره) در ردّ استدلال به مکاتبه می فرماید: «و أمّا فی المکاتبه فلعدم دلالتها علی وجوب التّنبّ اولاً و احتمال کون الامر بالتّنبّ من جهة ابناء المرأة عن التّکشف لکونها مستتره مستحیبه عن أن تبرز للرجال، فان ذلك مما یشقّ علی کثیر من النساء و ان کان جایزاً» یعنی امر «تتنبّ» در مقام توهم حذر است و زنان مسلمین به جهت عفت و حیاشان از باز گذاشتن صورتهایشان امتناع می ورزیدند.

* کلام مرحوم آقای خوئی (ره):

مرحوم آقای خوئی (ره) در پاسخ استدلال شیخ می فرماید:

«و حمل الامر علی استحیاء المرأة خارجاً - مع قطع النظر عن الحکم الشرعی - لا وجه له بالمره فان ظاهر الامر هو بیان التکلیف و الوظیفه الشرعیه فحمله علی غیره یشتمل علی القرینه و الدلیل» فرمایش شیخ خلاف ظاهر است چون امام علیه السلام در مقام بیان حکم شرعی نبوده اند و حمل کردن فرمایش حضرت بر موضوعات خارجی که ربطی به حکم شرعی ندارد، بعید است. چه وجهی دارد که کلام حضرت را در پاسخ سؤال شرعی چنین معنی کنیم که «ای مسلمین بدانید برای زن مسلمان باز گذاشتن صورت سخت است و عفت او اجازه چنین کاری را نمی دهد» پس این روایت از ادله حرمت کشف صورت است.

* نقد کلام آقای خوئی (ره):

ص: 514

فرمایش آقای خوئی (ره) جواب مناقشه شیخ (ره) نیست چون کاری که مطابق طبع و میل انسان است و تمایلات انسان اقتضای انجام آن را دارد، آدمی بالطبع آن را انجام می دهد مگر آنکه منع شرعی جلوی او را بگیرد، در چنین مواردی، در صورت احتمال وجود چنین منعی، اگر دستور بدهند که این کار را انجام بدهید، چیزی جز رفع منع از آن استفاده نمی شود مثلاً انسان بر اساس نیاز به خوراک و پوشاک و مسائل جنسی، تمایل به خوردن و آشامیدن و مباشرت دارد؛ در روزه های ماه رمضان منع شرعی جلوی مکلف را می گیرد در شرایطی که انسان نمی داند که آیا در شبهای ماه رمضان هم چنین ممانعتی وجود دارد یا خیر؟ اگر گفتند که «فَالْأَنْ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (1)

از این امر فقط رفع حرمت استفاده می شود نه بیشتر.

و همچنین از آیه شریفه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»² تنها جواز صید استفاده می شود یعنی اگر تمایلی به شکار داشتند منعی وجود ندارد. در مسئله ما نیز، بر زن مسلمان به مقتضای حیا و عفافش مشکل است که روی خود را باز بگذارد، و لذا در فرض سؤال روایت بر او سخت بوده که از پس پرده بیرون بیاید، منتهی نمی دانسته آیا در مقام شهادت کافی است که مشهود علیها پشت پرده باشد و با بینه معرفی شود یا باید زمان شهادت، با صورت باز در مجلس حاضر شود. در چنین زمینه ای اگر دستور به تنقب بدهند یعنی کشف کامل لازم نیست ولی حد اقل باید چشمها باز باشد بنابراین روایت، جواز را که از احکام شرعی است، بیان می کند؛ نه آنکه خبر از حیا داشتن زنهای مسلمان بدهد که بگوئید متناسب با مقام بیان حکم شرعی نیست.

پس این مکاتبه هم، دلیل لزوم پوشش صورت نیست.

2 - نکته دوم توضیحی پیرامون روایت سماعه که چند جلسه پیش بیان شد:

اشاره

بعضی از فقها برای لزوم ستر صورت به روایت سماعه استدلال کرده اند.

«سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سأله عن المحرمه؟ فقال: ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها» (2) زن محرمه باید صورت خود را باز بگذارد ولی «ان مرّ بها رجل» باید بپوشاند.

ص: 515

1- (1) سوره بقره آیه 187

2- (3) وسائل 495/12

بالاولویه استفاده می شود که در غیر حال احرام، پوشاندن صورت از نامحرم واجب است.

* اشکال استدلال:

از نکته اولی که گفتیم پاسخ این استدلال هم روشن می شود چون زن متدین می خواهد خود را از نامحرم بپوشاند و از طرفی بر زن محرم پوشاندن صورت حرام است، وظیفه او چیست؟ آیا می تواند صورت خود را بپوشاند؟ حضرت در چنین مقامی فرموده اند «استترت منه بثوبها» یعنی اگر بخواهد می تواند با لباسش مانع دیدن نامحرم شود، و بیش از جواز از روایت استفاده نمی شود.

ب صحیحۀ فضیل بن یسار

اشاره

(1)

«قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينه التي قال الله:

«ولا يبدين زينتهنّ الا لبعولتهنّ»؟ قال: نعم، و مادون الخمار من الزينه و مادون السوارين» (2) / 20

از نظر سند این روایت صحیح است.

کثیری از علما این روایت را از ادله مجوزه کشف وجه و کفین دانسته اند. کلینی در کافی ج 5 / ص 520، فیض در وافی ج 12 / ص 121 و مرحوم مجلسی در مرآة العقول ج 20 / ص 340 و شیخ حرّ در وسائل ج 20 ص 200 باب 109 ابواب مقدمات نکاح، و فاضل جواد در مسالک الافهام ج 3 ص 271 و شیخ احمد جزائری در قلاند الدرر ج 2 ص 168 و صاحب حدائق در حدائق ج 23 ص 54 و شیخ انصاری در کتاب النکاح ص 47 برای جواز باز گذاشتن صورت به روایت فضیل استدلال کرده اند و همچنین صاحب جواهر در جواهر ج 29 ص 76 این روایت را از ادله جواز می شمارد و در ردّ ادله جواز، پاسخ مستقلی به این روایت نمی دهند و در مقابل صاحب اسداء الرغاب این روایت را دلیل حرمت می داند.

ص: 516

1- (1) - در جواهر ج 29 ص 76 اشتباهاً بجای صحیحۀ فضیل «صحیفۀ مفضل» آمده است.

2- (2) - وسائل 200/20

*** تفسیر اول**

فاضل جواد در مسالک الافهام: «ولا یبعد استثناء الکفین و العینین و الحاجبین، كما اقتضته صحیحه الفضیل بن یسار فانّ ما وراء (1) الخمار ظاهر فی الحاجبین و العینین فقط و مادون السوارین ظاهر فی الکف» (2) مادون الخمار من الزینه یعنی آنچه که وراء خمار و سوارین است از زینت ظاهره است پس پوشاندنش واجب نیست. البته قسمتهائی از صورت با خمار پوشیده می شده و ورای آن چشم و ابرو است. و مادون السوارین هم کف دست است پس پوشاندن چشم و ابرو و دستها تا میچ واجب نیست.

*** نقد کلام مسالک الافهام:**

این تفسیر خیلی خلاف ظاهر است، و روشن است کلمه «زینت» در دو عبارت «أهما من الزینه» و «مادون الخمار من الزینه» به یک معنی است. زینت اول را زینت باطنه و زینت دوم را زینت ظاهره معنی کردن خیلی خلاف ظاهر است.

*** تفسیر دوم**

شیخ احمد جزائری در قلاند الدرر ج 2 ص 168 می گوید: «فما فوق الخمار هو الوجه و مافوق السوار هو الکف فهو من الزینه الظاهره المستثناه و ما دونهما کالعنق و الصدر و الذراع فهو من الزینه الباطنه المحرمه و هو ظاهر الدلاله علی انه اراد مواضع الزینه»، «مادون الخمار» زینت است یعنی پوشاندن مافوق الخمار لازم نیست و چون خمار را به گردن می اندازند، «فوق الخمار» عبارت از صورت است که پوشاندنش واجب نیست.

از «مادون السوارین» هم می فهمیم که پوشاندن کف دست لازم نیست.

کلام ایشان را می توانیم چنین توجیه کنیم، دستها در صورتی جنبه زینت پیدا می کند که انسان دستها را بیرون بیاورد، و با آنها اشاره کند یا در حال صحبت دستها را

ص: 517

1- (1) در مسالک الافهام به جای مادون الخمار «ما وراء الخمار» بکار رفته است.

2- (2) مسالک الافهام / ج 12 / ص 271

حرکت بدهد... و در این حالت که دستها بالاست، کف دست فوق السوارین واقع می شود. (1) شبیه این تقریب در جواهر ج 29 ص 76 آمده است.

* نقد کلام قلأد الدرر:

روشن است که این تفسیر خلاف ظاهر است. خمار را که تنها به گردن نمی بستند، کاربرد اصلی و همگانی روسری پوشاندن موهای سر است، بنابراین مادون الخمار مفهوم نخواهد داشت چون چیزی از مواضع بدن بالای خمار نیست تا کشف آن جایز باشد.

نسبت به «مادون السوارین» هم خیلی بعید است که حالت طبیعی دست ملاحظه نشده باشد و دست را در حالت استثنایی در نظر بگیرند و راوی هم هیچ اشاره ای به این حالت استثنایی نکرده باشد.

صاحب جواهر (ره) پاسخ این روایت را به طور روشن نمی دهد ولی از بیان ایشان در ردّ روایت مسعده (ص، 78) پاسخ دیگری بر استدلال به روایت فضیل هم استفاده می شود. ایشان می فرمایند: حد اکثر از این روایت جواز اظهار وجه و کفین استفاده می شود، لکن جواز اظهار ملازم با جواز نظر نیست، همچنان که مردها می توانند بدنشان را باز بگذارند ولی زنها نباید به بدن آنها نگاه کنند ما در مباحث گذشته مسئله ملازمه را به تفصیل بررسی کردیم.

* تفسیر سوم

مرحوم آقای مطهری (ره) در معنای این روایت می نویسند: «و آنچه زیر روسری قرار می گیرد، باید پوشیده شود و همچنان از محلّ دستبند به بالا باید پوشیده شود» (مسئله حجاب ص 202)

ص: 518

1- (1) یا چنین توجیه کنیم حضرت در حالی که پاسخ فضیل را می دادند، به تناسب دستها را حرکت داده بالا برده اند و در حالی که دستهای مبارکشان بالا بوده اشاره کرده اند که پائین تر از میچ، زینت است یعنی کف دستها زینت نیست.

این معنی هم خیلی خلاف ظاهر است چون:

اولاً: در این تفسیر، «دون» به دو معنی مختلف بکار رفته است، «مادون الخمار» یعنی «زیر» روسری، زیر در مقابل رو «ما دون السوارین» یعنی «بالتر» از دستبند.

ثانیاً در تفسیر «مادون السوارین»، «دون» به معنای «فوق» معنا شده است که استعمالی بسیار نادر است و بسیاری از لغویین اصلاً چنین معنایی را برای دون ذکر نکرده اند. (1)

* تفسیر چهارم

مرحوم فیض در وافی ج 12 ص 121 می نویسد:

«بیان: و مادون الخمار یعنی ما یستره الخمار من الرأس و الرقبه و هو ما سوی الوجه منها و مادون السوار یعنی من الیدین و هو ما عدا الکفین منها».

صاحب حدائق در ج 23 ص 54 فرمایش فیض را با توضیح بیان می کند: قوله «و مادون الخمار» ای ما یستره الخمار من الرأس و الرقبه فهو من الزینه و ما خرج عن الخمار من الوجه فلیس منها و ما دون السوارین» یعنی من الیدین و هو ما عدا الکفین و كأن «دون» هنا فی قوله «دون الخمار» و «دون السوارین» بمعنی تحت الخمار و تحت السوار».

خلاصه: «دون» به معنای «زیر» در مقابل رو بکار رفته است، نه به معنی پائین در مقابل بالا. زیر روسری موهای سر و زیر دستبند مچ دست قرار دارد، و چون حضرت در مقام بیان زینت منهیة فرموده اند که زیر روسری و زیر مچ از زینت است، معلوم می شود که صورت و کف دستها - که روسری و دستبند آنها را نمی پوشاند - از زینت محسوب نمی شود.

ص: 519

1- (1) ولی اگر بگوئیم: دون به معنای «پائین» به کار رفته و «دون السوارین» همان مچ به بالاست، می بایست دستها را در غیر حالت طبیعی خودش فرض کنیم که این هم بعید است.

نکته اول

صاحب اسداء الرغاب به صاحب حدائق اشکال می کند: و کون الشیء مستوراً غیر مأخوذ فی هذا المعنی قطعاً لا تری ان قوله علیه السلام «مادون السوارین» لا یراد منه المستور بالسوار بل ما کان اسفل منه فکذا قوله علیه السلام «مادون الخمار» یراد منه ما کان اسفل منه و ان لم یکن مستوراً و قد اعترف فی الحدائق بانّ «دون الخمار» و قوله علیه السلام «دون السوارین» بمعنی واحد و هو الجھه المقابله للعلوّ فلا وجه لحمل قوله علیه السلام «و مادون الخمار» علی ما یستره الخمار خاصه.

خلاصه: صاحب حدائق «دون» را به معنای ما یستره معنی کرده اند و چنین تفسیری در هیچ یک از کتب لغت سابقه ندارد.

دفاع از صاحب حدائق (ره)

صاحب حدائق (ره) دون را به معنای «ما یستره» معنی نکرده اند بلکه دون را به معنای «زیر» گرفته و تصریح کرده اند که دون الخمار «تحت» در مقابل «رو» است، گفته اند یعنی موضعی که پوشیده می شود و الا روشن است که معنای دون، مستور نیست و به کسی که پشت پرده قرار گرفته نمی گویند «انه دون الشعار» بلکه مراد از «یستره» یک نوع پوششی است که «مستور» زیر قرار گرفته باشد و ایشان دون را به لازم معنایش تفسیر کرده اند.

* نکته دوم

عبارتی در ذیل کلام صاحب حدائق آمده که اگر کسی با تصحیفات سر و کار داشته باشد، می تواند صحیح آن را بدست آورد ایشان می گویند: (کأن «دون» هنا فی قوله «دون الخمار» و «دون السوارین» بمعنی تحت الخمار و تحت السوار یعنی الجھه المقابله للعلوّ فان الکفین اسفل بالنسبه الی مافوق السوار من الیدین) این عبارت یعنی چه؟ اگر دون به معنای «تحت» (زیر) در مقابل «رو» است دیگر به معنای «پایین» در مقابل «عالی و بالا» نباید باشد بعلاوه اگر دون به معنای مقابل عالی باشد که باید وجه و کفین را مستثنی ندانیم و

این خلاف مدعای صاحب حدائق است.

بنظر می رسد کلمه «یعنی» تحریف شده و اصلش «لا بمعنی» بوده است، کلمه «لا» حذف شده و «بمعنی» به «یعنی» تصحیف شده است و چنین تصحیفی بسیار طبیعی است و با این تصحیح عبارت صاحب حدائق کاملاً واضح می گردد.

2 - بررسی تفسیر چهارم

اشاره

صاحب اسداء الرغاب اشکالات عدیده ای بر این معنی کرده اند:

اشکال اول

«دون» معنای مختلف دارد و «ما یستره» از معانی دون نیست.

این اشکال را قبلاً پاسخ دادیم.

اشکال دوم

صاحب اسداء الرغاب: «انه لو كان المراد بما دون الخمار، ما يستره الخمار عند كشف الوجه خاصة يلزم خلو كلام المعصوم عليه السلام عن الفائده المعتد بها لان ما عدا الوجه و الكفين و الذراعين مما لا شبهه في دخوله في الزينه المنهيه فيبان دخول القدر المستور بالخمار من الرأس و الرقبه خاصه دون المكشوف منهما و من غيرهما و كذا المستور بالسوار خاصه أو القدر القليل الذي بين السوار و الزند خاصه لا وجه له اصلاً» (اسداء الرغاب ج 1 ص 54)

خلاصه: معنی کردن «دون» به معنای «زیر» در عبارت «مادون الخمار» صحیح نیست چون زیر روسری که موهاست، حکمش روشن بوده است و معنای «زیر» در عبارت «مادون السوارین» هم غلط است چون زیر دستبند محدوده بسیار کمی است و بسیار مستبعد است که حضرت در مقام تفسیر «زینت» در آیه شریفه فقط حکم ذراع و موها و میچ را بیان کرده باشند.

نقد کلام اسداء الرغاب

این اشکال نیز وارد نیست، چون مادون السوارین مرز زینت مخفیه را بیان می کند، «مادون الخمار من الزينه» یعنی حدش اینجاست پس باز گذاشتن صورت مانعی ندارد و

پس از اینکه فرمود «ذراعین» هم از زینت است می فرماید «مادون السوارین» من الزینه یعنی نه تنها ذراعین که تا مچ دست (زیر دست بند) هم از زینت بحساب می آید. پس باز گذاشتن کف دستها مانعی ندارد. و روشن است که مبدأ زینت مخفیة همان ذراع است که حکمش قبلاً گذشته است. پس این جمله بیان کننده جواز کشف وجه و کفین است و لغو نیست.

اشکال سوم

صاحب اسداء الرغاب می گوید: اگر منظور از مادون الخمار، ما یستره الخمار باشد، باید دید که در زمان صدور روایات، آیا با خمار صورت را می پوشانده اند یا خیر؟ از اشعار جاهلی و روایات و تواریخ قدیم استفاده می شود که محترمین و زنان عقیف و متدین با خمار صورتهاشان را می پوشانده اند و باز گذاشتن صورت مخصوص زنان مبتذل و بی بندوبار بوده است بلکه از خطبة حضرت زینب سلام الله علیها استفاده می شود که بزرگترین مصیبت برای زن کشف «وجه» بوده است و مصیبتش بیشتر از مصیبت کشف «شعر» بوده است. در جلسه بعد ان شاء الله به توضیح این اشکال و بررسی آن خواهیم پرداخت.

منابع بحث:

1 - وسائل شیخ حرّ عاملی 2 - جواهر الکلام 3 - کتاب النکاح شیخ انصاری 4 - مسالک الافهام فاضل جواد 5 - قلاند الدرر جزائری
6 - مرآة العقول علامه مجلسی 7 - اسداء الرغاب برقی لکنهوی 8 - وافی فیض 9 - حدائق 10 - کتاب النکاح آقای خوئی 11 - مسئله حجاب آقای مطهری

«* و السلام*»

ص: 522

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل در ادامه بحث از ادله حرمت نظر مرد به وجه و کفین زن و لزوم ستر آن، به صحیحه فضیل بن یسار رسیدیم، در وافی و به تبع آن در حدائق «دون» را به معنای «ما یستره الشیء» گرفتند. صاحب کتاب اسداء الرغاب اشکالاتی به این تفسیر کرده است که در جلسه قبل اشکال اول ایشان بررسی گردید. در این جلسه اشکال دوم ایشان را بررسی می کنیم که در آن «وجه» را از مصادیق «ما یستره الخمار» گرفته اند و خواهیم گفت که «ما یستره الخمار» تنها سر و گریبان است و صورت از آن بیرون است.

الف: اشکالات صاحب اسداء الرغاب به معنای وافی در باره صحیحه فضیل بن یسار:

1) اصل کلام وافی و حدائق و اشکال اول اسداء الرغاب (یادآوری)

به گفته مرحوم فیض (و به تبع ایشان در حدائق) در صحیحه فضیل عبارت «مادون الخمار» و «مادون السوارین» به معنای «ما یستره الخمار» و «ما یستره السواران» است و چون وجه و کفین را خمار و سوارین نمی پوشانند بنابراین داخل در زینت منهی نیستند و از مفهوم روایت جواز کشف آنها استفاده می گردد، در اسداء الرغاب اشکالاتی به این کلام شده است، اشکال اول ایشان این بود که «دون» در لغت به معنای «ستر» نیامده است، در جلسه قبل گفتیم که این اشکال وارد نیست، یکی از معانی «دون» تحت است.

و تفسیر «دون» به «ما یستره الشیء» هم از همین معنا اخذ شده و تفسیر به لازم می باشد و علت این گونه تفسیر این است که مراد از تحت در مقابل اسفل نیست، بلکه مراد زیر

است و در مقابل رو، نه پایین در مقابل بالا(1).

2) اشکال دوم کتاب اسداء الرغاب

اگر ما دون را به معنای ستر هم بگیریم، باز استدلال به روایت با اشکال مواجه است، بیان این اشکال متوقف بر سه مقدمه است:

مقدمه اول: زنهای آزاد عقیف در جاهلیت روی خود را می پوشانده اند.

مقدمه دوم: خمار صلاحیت پوشاندن رو را داشته و زنها با خمار روی خود را می پوشاندند.

مقدمه سوم: مراد از پوشاندنی که لزوم آن از صحیحه فضیل بن یسار استفاده می گردد پوشاندن در مقابل نامحرم است، و حالت وجود نامحرم در این روایت در نظر گرفته شده است و مراد از «ما یستره الخمار» در روایت حالت وجود نامحرم است.

این سه مقدمه اگر تمام باشد صحیحه فضیل دلیل بر لزوم ستر وجه و با اجماع و عدم قول به فصل دلیل بر لزوم ستر کفین خواهد بود نه دلیل بر جواز کشف آنها، زیرا این روایت را که به غیر زنان عقیف که نمی توان حمل کرد و اگر سه مقدمه فوق را بپذیریم لاجرم «ما یستره الخمار» رو را هم شامل می گردد و دلیل بر لزوم ستر رو خواهد بود.

حال باید ببینیم که به چه دلیل این سه مقدمه ثابت می گردد؟

ص: 524

1- (1) قبلاً گفتیم که در عبارت حدائق که به تبع وافی دون را به «ما یستره» تفسیر کرده می خوانیم: و کانّ دون هنا فی قوله «دون الخمار» بمعنی تحت الخمار، و دون السوار بمعنی تحت السوار، یعنی الجهه المقابله للعلو فانّ الکفین اسفل بالنسبه الی مافوق السوارین من الیدین (55:23) در این عبارت بی شک تصحیف رخ داده است، در جلسه قبل گفتیم که می بایست «یعنی» مصحف «لا بمعنی» باشد، در اینجا این احتمال را می افزاییم که شاید اصل عبارت چنین باشد «یعنی الجمله المقابله للظاهر لا الجهه المقابله للعلو» تکرار «الجهه المقابله» منشأ شده که چشم ناسخ پرش کند و عبارتی از متن ساقط گردد، بهر حال معنای عبارت حدائق بنا بر هر دو احتمال یکسان است.

صاحب کتاب اسداء الرغاب برای اثبات مقدمه اول به اشعار شعرای قدیم همچون شاعران حماسه ابو تمام تمسک می جوید که ما برخی از آنها را ذکر می کنیم:

بیت اول:

قَدْ كَتَّ يَخْبَانُ الْوَجْهَ تَسْتَرًا وَالْيَوْمَ جِنَّ بَدُونٍ لِلنَّظَارِ

شاعر حماسی (1) می گوید که این زنان افراد عقیف بوده و هرزه نبوده اند، و پیشتر روهای خود را می پوشاندند، ولی اکنون از شدت غم و غصه از خود بی اختیار شده، با روی باز ظاهر شدند و در مقابل ناظران آشکار گردیدند.

بیت دوم:

و نسوتکم فی الروح باد وجوهها یخلن اماء و الإماء حرائر

از این بیت استفاده می گردد که مشخصه زنان آزاد از کنیزان، پوشاندن صورت بوده است، وقتی زنی رویش باز بود، می فهمیدند که کنیز است، شاعر می گوید زنان شما در اثر ترس صورتهاشان آشکار شد از این رو خیال می شود که اینها اماء هستند با این که آنها حرائر هستند.

بیت سوم:

سقط النصف (2) و لم ترد اسقاطه فتناولته و اتقتنا بالید

در این بیت شاعر در وصف همسر نعمان بن منذر - ملک حیره - می گوید که بی اختیار خمار افتاد و او با دست رویش را گرفت که از آن هم استفاده می شود که زنها در حال عادی صورت خود را می پوشاندند.

ص: 525

1- (1) مراد از شاعر حماسی شاعری است که ابو تمام حبیب بن اوس در کتاب مشهور خود حماسه شعر او را آورده است که این دلیل بر معتبر بودن قول وی می باشد چنانچه در خزانه الادب اشاره کرده است.

2- (2) النصف: الخمار و العمامه و کل ما غطی الرأس (القاموس)، النصف: الخمار (العین)، النصف: الخمار قال النابغه: «سقط النصف» (الصباح)

از این شعرها که بعضی جاهلی و بعضی اسلامی است، فهمیده می شود که روش معمول در زندهای عقیقه حرّه ستر وجه بوده است.

ایشان سپس به ماجرای خطبه حضرت زینب سلام الله علیها در مجلس یزید اشاره می کند که در آن حضرت از کشف شعر سخنی به میان نیاورده بلکه بالاترین مصیبت را کشف صورتهای زنان آل پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است که این امر بسیار قبیح بوده است.

ا من العدل یا بن الطلقاء تخدیرک حرائرک و اماءک و سوقک بنات رسول الله سبایا قد هتکت ستورهن و ابدیت و جوههن تحدو بهن الاعداء من بلد الی بلد و یستشرفهن اهل المناهل و المناقل و یتصفّح و جوههنّ القریب و البعید و الدنّی و الشریف....

4) اثبات مقدمه دوم و سوم

ایشان برای اثبات این امر که با خمار روی را می پوشانده اند به پاره ای از اشعار که در آن از خمار یا قناع که به گفته صاحب مدارک مرادف خمار می باشد، نام برده شده استفاده می کند از جمله:

فالت قناعاً دونه الشمس و اتقت بأحسن موصولین کفّ و معصّم

شاعر در این شعر روی آن زن را به خورشید تشبیه کرده است و می گوید آن زن بی اختیار قناعش را که در زیر آن صورت همانند خورشید قرار داشت، افکند و با دست رویش را از دیگران پوشاند تعبیر می کند: بأحسن موصولین....: «با بهترین دو چیز متصل به هم که عبارت از کف و معصم باشد از نامحرم پرهیز کرد».

از این شعر چند نکته (1) استفاده می شود:

نکته اول: «دون» در مورد محلی که زیر شیء قرار می گیرد، اطلاق می گردد، چنانچه در توضیح استدلال صاحب وافی گفتیم که لازم نیست ما «دون» را به معنای «ستر» بگیریم، بلکه اگر دون به معنای تحت هم باشد، همان معنا استفاده می شود دون

ص: 526

1- (1) نکته اول از استاد - مد ظلّه - می باشد و دو نکته دیگر را صاحب کتاب اسداء الرغاب استفاده کرده اند.

الخمّار یعنی تحت الخمار، در این شعر هم در باره صورت هم که زیر قناع قرار داد تعبیر «دونه الشمس» بکار برده است.

نکته دوم: معصم که آن را در کتب اهل لغت همچون قاموس به موضع السوار تفسیر کرده اند متصل به کف بوده و فاصله ای بین کف و معصم نبوده است.

نکته سوم: با قناع که همان خمّار است صورت را نیز ستر می کرده اند.

بیت دیگر از مبتنی است که می گوید: ائی علی شغفی بما فی خمرها(1)... شاعر می گوید که من با این که به آنچه در خُمُر (خُمُر و خُمُر جمع خمّار است) یعنی خمّارها نهفته است، بسیار علاقه مندم...

شارح دیوان مبتنی علامه عکبری در تفسیر شعر می گوید: ائی مع حبّی لوجهنّ(2)

از این اشعار همچنین مقدمه سوم ثابت می گردد زیرا از آنها استفاده می گردد که «تحت الخمار» یا «فی الخمار» علی وجه الاطلاق صورت را هم شامل می گردد و از این امر معلوم می گردد که در اطلاقات حالت وجود ناظر نامحرم در نظر گرفته شده است نه حالت عادی، چه صاحب اسداء الرغاب بر آن است که خمّار در حالت عادی صورت را نمی پوشاند ولی وقتی نامحرم ظاهر می شده است با آن روی خود را می پوشاندند.

(ب): بررسی کلام اسداء الرغاب توسط استاد - مد ظله :-

اشاره

به نظر ما هر سه مقدمه ای که ذکر گردید ناتمام است و ادله بر اثبات آن کافی نیست.

(1) ردّ مقدمه اول

ص: 527

1- (1) این بیت شعر، از قصیده رقم 105 دیوان مبتنی (ص 163) است با این مطلع: سرب محاسنه حرمت ذواتها دانی الصفات بعید موصوفاتها السرب: القطیع من الطباء و الشاه و البقر، و عنی - هنا - النساء تشبیهاً لهن بالطباء. (شرح مشکل ابیات المتنبی، ص 134) السرب: جماعه النساء (شرح أبی العلاء 2:305)

2- (2) الشعف: شده الحب، یقول: ائی علی شده تکلفی بما فی خمر هذه النساء... (شرح أبی العلاء المعری 2:308)

آنچه در اثبات مقدمه اول ذکر گردید، همگی مواردی جزئی بوده و این امر کلی را که تمام زنان در جاهلیت و اسلام روی خود را می پوشانند، نمی کند. در زمان کنونی برخی از زنان یا گروههایی از آنان پوشیه می زنند آیا این دلیل می شود بر اینکه زن متدین عفیفی پوشیه می زند؟ اگر زن نعمان بن منذر صورتش مستور بوده دلیل بر این نیست که تمام زنها این گونه بوده اند، اگر زنها یک خانواده پوشیه ای باشند و شاعر به آنها با جمله «قد کن یخبأن الوجوه تستراً» اشاره کرده و گفته است که در اثر غم و غصه رویشان باز شده و از ناراحتی نفهمیده اند و صورتشان آشکار گردیده اینها افراد معدودی بوده و حکم کلی زنان از آن استفاده نمی شود، در مورد بیت دوم هم می توان گفت که اگر رسم قبیله ای - مثلاً - بر این باشد که زنان آزاد آن روی خود را می پوشانده اند اگر در اثر وحشت روی زنان گشوده گردد، طبیعتاً افراد گمان می برند که اینها کنیز هستند، چون اگر آزاد می بودند طبق رسم قبیله ایشان می بایست رویشان پوشیده باشد، پس از این شعر هم رسم عمومی زنان را نمی توانیم استفاده کنیم.

بلکه روایت معتبره سعد اسکاف(1) بر خلاف این امر دلالت می کند: «كان النساء يتقنعن خلف آذانهن» که از آن استفاده می شود که رسم معمول زنان این بوده که خمار را به پشت گوش می زدند در نتیجه رویهایشان آشکار بوده و اگر برخی از زنان یا برخی از قبائل هم روی خود را می پوشانند حالت استثنائی داشته وگرنه وضع عمومی بر مکشوف بودن وجه بوده است به گونه ای که به نحو اطلاق گفته می شود: «كان النساء يتقنعن خلف آذانهن».

استدلال به خطبه حضرت زینب - سلام الله علیها - با قطع نظر از اعتبار سندی آن - از جهت دلالت ناتمام است، ما هر چند ستر وجه را لازم ندانیم و آن را مستحب بدانیم، بی تردید خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله این امر را رعایت می کردند و با روی باز در مقابل نامحرم ظاهر نمی شده اند، و این که حضرت زینب سلام الله علیها

ص: 528

کشف وجه را از کشف ستر اشد دانسته است نه به جهت حرمت کشف وجه و شدت حرام بودن آن است، بلکه بدین جهت بوده است که نگاه های یزید و یزیدیان نگاه تحقیرآمیز بوده است، روشن است که شامیان که پرورده معاویه هستند و اصحاب یزید و مجلس یزید چه نگاه هائی به اسراء می کرده اند، اهانت و تحقیری که در نگاه به صورت است در نگاه به مو نیست، گاه یک نگاه از هزار فحش و ناسزا بدتر است، پس علت کلام حضرت زینب سلام الله علیها این نیست که کشف وجه ذاتاً حرام است و مرتبه حرمت آن از نگاه به مو بالاتر است، بلکه حضرت می فرماید: چه ظلمی با کشف وجه بما کردید و چه هتکی بر آل پیامبر صلی الله علیه و آله روا داشتید که بالاتر از آن متصور نیست(1).

(2) ردّ مقدمه دوم

در مورد مقدمه دوم باید گفت که در برخی از اشعار ذکر شده کلمه قناع بکار رفته، ایشان از عبارت صاحب مدارک استفاده کرده که قناع همان خمار است، در حالی که در تبیان و مجمع البیان قناع را غیر از خمار می دانند، در تبیان آمده: القناع الذی فوق الخمار و هو الجلباب، در مجمع البیان(2) در تفسیر قناع می نویسد: مافوق الخمار من المقانع و غیرها(3).

پس اگر با قناع که بزرگتر از خمار بوده و روی آن پوشیده می شده (و به هر حال غیر از خمار است) صورت را می پوشانده اند دلیل بر آن نیست که با خمار هم صورت را می پوشانده اند، خلاصه استدلال به کلام صاحب مدارک در این بحث و عدم توجه به

ص: 529

1- (1) (توضیح کلام استاد مد ظلّه -) دقت در متن خطبه خود روشنگر صحت معنایی است که استاد فرموده اند در این خطبه حضرت زینب ضمن گوشزد کردن هتک ستر آل رسول صلی الله علیه و آله می فرماید: يتصفح وجوههن القریب و البعید و الدنی و الشریف... ذکر کلمه تصفّح و تصریح به این که هر بی سروپایی به نگاه به دختران اهل بیت می پرداختند نشانگر تحقیر شدید نگاه های ناظران بوده است وگرنه در حرمت نگاه بین قریب و بعید و دنی و شریف فرقی نیست.

2- (2) مجمع البیان ج 7 / ص 243 / ذیل آیه 59 من سوره الاحزاب

3- (3) المقنع و المقنعه بکسر میمها: ما تقنع به المرأه رأسها و القناع أوسع من المقنعه... (القاموس، الصحاح)

کلام تبیان و مجمع البیان صحیح نیست.

از سوی دیگر به هر حال این اشعار حالات خاصی را بیان می کنند، اگر در برخی حالات خمار رو را پوشانند این دلیل بر این نیست که خمار به طور مطلق صورت را می پوشانده است(1).

(3) ردّ مقدمه سوم

اگر در هنگام مواجهه با دیگران، خمار صورت را می پوشانده است ولی در اکثر حالات که حالات عدم مواجهه با نامحرم است، خمار رو را نمی پوشانده است، بنابراین اگر کلمه «تحت الخمار» اطلاق کردند می بایست حالت غالبی را در نظر گرفت نه حالت خاص را، آنچه در تفسیر خمار گفته شده چیزی است که با آن سر را می پوشانده اند، حتی گریبان را نیز با آن نمی پوشانده اند که آیه نازل می شود (2) «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»

(4) نتیجه بحث

اگر «دون» را در صحیحۀ فضیل بن یسار به معنای «تحت» بگیریم، «تحت الخمار» سر و گریبان است و وجه داخل در آن نیست، بلکه داخل در مفهوم قضیه است و جزء زینه ظاهره خواهد بود که ستر آن لازم نیست.

«* و السلام *»

ص: 530

1- (1) ...

2- (2) ...

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته استدلال بزرگان به صحیحۀ فضیل بن یسار برای جواز کشف وجه و کفین بررسی گردید، صاحب کتاب اسداء الرغاب اشکالات بسیاری بر این امر وارد آورده که بررسی دو اشکال آن گذشت، در این جلسه چهار اشکال دیگر نقل و ناتمامی آن ذکر می گردد، در ادامه دو معنای مناسب «دون» در روایت را ذکر کرده، معنای ظاهری آن را «تحت» [ما یستره الشیء] خواهیم دانست و بهر حال دلالت روایت بر استثنای وجه و کفین ناتمام می باشد.

الف: ادامه اشکالات اسداء الرغاب برای استدلال به صحیحۀ فضیل بر استثنای وجه و کفین:

1) اشکال سوم

اگر مراد از «مادون السوارین» در این روایت کفین نباشد، تکرار لازم می آید؛ چون سائل از حکم ذراع سؤال کرد، امام علیه السلام با کلمه «نعم» پاسخ وی را داد و سپس با کلمه «و ما دون الخمار من الزینه و مادون السوارین» حکم «مادون السوارین» را نیز بیان نمود اگر مراد از «مادون السوارین» کفین باشد، اشکالی در بین نیست، ولی اگر مراد غیر کفین باشد، این مطلب از کلمه «نعم» استفاده می شود و تکرار آن لغو است.

2) اشکال چهارم

سائل در اینجا به جای سؤال از وجه و کفین که بسیار محل ابتلاء است از حکم

ذراع که کمتر مورد نیاز است، پرسیده است، و این امر نشان می دهد که سائل حکم وجه و کفین را می دانسته است و در آن تردیدی نداشته است و تردید او در مسئله ذراع بوده است، حال اگر حکم وجه و کفین روشن باشد، قطعاً حرمت کشف آنها برای وی روشن نبوده، بلکه وی معتقد به جواز آنها بوده، زیرا اگر معتقد به حرمت کشف وجه و کفین بود، بالاولویه حرمت کشف ذراع را هم می فهمید و دیگر نیازی به سؤال نبود، ولی ممکن است به نظر فضیل وجه و کفین قطعاً مستثنا بوده است، چون آنها را مصداق مسلّم «زینت ظاهره» می دانسته، عامّه هم قائل به استثنای وجه و کفین بوده و پاره ای روایات از طرق ما هم که وارد شده، این گونه جهات می تواند منشأ علم فضیل نسبت به حکم وجه و کفین شده باشد، ولی در مورد ذراع تردید داشته است، چه اولاً «ما ظَهَرَ» مفهوم قابل تشکیکی است، به برخی از اعتبارات «ذراع» داخل در «ما ظَهَرَ» و به برخی اعتبارات دیگر خارج از آن است و همین امر منشأ شک می گردد و ثانیاً در پاره ای روایات همچون روایت محاسن برقی (1) ذراع هم استثنا شده ولی در روایات دیگر ذراع استثنا نشده است و همین امر، تردید فضیل را نسبت به حکم ذراع سبب می گردد، امام (علیه السلام) در پاسخ می فرمایند که نه تنها ذراع جزء زینت مخفیه است و کشف آن حرام، بلکه یدین و وجه هم که تو آن را زینت ظاهره می پنداری و به جواز ابداء آن حکم می کنی آن هم جزء زینت مخفیه است و باید مستور بماند، در این صورت کلام امام (علیه السلام) کلامی متین و استوار خواهد بود، ولی اگر امام با عبارت «ما دون السوارین» به جواز کشف یدین و با عبارت «مادون الخمار» به جواز کشف وجه حکم کرده باشند، بسیار ناپسندیده است، چون امام علیه السلام همان مطلبی را که سائل سؤال نکرده و حکم آن را هم می دانسته بیان فرموده است که وجهی برای آن نیست.

3) تلفیق این دو اشکال توسط استاد - مد ظله

این دو اشکال را می توان به صورت یک اشکال تقریب نمود که چنانچه مراد امام

ص: 532

علیه السلام از افزودن «و ما دون الخمار و ما دون السوارین» جواز کشف وجه و کفین باشد در هر حال لغویت لازم می آید، چه اگر مراد از این عبارت بیان منطوق قضیه باشد، «مادون السوارین» به فرض همان ذراع است که با کلمه «نعم» معلوم گردیده و نیازی به تکرار این جمله نبود، و اگر مراد از عبارت بیان مفهوم قضیه و جواز کشف وجه و کفین باشد، این امر نیازی بدان نبود چه سائل حکم جواز این دورا می دانسته وگرنه از این دو سؤال می کرد و سؤال خود را به ذراع تخصیص نمی داد. و نمی توان گفت که سائل حرمت کشف وجه و کفین را می دانسته چه دیگر مجالی برای سؤال از حکم ذراع هم نبود، چه حکم آن بالاولویه معلوم بوده است.

4) بررسی اشکال توسط استاد - مد ظلّه

پیش از طرح جواب، تذکر یک نکته لازم می باشد، در اسداء الرغاب و در فرمایش مرحوم آقای داماد و در کتابهای دیگر اشتباهی رخ داده که گمان کرده اند ذراع تنها ما بین آرنج و میچ می باشد و کف از آن خارج است، در حالی که معنای شایع ذراع از آرنج تا نوک انگشتان می باشد استعمال عرفی همچون روایاتی که در بحث صلاه مسافر و غیر آن وارد شده، و مواردی که برای تعیین اندازه از ذراع استفاده می شده در تمام این موارد ذراع به معنای از آرنج تا نوک انگشتان می باشد و کف هم داخل ذراع است، در قاموس می نویسد: «الذراع بالكسر: من طرف المرفق الی طرف الاصبع الوسطی، و الساعد، و قد تذکر فیهما» معنای نخست همان معنای شایع است و معنایی که در اسداء الرغاب و غیر آن ذکر شده معنای دوم است که از جهت استعمالی شیوع معنای اول را ندارد. حال در پاسخ اشکال فوق می گوئیم: اولاً: به چه دلیل سائل حکم وجه و کفین را به طور کامل می دانسته است؟ در کلام اسداء الرغاب فرض شده که حکم وجه و کفین در نظر فضیل بن یسار یکسان بوده یا حکم هر دورا می دانسته یا حکم هیچ یک را؛ و اگر حکم هر دورا می دانسته حکم هر دو قطعاً در نظر او یکی بوده است و این امر به هیچ وجه روشن نیست، چه ممکن است از برخی روایات که زینت ظاهره را

فقط «الكفان والأصابع» دانسته چنین استفاده شود که وجه جزء زینت منهیه است، بنابراین ممکن است سائل ستر وجه را لازم می دانسته و در مورد دست تردید داشته که آیا تمام دست از آرنج تا نوک انگشتان لازم الستر است یا تمام آن جائز الکشف، یا در اینجا تفصیلی است و کف لازم نیست پوشیده باشد و ما بقی لازم است؟ با وجود این احتمالات در باره حکم دست، با یک سؤال جامع از حکم ذراع سؤال کرده است، که البته بنابراین وجه، مراد وی از ذراع معنای شایع آن (از آرنج تا نوک دست) بوده، امام علیه السلام در پاسخ با کلمه «نعم» حرمت کشف دست را بیان کرده اند و اگر به این کلمه اکتفا می شد، حرمت کشف کف هم از آن استفاده می شد، ولی امام علیه السلام جواز کشف کف را با مفهوم «و ما دون السوارین» بیان نموده و در واقع حرمت کشف دست را مقید ساخته اند، و از سوی دیگر با مفهوم جمله «و ما دون الخمار» بیان کرده اند که صورت را هم که ستر آن را واجب می پنداری، جایز است پوشیده نگردد، بنابراین کلام مفید معنای تازه بوده و هیچ تکراری در میان نیست.

ثانیاً: اگر بگوییم که مراد سائل از ذراع: ساعد (از آرنج تا مچ) بوده و او حکم وجه و کفین را می دانسته و بین حکم وجه و کفین تلازم قائل بوده است و کشف هر دو را جایز می دانسته باز اشکالی در بین نیست، زیرا معنای شایع ذراع، از آرنج تا نوک انگشت می باشد و همین امر سبب می شده است که از کلمه «نعم» توهّم شود که امام (علیه السلام) در مقام تخطئه اعتقاد سائل بوده و بر خلاف نظر او ستر کف را لازم می دانسته و با توجه به ملازمه که در اینجا فرض شده ستر وجه هم لازم خواهد بود، امام علیه السلام برای دفع این توهّم جمله «و ما دون الخمار من الزینه و مادون السوارین» را هم افزوده که توهّم دلالت تضمّنی روایت نسبت به لزوم ستر کف و دلالت التزامی آن نسبت به لزوم ستر وجه مرتفع گردد.

5) اشکال پنجم صاحب اسداء الرغاب

دلالت صحیحه بر جواز کشف وجه و کفین با مفهوم جمله «و ما دون الخمار»

می باشد و این جمله مفهوم ندارد، چه هر چند به صورت موصول ذکر شده است ولی از باب عنوان مشیر بوده و به جای مو و گریبان «مادون الخمار» و به جای محل سوار، «مادون السوارین» تعبیر شده همچون جمله «جاء الذی فوق السطح» که به جای «جاء زید» به کار رفته است، پس بنابراین مفهوم جمله از باب مفهوم لقب است که محققین بدان عقیده ندارند.

6) پاسخ استاد - مد ظلّه

در پاسخ این اشکال باید دانست که

اولاً: این که گفته شده که عنوان روایت از قبیل عنوان مشیر بوده و اشاره به یک شیء معین است، ناتمام می باشد بلکه این عنوان خود موضوع حکم است. در توضیح این پاسخ می گوئیم که ظاهر عناوین که در دلیل آورده شده این است که خودشان موضوع حکم هستند ولی گاه قرآنی در کار هست که می فهماند عنوان مأخوذ در دلیل عنوان مشیر است. خواه عنوان وصف باشد یا غیر وصف، مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که «فاذا اردت بحدیثنا فعلیک بهذا الجالس و اومی الی رجل من اصحابه، فسألت أصحابنا عنه فقالوا: زرارہ بن اعین(1)» در اینجا روشن است که عنوان جلوس موضوع حکم نیست به گونه ای که اگر زرارہ از جا بلند شود، لزوم اخذ در کار نباشد، یا اگر گوینده کلام غیر معصوم علیه السلام بود و اشتبهاً گفت «فعلیک بهذا الجالس» و به مرد ایستاده ای اشاره کرد حکم ثابت نباشد، در اینجا عرف به تناسب حکم و موضوع می فهمد که عنوان مأخوذ از علل حکم نیست که حکم دائر مدار آن باشد، ولی گاه تناسب حکم و موضوع خود اقتضا می کند که قیود مأخوذه از علل حکم باشند، خواه به لفظ وصف باشد خواه به لفظ موصول، همچون آیه شریفه: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ...» [مؤمنون/ 1 - 3] در اینجا هم تعبیر «الْمُؤْمِنُونَ» که با لفظ وصف آورده شده و هم تعبیر بعدی که

ص: 535

همگی با لفظ موصول آورده شده همه از علل حکم بوده و سبب فلاح این دسته، ایمان و خشوع در حال نماز و اعراض از لغو و... می باشد، در کتب معانی و بیان هم اشاره شده که گاه علت موصول آوردن مسند الیه اشاره به بیان علت حکم می باشد، که تناسب حکم و موضوع چه بسا این معنا را متعین می سازد.

امام علیه السلام هم در صحیحه فضیل در بیان فرق بین زینت ظاهره و زینت مخفیه فرموده که زینت مخفیه آن چیزی است که خمار و سوار آن را مستور و مخفی نموده اند، در نتیجه به طور طبیعی مو و محل سوار پنهان است و داخل زینت ظاهره نیست، پس بنابراین خود این جمله ظهور عرفی دارد که در مقام بیان جهت حکم است و نباید آن را با مثال «جاء الذی فوق السطح» قیاس نمود، در همین مثال هم اگر احیاناً بالای پشت بام بودن بتواند خودش جهت حکم باشد، مثلاً این جمله «کسی که بالای پشت بام رفته و به خانه های مردم نگاه می کند باید تنبیه شود» دیگر عنوان مشیر نخواهد بود.

پس بنابراین: عنوان مشیر بودن و نبودن با تناسب حکم و موضوع استفاده می شود و تا قرینه ای در کار نباشد باید عنوان را عنوان مشیر ندانیم.

ثانیاً: حال فرض می کنیم که عنوان مأخوذ عنوان مشیر باشد، یا اصلاً در جایی که با لفظ علم ذکر شده باشد، باز جمله مفهوم دارد زیرا مقام، مقام بیان حصر می باشد، مثلاً اگر در پاسخ «ما الذی لا ینجسه شیء» گفته شود: الکر، این لفظ کر، از قبیل شرط یا وصف نیست که مفهوم داشته باشد ولی چون مقام، مقام بیان است از جمله مفهوم استفاده می شود چون سائل از یک مصداق از مصادیق «لا ینجسه الشیء» که سؤال نکرده تا با ذکر یک مورد، سؤال وی پاسخ داده شده باشد، بلکه برای پاسخ سؤال وی باید تمام موارد ماء معتصم ذکر شود، بلکه گاه حکم منطوقی قضیه روشن است و غرض تنها ذکر مفهوم قضیه است (1).

ص: 536

1- (1) کسی که چندان زیبا نبود، از دیگری پرسیده بود: قیافه من بهتر است یا قیافه تو؟ او پاسخ داده بود: قیافه من خوب نیست ولی مسخره هم نیست، سائل می گفت: مفهوم جمله او مرا خیلی آزار داد، این پاسخ تنها برای اداء مفهوم آورده شده و منطوق آن مد نظر گوینده نیست. (استاد - مد ظلّه -)

در این صحیحہ فضیل، سائل تنها از حکم ذراع سؤال کرده، امام علیہ السلام در پاسخ دو مورد دیگر را هم ضمیمه کرده «مادون الخمار» و «مادون السوارین» اگر صورت که بسیار حساس و محل ابتلاء بوده داخل در زینت مخفیہ می باشد، حتماً امام علیہ السلام آن را ذکر می کرد. مقام، مقام تعیین تکلیف زن در مسئلہ پوشش است، و نمی تواند مسئلہ اصلی مورد نیاز یعنی صورت بیان نشود، پس بسیار خلاف ظاهر است که این جملہ در مقام بیان مفهوم و حصر نباشد.

بلکہ غرض امام علیہ السلام از جملہ «و ما دون الخمار من الزینہ» تنها مفهوم جملہ است، زیرا منطوق این جملہ واضح بوده و همه کس می دانند کہ مو و گریبان کہ زیر خمار قرار دارد از زینت ظاہرہ نیست و کشف آن جایز نیست.

خلاصہ اگر ما این روایت را از موارد مفهوم بالذات ہم ندانیم، ولی مقام اقتضا این مفهوم را بیان می کند، همچون اطلاق سکوتی کہ در کلمات علما ذکر می گردد کہ متکلم در مقامی است کہ اگر شرط دیگری - مثلاً - در کار بود بیان می کرد و عدم ذکر

شرط دیگر و سکوت از آن، دلیل بر آن نیست کہ شرط دیگری در کار نیست

7 - اشکال ششم صاحب اسداء الرغاب و پاسخ استاد - مدّ ظلّه

اگر ما برای لقب ہم قائل بہ مفهوم باشیم، در صحیحہ فضیل ابن یسار مفهوم مراد نیست زیرا زینت مخفیہ قطعاً منحصر بہ مو و گریبان و مقدار اندک زیر دستبند نیست، بلکہ بدن زن و قسمتهای بالای دست زن از زینتهای مخفیہ می باشد پس جملات صحیحہ مفهوم ندارد.

پاسخ این اشکال روشن است زیرا مراد از حصر در روایت حصر اضافی است نہ حصر حقیقی، مادون الخمار بہ اندام بالای بدن زن کار دارد و ناظر بہ بدن نیست، جملہ «مادون السوارین» ہم حد جواز و حرمت را بیان می کند کہ زیر سوار (بہ بالا) زینت

مخفیه است و مفهوم آن این است که کف زینت ظاهره است و کشف آن جایز می باشد.

صاحب اسداء الرغاب اشکالات دیگری هم به استدلال به صحیحه فضیل ذکر

کرده که ناتمام بوده و نیازی به ذکر آن نمی بینیم.

(ب): کلام استاد - مد ظله - در تفسیر صحیحه فضیل

(1) معنای مناسب «دون» در صحیحه فضیل

معانی مختلفی برای دون در لغت و کلمات علما ذکر شده که مناسب ترین معانی در این روایت دو معناست: 1 - دون به معنای تحت (یعنی تحت ستی) 2 - دون به معنای اسفل در مقابل اعلی

بنا بر معنای اول بعید نیست مراد از دون در روایت همین باشد، به روشنی از روایت استثنای وجه و کفین استفاده می شود چنانچه به تفصیلی که ذکر شد و حاصل آن این بود که صورت چون مستور به خمار نیست داخل مفهوم «مادون الخمار» بوده و کشف آن جایز است، عبارت «مادون السوارین» هم حد حرمت را بیان می کند که زیر سوار به بالا می باشد و کف از این محدوده خارج است و کشف آن محرّم نخواهد بود.

اما بنا بر معنای دوم، استفاده مستثنی بودن وجه و کفین بدین روشنی نیست و نیاز به بحث دارد.

(2) مقدمه ای در استفاده استثنای وجه و کفین بنا بر تفسیر دون به اسفل

یک مطلب در اسداء الرغاب و تقریرات مرحوم آقای داماد (ره) در اینجا خلط شده که باید روشن گردد.

ما پیشتر به تناسب برخی از اباحت گذشته عرض کردیم که اگر یک کلی دارای مصادیق متعددی بود و افراد آن بزرگ و کوچک بودند، چنانچه گفته شده «کمتر از این

کلی»، باید از اقل مصادیقش کمتر باشد، در نتیجه از تمام افراد کلی کمتر می باشد، و اگر گفته شود «بیشتر از این کلی» باید از اکثر مصادیقش بیشتر باشد، در نتیجه از همه مصادیقش بیشتر خواهد بود.

مثال اول: فقیر را در نظر بگیرید به معنای کسی که خرج متعارف را نداشته باشد، اگر فرضاً خرج متعارف از پنجاه هزار تومان در ماه باشد تا صد هزار تومان، فقیر که دون المتعارف است به کسی گفته می شود که حد اقل خرج متعارف یعنی پنجاه هزار تومان را نداشته باشد، از سوی دیگر اگر گفتند به فقیر بیشتر از متعارف نمی توان زکات داد، در اینجا تا حد صد هزار تومان می توان به فقیر زکات داد که بالاترین حد متعارف است.

مثال دوم: خون اقل از درهم در نماز معفو است، اگر درهم اندازه های متفاوت داشته باشد باید خون از اقل متعارف کمتر باشد (1).

بنابراین در مفاهیمی که مصادیق متعدد دارد، حصول طبیعت به حصول یکی از افراد آن است و نقص از طبیعت به معنای کمتر بودن از حد اقل افراد طبیعت است و بیشتر بودن به معنای تجاوز از تمام افراد آن است.

آنچه گفته شد در باره کلی و جزئی بود، در کل و جزء هم مسئله همین گونه است، مثلاً در مورد تهران اگر طول آن چهار فرسخ باشد چنانچه گفته شود به تهران نرسیده، یعنی به هیچ جزئی از تهران نرسیده، و اگر گفته شود: از تهران گذشته به معنای آن است که از تمام اجزاء تهران خارج شده باشد.

ص: 539

1- (1) در رساله توضیح المسائل استاد - مد ظلّه - آمده: چون قطر درهم متعارف در زمانهای سابق حد اقل 23 میلیمتر بوده، لازم است از این مقدار کمتر باشد. (مسئله 856)

3) استفاده استثنای وجه و کفین از صحیحه فضیل بنا بر تفسیر دون به اسفل

برخی گفته اند که اگر دون را به معنای اسفل بگیریم وجه داخل «مادون الخمار» می باشد بنابراین باید داخل زینت مخفیة باشد و استثنا نشده باشد، ولی این کلام صحیح نیست، زیرا خمار تنها سر را که نمی پوشاند تا مادون الخمار صورت را شامل شود، بلکه گریبان هم با خمار پوشیده می گردد چنانچه در آیه «و لیضربن بخرهن علی جیوبهن» بدان امر شده است، بنابراین تعبیر «مادون الخمار» با توجه به مقدمه ای که گذشت به معنای پایین تر از قسمت پایانی خمار بوده، یعنی تنها شامل شکم و سینه و ... می گردد(1).

در مورد «مادون السوارین» البته در حال عادی دست داخل در «مادون السوارین» می باشد، ولی ممکن است ما همچون صاحب قلائد الدرر بگوییم که در روایت صورت ارانه زینت را در نظر گرفته است، اگر اشخاص بخواهند زینت خود را به دیگران نشان دهند طبعاً دست را بالا-نگاه می دارند در نتیجه «کف» فوق السوار، و ساعد و بازو، مصداق «دون السوارین» خواهند بود، البته شاید بتوان از خود کلمه «مادون الخمار» که صورت را شامل نمی شود بفهمیم که در عبارت «دون السوارین» هم حالت ارانه زینت را در نظر گرفته در نتیجه کف را شامل نمی گردد بنابراین حتی اگر دون را به معنای اسفل بگیریم بعید نیست از روایت استثنای وجه و کفین استفاده گردد چنانچه بزرگان فهمیده اند.

حال اگر شما بگویید که در جمله «دون الخمار» حالت عادی در نظر گرفته شده در

ص: 540

1- (1) البته این اشکال پیش می آید که بنابراین خود «مو» و «گریبان» جزء مادون الخمار نیست و داخل در مفهوم جمله می باشد، در حالی که قطعاً چنین نیست و پوشیدن مو و گریبان لازم است، اگر در پاسخ اشکال گفته شود که مو و گریبان در حال عادی با خمار پوشیده شده و نیازی به ذکر آن نبوده و در نتیجه داخل در مفهوم نیست، جواب می دهیم که سایر اعضای بدن هم در حال عادی با لباس پوشیده شده و نیازی به ذکر آن نیست، پس نباید حال پوشیده بودن را در نظر گرفت وگرنه روایت معنایی نخواهد داشت، این اشکال می رساند که معنای «دون» همان «تحت ستری» است چنانچه استاد - مد ظلّه - هم از روایت چنین استظهار می کنند.

نتیجه بین ظهور «دون الخمار» با ظهور «دون السوارین» یک نحو تعارضی پیش می آید زیرا نمی توان قائل به جواز کشف وجه و حرمت کشف ید شد و تفکیک بین دو کلمه «دون» هم صحیح نیست، ما می گوییم این اشکال می تواند قرینه گردد که معنای دون، اسفل نیست بلکه معنای آن تحت (تحت ستری) است چنانچه مرحوم فیض (ره) در وافی فرموده اند.

ج: نتیجه بحث

روایت صحیحۀ فضیل دلیل بر استثنای وجه و کفین می باشد، خصوصاً با عنایت به معنایی که ما از «دون» در روایت می فهمیم که «دون ستری» است و چون خمار و سوار، وجه و کفین را نمی پوشاندند لذا وجه و کفین از زینت مخفیة نیست و کشف آن جایز است. «* و السلام»

ص: 541

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در طی جلسات گذشته، ادله ای که برای لزوم ستر وجه و کفین و حرمت نظر به آن اقامه شده بود، به تفصیل مورد بررسی قرار گرفت و از جمله به ادله مذکور در کتاب «اسداء الرغاب» پرداخته شد. در این جلسه ابتدا دو دلیل مذکور در جواهر مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت و سپس دو روایت دیگر که ممکن است مستند حکم حرمت نظر به وجه و کفین قرار گیرد، بررسی خواهد شد. آنگاه بحث در باره ادله اقامه شده از سوی مجوزین نظر مطرح شده و در این رابطه سند روایت ابو سعید مورد بررسی قرار می گیرد.

الف): بررسی دو دلیل مذکور در جواهر برای حرمت نظر به وجه و کفین:

1) دلیل اول (با توضیح استاد - مد ظله -):

در جواهر فرموده: «و ما تشعر به... و آیه الرخصة للقواعد من النساء». اشاره وی به آیه شریفه 60 سوره نور است: «و الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ عَنْ تِيَابِهِنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» در باره اینکه مراد از ثیابی که قواعد نساء حق دارند که آن را بردارند، چه لباسی می باشد؟ چندین روایت صحیحه آمده است (1) 0. برخی روایات تنها «جلباب» را نام برده و گاهی قید «وحده» هم برای آن آمده و برخی روایات دیگر «خمار» را به جلباب ضمیمه کرده است. به هر حال معلوم می شود که زن تا

ص: 542

هنگامی که به حدّ سن قواعد نرسیده حق ندارد که جلباب را، که ظاهراً پوششی مانند عبا و چادر و مانند اینها بوده، از سر بردارد و غیر قواعد باید جلباب را به سر کنند.

بنابراین ستر وجه و کفین برای آنها واجب است.

2) چرا صاحب جواهر (ره) تعبیر به «ما تَشْعُرُ» کرده است؟

در باره اینکه چرا مرحوم صاحب جواهر (ره) تعبیر به «ما تَشْعُرُ» فرموده، دو وجه می توان ذکر کرد:

وجه اول: اینکه به تصریح روایات آیه شریفه مذکور ناظر به آیه جلباب بوده و بر این دلالت دارد که حکم آیه جلباب (یعنی آیه 59 احزاب: «يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ») در باره قواعد وجود ندارد. اما دلالت آیه جلباب بر وجوب ارخاء و اسدال صریح نیست، بلکه این آیه مشعر به این مطلب و در نتیجه مشعر به وجوب ستر وجه است.

بنابراین دلالت آیه قواعد نیز بر وجوب ستر وجه برای غیر قواعد به نحو اشعار و به گونه دلالت ظنی است و از این جهت تعبیر به اشعار کرده است (البته مفروض این بوده که حکم آیه جلباب همیشگی است نه موسمی و موقت)

وجه دوم: آن که بگوییم ناظر بودن آیه مربوط به قواعد به آیه جلباب صریح و روشن نیست و معلوم نیست که مراد روایات این باشد که همان حکم مذکور در آیه جلباب با تمام خصوصیاتش و به طور همیشگی و دائمی در باره قواعد منتفی و نسبت به غیر قواعد جاری است، هر چند در صراحت آیه جلباب نسبت به حکم وجوب ارخاء و اسدال تردید نکنیم، همچنان که برخی از مفسران از جمله زمخشری و فخر رازی آیه را صریح در این مفهوم دانسته اند. بنابراین از آن جهت که ناظر بودن آیه قواعد و روایات یاد شده به آیه جلباب قطعی نیست، تعبیر به اشعار کرده است.

3) پاسخ استاد - مد ظله - به دلیل اول:

ما پیشتر در بحث مربوط به آیه جلباب گفتیم که آنچه از این آیه استظهار می توان

نمود، این است که حکم مذکور در آیه جنبه موقت داشته و مستند به حکمت و علت خاصی بوده است. آنچه حکم دائمی و همیشگی است و از روایات متعدّد، از جمله روایات یاد شده، برمی آید این است که غیر قواعد باید جلباب داشته باشند (و از این رو نمی توان به پوششهایی مانند مانتو اکتفا نمود)، ولی در مقطعی خاص ارعاء و اسدال واجب شده و پوشش وجه و کفین نیز لازم دانسته شده است. بنابراین با توجه به موسمی بودن این حکم نمی توان به استناد آیه شریفه مربوط به قواعد از نساء، برای غیر قواعد، وجوب ستر وجه و کفین را واجب شمرد.

(4) دلیل دوم: (روایت سعد اسکاف)

صاحب جواهر (ره) به روایت سعد اسکاف نیز استناد کرده و ظاهراً استدلال به این روایت در سایر کتب فقهی وجود ندارد. ایشان وجه استدلال را ذکر نکرده است، ولی ظاهراً وجه استدلال به این روایت آن باشد که نزول آیه شریفه «غَصَّ» پس از آسیب دیدن شخصی بر اثر دیدن زنی که روباز بوده، می رساند که زن باید مستور الوجه باشد تا چنین مشکلی ایجاد نشود. پس آیه شریفه دلالت بر وجوب ستر وجه دارد و با عدم قول به فصل در باره کفین هم می توان وجوب را اثبات کرد.

(5) پاسخ استاد - مد ظلّه

استدلال مذکور تمام نیست. زیرا نگاه شخص مزبور شهوانی بوده و در حرمت چنین نظری نمی توان تردید کرد. هر چند آیه غص عموم وسیعی ندارد و موضوع حکم حرمت را باید محدود به حدودی دانست، ولی در شمول آن نسبت به نگاه شهوانی تردیدی وجود ندارد. اما این از موضوع بحث ما خارج است و بحث در نگاه بدون ریبه و شهوت می باشد و روایت دلالتی بر ما نحن فیه ندارد.

به علاوه، کلینی (ره) این روایت را در باب مربوط به مواضعی آورده که حلیت نظر نسبت به آنها وجود دارد. یعنی نه تنها وی این روایت را دال بر عدم جواز ستر وجه و

حرمت نظر ندانسته، بلکه دال بر جواز نظر نیز شمرده است، در باره وجه دلالت آن بر این نکته دو احتمال می توان داد:

احتمال اول که بعید به نظر می رسد، این است که کلینی نظر به احکام اسلام در مقاطع مختلف داشته و چون قبل از نزول آیه، نظر به وجه و کفین و بیشتر از آن (و شاید گردن و گوش مانند اینها) جایز بوده، متعرض روایت مزبور شده تا حکم زمان قبل از تشریح حکم جدید را بیان کند.

احتمال دوم که صحیح به نظر می رسد، آن است که در ذیل آیه شریفه آمده:

«وَلْيَضَّ رِئِينَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» یعنی دستور داده شده که باید خمارها را به جیوب بزنید. از این تعبیر برمی آید که قبلاً حدود گردن و گوش و پشت گوش باز بوده (همچنان که امروزه برخی روستائیان چنین عادت دارند) و با این آیه ستر آن واجب گردیده است، ولی وجوب ستر بیش از این مقدار یعنی وجه و کفین (در غیر مورد شهوت) از آن استفاده نمی شود، بنابراین کلینی روایت را به این اعتبار شاهد برای عدم وجوب ستر وجه و کفین و جواز نظر به آن دانسته است.

(ب): بررسی امکان استدلال به برخی روایات برای حرمت نظر به وجه و کفین:

1) روایتی از جعفریات

به اسناد خود از امام صادق (علیه السلام) عن أبيه، عن جدّه علی بن الحسین، عن أبيه، عن علی - علیه السلام - نقل کرده که حضرت فرمود: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس لנساء اهل الذمه حرمة، لا بأس بالنظر اليهنّ ما لم يتعمّد»⁽¹⁾

ممکن است گفته شود که از روایت برمی آید که نگاه کردن به اهل ذمه جایز است، زیرا آنان حرمت ندارند. بنابراین حرمت مسلمان اقتضا دارد که نظر به وی جایز نباشد و یکی از اظهر مصادیق نظر به مسلمان، نظر به وجه است.

ص: 545

1- (1) مستدرک الوسائل، ج 14، کتاب النکاح، باب 87 از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البيت، ص 276، ح 1

این روایت علاوه بر اشکال سندی، اشکالات دلالتی هم دارد:

اشکال اول: این روایت در مقام بیان این که نظر در شرایطی حرام است و نظر به مسلمان چه حدود و قیودی دارد، نمی باشد؛ و صرفاً حکمی کلی را القا می کند که نظر به جزئیات ندارد. مثلاً اگر گفته شود که کفار چون حرمت ندارند، اخذ ربا از آنان حرام نیست؛ از این نمی توان برداشت کرد که اخذ ربا از مسلمان مطلقاً، و بدون هیچ قید و شرطی (مانند مکیل یا موزون بودن و شرایط دیگر)، حرام است. زیرا این کلام از این جهت اطلاق ندارد و در مقام بیان نیست.

بر فرض که گفته شود باید به قدر متیقن از روایت اخذ کرد، می گوئیم که فرد ظاهر از نظر به مسلمان نظر به وجه نیست، بلکه فرد ظاهر آن، موردی است که نظر به سر و گردن و صورت... شود، همچنان که در اهل ذمه متعارف بوده که موها و گردن و صورت و جز اینها مکشوف بوده و اگر هم فی الجمله مستور بوده، ستر مزبور مانند ستی که برای مسلمان لازم می باشد، نبوده است. پس نمی توان برای حرمت نظر به وجه و کفین بدان استناد کرد و باید قیود و حدود حکم را از ادله دیگر اخذ نمود.

اشکال دوم: اختصاص «بأس» به حرمت معلوم نیست، بلکه ممکن است اعم از بأس تنزیهی و تحریمی باشد. هر چند گاه با توجه به مقام بیان مانند سؤال سائل و جز آن قطعی و روشن است که مراد از بأس در کلام بأس تحریمی است و «لا بأس» نفی حرمت می کند، ولی در روایت مورد بحث چنین قرائنی وجود ندارد و شاید بأس اعم از تحریم باشد، بنابراین از روایت استفاده می شود که در نظر به اهل ذمه هیچ بأسی (حرمت یا کراهت) وجود ندارد در نتیجه در نظر به مسلمان بأس وجود دارد، اما این بأس ممکن است نسبت به برخی مصادیق نظر به مسلمان مانند نظر به مو تحریمی و نسبت به مصادیق دیگر مانند وجه و کفین تنزیهی باشد. پس نمی توان حرمت نظر به وجه و کفین را از این تعبیر روایت استفاده کرد.

3) روایتی دیگر از جعفریات

به همان اسناد از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده که فرمود: «قال رسول الله - صلی الله علیه و آله - لیس لئساء اهل الذمه حرمه، لا بأس بالنظر الی وجوههن و شعورهن و نحورهن و بدنهن ما لم یتعمد ذلک.» (1) در این روایت می توان گفت که بعید است که مجموع من حیث المجموع مراد باشد، زیرا ظاهر از تفصیلی که در روایت آمده این است که هر یک از اینها (وجوه، شعور و...) در مسلمان اقتضای حرمت دارد و از جمله حرمت مسلمان اقتضا دارد که نظر به وجه وی نشود بر عکس در ذمیّات این حرمتها وجود دارد و نظر به این مواضع جایز است، مشروط بر آنکه تعمد و لذت در کار نباشد.

4) اشکالات استاد - مد ظلّه :-

هر چند اشکال اولی مذکور در بالا در اینجا وجود ندارد زیرا «وجوه» در روایت مورد تصریح قرار گرفته است، ولی این اشکالات، یعنی اشکال سندی و نیز این اشکال که مراد از بأس ممکن است اعم از تحریم و تنزیه باشد، در باره این روایت نیز وجود دارد.

ج: بررسی ادله مجوزین نظر به وجه و کفین:

1) مقدمه:

صاحب جواهر (ره) شانزده دلیل برای قول به جواز نقل فرموده و سپس به آنها پاسخ داده است. مرحوم شیخ انصاری هم سه دلیل برای جواز نظر اقامه کرده است.

صاحب ریاض (ره) نیز فرموده که اصل، مقتضی جواز است. ولی اولاً باید قبل از اصل به ادله رجوع کرد و ثانیاً بر فرض که از ادله حرمت یا جواز استظهار نشود، اصل را باید حرمت دانست و بر فرض هم که اصل جواز باشد، در صورتی می توان به آن اخذ کرد که ادله تحریم را تمام ندانیم. ولی به هر حال ما اصل اباحه را نمی توانیم

ص: 547

مرحوم نراقی (ره) در مستند سه روایت را دال بر جواز نظر دانسته که همگی مربوطه به باب غسل میّت می باشند، روایت مفّصل بن عمر، روایت داود بن فرقد و روایت ابو سعید و صاحب وسائل (ره) هر سه را در باب مزبور آورده است. (1)

2) اشتباه در ضبط نام راوی در روایت ابو سعید:

در وسائل الشیعه به جای «ابو سعید»، «ابو بصیر» آمده (2). ولی این قطعاً اشتباه است، زیرا در نسخه ای از تهذیب که با نسخه ای به خط خود مرحوم شیخ - قدس سرّه - مقابله شده ابو سعید آمده (3) و در تمام نسخ معتبر تهذیب که ما تهذیب را با آنها مقابله کرده ایم، ابو سعید آمده است.

در مستند اشتباهی دیگر رخ داده و به جای ابو سعید «داود» نقل شده، در حالی که در هیچ یک از منابع حدیث یعنی تهذیب و استبصار و وسائل داود ذکر نشده است. ما بر اساس این احتمال که ایشان به جای کنیه راوی یعنی ابو سعید نام وی یعنی داود را گذارده باشند، تمام راویان داود نام را در اسناد روایات تفحص کردیم، ولی کنیه هیچ کدام ابو سعید نبود (بلکه معمولاً کنیه داودها ابو سلیمان است، به اعتبار نام حضرت سلیمان بن داود (علیه السلام)). بنابراین باید گفت که یا سبق القلم رخ داده یا در استنساخ اشتباه شده یا اشتباه ناشی از امری دیگر بوده است. (4)

ص: 548

1- (1) رجوع شود به: وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب 22 از ابواب غسل المیت، طبع آل البیت، ج 2، ص 522

2- (2) وسائل الشیعه، همان باب، همان طبع، ج 2، ص 525، ح 10. در پاورقی اشاره شده که در برخی نسخ ابو سعید آمده است.

3- (3) در نسخه مزبور از خط مرحوم شیخ در ادامه حدیث نقل شده است: خطّه خرزاد» (با دال معجمه) و این اشاره به نام پدر یکی از روایت حدیث ابو سعید یعنی خرزاد یا خرزاد است که در ادامه درس توضیحی در باره آن خواهد آمد.

4- (4) ما مکرراً گفته ایم که یکی از آفات علم اشتباه است. جاهل چون سابقه ذهنی ندارد، اشتباه نمی کند؛ ولی عالم از آنجایی که با مطالب مأنوس است، چه بسا در کتابت یا گفتار یا مقابله یا... دچار سبق گفتار یا نوشتار شود و علم با وجود آثار حسنه این اثر نامطلوب را هم دارد.

سند روایت ابو سعید بدین ترتیب است:

«... عن محمد بن احمد بن يحيى، عن الحسن بن خرزاد، عن الحسين بن راشد، عن علي بن اسماعيل، عن أبي سعيد قال سمعت أبا عبد الله - عليه السلام -»

حال راویان سند را به ترتیب مورد بررسی قرار می دهیم:

محمد بن احمد بن يحيى: وی همان صاحب کتاب «نوادير الحکمه» است و حکم به وثاقت او کرده اند، اما در باره اش گفته اند: «الآنه يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل» ولی به هر حال خود وی ثقة است. نیز طریق کلینی (ره) و شیخ (ره) (که هر دو روایت را نقل کرده اند) به وی صحیح است.

حسن بن خرزاد(1) مرحوم و حیدر بهبهانی و برخی دیگر حسن بن خرزاد را توثیق کرده اند، بدین استدلال که کتاب نوادر الحکمه قبل از کافی مرجع شیعیان بوده و به ویژه قمی ها روی آن بسیار کار کرده اند، از جمله ابن ولید، که نقاد حدیث و رجال بشمار می رود و صدوق (ره) بسیار به وی اعتماد دارد، آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است. آنها روایتی را از این کتاب استثنا کردند و ما بقی روایات کتاب را قابل اعتماد و قابل عمل دانستند. ولی حسن بن خرزاد جزو مستثنیات نیست، بلکه جزو مستثنی منه است. این عدم استثنا با توجه به قمی بودن وی و شناخت قمی ها نسبت به او دلیل وثاقت اوست. پس می توان حسن بن خرزاد را به گونه ای توثیق نمود.

حسن بن راشد: آن حسن بن راشد که از علی بن اسماعیل نقل می کند، حسن بن راشد طفاوی بصری است که وی را ابن غضائری و نجاشی تضعیف کرده اند. با این همه، ابن غضائری گفته که چون روایات علی بن اسماعیل میثمی را دیگران هم نقل کرده اند، می توان به منقولات حسن بن راشد از وی اخذ کرد. بنابراین با توجه به اینکه معمولاً این روایات را از کتاب نقل می کرده اند نه با اتکا به حافظه و کتاب علی بن اسماعیل نیز معروف بوده و امکان جعل در روایت آن ضعیف بوده است، می توان به مرویات وی (حسن بن راشد) اعتماد کرد.

ص: 549

1- (1) یکی از معانی واژه «خر» در فارسی بزرگ است. زاد هم که در برخی نسخ آمده نشانه این است که کلمه از کلمات فارسی قدیم است (زیرا متضمن ذال می باشد) و «زاد» به معنای «زاد» می باشد. بنابراین مفهوم کلمه «بزرگ زاد» است.

علی بن اسماعیل: وی علی بن اسماعیل میثمی از اجلائی متکلمین است که در وثاقت وی تردید وجود ندارد.

ابو سعید: در باره اینکه مراد از این کنیه چه کسی است، نمی توان به طور قطعی نظر داد، ولی دو احتمال وجود دارد:

(1) احتمال دارد که مراد منصور بن یونس باشد. زیرا علی بن اسماعیل میثمی از منصور بن یونس نقل حدیث کرده است (1). نجاشی در باره کنیه منصور بن یونس بزرگ (معرب بزرگ)، که از اجلائی ثقات به شمار می رود، گفته است: «أبو یحیی و قیل أبو سعید». بنابراین احتمال دارد که مراد از ابو سعید وی باشد.

(2) نیز این احتمال وجود دارد که مراد از ابو سعید، عبید الله بن ولید و صافی باشد که از اجلائی ثقات است. زیرا علی بن اسماعیل از وی هم نقل می کند، اما این علی بن اسماعیل وصف میثمی ندارد و قرآنی در مشخصات او وجود ندارد که میثمی بودن وی را مشخص سازد. با این همه، می توان وی را همان علی بن اسماعیل میثمی دانست. زیرا طبقه وی ابای از این امر ندارد. چون راوی از وی احمد بن محمد بن عیسی است که مشایخ او هم طبقه ابن ابی عمیر بوده اند و علی بن اسماعیل میثمی نیز هم طبقه ابن ابی عمیر است. زیرا با نظام (متوفای بعد از 220) و ابو هذیل علاف (متوفای 227) معاصر بوده و با آنان مناظره می کرده است. پس این احتمال که راوی از عبید الله همان علی بن اسماعیل میثمی باشد، قوی است و در نتیجه ابو سعید را می توان عبید الله بن ولید دانست.

نتیجه: ابو سعید هر یک از این دو نفر باشد، روایت مزبور قابل اعتماد خواهد بود و می توان سند روایت را قابل قبول دانست.

بحث در باره دلالت این روایت و نیز احادیث دیگر مورد استناد در مستند در جلسه آینده مطرح خواهد شد، ان شاء الله. «* و السلام*»

ص: 550

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته و در پایان ادله قائلین به «حرمت کشف وجه و کفین»، به بعضی از وجوهی که صاحب جواهر (ره) استدلال فرموده بودند، پرداختیم و آنها را مورد مناقشه قرار دادیم. سپس بحث از ادله ای را که قائلین به «جواز کشف وجه و کفین» استدلال نموده اند، آغاز کردیم و سند یکی از روایاتی را که صاحب مستند بدان استدلال نموده بود، بررسی کردیم. اینک به بحث از دلالت سه روایتی که نراقی (ره) مورد استناد قرار داده، می پردازیم. سپس ادله ای را که شیخ انصاری (ره) مورد توجه قرار داده، از نظر می گذرانیم:

الف: روایات مورد استناد محقق نراقی (ره):

اشاره

بحث در روایاتی بود که مرحوم نراقی (ره) در مستند برای جواز کشف وجه و کفین مورد استناد قرار داده است.

1) روایت اول:

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن الحسن بن خرزاد (یا خرزاذ) عن الحسن (1) بن راشد عن علی بن اسماعیل عن ابی سعید قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا مات في المرأة مع قوم ليس لها فيه محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم، فقال أبو حنيفة يصبين الماء عليه صبا فقال أبو عبد الله (عليه

ص: 551

1- (1) در بیشتر نسخ تهذیب «الحسین بن راشد» ضبط شده، ولی در استبصاری که با خط شیخ مقابله شده، (حسن) ضبط شده و «حسن» صحیح است.

السلام): بل يحلّ لهّن ان یمسسن منه ما كان يحلّ لهّن ان ينظر منه اليه و هو حیّ، فاذا بلغن الموضع الذی لا يحلّ لهّن النظر اليه و لا مسّه و هو حیّ، صببن الماء علیه صبّاً. (1)

مسئله این است که مردی فوت کرده و زنهایی که محرم نیستند، می خواهند او را غسل بدهند، ابو حنیفه می گوید: آب روی او می ریزند و می شویند، ولی امام صادق (علیه السلام) می فرماید: آن عضو از بدن که در حال حیات، نگاه به آن جایز است، پس از مرگ، می توان آن عضو را مس کرد ولی قسمتهای دیگر بدن که نظر به آنها در حال حیات جایز نیست، پس از مرگ نیز نمی توان آنها را مس کرد.

شاهد استدلال در روایت این است که حضرت می فرماید: به بعضی از اعضای بدن در حال حیات، می توان نگاه کرد، و چون قدر متیقن از «ما يجوز النظر اليه» عبارت از وجه و کفین می باشد، از این رو نظر به وجه و کفین جایز است.

2) نقد استاد مد ظله - به استدلال از روایت

صرف نظر از سند روایت که آیا معتبر است یا نه؟ و قطع نظر از این نکته که آیا کسی به جواز مسّ بعضی از اعضای بدن میت که در حال حیات نگاه به آنها جایز است، فتوا داده است یا نه؟ موضوع روایت، «نگاه زن به اعضای بدن مرد نامحرم» است. استدلال به این روایت برای مورد بحث که «نظر مرد به زن نامحرم» است، مبتنی بر مطلبی است که صاحب مستند به تبع صاحب ریاض (ره) قائل است و آن این است که حکم جواز یا عدم جواز نگاه مرد به زن و نگاه زن به مرد، بالا جماع یکسان است، اگر نگاه به عضوی جایز باشد، از هر دو طرف جایز است و اگر ممنوع باشد، از هر دو طرف ممنوع است.

در حالی که - همانطور که قبلاً گذشت - هیچ تلازمی بین این دو وجود ندارد، حق این است که زن می تواند به مقداری از بدن مرد که به طور متعارف آشکار است، مثل

ص: 552

سر و گردن، نگاه کند، در حالی که مرد نمی تواند به سر و گردن زن نگاه کند. اتفاقاً در خود روایت، بین زن و مرد تفاوت قائل شده در صدر روایت نسبت به زنی که از دنیا رفته و مرد محرمی وجود ندارد، مردهای نامحرم فقط با ریختن آب او را غسل می دهند و حق مسّ او را ندارند ولی نسبت به مرد میت که زنان نامحرم بخواهند او را غسل بدهند، تفصیل قائل شده است. پس تلازمی از طرفین برقرار نیست. در «قرب الاسناد» و «مسائل علی بن جعفر» روایاتی در باره معالجه بیمار است که میان زن و مرد تفاوت قائل شده است. چنانچه زخمی در بازو یا ران زنی باشد، مرد مجاز به معالجه او نیست مگر آنکه اضطراری باشد، ولی اگر زخمی در ران یا بازوی مرد باشد، زن می تواند او را معالجه نماید.

بنابراین نه ملازمه ای از طرفین برقرار است و نه اجماعی در این زمینه وجود دارد.

پس این روایت برای بحث ما مفید نیست و دلالتی ندارد.

3) روایت دوم:

محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن عبد الرحمن بن سالم عن المفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): جعلت فداک، ما تقول فی المرأه تكون فی السفر مع الرجال لیس فیهم لها ذو محرم و لا معهم امرأه فتموت المرأه، ما یصنع بها؟ قال: یغسل منها ما أوجب الله علیه التیمم و لا تمسّ و لا یکشف لها شیء من محاسنها التی امر الله بسترها، قلت: فکیف یصنع بها؟ قال: یغسل بطن کفیها ثم یغسل وجهها، ثم یغسل ظهر کفیها. (1)

در این روایت، به قسمی از محاسن شخص اشاره دارد که خداوند دستور ستر آنها را داده است و قسمی دیگر سترش لازم نیست، وجه و کفین را می شویند و غسل می دهند و دفن می نمایند. معلوم می شود که وجه و کفین مستثنی است.

ص: 553

دلالت این روایت هم محل مناقشه است. چون «التي أمر الله بسترها» معلوم نیست که تقیید برای «محاسن» باشد، ممکن است بیان علت برای حکم باشد. گاهی اوصافی برای چیزی ذکر می شود، ولی جنبه علیت دارد. اگر گفته شود: «محاسنی را که مأمور به ستر است، کشف نکنید»، قید است و استفاده می شود که محاسن دو قسم اند، وجه و کفین جزء محاسنی است که سترش واجب نیست ولی گاهی ستر همه محاسن واجب است و باید پوشیده بماند، و یکی از مصادیق بارز محاسن، وجه است در چنین مواردی، قید احترازی نیست، بلکه توضیحی بوده و در مقام تعلیل است. در ذیل روایت هم که شستن صورت و دستها مطرح شده، ملازمه با جواز کشف آنها ندارد، بلکه باید از زیر لباس شسته شود. بنابراین، در روایت دوم نیز دلالتی بر جواز نظر به وجه و کفین زن یا جواز کشف از طرف او ندارد. در واقع ممکن است روایت در مقام رفع توهم باشد که کسی گمان نکند بخشی از بدن زن جزء محاسن نیست و می توان لباس را از بدن بیرون کرد، بلکه همه بدن او از محاسن است و نگاه به آن جایز نیست، تمام بدن زن جنبه جاذبیت دارد و لذا کشف آن جایز نیست، چرا که اشخاص را جذب می کند. بنابراین با وجود چنین احتمالی در معنای روایت، نمی توان برای جواز کشف وجه و کفین و نگاه به آنها بدان استدلال کرد.

5) روایت سوم:

«محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن داود بن فرقد قال: مضى صاحب لنا يسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم، هل يغسلونها وعلیها ثيابها؟ فقال: إذا دخل ذلك علیهم ولكن يغسلون كفیها» (1)

صاحب مستند از ذیل روایت استظهار نموده که نگاه به کفین جایز است و با ضمیمه کردن عدم قول به فصل، نگاه به وجه نیز جایز می داند.

ص: 554

اولاً: اجماع مرکب و عدم قول به فصل چندان مسلم نیست، علی بن ابراهیم در تفسیر، «ما ظَهَرَ» را به کف و اصابع تفسیر کرده است و «وجه» را جزء زینتهای آشکار ذکر نکرده، لذا اگر دلالت این روایت تمام باشد، با نظر علی بن ابراهیم تطبیق می کند.

ثانیاً: معلوم نیست «یغسلون کفیها» یعنی بدون ثياب غسل دهند، بلکه ممکن است مراد این باشد که غسل او مانند غسل افراد دیگر و به صورت متعارف نیست، فقط «کفین» او را از زیر لباس بشویند یا غسل دهند. پس دلالت روایت چندان تمام نیست و نمی تواند مورد استدلال قرار گیرد.

ثالثاً: ملازمه ای بین نگاه به کفین شخص در حال موت و جواز نگاه به آن ها در حال حیات نیست، همانطور که در حدیث ابو سعید مسّ را در حال موت، بر خلاف حال حیات که جایز نیست، اجازه داده بود و شاید در اینجا نیز جواز نظر اختصاص به حال ممات داشته باشد.

(ب): روایاتی که شیخ انصاری (ره) بر جواز به آنها استدلال کرده:

1) روایاتی که سماع صوت اجنبی را جایز دانسته اند،

می فرمایند: ما بعداً اثبات خواهیم کرد شنیدن صوت اجنبیه ذاتاً برای مرد جایز است اگر مهیج حرف نزنند.

برخی از فقها مانند محقق (ره) و علامه (ره) و افراد کثیری که به اجماع و شهرت نیز مستند ساخته اند، صورت و صدای زن را عورت می دانند، و برخی دیگر هیچ کدام را عورت ندانسته و از عورت مستثنی می دانند.

بنابراین اگر اثبات کردیم که صدای زن عورت نیست، کشف می شود که صورت زن هم عورت نیست، با نفی لازم، ملزوم هم نفی می شود. «اذا كان الوجه عوره، فالصوت عروه، و لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.»

2) روایاتی که خضاب کردن دست (نقش الراحه بالخضاب) و گذاشتن موی پیشانی (القنازع و القصه) را برای زن، مکروه شمرده اند،

چرا مکروه است، در حالی که بقیه بدن زن مکروه نیست؟ برای آن که دست و پیشانی ظاهر است و خضاب کردن و مو بر پیشانی نهادن، نوعی تزئین است و شارع راضی نیست که زن با تزئین دیده شود و لذا این عمل مکروه شمرده شده است. البته لزوماً همیشه موها روی پیشانی نمی افتند ولی چون در معرض افتادن روی صورت است، لذا کراهت دارد. پس معلوم می شود که وجه و کفین ظاهر است که چنین حکم کراهتی در مورد آنها جعل شده ولی نسبت به سایر اعضای بدن جعل نشده است.

3) روایاتی که در مورد معالجه مریض وارد شده است

صحیحۀ اُبی حمزۀ ثمالی عن اُبی جعفر (علیه السلام) قال: سألت عن المرأه المسلمه یصیبها البلاء فی جسدها اما کسر و اما جرح فی مکان لا یصلح النظر الیه یكون الرجل ارفق بعلاجه من النساء أ یصلح له النظر الیها؟ قال: اذا اضطرّت الیه فیعالجها ان شاءت(1)

سؤال در باره معالجه جراحی یا شکستگی در عضوی از بدن زن نامحرم است، که نگاه به آن عضو جایز نیست، بخاطر آنکه مرد بهتر از زن معالجه می کند، حضرت پاسخ می دهند: صرف اینکه مرد بهتر از زن معالجه می کند، کافی نیست، تنها در صورت اضطرار مرد می تواند زن نامحرم را معالجه نماید.

شاهد در جمله «فی مکان لا یصلح النظر الیه» است و از این جمله معلوم می شود که در بدن زن، مواضعی وجود دارد که نگاه به آن جایز است.

4) پاسخ استاد - مد ظله

به نظر ما هر سه استدلال محل مناقشه است:

اما در مورد استدلال اول، ملازمه ای که ایشان ادعا کردند، مسلم نیست، علامه

ص: 556

1- (1) (وسائل، ابواب مقدمات النکاح، باب 130، ح 1)

حَلّی (ره) جزء کسانانی است که در تذکره نگاه به وجه را حرام دانسته است، در عین حال در کتاب النکاح، سماع صوت اجنبیه را، چنانچه خوف فتنه نباشد، جایز می داند.

محقق کرکی (ره) نیز ملازمه ای قائل نیست، سماع صوت را جایز می داند و نگاه به وجه را به صورت بتّی اظهار نظر نمی کند.

خلاصه آنکه، قدما نسبت به سماع صوت اصلاً متعرض مسئله نشده اند و شاید عدم تعرض، نشانه جواز آن بوده است.

اما در مورد استدلال دوم، آیا بین حرمت تشریعی کشف وجه و کفین، و بین دیده نشدن تکوینی این اعضا ملازمه ای وجود دارد؟ مگر حرمت تشریعی با عدم وجود تکوینی تلازم دارد؟ اینکه می گویند اگر حرام بود، مورد و موضوع پیدا نمی کرد، صحیح نیست. این همه خلاف شرع رخ می دهد و همگی نشانه عدم تلازم بین آنهاست. ممکن است کشف صورت حرام باشد، و در عین حال تصادفاً صورت باز شود و متوجه حضور نامحرم هم نباشد و دیده شود، به علاوه که سرّ منع از خضاب دست را نمی دانیم، مثلاً سرمه زدن به چشم را که حتی جنبه تزئین بیشتری دارد، منع نکرده اند، فلسفه آن را هم بیان نکرده اند.

اما استدلال به روایت سوم، معلوم نیست مراد از «فی مکان لا یصلح النظر الیه» همان معنای مورد نظر شیخ باشد، شاید مقصود مواضعی باشد که غیر از شوهر و مالک، که حق تمتع دارند، کسی صلاحیت نگاه به آن ها را ندارد یعنی کنایه از عورت است.

(عورت را که حتی محارم هم حق نگاه کردن ندارند، مرد اجنبی نمی تواند معالجه کند و تنها در فرض اضطرار می تواند). پس به این روایت هم نمی توان بر جواز کشف وجه و کفین و جواز نظر استدلال کرد.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل به بحث از ادله استثنای وجه و کفین از حرمت نظر پرداختیم در این جلسه قسمتی از کلام صاحب جواهر را نقل می کنیم که در آن ادله استثنای وجه و کفین را ذکر و نقل کرده است، و در ادامه به بررسی جواب اجمالی صاحب جواهر از ادله مجوزین پرداخته و نیز روایاتی که در تفسیر «ما ظَهَرَ» در آیه شریفه وارد شده آغاز می کنیم.

الف: نقل کلام صاحب جواهر - قدس سره -:

اشاره

(1)

صاحب جواهر 15 یا 16 وجه برای استثنای وجه و کفین ذکر کرده و همه آنها را پاسخ داده، برخی را بالمطابقه و برخی را بالالتزام، چون با پاسخ وجه مشابه، پاسخ آنها نیز روشن می شده است، ایشان نخست جواب اجمالی از ادله استثناء ذکر می کند که ما آن را نقل و بررسی می کنیم.

1) جواب اجمالی صاحب جواهر به ادله مجوزین نظر به وجه و کفین:

این ادله معنایی را می رساند که خلاف اجماع است، زیرا اتفاقی است - حتی در نزد فائیلین به جواز نظر - که نظر ریبه ای و شهوانی حرام است، از سوی دیگر اکثر نظرها یا شهوانی است و یا همراه با ریبه و خوف فتنه می باشد. بنابراین ادله جواز نظر را نمی توان به صورت عدم شهوت و ریبه حمل کرد چون حمل مطلق بر فرد نادر

ص: 558

است، بنابراین ادله فوق اجمالاً قابل استناد نیست، و روایات مربوطه را یا باید کنار گذاشت یا علم آنها را به اهلش واگذار کرد (برد علمه الی اهله) پس اجمالاً می دانیم که معنای ظاهری این روایات مراد نیست و معنایی دیگر از آنها اراده شده هرچند آن معنا را تفصیلاً ندانیم، یا در جهت صدور آنها باید اشکال کرد و مثلاً آنها را حمل بر تقیه کرد، خلاصه به نحو اجمال می دانیم که در این روایات یا از ناحیه صدور یا از ناحیه دلالت یا از ناحیه جهت صدور باید تصرف نمود.

(2) پاسخ استاد - مدّ ظلّه - به جواب اجمالی صاحب جواهر - قدس سرّه

اینکه مرحوم صاحب جواهر می فرمایند که اکثر نظرها شهوانی و ریه ای می باشند مورد قبول نیست، چرا که قیافه های زیبا محرک می باشند و قیافه های زیبا آن چنان زیاد نیست که در نظرهای عادی به آنها هم تحریک حاصل شود.

البته نظرهایی که مقدمه مباشرت و نزدیکی است همچون نظر در هنگام قصد ازدواج غالباً با شهوت همراه است ولی در نظرهای عادی مسئله چنین نیست و کثرتی که مقال آن نادر باشد و نتوان مطلقاً را بر آن حمل کرد در کار نیست.

و علاوه بر زیاد نبودن قیافه های زیبایی که به نحو عادی هم تحریک آمیز باشد، با توجه به پوشش سر و گردن حتی قیافه های زیبا هم آن جذابیت خاص خود را از دست می دهند، پس حمل روایات بر نظری که با شهوت و ریه همراه نباشد، حمل مطلق بر فرد نادر نیست و لزومی ندارد که ما در ادله از جهت صدور یا دلالت یا جهت صدور تصرفی بنماییم.

(3) ادله جواز نظر به وجه و کفین و پاسخ صاحب جواهر به آنها

پیش از نقل این ادله تذکر این نکته مناسب است که بحث نظر مرد به وجه و کفین زن همراه با بحث وجوب ستر وجه و کفین بر زن است ولی صاحب جواهر این دو بحث را با هم ذکر کرده است. از این رو برخی ادله مربوط به بحث نظر است و برخی

دلیل اول: در آیه شریفه «ما ظَهَرَ» را از حرمت ابداء استثنا کرده، و مفهوم عرفی ما ظهر وجه و کفین را شامل می‌شود. چون به حسب متعارف وجه و کفین زنان پیدا می‌باشد.

جواب صاحب جواهر: «ما ظَهَرَ» از مفاهیم قابل تشکیک است و معلوم نیست که حتماً وجه و کفین را شامل گردد، ممکن است مراد از زینت ظاهره ثیاب باشد، همچنان که در آیه شریفه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»، مراد از زینت ثیاب است، در این آیه هم می‌تواند مراد از «ما ظَهَرَ» ثیاب باشد، بنابراین معنای زن دو گونه زینت دارد: یک زینت مخفی که لباسهای باطنی و تمام بدن زن حتی وجه و کفین را شامل می‌شود و دیگر: زینت ظاهر که تنها ثیاب ظاهره می‌باشد.

دلیل دوم: اگر «ما ظَهَرَ» را ذاتاً هم شامل وجه و کفین ندانیم و ظهور عرفی آیه را در استثنای وجه و کفین انکار کنیم، باید به قرینه روایات مفسره وجه و کفین را از زینت ظاهره وجه و کفین انکار کنیم، باید به قرینه روایات مفسره وجه و کفین را از زینت ظاهره بدانیم.

جواب صاحب جواهر: روایات وارده در تفسیر آیه شریفه به گونه ای اختلاف دارند که نمی‌توان آنها را با یکدیگر جمع کرد و عده ای از آنها هم ضعیف السند است پس باید آنها را کنار گذاشت.

دلیل سوم: غیر از روایاتی که در تفسیر «ما ظَهَرَ» وارد شده روایات متعددی هست که از آن جواز نظر به وجه و کفین و عدم لزوم ستر آنها استفاده می‌گردد، برخی از این روایات مربوط به بحث نظر است و برخی دیگر مربوط به بحث ستر.

جواب اجمالی صاحب جواهر: مراد از نظری که در این روایات اجازه داده شده نظر اتفاقی است که تصادفاً چشم انسان به زنی بیفتد و وجه و کفین او را ببیند.

اشکال و جواب اشکال با توضیح استاد - مدّ ظلّه -

اصل اشکال: در احکام تکلیفیه خواه الزامی باشد، خواه ترخیصی، قدرت شرط است همچنان که نمی توان گفت که باید شما به آسمان پیرید، یا باید به آسمان نپیرید، نمی توان گفت شما می توانید به آسمان پیرید، یا شما می توانید به آسمان نپیرید، چون پیریدن به آسمان و نپیریدن به آسمان هیچ یک مقدر انسان نیست زیرا اولی ضروری العدم و دومی ضروری الثبوت است و قدرت به شیء ممکن تعلق می گیرد نه به شیء ضروری.

با توجه به این نکته این اشکال پدید می آید که چگونه می توان روایات جواز نظر به وجه و کفین زن را به نظر اتقاقی و تصادفی حمل کرد، در حالی که نظر اتقاقی و تصادفی اختیاری نیست و از قدرت بیرون است.

پاسخ اشکال: در صحت تکلیف شرط نیست که در هنگام وقوع عمل، مکلف مسلوب الاختیار نباشد، بلکه اگر از وقت خطاب تا ظرف عمل فی الجملة قدرت وجود داشته باشد برای صحت خطاب و عقاب بر مخالفت کافی است، همچنان که در کنایه اشاره کرده است (1)، به این مثال توجه کنید:

مثال: کسی که برای خودکشی خود را از بالای بام به زیر می اندازد، در مدت زمانی که بین بام و زمین قرار دارد، دیگر قدرت بر ترک خودکشی ندارد، در نتیجه خطاب «خودکشی» و نهی «لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و حرمت قتل نفس ساقط است.

ولی اگر به زمین افتاد و مرد، با همان نهی سابق مولی می تواند احتجاج کند که تو که می توانستی این نهی را امتثال کنی، چرا نکردی (2).

در بحث ما نیز هر چند در هنگام تحقق نگاه، مکلف اختیار ندارد بلکه نظرش اتقاقی و تصادفی است ولی مقدمات این کار اختیاری است، مکلف می تواند از خانه خارج نشود در نتیجه نگاهش قهراً هم به نامحرم نمی افتاد، وقتی که نظر به

ص: 561

1- (1) مرحوم آخوند این نکته را در مسئله توسط در ارض مغصوبه در بحث اجتماع امر و نهی آورده اند.

2- (2) به تعبیر مرحوم آخوند: يعاقب بالنهي السابق الساقط.

نامحرم با اختیاری بودن مقدمات اختیاری شد، شارع هم می تواند این گونه نظر را تحریم کند و هم می تواند آن را تجویز نماید، بنابراین شارع می فرماید: نگاه تصادفی شما به زن نامحرم که در اثر از خانه بیرون رفتن تحت اختیار شما بوده مجاز است و عقابی در آن نیست، البته اگر کسی را به اجبار از خانه بیرون ببرند در نتیجه نگاهش - قهراً - به نامحرم بیفتد، این نگاه با مقدمات هم اختیاری نیست، ولی بحث ما در جایی است که بیرون رفتن شخص از خانه اختیاری است.

خلاصه ما روایات مجوزه نظر به وجه و کفین را به نظر اتفاقی حمل می کنیم، بلکه بعضی از این روایات را نمی توان به غیر این معنا حمل کرد، نه اینکه از باب جمع بین ادله ناچار باشیم روایت را چنین معنا کنیم، بلکه ذاتاً روایت را باید به نظر اتفاقی حمل کرد. در روایت علی بن سويد، وی از امام (علیه السلام) می پرسد: «انی مبتلی بالنظر الی المرأه الجميله فيعجبني النظر اليها» امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: «لا بأس اذا عرف الله من نيتك الصدق».

صاحب جواهر می فرماید که اگر سائل عمداً نگاه می کرده است و موجب التذاز می شده است، این نگاه بالا جماع محرم است، پس نظر در فرض روایت نظر اتفاقی است که مثلاً همسایه است، از خانه بیرون می آید، نگاهش به زن نامحرم می افتد، یا مغازه داری است که در ضمن خرید و فروش تصادفاً نگاهش به زنان می افتد، شارع مقدس نخواسته است بگوید شما نباید از خانه بیرون بیایید و با زنان معامله کنید بدین جهت که ممکن است نگاه شما به آنها بیفتد، بلکه فی الجمله یقین هم داشته باشد که در خروج از خانه یا معامله نگاهتان به زنها می افتد، اشکال ندارد، و صورت و دست مانند عورت نیست که انسان یقین ندارد در خروج از منزل تصادفاً نگاهش به عورت دیگری می افتد، بلکه متعارفاً نگاه به صورت و دست زن نامحرم می افتد و چون اجتناب از این نگاه ها حرجی است شارع نخواسته آن را لازم کند، اجازه این گونه نگاه ها را داده است.

صاحب جواهر می فرماید: در بعضی از روایات می خوانیم:

قال الصادق علیه السلام: من نظر الی امرأه فرفع بصره الی السماء او غض بصره لم یرتد الیه طرفه حتی یزوجه الله من الحور العین، و فی خبر آخر: حتی یعقبه الله ایماناً یجد طعمه (1)

مراد از این روایت نظر عمدی به زن نیست، بلکه مراد نظر اتفاقی است یعنی اگر چشمش افتاد، ادامه ندهد بلکه سرش را بالا ببرد، پس نظر در موارد نظر اتفاقی که مقدماتش اختیاری است نه حین العمل اختیاری باشد، هم اطلاق شده است، پس این روایات را هم می توانیم به نظر اتفاقی حمل کنیم بلکه بعضی از آنها حتماً بدین معنا می باشد.

دلیل چهارم: صاحب ریاض بر جواز نظر به وجه و کفین استدلال کرده که در روایات تنها از شعر و ذراع سؤال کرده و از وجه هیچ سؤال نشده و تنها در روایت جعفریات از وجه سخن به میان آمده که آن هم از جهت سند اعتبار ندارد.

البته در مسئله کسی که قصد ازدواج یا خرید کنیز دارد از وجه سؤال شده ولی آن به حساب دیگری است چون نگاه به وجه در آنجا غالباً با تحریک و التذاذ همراه است و در نتیجه می بایست حکم آن بیان گردد.

از سؤال نکردن از حکم وجه معلوم می شود که حکم جواز نظر به وجه ظاهر بوده و احتیاج به سؤال نداشته است، و آنکه مشتبه بوده و نیاز به سؤال داشته شعر و ذراع و...

بوده است پس نظر به وجه و کفین جایز است.

جواب صاحب جواهر: ممکن است عدم تعرض نسبت به حکم وجه به جهت ملازمه بین تجویز نظر به شعر و تجویز نظر به وجه باشد.

این ملازمه را دو گونه می توان تقریب کرد:

تقریب اول: مراد از اجازه نظر به شعر این نیست که صورت را بپوشند و فقط مو

ص: 563

1- (1) وسائل ج 20، باب 104 از ابواب مقدمات نکاح، ح 9 و 10، جامع الاحادیث ج 20: 913/281، باب 1 از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب، ح 22

پیدا باشد که فرض نادری است و مسئله ناظر بدان نیست، بلکه سؤالاتها به موارد متعارف که سر و صورت زن باز باشد، ناظر است، قهراً اگر اجازه داده شود که به زن سرباز نگاه شود، معنایش این است که به صورت زن هم می توان نگاه کرد.

تقریب دوم: اتفاقی است که اگر نظر به مو جاز باشد، نظر به صورت هم جایز می باشد، پس وقتی که حکم مو بیان شد، بالملازمه حکم وجه هم معلوم می شود.

(ب): بررسی کلام صاحب جواهر قدس سرّه توسط استاد - مد ظلّه :-

اشاره

برای بررسی پاسخ صاحب جواهر به دلیل دوم(1)، ناگزیر باید روایات مفسره را نقل کنیم، ولی پیش از نقل تفصیلی این روایت، جواب اجمالی از کلام صاحب جواهر ذکر می کنیم.

(1) جواب اجمالی استاد - مد ظلّه - نسبت به پاسخ جواهر به دلیل دوم

در باره این که آیا روایات مفسره قابل جمع هستند یا نیستند؟ بعد صحبت می کنیم، ولی اگر این روایات قابل جمع نباشند نباید گفت که عده ای از آنها ضعیف است(2)، زیرا اگر روایات با هم ناسازگارند، قهراً باید روایات ضعیف را کنار گذاشت، به روایت صحیح عمل نمود، آری اگر خود روایات صحیح اختلافی داشت که قابل جمع نبود، حرفی بود ولی مجرد اختلاف غیر قابل جمع در کل روایات دلیل بر طرح همه آنها نمی گردد.

ثانیاً: فرض می کنیم که روایات صحیح با هم متعارض هستند و قابل جمع نیستند، این دلیل بر طرح آنها نیست، بلکه باید به مرجّحات مراجعه کرد.

ص: 564

1- (1) ظاهراً استاد - مد ظلّه - پاسخ صاحب جواهر را به دلیل اول مجوزین تمام می دانند و ذاتاً کلمه «ما ظهّر» را مجمل و غیر قابل استناد می دانند، ولی روایات مفسره در باره این عبارت نیاز به بحث و بررسی دارد.

2- (2) عبارت جواهر چنین است: تفسیر ما ظهر منها [ای من الروایات] بما عرفت کان فی عدم الوثوق ضروره اختلافه اختلافاً لا یرجى جمعه مع ضعف السند فی جمله منه، فلا یبعد اراده الثیاب الظاهر منه.

ثالثاً: اگر مرجّحی هم در کار نبود، مسئله تخییر پیش می آید (إذا فتخیر) نه تساقط.

رابعاً: اگر از همه این مراحل بگذریم روایات نسبت به قدر متیقن آنها با هم تعارض ندارند و این روایات قدر متیقن دارند و نسبتشان اقل و اکثر است، ما اگر نسبت به اکثر که محل تعارض است فرضاً مطابق اصل عملی که به عقیده ما احتیاط و به عقیده صاحب ریاض (ره) برائت است عمل کنیم نسبت به قدر متیقن باید به این روایات عمل کرد، صاحب جواهر اقل را هم می خواهد انکار کند.

پس از نقل روایات در باره جمع داشتن یا نداشتن آنها و وجود مرجح در برخی از آنها و قدر متیقن از آنها سخن خواهیم گفت.

2) نقل روایت مفسّره «ما ظَهَرَ»

اشاره

صاحب جواهر پنج روایات نقل کرده که چهار روایت آن در جامع الاحادیث هست و در جامع الأحادیث هم علاوه بر این چهار روایت روایت پنجمی نقل کرده که در جواهر نیست، پس مجموعاً شش روایت در مسئله وارد شده است:

روایت اول: صحیحه فضیل بن یسار

که در جلسات قبل بحث شد و ما استظهار کردیم که مراد از «مادون الخمار» آن قسمتی است که مستور تحت الخمار است و مراد از «مادون السوارین» هم قسمتی است که مستور تحت السوارین است، این قسمتها جزء زینت مخفیه است و ابداء آنها حرام، بقیه اعضا مثل وجه و کفین جزء زینت ظاهر است و لازم نیست ستر شود.

روایت دوم: موثقه بکیر

اصل روایت:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد و الحسین بن سعید عن القاسم بن عروه عن عبد الله بن بکیر عن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالی «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قال: الزينه الظاهره الكحل والخاتم (1)

ص: 565

در سند روایت غیر از قاسم بن عروه اشکالی نیست البته عبد الله بن بکیر قطعاً ثقه است، در مورد قاسم بن عروه توثیق صریحی در دست نیست ولی با دو بیان می توان قاسم بن عروه را توثیق کرد:

بیان اول: ابن ابی عمیر بسیار از وی روایت دارد، و ابن ابی عمیر از جماعتی است که «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه» و مشایخ آنها ثقه هستند.

بیان دوم: اجلاء و بزرگان بسیاری از وی روایت کرده اند که این امر کاشف از وثاقت او می باشد، حسین بن سعید، حسن بن علی بن فضال (که از اصحاب اجماع است)، علی بن مهزیار، فضل بن شاذان، محمد بن عیسی بن عبید یقطنی، محمد بن عیسی اشعری - پدر احمد بن محمد بن عیسی - و بزرگان دیگر از وی روایت کرده اند، راوی کتاب وی عبید الله بن احمد بن نهیک است که نجاشی از او با عنوان «الشیخ الصدوق ثقه» یاد کرده (1)، و تعبیر «الشیخ» خود مفهوم ویژه ای دارد و منزلت راوی را می رساند (2)، صدوق در طریق خود به القاسم بن عروه از هارون بن مسلم بن سعدان که از اجلاء ثقات است روایت می کند، از مجموع این امر انسان مطمئن می شود که محدثین با قاسم بن عروه معامله وثاقت می کرده اند که با شک در وثاقت و عدم وثاقت و جاعل بودن و نبودن از او اخذ می کرده اند، این گونه رسم متعارف محدثین نبوده که از هر کس روایت کنند، البته روایت برخی چون محمد بن خالد برقی که از ضعفاً هم روایت می کرده اند دلیل بر وثاقت مروی عنه نیست ولی کثرت روایت نوع محدثین از یک نفر دلیل وثاقت است. پس روایت از جهت سند معتبر است.

ص: 566

1- (1) رجال نجاشی: 615/232

2- (2) البته روایت عبید الله بن احمد بن نهیک از قاسم بن عروه هر چند در رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی ذکر شده ولی در هیچ سندی دیده نشده است و بعید نیست که ابن ابی عمیر که بیشتر روایات عبید الله بن احمد بن نهیک است از سند افتاده باشد، راوی از ابن نهیک در رجال نجاشی و فهرست حمید بن زیاد است که در اسناد وی به ویژه در فهرست شیخ سقط یا ارسال فراوان دیده می شود، به هر حال این امر تغییری در نتیجه بحث نمی آفریند.

اصل روایت:

الحسین بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن اَبی بصیر عن اَبی عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله تعالى «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قَالَ: الخاتم و المسکه و هی القلب» (1)

بحث سندی:

حسین بن محمد، حسین بن محمد بن عامر اشعری شیخ کلینی و از اجلاء ثقات است، احمد بن اسحاق همان احمد بن اسحاق قمی معروف وکیل ناحیه مقدسه است، اَبی بصیر هم بنا بر تحقیق مفصل محقق خوانساری در رساله عدیمة النظر ثقه است. سعدان بن مسلم توثیق صریح ندارد، ولی با دو بیان - همانند قاسم بن عروه - می توان وثاقت وی را اثبات کرد چه بزرگان از او اکثار روایت کرده اند همچون حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است، به علاوه صفوان و ابن اَبی عمیر که از کسانی هستند که «لا یرون و لا یرسلون الا عن ثقه» از او روایت کرده اند.

پس روایت بنا بر تحقیق صحیحه است و خوب است ما از آن به عنوان مصححه یاد کنیم.

فقه الحدیث:

علت تفسیر مسکه در روایت به قلب این است که مسکه هم به دستبند گفته می شود و هم به خلخالی که به پا می بستند، و در اینجا مراد از مسکه به قرینهٔ مقام و این که امام علیه السلام در مقام تفسیر «ما ظَهَرَ» است مخصوص دستبند می باشد. پس «و هی القلب» یعنی مراد از مسکه، قلب (دستبند) است نه خلخال.

این سه روایت معتبره هستند ولی بقیه روایات مرسله می باشند.

روایت چهارم: روایه اَبی الجارود

اصل روایت:

فی روایه اَبی الجارود عن اَبی جعفر علیه السلام فی قوله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» فهی الثیاب و الکحل و الخاتم و خضاب الکفّ و السوار و الزینة ثلاث: زینة للناس و زینة للمحرم، و زینة للزوج، فاما زینة الناس فقد ذکرناه و اما زینة المحرم فموضع القلادة فما فوقها،

ص: 567

و الدمليج و ما دونه، و الخلخال و ما اسفل منه، و اما زينه الزوج فالجسد كله (1)

بحث سندی:

این روایت در تفسیر موجود منسوب به علی بن ابراهیم آمده، تفسیر موجود تلفیقی است از تفسیر علی بن ابراهیم و تفاسیر دیگر، البته تمام تفسیر علی بن ابراهیم هم در این تفسیر نیامده، روایت مذکور از تفسیر ابی الجارود گرفته شده که در طریق آن کثیر بن عیاش واقع است که ضعیف می باشد، ابی الجارود هم محل خلاف است و بالاخره روایت ضعیف است.

توضیح متنی: در جامع الاحادیث به جای السوار، السواد با دال آورده که غلط است، در نسخ تفسیر قمی سوار آمده که به معنای دستبند است که همان درست است.

فقه الحدیث:

در روایت برای محرم تنها اجازه ابداء محل گردنبد به بالا و محل دملج به پایین و محل خلخال به پایین داده شده که البته حمل به کراهت شده چه ابداء سینه برای محرم قطعاً جایز است، البته بین سره و رکه محل بحث است، ولی غیر از این محدوده برای محرم جایز است و محدوده جواز منحصر به آنچه در روایت آمده نیست.

دملج هم به معنای بازوبند است، در منجد، محلّ دملج را معصم دانسته که اشتباه است، معصم محل سوار و دستبند است و دملج به بازوزه می شود (معصم).

روایت پنجم: مرسله محاسن

در کتاب مکارم الاخلاق از محاسن برقی نقل می کند عن ابی عبد الله علیه السلام فی قوله جلّ ثناؤه الا ما ظهر منها قال: الوجه و الذراعان (2).

توضیح سندی:

این روایت مرسله است و در محاسن برقی موجود نیامده و ممکن است کسی از این جهت به این روایت اشکال کند، ولی باید دانست که اولاً تمام محاسن برقی بدست ما نرسیده و تنها ابواب خاصی از آن به ما رسیده و شاید روایت در قسمت مفقود کتاب بوده است.

ص: 568

1- (1) جامع الأحادیث/ ج 20 / ح 932

2- (2) جامع الاحادیث/ ج 20 / ح 935

ثانیاً: در باره محاسن گفته شده است: «وقد زید فی المحاسن و نقص» (1) که این امر می‌رساند که محاسن تحریرهای مختلف داشته همچون بصائر الدرجات که تحریرهای آن با هم فرق دارد، در چاپ اول بصائر به خصوص در باب اول آن روایات زیادی نیامده است که در چاپ بعد اضافه شده که از تحریر کامل تر کتاب می‌باشد، وسائل الشیعه سه بار نوشته شده، مثلاً در چاپ سنگی وسائل از روی تحریر نهایی چاپ نشده در نتیجه روایات کتاب فضائل اشهر ثلاث که بعداً به دست شیخ حرّ رسیده در آن نیست.

پس عدم ذکر روایت در محاسن موجود مضر نیست ولی به هر حال روایت مرسله است.

روایت ششم: مرسله جوامع الجامع.

مرحوم طبرسی (ره) در جوامع الجامع در تفسیر «ما ظَهَرَ» مرسله نقل کرده است: و عنهم علیه السلام: الكفّان و الأصابع

توضیح متنی:

در این روایت کف به قسمتی از دست که انگشتان را شامل نمی‌شود گفته شده و مجموع کفان و اصابع همان کفان می‌باشد که در روایات دیگر و فتاوی‌ای علما وارد شده است.

این روایت را در مجمع البیان از تفسیر علی بن ابراهیم نقل کرده ولی صریحاً به ائمه نسبت نداده، حال در هنگام نگارش جوامع الجامع چگونه به معصوم علیه السلام نسبت داده آیا در تفسیر علی بن ابراهیم هم به معصوم منسوب بوده یا طبرسی در جوامع الجامع حدس زده که این مأثور از ائمه است چون سبک تفسیر علی بن ابراهیم تفسیر مأثور است، معلوم نیست؟ به هر حال این روایت در تفسیر موجود منسوب به علی بن ابراهیم نیست، ولی در هر حال همچون دو روایت قبل از جهت سندی اعتبار ندارد ولی سه روایت اول معتبر است.

«* و السلام*»

ص: 569

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل روایاتی را که در تفسیر زینت ظاهره وارد شده، نقل کردیم، در این جلسه به بررسی کیفیت جمع بین این روایات می پردازیم و خواهیم گفت که تعارض اکثر این روایات بدوی بوده و جمع عرفی دارند و بهر حال ما باید به اصح روایات که صحیحه فضیل بن یسار است، تمسک کرده و به استثنای وجه و کفین از لزوم ستر قائل شویم. در پایان ضمن اثبات ملازمه عرفی بین جواز کشف وجه و کفین برای زن و نگاه کردن مرد بدان، از آیه «إِلَّا مَا ظَهَرَ» به قرینه روایات مفسره بالملازمه جواز نظر مرد به وجه و کفین زن نامحرم را نتیجه می گیریم.

الف): بررسی روایات مفسره «ما ظَهَرَ» :

اشاره

روایاتی که در تفسیر «ما ظَهَرَ» وارد شده، بدو با هم متعارضند ولی می توان تعارض آنها را مرتفع ساخت.

1) حل تعارض صحیحه فضیل با موثقه زراره و مصححه اَبی بصیر

در صحیحه فضیل، زینت مخفی و ظاهر به اعضای بدن زن تفسیر شده است، آن اندامی که زیر خمار و دستبند هستند به زینت مخفی و وجه و صورت که با خمار و دستبند پوشیده نمی شوند زینت ظاهره می باشند. ولی در موثقه زراره و مصححه اَبی بصیر زینت ظاهره به کحل و خاتم و دستبند که از مصنوعات بشری هستند تفسیر شده که تعارض بدوی بین آنها به نظر می رسد، ولی این تعارض با عنایت به تفکیک

ص: 570

بین اراده استعمالی و اراده جدی که در کتب اصول مطرح است یا تفکیک بین معانی اول و معانی ثوان که در کتب معانی و بیان مطرح است، حل می گردد، انسان گاه لفظ را در یک معنا استعمال می کند و مقصد اولی او از این استعمال همان معناست، ولی مقصود دیگری هم بالملازمه اراده می کند که مراد جدی همان است و مقصود ثانویه و نهایی از استعمال همان است، استعمالات کنایی از این قسم هستند، در جمله «زید کثیر الرماد» مستعمل فیه، الفاظ (زید، کثرت، رماد) همان معانی لغوی خود می باشد ولی مقصود ثانوی (مکنی عنه) سخاوت زید است که مراد نهایی از استعمال همان است.

در آیه شریفه به نظر می رسد مستعمل فیه کلمه زینت، همان زینت مصنوع بشری همچون سرمه و دستبند و خلخال است، در ذیل آیه «وَ لَا يَصُدُّ رَيْنَ بَازِجِلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» هم زینت به خلخال تفسیر شده، ولی جواز و حرمت ابدای زینت در آیه کنایه از جواز و حرمت ابدای برخی از اعضای بدن است، مثلاً جواز ابدای دستبند کنایه از جواز کشف کفین و جواز ابدای کحل کنایه از جواز ابدای وجه و حرمت ابدای خلخال کنایه از حرمت ابدای ساق پا می باشد، روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده اند برخی به مدلول استعمالی نظر داشته اند (موثقه زراره و مصححه ابی بصیر) زینت را به کحل و خاتم و مانند آن تفسیر کرده اند، برخی به مدلول نهایی ناظر می باشد (صحیححه فضیل بن یسار) پس تنافی بین آنها نیست، همچنان که در توضیح «زید کثیر الرماد» هم می توان گفت: زید خاکستر بسیار دارد و هم می توان گفت:

زید با سخاوت است، این دو توضیح به دو اعتبار مختلف است و با هم تنافی ندارد، در روایات مفسره هم چون متفاهم عرفی از جواز کشف سوارین این نیست که تمام کف دست بسته شود و فقط سوار آشکار باشد بنابراین می توان آن را کنایه از جواز ابدای کف دانست، همچنین در مورد کحل مراد از ابدای کحل این نیست که تمام صورت و چشم بسته باشد تنها قسمتی را که سرمه کشیده شده آشکار باشد، و خلاصه

حالت تزئین زن به سوار و کحل در نظر گرفته شده که لاجرم وجه و کفین آشکار است. پس جواز ابدای کحل و خاتم کنایه از جواز ابدای وجه و کفین است و به این صورت می توان به سهولت روایات را جمع کرد.

با این توضیحی که داده شد اشکال دیگری که در این روایات می باشد حل می شود اشکال این است که در روایت ابی بصیر و نیز در روایت ابی الجارود سوار (دستبند) را هم جزء زینت ظاهر دانسته با این که طبق روایات دیگر و نظر مشهور بیش از کف چیزی از دست استثنا نیست، در پاسخ این اشکال می گوئیم جواز ابدای سوار نه به معنای جواز ابدای موضع سوار است تا اشکال پیش بیاید بلکه کنایه از جواز ابدای قسمتی از دست است که معمولاً به همراه ابدای سوار ظاهر می باشد یعنی کف، بر خلاف قسمتهای بالای دست و موضع زیر سوار که بالطبع به وسیله سوار یا لباس پوشیده است.

(2) مقایسه مصححه ابی بصیر و مرسله علی بن ابراهیم با روایات دیگر

از برخی روایات همچون صحیحه فضیل بن یسار، استثنای وجه و کفین استفاده می گردد. در موثقه زراره نیز کحل و خاتم را که یکی مربوط به چشم و دیگری مربوط به دست است ذکر کرده ولی در مصححه ابی بصیر تنها خاتم و مسکه که هر دو مربوط به دست می باشند، ذکر شده است، در مرسله علی بن ابراهیم هم کف و اصابع ذکر شده که مجموعاً با همان کف که در روایات دیگر و کلمات فقها وارد شده متحد است، حال آیا می توان تعارض بین این روایات و روایات دیگر را برطرف کرد، صاحب ریاض پس از ذکر مرسله علی بن ابراهیم فرموده که هر چند این روایت تنها مربوط به دست است ولی ما با عدم قول به فصل بالملازمه استثنای وجه را هم استفاده می کنیم، چون یا باید هیچ یک از وجه و کفین مستثنی نباشد یا باید هر دو مستثنی باشند، چون از این روایت جواز کشف کف را فهمیدیم، بالملازمه جواز کشف وجه

3) بررسی کلام صاحب ریاض - قدس سزه

در کلام ایشان دو اشکال به چشم می خورد:

اشکال اول: ایشان عدم قول به فصل بین وجه و کفین را مسلم گرفته اند، و فرموده اند کسی نیست که کف را استثنا کرده باشد و وجه را استثنا نکرده باشد، ولی این مطلب مطلب درستی نیست، زیرا علی بن ابراهیم در تفسیر خود (به نقل مجمع البیان) تنها الکف و الاصابع را به عنوان تفسیر «ما ظَهَرَ» ذکر کرده که معلوم است که خودش بدان فتوا می داده، چه نمی توان گفت که او تفسیری را که بدان فتوا نمی دهد، ذکر کند ولی تفسیری را که بدان فتوا می دهد، نیاورد. پس معلوم می گردد که علی بن ابراهیم تفسیر صحیح «ما ظَهَرَ» را تنها کف می داند، و چه بسا این قول در میان اساتید وی و اشخاص دیگر هم سابقه داشته باشد نه اینکه او مبتکر آن باشد، پس اطمینانی به اجماع مرکب و عدم قول به فصل نیست اگر عکس آن اطمینانی نباشد.

اشکال دوم: فرض کنیم که کسی تنها دست را استثنا نکرده باشد، در این حال هم ما نمی توانیم با عدم قول به فصل استثنای وجه را استفاده کنیم، بلکه باید روایت را به جهت مخالفت با اجماع طرح کنیم، نه این که روایت را اخذ کرده و وجه را نیز ضمیمه کنیم، البته اگر در روایت تنها وجه را ذکر کرده بود، می توانستیم ذکر وجه را از باب مثال بدانیم، چه عمده محل ابتلائی وجه است و کف همانند وجه چشمگیر نیست، همانند متعلقات بوده و استقلال چندانی ندارد، ولی اگر هم وجه و کفین - ثبوتاً - استثنا باشد، - اثباتاً - تنها به کفین اکتفا شود. پس روایتی که در آن تنها کفین استثنا شده تقریباً صراحت عرفی دارد که دیگر وجه استثنا نیست، و چون بنا بر فرض این امر مخالف اجماع است، باید روایت را کنار گذاشت.

البته مرسله علی بن ابراهیم به جهت ضعف سندی قابل استناد نیست، ولی مصحححه ابی بصیر - ذاتاً - معتبر است، ولی چون با صحیحه فضیل بن یسار تعارض

دارد از اعتبار می افتد، چه در ترجیح می بایست به روایت «اوثق» عمل کرد و بی شک صحیحۀ فضیل این وصف را داراست، چنانچه خواهد آمد.

4) اشاره به سایر روایات بحث

در مرسله محاسن برقی «ما ظَهَرَ» به وجه و ذراعان تفسیر شده که می توان آن را با روایت وجه و کفین جمع کرد، زیرا بنا بر معنای مشهور ذراع، ذراع جزء کف است نه خود آن، چه بسا بتوان حکم جزء را به کل هم نسبت داد، چیزی که جزء آن ظاهر است می توان احیاناً نسبت ظهور را به کل آن داد، مثلاً گفته می شود: بدن زید ظاهر است، با این که تنها قسمتی از بدن وی ظاهر بوده است، در تفسیر ما ظهر به ذراع هم می توان گفت: که چون به حسب معمول تنها کف ظاهر است ظهور صفت کف است ولی احیاناً می توان ظهور را به کل ذراع هم نسبت داد، البته حکم هم می تواند تنها در همان مورد کف باشد و کل ذراع را شامل نگردد (1). پس این روایت را می توان با سایر روایات جمع کرد.

البته اشکال ضعف سند در این روایت ما را از لزوم جمع بین این روایت با سایر روایات بی نیاز می سازد.

مرسله اَبی الجارود نیز از جهت سندی غیر قابل اعتبار است.

(ب): بررسی مجدد کلام صاحب جواهر - قدس سرّه:

اشاره

پیشتر از ایشان نقل کردیم که چون نمی توان بین روایات جمع کرد باید آنها را کنار گذاشت.

1) نقد کلام صاحب جواهر - قدس سرّه

اولاً: اکثر روایات با هم جمع عرفی دارند و نیازی به طرح آن نیست.

ثانیاً: اگر تنافی وجود داشت (که فی الجمله ما آن را قبول داریم) باید اصح روایات

ص: 574

1- (1) جمع استاد - مد ظلّه - به نحوی شبیه حمل مطلق بر مقید می باشد.

را اخذ کرد، روایت فضیل بن یسار از نظر اعتبار بدون شک است، فضیل خود از فقهای معروف طبقه اول اصحاب اجماع است، جمیل بن دراج از فقهای طبقه دوم اصحاب اجماع و ابن محبوب هم از فقهای طبقه سوم اصحاب اجماع می باشند و احمد بن محمد بن عیسی هم که از فقهای بزرگ و رئیس اشاعره بوده است، پس سند بسیار معتبر است، روایت ابی بصیر را البته ما تصحیح کردیم و ذاتاً آن را حجت می دانیم ولی به اندازه صحیحه فضیل اعتبار و استحکام ندارد و اگر قرار باشد یکی از این دو کنار برود، باید روایت فضیل را اخذ کنیم و روایت ابی بصیر را کنار بگذاریم.

یا اگر مثلاً موثقه زراره را در نظر بگیریم این روایت موثقه است چون عبد الله بن بکیر فطحی است و روایات موثقه با روایات صحاح قابل تعارض نیست.

ثالثاً: اگر ترجیح هم در کار نباشد مسئله تخییر پیش می آید.

رابعاً: از همه اینها گذشته تعارض روایت در جهات مختصه می باشد و ما نباید قدر متیقن بین این روایات را از دست بدهیم، این روایات همه در استثنای کف یا لا اقل انگشتان یا یک انگشت متفق هستند، چه استثنای خاتم به معنای خصوص استثنای خود انگشت نیست، بلکه لا اقل از آن استثنای انگشت یا انگشتان یا کف استفاده می شود، مرحوم صاحب جواهر - قدس سره - این مقدار را هم نمی پذیرند و «ما ظَهَرَ» را به ثیاب تفسیر کرده اند که صحیح نمی باشد.

از مجموع بحثهای گذشته نتیجه می گیریم از آیه شریفه «إِلَّا مَا ظَهَرَ» با توجه به تفسیر روایات به روشنی استثنای وجه و کفین از لزوم ستر استفاده می گردد.

2) نقل اشکال دیگر از صاحب جواهر - قدس سره - و بررسی آن

مرحوم صاحب جواهر در پاسخ روایاتی که مستقلاً حکم به استثنای وجه و کفین از لزوم ستر نموده و به تفسیر آیه «إِلَّا مَا ظَهَرَ» مربوط نمی گردد، مطلبی ذکر کرده است که اگر تمام باشد، پاسخ بحث ما نیز می گردد، ایشان می فرماید: بحث ما در جواز نظر مرد به وجه و کفین زن می باشد و بحث نظر با بحث ستر تفاوت دارد، از روایات عدم

لزوم ستر وجه و کفین بر زن استفاده می شود و این امر ملازمه ندارد با جواز نظر مرد به زن، همچنان که در عکس مسئله چنین است، مرد لازم نیست موی خود را بپوشاند ولی به نظر بسیاری از علما زن نمی تواند به موی مرد نگاه کند، خلاصه موی مرد همچون عورت وی نیست که اگر احتمال نگاه دیگری بدان در کار باشد لازم است پوشیده گردد، در مسئله وجه و کفین هم صاحب جواهر می فرماید از روایت استفاده می شود که وجه و کفین زن همانند سایر اعضای بدن نیست که به احتمال وجود ناظر محترم و وقوع نظر اتفاقی بدان باید ستر شود، چون این امر حرجی بوده شارع ارفاقاً اجازه داده که وجه و کفین ستر نشود ولی دیگران نمی توانند بدان نگاه کنند.

نظیر این اشکال در روایاتی که در تفسیر آیه «إِلَّا مَا ظَهَرَ» هم وارد شده می تواند مطرح شود که اگر ما بپذیریم که از این روایات جواز کشف وجه و کفین استفاده می شود، تنها جواز کشف در صورتی که در معرض رؤیت اتفاقی دیگری باشد، فهمیده می شود و از آن جواز نظر عمدی دیگری استفاده نمی گردد.

3) بررسی این اشکال توسط استاد - مد ظله

اگر مراد آیه ای که از اظهار پاره ای از اعضای بدن زن نهی کرده این باشد که نفس اظهار به طور مطلق ممنوع است، چه کسی باشد، چه نباشد نباید زن لخت شود، استتار لازم است، در این صورت ممکن است بگوییم از این جمله که وجه و کفین شبیه بدن نیست و می توانیم آن را بپوشانیم، استفاده نمی شود که دیگران بتوانند نگاه کنند. ولی ما می دانیم که وجوب نفسی ستر قطعاً در کار نیست بلکه زن در جایی که هیچ کسی نیست و در معرض رؤیت دیگری هم نیست مثلاً زیر 4 دوش حمام می تواند لخت شود، وقتی وجوب نفسی ستر نفی شد، امر به ستر به جهت نگاه نکردن دیگران است، حال چرا ما جواز کشف وجه و کفین را تنها در صورت شک بدانیم، و در جایی که یقین داریم دیگری می بیند جواز کشف را قائل نشویم، لازمه حمل به صورت شک این است که روایت نظیر حکم ظاهری را اثبات می کند که این امر خلاف ظاهر است و

بهر حال با اطلاق روایت در می یابیم که در صورتی که دیگری هم بخواهد به وجه و کفین زن نگاه کند، زن می تواند صورت و وجه خود را باز بگذارد، البته نسبت به عناوین ثانویه اطلاق ندارد که اگر زن صورت خود را - مثلاً - باز بگذارد، زید او را می کشد یا تحریک می گردد یا مفسد دیگری مترتب می گردد، ولی نسبت به صورت نگاه عادی مرد به وجه و کفین قطعاً اطلاق دارد، وقتی کشف وجه و کفین در صورت علم به رؤیت مرد بدان جایز باشد، ملازمه عرفی - و شاید عقلی - در کار است که اگر کشف وجه و کفین در مقابل مرد در این صورت جایز باشد، مرد هم می تواند نگاه کند.

خلاصه هر چند مدلول مطابقی آیه شریفه «إِلَّا مَا ظَهَرَ» و روایاتی که در تفسیر آن وارد شده و پاره ای روایات دیگر جواز کشف وجه و کفین و عدم لزوم ستر آنها می باشد ولی مدلول التزامی عرفی این ادله جواز نظر به وجه و کفین می باشد.

4) نتیجه بحث تا این جلسه

وجه و کفین زن هم از لزوم ستر بر زن و هم از حرمت نظر مرد بدان استثنا شده است.

* والسلام *

ص: 577

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل برخی روایات که صاحب ریاض (ره) آنها را دال بر استثنای وجه و کفین دانسته مورد بررسی قرار گرفت و به برخی از آنان از لحاظ سندی اشکال شد و نحوه جمع برخی از این روایات بیان گردید و در نهایت دلالت آنان را بر استثنای وجه و کفین پذیرفتیم. همچنین استدلال صاحب جواهر (ره) برای حرمت ابداء از سوی زن به روایت مسعده بن زیاد که از نظر او منوط به علم به نظر دیگران به اوست، مورد بررسی و نقد قرار گرفت. در این جلسه ابتدا این بحث یادآوری و تکمیل می شود و سپس دلالت روایت مروک بن عبید بر استثنای وجه و کفین و نیز دلالت آن بر استثنای قدیمین از حکم حرمت نظر تحلیل شده و سپس در این رابطه اجماع منقول در کلام برخی فقها درباره «حرمت نظر به قدیمین» بررسی می گردد. در نهایت نحوه جمع روایت مزبور با روایات دیگر بیان می شود.

الف): بررسی دلالت برخی روایات بر استثنای وجه و کفین:

اول روایت مسعده بن زیاد (یادآوری و تکمیل):

1) متن روایت:

مرحوم صاحب جواهر - ره - از آنجا که روایت مسعده بن زیاد صریحاً ناظر به تفسیر آیه شریفه نیست آن را به طور جداگانه مورد بحث قرار داده است. روایت مزبور این چنین است:

ص: 578

«عبد الله بن جعفر في «قرب الاسناد» عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفرًا و سُئِلَ عَمَّا تَظْهَرُ الْمَرْأَةُ مِنْ زِينَتِهَا، قَالَ: الْوَجْهَ وَ الْكَفَيْنَ(1)».

(2) استدلال صاحب جواهر (ره):

ایشان فرموده که جواز کشف و اظهار ملازمه با جواز نظر ندارد. این روایات می گوید که بالذات کشف وجه و کفین حرمت ندارد و وجه و یدین مانند سایر مواضع بدن نیستند که به مجرّد احتمال نظر و جوب ستر داشته باشند. اما در صورتی که شخص می داند که نظر عمدی یا حتی اتفاقی به وی صورت می گیرد، جواز اظهار وجه و کفین وجود ندارد و تستر واجب است. بنابراین روایت مذکور دلالتی بر جواز ابداء وجه و کفین و جواز نظر ندارد.

(3) نقد استاد - مد ظلّه

همچنان که اشاره شد، مراد از ابداء در آیه شریفه یا اظهار در این روایت ابداء یا اظهار ذاتی نیست و اصولاً سؤال از این نمی باشد. زیرا جواز ابداء بالذات حتی نسبت به عورت هم وجود دارد و اگر ناظری موجود نباشد، این ابداء جایز است و جای بحث و سؤال ندارد. مراد سائل از سؤال و نیز پاسخ امام اظهار و ابداء زن در برابر اجنبی و در جایی است که ناظر وجود داشته باشد و این مفروض بوده است. بنابراین دلیلی بر اختصاص روایت به صورت احتمال یا شک نسبت به وجود ناظر نداریم و اطلاق روایت صورت علم به وجود ناظر را حتی با وجود یقین به اینکه ناظر در نگاه کردن تعمد دارد، در بر می گیرد. پس این روایت دال بر جواز ابداء وجه و کفین به طور مطلق و بالملازمه دال بر جواز نظر به وجه و کفین است.

ص: 579

1- (1) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 109 از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البیت، ج 20، ص 202، ح 5.

(1) متن روایت:

متن روایت مروک بن عبید که در کافی و خصال(1) نقل شده بنا بر نقل کلینی (ره) این چنین است: «محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی، عن مروک بن عبید، عن بعض اصحابنا، عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال: قلت له: ما يحل للرجل ان يرى من المرأة اذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه و الكفان و القدمان»(2)

(2) بحث درباره سند و دلالت این حدیث:

درباره ضعفی که در سند حدیث وجود دارد، برخی گفته اند که با استناد کلینی ره و شیخ ره و برخی دیگر به این حدیث و عمل به آن این ضعف جبران می شود. ولی این را نمی توان به طور قاطع گفت. زیرا هرگاه در یک باب روایات متعددی باشد، نقل کلینی را نمی توان دال بر اعتماد وی نسبت به فرد فرد روایات - هر چند ضعف سندی داشته باشند - دانست، بلکه ممکن است وی از مجموع من حیث المجموع روایات یک مطلب را برداشت کرده باشد. خلاصه به صرف نقل کلینی نمی توان نسبت به صحت روایت اطمینان حاصل کرد.

بحث مهمی که در اینجا وجود دارد درباره چگونگی دلالت حدیث بر استثنای وجه و کفین است. برخی گفته اند که چون در این روایت «قدمان» را هم جزو مستثنیات باب نظر ذکر کرده و اتفاق و اجماع هست که جواز نظر نسبت به «قدمین وجود ندارد، باید قائل شویم که مفاد این روایت (حتی درباره وجه و کفین) قابل استناد نیست (ما

ص: 580

1- (1) در جامع الاحادیث سند روایت خصال بدین ترتیب نقل شده است: «محمد بن الحسن بن احمد بن ولید - رضی الله عنه - قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن احمد بن محمد، عن مروک بن عبید عن ابي عبد الله - عليه السلام -». ولی با مراجعه به منبع اصلی یعنی خصال معلوم می شود که در این سند، مانند نقل کلینی از سند روایت، «بعض اصحابنا» وجود داشته که در طبع جامع الاحادیث ساقط شده است.

2- (2) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 109 از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البیت، ج 20، ص 201، ح 2، به نقل از کافی، ج 5، ص 521، ح 2 و خصال، ص 302، ح 78.

اجماع مورد ادعا را در فصل آینده به تفصیل مورد بررسی قرار خواهیم داد). برخی دیگر از جمله صاحب ریاض (ره) و شیخ انصاری (ره) گفته اند که هر چند حرمت نظر به قدمین را بپذیریم، این روایت می تواند دال بر استثنای وجه و کفین از حکم حرمت نظر باشد.

(3) نظر صاحب ریاض (ره) و پاسخ استاد - مد ظله :-

صاحب ریاض فرموده اند که این روایت مانند دلیل عام مخصّص است که ما پس از تخصیص عام به خاص موارد باقیمانده را مورد استناد و عمل قرار می دهیم. در اینجا باید حکم جواز نظر را نسبت به قدمین به دلیل ادله مانعه تخصیص زد و از آن رفع ید نمود. پس روایت دلالت بر استثنای وجه و کفین دارد.

اما باید گفت که این استدلال را نمی توان پذیرفت. زیرا در عام مخصص کاربرد لفظ عام صحیح و مطابق واقع است، ولی تخصیص (دلیل خاص) قرینه بر آن می باشد که حکم روی ما بقی افراد عام (پس از تخصیص) رفته است. اما در ما نحن فیه، اگر قدمان را خارج از شمول حکم جواز نظر بدانیم، این جمله اصلاً نادرست خواهد شد.

زیرا در آن فرد خاص صریحاً تحت شمول حکم عام قرار گرفته است و بنا به فرض مزبور سخن باطل خواهد بود. بنابراین تشبیه و تنظیر روایت به عام مخصّص وجهی ندارد.

(4) استدلال مرحوم شیخ انصاری و پاسخ استاد - مد ظله :-

مرحوم شیخ انصاری و برخی دیگر گفته اند که هرگاه قطعه ای از یک روایت به دلیلی (مانند مخالفت با اجماع یا دلیلی دیگر) قابل تمسک نباشد، این امر دلیل بر آن نیست که نتوان به بقیه حدیث استناد جست و آن را دلیلی معتبر دانست. بر این اساس، فرموده اند که در اینجا نیز به دلالت حدیث نسبت به جواز نظر قدمین تمسک نمی کنیم، ولی به دلالت آن نسبت به جواز نظر به وجه و کفین اخذ می نمایم.

در پاسخ می توان گفت که خود مرحوم شیخ در بحث حجیت خبر واحد فرموده اند که عرف به قسمتی از دلیل که نسبت به آن وثوق داشته باشد، عمل می کند.

بنابراین اگر در جمله ای یا قسمتی از یک کلام ما بدانیم که متکلم اشتباه کرده یا قصد جدّ نداشته، یا سخن وی از روی ترس یا تقیه یا شوخی بوده است، بنای عقلا این نیست که نسبت به سایر قطعات آن وثوق و اطمینان پیدا کنند. مثلاً اگر پرسیده شود که:

آیا از زید می توان تقلید کرد؟ و بعد پاسخ بدهند که «بله، از زید و عمرو می توان تقلید نمود»، در این صورت هرگاه بدانیم که مثلاً عمرو یک فرد عادی و بی سواد می باشد و در نتیجه پی ببریم که کلام مزبور از روی شوخی ادا شده و قصد جدی در کار نبوده است، دیگر عقلایی نیست که پاسخ وی را درباره «زید» ترتیب اثر بدهیم، زیرا با حصول هزل یا اشتباه، عقلا نسبت به سخن متکلم وثوق پیدا نکرده اصاله الجدل را در مورد آن جاری نمی سازند و این عدم الجدل را بر کل کلام جاری می کنند و تفکیکی در آن قائل نمی شوند. بنابراین در اینجا هم نمی توان «با فرض عدم پذیرش حجیت کلام نسبت به قدمین» دلالت روایت را درباره وجه و کفین حجت دانست.

(ب): آیا اجماعی بر حرمت نظر به «قدمین» وجود دارد؟

(1) ادعای اجماع در کلام برخی فقها:

در برخی کلمات فقها حرمت نظر به قدمین اجماعی دانسته شده است. از جمله فخر المحققین (ره) در ایضاح فرموده: «کل اجنبیه لا یرید نکاحها ولا حاجه الی النظر الیها یحرم النظر الی ما عدا الوجه و الکفین منها باجماع علماء الاسلام» محقق ثانی (ره) در جامع المقاصد می گوید: «اما الاجنبیه التي بلغت مبلغاً صارت به مظنه الشهوه ولا حاجه الی نظرها فانه یحرم علی البالغ نظر ما عدا وجهها و کفیها اجماعاً» مرحوم شهید ثانی در مسالک فرموده:

«تحريم نظر الرجل الى المرأة الاجنبیه فیما عدا الوجه و الکفین اجماعی» صاحب مدارک (ره) در نهاییه المرام فرموده: «لا خلاف بین الاصحاب ظاهراً فی تحريم النظر منها الی ما عدا الوجه و الکفین» سبزواری (ره) در کفایه می گوید: «لا اعلم خلافاً فی تحريم النظر الى المرأة الاجنبیه

فیما عدا الوجه و الکفین من غیر ضروره» در کشف اللثام فرموده: «و لا یحلّ له النظر الی غیر الوجه و الکفین من الاجنبیه بالاتفاق و النص الا لضروره» صاحب ریاض (ره) پس از اینکه روایت مروک بن عبید را از باب عام مخصّص دانسته، فرموده: «لا یقدح فیہ الاشتمال علی القدمین المجمع علی عدم جواز النظر الیهما» مرحوم نراقی در مستند عدم جواز نظر به مواضعی جز وجه و کفی مانند قدمین و موضع السّوار را که در برخی روایات آمده، اجماعی شمرده است و شیخ انصاری (ره) در کتاب النکاح فرموده: «لا خلاف فی انه لا یجوز مطلقاً فی غیره الوجه و الکفین» یعنی نظر چه عن شهوه باشد و چه بدون شهوت در غیر وجه و کفین اجماعاً حرام است. بدین ترتیب می بینیم که این بزرگان در کلمات خود با تعبیری مانند «اجماع»، «اتفاق»، «لا خلاف» و... دعوی اجماع نموده اند.

(2) تحلیل استاد - مد ظلّه - درباره اجماعات مذکور: (جواب حلّی)

به نظر می رسد که این اجماعها قابل توجه و استناد نباشد، زیرا معمولاً اجماع یک فقیه به تبع فقیهی دیگر مطرح شده است. مثلاً شهید ثانی در مسالک چه بسا از محقق ثانی تبعیت می کند، زیرا محقق کرکی در طبقه مشایخ شهید ثانی است. نیز محقق ثانی خود در بسیاری موارد از فخر المحققین اخذ کرده است و این امری طبیعی است، زیرا با توجه به اشتغالات فراوان این فقها امکان و فرصت مراجعات خاص و موردی برای آنان فراهم نبوده و از این جهت رو به مصنفات اساتید یا اسلاف خود اعتماد می کرده اند. بنابراین نمی توان به این اجماعها اعتماد کرد.

(3) انظار و آراء مخالف در کلمات فقها (جواب نقضی):

ما با مراجعه به انظار فقهای متقدم می بینیم که در میان آنان استثنای قدمین از حکم حرمت نظر مطرح بوده است و از این رو نمی توان حرمت نظر به قدمین را اجماعی دانست. برخی از این موارد عبارتند از:

1 - ابو الفتوح رازی از فقهای مهم قرن ششم و از مفسران بزرگ قرآن در تفسیر

«ما ظَهَرَ» می گوید: «درست آن است که روی و کفهای دست و کفهای پای از زن عورت نباشد، به آن معنا که بشاید که در نماز گشاده باشد» از استناد ایشان به این آیه برای ستر در نماز معلوم می شود که ایشان درباره ستر واجب در نماز و ستر غیر نماز نظر واحدی دارد، اما وی در ادامه سخن خود تعبیر می کند. «و معتمد آن است که گفتیم که جز روی و کفهای دست شاید تا در نماز گشاده باشد» در اینجا با آنکه او اشاره به ما سبق دارد، ولی قدمان ذکر نشده و ظاهراً سقط صورت گرفته است.

2 - مرحوم طبرسی عالم بزرگ قرن ششم در مجمع البیان در تفسیر «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» تعبیر کرده: «یعنی الزینه الباطنه التي لا يجوز كشفها في الصلاة وقيل معناه لا يضعن الجلباب والخمار»، ایشان هم مفهوم آیه را حمل بر مستثنیات باب نماز کرده است و این مطلب از تعبیر به «قیل» برای نظر دوم یعنی استثنای وجه و کفین فهمیده می شود. بنابراین با توجه به آنکه در باب نماز به قول مشهور قدمان هم جزو مستثنیات است، می توان در باب غیر نماز هم آن را از مستثنیات دانست.

3 - مرحوم علامه در تذکره فرموده: «ستر العوره عن العيون بما لا يصف البشرة واجب في الصلاة وغيرها... و عوره المرأه جميع بدنها الا الوجه... و اما الكفان فكالوجه عند علمائنا اجمع لان ابن عباس قال في قوله تعالى «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قال: الوجه و الكفان، و اما القدمان، فالظاهر عدم وجوب سترهما، لان القدمين يظهر منهما في العاده، فلم تكن عوره كالكفین» از کلام ایشان نیز برمی آید که تفاوتی ما بین مستثنیات ستر در باب صلاه و غیر صلاه وجود ندارد، زیرا برای ستر در نماز به آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» استدلال فرموده است.

4 - نیز ایشان در «منتهی» فرموده: «لا يجب ستر الوجه في الصلاة لقوله تعالى و لا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال ابن عباس: الوجه و الكفین. قال علمائنا الكفان بمنزله الوجه... لنا قوله تعالى الا ما ظهر منها و هو يتناول الكفین. قال الشيخ: لا يجب عليها ستر ظاهر القدمين، لنا انهما يظهران غالبا فاشبه الكفین و الوجه» ظاهراً ایشان وجه و کفین را از باب مثال دانسته و آن دو را همراه با قدمین از مصادیق «ما ظَهَرَ» شمرده اند.

5 - همچنين ايشان در «نهایه المرام» فرموده: «اما الحره البالغه فجميع بدنها عوره الا الوجه و الكفين و القدمين لقوله تعالى «و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قال ابن عباس الوجه و الكفين».

6 - مرحوم علامه در معتبر هم به آیه ما ظهر برای استثنای وجه و کفین استدلال کرده و نامی از قدمین نبرده است، ولی از آنجا که استثنای قدمین در باب صلاه مشهور است و وی در باب صلاه به آیه شریفه که عام می باشد، استدلال کرده باید گفت که از نظر وی قدمین در باب نماز همان حکم نماز را دارد و مستثناست.

7 - مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد فرموده: «کون بدن المرأه کله عوره علیه اجماع العلماء و خالف أبو بکر بن عبد الرحمن فی استثناء الوجه و بعض الفقهاء من العامه فی استثناء الكفين و لا يلتفت اليها و قد فسر قوله تعالى «و لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» ، و المشهور بين الاصحاب استثناء القدمين ايضاً لبدوهما غالباً و لقول الباقر - عليه السلام - « بعد فرموده که ظاهر عبارت قواعد آن است که باطن قدمین از عورت است، ولی اصح خلاف آن است.

9 - مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده فرموده: «اما عوره المرأه فلا- خلاف فی کون کله عوره يجب سترها فی الصلاه الا الوجه و الكفين و القدمين و فی غيرها من الاجنبی... و لا فرق بين القدمين و اليدين و الوجه فيه انها فی محل الزينه و انها مما ظهر فيكون هما ايضاً داخلين فی الاستثناء» بنابراین از کلام وی برمی آید که در غیر نماز هم ستر وجه و کفین و قدمین لازم نیست.

10 - راوندی در فقه القرآن در تفسیر آیه مورد بحث استثنای قدمین را نقل کرده، ولی آن را نقد ننموده است و معلوم می شود آن را قبول دارد و تأمل به اتحاد حکم در باب صلاه و غیر صلاه است. «قالوا و يدل على ان الوجه و الكفين و القدمين كلها ليست بعوره من المرأه، ان لها كشف ذلك فی الصلاه»

علاوه بر اینها کلینی - ره - این روایت را در کافی به عنوان فتوای خود نقل کرده است و همچنین صدوق (ره) در خصال آن را در بابی به عنوان «للرجل ان یری من المرأه»

التی لیست له بمحرم خمسہ اشیاء» نقل فرموده است. مرحوم صاحب وسائل نیز آن را در بابی به عنوان «ما یحلّ النظر الیه من المرأه بغیر تلذذ و تعمّد و ما لا یجب علیها ستره» - که نشانگر فتوای اوست - آورده است. به علاوه، مرحوم فیض در وافی این روایت را در بابی مشابه نقل فرموده و ظاهراً آن را قبول داشته است.

نتیجه: با فتوای مذکور از فقهاء دیگر نمی توان حرمت نظر به قدمین و یا حرمت ابداء آن را اجماعی دانست. بلکه اگر روایت مروک بن عبید را از لحاظ سندی یا عمل فقهاء یا جهات دیگر دارای اشکال ندانیم، می توان برای جواز کشف قدمین بدان استناد کرد. البته اگر از یکی از جهات مزبور روایت را قابل اعتماد شماریم، بحث دیگری است و دلیل بر استثنای قدمین نخواهد بود.

(ج): نحوه جمع بین روایت مروک بن عبید و روایات دیگر

حال اگر روایت مزبور را قابل عمل و اعتنا بدانیم، جمع این روایت با روایات صحاحی که حکم به استثنای وجه و یدین کرده چگونه ممکن است؟ به دو صورت می توان جمع کرد:

1 - ظاهراً بهترین راه جمع این است که همه این موارد از باب مثال و مصداق برای «ما ظهَرَ» بدانیم، همچنان که در باب جواز نظر برای مرید تزویج جمع بین روایات را، که دارای تعابیری مختلف بود، این گونه دانستیم که موارد مذکور در روایات از باب مثال است. البته در جلسات قبل گفته شد که عرفاً بعید است که مثلاً ید را از باب مثال ذکر کنند و وجه را متذکر نشوند. اما اگر صورت را ذکر کنند و دست را بیان نکنند یا اینکه صورت و دست ذکر شود و از ذکر مشابهات آنها خودداری گردد، این را عرف می پذیرد.

2 - شاید بتوان این گونه نیز این روایات را جمع کرد که ستر قدمان را مستحب یا مستحب مؤکّد بدانیم و ستر ما بقی را (به جز وجه و کفین) واجب بشماریم. ادامه بحث در این باره در جلسه بعد خواهد آمد. ان شاء الله.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته، بعضی از روایاتی را که برای جواز کشف وجه و کفین و یا جواز نظر به وجه و کفین مورد استدلال قرار گرفته بود، مورد بحث و بررسی قرار دادیم، در این جلسه نیز به بعضی از روایات دیگر که در لسان فقها مورد استدلال قرار گرفته، می پردازیم و دلالت یا عدم دلالت آنها را مورد بررسی قرار می دهیم و از مجموعه روایات معتبر به این نتیجه می رسیم که «وجه و کفین» از حکم لزوم ستر و بالملازمه از حرمت نظر به اجنبیه، استثناست، به طوری که اطلاق روایات، صورتی را که شخص، علم به وجود ناظر هم دارد، شامل می شود.

الف): روایات مورد استناد مجوزین

1 - ادامه بحث در باره مرسله مروک بن عبید:

ظاهر نقل کافی و خصال این است که فتوای کلینی و صدوق استثنای وجه و کفین و قدمان است. در خصال بابی تحت عنوان «ما یحل النظر بخمسه» منعقد شده (1) و بنای صدوق بر جمع هر روایتی نبوده است، مثلاً در باب استحباب خضاب دو روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طریق زبیر و ابوهریره نقل می کند، سپس عذرخواهی می کند که چرا من این روایات را نقل کردم، معلوم می شود که بنای ایشان بر نقل هر روایتی نبوده است، سپس می فرماید: چون عامه در خصوص استحباب خضاب شیعه را مورد طعن

ص: 587

1- (1) خصال ص 302 / باب ان للرجل ان یری من المرأه التي لیست له بمحرم خمسه اشیاء

قرار داده اند، لذا در این مسئله این دو روایات را از این باب که مقبول است، نقل کردم.

پس بنای صدوق بر گلچین روایات بوده است، بسیار مستبعد است که شخصیتی مانند صدوق روایتی که اجماع بر خلاف آن قائم شده، نقل نماید. پس نقل آن مشعر به این است که ایشان آن را قبول دارد.

2 - وجه اعتماد به مرسله از سوی کلینی و صدوق (رحمه الله علیهما)

سؤالی که باقی می ماند، این است که چگونه این روایت مرسله را قبول کرده اند؟

چون معتقد بودند که آنچه ستر آن بر زن واجب است، «عورت» است، و به قرینه دستوری که برای پوشش در نماز وجود دارد، «قدمین» جزء عورت نیست، پس ستر قدمین هم واجب نیست، بنابراین روایت مرسله مروک بن عبید، مؤید به دلیل دیگری در باب صلاه است، و چون معمولاً قدامان پوشیده نمی شد، می تواند مصداقی برای «ما ظهر» در آیه شریفه نیز باشد.

3 - مناقشه استاد «مدّ ظلّه»

بنظر ما این وجه ناتمام است، چنانچه در جلسات گذشته عرض کردیم، «عورت» یعنی آن چیزی که سترش مناسب است و در مواقع مختلف، مراتب گوناگونی دارد و به اختلاف مراتب، احکامش نیز متفاوت است. به یک اعتبار تمام بدن زن عورت است، حتی اندام او نیز نباید نمایان شود چنانچه در بعضی از روایات این مضمون وارد شده مثل «فاحبسوهن فی البیوت» که چون نمایان شدن اندام و هیكل زن نیز مفاسدی دارد، مناسب است که در خانه باشد، به اعتبار دیگری، غیر از وجه و کفین، بقیه بدن عورت است، به اعتبار دیگری «سواتین» عورت است که باید از محارم پوشانده شود.

پوشاندن بعضی از مراتب عورت الزامی است و بعضی از مراتبش استحباب مؤکد و بعضی از مراتبش استحباب، پس به مجرد استثنای وجه و کفین و قدمین در نماز،

نمی توان جواز کشف آنها را در برابر نامحرم استفاده کرد. پس نمی توان با استناد به این وجه، به مرسله عمل کرد و قدمان را نیز از وجوب ستر، استثنا نمود.

به علاوه که روایات معتبر متعددی وجود دارد که فقط وجه و کفین(1) را استثنا کرده اند. البته اگر روایت فوق، از نظر سند صحیح بود، با روایات معتبر دیگر تعارض پیدا می کرد و بدنبال جمع عرفی می رفتیم، ولی از نظر سند در حدی نیست که بتواند با روایات معتبر متعدد معارضه نماید، لذا قدمان مستثنی نیست.

(ب): روایت صحیح مسعده بن زیاد:

اشاره

(2)

عن مسعده بن زیاد قال و سمعت جعفرأ و سئل عما تظهر المرأة من زينتها، قال: الوجه و الكفين.

ظاهر کلمه «تظهر» این است که اظهار کند نه اینکه خود به خود ظاهر شود، یعنی زن می تواند وجه و کفین خود را آشکار سازد بنابراین روایت بر جواز کشف و اظهار وجه و کفین دلالت دارد.

1 - بیان صاحب جواهر (ره) در دلالت روایت

صاحب جواهر(3) از روایت اینگونه پاسخ داده که مراد سائل این است که زن چه عضوی را می تواند ذاتاً ستر نکند؟ و حضرت می فرماید: وجه و کفین، یعنی وجه و کفین مانند سایر اعضای بدن نیست که شخص باید بپوشاند تا مبادا چشم دیگران بیفتد و به عبارت دیگر زن نباید در معرض دید و نگاه اتفاقی افراد باشد، اما وجه و کفین می تواند در معرض نگاه اتفاقی افراد باشد و این بدان معنا نیست که در فرضی که قطعاً نگاه شخصی می افتد یا عمداً نگاه می کند، باز هم کشف وجه و کفین جایز

ص: 589

1- (1) احتمال اینکه «کف» بر کف پا هم اطلاق شود، منتفی است، نه در لغت عرب چنین معنایی برای «کف» وجود دارد و نه در استعمالات موجود بین عرب زبانها.

2- (2) وسائل الشیعه ج 20 / ص 202 / روایه 25429 به نقل از قرب الاسناد للحمیری

3- (3) جواهر الکلام ج 29 / ص 75

2 - پاسخ استاد (مد ظلّه)

ما قبلاً عرض کردیم که اطلاق روایت اقتضا می‌کند که حتی در صورت نگاه عمده دیگران نیز ستر لازم نباشد، چرا که «اظهار فی نفسه» در روایت مراد نیست، بلکه سؤال از اظهار در برابر اجنبی است، لذا وجهی برای اخراج صورتی که قطع به وجود اجنبی و نگاه او داریم، نیست.

پس این روایت نیز بر جواز کشف وجه و کفین و بالملازمه بر جواز نظر به وجه و کفین، دلالت دارد.

(ج): روایت علی بن جعفر

اشاره

(1)

عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: سألت عن الرجل ما يصلح له أن ينظر الیه من المرأه التي لا تحلی له؟ قال: الوجه و الکف و موضع السوار.

این روایت مانند روایت مروک بن عبید، مستقیماً در باره نظر است نه ستر، تا بالملازمه حکم نظر استفاده شود. «موضع السوار» به معنای جای دستبند است که در این روایت استثنا شده که می‌توان به آن نگاه کرد.

(1) تعارض با صحیحۀ فضیل

(2)

این روایت با ظاهر یا صریح صحیحۀ فضیل بن یسار معارض است، چون در آن روایت «ما دون السوارین» به معنای «ما یستره السوارین و تحت السوارین» به عنوان زینت مخفی معرفی شده که باید پوشانده شود، ولی در این روایت «موضع السوار» به عنوان زینت آشکار معرفی شده که نگاه به آن مجاز است.

ص: 590

1- (1) بحار ج 104 / ص 34 / روایه 11 عن قرب الاسناد

2- (2) وسائل الشیعه ج 20 / ص 211 / روایت 25425 به نقل از کافی

جمع این دو روایت آن است که کشف «وجه و کفین» جایز است بدون آنکه کراهتی داشته باشد، و کشف «موضع السوار» جایز است، ولی کراهت دارد. در صحیحۀ فضیل که آن را زینت مخفی شمرده، بخاطر آن است که کشف آن مکروه است، و در این روایت که جزء زینت آشکار شمرده شده که نگاه به آن جایز است، به خاطر آن است که کشف آن حرام نیست و فقط مکروه است.

3) مناقشۀ در راه حل فوق و طرح روایت

اما چون احتمال وجود چنین فتوایی در مورد «کشف جای دستبند»، بعید است و ما برخورد نکرده ایم، در بارۀ قدمان اقوالی پیدا کردیم که آن را به وجه و کفین ملحق کرده اند، اما در مورد «موضع السوار» چنین چیزی نیافته ایم.

به علاوه در روایت فوق، عبد الله بن حسن علوی در سند قرار دارد که توثیق نشده است و نقل «حمیری» هم از او، ذاتاً دلیلی بر وثاقت او نیست، زیرا هدف حمیری، نقل روایات عالی السند بوده است یعنی روایاتی که واسطه بین راوی و امام کمتر از متعارف باشد، و معمولاً اشخاصی که بدنبال این هدف بوده اند، عنایتی به اعتبار روات نداشته اند، لذا روایاتی را که جنّ واسطه بوده، بخاطر آن که عالی السند اصطلاحی بر آن صدق می کرده، نقل کرده اند. بنابراین به نظر می رسد که بین این دو روایت جمع عرفی نشاید.

و در مقام ترجیح، چون روایت مقابل که فقط وجه و کفین را استثنا کرده اند، هم متعددند، هم اصحّ سنداً و هم روات آنها افقه اند و هم شهرت فتوایی موافق آنهاست، مقدم می باشند، تمام مرجحاتی که برای دو خبر متعارض ذکر کرده اند، در اینجا وجود دارد.

به علاوه نسخه ای که از قرب الاسناد در اختیار است، نسخه سقیم بوده و اغلاط فراوانی دارد، لذا نمی توان با روایتی در کتاب قرب الاسناد در برابر روایات متعددی

که در کتب معتبری چون کافی نقل شده، ایستاد.

(د) صحیحۀ علی بن سوید:

اشاره

(1)

قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: انى مبتلى بالنظر الى المرأة الجميله فيعجبني (2) النظر اليها فقال: يا على لا بأس اذا عرف الله من نيتك و ايتاك و الزنا» (3)

از روایت استثنای وجه از حرمت نظر به اجنبیه استفاده شده و بالملازمه کف نیز بدان ملحق شده است.

(1) بیان آقای خوئی (ره) و صاحب جواهر (ره)

صاحب جواهر (4) و آقای خوئی روایت را بر نگاه اتفاقی حمل کرده اند یعنی شخصی که اتفاقاً نگاهش به زن زیبا می افتد و تحریک می شود. اما کسی که عمداً نگاه کند و به تحریک بیفتد، بالاجماع جایز نیست، لذا باید روایت را بر نگاه اتفاقی حمل کرد.

(2) نکاتی دیگر در بیان مرحوم آقای خوئی (ره)

آقای خوئی دو نکته دیگر نیز در باره روایت دارند، می فرمایند:

اول: اگر روایت بر نگاه اتفاقی حمل نشود، چون در روایت سخن از نگاه به صورت نیست، پس می توانیم نگاه به مورا نیز مشمول روایت بدانیم، چرا که استفسالی در کلام حضرت وجود ندارد، ممکن است در خانه نگاهش به زنها می افتاده و این نگاه هم منحصر به نگاه به صورت نیست، بلکه سر و گردن را هم شامل

ص: 592

1- (1) - وسائل الشیعه / باب 1 من ابواب النکاح المحرم / ح 3

2- (2) اعجاب دو گونه است: گاهی زیبایی را به عنوان مظهر قدرت و جمال الهی می بیند و تعجب می کند، چنین حالتی از مشاهده یک شخص زیبا ممکن است برای یک پیرمرد هم حاصل شود، اما مراد از اعجاب در روایت، این قسم نیست، بلکه اعجابی است که شهوت شخص را تحریک می کند. تعبیری همچون «خداوند نیت تو را می داند» و «مبادا به زنا نزدیک شوی» شاهد بر این معناست.

3- (3) وسائل، ابواب النکاح المحرم، باب 1، ح 3

4- (4) جواهر ج 29 / ص 79

می شود یا شاید در کوچه و خیابان به افرادی نگاه می کند که علاوه بر صورت، برخی از موهایشان هم بیرون است، به علاوه که در بسیاری از موارد تنها از مشاهده صورت تحرک حاصل نمی شود، بلکه با مشاهده صورت و بخشی از موها تحریک صورت می گیرد.

پس اگر به ظاهر ابتدایی روایت توجه کنیم، مطلبی استفاده می شود که بر خلاف اجماع علماست و همین امر قرینه است بر این که مراد سائل، نظر اتفاقی است نه نگاه عمدی.

دوم: علی بن سويد از اجلاء روات است، بعید است که عمداً به زنان زیبا نگاه کند و با کمال صراحت آن را هم برای امام (علیه السلام) نقل نماید. معلوم می شود که مراد او، نگاه اتفاقی است.

(3) پاسخ مرحوم شیخ انصاری (ره) از کلام صاحب جواهر (ره)

آنچه مورد اجماع و تسالم اصحاب است، نگاهی است که با هدف تلذذ انجام گیرد و لذت بردن هدف باشد و چنین نگاهی جز برای شوهر و مالک جایز نیست، ولی کسی که با هدف لذت بردن نگاه نمی کند، بلکه از تعبیر سائل استفاده می شود که از این نگاه کردن، ناراحت است و فعلاً بدان مبتلا شده است، ولی شغلش اینگونه اقتضا می کند که با زنان سر و کار دارد، مثلاً فروشنده ای است که مشتریانش زنان هستند، و بخاطر خرید و فروش و مکالمه ناچار است که نگاه کند و بر اثر این نگاه کردن تحریک می شود، نه آنکه برای لذت بردن، نگاه می کند، هر چند بدانند که همین نگاه نگاه کردنهای معمولی، او را تحریک می کند. حرمت چنین نگاهی، اجماعی نیست.

(4) پاسخ استاد (مد ظلّه) به بیان مرحوم آقای خوئی (ره)

اولاً: ظاهر سؤال سائل این است که اگر زن زیبا نبود، اعجابی در کار نیست، «انی مبتلی بالنظر الی المرأه الجميله فیعجبنی النظر» اگر اعجابی برای شخص رخ نمی داد، مشکلی نداشت که از حضرت سؤال کند، پس سؤال نمی تواند ناظر به بقیه بدن زن

باشد که اعجاب در او مدخلیتی ندارد و مطلقاً حرام است، پس غیر از وجه و کفین، از ابتدا از سؤال سائل خارج است، و پاسخ حضرت نیز ناظر به سؤال از نگاه به وجه و کفین زنی است که شخص را به اعجاب وامی دارد. بنابراین نیازی به استفصال در پاسخ حضرت نیست.

ثانیاً: اگر علی بن سويد به قصد تلذذ نگاه کرده باشد، البته با مقام و منزلت او سازگار نیست، ولی چنانچه با آمدن به کوچه و خیابان چشمش به زنان همسایه بیفتد یا کارش اقتضا کند که زنان را ببیند و حتی عمداً هم نگاه کند اما نه به قصد تلذذ.

به علاوه که معلوم نیست که هنگام سؤال هم به آن جلالت و مقام رسیده بود، شاید بعدها به مقام و منزلت علمی دست یافته باشد و هنگام این سؤال چندان شخصیتی نداشته، اتفاقاً تعبیر و هشدار حضرت به او که «ایاک و الزّنا» شاهدهی است بر اینکه چندان هم از جلالت قدر برخوردار نبوده است، وگرنه این هشدار به یک فرد متقی و جلیل القدر گفته نمی شود.

ه) دلیلی دیگر در کلام صاحب ریاض (ره)

اشاره

صاحب ریاض می فرماید: در روایات، سؤالات متعددی در باره نظر یا ستر می کنند، در هیچ یک از آنها - غیر از باب ازدواج و اشتراء - از نگاه به وجه سؤال نشده است، معلوم می شود که استثنای وجه از لزوم ستر و یا حرمت نظر، امر مسلّمی بوده است.

1) پاسخ صاحب جواهر (ره)

(1)

صاحب جواهر می فرماید: این مطلب نمی تواند دلیل استثنای وجه و کفین باشد، همین که بین نگاه به موی شخص و نگاه به وجه تلازم وجود دارد و سائلی از مو سؤال کرده و حضرت پاسخ منفی داده، حکم نگاه به وجه هم روشن باشد و نیازی به سؤال

ص: 594

جداگانه نباشد. چون معمولاً تنها به مو نگاه نمی شود تا حکم آن سؤال شود، بلکه به مو که نگاه می شود، صورت هم همراه آن است، پس ممکن است نگاه به صورت هم حرام باشد.

2) مناقشه استاد (مد ظله) در کلام صاحب جواهر (ره)

سخن صاحب جواهر بر اساس پاره ای از روایات قابل قبول است، اما نسبت به پاره ای دیگر از روایات تمام نیست، اگر حضرت می فرمود: نگاه به مو جایز است، حکم صورت هم استفاده می شود، ولی اگر بفرماید: نگاه به مو - که به نظر ایشان ملازم با نگاه به صورت می باشد - حرام است، حرمت نگاه به صورت به تنهایی استفاده نمی شود. پس «جواز نظر به مو» با «جواز نظر به وجه» ملازم است، اما «حرمت نظر به مو» با «حرمت نظر به صورت» تلازمی ندارد. به علاوه، روایات متعددی داریم که «حرمت نظر» را فقط به شعر مترتب کرده که ان شاء الله در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

«* و السلام*»

ص: 595

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در ادامه بحث پیرامون وجه و کفین، در جلسه قبل ادله مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی (قدس سرهما) برای عدم استثنا مطرح و نقد شد. از جمله ادله صاحب جواهر (ره) در پاسخ به برخی روایات که در آنها نامی از وجه برده نشده و تنها شاعر استثنا شده (از جمله درباره اهل کتاب و...)، این بود که چون نظر به شعر در حال عادی ملازم با نظریه وجه دارد، نیازی به تصریح در روایت نیست و جواز نظر به شاعر به معنای تجویز نظر به وجه هم هست. در این جلسه ابتدا برخی روایات را که ممکن است ظهور بدوی در استثنای وجه و کفین داشته باشند ولی استدلال مرحوم صاحب جواهر (ره) نسبت به آنها صادق می باشد، متعرض می شویم سپس روایاتی را می آوریم که ظهور در استثنای وجه و کفین دارند و پاسخ صاحب جواهر (قدس سره) درباره آنها کارساز نیست. در خاتمه روایاتی را که نظر اول را جایز و نظر دوم را ممنوع داشته اند، مطرح نموده به تحلیل و تحقیق آنها می پردازیم.

الف) روایات موهم استثنای وجه و کفین از حکم حرمت نظر:

از ظاهر برخی روایات ممکن است استثنای وجه و کفین و جواز نظر به وجه و کفین استفاده شود، اما می توان پاسخ مرحوم صاحب جواهر رحمه الله را درباره آنها صادق دانست و دلالت آنها را بر جواز نفی کرد. روایات زیر را می توان از جمله این روایات به شمار آورد:

ص: 596

1 - روایت عباد بن صهیب، که پیشتر مطرح شد و در آن آمده: «لا بأس بالنظر الی رعوس اهل التهامه و الاعراب و اهل السواد و العلوج» شاید از این روایت استفاده شود که فصل ممیز بیان این گروه و سایر افراد، جواز نظر به رعوس آنان است، زیرا تعبیر «الی الوجوه» در آن نیامده؛ بنابراین درباره استثنای وجه تفاوتی میان آنان و سایر افراد وجود ندارد و نظر به وجوه مطلقاً جایز است.

اما می توان پاسخ صاحب جواهر رحمه الله را در اینجا مطرح کرد که از تعبیر روایت بر می آید که هم نظر به رعوس تجویز شده و هم نظر به وجوه و این ملازمه وجود دارد زیرا در حالت عادی که رعوس آنان مکشوف است، وجوه آنها نیز مستور نیست. به بیان دیگر، می توان گفت که استثنای وجوه و رعوس هر دو از اختصاصات این گروه است، اما با نفی بأس از نظر به رعوس، نظر به وجوه هم تجویز شده است. البته اگر تنها نظر به وجوه مجاز دانسته می شد، این امر دلالت بر استثنای رعوس نمی کرد، زیرا ملازمه مزبور در اینجا وجود ندارد و استثنای رعوس معونه ای زاید می طلبد به هر حال، از روایت جواز نظر به وجوه اهل تهامه و اعراب و... استفاده می شود و ممکن است این استثناء مختص به آنان باشد.

2 - در روایت سکونی نیز آمده: «لا حرمه لנساء اهل الذمه ان ينظر الی شعورهن و ایدیهن» و ممکن است توهم شود که استثنای «وجوه» که در این روایت مطرح نشده مشترک میان اهل ذمه و دیگران است و تنها در نظر به شعور و ایدی میان آنان تفاوت وجود دارد. اما در اینجا هم نفی حرمت آنان نسبت به شعور، بالاولویه موجب انتفاء حرمت نسبت به وجوه نیز می شود و این ملازمه وجود دارد. زیرا به طور متعارف هرگاه موهای آنان مکشوف باشد، روی آنان نیز باز است. مانند اینکه بگویند اشخاص محرم حرمتی ندارند و می توان آنان را کشت، در این صورت عرف چنین می فهمد که هر عملی کمتر از قتل هم درباره آنان تجویز شده است.

3 - در برخی نسخ آمده: «لا بأس بالنظر الی رعوس نساء اهل الذمه» که اشکال و پاسخ

4 - روایت یونس: «قال ذکر الحسین انه كتب اليه يسأله عن حد القواعد من النساء اللاتي اذا بلغت جاز لها ان تكشف رأسها و ذراعها؟ فكتب - عليه السلام - من قعدن عن النكاح»

مراد از حسین در صدر روایت معلوم نیست، ولی ظاهراً مکاتبه با امام هادی علیه السلام بوده است، زیرا بیشتر مکاتبات مرسل با آن حضرت بوده است. از این روایت نیز ممکن است استفاده شود که جواز نظر به وجوه مشترک بیان قواعد و غیر قواعد است و آنچه مختص قواعد است، جواز کشف رأس و ذراع توسط آنان می باشد. اما در اینجا نیز می توان گفت که شاید جواز کشف وجه هم از اختصاصات قواعد باشد و این جواز را از تعبیر روایت استفاده نمود. پس عدم ذکر «وجه» در روایت دلالتی بر اختصاصی نبودن جواز کشف وجود ندارد.

5 - برخی روایات مربوط به جواز نظر عبد به مالک زن خود، از جمله: «لا يحل المرأه ان ينظر عبدها الی شیء من جسدها الا الی شعرها غیر متعمد لذلك، و فی روايه اخرى:

لا- بأس ان ينظر الی شعرها اذا كان مأمونا» در این روایات نیز نمی توان گفت که تنها نظر به شّعر از اختصاصات مالکه می باشد، بلکه ممکن است نظر به وجه هم از اختصاصات وی باشد و با این تعبیر نظر به وجه هم تجویز شده باشد. زیرا لازمه نظر به شعر نظر به وجه هم هست.

6 - روایت ابو بصیر (درباره نظر مملوک به مالکه خود): «ای شیء يحل للمملوک ان ينظر اليه من مولاته؟ قال: ينظر الی رأسها و لا ينظر الی ساقها» درباره این روایت نیز باید گفت رأس مکشوف در حال عادی همراه با روی باز و وجه مکشوف است و ملازمه وجود دارد. بنابراین ممکن است نظر به رأس و وجه هر دو از اختصاصات نظر مملوک به مالک زن خود باشد، نه اینکه روایت تنها دلالت بر جواز نظر به رأس نماید.

7 - در روایت معاویه بن عمار آمده: «لا بأس ان یری المملوک الشعر و الساق» که همین

تحلیل را درباره آن نیز می توان نمود. همین طور در روایت محمد بن مسلم آمده:

«لا یصلح للجاریه اذا حاضت الا ان تخرم الا ان لا تجده»، ممکن است گفته شود که لزوم خمار برای دختری که به حد حیض رسیده می رساند که تنها پوشاندن سر بر او واجب است، ولی باید گفت که چنین استظهاری از حدیث نمی توان کرد، زیرا روایت تنها ناظر به این است که قبل از بلوغ و حیض خمار لازم نیست و پس از تکلیف و حیض ستر لازم است، ولی این که خمار چگونه باید ستر کند، مورد نظر نیست و شاید ستر وجه هم لازم باشد، زیرا این ستر با خمار هم ممکن است.

8 - روایت حماد بن عثمان، که در آن آمده: «رأی رسول الله صلی الله علیه و آله امرأه فاعجبته فدخل علی امّ سلمه و کان یومها...». درباره این روایات نیز صاحب جواهر رحمه الله فرموده که دلیلی بر آن نداریم که رؤیت اختیاری مراد باشد. ما نیز قبلاً گفتیم که رؤیت با نظر فوق دارد و در آن اختیار معتبر نیست و در این روایت تعبیر به (رأی) شده است. پس پاسخ ایشان را می توان پذیرفت.

نتیجه: بنابراین هر چند در این روایات بدواً ممکن است استثنای وجه و کفین به نظر برسد، با توجه به پاسخ مرحوم صاحب جواهر رحمه الله باید از این ظهور بدوی دست برداشت از این رو دلالتهای آنها را بر استثنا نمی توان پذیرفت.

(ب) روایات دال بر استثنای وجه و کفین

اشاره

از برخی روایات دیگر نیز استثنای وجه فهمیده می شود، بدون اینکه بتوان پاسخ مرحوم صاحب جواهر رحمه الله را نسبت به آنها صادق دانست. برخی از این روایات مربوط به جواز نظر است و برخی مربوط به جواز کشف:

اول: روایات مربوط به جواز کشف

1 - روایت امالی از حسین بن علی علیه السلام: «قال علیه السلام: اَدْخَلَ عَلٰی اَخْتٰی سَكِيْنَةَ بِنْتِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامِ خَادِمًا، فَغَطَّتْ رَاسَهَا مِنْهُ، فَقِيلَ لَهَا اِنَّهُ خَادِمٌ، قَالَتْ هُوَ رَجُلٌ مِّنْ شَهْوَةِ» مراد از خادم به قرینه ذیل روایت خاصی می باشد. در این روایت نامی از وجه برده نشده و لازمه

تغطیه رأس وجه نیست تا بتوان گفت که ملازمه عرفی وجود دارد. زیرا این نامتعارف است که کسی وجه را مستور کند و رأس را مکشوف بگذارد، ولی در بسیاری موارد رأس مستور و وجه مکشوف است. پس از عدم تصریح به ستر وجه در این روایت می توان به جواز کشف وجه نزد اجنبی پی برد.

2 - در روایت قاسم صیقل که مکاتبه است، آمده: «فکتب علیه السلام: سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم لا تكشفي رأسك بين يديه، فان ذلك مكروه».

این نکته که در سؤال تنها حکم «رأس» پرسیده شده و کشف وجه مطرح نشده است، می رساند که حکم وجه مورد تردید نبوده و برای او مشخص بوده است، چه معنای مکروه را حرمت بدانیم یا نه. زیرا طبع قضیه اقتضا دارد که اگر وی چنین تردیدی درباره وجه داشته باشد، حکم آن را هم سؤال کند. البته اگر سؤالی در کار نبود و حضرت حکم رأس را ابتداءً می فرمود، روایت چنین دلالتی نداشت، همچنان که قبلاً در بسیاری از روایات گفته شده؛ اما با توجه به سؤال سائل می توان دریافت که در اینجا جواز کشف وجه مفروغ عنه بوده است.

اشکال: ممکن است گفته شود که این جواز اختصاص به خادمی دارد که مملوک شخص است و فرض سؤال این گونه بوده است.

پاسخ: سؤال از کلی خادم است و این فرض که خادم مملوک وی بوده از روایت استفاده نمی شود، بله، اگر سؤال از مملوک خود شخص بود، این اشکال مطرح می شد که بر اساس برخی آیات و روایات نسبت به مملوک (جواز کشف مالکه در برابر مملوک) توسعه هایی وجود دارد؛ اما چنین فرضی از روایت فهمیده نمی شود.

به علاوه عملاً نیز چه بسا خادمان مملوک زن خانه نبودند، بلکه مملوک شوهر یا فردی دیگر بودند، پس فرض مزبور شیوع هم نداشته تا بتوان روایت را به آسانی بر آن حمل کرد.

3 - صحیححه احمد بن محمد بن ابی نصر: «لا تغط المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ

الغلام» در این روایت نیز تنها حکم رأس بیان شده و حکم کشف وجه بیان نشده است، با آنکه مسئله بسیار مورد ابتلا هم بوده است. بنابراین می توان جواز کشف وجه را استفاده کرد.

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله فرموده که از این نهی هایی که از کشف رأس شده، نهی از کشف وجه هم فهمیده می شود. ولی باید گفت که از جواز کشف رأس، جواز کشف وجه را می توان استفاده کرد نه از حرمت کشف رأس حرمت کشف وجه را. به عبارت دیگر، ملازمه در طرف جواز وجود دارد نه در جانب حرمت. بنابراین استدلال ایشان را نمی توان پذیرفت.

دوم: روایات مربوط به جواز نظر:

1 - روایت احمد بن محمد بن ابی نصر که از امام رضا علیه السلام سؤال کرده است: «عن الرجل أیحل له ان ينظر الی شعر امرأته فقال علیه السلام لا، الا ان تكون من القواعد»⁽¹⁾.

از این که تنها از حکم شعر سؤال کرده و حکم صورت را نپرسیده، معلوم می شود که مسئله برای او روشن بوده و نظر به وجه جایز است.

2 - روایت محمد بن اسحاق: «قال: سألت أبی الحسن موسی علیه السلام قلت: یکون للرجل النخصی یدخل علی نسائه فیناولهن الوضوء فیری شعورهن؟ قال: لا»⁽²⁾.

در این روایت هم، با آن که معمولاً هم وجوه دیده می شود و هم شعور، صحبتی از وجه به میان نیامده است، پس می توان دریافت که نسبت به حکم وجه تردیدی نبوده و جواز نظر به وجه مسلم و مفروغ عنه بوده است.

3 - روایت حسین بن علوان عن جعفر عن أبیہ علیه السلام انه کان یقول: «لا ینظر العبد الی شعر سیدته»⁽³⁾ از این روایت نیز بر می آید که نظر به وجه وی اشکالی ندارد.

نتیجه بحث:

از این روایات استفاده می شود که نسبت به «وجه» حرمت کشف و

ص: 601

- 1- (1) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 107 از ابواب مقدمات النکاح طبع آل البیت، ج 20، ص 199، ح 1.
- 2- (2) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 125 از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البیت، ج 20، ص 226، ح 2.
- 3- (3) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 124 از ابواب مقدمات النکاح، طبع آل البیت، ج 20، ص 255، ح 8.

نظر مطرح نبوده و جواز کشف و نظر میان روات و اصحاب مسلم بوده و آنها تنها نسبت به حکم رأس یا شعر با تردید و مشکل مواجه بوده اند. بنابراین از مجموع این ادله به ضمیمه آیه شریفه: «وَلْيَضْحَكُوا بَخُفٍّ إِنَّ الْوَجْهَ وَالْجُنُوبَ وَالْأَنْفَ وَالْأُذُنَ وَالْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ وَالْجُنُوبَ وَالْأَنْفَ وَالْأُذُنَ وَالْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ» (1)، که از ظاهر آن استفاده می شود که تنها جیب باید مستور باشند و ستر وجه لازم نیست، و نیز روایاتی که دال بر استثنای وجه (نسبت به حکم حرمت کشف) می نماید، می توان اطمینان حاصل نمود که وجه و کفین از حکم حرمت نظر و کشف مستثنا شده و استثنای وجه و کفین را باید پذیرفت. البته در این میان روایاتی دیده می شود که میان نظریه اولی و ثانیه تفاوت گذارده که در ادامه درس بدان می پردازیم.

ج) بحث درباره روایاتی که میان نظر اول و دوم فرق گذاشته است:

اول: روایاتی از پیامبر 9 خطاب به امیر المؤمنین 7:

در برخی از روایات که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده، میان نظر نخست و دومین نظر فرق گذارده شده، از جمله روایات زیر:

- 1 - روایت عیون اخبار الرضا علیه السلام: «قال قال النبي صلى الله عليه وآله يا علي لا تتبع النظرة النظرة، فليس لك الا اول نظرة».
- 2 - روایت اصبع بن نباته از حضرت علی علیه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي لك اول نظرة و الثانية عليك لا لك».
- 3 - روایت مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام: «قال لأمير المؤمنين عليه السلام يا علي، اول نظرة لك، و الثانية عليك لا لك» (2).

دوم: مراد از روایات مزبور:

ظاهراً این سه روایت در اصل یک روایت بوده است. با توجه به روایت دیگری که در این باره آمده، ارتباط این روایات با ما نحن فيه محل مناقشه و تأمل است، زیرا

ص: 602

1- (1) نور: 31.

2- (2) رجوع شود به وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 104 از ابواب مقدمات النکاح طبع آل البیت، ج 20، ص 193-195، احادیث 11، 13 و 17.

«عن أبي الطفيل عن علي بن أبي طالب عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له يا علي ان لك كنز في الجنة وانت ذو قرنيها(1) ولا تتبع النظرة بالنظرة في الصلاة، فان لك الاولى وليست لك الآخرة»(2).

از قید «فی الصلاة» در روایات می توان استفاده کرد که توصیه حضرت رسول صلی الله علیه و آله به آن حضرت مربوط به نماز است و به محل بحث ما مربوط نیست. در باب نماز گفته اند که نظر به نقش خاتم به هنگام نماز خواندن مکروه است، زیرا مانع حضور قلب می شود. درباره این روایت هم می توان گفت که نظر دوم از آنجا که انسان را از تمرکز و حضور قلب در نماز منصرف می کند، مورد نهی قرار گرفته و مراد از آن یا نظر به خاتم و امثال آن می باشد یا تصورات انسان در نماز. بنابراین می توان گفت که تمامی این چهار روایت ظاهراً یک روایت بوده و این قید (فی الصلاة) هم در آن وجود دارد و از این رو به بحث ما ارتباطی ندارد.

سوم: روایات دیگر:

علاوه بر روایات فوق، روایاتی دیگر نیز میان نظر اول و دوم فرق گذاشته و به ما نحن فیه هم مربوط است، مانند:

1 - روایت کاهلی: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام النظره بعد النظره تزرع في القلب الشهوه وكفى بها لصاحبها فتنه»(3).

2 - روایتی از امام صادق علیه السلام: «اول نظره لك والثانيه عليك ولا لك والثالثه فيها

ص: 603

1- (1) درباره اینکه مراد از «ذو قرنیها» در این روایت چیست، برخی آن را به «دو طرفیها» تفسیر کرده اند، اما در لغت قرن به معنای طرف نیامده است. با وجود این، گاه برخی لغویان نیز این تعبیر را به معنای «دو طرفیها» دانسته اند. ولی به نظر می رسد که روایت به ذو القرنین، که سلطنت و حاکمیت تمامی جهان را در اختیار داشته است و گاه گفته می شود که کورش بوده، اشاره دارد و حضرت را «ذو القرنین آخرت» دانسته است، یعنی می رساند که اختیار و سلطنت آخرت به دست امیر المؤمنین 7 می باشد.

2- (2) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، همان باب، ح 14.

3- (3) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، همان باب، ح 6.

3 - روایت خصال: «باسناده عن علی علیه السلام فی حدیث الاربعمائه قال: لکم اول نظره الی المرأه فلا تتبعوها نظره اخری و احذروا الفتنة»(2).

4 - روایت دعائم از امیر المؤمنین علیه السلام: «انه سئل ان الرجل تمر به المرأه فینظر الیها قال:

اول نظره لك و الثانيه عليك لا لك و النظره الثالثه سهم مسموم من سهام ابليس».

5 - روایات دیگر مانند: «من اطلق ناظره... خاطره، من تتابعت لحظاته دامت حسراته».

چهارم: تحقیق استاد - مد ظله - درباره این روایات:

از تعبیر این روایات و روایات دیگر مانند «النظر سهم من سهام ابليس»، «و احذروا الفتنة»، «و احذر الزنا» و... می توان دریافت که مراد از نظر در روایات مذکور نظر تحریک آمیز است؛ یعنی اگر انسان در جایی بداند یا احتمال دهد که با نظر تحریک می شود، نظر نخست وی برای انجام دادن کار شخصی خود جایز است، ولی نظر دوم ممنوع است. به طور کلی می توان گفت که اگر پس از نظر اتقاقی شخص یا نظر عمدی مجاز، که مرحوم شیخ انصار - قدس سره - قائل به جواز آن برای انجام کارهای شخصی می باشد و روایت علی بن سويد نیز ظهور در آن دارد، تحریکی حاصل شود، وی مجاز به نظر ثانوی نیست. زیرا اذن شارع منحصر به نظر اول است و شارع نظر بعدی را به خاطر اینکه زمینه خطرات دیگر فراهم نشود، ممنوع کرده است. البته نظر به قصد تلذذ حتی برای بار اول هم جایز نیست، همچنین باید گفت که بحث ما در غیر فرض اضطرار است در موارد اضطرار، مادامی که ضرورت وجود دارد، جواز نظر هست، هر چند متعدد باشد.

«* و السلام*»

ص:604

1- (1) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، همان باب، ح 8.

2- (2) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، همان باب، ح 15.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته روایات پیرامون استثناء وجه و کفین از حکم لزوم ستر مورد بحث و بررسی قرار گرفت و در این جلسه به بررسی حکم نظر مرد به محارم خود می پردازیم، نخست تعریف محارم را ارائه داده و قیود لازم آن را بررسی می کنیم، سپس دلیل جواز نظر به محارم را ذکر کرده، از دلالت آیه ابداء زینت بر این امر سخن می گوئیم، در خاتمه به تفسیر عورت و بررسی سند و دلالت روایت حسین بن علوان که با عنایت بدان عورت به ما بین السره و الركبه تفسیر شده، می پردازیم.

الف): بررسی مسئله 32:

1) متن مسئله

«يجوز النظر الى المحارم التي يحرم عليه نكاحهن نسباً او رضاعاً او مصاهره، ما عدا العوره، مع عدم تلذذ و ريبه، و كذا نظرهن اليه»

2) توضیح مسئله

مرحوم سید (ره) در اینجا حکم نظر محارم به انسان و نظر انسان به محارم را بیان می کند، برای توضیح کلام مرحوم مصتّف چند نکته را متذکر می شویم:

نکته اول: کلمه محرم در فارسی گاهی به معنای جائز النظر به کار می رود، ولی محارم در مصطلح فقها به کسی گفته می شود که ازدواج کردن با او و تمتع از او جایز نیست، بنابراین زن انسان، مملوکه و محلّله او جزء محارم نیست و بقیه کسانی که می توان به آنها نگاه کرد، جزء محارم است.

نکته دوم: در اینجا در تعریف محارم باید قید «دائماً» یا «ابداً» را افزود، کسانی همچون اخت الزوجه (مادامی که آن زن در حباله شخص است و نمی توان با وی ازدواج کرد) حرمت ابد ندارد و محارم گفته نمی شود، همچنین خواهرزاده و برادرزاده زن که تا عمه و خاله آنها که در حباله نکاح شخص است، اجازه ندهند؛ انسان نمی تواند آنها را بگیرد و محارم نمی باشند.

نکته سوم: در تفسیر محارم قید «نسباً او رضاعاً او مصاهره» آورده شده، علت این قید این است که مواردی که زن به عنوان عقوبت و کفاره محرم ابدی می گردد، خارج شود، مثلاً ازدواج در عده غیر یا در حال احرام با شرایطی سبب حرمت ابد می گردد، یا عقد به ذات بعل در صورت علم با زنا به ذات بعل (طبق نظر مشهور) حرمت ابد می آورد، همچنین مسئله «لو اوقب غلاماً حرم علیه امه و بنته و اخته» و مسئله ام مزنی بها یا بنت مزنی بها نیز حرمت ابد دارد، ولی در هیچ یک از این موارد عنوان «محرم» صدق نمی کند و جواز نگاه نمی آورد، بلکه باید حرمت ابد، از نسب یا رضاع یا مصاهرت (همچون ام الزوجه، بنت الزوجه، زوجه پدر، عروس و...) ناشی شده باشد تا نظر به آنها جایز گردد.

نکته چهارم: در جواهر علاوه بر نسب و رضاع و مصاهره، ملک را نیز سبب حرمت ابد و در نتیجه جواز نظر دانسته است، مثلاً مملوکه پدر بر فرزند حرام ابد است (البته با شرائطی همچون دخول یا لمس و نظر شهوه)، البته باید تحلیل را هم اضافه کرد، چه اگر کنیزی برای پدر تحلیل شده باشد، با شرایط خاص آن کنیز بر فرزند حرام ابد می گردد، ولی می توان کلمه ملکاً را در جواهر به معنای اعم از ملک عین و ملک انتفاع گرفت در نتیجه حرمت ابدی کنیز محله هم که پدر مالک انتفاع او بوده است، از این کلمه استفاده می گردد.

در عروه کلمه ملکاً را نیاورده ولی مفهوم مصاهره را به معنای عامی گرفته که تمام این مصادیق را شامل می گردد، چنانچه در بحثهای آینده تصریح کرده است،

در میان فقهای گذشته هم در ایضاح، فخر المحققین (ره) مصاهره را به معنای عامی گرفته است که ملک یمین را نیز شامل می‌گردد، محقق کرکی هم در جامع المقاصد همچون بسیاری موارد دیگر به تبع ایضاح، مصاهره را به این معنای عام گرفته است (1)، بنابراین معنا نیازی به ذکر «او ملکاً» در عبارت نیست.

3 بررسی حکم مسئله

در نگاه به محارم دو قید وجود دارد:

قید اول: نگاه به عورت نباشد. قید دوم: از روی تلذذ و ریه نباشد.

حرمت نظر به عورت روشن است، اما جواز نظر به غیر عورت محارم برخی ادعای اجماع کرده اند و سیره عملی جواز آن را بی شک اثبات می‌کند، ما فعلاً به مخالفی در مسئله برنخورده ایم و دلیلی هم بر حرمت وجود ندارد مگر روایتی که در تفسیر ابی الجارود (2) وارد شده که در بحث استثنای وجه و کفین گذشت. ولی پیشتر گفتیم که اولاً این روایت ضعیف السند است، ثانیاً: عدم جواز نظر به محرم به بالاتر از بازوبند و خلخال و پایین تر از گردنبند که از این روایت استفاده می‌شود را باید با توجه به ادله جواز، حمل به کراهت کرد.

بهر حال از آیه شریفه ابدای زینت هم می‌توان جواز نظر به محارم (بغیر از عورت) را به طور مطلق یا فی الجمله ثابت کرد، توضیح این امر این است که زینت در این آیه یا تنها به زینت مصنوع بشری اطلاق می‌گردد، یا اعم از زینت بشری و

ص: 607

-
- 1- (1) توضیح کلام استاد: البته این تفسیری که در عروه برای کلمه مصاهره ذکر کرده، از تفسیر ایضاح عام تر است، ایضاح در تفسیر مصاهره می‌گوید: در عروه مصاهرت را چنین تفسیر کرده است: هی علاقه بین احد الطرفين مع اقرباء الآخر تحدث بالزوجیه او الملک عیناً او انتفاعاً بالتحلیل او الوطاء شبهه او زناً او النظر و المس فی صوره مخصوصه (اول فصل المحرمات بالمصاهره) این معنای عام قطعاً ملاک جواز نظر نیست و مثلاً ام زنی بها جزء محارمی که بتوان به آنها نگاه کرد نمی‌باشد هر چند محرم ابدی می‌باشد.
- 2- (2) تفسیر ابی الجارود یکی از کتابهایی است که در تفسیر موجود منسوب به علی بن ابراهیم از آنها نقل شده است روایت فوق از این تفسیر اخذ شده و ربطی به اصل تفسیر علی بن ابراهیم ندارد.

زینت خلقتی می باشد، زیرا بدن زن سراسر زینت است، اگر مراد از زینت اعم باشد از آیه شریفه، جواز ابدای تمام زینتها به محارم را می توان استفاده کرد، در نتیجه زن می تواند تمام بدن خود را به محارم نشان دهد، زیرا ظاهر آیه شریفه این است که هم نسبت به مستثنی و هم نسبت به مستثنی منه اطلاق دارد، نه اینکه در مورد جواز ابدای زینت به محارم تنها به صورت مهمله حکم را بیان می کند، بلکه ظاهراً هم عقد ایجابی و هم عقد سلبی قضیه مطلق است و به منزله دو قضیه مستقل است، بنابراین زن می تواند تمام بدن خود را به محارم نشان دهد البته عورت این حکم را ندارد، زیرا اگر اطلاق زینت به عورت هم صحیح باشد حرمت ابدای عورت نسبت به غیر از بعوله و (مالک و مانند آن) ثابت است و از این حکم استثنا شده است، بهر حال از این آیه می فهمیم که زن می تواند اندام خود غیر از عورت را به محارم نشان دهد و از آن بالملازمه جواز نظر محارم به اندام زن استفاده می گردد، چنانچه گذشت.

آنچه گفته شد بنابراین احتمال بود که مراد از زینت، شامل بدن زن هم باشد، ولی ما با توجه به جمع بین روایات گفتیم که مراد استعمالی و مقصود اولی از کلمه زینت در آیه شریفه تنها زینت مصنوع بشری است، ولی مراد جدی و مقصود نهایی از جواز ابدای زیور آلات - مثلاً - جواز کشف اندام زن می باشد، چه حالت تزئینی زینت لحاظ شده و اگر مثلاً گوشواره زن بخواهد زینت بشمار آید، باید گوش زن آشکار باشد، در این صورت نمی توان جواز کشف تمام اندام زن را از خود آیه استفاده کرد، بلکه تنها کشف اعضای که متعارفاً محل زینت مصنوعی است استفاده می گردد همچون مو که برخی زینتهای مصنوعی را بدان وصل می کنند یا گوش و سینه و دست و قسمت پایین پا که به وسیله گوشواره و گردنبند و النگو و بازوبند و خلخال زینت می گردند، ولی در کشف اعضای همچون شکم و ران که معمولاً محل زینت نیستند، نیاز به ضمیمه اجماع مرکب و عدم قول به فصل

می باشد.

(ب): تفسیر عورت

اشاره

آیا مراد از عورت تنها سواتین است یا از ناف تا زانو (بین السره و الركبه) به طور کامل عورت است، مرحوم آقای خوئی (ره) وجه دوم را اختیار کرده اند و گفته اند که به این محدوده از اندام محارم همچون مادر، دختر، خواهر و سایر محارم نسبی، سببی، رضاعی نمی توان نگاه کرد. منشأ این فتوا روایت حسین بن علوان است:

1 - متن روایت:

عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام انه قال: اذا زوّج الرجل امته فلا ينظرنّ الى عورتها و العوره ما بين السره و الركبه»

2 - تقریب استدلال:

الف و لام العوره، الف و لام جنس است و از آن فهمیده می شود که اگر دلیل یا اجماعی قائم شد بر این امر که مرد نمی تواند به عورت زنهاى محرم خویش نگاه کند، مراد از عورت بطور کلی ما بین السره و الركبه است.

ایشان روایت را معتبر دانسته اند.

3 - بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه -

اولاً: روایت از جهت سند قابل اعتماد نیست؛

در سند روایت بحثی نیست مگر در باره حسین بن علوان، در توثیق حسین بن علوان به دو وجه تمسک شده که هر دو محلّ مناقشه است:

وجه اول: توثیق نجاشی، عبارت نجاشی در ذیل عنوان حسین بن علوان الکلبی چنین است: «کوفی عامی یکنی ابا محمد ثقه، رویا عن ابي عبد الله عليه السلام و ليس للحسن كتاب، و الحسن اخصّ بنا و اولی روی الحسين عن الاعمش و هشام بن عروه».

مرحوم آقای خوئی توثیق را مربوط به حسین بن علوان که مترجم و معنون استقلالاً نجاشی است دانسته، ولی ما سابقاً استظهار کردیم که توثیق مربوط به حسن است.

ص: 609

وجه دوم: عبارت ابن عقده در باره حسن بن علوان: «ان الحسن كان اوثق من اخيه و احمد عند اصحابنا(1)». عبارت نجاشی متقدم هم مؤید این معناست (و الحسن اخص بنا و اولی)

ولی کلمه اوثق، دلالت بر صدق کلمه «ثقه» - علی وجه الاطلاق - به حسین بن علوان نمی کند، ممکن است دو نفر هر دو بد باشند، با این حال می گوئیم یکی از اینها از دیگری بهتر است، این معنایش این نیست که به هر دو بتوان کلمه «به» اطلاق کرد، بلکه همین مقدار که شرّ یکی از دیگری کمتر باشد برای اطلاق لفظ بهتر کافی است، یعنی اگر برای اولی خوبی فرض شود خوبی دومی بیشتر است(2) بنابراین وجهی برای توثیق حسین بن علوان نداریم، از جهت کثرت روایت و عمل اصحاب

ص: 610

1- (1) آقای خوی پس از ذکر این عبارت می گویند: فی کلام ابن عقده دلالة علی وثاقه الحسین و کونه محموداً
2- (2) (توضیح بیشتر کلام استاد - مد ظلّه -) کلمه اوثق بر وثاقت مفضّل و مفضّل علیه دلالت ندارد به دو بیان: بیان اول: در اطلاق افعال تفضیل صدق حقیقی مبدأ بر دو طرف لازم نیست بلکه صدق فرضی آن کفایت می کند، چنانچه در متن اشاره فرمودند. بیان دوم: (که از پاره ای از کلمات استاد - مد ظلّه - در بحثهای سابق می توان استفاده کرد) اگر ما در اطلاق افعال تفضیل صدق حقیقی مبدأ را هم شرط بدانیم، معنای آن صحت اطلاق لفظ صفت مشبه یا اسم فاعل بر دو طرف نیست، توضیح مطلب این که کلماتی چون عالم، شجاع، زیبا به کسانی گفته می شود که به مرتبه خاصی از علم و شجاعت و زیبایی رسیده باشند وگرنه هر کس اندک علمی داشته باشد، یا در یک حادثه کوچک شجاعتی از خود نشان دهد یا از جهت خاصی زیبایی داشته نمی توان اطلاق عالم، شجاع، زیبا نمود، عدم اطلاق این اوصاف به جهت اخذ مرتبه خاص در ماده دارنده مرتبه خاصی از مبدأ صدق می کند، این انصراف در ماده ای که در افعال تفضیل اخذ شده، موجود نیست، به همین جهت ما وقتی دو نفر را با هم مقایسه می کنیم، می گوئیم: اولی از دومی زیباتر و دومی از اولی زشت تر است، در اینجا هیچ گونه تعارضی بین مفهوم ماده و هیئت دو کلمه «زیباتر» و زشت تر دیده نمی شود و لازمه آن اجتماع ضدین نیست، چه شخص هم می تواند از زیبایی بهره مند باشد و هم از زشتی، ولی اطلاق زیبا و زشت بر یک شخص از نظر عرفی اجتماع ضدین است به جهت انصراف اطلاق این دو کلمه به مرتبه خاصی از زیبایی و زشتی. حال می گوئیم: کلمه «ثقه» به کسی گفته می شود که در نوع موارد محل اعتماد باشد و مجرد اعتماد از جهت خاص و در مورد نادر صحت اطلاق کلمه «ثقه» را به همراه نمی آورد، و از کلمه «اوثق» تنها وجود «وثاقه ما» استفاده می شود نه مقداری از وثاقت که صحت اطلاق «ثقه» را تصحیح کند، عبارت ابن غضائری در ترجمه الحسن بن علی بن ابی حمزه جالب توجه است: «ضعیف فی نفسه و ابوه اوثق منه» نجاشی نیز در ترجمه الحسن بن محمد بن جمهور می گوید: قال اصحابنا كان اوثق من ابيه و اصلح له (: 144/62 ملخصاً)، با این حال محمد بن جمهور را شدیداً تضعیف کرده است (: 901/337)

به روایات وی نیز نمی توان وثاقت او را ثابت کرد چه روایات وی بیشتر در مستحبات و آداب است که اعتماد به روایت در آنها می تواند از تسامح در ادله سنن واقع شده باشد، بسیاری از روایات وی هم معمول به نیست، پس روایت از جهت سند قابل اعتماد نیست.

ثانیاً: دلالت روایت تمام نیست، زیرا دلیلی نداریم که «ال» در العوره الف و لام جنس باشد، آیا این روایت می خواهد بگوید که شما مطلبی یاد بگیرید که ما هر جا کلمه العوره گفتیم، مرادمان ما بین السره و الركبه است بلکه از آنها بالاتر فقها هم که کلمه عورت در معقد اجماع آنها واقع شده مرادشان همین معنای عام است؟ قطعاً مراد این نیست، ما پیشتر گفتیم که عورت اطلاقات مختلف به تناسب احکام مختلف دارد، به یک اطلاق سراسر زن عورت است، حتی اگر تمام بدن زن هم پوشیده باشد باز به دستور استحبابی عمل نشده بلکه باید در خانه باشد (النساء عی و عوره فاستروا عیهن بالسکوت و عورتهن بالبیوت)، در یک مرحله دیگر تمام بدن به استثنای وجه و کفین که از نامحرم باید پوشیده شود، در مرحله دیگر تمام بدن به استثنای وجه و کفین و قدمین که در نماز باید پوشیده باشد، در مرحله دیگر ما بین السره و الركبه می تواند عورت باشد، و در مرحله آخر خصوص سواتین.

با توجه به این امر مراحل مختلف اطلاق لفظ عورت چگونه می توان «ال» را در العوره الف و لام جنس دانست بلکه ظاهراً «ال» برای عهد ذکری است و مراد عوره الـامه المزوجه است، تفصیل کلام در باره معنای عورت و دلالت روایت حسین بن علوان را در جلسات آینده خواهیم آورد.

«* و السلام*»

ص: 611

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل در ضمن بحث پیرامون مسئله 32 بدین مطلب پرداخته شد که مراد از «عورت» - که در حکم استثناء شده - چه می باشد و نظر مرحوم آقای خوئی آن بود که «ما بین السّره و الركبه» عورت است. ولی این نظر را نپذیرفتیم و روایت مورد استناد ایشان (یعنی روایت حسین بن علوان) را هم از جهت سند و هم از نظر دلالت مورد مناقشه قرار دادیم. در این جلسه ابتدا روایاتی دیگر که به ظاهر دلالت بر نظر مرحوم آقای خوئی می کنند نقل و بررسی شده و سپس ادله پیرامون نظر ما (یعنی این که مراد از عورت سواتین است) مطرح می شود.

الف): بحث درباره روایات مؤید نظر مرحوم آقای خوئی (که عورت را ما بین السره و الركبه دانسته اند)

علاوه بر روایت حسین بن علوان، که مورد بحث قرار گرفت، از ظاهر روایاتی دیگر نیز برمی آید که عورت ما بین سره و رکبه است، از جمله:

1 - حدیث دعائم الاسلام: «روينا عن الأئمة - عليهم السلام - أنهم قالوا: «عوره الرجل ما بين الركبه الى السّره»(1).

2 - روایت عوالی اللآلی: «عن النبی - صلی الله علیه و آله - قال: «الفخذ عوره»(2).

ص: 612

1- (1) مستدرک الوسائل، کتاب الطهاره، باب 4 از ابواب آداب الحمام، طبع آل البيت، ج 1، ص 378، ح 2

2- (2) مستدرک الوسائل، همان جا، ح 4.

3 - و عن جعفر بن محمد - عليهما السلام - و قال (عليه السلام): «يجعل على الميت حين يغسل ازار من سرتيه الى ركبتيه و يمرّ الماء من تحته و يلف الغاسل على يديه خرقة، و يدخلها من تحت الازار فيغسل فرجه و سائر عورته التي تحت الازار» (1)

4 - روایت بشير نبال: «محمد بن يعقوب، عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن اسماعيل بن يسار، عن عثمان بن عفان السدوسي، عن بشير النبال - في حديث - ان ابا جعفر - عليه السلام - دخل الحمام فأتزر بإزار و غطّى ركبتيه و سرتيه، ثم امر صاحب الحمام فطلّى ما كان خارجاً من الإزار، ثم قال: اخرج عني ثم طلّى هو ما تحته بيده، ثم قال: هكذا فافعل» (2)

5 - در برخی از اجازات منقول در بحار آمده است: «عن محمد رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - انه مرّ في السوق على رجل و فخذاه مكشوفتان فقال له: غطّ فخذيك، ان الفخذين عوره» (3)

6 - حديث اربعمائه (به نقل از خصال صدوق «ره»): قال امير المؤمنين - عليه السلام - «ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذيه، و يجلس بين قوم» (4)

از ظاهر تمامی این روایات ممکن است استفاده شود که عورت بین ناف تا زانوست و ستر این قسمت از بدن که معمولاً زیر ازار واقع می شود، واجب است، همچنان که برخی از این روایات فخذ را جزو عورت به شمار آورده اند. هر چند این روایات نوعاً درباره عورت مراد است، ولی درباره زن هم - به طریق اولی می توان عورت را همین دانست. یعنی اگر درباره مرد این را عورت بدانیم، بسیار بعید است که در زن عورت (مستثنا از نظر محارم) این نباشد.

ب) بررسی روایات مزبور

دو روایت بشیر نبال و حدیث اربعمائه را در جلسه آینده به تفصیل بررسی

ص: 613

1- (1) مستدرک الوسائل، کتاب الطهاره، باب 2 از ابواب غسل الميت، طبع آل البيت، ج 2، ص 167.

2- (2) وسائل الشيعه، کتاب الطهاره، باب 31 از ابواب آداب الحمام، طبع آل البيت، ج 2، ص 67، ح 1.

3- (3) بحار الانوار، ج 106، کتاب الاجازات، اجازة 69، ص 100.

4- (4) مستدرک الوسائل، کتاب الطهاره، باب 4 از ابواب آداب الحمام، طبع آل البيت، ج 1، ص 376، ح 2.

خواهیم کرد. ولی درباره سایر روایات باید گفت:

اولاً: از لحاظ سند هیچ یک از آنان قابل اعتماد نیستند، زیرا مرسله می باشند. به علاوه، در روایت منقول از اجازات بحار مجیز که یکی از علما عامه است که به برخی نوادگان غزالی و شخصی دیگر اجازه داده و برای ما اعتبار ندارد، شاید روایت عوالی اللالی که مرسله است نیز از کتب عامه نقل شده باشد.

ثانیاً: برخی از آنان ضعیف الدلاله هم هستند. زیرا مثلاً روایت دعائم الاسلام که عورت را ما بین سره و رکبه دانسته، شاید به استناد حدیث بشیر نبال بوده که در آن حضرت تطهیر این قسمت را خود بعهده گرفته اند و شخصاً تطهیر کرده اند. اما این فعل حضرت را نمی توان دال بر حرمت کشف دانست، بلکه اعم از حرمت و کراهت است و شاید امام (علیه السلام) نخواسته اند که مرتکب مکروه شوند. پس صرف فعل امام (علیه السلام) دال بر حرمت کشف نیست و نمی تواند دال بر این باشد که عورت از ناف تا زانوست.

ظاهراً تعبیر عوالی اللالی نیز برگرفته از همین استظهار از این حدیث بوده و مبتنی بر استظهار و جوب ستر از آن است. به هر حال دلالت این روایات، علاوه بر سند، قابل مناقشه بوده نمی تواند مستند این حکم قرار گیرد، به خصوص آن که - همچنان که در ادله درس خواهد آمد - ظهور عرفی واژه عورت در «سواتین» قوی و واضح است.

(ج) ادله مورد نظر استاد - مد ظله - (که مراد از عورت سواتین است):

1 - کاربرد واژه «عورت» در لغت و متفاهم عرفی از آن:

از مجموع استعمالات این واژه در لغت به خصوص احادیث می توان دریافت که عورت در مفهومی که مرحوم آقای خوئی گفته اند، هیچ گونه ظهوری و تبادری ندارد. یعنی اگر بدون قرینه به کار رود، صرفاً بر سواتین (قبل و دبر) اطلاق می شود. مثلاً در صحیحہ عبد الله بن سنان آمده که از حضرت پرسیده اند: «عوره المؤمن علی المؤمن حرام؟»

قال (عليه السلام): نعم قلت: يعني سفليه، قال (عليه السلام): ليس حيث تذهب، انما هو اضاعه سرّه» خلاصه حضرت (عليه السلام) مراد از آن حرمت را حرمت اظهار عيوب و آشكار ساختن اسرار اشخاص مؤمن بر يكدیگر دانسته اند. اين روايت و سؤال سائل به وضوح می رساند که متفاهم عرفی از اين واژه همان «سواتین» بوده که در روايت به «سفليه» تعبير شده است.

2 - همچنین در کتب تواریخ و اشعار نیز چه بسا کلمه عورت و گاه واژه سواه تعبير شده است.

از جمله در اين سخن أبو فراس که درباره کشف عورت توسط عمرو و عاص در جنگ صفین گفته است:

لا خير في دفع العذاب مذله كما ردها يوماً بسواه عمرو

به علاوه، در روايت عمر ساباطی (که موثقه است) آمده: «التكفين ان تبدأ بالقميص ثم بالخرفه فوق القميص على إلیه و فخذیه و عورته»⁽¹⁾ که عطف عورت به فخذ و... می رساند که مراد از عورت تنها سواتین است و شامل فخذ و.. نمی شود. نیز در روايات مربوط به «صلاه عراه» فرموده اند که: «يضع يده على عورته» که قطعاً مراد از آن از ناف تا زانو نیست.

بنابراین با توجه به مفهوم عورت به حسب اطلاقات لغوی و فرعی، اگر در مواردی که محل ابتلاء بسیار می باشد، از جمله در ما نحن فيه یعنی نظر به محارم، مراد از عورت چیزی دیگر می باشد، باید به صراحت تفسير شود و این امر تبیین گردد که مراد از عورت در این باب، مثلاً ما بین سره و رکه است. صرف تفسير عورت در بابی خاص و فرعی (یعنی نظر به مملوکه مزوجه) نمی تواند مفسّر و بیانگر مفهوم عورت در بابی عام و کثیر الابتلاء شود.

پس، بر خلاف فرمایش مرحوم آقای خوئی، روايت حسين بن علوان را نمی توان مفسّر واژه «عورت» در ما نحن فيه دانست. مثلاً در باب حج می بینیم که در تفسير

ص: 615

1- (1) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب 14 از ابواب التكفين، طبع آل البيت، ج 3، ص 34، ح 4.

حاضری «المسجد الحرام» شخصی را که تا فاصلهٔ چهل و هفت میل از مسجد الحرام سکونت دارد، حاضر و افراد دیگر را نائی دانسته اند و مقرر کرده اند که شخص حاضر نمی تواند حج خود را به صورت تمتّع به جا آورد، ولی در جایی دیگر، می گویند که طواف از حاضر جایز نیست و حاضر را تا فاصلهٔ ده میلی تفسیر می کنند، یا دربارهٔ حد مسافر و حاضر در باب نماز و روزه می گویند که فرد با خروج از حدّ ترخص مسافر می شود و دیگر حاضر نیست. می بینیم که «حضور» در ابواب و موارد مختلف به گونه های مختلف تفسیر شده و اگر حضور در موردی به نحوی خاصّ تفسیر شود، مفهوم آن این نیست که در همهٔ موارد که حکمی روی موضوع حضور بیاید، آن را این گونه باید تفسیر کرد. به همین ترتیب در ما نحن فیه نمی توان گفت که عورت را در تمامی احکام باید به نحوی که در روایت مذکور آمده تفسیر کرد، همچنان که مثلاً نمی توان به استناد ادلّه ای که تمام اندام زن را عورت دانسته، عورت را در ما نحن فیه به همهٔ بدن اطلاق نمود. بنابراین دلیلی بر رفع ید از مفهوم متعارف و معهود واژهٔ عورت در حکم جواز نظر به محارم وجود ندارد.

(د) ادلهٔ روایی برای نظر مقبول استاد - مد ظله

اشاره

علاوه بر اطلاق متعارف و تبادل عرفی از واژهٔ عورت، در برخی روایات نیز عورت به سواتین تفسیر شده است، از جمله:

1 - محمد بن علی بن محبوب عن العباس عن علی بن اسماعیل عن محمد بن حکم، قال المیثمی: لا أعلمه الا قال: رایت ابا عبد الله - علیه السلام - او من رآه متجرداً و علی عورته ثوبٌ، فقال:

انّ الفخذ لیست من العوره»⁽¹⁾

مراد از عباس، عباس بن معروف یا (به احتمال بعید) عباس بن موسی وراق است که در هر حال ثقه می باشند. علی بن اسماعیل نیز علی بن اسماعیل میثمی از اجلاء متکلمین است. محمد بن حکم (یا حُکیم) خثعمی از متکلمان بزرگ و معروف بوده

ص: 616

1- (1) وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، باب 4 از ابواب آداب الحمام، طبع آل البیت، ج 2، ص 34، ح 1.

و بزرگانی چون صفوان و بزنی و ابن ابی عمیر و حسن بن محبوب و یونس بن عبد الرحمن از وی حدیث نقل کرده اند و روایت صحیح است مراد از میثمی نیز علی بن اسماعیل مذکور است که تردید داشته که آیا محمد بن حکیم خود امام (علیه السلام) را متجرداً دیده بوده یا از کسی که دیده بود نقل می کرده است. در هر حال فخذ از عورت شمرده نشده است.

2- محمد بن علی بن الحسین (صدوق «ره»): قال: قال الصادق - علیه السلام - «الفخذ ليس من العوره»⁽¹⁾.

3- در روایات دیگری (که البته مرسله است) آمده: «العوره عورتان: القبل و الدبر، و الدبر مستور بالایتین، فاذا سترت القضیب و البیضتین فقد سترت العوره»⁽²⁾.

4- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عبید الله المرافقی - فی حدیث - انه دخل حماماً بالمدينه فاخبره صاحب الحمام ان ابا جعفر - علیه السلام - كان يدخله فيبدأ فيطلى عانه و ما يليها» قال: «كلاً انَّ النوره ستره»⁽³⁾.

5- محمد بن یعقوب، عن محمد بن يحيى،... انَّ ابا جعفر - علیه السلام - كان يقول: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام الاً بمنزراً... فقال: «اما علمت انَّ النوره قد اطبقت العوره»⁽⁴⁾.

در این دو روایت اخیر آمده که نوره ستر عورت می کند و از این تعبیر می توان دریافت که مراد از عورت سواتین است. نه ما بین سره و رکه.

6- محمد بن علی بن محبوب عن احمد (یعنی احمد بن محمد بن عیسی) عن البرقی (محمد بن خالد برقی) عن النوفلی عن السکونی عن جعفر عن أبيه علیه السلام ان النبي صلى الله عليه و آله و سلم، قال: «كشف السره و الفخذ و الركبه في المسجد من العوره».

ص: 617

1- (1) وسائل الشيعه، همان باب، ح 4، به نقل از الفقيه، ج 1، ص 67، ح 253.

2- (2) وسائل الشيعه، همان باب، ح 2، به نقل از التهذيب، ج 1، ص 374، ح 1151.

3- (3) وسائل الشيعه، كتاب الطهاره، باب 18 از ابواب آداب الحمام، طبع آل البيت، ج 2، ص 53، ح 1.

4- (4) وسائل الشيعه، همان باب، ح 2.

از تعبیر این حدیث برمی آید که به اینها علی وجه الاطلاق عورت گفته نمی شود و این حرمت تنها در مسجد وجود دارد نه برای نظر به مماثل یا محارم.

7 - از روایاتی که در باب غسل میت وجود دارد و برخی از آنها معتبر است و مرحوم آقای خوئی و آقای حکیم (ره) و صاحب جواهر (ره) (ظاهراً) برای جواز نظر به بدن اشخاص به آنها استناد کرده اند، می توان در ما نحن فیه هم استفاده کرد. زیرا در آن روایات تنها متعرض حکم غسل فرج میت شده و فرموده اند که هنگام شستن باید ساتر داشته باشد، ولی متعرض مواضع دیگر بدن، از جمله ما بین سره و رگبه، نشده اند. بنابراین معلوم می شود که نظر به مواضع دیگر (به جز سواتین) برای محرم اشکال ندارد.

نتیجه:

بنابراین با توجه به اطلاقات عرفی و نیز روایات معتبر (من حیث المجموع، هر چند برخی از روایات مذکور مرسله هستند) می توان گفت که مراد از عورت همان سواتین است.

بحث درباره سایر روایات مؤیده نسبت به نظر مرحوم آقای خوئی و موضوعات مربوطه در جلسه آینده مطرح خواهد شد. ان شاء الله.

«* و السلام*»

ص: 618

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته در باره این مسئله که عورت، «ما بین السره و الركبه» است یا فقط «سواتین» است، سخن گفتیم. با نقل نظر آقای خوئی (ره)، روایاتی را که می تواند دلیل یا مؤیدی بر هر دو احتمال باشد، مطرح کردیم، اینک دو روایت قابل اعتنا که بر احتمال اول دلالت دارد، باقیمانده که مطرح می کنیم، و پس از بحث سندی و دلالتی به نتیجه خواهیم رسید.

ضمناً اشاره ای هم به اقوال مسئله نظر به محارم خواهیم افکند تا معلوم شود آیا اجماعی در مسئله هست یا نه؟

الف: بقیه روایات دال بر اینکه ما بین السره و الركبه، عورت است:

اشاره

از دو روایت بشیر تبال و حدیث اربعمائه استفاده می شود که «عورت» اختصاص به «سواتین» ندارد و بر محدوده بیشتری دلالت دارد.

1) روایت اول:

اشاره

محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن اسماعیل بن یسار عن عثمان بن عفان السدوسی عن بشیر التبال قال: سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن الحمام؟ فقال: تريد الحمام؟ قلت: نعم فأمر باسخان الحمام، ثم دخل فأتزر بازار فغطى ركبتيه و سرته، ثم أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجاً من الازار ثم قال:

اخرج عني ثم طلى ما تحته بيده، ثم قال: هكذا فافعل.

سائل از کیفیت حمام رفتن سؤال می کند و حضرت باقر (علیه السلام) که به حسب بعضی از روایات خودش حمامی داشته، دستور گرم کردن حمام را می دهد. سپس با لنگ وارد حمام می شوند و دوزانو و ناف را با آن می پوشانند، قسمتی از بدن را که لنگ نداشت، به کیسه کش دستور دادند که با نوره تنظیف نماید، سپس فرمود: کنار برو، آنگاه ما تحت الازار را خود حضرت با دست خویش تنظیف نمود. استدلال به ذیل روایت است که حضرت پس از این فعل فرمود: «هكذا افعل» تو هم این جور عمل کن.

اگر فقط عمل حضرت بود، اعم از وجوب و استحباب است، ولی به شخص دستور می دهند که تو هم، همین کار را انجام بده. «امر» هم ظاهر در وجوب است.

* نظر استاد - سند روایت -

اگر روایت از نظر سند، صحیح بود، جمعاً بین الروایات، آن را بر استحباب حمل می کردیم، اما روایت سنداً مخدوش است. در سند روایت، دو نفر هستند که هیچ راهی برای تصحیح و اصلاح آن نیست.

سهل بن زیاد و محمد بن عیسی را ثقه می دانیم. مضعّف محمد بن عیسی ضعیف است و مشهور متأخرین نیز او را ثقه می دانند، بشیر نبال هم توثیق نشده ولی ممکن است بخاطر روایت عده ای (1) از او، وی را معتبر بشمارند، البته مدحی که برای او ذکر شده که همسایه اش از او راضی بود (2)، برای وثاقت حدیثی کافی نیست.

اسماعیل بن یسار به احتمال مظنون اسماعیل بن یسار هاشمی است. محمد بن حسین بن ابی الخطاب که با محمد بن عیسی در یک طبقه قرار دارد، از روات اسماعیل بن یسار است. نجاشی هم در باره اسماعیل بن یسار هاشمی می گوید:

«اصحابنا ذکروه بالضعف» بعید نیست که همان اسماعیل بن یسار باشد که توثیق نشده و شواهدی همچون کثرت روایت اجلاء یا من لا یروی ولا یرسل الا عن ثقه که

ص: 620

1- (1) نظیر ابان بن عثمان الاحمر

2- (2) رجال کشی ص 369

دلالت بر توثیق عام کند، هم در کار نیست.

عثمان بن عفان سدوسی هم در سرتاسر کتب اربعه، تنها همین یک روایت را دارد و جای دیگری از او اسمی برده نشده، و در غیر کتب اربعه هم، یک روایت در عقاب الاعمال (ص 262، چاپ آقای غفاری) نقل شده که او در سند قرار دارد و محمد بن علی که همان ابو سمینه است و مشهور به ضعف می باشد، از او روایت کرده است پس روایت سنداً قابل اعتماد نیست، هر چند از نظر دلالت بد نیست.

2) روایت دوم، حدیث اربعمائه

اشاره

ابی عن سعد عن الیقظینی عن القاسم بن یحیی عن جدّه الحسن بن راشد عن اُبی بصیر و محمد بن مسلم عن اُبی عبد الله (علیهم السلام) قال: حدثنی اُبی عن جدّی عن اُباه (علیهم السلام) أن امیر المؤمنین (علیه السلام) علّم اصحابه فی مجلس واحد اربعمائه باب ما یصلح للمؤمن فی دینه و دنیا، قال: .. «لیس للرجل أن یکشف ثیابه عن فخذیه و یجلس بین قوم» (1).

به این روایت تمسک کرده اند که «فخذ» هم جزء عورت است و شخص حق ندارد آن را در مقابل دیگران کشف نماید.

* نظر استاد مد ظله - دلالت روایت

در این حدیث چهارصد دستور داده شده، اکثر امر و نهی ها استحبابی و کراهتی است نه وجوبی و تحریمی، و فقط در دو موضع با (لیس له) تعبیر شده است: یکی در همین موضوع و دیگری در باره سفر که می فرماید: «لیس للعبد ان یرج فی سفر اذا حضر شهر رمضان لقول الله عز و جل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» که حتماً بر کراهت دلالت دارد. در روایات از مسافرت قبل از بیست و سوم یا بیست و چهارم ماه رمضان نهی شده و آن را بر کراهت حمل کرده اند.

اگر کسی به مجموعه این دستورات مراجعه کند، سیاق مانع از حمل اوامر و

ص: 621

1- (1) وسائل از خصال در ج 5/23/5787 خصال، ص 630، چاپ آقای غفاری)

نواهی بر معنای ظاهر آن ها می شود، با اینکه اکثر دستورات غیر الزامی است، نمی توان گفت، حضرت در مقام بیان احکام الزامی بوده است. آنچه که مصالح اشخاص اقتضا می کند که حضرت آنها را به انجام آن امور تحریک نماید، در روایت آمده و اعم از احکام الزامی و غیر الزامی است.

بنظر ما تعبیر حضرت در روایت ذاتاً هم دلالت بر حرمت کشف فخذ ندارد، بلکه صرفاً بیان خلاف آداب عرفی است، چرا که نوعی هتک شمرده می شود، در حالی که اگر کسی در حمام یا کنار دریا و استخر با شورت حاضر شود، هیچ گونه هتک و خلاف ادبی مرتکب نشده است. عبارت اطلاق ندارد که در همه مواقع حتی در حمام و کنار دریا هم شخص باید ران خود را بپوشاند. «فخذ» مثل سواتین نیست که کشف آن حرمت ذاتی داشته باشد به علاوه که روایت نمی تواند در برابر روایات معتبری که روز گذشته نقل کردیم، مقاومت نماید.

بقیه روایاتی هم که برای عورت بودن «ما بین السره و الركبه» مورد استناد قرار گرفته، همگی ضعیف و غیر قابل استدلال است.

3) برخورد آقای خوئی (ره) با روایت فوق از نظر سند و مناقشه استاد - دام ظلّه

اشاره

آقای خوئی در بحث تخلّی، این روایات را نقل کرده و ضعیف شمرده است. از آنجا که این بحث قبل از تحقیقات رجالی ایشان انجام گرفته، حتی روایت حسین بن علوان را هم ضعیف شمرده اند، ولی در بحث فعلی ما، در باره معنای عورت، روایت حسین بن علوان را معتبر شمرده و بدان استدلال کرده اند.

* نظر استاد

البته ما نیز روایت حسین بن علوان و روایت بشیر تبال را ضعیف دانستیم، اما وجهی برای تضعیف روایت اربعمائه از نظر آقای خوئی (ره) وجود ندارد، چرا ایشان آن روایت را ضعیف شمرده اند، در حالی که به مقتضای بیانات ایشان باید،

در روایت اربعمائه تنها از ناحیه دو نفر ممکن است، اشکالی مطرح باشد: قاسم بن یحیی و جدش حسن بن راشد، در باره قاسم بن یحیی که ما مراجعه کردیم، شخصیتها و بزرگان از او روایت نقل کرده اند (هم اکنون بخاطر ندارم که آیا صفوان ابن ابی عمیر و امثال ایشان نقل کرده اند یا خیر؟⁽¹⁾) مبنای آقای خوئی - قبل از عدول - این بود، روایاتی را که در اسناد کامل الزیارات وجود داشتند، علامت وثاقت شخص می دانستند و البته بعداً از این مبنا عدول کردند؛ قاسم بن یحیی هم در اسناد کامل الزیارات وجود دارد.

نسبت به حسن بن راشد نیز گرچه توثیق صریحی نکرده اند، اما بر اساس همان مبنا، چون او هم در اسناد کامل الزیارات به چشم می خورد و در موارد فراوانی ابن قولویه مع الواسطه از او روایت کرده، قاعدتاً باید ثقه شمرده می شد.

* توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد

اگر این مبنا را نپذیرفیم (که نمی پذیریم و آقای خوئی هم از آن عدول کرده اند)، برای توثیق قاسم بن یحیی، راه دیگری وجود دارد - که آقای خوئی در ترجمه قاسم بدان تمسک کرده اند، ولی در ترجمه حسن ذکری از آن نشده است - و آن این است که: صدوق در «من لا یحضره الفقیه⁽²⁾» روایتی در باره کیفیت زیارت حضرت سید الشهداء (علیه السلام) نقل می کند و می فرماید: این روایت را حسن بن راشد از حسین بن ثویر از ابی عبد الله (علیه السلام) نقل کرده، سپس روایت مربوط به زیارت وداع را نقل می کند و می گوید: این روایت یوسف کناسی است که از ابا عبد الله (علیه السلام) نقل می کند. سپس می افزاید: من در دو کتاب «زیارات» و «مقتل الحسین» (که دو کتاب مفصلی است) زیارات متعددی را برای حضرت سید

ص: 623

1- (1) روایه ابن ابی عمیر از الحسن بن راشد مولی بن العباس و هو جد القاسم بن یحیی موجود است و روایه صفوان و بزنتی از او بر حسب تحقیقات استاد پیرامون اصحاب اجماع وارد نشده است.

2- (2) من لا یحضره الفقیه ج 2 / ص 3199/597

الشهداء نقل کرده ام، ولی در این کتاب تنها به ذکر این دو زیارت اکتفا کردم، چون این روایات در نزد من است و لذا برای کتاب فتوایی خود، به همین دو روایت و زیارت اکتفا نموده است.

حسین بن ثور هم که در سند این روایت هست، و حسن بن راشد که از او نقل می کند، از اجلاء روات و ثقات است، معلوم می شود که حسن بن راشد از ثقات است و در طریق صدوق در مشیخه به حسن بن راشد، قاسم بن یحیی وجود دارد.

آقای خوئی در ترجمه قاسم بن یحیی به این عبارت از صدوق استدلال کرده، ولی در ترجمه حسن بن راشد استدلال نکرده است.

در حالی که این عبارت وثاقت برای هر دو آنها می تواند دلیل باشد. بنابراین، تضعیف روایت اربعمائه از این ناحیه که آقای خوئی مرتکب شده اند، تمام نیست. (1)

بنابراین بنظر ما مراد از عورت، «سواتین» است، نه «ما بین الركبه و السره» و نگاه محارم فقط به سواتین حرام است و به غیر از آن می توان نگاه کرد.

(ب): اقوال در مسئله نظر به محارم:

اشاره

نکته ای که وجود دارد این است که در ابتدای بحث و در نقل اقوال عرض کردیم، که جواز نظر به غیر عورت، اجماعی است و بحث در این است که عورت

ص: 624

1- (1) در اینجا ذکر جمله ای معترضه خالی از فائده نیست. به گمانم در اوائل ورود مرحوم آقای بروجردی به قم، روزی که ایشان برای بازدید به منزل مرحوم آقای خمینی تشریف برده بودند، من هم در آن جلسه بودم. به مناسبتی ذکر این حدیث به میان آمد: «نزلنا عن الربوبیه و قولوا فینا ما شئتم»، مرحوم آقای بروجردی فرمودند: چنین روایتی کجاست؟ این چه مطلبی است؟ و خلاصه استنکار کردند. مرحوم آقای خمینی نخواستند که خودشان مستقیماً چیزی بگویند، آهسته به حاج آقا مرتضی فقیه گفتند: این تعبیر در مصباح الشریعه است. (اگر حافظه ام اشتباه نکرده باشد، چنین نامی به خاطر من هست، شاید هم رساله قشیریه عبد لکریم قشیری بوده) آقای بروجردی فرمودند: مصباح شریعه مربوط به شیخ أبو القاسم قشیری رئیس متصوفه است و خلاصه آن را انکار کردند. ولی من که حدیث اربعمائه را مطالعه می کردم، آن را در این حدیث دیده ام، البته عین الفاظ نیست، ولی همین مضمون است. تعبیر می کند: «ایاکم و الغلو فینا، قولوا انا عبید مریوبون و قولوا فی فضلنا ما شئتم» ظاهر این است که هر مقدار بخواهید در باره ما بگویید، زیاد نگفته اید. قطعاً مرادشان این نیست که هر دروغی خواستید در باره ما بگویید، بلکه در مرتبه ممکنات هر کمالی ممکن باشد، می توان در باره ایشان گفت، یعنی صلاحیت این معنا را دارند.

چیست؟ آیا سواتین است یا ما بین السره و الرکبه؟ ولی پس از مراجعه تفصیلی معلوم شد که این طور نیست.

از فخر المحققین در ایضاح، فاضل مقداد در تنقیح و علامه در بعضی از کلماتش، برمی آید که مسئله اختلافی است.

1) قول مخالف و مناقشه استاد

فخر المحققین در ایضاح می فرماید: جواز نظر به وجه و کفین و قدمین محارم اجماعی است، نگاه به «ثدی» هم در حال شیر دادن به نظر من و پدرم، مجاز است، چرا که اجتناب مشکل است، ولی نگاه به اعضای دیگر بدن و هکذا به پستان در غیر حال شیر دادن، مسئله اختلافی است. برخی جایز دانسته اند و برخی حرام، نگاه به سر و گردن یکدیگر موجب حرج شدید می باشد، آیا نباید از ائمه سؤال می شد؟ اگر واقعاً چنین حکمی بود «لاشتهر و بان» سیره بر خلاف این مطلب است. اگر چنین حکمی بود، حتماً باید شارع دنبال می کرد تا در بین مردم که به شدت حرجی است، جا بیفتد، ولی حتماً چنین چیزی نیست.

روایاتی هم که راجع به تغسیل محارم وارد شده، که در غسل، سواتین را بپوشانند و تغسیل بقیه بدن مانعی ندارد، دلیل دیگری بر مدعاست.

2) سخنی از ریاض و دلالت آیه شریفه

اشاره

در ریاض در بیان اقوال، قولی را نقل کرده است که مراد از اینکه محارم می توانند به محاسن یکدیگر نگاه کنند، محاسن را به «مواضع زینت» تفسیر کرده اند. البته از آیه شریفه جواز نظر به بیش از مواضع زینت استفاده نمی شود، چون همانطور که قبلاً گذشت، مراد از زینت، - چنانچه برخی تفسیر کرده اند - یا «مواضع زینت است»، بنابراین تفسیر تنها به مواضع زینت محارم می توان نگاه کرد و نگاه به سایر مواضع مثل شکم و ران جایز نیست، آنگاه نظر خود و پدرش را مبنی بر جواز نظر اعلام می کند.

ص: 625

از ظاهر بعضی از عبارات علامه، عدم جواز استفاده می شود.

فاضل مقداد عین عبارت ایضاح را نقل کرده و در پایان می گوید: قال السعید:

احوط این است که نگاه کردن به غیر از وجه و کفین و قدمین و پستان در حال شیر دادن، حرام است و به آیه غض بصر نیز تمسک می کند.

البته در اینکه سعید چه کسی است؟ احتمالاتی بنظر می رسد: یکی اینکه کلمه (سعید)، تحریف کلمه (شهید) باشد که استاد فاضل مقداد است و مطالب فراوانی از او نقل کرده است. ولی در کتب شهید چنین چیزی را نیافتیم. احتمال دیگر این که تحریف کلمه (سیوری) باشد که خود فاضل مقداد است و در نوشتن گاهی به یکدیگر خلط می شود. مثل اینکه مؤلف خود در مقام شرح برمی آید، قال محمد هو ابن مالک یعنی مؤلف، چنانچه شیخ طوسی هم در کتبش تعبیر می کند، قال محمد بن الحسن که خود اوست.

* مناقشه استاد

ولی مسلماً این مطلب صحیح نیست، آیا مسئله مبتلا- به مهمی مانند نگاه به محرم در خانه، که نگاه نکردن به آن حرجی است یا مراد «زینت» است ولی زینت که در حالت عادی جنبه تزین به شخص می دهد، قدری باید از موضع زینت آشکار باشد، لذا نگاه به اطراف اعضایی که مزین به زینت می شوند، جایز خواهد بود، و از این جهت تفاوتی بین زینت مخفی و زینت آشکار نیست.

پس از آیه شریفه، جواز نظر به محارم، بیش از این استفاده نمی شود، ولی از سنت استفاده می شود که به غیر از سواتین محارم می توان نگاه کرد. مشهور هم بر همین رأی قائلند و مدعیان اجماع هم فراوانند.

البته پس از نقل کلمات فخر المحققین و بعضی دیگر، نمی توان ادعای اجماع را در مسئله پذیرفت ولی شهرت بسیار قوی ثابت است و ادله هم باقول مشهور موافق است. «* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش ضمن نقد و بررسی متن و سند روایاتی که مفهوم «عورت» را توسعه می داد، سرانجام به این نتیجه رسیدیم که مقصود از «عورت»، «سواتین» است؛ نه «ما بین السّره و الركبه». آنگاه به اختلاف نظر برخی از فقها مثل مرحوم علامه در باره نگاه به ما عدا العوره و مواضع زینت اشاره کردیم و در پایان نتیجه گیری کردیم که در مورد محارم آنچه از حکم جواز نظر مستثنا شده، تنها عورتین است؛ در این جلسه به نقد و بررسی دو تفصیل جداگانه در باره محرمات بالرضاع که در نظر آیه الله خویی و آیه الله حکیم - رحمهما الله - مطرح شده، می پردازیم:

در باره عبارت مسئله 32 عروه الوثقی که می فرماید: «يجوز النظر الى المحارم التي يحرم عليه نكاحهنّ نسباً أو رضاعاً أو مصاهره...» گفتیم که مناسب بود مرحوم سید قید «أبداً» را ذکر می نمود؛ زیرا کسانی مثل خواهرزن که ازدواج با آنها حرام ابدی نیست، جزء محارم محسوب نمی شوند و جواز نظر تنها در مورد کسی است که ازدواج با او حرام ابدی می باشد.

الف: تفصیل آیه الله خویی (ره) در مقام:

اشاره

ایشان در باره محرمات بالمصاهره پس از آن که موارد حرمت موقت مثل خواهرزن را استثنا می کنند، می فرمایند: حرمت ابدی که به سبب مصاهره به وجود می آید، گاهی ناشی از علقه زوجیت است و گاهی ناشی از اسباب دیگر، مثل: زنی

ص: 627

که شوهردار بوده و مزنیّ بها واقع شده و بر زانی حرام شده یا زنی که با لعان یا نه طلاق بر همسرش حرام شده، در این گونه موارد جواز النظر نیست.

1) نقد تفصیل

به نظر می‌رسد آنچه ایشان به عنوان تفصیل در مقام ذکر کرده‌اند، اصلاً مورد بحث نیست و تخصّصاً از بحث خارج است، زیرا حرمت زنی که با لعان بر همسرش حرام می‌شود یا به نذر و عهد و قسم (اگر قائل به انعقاد نذر و عهد و قسم شویم) حرام می‌شود، حرمت بالمصاهره نیست.

بلی در برخی موارد فقها مصاهره را در یک معنای عام استعمال می‌کنند و مرادشان زوجیت و توابع آن مثل ملکیت است. مثلاً اگر پدر زید مملوکه‌ای داشته باشد و منظور یا ملموس به شهوت واقع شود، بر زید حرام ابد می‌شود؛ گاهی فقها مصاهره را که استعمال می‌کنند، معنای عامی از آن قصد می‌کنند که چنین موردی را هم در بر می‌گیرد، اما این که همسر خود انسان به سببی مانند لعان بر انسان حرام شود، این را حرام بالمصاهره نمی‌گویند.

ب): تفصیل آیه الله حکیم (ره) در مورد محرّمات رضاعی:

اشاره

مرحوم آیه الله حکیم در مورد محرّمات بالرضاع که نظر به آنها جایز است، تفصیلی دارند، خلاصه تفصیل ایشان این است که حکم محرّم بالرضاع گاهی با استناد به: «یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب» ثابت شده، مانند مادر رضاعی، دختر رضاعی، عمه و خاله رضاعی و... در این صورت، تردیدی در جواز نظر نیست، ولی گاهی حرمت رضاعی مقتضای دلیل خاصی است که در خصوص مورد وجود دارد. مثلاً این که پدر طفل شیرخوار نمی‌تواند با اولاد نسبی و رضاعی صاحب اللّبن و اولاد نسبی مرضعه ازدواج کند؛ در این گونه موارد، جواز نظر وجود ندارد.

جواز نظر، مختصّ به صورت اول است. برای این که شقّ دوم فرمایش ایشان روشن

1) ذکر توضیحی برای بیان تفصیل آیه الله حکیم (ره)

در مبحث رضاع، بحثی شبیه به اصل مثبت که در اصول وجود دارد، مطرح است. خلاصه این بحث این است که آیا «یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب»... بر عموم تنزیل دارد؟ به این معنا که هرگاه به سبب رضاع عناوینی مانند امومت، بنت الاخ، بنت الاخت و... محقق شد، قطعاً رضاع موجب حرمت می‌شود، (1) مثلاً همان گونه که مادر نسبی حرام ابدی است، مادر رضاعی هم حرام ابدی است؛ ولی اگر رضاع سبب تحقق عنوانی شد که خود آن عنوان مستقیماً موضوع حکم حرمت نیست؛ ولی ملازم با عنوانی است که آن عنوان در باب نسب موجب حرمت است؛ مثلاً در باب نسب اگر کسی خواهر ابوینی داشته باشد و آن خواهر هم، دارای خواهری باشد، طبعاً خواهر خواهر انسان، خواهر خود انسان است و تفکیک معنا ندارد؛ ولی در باب رضاع این مسئله مطرح است که اگر انسان خواهر رضاعی داشته باشد و آن خواهر دارای خواهری ابوینی شود، حال خواهر خواهر هم از باب رضاع بر انسان حرام می‌شود؟

کسانی معتقدند: «یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب» و دلالت بر عموم تنزیل می‌کند، حکم می‌کنند که این خواهر هم خواهر خواهر انسان و در نتیجه حرام ابدی است، همانگونه که اگر این رابطه با نسب پیدا می‌شد موجب حرمت بود، اکنون هم که این رابطه با رضاع تحقق یافته، موجب حرمت است. اکثر علما قائل به عدم منزلت نیستند و عموم منزلت را شبیه به اصل مثبت (2) - که حجیت نیست -

ص: 629

1- (1) - این مسئله در کتابهای فقهی از جمله شرح لمعه با عنوان «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً و فی اولاد المرضعه ولاده» مطرح است.

2- (2) - مقصود از اصل مثبت این است که اثر مطلوب بر خود مستصحب مترتب نباشد، بلکه اثر بر لازم مستصحب مترتب باشد. و معروف، عدم حجیت اصل مثبت است. زیرا ادله حجیت استصحاب قاصر از شمول نسبت به چنین موردی است.

می دانند، زیرا «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ظهور قوی در عناوین محرمه ای که مستقیماً محقق می شود، دارد. نه عناوین مع الواسطه؛ هر چند میرداماد قائل به عموم منزلت شده اند.

در مسئله معروف «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً و فی اولاد المرضعه ولاده» که حاصل آن این است که هرگاه مثلاً هند که زوجه عمرو است، فرزندی را شیر داد، زیرا نمی تواند با اولاد نسبی و رضاعی عمرو و اولاد نسبی هند ازدواج کند، اگر بخواهیم حرمت ازدواج را با عموم تنزیل اثبات کنیم، باید بگوییم:

دختران نسبی و رضاعی عمرو خواهران فرزند زید هستند و همان گونه که در باب نسب ازدواج با فرزند و خواهر فرزند انسان که بازهم فرزند انسان محسوب می شود، حرام است، در اینجا هم که به سبب رضاع فرزند زید دارای خواهری شد، زید نمی تواند با او ازدواج کند و همین طور در مورد فرزندان نسبی مرضعه.

در خصوص این مسئله اگر هم نتوانیم حرمت را با عموم تنزیل در «یحرم بالرضاع ما یحرم من النسب» درست کنیم ولی با توجه به این که دوروایت معتبر در خصوص مسئله وارد شده، روشن است.

حالا به تفصیل مرحوم آیه الله حکیم (ره) باز می گردیم خلاصه تفصیل ایشان - چنانکه گذشت - این است که جواز نظر به محارم مربوط به مواردی است که حکم با استناد به ادله تنزیل ثابت شود؛ اما اگر در مواردی - مثل مسئله لا ینکح أبو المرتضع - حکم با استناد نصوص خاصه ثابت شده و صرف تعبّد است، در اینجا نمی توانیم حکم به جواز نظر نماییم.

2) اشکال مرحوم آیه الله خوئی (ره) به صاحب مستمسک

آیه الله خوئی به این تفصیل مرحوم حکیم ایراد نموده اند که اگر روایاتی که دلالت بر حرمت ازدواج پدر مرتضع با اولاد صاحب لبن و اولاد مرضعه می کند، فاقد تعلیل بوده و صرفاً ما را متعبد به مطلبی می کرد این مطلب صحیح بود؛ ولی

این روایات مشتمل بر تعلیل است. در این روایات تعلیل شده که: «ان ولدها صارت بمنزله ولده»: «فرزندان مرضعه به منزله فرزند پدر مرتضع است» بنابراین، حکم جواز نظر ثابت است.

3) نقد استاد - مد ظلّه - نسبت به بیانات علمین

نقد کلام مرحوم آیه الله خویی (ره)

به نظر می رسد هم اصل تفصیل مرحوم آیه الله حکیم و هم مناقشه مرحوم آیه الله خویی در کلام ایشان، هر دو ناتمام است. وجه عدم تمامیت تفصیل مرحوم حکیم را بعداً ذکر می کنیم. اما تمام نبودن فرمایش آیه الله خویی (ره) به دلیل آن است که آنچه ایشان بدان استناد نموده اند و نام آن را تعلیل گذاشته اند، در حقیقت چیزی بیش از یک تنزیل نیست؛ تعلیل روایت می گوید: علت این که پدر مرتضع نمی تواند با اولاد صاحب لبن یا اولاد مرضعه ازدواج کند این است که اولاد مرضعه به منزله اولاد پدر مرتضع است؛ ولی این تنزیل ظهور در تنزیل از تمام جهات ندارد.

بنابراین احکامی مانند: وجوب قضاء فوائت که بر ولد اکبر ثابت است، یا قطع رحم که حرام است یا نذر و یمین ولد که باید با اجازه والد باشد، یا وجوب اطاعت و حرمت مخالفت - در مواردی که ثابت است - شامل چنین ولدی نمی شود. پس هر چند در روایت تعلیل ذکر شده؛ ولی چون این تعلیل دلالت بر تنزیل در تمام آثار نمی کند، نمی توان از تنزیل، جواز نظر را هم استفاده کرد.

نقد کلام مرحوم آیه الله حکیم (ره)

برای این که تمام نبودن فرمایش آیه الله حکیم روشن شود، ابتدا باید ببینیم دلیل جواز نظر به محرّمات رضاعی چیست؟

آیه الله خویی برای اصل مسئله جواز نظر به محارم سه دلیل ذکر می کنند: یکی سیره مستمره متصله به زمان معصوم (علیه السلام)؛ دیگری آیه 31 سوره نور: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ الْآيَةَ» و سوم: روایاتی که دلالت می کند زن و مرد محرم می توانند بدن

می‌تواند را که با او محرم بوده، غسل دهند.

به نظر ما از این سه دلیل، دلیل اول و دوم نمی‌تواند جواز نظر در محرّمات بالرضاع را اثبات کند؛ و تنها دلیل سوم برای استدلال، مناسب است؛ چون جواز غسل با جواز نظر، ملازمه عرفی دارد. و «یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب» هم اثبات حرمت ابدی می‌کند در واقع یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب اثبات صغری می‌کند برای ادله‌ای که دلالت بر جواز نظر به محارم دارد، پس: نگاه به محارم جایز است (به دلیل روایات تغسیل) (کبری) محرم رضاعی هم محرم است (صغری) پس نگاه به محرم رضاعی جایز است.

از آنچه گذشت ناتمام بودن تفصیل آیه الله حکیم (ره) روشن می‌شود؛ زیرا پس از آن که کبری مسئله، روایت باب تغسیل محرم است، تفاوتی ندارد که صغری این دلیل با یحرم بالرضاع ما یحرم بالنسب ثابت شود یا با مثل آن دو روایتی که می‌فرمود: «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن...» مهم این است که با دلیلی اثبات شود که ازدواج با طائفه‌ای حرام است.

ان قلت: اگر این کبری صحیح باشد که «کسانی که ازدواج با آنها حرام است نظر به آنها جایز است» باید نگاه کردن به ام‌مزنی بها و ملاعنه مطلقه تسعاً، و ملموسه یا منظوره شهره اب و ابن بر دیگری و المزوجه حال الاحرام، زنی که نذر یا عهد یا قسم خورده شده بر ترک ازدواج با او یا... جایز باشد در حالی که قطعاً چنین نیست.

قلت: محرم کسی است که ازدواج با او به جهت نسبت یا مصاهره یا رضاع حرام شده باشد نه موارد کفارات، به عبارت دیگر: محارم اشخاصی هستند که به خاطر یک نوع رابطه نزدیکی و قرابت ازدواج با آنها حرام شده است نه به جهت عقوبت و کفاره و مانند آن بعباره ثالثه: مزوجه حال الاحرام... هر چند ازدواج با آنها حرام است لکن اطلاق «محارم» در عرف متشرعه بخصوص به تناسب حکم آن (جواز نظر) منصرف به مواردی است که محرمیت همراه با یک نوع قرابتی باشد نه به جهت

فاصله افتادن و دور شدن به جهت کفاره و عقوبت و روشن است که شارع در این موارد می خواهد یک نوع تضییقی برای مکلف ایجاد کند نه توسعه و جواز متناسب با توسعه است.

(ج): مناقشه در کلام آیه الله خویی (ره) در مقام:

در اینجا به مناسبت به مناقشه ای که در کلام آیه الله خویی است، اشاره می کنیم: ایشان در مسئله جواز نظر به محرّمات بالمصاهره می فرمایند: اگر بخواهیم برای اثبات جواز به آیه شریفه (آیه 314 سوره نور) استناد نماییم، گرچه آیه شریفه برخی از محرّمات بالمصاهره را ذکر نکرده است؛ ولی با قول به عدم فصل، حکم موارد غیر مذکور هم روشن می شود به علاوه با قطع نظر از آیه شریفه و عدم قول به فصل می توانیم با استناد به ادله جواز غسل محارم، حکم محرّمات بالمصاهره را اثبات کنیم و قائل به جواز نظر شویم.

ولی بعداً می فرمایند: نگاه به زنی که با لعان و طلاق یا یمین و شرط در ضمن عقد لازم حرام شده باشد، جایز نیست؛ چون ادله جواز تغسیل محارم قطعاً از چنین محارمی منصرف است. ظاهر ادله تغسیل محرم هایی است که محرم بودن آنها با قرآن مجید ثابت شده است.

چگونه می شود ایشان از یک سو برای اثبات جواز نظر به محارمی که در آیه شریفه ذکر شده، به ادله جواز تغسیل تمسک می کنند ولی بلافاصله ادله تغسیل را تنها ناظر به همان مواردی که محرم بودن آنها با آیه اثبات شده، می دانند؟ ضمن این که وجهی برای ادعای انصراف ادله تغسیل محرم به محرّمات مذکور در آیه شریفه وجود ندارد.

تتمه ای مربوط به جلسه قبل

در جلسه قبل گفتیم در جواهر و مستند و برخی دیگر از کتابهای فقهی به مرحوم علامه نسبت داده اند که ایشان در تحریر در مورد محارم، خواسته اند علاوه بر نگاه

به سواتین موارد دیگری را هم حرام بدانند. مرحوم علامه علاوه بر تحریر، در باب محارم قواعد هم فرموده اند: «لیس للمحرم التطلع علی العوره و الجسد» با توجه به این دو مطلب، در این مسئله که نگاه به بدن محارم به جز عورت جایز است، مرحوم علامه را جزء مخالفین به حساب آورده اند.

حال آن که عبارتی که مرحوم علامه در باب حدّ محارم در تحریر دارند، این است که اگر مردی بخواهد به بعضی النساء مجرد نگاه کند، جایز نیست و شوهر زن و کسان او می توانند از باب نهی از منکر، ناظر را منع کنند و اگر دست برداشت او را بزنند؛ هر چند مجروح شود؛ چون او حقّ نگاه کردن ندارد.

به نظر می رسد در این عبارت اشتباهی شده باشد و صحیح عبارت بضع النساء باشد؛ و یکی از معانی بضع، فرج است. پس این مسئله، مربوط به نگاه کردن به فرج می باشد نه بعضی بدن زن؛ چون این بعضی چه خصوصیتی دارد که ذکر شود؟ ضمن این که تعبیر بعضی در اینجا مناسب نیست. در این صورت نظر مرحوم علامه هم مطابق با نظر معروف و مشهور خواهد بود که در باب محارم، تنها عورتین مستثنا شده است. البته عبارت ایشان در قواعد، اینگونه نیست؛ در قواعد فرموده اند:

العوره و الجسد ما احتمال می دهیم مقصود ایشان العوره و الجسد مکشوفه باشد، چون بعد از این مطلب می فرماید: انکشاف جایز نیست و مقصود از انکشاف جسد، انکشاف تمام جسد است، نه بعضی آن. بنابراین معنای عبارت این می شود که نظر به زن مکشوف العوره یا زنی که کاملاً مکشوفه است، جایز نیست. اما زنی که عورتین را ستر کرده و مثلاً یک قسمتی از بدن او مکشوف است این را عبارت شامل نمی شود و بدین ترتیب، مذهب علامه هم با رأی مشهور هماهنگ می شود.

در مورد محرمی که کاملاً مکشوف باشد چه بسا می توان گفت: نگاه کردن به او قباحت عرفی هم دارد. ولی مثلاً اگر محرمی در حمام است و سواتین را تستر کرد، و انسان به بدن او نگاه کند، معلوم نیست که مرحوم علامه چنین نگاهی را حرام

بداند. خلاصه عبارت ایشان را می توان طوری تأویل نمود که مخالفت با مشهور از آن فهمیده نشود.

به هر حال حکم مسئله روشن است؛ نگاهی که بالذات و با قطع نظر از تحقق عناوینی همچون: ایذاء، هتک، قباحت عرفی و.. حرام است، تنها نگاه به سواتین محارم است. ولی نگاه به سایر اعضا و قسمت‌های بدن محارم جایز است.

«* و السلام*»

ص: 635

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه دروس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته ادله جواز نظر به محارم رضاعی بررسی گردید و کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی «قدس سرهما» نقل و نقد شد. در این جلسه پس از ذکر سه مطلب به عنوان مقدمه بحث، بار دیگر بیان این دو بزرگوار ذکر و اشکالاتی که به کلام ایشان وارد است، تبیین می گردد و خواهیم گفت که در جواز نظر، تفکیک بین محارم رضاعی که حرمت نکاح آنها با عموم «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ثابت شده با محارم رضاعی دیگر که از روایات خاصه محرمیت آنها اثبات شده، صحیح نیست. سپس به بررسی دلیل عمده مرحوم آقای خوئی (ره) بر حرمت نظر به محارم رضاعی (ادله تغسیل اموات) پرداخته و خواهیم گفت که این دلیل بر فرض تمامیت، تمام محارم رضاعی را شامل می شود. و عمده دلیلی هم که به نظر ما تمام می باشد، اجماع است که در آن فرقی بین اقسام محارم رضاعی نیست.

الف): بررسی حکم جواز نظر به محارم رضاعی:

1) مقدمه بحث

پیش از تبیین و تکمیل بحث گذشته، به عنوان مقدمه سه مطلب را ذکر می کنیم:

مطلب اول: دو دلیل عام در مقام توسعه احکام محارم نسبی به محارم رضاعی ممکن است مطرح شود: 1 - «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، 2 - «الرضاع لحمه کلحمه النسب»

ص: 636

در «ما» موصوله در عبارت اول سه احتمال می رود:

احتمال اول: مراد از «ما» موصوله تنها ذوی العقول باشد (1) اعم از زن و مرد و مفاد روایت این خواهد بود که زن و مردی که به وسیله نسبت حرام می شوند بوسیله رضاع هم حرام می شوند، این احتمال صحیح نیست. زیرا کلمه «ما» قطعاً به ذوی العقول اختصاص ندارد.

احتمال دوم: مراد از ما موصوله تنها غیر ذوی العقول باشد و مراد افعال باشد، یعنی تمامی افعال که در مورد اقوام نسبی حرام است، در موارد اقوام رضاعی هم حرام خواهد بود، همچنان که نکاح محارم نسبی حرام است نکاح محارم رضاعی نیز حرام است و همین طور سایر افعال خرید و فروش پدر و مادر رضاعی همچون خرید و فروش پدر و مادر نسبی حرام است و همین طور تمتعات همچون وطی، لمس،

احتمال سوم: مراد از «ما» موصوله اعم از ذوی العقول و غیر ذوی العقول باشد، هم افعال مربوط به محارم نسبی را شامل شود و هم ذوات را، «ما» موصوله از الفاظ عامه است مانند شیء که می تواند در این معنای اعم بکار رود همانند لفظ «شیء»

ص: 637

1- (1) - (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) اشکالی در این احتمال و احتمال سوم به نظر می رسد که ممکن است به جهت این اشکال، احتمال دوم را متعین دانست، اشکال این است که احکام شرعی همچون تحریم تنها به افعال تعلق می گیرد نه به ذوات، از این جهت که علما در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَ...» (النساء/ 23) گفته اند که باید فعلی همچون نکاح یا عقد را در تقدیر گرفت، البته این بحث پیش می آید که فعل مقدر چیست؟ آیا عام است یا خاص؟ استاد - مد ظلّه - در تفسیر آیه فوق به نکته ای اشاره می کردند که پاسخ این اشکال در روایت محل کلام هم خواهد بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که حرمت و حلیت در آیات و روایات الزاماً به معنای مصطلح فقها نمی باشد، بلکه حرمت به معنای محرومیت است که قهراً می تواند به ذوات هم تعلق گیرد، وقتی کسی نمی تواند زنی را عقد کند یا با وی نزدیکی کند، قهراً از آن زن محروم است، محرومیت از اوصافی است که هم می تواند به ذات تعلق گیرد و هم به افعال، و لازم نیست حتماً در آیه فوق فعلی در تقدیر گرفته شود، البته محرومیت از ذوات به واسطه محروم بودن از برخی از افعال مربوط به آنها می باشد و قهراً بحث سابق که آیا نکاح حرام است یا وطی یا...؟ در اینجا هم می آید، ولی این بدان معنا نیست که نسبت محرومیت به ذوات، نسبتی مجازی و از باب مجاز در حذف باشد و به تقدیر نیازمند باشیم، در مقابل حرمت، حلیت هم به معنای عدم محرومیت بوده و به ذوات هم تعلق می گیرد.

در آیه شریفه: «ما من شیء الا یسیح بحمده» که هر شیء را خواه از ذوی العقول و خواه از غیر ذوی العقول شامل می شود.

مطلب دوم: با توجه به ناصحیح بودن احتمال اول، خواه مراد از «ما» موصوله را اعم از افعال و ذوات یا خصوص افعال بگیریم، بهر حال از روایت استفاده می شود که هر فعلی نسبت به اقوام نسبی حرام شد، این فعل نسبت به اقوام رضاعی نیز حرام خواهد بود، پس اگر نکاح در محارم نسبی حرام شد، نکاح در محارم رضاعی نیز حرام خواهد بود و این کلیت فقط حرمت را از اقوام نسبی به اقوام رضاعی سرایت می دهد نه بر عکس یعنی هر فعلی که در اقوام رضاعی حرام باشد، دلیل نداریم که در اقوام نسبی هم حرام باشد، به تعبیر دیگر تنها حرمت از اقوام نسبی به اقوام رضاعی تعمیم می یابد نه حلیت. پس ما نمی توانیم از این روایت استفاده کنیم که هر فعلی در اقوام نسبی حلال باشد، در اقوام رضاعی هم حلال خواهد بود. پس اگر ما حلیت نظر را نسبت به محارم نسبی اثبات کردیم از این نمی توان استفاده کرد که حلیت نظر نیز در اقوام رضاعی خواهد بود، لذا ممکن است حرمت نکاح در اقوام نسبی همراه با حلیت نظر باشد، اما در اقوام رضاعی در عین حال که حرمت نکاح به حکم روایت از اقوام نسبی به آنها نیز سرایت داده می شود، ولی حلیت نظر مختص اقوام نسبی باشد.

اما در دلیل دوم «الرضاع لحمه کلحمه النسب» کلیت طرفینی و هم نسبت به حرمت و هم نسبت به حلیت می باشد، بنابراین همانطور که حرمت افعال را می توان از اقوام نسبی به اقوام رضاعی سرایت داد، حلیت افعال را نیز می توان سرایت داد، چرا که این دلیل موضوع را بدون در نظر گرفتن سنخ خاصی از حکم (نظیر احکام تحریمی) توسعه داده است یعنی اقوام رضاعی را به منزله اقوام نسبی کرده است، لذا هر گونه حکمی که بر اقوام نسبی بار شود (خواه تحریمی، خواه تجویزی) بر اقوام رضاعی هم بار می شود، پس با این دلیل همانطور که حرمت

نکاح را در محارم رضاعی می توان ثابت کرد، حلیّت نظر به محارم رضاعی هم قابل اثبات است.

مطلب سوم: برخی از عناوین خود در باب نسب مستقلاً موضوع حرمت واقع شده اند مانند خواهر، مادر، دختر، ربیبه و.. این عناوین اگر به وسیله رضاع محقق شوند بی شک حرمت نکاح بدنبال می آورند، ولی برخی عناوین دیگر خود موضوع حرمت نیستند بلکه ملازم با موضوع حرمت هستند، مانند خواهر ابوینی خواهر، خواهر دختر.

اگر خواهر انسان (ابی یا امی یا ابوینی) خواهری ابوینی داشته باشد، این شخص قهراً خواهر خود انسان هم خواهد بود. (ابی یا امی یا ابوینی) و از این جهت محرم خواهد بود. ولی نه به عنوان خواهر خواهر بلکه به عنوان خواهر،

مثال دوم: نکاح با خواهر دختر حرام است، لکن این عنوان مستقلاً برای تحریم نیست، بلکه خواهر دختر یا دختر خود شخص است؛ پس برگشت به دختر می کند یا این که ربیبه است و بنت الزوجه می باشد که بنت الزوجه هم (به شرط دخول زوجه) عنوان مستقلاً برای تحریم در محارم نسبی است، حال بحث این است که اگر با رضاع تنها عنوان ملازم با عنوان موضوع حکم محقق شود حرمت نکاح ایجاد می گردد، مثلاً آیا حکم دو مسئله مشهور «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد المرضعه او اولاد صاحب اللبن» را می توان از روایت متواتر «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» استفاده کرد؟

در توضیح این دو مسئله می گوئیم: نکاح مرتضع (شیرخوار) با دختر مرضعه (شیر دهنده یا دایه) و یا دختر صاحب اللبن (شوهر دایه) حرام می باشد چون مرضعه مادر رضاعی و صاحب اللبن پدر رضاعی می باشد در نتیجه دختر مرضعه، خواهر امی و دختر صاحب اللبن خواهر ابی خواهد بود، و خواهر (امی یا ابی) از عناوینی است که حرمت نکاح دارد.

اما آیا نکاح اب المرتضع (پدر شیرخوار) با دختر مرضعه یا دختر صاحب اللبن نیز حرام می باشد؟ دختر مرضعه نسبت به اب المرتضع، خواهر امی رضاعی دختر اوست، و خواهر امی دختر در نسب ملازم با عنوان محرم است. زیرا بنت الزوجه المدخول بها خواهد بود، دختر صاحب اللبن نسبت به اب المرتضع خواهر ابی دختر اوست، و این عنوان در نسب ملازم با عنوان محرم است، چه خواهر ابی دختر هر مردی قهراً دختر آن مرد خواهد بود.

بحث در این است که آیا با تحقق عنوان خواهر دختر (که خود موضوع حرمت نیست بلکه ملازم موضوع حرمت است) به وسیله رضاع، حرمت نکاح خواهد آمد؟

مشهور فقها همچنان که در بحث استصحاب قائل به اصل مثبت نیستند و فقط آثار شرعی بلا واسطه را حجت می دانند و آثار شرعی که با واسطه غیر شرعی (عقلی یا عرفی) می باشد، حجت نمی دانند، در اینجا نیز تحقق ملازمات عناوین را بوسیله رضاع برای تحقق حرمت کافی نمی دانند، بر خلاف مشهور مرحوم میرداماد (ره) به عموم منزلت قائل است، در مقنع صدوق (ره) هم عبارتی دیده می شود که قدر متیقن فتوای خود ایشان است. (اگر در روایت بودن آن شک شود(1)) از آنجا هم استفاده می شود که تحقق عنوان ملازم هم در باب رضاع کافی است، چون می فرماید: خواهر برادر رضاعی بر انسان حرام است، خواهر برادر(2) در نسب بر انسان حرام است ولی نه بعنوانه بلکه به عنوان ملازم، پس اگر

ص: 640

1- (1) - عبارت مقنع چنین است: لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت اخيه من الرضاعة (: 333)، این مضمون با این الفاظ در کتب حدیثی نیامده است، ولی در صحیح اسحاق بن عمار می خوانیم: «عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوج اخت اخيه من الرضاعة فقال: ما احب ان أتزوج اخت اخي من الرضاعة» (کافی 5: 2/444)، این روایت ظاهر در حرمت نیست بخلاف عبارت صدوق در مقنع، ولی ممکن است صدوق از هین روایت تحریم فهمیده باشد، با عنایت به این روایت منشأ تردید استاد - مد ظله - در روایت بودن عبارت صدوق روشن می گردد.

2- (2) - (توضیح کلام استاد - مد ظله -) البته باید برادر ابوینی فرض شود یا خواهر ابوینی باشد، یا خواهر ابی برادر ابی یا خواهر امی برادر امی که بهر حال عنوان خواهر بودن تحقق پیدا کند و علی القاعده باید کلام صدوق را به یکی از این صورتهای بازگرداند.

صدوق (ره) خواهر برادر را در باب رضاع قائل به تحریم باشد باید به عموم منزلت قائل باشد.

پس از مقدمه به تبیین مجدد بحث بزرگان می پردازیم:

2) اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) به صاحب عروه (ره) و جواب مرحوم آقای خوئی (ره) (یادآوری)

صاحب عروه می فرماید: يجوز النظر الى المحارم التي يحرم نکاحهن نسباً اورضاعاً مرحوم آقای حکیم می فرمایند: برخی فروع از ادله عامه باب رضاع، حکم آن استفاده شده بلکه از روایات خاصه حکم آن را فهمیده ایم همچون مسئله «لا ینکح اب المرتضع فی اولاد المرضعه او اولاد صاحب اللبن» چنانچه در مطلب سوم مقدمه به تفصیل جواز نظر را گفتیم، در اینجا نمی توان جواز نظر را در این مسئله قائل شد.

آقای خوئی (ره) فرموده اند که از روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» حکم سایر فروع مسئله استفاده می شود و جواز نظر به محارم رضاعی هم ثابت می شود، البته از روایت حکم فرع مذکور استفاده نمی شود بلکه باید به روایات خاصه توجه کرد، البته اگر در روایت تعلیلی وارد نشده بود اشکال شما وارد بود، ولی چون در ذیل روایت امام علیه السلام فرموده اند: «لأن ولدها صارت بمنزله ولدک»، از اطلاق این تعلیل استفاده می شود که این محارم رضاعی در تمام احکام با محارم نسبی مساوی می باشند، یعنی همچنان که جواز نظر نسبت به اولاد خود انسان ثابت است جواز نظر به اولاد مرضعه هم ثابت می گردد.

3) بررسی کلام بزرگان توسط استاد - مد ظله

اشاره

کلام آقای حکیم (ره) روشن نیست دلیل عامی را که مستند خود قرار داده اند و محارم رضاعی را ملحق به محارم نسبی کرده اند که مورد «اب المرتضع» را شامل نمی شود، چیست؟

ص: 641

دو احتمال در کلام ایشان وجود دارد:

احتمال اول در کلام مرحوم آقای حکیم (ره)

ممکن است مراد ایشان از دلیل عام روایت متواتر «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» باشد که برداشت آقای خوئی (ره) از کلام آقای حکیم (ره) همین است، در این صورت ما یک اشکال داریم که مشترکاً بر آقای حکیم و آقای خوئی وارد می شود و آن عبارت از این است که این دلیل هیچ گونه نظری به حلیت ندارد چنانچه در مطلب دوم مقدمه گذشت، پس در جایی هم که این آقایان متفقند که این دلیل شامل می شود، مثل جایی که با رضاع همان عناوین موضوع حرمت (نه عناوین ملازم) در باب نسب محقق شود، از روایت فوق تنها حرمت نکاح استفاده می شود و حکمی غیر از حرمت از آن استفاده نمی گردد. بلکه برای استفاده جواز نظر باید دلیل دیگری جست.

احتمال دوم در کلام مرحوم آقای حکیم (ره)

احتمال دیگر در کلام ایشان این است که مراد از دلیل عام «الرضاع لحمه کلحمه النسب» باشد، در اینجا اشکال فوق بر ایشان وارد نمی شود، بلکه آن اشکال تنها بر کلام آقای خوئی خواهد بود، زیرا چنانچه در مطلب دوم مقدمه توضیح دادیم از عبارت «الرضاع لحمه کلحمه النسب» هم حرمت نکاح و هم جواز نظر استفاده می گردد و روایت اختصاص به احکام تحریمی ندارد ولی چون این روایت نیز تنها در صورت تحقق عناوین موضوع حکم می باشد و مواردی را که عناوین ملازم حاصل می شود، شامل نمی گردد، لذا ایشان در این گونه مسائل همچون مسئله نکاح اب المرتضع به روایات خاصه تمسک جسته اند که تنها در باره حرمت نکاح است نه جواز نظر.

ولی اشکال دیگری بر ایشان وارد می گردد که ما یک چنین روایتی نداریم، بلکه این عبارت در کلمات فقها همچون وسیله ابن حمزه وارد شده است، ما سرتاسر

بحار، وسائل، مستدرک، چهارده کتاب اصلی اهل سنت (که بر آنها فهرست نوشته اند)، کتب لغت همچون لسان العرب، نهاییه ابن اثیر و مجمع البحرین که به روایات هم توجه دارند، را مراجعه کرده ایم چنین روایتی را پیدا نکردیم و شاید این دلیل شده است که آقای خوئی (ره) کلام آقای حکیم (ره) را به احتمال اول حمل کنند، آنچه در روایت آمده: «الولاء لحمه کلحمه النسب» که در تفسیر آن گفته اند که مربوط به بحث ارث بوده و مسائل ولاء عتق، ولاء ضمان جریره،... را شامل می شود و به بحث نکاح مربوط نیست.

کلام آقای خوئی را در باره تعلیل روایات خاصه در جلسه بعد بررسی می کنیم.

(ب): ادله دیگر جواز نظر به محارم رضاعی:

اشاره

با توجه به این که روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» توانایی اثبات جواز نظر به محارم رضاعی را ندارد، مناسب است ادله سه گانه ای را که آقای خوئی ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر آورده اند، بررسی کنیم تا ببینیم، آیا این ادله بین مواردی که حرمت نکاح با دلیل عام ثابت شده یا حرمت نکاح با روایات خاصه ثابت شده، فرق می گذارد یا خیر؟

1) اشاره به ادله مرحوم آقای خوئی (ره) بر ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر (یادآوری)

مرحوم آقای خوئی به سه دلیل بر ملازمه بین حرمت نکاح و جواز نظر تمسک جسته اند:

دلیل اول: سیره مسلمین (سیره مسلمین بر این قرار گرفته است که به محارم نسبی که حرمت نکاح دارند، نگاه می کنند)، این دلیل چنانچه گذشت محارم رضاعی را شامل نمی شود، زیرا باید عموم مردم مسئله را بدانند تا سیره جاری شده باشد، و مسلمانان امثال مسائل رضاع را نوعاً نمی دانند پس نمی توان سیره را احراز

کرد.

دلیل دوم: آیه جواز اظهار زینت برای محارم، که البته برخی موارد را دلالت می کند، بقیه موارد را با عدم قول به فصل باید تمام نمود.

دلیل سوم که دلیل اصلی آقای خوئی برای جواز نظر به محارم رضاعی است روایات تغسیل محارم است که در آن نظر محارم را به بدن میت در هنگام غسل جایز شمرده است.

2) کلام استاد - مد ظله - در باره کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سره

ما این ادله را چنانچه اشاره کردیم، تمام نمی دانیم ولی عرض ما این است که بر فرض تمام بودن این ادله تفکیک بین محارم رضاعی صحیح نیست. حال مناسب است درباره نقد دلیل سوم که دلیل عمده آقای خوئی در مورد محارم رضاعی است توضیح بیشتری بدهیم؛ ما عرض می کنیم که استفاده حکم محارم حیّ از محارم میت مبتنی بر دو امر است که دلیلی بر آنها نیست.

امر اول: این روایت نه تنها جواز نظر محارم را در هنگام غسل میت می رساند نظر محارم به میت را در حال عادی هم جایز می شمرد و این امر ثابت نیست، بلکه ممکن است تنها در هنگام غسل، نظر جایز باشد، زیرا باید میت غسل داده شود و فرض این است که مماثلی در کار نیست و بدون نظر کردن هم غسل مشکل است یک نحو احتیاج و ضرورت و حرج نوعی در کار است شارع اجازه نظر داده و از آن اجازه نظر در حال عادی استفاده نمی شود، بلکه همین که تغسیل میت توسط محارم غیر مماثل جایز نیست، همین نشانگر این است که یک نحو احتیاجی در غسل میت توسط محارم غیر مماثل (در فرض عدم وجود مماثل) وجود دارد که اجازه نظر داده شده بنابراین نمی توان از آن حکم نظر ابتدائی وی را استفاده کرد.

امر دوم: از جواز نظر محارم به میت، جواز نظر به حیّ هم استفاده نمی شود، این امر نیز ناتمام است زیرا بر فرض که از روایات تغسیل میت جواز نظر ابتدائی به بدن

میت محرم را استفاده کنیم نمی توانیم به بدن حیّ تعدی کنیم، و ملازمه ای در اینجا در کار نیست، اصلاً در روایتی که نظر به اجنبی را حرام دانسته بخاطر تحرّکات و تهیجاتی است که در نگاه وجود دارد و مفاصدی که بر این امر مترتب است، منشأ حرمت شده است، شاهد این امر (1) هم این است که وقتی مسئله قواعد مطرح می شود دیگر نکاح کردن حرام نمی باشد، چرا که آن تحرّکات و مفاصد بر نظر به قواعد مترتب نیست، حال میت که از قواعد ضعیف تر است و تحریک و تهییج نسبت به آن مطرح نیست، به طریق اولی نباید نظر به آن حرام باشد (2)، بدن میت نه تنها موجب جلب انظار نیست، بلکه موجب نفرت است، به قول شاعر

روح از تن رفت این نفرت ز چیست؟ عاشقا بر گو که معشوق تو کیست؟

پس چگونه ما می توانیم حکم جواز نظر محارم به حی را از حکم جواز نظر به میت استفاده کنیم. ولی سخن ما این است که اگر این دلیل تمام باشد در تمام محارم رضاعی می آید، چه در این دلیل هیچ قیدی نشده است که محرم بودن محارم رضاعی با دلیل عام «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ثابت شده باشد یا با روایات خاصّه؟ بهر حال در مواردی همچون مسئله أبو المرتضع هم محرمیت صدق می کند و لاجرم می بایست جواز نظر بیاید.

ص: 645

1- (1) - (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) علاوه بر این که در روایاتی که علت حرمت نظر را بیان کرده همچون روایت محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام بدین امر تصریح شده است، ولی اگر این تصریح هم نبود از نحوه جعل حکم با عنایت به استثنای قواعد می توانیم علّت حکم را بدست آوریم، البته این علت، علت منحصره نیست، بلکه اصل علیت را از این ادله می فهمیم که همین امر در بحث ما کافی است چنانچه در حاشیه آینده توضیح خواهیم داد.

2- (2) - (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) کلام استاد این نیست که علّت حرمت نگاه منحصرماً مسائل شهوی و تحریکات جنسی - و لو نوعاً - می باشد، بلکه ممکن است مسئله احترام طرف هم در اینجا مطرح باشد، بلکه کلام در این است که وقتی مسئله شهوت در حرمت نگاه دخالت دارد و لو علّت منحصره نباشد دیگر نمی توان از جواز نظر در میت که طبعاً شهوت به همراه ندارد جواز نظر در حیّ را نتیجه گرفت، بنابراین این اشکال به کلام استاد وارد نیست که لازمه این بیان این است که نظر به میت محرم با نظر به میت غیر محرم فرقی نداشته و هر دو جایز باشد، زیرا چه بسا مسئله احترام میت در حرمت نظر به میت نامحرم دخالت داشته باشد.

ادله ای که تاکنون بر جواز نظر به محارم رضاعی ذکر کردیم، ناتمام می‌نماید، به نظر ما دلیل حرمت نظر به محارم رضاعی اجماع می‌باشد، به اجماع جمیع علما در تمامی محارم اعم از رضاعی و نسبی نگاه کردن جایز است و در محارم رضاعی هم در کلمات مجمعین تفصیلی نیست که دلیل حرمت، دلیل عام باشد یا روایات خاص، پس نظر به تمام محارم رضاعی و نسبی بالاجماع جایز است.

در تأیید اجماع می‌توان مرسله مروک بن عبید را ذکر کرد: «عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت له: ما یحلّ للرجل ان یری من المرأه اذا لم یکن محرماً؟ قال:

الوجه و الکفان و القدمان»، از این روایت که در کافی نقل شده و ظاهراً کلینی بدان فتوا داده استفاده می‌شود که سائل می‌دانسته است که اگر مرد محرم باشد، مسئله روشن است که جواز نظر وجود دارد و حدّ خاصی هم ندارد و تنها اشکال در غیر محرم است که مقداری که برای وی جایز است کدام است؟ و از این جهت سؤال کرده است، البته ما به این روایت فتوا ندادیم ولی برای تأیید جواز نظر به محارم می‌توان از آن بهره گرفت. صحیحه عبید بن زراره نیز مؤید بلکه دلیل جواز نظر به محارم است، چنانچه در جلسه بعد توضیح خواهیم داد.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث جلسه گذشته در ادله جواز نظر به محارم بود، صحیحه عبید بن زراره در این زمینه مطرح گردید، در این جلسه دلالت این روایت بر جواز نظر به سر محارم (به طور کلی) اثبات می گردد و اشکالی که در این استدلال توهّم می گردد، پاسخ داده می شود، در ضمن به بررسی کلام مرحوم آقای خوئی (ره) در باره محارم رضاعی می پردازیم (ایشان با توجه به تعلیل وارده در روایات خاصه رضاع، حکم جواز نظر را در مواردی که حرمت نکاح به وسیله رضاع با ادله خاصه «نه عمومات رضاع» ثابت شده نیز تعمیم می دهند) همچنین اشکالی را که در جلسه قبل به کلام ایشان وارد ساختیم، با تقریبی پاسخ می دهیم ولی از جهت دیگر تمسک به تعلیل را ناتمام می دانیم.

الف): بررسی صحیحه عبید بن زراره:

1) نگاهی دیگر به روایت

در این روایت سائل می پرسد که ما جلسات سرور یا حزن داریم که جمعیت زیادی از مرد و زن در آن اجتماع کرده اند، گاهی زن خجالت می کشد (یا سبک می شمارد⁽¹⁾) که سر خود را نزد مردی که با وی قرابت رضاعی دارد باز کند، هر

ص: 647

1- (1) - این دو معنی بنا بر دو نسخه «استحیت» و «استخفت» می باشد، استخفاف به معنای سبک شمردن و منافی دانستن یک امر با متانت و سنگینی می باشد.

چند شرعاً جایز است ولی حیا یا جهات دیگر مانع از سر باز کردن می گردد، مرد هم خجالت می کشد که به زن نگاه کند، پس از این جمله، سؤال می کند: فما الآذی یحرم من الرضاع فقال: ما انبت اللحم و الدم... و در آخر روایت هم می فرماید: و قال: ما یحرم من النسب فهو ما یحرم من الرضاع.

در باره این روایت باید دانست که عبارت «فما الآذی یحرم من الرضاع» با جمله قبل بی شک مرتبط است و نمی توان آن را اجنبی از آن دانست، متفاهم عرفی این دورا به هم مربوط می داند، ربط این دو جمله به جهت ملازمه ای است که در ذهن سائل بین حرمت نکاح (صدق و محرمیت) و جواز نظر وجود دارد، در واقع سائل این قضیه شرطیه را مسلم می داند که: کل من حرم نکاحه جاز النظر الیه، در نتیجه سؤال از جد رضاعی که حرمت ابد می آورد، با قبل مرتبط می گردد، زیرا مدلول مطابقی سؤال سائل حرمت ابد و مدلول التزامی آن جواز نظر است، به هر حال امام علیه السلام ذهنیت سائل را با سکوت تقریر کرده در نتیجه ملازمه بین حرمت ابدی نکاح و جواز نظر اثبات می گردد.

2) اشکال بدوی روایت

در ذیل روایت جمله «ما یحرم من النسب فهو ما یحرم من الرضاع» وارد شده، این جمله بنا بر قول صحیح تنها اثبات حرمت ابدی را در جایی که نفس عنوان نسبی با رضاع محقق شود (مانند عناوین خواهر، برادر، مادر، خواهرزاده، برادرزاده، عمه، خاله،...) ثابت می کند و از آن عموم منزلت استفاده نمی گردد، تا عناوینی که خود موضوع حرمت ابد نیستند ولی با عناوین موضوع حرمت ملازم هستند در باب رضاع منشأ اثر گردد.

در نتیجه مسئله «لا ینکح أبو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن» را از آن نمی توان استفاده کرد، زیرا اولاد صاحب لبن خواهر فرزند انسان است و خواهر فرزند انسان در نسب خود از عناوین محرم نیست بلکه ملازم با عناوین محرمه است چه یا دختر

خود انسان است یا ربیبه (دختر زن مدخوله انسان)، بهر حال وقتی ما به عموم منزلت قائل نباشیم، حکم این مسئله را از «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و مانند آن استفاده نمی کنیم، بلکه از روایات خاصّی در مورد این حکم بدست می آید، مذیل بودن جواز امام علیه السلام به این ذیل ممکن است منشأ این اشکال شود، که جواز نظر را در محرمهای رضاعی که حرمت نکاح آنها از این ذیل استفاده نمی گردد نمی توانیم از این روایت نتیجه بگیریم.

3) پاسخ اشکال توسط استاد - مد ظله

این اشکال صحیح نیست، زیرا این ذیل باعث نمی گردد که ما ملازمه ای را که از تقریر امام فهمیدیم منحصر به جایی بدانیم که این ذیل در آن ها جاری است، بلکه امام علیه السلام در این ذیل فروض متعارف مسئله رضاع را بیان فرموده و این منافات ندارد که حکم جواز نظر در مطلق محرمهای رضاعی ثابت باشد به خصوص با توجه به این نکته که ملاک تحقق رضاع محرم که در این روایت انبات لحم و دم دانسته شده به اتفاق فقها در مسئله «أبو المرتضی» هم جریان دارد و هر کس که به روایت عبید بن زراره نگاه کند از همین روایت می فهمد که این ملاک در مسئله مورد بحث هم کافی است، در نتیجه نمی توان ذیل روایت را موجب تقیید صدر دانست.

از سوی دیگر اصلاً معلوم نیست که صدور این ذیل در همان مجلس صدور صدر باشد بلکه ممکن است در مجلس دیگر بوده چنانچه آوردن کلمه «وقال» هم مشعر به آن است (1)، پس این قطعه نمی تواند صدر روایت را متضیق کند.

ان قلت: در روایت در مورد کفایت عشر رضعات امام علیه السلام از پاسخ خودداری کرد که باید به جهت تقیید باشد پس نمی توان به روایت تمسک کرد.

قلت: مجرد این که قطعه ای از روایت از روی تقیه صادر شده دلیل تقیه ای بودن سایر قطعات نیست به ویژه با عنایت به اینکه برخی از فروع مسئله همچون مسئله

ص: 649

1- (1) - به تعبیر دیگر جمع بین این دو قطعه روایت از باب جمع در روایت است نه جمع در مروی.

«لا ینکح أبو المرتضع...» از اختصاصات امامیه است.

بنابراین از روایت جواز نظر به محارم استفاده می‌گردد و این که برخی همچون مرحوم آقای شاهرودی (ره) و برخی از اخباریها نگاه کردن به ام الزوجه را اشکال کرده‌اند با این روایت سازگار نیست، چه ام الزوجه حرمت ابدی نکاح دارد در نتیجه به مقتضای ملازمه ای که از این صحیحیه استفاده کردیم جواز نظر هم خواهد داشت.

البته از این صحیحیه جواز نظر به تمام بدن محارم (بجز عورت) استفاده نمی‌گردد بلکه تنها جواز نظر به سر و بالملازمه قسمتی از گلو و گردن که به تبع باز بودن سر پیدا می‌شود، استفاده می‌گردد.

مؤید این صحیحیه روایت ابی الجارود است که از آن استفاده می‌شود که زینت که به محرم می‌توان نشان داد بیشتر از زینتی است که به اجنبی می‌توان نشان داد و از آن موضوعیت برای عنوان «محرم» استفاده می‌گردد.

(ب): بررسی کلام مرحوم آقای خوئی - قدس سرّه

1) اصل کلام آقای خوئی (ره) و اشکال استاد - مد ظلّه - (یادآوری)

مرحوم آقای خوئی در پاسخ مرحوم آقای حکیم، جواز نظر به محارمی را که با نصّ خاص استفاده شده (مسئله لا ینکح أبو المرتضع...) را از تعلیل روایت استفاده کرده‌اند. زیرا در صحیحۀ ایوب بن نوح بعد از بیان حرمت ابدی اولاد صاحب اللبن آمده است: «لأنّ ولدها قد صار بمنزله ولدک»، از عموم تعلیل جواز نظر هم استفاده می‌گردد، ما اشکال کردیم که از روایت عموم منزلت استفاده نمی‌شود، چه اولاد صاحب لبن اکثر احکام اولاد خود انسان را ندارد مسئله ارث، عقود والدین، اشتراط اذن پدر در صحت یمین یا در نکاح باکره و در موارد دیگر مانند نفی ربا بین والد و ولد، لزوم قضای عبادات میت بر ولد اکبر و مسئله حبوه که مال ولد اکبر است و... هیچ یک در این مسئله ثابت نیست، پس تنزیل تنها ناظر به حرمت نکاح است و نمی‌توان از آن جواز نظر را نتیجه گرفت.

2) تقریبی برای کلام مرحوم آقای خوئی (ره) از سوی استاد - مد ظله

ما می توانیم کلام مرحوم آقای خوئی را به گونه ای تقریب کنیم که این اشکال وارد نباشد، توضیح این تقریب این است که اگر روایت مستقیماً فرزند صاحب لبن را به منزله فرزند خود شخص دانسته و حکم حرمت نکاح ابدی را اثبات می کرد، اشکال ما جا داشت، ولی در روایت نخست حرمت نکاح ابد را ذکر کرده سپس با جمله «لأن ولدها قد صار بمنزله ولدك» این حکم را تعلیل کرده است، اگر تنزیل تنها ناظر به مسئله حرمت نگاه باشد، تعلیل عین معلل خواهد بود و معنای جمله این گونه می گردد: گرفتن دختر صاحب لبن بر پدر مرتضع حرام ابدی است چون حرام ابدی است که جمله ناصحیح و رکیکی است، از سوی دیگر عموم منزلت نسبت به جمیع آثار هم نمی توان قائل شد، ولی می توان حدّ وسطی بین این دو در نظر گرفت و تنها آثار ظاهره (1) که با حرمت ابد مرتبط است را اثبات نمود، اگر ما مدلول روایت را اختصاص به حرمت نکاح ابدی ندهیم و بخواهیم حکم دیگری را هم ثابت بدانیم قهراً مسئله جواز نظر که بسیار با محرمیت ارتباط عرفی دارد ثابت می گردد.

3) پاسخ تقریب فوق توسط استاد - مد ظله

تمام آنچه گذشت بنابراین بود که ما تنزیل را از جهت حکم بدانیم، قهراً مسئله لزوم تعدی از حکم حرمت نکاح پیش می آمد و گرنه اتحاد علت و معلل پیش می آید، ولی ممکن است بگوییم که اصلاً روایت ناظر به حکم نیست، بلکه تنزیل از جهت موضوع مراد باشد، یعنی چون با رضاع قرابتی شبیه قرابت نسبی حاصل می گردد در نتیجه حکم حرمت نکاح معلول این قرابت است مترتب شده است، اگر

ص: 651

1- (1) - همانند مرحوم شیخ انصاری که مرفوع در حدیث رفع سه احتمال مطرح کرده اند: «1 - خصوص مؤاخذه، 2 - مطلق آثار، 3 - آثار ظاهره» مطلق آثار غیر از آثار ظاهر است.

روایت را این گونه معنا کنیم(1) هیچ نمی توان از حکم معلّل، تعدی کرد و حکم دیگری را اثبات کرد، مسئله معتمّ بودن علّت هم در اینجا پیش نمی آید چه علت موضوع حکم معلّل را گسترش می دهد خود حکم معلّل را به احکام دیگر تعمیم نمی دهد(2)، و تنها از آن می فهمیم که مواردی که عرفاً مثل خود بچه انسان است یا شرع آن را به منزله بچه انسان دانسته همچون محرم رضاعی با شرائط خاصی که شرع آنها را تعیین کرده، حرمت ابدی نکاح دارد و دیگر از آن حکم جواز نظر استفاده نمی شود.

«* و السلام*»

ص:652

1- (1) - (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) ممکن است که این تعلیل هم اشاره به تبعیت احکام نسبت به امور تکوینی و مصالح واقعی باشد، چه برخی از اصحاب حدیث احکام الهی را معلّل به مصالح نمی دانسته اند و مصلحت را متأخر از حکم می پنداشتند امام علیه السلام در این تعلیل اشاره می کنند که منشأ ایجاد حرمت نکاح به وسیله رضاع تحقق حالت تکوینی نظیر قرابت نسبی می باشد، و شباهت تکوینی منشأ شباهت تشریحی گردیده است.

2- (2) - (توضیح کلام استاد - مد ظلّه -) وقتی گفته می شود لا- تشرب الخمر لانه مسکر، از علّت می فهمیم که حرمت شرب اختصاص به خمر ندارد و در تمام مسکرها جاری است ولی دیگر نمی توان از شرب خمر به سایر احکام تعدی نمود و حکم آنها را هم استفاده کرد.

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته ادامه بحث محارم رضاعی را پی گرفتیم و درباره دلالت روایت صحیحه عبید بن زراره و تعلیل آن به تفصیل بحث کردیم و آن را به عنوان یک دلیل بر جواز نظر به محارم رضاعی پذیرفتم. سپس صورت مسئله 33 عروه را که درباره حکم نگاه به مملوکه است، مطرح نموده و بحث آن را به این جلسه واگذار کردیم.

در این جلسه نیز با اشاره به نکاتی در عبارت عروه، مناقشه مرحوم آقای خوئی بر ادعای اجماع علامه و محقق کرکی را بررسی نموده و پاسخ می دهیم.

الف): حکم نگاه به مملوکه:

1) متن عروه:

مسئله 33: المملوکه کالزوجه بالنسبه الی السید اذا لم تکن مشرکه او وثنیه او مزوجه او مکاتبه او مرتده.

مملوکه نسبت به سید، همانند زوجه نسبت به همسر است. در این مسئله بحث درباره نظر است و مباحثی که مربوط به وطی و امثال آن است، مورد بحث نمی باشد. البته مقصود از نظر، نظر خاصی است که مربوط به زوجه است یعنی نگاه شهوانی یا نگاه به عورت، و در مورد محارم چنین نگاهی جایز نیست. لذا نفرمود: المملوکه کالمحارم. پس مملوکه نیز مانند زوجه است و از روی شهوت به او یا به عورتش می توان نگاه کرد، البته در صورتی که یکی از طوائف فوق یعنی مشرک، وثنی، دارای شوهر، مکاتبه یا مرتد نباشد.

ص: 653

2) توضیح مرحوم آقای خوئی (ره) درباره عبارت

مرحوم آقای خوئی کلمه «مشرکه» را در عبارت مرحوم سید، اشتباه خوانده و «مشترکه» را صحیح دانسته اند. منشأ اشتباه هم یا سهو قلمی از ناحیه مصنف است یا از ناحیه نساخ.

دلیل مطلب این است کلمه «وثنیه» که در عبارت به این کلمه عطف شده، مطلق است و وثنی مطلق کسی است که - بنظر جماعتی - غیر خدا را عبادت کند، لذا وجهی برای ذکر کلمه «مشرکه» وجود ندارد.

3) نظر استاد - مدّ ظلّه

به نظر ما هم این کلمه غلط است ولی وجهی که ایشان به عنوان قرینه ذکر کردند، نوعی تبعید مسافت است، بنظر ایشان، چون وثنی، اعم از مشرک است، لذا با ذکر وثنی، لزومی به ذکر مشرک نیست، در حالی که به حسب لغت و استعمالات فقهاء وثنی قسم خاصی از مشرک است، وثنی، بت پرست است در حالی که مشرک شامل بت پرست، شیطان پرست، آتش پرست، گاوپرست و ستاره پرست و امثال آن می شود، لذا پس از نفی اعم، لزومی به نفی اخص نخواهد بود.

چنانچه در شمول (مشرکه) نسبت به (وثنی و بت پرست) ابهامی وجود داشت، ذکر وثنی بجا بود، ولی با اینکه فرد ظاهر مشرک، بت پرست است، ذکر آن وجهی ندارد. پس معلوم می شود که آن کلمه (مشرکه) نیست.

به علاوه، ما به عکسی که از نسخه اصلی عروه گرفته شده، مراجعه کردیم، هر چند دو نقطه بالای «راء» دیده نمی شود، اما از نظر رسم الخط «مشترکه» بنظر می رسد نه «مشرکه» چون رسم الخط این دو کلمه با یکدیگر متفاوت است.

گذشته از اینها، صاحب عروه، عبارات کتاب را غالباً از کتب فقهای دیگر اخذ کرده، در کتاب (تذکره) که این بحث مطرح شده، کلمه «مشترکه» وجود دارد، در تذکره می فرماید: «يجوز النظر الى فرج المراهونه، و لو كانت مرتده او مجوسيه او وثنیه او مزوجه او

مکاتبه او مشترکه بینة و بین الغیر لم یجز النظر بل کانت بمنزله امه الغیر» کنیزی را که رهن می گذارد، مرهون بودن مانعی برای جواز نظر سید به او نیست. البته اگر یکی از طوائف مذکور در عبارت باشد، نگاه جایز نیست.

پس بلا اشکال عبارت عروه «مشترکه» است یعنی مملوکه دارای دو مالک باشد که شریک یکدیگرند.

نکته دیگری که در عبارت «عروه» وجود دارد، و از سوی محشین و شارحین عروه تذکره داده نشده، این است که قاعدتاً باید شخص «مادّی» هم به آن طوائف افزوده می شد، کسی که وجود خداوند را منکر است و تنها به ماده طبیعت معتقد است و دهری شمرده می شود، تحت هیچ یک از عناوین فوق داخل نیست، لذا باید به صورت جداگانه ذکر می شد.

در بعضی از کتب فقهاء تصریح شده که مملوکه از غیر اهل کتاب و مجوس نباید، از فرق دیگر باشد. حال ممکن است منکر خدا باشد، مشرک باشد یا مرتد و امثال آن باشد.

4) دلیل مسئله - آیا اجماعی ثابت است یا نه؟

اشاره

درباره مملوکه غیر کتابیه، که نظر به عورت او یا نگاه شهوانی به او جایز نیست، چه دلیلی وجود دارد؟ درباره مملوکه مزوجه دلیل داریم، چنانچه مرحوم آقای خوئی دلیل آن را ذکر کرده و می فرمایند: معتدّه را هم باید ضمیمه کرد. سپس روایاتی را درباره معتدّه نقل می کنند، ولی بحث درباره طوائف دیگر است که چه دلیلی بر عدم جواز نظر هست؟

* مناقشه مرحوم آقای خوئی در اجماع مورد نظر علامه و محقق کرکی

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: علامه در قواعد بر حرمت وطی ادعای اجماع کرده⁽¹⁾ و راجع به نظر بحثی نکرده، محقق کرکی یک قدم بالاتر از علامه نهاده

ص: 655

و ادعای اجماع علمای اسلام را نموده است(1). فاضل هندی نیز در کشف اللثام ادعای اجماع مسلمین کرده است.

اما نه ادعای اجماع علامه صحیح است و نه ادعای اجماع محقق، درباره ادعای اجماع مسلمین، در میان علمای عامه(2)، طاووس یمانی بر جواز وطی مشرکه و امثال او، تصریح کرده است. البته حرمت وطی، بین علمای عامه مشهور است.

درباره ادعای اجماع امامیه نیز مطلب تمام نیست، زیرا صاحب حدائق سه روایت نقل کرده که مضمونشان جواز اتخاذ مشرکه است. تعبیر «یتخذها ام ولد» در روایت را، صاحب حدائق(3) به وطی امّ ولد تفسیر کرده است، معلوم می شود که نظر صاحب حدائق جواز وطی مشرکه است.

چنانچه صاحب وسائل نیز بابتی را با عنوان «جواز شراء المشرکه من المشرك و ان كان ابها او زوجها و يحل وطؤها» منعقد کرده(4) و روایاتی را از جمله روایت عبد الله اللحام را که بر جواز مباشرت دلالت دارد، نقل نموده است. از عنوان باب و روایاتی که در این باب نقل شده، معلوم می شود که صاحب وسائل نیز «وطی مشرکه» را جایز می داند، پس مسئله «حرمت وطی» اجماعی نیست تا مسئله «جواز نظر» را بررسی کنیم.

* نقد استاد (دام ظلّه) بر کلام مرحوم آقای خوئی

نکته ای که قبل از هرگونه مراجعه ای به اقوال فقهاء به نظر می رسد و مایه تعجب است که چرا ایشان فرموده اند و شاگردان هم مناقشه ای نکرده اند، این است که فتوای صاحب حدائق و صاحب وسائل چگونه می تواند، اجماع مورد نظر علامه

ص: 656

1- (1) - جامع المقاصد ج 12 اص 391

2- (2) - المغنی الکبیر لابن قدامه: ج 7 اص 507

3- (3) - الحدائق ج 24 اص 306

4- (4) - الوسائل الشیعه ج 21 کتاب النکاح - ابواب نکاح العبید و الإماء باب 69

را خدشه دار سازد؟ در حالی که علامه حلی متوفای 726 و صاحب حدائق متوفای 1186 است که 460 سال فاصله زمانی دارند، چنانچه صاحب وسائل نیز در حدود 300 سال از علامه حلی متأخر است. فتوای این دو، ادعای اجماع محقق کرکی را هم نمی تواند، نقض کند، چرا که محقق کرکی در سال 940 وفات کرده و صاحب وسائل 93 سال پس از او به دنیا آمده است.

اگر غیر از این دو نفر، افراد دیگری را هم پیدا می کردند، حتماً اشاره می نمودند، در حالی که از زمان شیخ مفید و ابن جنید به آراء فقهاء مراجعه شد و احدی در این مسئله مخالفت نکرده است.

* عبائر فقهاء عظام

در میان فقهاء شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن ادریس، ابن حمزه، أبو الصلاح حلبی، ابن براج، محقق حلی، یحیی بن سعید، شهید اول، همگی قائل به حرمت وطی اند. بلکه علاوه بر قواعد علامه (ره) در تلخیص المرام هم ادعای اجماع شده و در تحریر مدعی «لا- خلاف» شده، قبل از ایشان محقق در شرایع و نافع ادعای اجماع کرده است. و فقهای چون فخر المحققین و صاحب مدارک نیز اجماع را پذیرفته اند.

در ایضاح می فرماید: «النص و الإجماع علی تحریم ما عدا کتابیات من الکفار و اما الکتابیات فقسمان: احدهما الیهود و النصری و لأصحابنا سته اقوال»، از اقوال که نقل می کند معلوم می شود که مراد او وطی کتابیات است نه عقد آنان. چون تفصیلاتی که در اقوال ذکر می کند، می گوید: یکی از اقوال این است که می توان در ملک یمین و عقد منقطع وطی کرد ولی در عقد دائم نمی شود.

در المهذب البارع نیز می فرماید: «تحریم ما عدا الکتابیات من الکفار ثابت بالاجماع و الکتابیات قسمان و لأصحابنا سته اقوال» سپس همان اقوالی که در ایضاح هم بود، نقل می کند.

جامع المقاصد: «اختلف الاصحاب فی جواز نکاح المسلم الکافر علی اقوال سته» سپس اجماع علمای اسلام را ادعا کرده است.

در مسالک می فرماید: «اختلف الاصحاب في جواز نکاح الكتابيات مطلقاً او منعه مطلقاً او بالتفصيل اقوال كثيره» که بعضی از اقوال درباره ملک است.

در «نهایه المرام» می فرماید: «اجمع علماؤنا كافة على انه لا يجوز للمسلم ان ینکح غیر الكتابیه من اصناف الکفار علی نقله الجماعه و اختلفوا فی الكتابیه علی اقوال سته»

همه فقهای که ما مراجعه کردیم، قائل به حرمت وطی هستند. تنها علامه عبارتی را از ابن جنید نقل می کند که ظاهر در جواز است، ولی در ایضاح که فتوای وی را نقل می کند، حرمت استفاده می شود. بعلاوه که اگر او قائل به جواز هم باشد، نظر او ضروری به اجماع نمی زند، چون او بعضی از اموری که خلاف ضرورت مذهب است، مثل قیاس را هم تجویز کرده است.

به نظر ما صاحب حدائق و صاحب وسائل هم معلوم نیست که بر خلاف قوم، فتوا داده باشند. در حدائق ج 24 می فرماید: «لا خلاف بین الاصحاب (رض) کما نقله غیر واحد من محققیهم فی انه لا يجوز للمسلم ان ینکح غیر الكتابیه و اما الكتابیه فقد اختلفوا فیها علی اقوال سته»

سپس خودشان «حرمت» را تقویت کرده و اقوی می شمارد و می فرماید: «من ذلك يظهر ترجیح القول بالتحريم» مراد از نکاح در کلمات فقهاء، وطی است، به قرینه اقوالی که نقل می کند. سپس در ص 25 عبارتی دارد که مرحوم آقای خوئی بدان استناد کرده اند، می فرماید: «قد صرح الاصحاب من غیر خلاف يعرف انه يجوز ابتیاع ذوات الازواج من اهل الحرب و لو من ازواجهنّ و کذا يجوز شراء بناتهم و ابنائهم و لو من الآباء و یصیرون ملكاً للمشتري و یترتب علی هذا التملک احکامه التي من جملتها وطی الجاریه بملک الیمین و علی ذلك دلّت النصوص منها روایه عبد الله اللّحام قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل یشتری من رجل من اهل الشرك ابنته فیتحذها قال: لا بأس، و بهذا الاسناد قال سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل یشتری امرأه رجل من اهل الشرك یتخذها ام ولد، قال: فقال: لا بأس. و اشار بقوله یتخذها الی الوطی».

بنظر می‌رسد که این عبارت به جهت دیگری ناظر است، مراد این است که خرید دختر و زن از اهل کتاب، چنانچه آنها خود قصد فروش داشته باشند، بلا مانع است و می‌توانند بخرند و ملکیت هم حاصل می‌شود.

البته این که این بیع و شراء، حقیقی است یا صوری؟ وقتی مبیع منتقل شد، باید مسلمان شود یا نه؟ باید عده نگه دارد یا نه؟ استبراء کند یا نه؟ روایت ناظر به این جهت نیست. اصل اینکه مالک می‌شود، و در صورت تحقق شرائط وطی جایز می‌گردد، روشن است.

بنابراین در عین حال که در اینجا فتوا به جواز داده‌اند، در آنجا هم به طور مسلم در فرض شرک، فتوا به عدم جواز داده‌اند.

صاحب وسائل هم از نقل روایات، قصد مخالفت با اجماع علماء را نداشته است.

ب - وجه تعدی از «حرمت وطی» به «حرمت نظر»

تاکنون سخن از اجماع بر «حرمت وطی» بود، از این مسئله چگونه می‌توان «حرمت نظر» را استفاده کرد؟

مرحوم آقای گلپایگانی «حرمت وطی» را پذیرفته‌اند، ولی «حرمت نظر» را نپذیرفته‌اند. (البته حرمت وطی را درباره مکاتبه هم نپذیرفتند و بحث مکاتبه در مسائل بعدی عروه خواهد آمد و ما چون مبتلا به نیست، بحث نخواهیم کرد)

مرحوم آقای خوئی درباره معتدّه و به همان بیان درباره مزوّجه، «حرمت وطی» را با «حرمت نظر به عورت و نگاه شهوانی» ملازم دانسته‌اند و می‌فرمایند: ادله نظر شهوانی یا نظر به عورت، عمومات و اطلاقات است، در مورد زوجه ای و مملوکه ای که وطی آنها جایز است، نگاه بالاولویه جایز است، ولی در مواردی که وطی جایز نیست، و دلیلی بر تخصیص و تقیید آن عمومات و اطلاقات نداریم تا نگاه جایز باشد، لذا حکم به حرمت نظر صادر می‌کنیم مثل معتدّه - چه رجعی و چه غیر رجعی - که

دلیل خاصی هم بر حرمت وطی داریم و چون دلیل مخصّصی بر جواز نظر وجود ندارد، تمسکاً بالعموم، حکم به حرمت نظر می کنیم.

اگر این تقریب تمام باشد، در مورد بحث ما - یعنی دهری، مشرک یا وثی - اجماع بر حرمت وطی قائم شده، و عمومات و اطلاقات حرمت نظر اقتضا می کند که نگاه هم حرام باشد. البته ایشان در این بحث تقریر نکرده اند، ولی اگر آن تقریب در آنجا تمام باشد، می تواند در اینجا اینگونه تقریر شده و «حرمت نگاه» استفاده شود. چون مخصّصی در کار نیست.

«* و السلام*»

ص: 660

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته به مناسبت بحث درباره مسئله 33 اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) به کلام مرحوم علامه و محقق کرکی (ره) در باره اجماع نسبت به حرمت وطی امه کافر غیر کتابی مطرح و پاسخ داده شد. در این جلسه این اشکال به گونه ای دیگر تحلیل و پاسخ داده می شود. سپس به این بحث خواهیم پرداخت که آیا دلیل بر حرمت نظر به امه مزبور وجود دارد یا نه؟ آنگاه به بحث در باره حرمت نظر به امه مزوجه و دلایل اقامه شده برای آن و اقوال مربوطه خواهیم پرداخت.

الف: بحثی در باره اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) به اجماع مورد ادعای مرحوم علامه (قدس سره):

1) تحلیل اشکال مرحوم آقای خوئی (ره)

ما در جلسه قبل اشکال ایشان را به اجماع ادعا شده در کلام مرحوم علامه در قواعد در باره عدم جواز وطی امه کافر غیر کتابی بدین صورت تقریر نمودیم که اجماع مزبور، از آن رو که بسیاری از اصحاب قائل بدان نیستند و حتی برخی مانند صاحب حدائق (ره) و صاحب وسائل (ره) قائل به جواز می باشند، مخدوش و نامقبول است و سپس به ایشان پاسخ دادیم و اشکال کردیم که نظر فقهی این دو فقیه متأخر چگونه می تواند به اجماع مدعای مرحوم علامه خدشه وارد سازد. ولی ظاهراً اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) با این تقریر درست نباشد، بلکه نظر ایشان این است که با توجه به این که این مسئله را بسیاری از اصحاب عنوان نکرده اند (1).

ص: 661

1- (1) - توضیح مطلب این که ما در تعابیر منابع فقهی سه عنوان و اصطلاح داریم: «اجماع»، «بلا-خلاف» و «بلا خلاف اجده» اصطلاح اجماع هنگامی به کار می رود که مسئله ای نزد همه فقها عنوان شده باشد و هیچ فقهی بر خلاف نظر مصنف نگفته باشد، در این صورت مثلاً گفته می شود: «حکم مسئله نزد اصحاب این چنین است اجماعاً» ولی اگر مسئله ای را تنها چند فقیه عنوان کرده باشند و فتوای آنان موافق با نظر مصنف باشد، در این صورت تعبیر «لا خلاف» می شود. اما اگر مصنف تحقیق و فحص کامل نکرده و تنها قدری جستجو کرده باشد و مخالفی نیافته باشد، در این فرض معمولاً گفته می شود: «بلا خلاف اجده» بدین ترتیب این اصطلاح اخیر از «بلا خلاف» ضعیف تر و تعبیر «بلا خلاف» از عنوان «اجماع» ضعیف تر و از نظر فقهی دارای اعتبار کمتری است.

(ظاهراً مراد از اصحاب، فقهای پیش از علامه (ره) می باشد)، چطور می توان دعوی اجماع نمود و چنین ادعایی را نمی توان پذیرفت. همچنین نقل فتوای مرحوم صاحب حدائق و مرحوم صاحب وسائل به منظور مناقشه در اجماع مزبور نیست، بلکه ظاهراً مراد ایشان اثبات این نکته بوده که برخی از فقهایی که متعرض این مسئله شده اند، قائل به جواز بوده اند و قول به جواز در میان فقها مؤید دارد و آن چنان مستبعد نیست. بنابراین نمی توان در پاسخ به اشکال ایشان این مطلب را مطرح کرد که فتوای فقهای قرون متأخر چه خدشه ای به اجماع مدعی مرحوم علامه در چندین قرن پیش می زند.

2) پاسخ استاد - مد ظله - به اشکال مرحوم آقای خوئی (ره):

ولی این اشکال هم قابل قبول نیست و می توان پاسخ داد که معاریف فقها از جمله شیخ مفید (ره)، شیخ طوسی (ره)، سید مرتضی (ره)، ابن ادریس (ره)، أبو الصلاح حلبی (ره)، ابن براج (ره)، محقق (ره)، ابن حمزه (ره)، یحیی بن سعید (ره)، شهید اول (ره)، صاحب المدارک (ره) در نهاییه المرام، فخر المحققین (ره) و... نیز (علاوه بر علامه و محقق ثانی ره) مسئله را مطرح کرده و قائل به اجماع شده اند. پس با این همه ادعای اجماع، بر فرض که معدودی از فقها متعرض مسئله نشده باشند، نمی توان گفت که اجماعی در کار نیست. مخالفت ابن جنید (1) نیز با توجه به شذوذ برخی آرای فقهی او، که در بسیاری موارد با ضروریات

ص: 662

1- (1) - در مختلف فتوای ابن جنید چنین نقل شده است: «قال ابن جنید و لا بأس بوطی من ملک من هذه الاصناف كلها بملك اليمين، لكن لا يطلب الولد من غير كتابيه»

امامیه سازگار نیست، لطمه ای به اجماع مذکور نمی زند و این مطلب را خود آقایان قبول دارند. بنابراین باید به دلیل اجماع قائل شد که وطی کافره به جز اهل کتاب و من له شبهه الکتاب جایز نیست، حتی در مملوک به ملک یمین.

(ب): آیا دلیلی بر حرمت نظر به کافره مملوکه (از غیر اهل کتاب) وجود دارد؟:

1) مراد از نظر در مسئله مورد بحث

مرحوم آقای خوئی (ره) موضوع حکم حرمت نظر را در این بحث (مسئله 33) نظر به عورت دانسته اند، ولی در بحث نظر به زوجه معتده به وطی شبهه (در مسئله 34) مراد از جواز نظر را (در کلام مرحوم مصنف (ره)) نظر عن شهوه شمرده اند یعنی موضوع دو بحث را متفاوت می داند.

اما به نظر می رسد که در هر دو مسئله موضوع بحث اعم است یعنی هم شامل نظر به شهوت می شود و هم نظر به عورت، زیرا با توجه به صدر مسئله معلوم می شود که مراد از نظر، نظری است که از اختصاصات زوجیت می باشد و این شامل هر دو یعنی نظر با شهوت و نظر به عورت می شود، همچنان که در مسئله بعد نیز این گونه است بنابراین موضوع بحث جواز یا حرمت نظر در دو مسئله از این جهت تفاوتی ندارد.

2) تقریب استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) برای حرمت نظر: (با توضیح استاد مد ظله)

ایشان برای اثبات حرمت نظر به عورت امه معتده عن الغیر(1) فرموده اند با اثبات حرمت وطی امه ای که در عده غیر مالک می باشد، حرمت نظر به عورت وی

ص: 663

1- (1) - بحث عدم جواز وطی امه معتده عن الغیر در این مسئله مطرح نشده و مرحوم آقای خوئی فرموده اند که مناسب بود که مصنف این بحث را در اینجا مطرح می فرمود. ایشان برای حرمت وطی امه معتده عن الغیر به دو روایت مسمع بن عبد الملک و مسعه بن زیاد، که هر دو صحیحه هستند، استدلال کرده اند.

نیز اثبات می شود. زیرا عمومات دال بر حرمت نظر به عورت اشخاص است، و ما با ادلّه جواز وطی درباره زوج و مالک با «اولویت» یا «ملازمه عرفی» جواز نظر را به عورت زوجه و مملوک ثابت کرده، عمومات مزبور را تخصیص می زنیم. اما در موردی که جواز وطی وجود ندارد، از جمله در باره امه معتده از غیر، نمی توان جواز نظر به عورت را اثبات نمود و آن عمومات تخصیصی نمی خورد و دلیلی برای رفع ید از آن عمومات وجود ندارد.

اگر این فرمایش ایشان را بپذیریم و نیز اجماع یاد شده را قبول داشته باشیم، در ما نحن فیه یعنی در مورد مرتده و وثیبه نیز می توانیم به همین استدلال حرمت نظر را اثبات کنیم. زیرا با اثبات حرمت وطی (با اجماع)، با ملازمه عرفی یا اولویت، حرمت نظر (به عورت) هم ثابت می شود.

3) مناقشه استاد (مد ظله) در استدلال مذکور:

اما استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) را به نحوی که در تقریرات آمده نمی توان پذیرفت. زیرا نمی توان گفت که در هر موردی که حرمت وطی وجود دارد، حرمت نظر هم هست. در حائض حرمت وطی وجود دارد، ولی هیچ کس از این حکم نتیجه نگرفته است که حرمت نظر به عورت حائض هم وجود دارد. پس چنین ملازمه ای را نمی توان قائل شد. آیا اگر به دلیل ضرر یا به سبب نذر یا عهد و... برای شخص وطی حرام باشد، می توان گفت که نظر هم حرام است؟

4) برای حرمت نظر به چه دلیلی می توان استناد کرد؟

تنها استدلالی که می تواند در اینجا کارساز باشد این است که با دلیلی ثابت شود که مطلق تمتعات از وثیبه یا مشرکه جایز نیست، همچنان که مرحوم آقای خوئی در مسئله بعد (34) به مناسبتی (یعنی در بحث معتده به وطی شبهه) این نکته را مطرح کرده اند. بنابراین مثلاً در مورد حائض به صرف منع از وطی با دلیلی خاص،

نمی توان سایر استمتاعات را حرام دانست و از عمومات دال بر جواز تمتع از وجه رفع ید کرد. البته از جواز نظر با شهوت با اولویت جواز نظر بدون شهوت (به عورت) هم استفاده می شود. بنابراین دلیلی بر حرمت نظر به عورت در حائض وجود ندارد، زیرا دلیلی عام که تمام تمتعات را حرام کرده باشد، وجود ندارد.

در ما نحن فیه یعنی در باره امه کافر غیر کتابی دلیلی عام که مطلق استمتاعات را نفی کرده باشد، وجود ندارد و تنها در مورد وطی اجماع وجود دارد. با این اجماع نمی توان حرمت نظر را هم اثبات کرد. زیرا اجماع تنها نسبت به حرمت وطی قائم شده است و ادله عام اولیه نیز جواز کلیه استمتاعات را از مملوکه ثابت کرده است.

پس دلیلی برای حرمت نظر وجود ندارد.

(ج): بحث در باره حرمت نظر به امه مزوجه:

(1) ادله اقامه شده برای حرمت نظر:

مرحوم سید قائل به حرمت نظر مالک به امه ازدواج کرده خود شده اند. در این باره به دو روایت استناد شده است:

(1) روایت حسین بن علوان که می فرماید: «اگر شخصی امه خود را به دیگری تزویج کند، به عورت وی نباید نگاه کند و عورت ما بین سرّه و رکه است» (1) این روایت قبلاً مورد بحث قرار گرفت و گفته شد که سند آن از نظر ما قابل اعتماد نیست (بر خلاف نظر مرحوم آقای خوئی که سند آن را تمام می دانستند)

(2) صحیح عبد الرحمن بن حجاج که از نظر سندی اشکالی ندارد:

«قال: سألت ابا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يزوج مملوکه عبده، أ تقوم عليه كما كانت تقوم فتراه منكشفاً او يراها على تلك الحال؟ فکرة ذلك، وقال: قد منعی ان ازوج بعض خدمی غلامی لذلك» (2) در این روایت سؤال شده که آیا مالک که امه خود را به عبد خویش

ص: 665

1- (1) - وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب 44 از ابواب نکاح العبيد و الإماء، طبع آل البيت، ج 21، ص 148، ح 7.

2- (2) - وسائل الشیعه، همان باب، ح 1.

تزوید کرده، می تواند مانند سابق به وی منکشفاً نظر کند و بدن او را ببیند و امام این عمل را مکروه و مبغوض دانسته اند.

2) اشکال مرحوم آقای حکیم (ره) در دلالت صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج

مرحوم آقای حکیم (ره) اشکال کرده اند که تعبیر «کره» دلالت بر حرمت نمی کند و اعم از حرمت است. بنابراین دلیلی بر حرمت نظر مالک به مملوکه بخصوص در مورد روایت، یعنی هنگامی که امه مالک به عبد او تزویج شود، وجود ندارد.

3) نظر مرحوم آقای خوئی (ره)

ایشان فرموده اند که از تعبیر «کره» استفاده می شود که این کار مبغوض مولی است. بنابراین باید این مبغوض را ترک کرد. به بیان دیگر همین که مولی مبغوض بودن عمل را بیان کند، کافی است و نیازی به نهی انشایی وجود ندارد. حق مولویت او اقتضا دارد که عبد عمل مبغوض مولی را مادامی که او اجازه نداده، ترک کند. پس می توان از این تعبیر حرمت نظر را استفاده کرد.

4) نظر استاد - مد ظلّه

به نظر می رسد که با ذیل روایت که فرموده: «پدرم مرا از تزویج کنیز خود به غلام خود منع می فرمود» به همین جهت می توان به نحوی استفاده حرمت کرد زیرا این عبارت می رساند که این منع به سبب محرماتی است که احیاناً به سبب این کار ممکن است صورت بگیرد و مثلاً کنیز در برابر مالک به صورت عریان ظاهر شود و مانند اینها. بنابراین با توجه به اینکه کلمه منع ظهور در نهی الزامی دارد، هر چند «کره» در اصل اعم از نهی تحریمی و تنزیهی است، می توان گفت که مراد از «کره» در اینجا نهی تنزیهی نیست، بلکه نهی تحریمی مراد است. پس می توان حکم حرمت نظر مالک به مملوکه مزوجه خود را، از این روایت استفاده کرد.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل دو مسئله را مورد بحث و بررسی قرار دادیم: یکی جواز نظر به امه کافره غیر کتابی بود که در این مسئله به این نکته اشاره شده که اجماع تنها دلیل می باشد که بر حرمت وطی امه کافره غیر کتابی منعقد شده است و نظری به سایر استمتاعات ندارد و مسئله دیگر که در جلسه قبل بررسی گردید نظر به امه مزوجه غیر بود که با توجه به صحیحه عبد الرحمن بن حجاج حرمت نظر را ثابت دانستیم.

در این جلسه ابتدا حاشیه مرحوم آقای بروجردی (ره) پیرامون کلام سید در عروه را بررسی و سپس بحث نظر به زوجه و امه معتده از وطی به شبهه را مطرح می کنیم و به این نتیجه می رسیم که در زوجه معتده وطی به شبهه تمامی استمتاعات بجز وطی جایز می باشد و ادله تنها حرمت وطی را ثابت می کنند.

الف): حاشیه مرحوم آقای بروجردی (ره) ذیل کلام سید در عروه «اذا لم تکن مشرکه»:

مرحوم آقای بروجردی (ره) در ذیل متن عروه (اذا لم تکن مشرکه) مرقوم فرموده اند «هذا استثناء من جواز الوطی» و در این حاشیه دو احتمال متصور است:

1) ممکن است ایشان در مقام توضیح کلام مرحوم سید باشند به این بیان که امه مشرکه از حیث جواز وطی همانند زوجه نیست یعنی بر خلاف آن که وطی زوجه جایز است وطی امه مشرکه جایز نیست اما نسبت به سایر استمتاعات از قبیل نگاه

کردن لمس و غیره اشاره ای ندارد.

2) احتمال دیگر این است که ایشان در مقام نقد کلام مرحوم سید می باشند بدین صورت که آنچه از ادله استفاده می شود عدم جواز وطی امه مشرکه است اما غیر از وطی، در دیگر استمتاعات که شامل نگاه کردن هم می شود دلیل بر حرمت نداریم پس این که امه مشرکه استثنا شده است فقط از جواز وطی استثنا شده است اما نسبت به سایر استمتاعات داخل در مستثنی منه می باشد و برای مالک همانند زوجه غیر از وطی سایر استمتاعات جایز است.

لکن بنظر ما احتمال قوی همان محتمل اول می باشد که این حاشیه در مقام تفسیر است نه نقد.

(ب): احتمالات حضرت استاد در مورد کلام سید:

1) آنچه که اینجا می توان بیان کرد این است که سید نظر به مطلق احکام زوجه ندارد اگر مملوکه را همانند زوجه می داند و بعد استثنا می زند ناظر به این نیست که تمامی احکام امه همانند احکام زوجه می باشد. با توجه به مسائلی که قبل از این مسئله مطرح کرده است سید در اینجا در مقام بیان یک سری مسائل مقدماتی می باشد و نظری به اصل وطی و مقاربت ندارد همانند نگاه کردن، لمس کردن، استماع صوت و امثال ذلک.

سید، در ادامه مسائل قبلی که فرمودند یجوز لکل من الزوج و الزوجه النظر الی جسد الآخر حتی العوره مع التلذذ و بدونه.... این افعال مجوزه را نسبت به امه نیز تسری می دهند لکن آن را تقیید به قیودی می کنند که مثلاً مشرکه، مزوجه و امثال ذلک نباشد.

یا به تعبیر دیگر سید می فرماید المملوکه کالزوجه. یعنی تمامی احکامی را که قبلاً مختص به زوجه دانسته اند مثل جواز نظر به جسد حتی عوره با تلذذ و بدون تلذذ، لمس اعضاء با تلذذ و بدون تلذذ یا سماع صورت که بعداً مطرح می شود در

این افعال مملوکه نیز همانند مزوجه می باشد و اگر غیر از این مراد می بود می فرمود مثلاً المملوکه کالمحارم یا المملوکه کالاجنیبه.

2) احتمال دیگر که اگر چه در ابتدا خلاف ظاهر است اما با توجه به اینکه سید خیلی مسائل را از کتب قدما اقتباس کرده و به عروه منتقل ساخته است این احتمال خلاف ظاهر نخواهد بود. این است که: در تذکره در جایی که مسئله نگاه به فرج زوج را مطرح می کند می فرماید مملوکه نیز مثل زوج می باشد مگر در یک سری موارد خاصه مثل اینکه مملوکه مشرکه یا مزوجه باشد پس مشابَهت مملوکه با زوج فقط در جواز نظر به عورت می باشد و از آنجایی که این مسئله در جایی دیگر غیر از تذکره مطرح نشده است مظنون این است که سید آن را از تذکره اقتباس کرده لکن در هنگام انتقال به عروه بعضی از مطالب سهواً نقل شده است لذا مسئله ناقص مطرح شده است و اصل مسئله این بوده است که مملوکه همانند زوج است در جواز نظر به عورت مگر اینکه وثیبه، مشرکه، مزوجه و... باشد.

و این احتمال با توجه به نکته ای که عرض شده خلاف ظاهر نمی باشد پس مراد سید بنابراین احتمال از این قرار است که مملوکه اگر مشرکه و... نباشد جایز است که مالک به عورت او نگاه کند و دیگر نظری به افعال دیگر مثل لمس، نظر عن شهوه و غیره ندارد.

ج: جواز نگاه کردن به زوج معتدّه از وطی به شبهه

اشاره

در ابتدا این نکته تذکر داده می شود که وطی زوجۀ غیر بخاطر اشتباه امری است که بسیار اتفاق می افتد و این طور تصور نشود که نادر می باشد.

چرا که وطی عن شبهه یا به خاطر شبهه حکمی می باشد یا شبهه موضوعی.

در بسیاری از موارد زن بخاطر جهل به مسائل طلاق به تصور صحت طلاق، با مرد دیگری ازدواج می کند بعد روشن می شود که طلاق باطل بوده است و در مقابل با توجه به اینکه مسائل را می داند اما شبهه موضوعی اتفاق می افتد تصور می کند طلاق داده شده است یا اینکه شوهر مرده است اگر چه مسائل شرعی را می داند

لکن جهل موضوعی دارد در چنین موردی بعد از ازدواج روشن می شود که شوهر طلاق نداده یا نمرده است پس وطی عن شبهه مورد ابتلا است.

آنچه که بدیهی و واضح است این است که موطوئه به شبهه باید عده نگه دارد و وطی آن حرام است اما آیا زوج می تواند به چنین زوجه ای نگاه کند یا خیر؟ این مورد اختلاف است.

سید می فرماید: نظر به زوجه معتده به وطی شبهه مطلقاً جایز است نظر عن شهوه یا بلا شهوه نظر به عورت یا غیر عورت اما در مقابل آقای خوئی می فرماید جواز نظر منحصر به نظر غیر شهوی است اما نظر شهوی را جایز ندانسته اند.

1) کلام مرحوم سید (ره) در ملحقات عروه در بحث عده

(1)

مرحوم سید در ملحقات عروه می فرماید: شوهر زوجه معتده به وطی شبهه باید از وطی دوری کند اما اینکه حکم سایر استمتاعات چیست؟ دو احتمال بیان می کنند.

احتمال اول اینکه تمامی استمتاعات غیر از وطی از چنین زوجه ای جایز است چرا که در غیر وطی اختلاط میاه حاصل نمی شود و جهت حرمت وطی هم اختلاط میاه می باشد.

و در احتمال دوم ایشان می فرمایند عده، ربطی به اختلاط میاه ندارد چرا که در بعضی موارد اصلاً مسئله اختلاط میاه تصور ندارد ولی باید عده نگاه دارد مثل وطی در دبر یا اگر زنی به مدت طولانی با زوجه خود هم بستر نشده باشد و امثال ذلک باید زوجه عده نگه دارد پس با اینکه اختلاط میاه متصور نیست اما چنین زوجه ای موطوئه ای باید عده نگه دارد پس اختلاط میاه تمام علت نیست. پس اگر شوهر در هنگام عده، از زوجه بدور باشد، ناظر به محذور اختلاط میاه نیست پس همانطور که نمی تواند به نحو وطی از او استمتاع ببرد همچنین استمتاعات دیگر هم جایز نیست.

ص: 670

با توجه به این دو احتمال سید می فرمایند اگر چه قول دوم بر طبق احتمال دوم مطابق با احتیاط است لکن قول اول اقوی است و دیگر بحث استدلالی نمی کند.

2) جواب مرحوم آقای خوئی بر کلام سید در بحث عدد ملحقات عروه و نقد حضرت استاد بر کلام حضرت آقای خوئی:

آقای خوئی بر سید اشکال می گیرند که عجیب است از سید که اختلاط میاه حکمت می باشد، نه بیشتر و عدّه منحصره به موارد احتمال اختلاط میاه نمی شود.

حتی در مواردی که یقین به عدم اختلاط میاه می باشد باید عده نگه داشته شود در نتیجه تمامی استمتاعات حرام می باشد. لکن سید خود به این مطلب توجه داشته اند لذا دو وجه بیان می کنند و این مورد غفلت واقع نشده است و با توضیحی که داده می شود کلام سید روشن تر می شود.

اختلاط میاه اگر چه حکمت می باشد ولی اگر این حکم در اغلب افراد وجود داشته باشد و به نحوی شایع باشد که موارد تخلف در حد نادر باقی بماند در این صورت موارد نادر از حیث حکم ملحق به موارد شایع خواهند شد، پس وجود حکم در معظم افراد باعث می شود که شارع حکم را به نحو عموم حمل کند و افراد نادر را نیز ملحق به بقیّه افراد کرده و حکم واحدی را جعل نماید.

مثلاً در لا- تأکل الرمان لائنه حامض اگر حموضت، حکمت باشد با توجه به اینکه اغلب افراد انار ترش مزه می باشند در اینجا جاعل انارهای شیرین را اگر چه در دایره این حکمت داخل نمی شوند ملحق به انارهای حامض کرده و حکم واحدی بر همه بار می کند. پس وجود یک حکم در معظم افراد باعث می شود که شارع افراد نادر را نیز ملحق به بقیه کرده و بر طریق مقتضای حکمت، حکم واحدی بر تمامی افراد این موضوع بار نماید.

در مورد بحث اگر چه حکمت و جوب عدّه بر زن که عدم اختلاط میاه می باشد در تمامی زنها موجود نیست اما بخاطر اینکه در معظم زنهایی که مدخوله و در سن حیض می باشند احتمال اختلاط میاه موجود است لذا شارع مقدّس یک حکم کلی بر تمام زنهای مدخوله البته با شرایط خاص بار کرده است پس بخاطر اختلاط میاه

امر به دوری از زن معتدّه شده است و این اختلاط میاه فقط در حالت وطی قابل تصور است و نمی توان زوج یا مالک را از سایر استمتاعات منع نمود.

3) بررسی روایات مستند برای منع مطلق استمتاعات بر جواب حضرت استاد:

*** اولین روایتی را که آقای خوئی نیز به آن تمسک جسته اند و قائل به منع مطلق استمتاعات شده اند صحیحهُ محمد بن مسلم است.**

عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن رجلین شهدا علی رجل غائب عند امرأته أنّهُ طَلَّقَهَا فاعتدَّت المرأة و تزوّجت ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم أنّهُ لم یطَلِّقْهَا فأکذب نفسه احد الشاهدين، فقال: لا سبیل للاخیر علیها و یؤخذ الصداق من الذی شهد فیردّ علی الاخیر، و الاوّل أملك بها و تعتدّ من الاخیر و لا یقربها الاوّل حتی تنقضی عدّتها(1).

در این روایت سؤال از زنی است که وطی به شبهه شده است و شبهه آن هم موضوعی است چرا که دو نفر شهادت دادند که زوجه او را طلاق داده است بعد که زوج آمده و ادعا کرده که طلاق نداده یکی از شاهدین اقرار به دروغ کرده است امام در اینجا می فرماید تعتدّ من الاخیر و لا یقربها الاوّل

آقای خوئی به لا یقربها تمسک جسته اند که به معنای لزوم اجتناب از زوجه و دور بودن از او به معنای کامل است پس هیچ گونه استتماعی نمی تواند زوج از چنین زوجه ای ببرد.

اما اولاً: مراد از قرب و نزدیکی کردن به معنای جماع می باشد حتی در فارسی می شود نزدیکی نکند یعنی جماع نکند پس اینجا یک معنای کنایی مراد است و اینکه در قرآن کریم آمده است لا تَقْرُبُوهُنَّ حَتّٰی یَطْهَرْنَ مراد با توجه به روایات عدم جماع زن حائض می باشد و دیگر تمتعات جایز است و اگر هم به معنای جماع نباشد بالاخره به معنای لمس، تفحیذ و امثال ذلک می باشد و تمتعاتی مثل نظر کردن که هیچ گونه تماسی برقرار نمی شود، را شامل نمی شود.

ثانیاً: اگر بپذیریم که لا یقربها به معنای ظاهرش می باشد و نفی مطلق استمتاعات

ص: 672

می کند لکن باید بین استمتاعاتی که از نوع تصرف می باشند و استمتاعاتی که از نوع انتفاع، فرق گذاشت مثلاً اگر می فرماید لا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ * بدین معناست که هیچ گونه تصرفی در مال یتیم نکنید اعم از تصرفات قانونی و خارجی

یا اگر نهی از تصرف در مال غیر شده است مراد تصرفات خارجی است مثل اکل، شرب، تصرف مکانی یا تصرفات قانونی و امثال ذلک می باشد.

اما آیا انتفاعات را هم شامل می شود؟ حق آن است که امثال نگاه کردن و لذت بردن از ملک دیگری را نهی نمی کند، استفاده کردن از گلستان دیگری به این نحو که از بوی آن بهره مند شود شامل نمی شود اینکه از منظره زیبای باغ او بهره چشمی ببرد، شامل نمی شود اگر می فرماید لا تقربوهنّ ممکن است افعالی مثل تفخیز، تقبیل، لمس، جماع را شامل شود اما اینکه زوج به وسیله نگاه کردن بهره مند شود یا صدای او را بشنود دیگر شامل چنین لذتهایی نمی شود.

با توجه به این مطلب نمی توان حرمت نظر شهوی را ثابت کرد.

* روایت دوم مؤثقه اُبی بصیر است

عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في شاهدین شهدا علی امرأه بأنّ زوجها طلقها او مات عنها فتزوجت ثم جاء زوجها، قال: يضربان الحدّ و يضمنان الصّداق للزوج بما غرّاه ثمّ تعتدّ و ترجع الی زوجها الاول. (1)

آقای خوئی می فرمایند ترجع الی زوجها اگر چه به او عطف شده است لکن ظاهر این است که رجوع به زوجه بعد از عده می باشد پس قبل از انقضا جایز نیست هیچ گونه استتماعی از او برده شود.

اما مراد از رجوع این است که زوجه در دسترس او قرار بگیرد و بتواند هر گونه استتماعی را ببرد اما انتفاع را شامل نمی شود، نگاه شهوی را او بر نمی گیرد پس اگر بپذیریم رجوع بعد از عده است چنین رجوعی که حتی اینگونه انتفاعات را شامل شود منظور نیست بلکه تصرفات در بدن و جسم او فقط مراد است.

ص: 673

د) جواز نگاه کردن به امه معتدّه بوطنی شبهه

مرحوم سید می فرمایند امه همانند زوجه می باشد درحالی که وطیش حرام می باشد لکن نظر به او جایز است. اما مرحوم آقای خوئی می فرمایند عدم جواز نظر شهوی در این مورد روشن تر از حرّه می باشد چرا که دو روایت که قبلاً نقل شد بخوبی بر این مطلب دلالت می کرد.

در صحیحۀ مسعده بن زیاد و مسمع گردین (1) ده قسم از اماء را حرام دانسته است که یک قسم امه ای است که در عدّه می باشد و این قسم که مورد بحث است را در ضمن اقسامی آورده است که مسلماً هرگونه استمتاعی از آنها حرام است مثل امه ای که زوجه دارد یا امه ای که عمه رضاعی مالک است یا امه ای که خاله رضاعی زوج است در این موارد مالک نمی تواند هیچ گونه بهره شهوی از آنها ببرد پس از امه ای که عدّه نگه داشته نیز نمی تواند بهره ای ببرد چرا که آن را در ضمن این چنین مواردی آورده است. و این قرینه سیاقی است بر حرمت نظر به امه معتدّه به وطنی شبهه.

جواب مرحوم آقای خوئی (ره) در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

«* و السلام*»

ص: 674

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسه گذشته در ادامه توضیح مسئله 34 درباره جواز نظر به زوجه ای که به واسطه وطی به شبهه در عده به سر می برد، بود. در این جلسه ضمن توضیح بیشتر درباره حکمت عده و استفاده از آن در اثبات جواز نظر، به مسئله نظر کردن به کنیز معتده به دورایت (مسمع کردین و مسعده بن صدقه) درباره امه اشاره می شود.

همچنین جواز نظر به مطلقه رجعی در طول مدت عده مورد بحث قرار می گیرد. و در پایان ضمن توضیح پیرامون مسئله 35 که به موارد استثنائی جواز نظر اشاره دارد، روایت ابو حمزه ثمالی که یکی از شرایط مجوزه نظر را مقام معالجه می داند مورد بررسی قرار می دهیم.

الف): توضیح جواب استدلال آقای خوبی - قدس سره - در حرمت نظر به زوجه معتده:

1 - تکرار استدلال آقای خوبی - قدس سره - درباره حکمت عده

اشاره

ایشان در جواب صاحب عروه (1) فرمودند که عده فقط برای جلوگیری از اختلاط میاه جعل نشده است و عده منحصر به مواردی که احتمال اختلاط میاه دارد، نمی شود، پس جلوگیری از اختلاط میاه فقط حکمت حکم است نه علت آن.

ص: 675

همانطوری که در جلسه قبل عنوان شد حکمت باید مسئله شایعی در حکم باشد و از آنجا که تمتعات مختلفی که از زن برده می شود باعث حکم عده نمی شود و همچنین مثلاً در قواعد که احتمال حمل وجود ندارد حکم عده منتفی است، پی می بریم که حکم عده چیزی است که در آن احتمال حمل به طور متعارف و شایع وجود دارد، یعنی آنچه موجب عده می شود دخول است که به طور شایع و متعارف باعث حمل می شود.

بنابراین همان طور که سائر تمتعات زوج باعث حکم عده نمی شود، حکم عده هم مانع سائر تمتعات زوج نمی شود زیرا احتمال حمل در آن صورت وجود ندارد.

2 - استدلال مرحوم آقای خویی - قدس سره - به صحیح محمد بن مسلم

اشاره

مرحوم آقای خویی (ره) به صحیح محمد بن مسلم (1) که در آن آمده بود «لا یقربها الا اول» تمسک کرده بودند که زوج حق ندارد به زوجه ای که در عده به سر می برد به هیچ وجهی نزدیک شود، پس هیچ نوع استمتاعی از زوجه در حال عده جایز نیست.

* پاسخ استاد - مد ظله

با توجه به حکمتی که برای حکم عده بیان شد به نظر نمی رسد لفظ «یقربها» ظهور قوی ای در جمیع تمتعات داشته باشد، در عین حالی که آیه قرآن نیز می فرماید: (وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ) (2) و مقصود از عدم نزدیکی مباشرت است. بنابراین برای حدیث محمد بن مسلم ظهور قوی ای باقی نمی ماند که نتوان در آن تصرف کرد.

بنابراین فرمایش مرحوم سید که انواع تمتعات غیر از وطی نسبت به زوجه معتده از وطی به شبهه را جایز می داند اقوی است.

ص: 676

1- (1) - وسائل الشیعه 22:252، الطلاق، ابواب العدد، باب 37، ح 2

2- (2) - بقره 2:222

البته درباره آیه قرآن نمی توانیم با اکتفاء به ظاهر آیه چنین برداشتی کنیم که فقط وطی حائض جایز نیست و سائر تمتعات جائز است. بلکه چنانچه در آیه آمده است: (قُلْ هُوَ أَدْنَى) یعنی حیض یک کثافتی ظاهراً می باشد که در آن حالت و با شرائط خاصی که زن به خود می گیرد، شاید اصلاً نباید به سراغ او رفت. پس اگر فقط آیه مورد نظر باشد نمی توان از آن حکم جواز سائر تمتعات را استفاده کنیم.

(ب): استدلال مرحوم آقای خویی - قدس سره - درباره حرمة نظر به امه معتده به وطی شبهه:

اشاره

مرحوم آقای خویی حکم حرمت نظر را درباره امه روشن تر از زوجه می دانند زیرا درباره کنیز دو روایت مسموع بن عبد الملک و مسعده بن زیاد (1) آمده است. (ایشان از هر دو روایت به صحیحه تعبیر می کنند ولی بعضی ها در روایت مسموع تأمل دارند و احتمال می دهند سقطی در روایت واقع شده باشد.) به نظر ایشان وقتی حرمت را به یک شیء نسبت می دهند به این معنی است که همه کارهایی متناسب با آن شیء حرام است. اگر بگویند فلان خانه حرام است، یعنی نمی توان در آن سکونت کرد، و اگر بگویند فلان زن حرام است یعنی نمی توان از او استمتاع کرد. پس مطلق تمتعات از او حرام می شود نه فقط وطی او.

در این روایت آمده است امه ای که در حال عده به سر می برد یا امه ای که موطوئه شده است، بر مالک حرام است، پس استفاده می شود جمیع تمتعات از او - از جمله نظر به او - حرام است.

یکی از مؤیدات این دلیل این است که در هر دو روایت جملاتی وجود دارد و مواردی به امه موطوئه عطف شده است که در همه ان موارد نظر شهوانی و تمتعات دیگر از امه حرام می شود. مثلاً می فرماید اگر یک کنیز خواهر رضاعی یا مادر رضاعی یا خواهرزاده و برادرزاده رضاعی باشد بر مالک حرام می شود. و معلوم است که در تمام این موارد جمیع تمتعات از آنها بر مالک حرام است، پس نتیجه

ص: 677

1- (1) - وسائل الشیعه 106:21، النکاح، نکاح العیید و الإماء، باب 19، ح 1 و 2.

می‌گیریم کنیزی که موطونه به شبهه واقع شده است مثل آنها بوده و جمیع تمتعات از او حرام است.

* پاسخ استاد مد ظلّه به استدلال مرحوم آقای خوئی به دو روایت مسمع و مسعده

به نظر ما در روایت مسمع کردین قرینه‌ای وجود دارد که خلاف مقصود ایشان را اثبات می‌کند، زیرا در روایت چنین آمده است: «عشر لا یحلّ نکاحهنّ و لا غشیانهنّ...» این روایت در مقام بیان است و می‌فرماید که عده‌ای از کنیزان هستند که وقاع آنها جایز نیست. (غشیان به معنی جماع است) بنابراین آنچه در این ده نفر حرام است غشیان است نه مطلق تمتعات. پس آنچه از حدیث به دست می‌آید حرمت جماع است، و اینکه کنیز معتده در ردیف کنیزانی قرار گرفته است که مطلق تمتعات از آنها حرام است نمی‌تواند قرینه باشد، زیرا این افراد در جزئیات و خصوصیات مثل هم نیستند و لازم نیست وقتی در جامعی مشترک بودند، در بقیه خصوصیات هم مشابه باشند. از طرف دیگر قواعد عامه دلالت می‌کند که مالک همه نوع تمتعی بتواند از کنیز خود ببرد و این حدیث هم فقط غشیان را نهی کرده است.

اما حدیث مسعده بن زیاد که در آن آمده است: «یحرم من الاماء عشر» و افرادی را مشابه روایت مسمع می‌شمرد، این حدیث هم با توجه به حدیث مسمع ظهور در مطلق تمتعات پیدا نمی‌کند بلکه مقصود از آن نیز اثر ظاهر یعنی وقاع است. و در صورتی هم که کسی ادعا کند که حدیث مسعده ظهور در مطلق تمتعات دارد در پاسخ می‌گوییم که هر دو حدیث در مقام بیان هستند یکی از آنها نهی از مطلق تمتعات می‌کند و دیگری فقط وقاع را حرام می‌شمرد. در این صورت یکی از دو حدیث که مقید است دیگری را تقیید می‌زند. پس دو حدیث اگر چه مثبتین هستند ولی چون در مقام بیان می‌باشند با هم متنافی می‌شوند. و اگر مجمل شوند، مقتضای عمومات جواز تمتعات است و اگر یکی دیگری را تقیید بزند نیز همه تمتعات - از جمله نظر - حلال می‌شود.

(ج): جواز نظر مطلقه رجعیه در مدّت عدّه

اشاره

مرحوم سید در ذیل مسئله 34 می‌فرماید: «و کذا (یجوز النظر) الی المطلقه الرجعیه

ما دامت فی العده و لو لم یکن بقصد الرجوع»

دلیل مسئله این است که مطابق روایات: «المعتده رجعیه زوجه» پس جمیع استمتاعات از او جایز است. به علاوه اینکه از حدیث خاص این مسئله نیز استفاده می شود. روایت چنین است: «عن ابی بصیر عن ابی عبد الله - علیه السلام - فی المطلقه:

تعتد فی بیتها و تظهر له زینتها لعلّ الله یحدث بعد ذلك امرًا»⁽¹⁾

از این حدیث استفاده می شود که اظهار زینت در مدت عده رجعی فقط جایز نیست بلکه مطلوب است زن زینت خود را اظهار کند شاید مرد پشیمان شود.

* دو نکته در اینجا وجود دارد:

اول اینکه مطابق این حدیث نه تنها جمیع استمتاعات از زن در مدت عده رجعی جایز است بلکه حتی وطی او هم جایز است اگر چه قصد رجوع هم نداشته باشد. و این مسئله از روایات دیگر هم استفاده می شود. این بحث به علاوه اینکه آیا نظر با شهوت بدون قصد رجوع، رجوع به حساب می آید یا خیر؟ آیا رجوع قهری است و شارع آن را رجوع به حساب آورده است؟ بحث هایی است که باید در جای خود ذکر شود.

دوم، اینکه استدلال شود به حدیث ابی بصیر و تمام مسئله با این حدیث ثابت شود جای اشکال است. زیرا: اولاً زینت در این حدیث شاید به معنای زینتهای مصنوع باشد نه مواضع زینت و چنانچه ما قبلاً در مورد آیه هم بیان کردیم مقصود از لفظ زینت همان مصنوعات باشد ولی مواضع زینت نیز به تبع بالملازمه ثابت می شود که اظهار آنها و نظر به آنها جایز است. پس اگر مقصود از زینت در این حدیث نیز زینت مصنوع باشد، در این صورت فقط دست ها و سر و سینه و پاها که مواضع زینت است - بالملازمه - جواز نظر دارد و دیگر مواضع بدن از این حدیث قابل استفاده نیست.

ثانیاً، اگر مقصود از زینت بدن زن هم باشد که بدن زن هم به یک معنا زینت به

ص: 679

1- (1) - وسائل الشیعه 217:22، الطلاق، ابواب العدد، باب 21، ح 1.

حساب آید، بازهم اطلاق لفظ زینت درباره عورت و امثال آن مشکل است.

بنابراین دلیل مسئله را باید همان حکمی دانست که زن مطلقاً رجعی در حکم زوجه است و جمیع تمتعات از او جایز است.

د) بررسی مسئله 35

1 - اصل مسئله:

یستثنی من عدم جواز النظر من الاجنبی و الأجنبيه مواضع: منها مقام المعالجه و ما يتوقف عليه من معرفه نبض العروق و الكسر و الجرح و الفصد و الحجامة و نحو ذلك اذا لم يكن بالمماثل، بل يجوز المس و اللمس حينئذٍ...

یکی از مسائل مبتلا به و مهمّ مسئله 35 است. در این مسئله شرائطی و مواردی ذکر شده است که در آن شرائط حرمت نظر به اجنبی و اجنبیه تخصیص خورده و حلال شده است. و این موارد غیر از موضع وجه و کفین است که در مسائل قبل آمده بود.

2 - جواز نظر در مقام معالجه

مطابق این مسئله اگر ما نظر به وجه و کفین را هم حرام بدانیم در هنگام معالجه جایز می شود و همچنین قبل از معالجه اگر مقدماتی دارد باز نظر به مواضع حرام جایز می شود، بلکه حتی لمس بدن اجنبی نیز جایز است. اما دلیل جواز نظر در هنگام معالجه روایتی است از ابو حمزه ثمالی که قبلاً نیز درباره آن بحث کرده ایم و شیخ انصاری (ره) در بحث استثنای وجه و کفین به آن تمسک کرده بودند. و ما دو بحث داریم اول اینکه آیا استدلال به این حدیث جایز است؟ دوم، آیا این حدیث مطابق قاعده است یا خیر؟

3 - توضیح و بررسی روایت ابو حمزه ثمالی

«عن ابی حمزه الثمالی، عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن المرأه المسلمه یصیبها البلاء فی جسدها اما کسر و اما جرح فی مکان لا یصلح النظر الیه، یکون الرجل. ارفق بعلاجه

ص: 680

من النساء، أ يصلح له النظر اليها؟ قال: اذا اضطرت اليه فليعالجها ان شاء» (1)

4 - توضیح متن حدیث

نسخه های صحیح از کافی حدیث را اینگونه نقل کرده اند و بعضی کتب نیز همین طور حدیث را آورده اند. اما در بعضی نسخ خطی کافی چنین است: «أ يصلح له النظر اليها اذا اضطرت اليه؟ قال: اذا اضطرت اليه...» و ظاهراً از نظر معنی فرقی بین دو نقل نیست، زیرا اگر حضرت در مقام تخطئه سائل بود و سخن او را نفی می کرد و می فرمود که شرائطی که تو ذکر کرده ای ملاک جواز نظر نیست بلکه اضطراب ملاک است، در این صورت مسئله به سؤال سائل بستگی داشت. اگر صفت اضطراب در کلام سائل ذکر نشده باشد، حضرت می فرماید که ارفق بودن طیب مرد ملاک جواز نظر نیست بلکه اضطراب ملاک جواز نظر است. و اگر صفت اضطراب در کلام سائل آمده باشد، مقصود از اضطراب یک معنای وسیعی است که با ارفاق طیب مرد هم سازگار است، و سائل می پرسد که ارفاق دو قسم داریم یکی همراه اضطراب و دیگری بدون اضطراب، آیا ارفاق ملاک جواز نظر است، حضرت در پاسخ می فرماید که مطلق ارفاق ملاک نیست بلکه همان ارفاقی که با اضطراب همراه است ملاک است. اما به نظر می رسد که در این سؤال و جواب، عرف تخطئه راوی را نمی فهمد بلکه حضرت همان فرض سؤال راوی را جواب می دهد و می گوید اگر ارفاق به حد اضطراب برسد ملاک جواز نظر است. پس فرقی ندارد که از اول در کلام راوی آمده باشد یا نه.

5 - فقه الحدیث «مرجع ضمیر اضطرت اليه»

اشاره

درباره فقه الحدیث این روایت ندیده ام که جایی بحث شده باشد. در هر حال

ص: 681

1- (1) - وسائل الشیعه 20: 233، النکاح، ابواب مقدمات النکاح، باب 130، ح 1.

دربارهٔ ضمیر «اضطرت الیها» دو احتمال وجود دارد:

اول: اینکه ضمیر به طبیعی علاج برمی‌گردد یعنی اگر زن اضطراب به علاج دارد، مجوز این است که به مردی که ارفق از زنان است مراجعه کند، مثلاً هم زن می‌تواند دندان را معالجه کند و هم مرد می‌تواند ولی مرد راحت‌تر و بهتر می‌تواند معالجه کند.

همین کافی است که زن به مرد مراجعه کند.

دوم: اینکه ضمیر به علاج الرجل رجوع کند؛ یعنی اگر زن مریض بود و مراجعه به مرد برای او اضطراب پیدا کرد، اگر چه زن هم می‌تواند او را علاج کند ولی آن چنان فرقی میان آنها هست که ضرورت اقتضا می‌کند نزد مرد برود، در این صورت جایز است مرد او را علاج کند. ولی اگر رجوع به طیب مرد به حد ضرورت نرسید جایز نیست.

از آنجا که هر دو احتمال در این حدیث هست. ما به مقتضای قواعد اولی نظر، لمس و امثال آنها را که در معالجه اتفاق می‌افتد حرام می‌دانیم مگر آنکه ضرورت به معالجه مرد اقتضا کند و این مقدار قدر مسلم از این حدیث است.

* توضیح کلمه «فلیعالجها»

امر در این حدیث به معنای ترخیص است نه الزام. زیرا وقتی سائل دربارهٔ صلاحیت معالجه مرد می‌پرسد و حضرت نیز مسئله اضطراب را مطرح می‌فرماید، از این امر فقط ترخیص استفاده می‌شود. به علاوه در مواردی که افراد به طور طبیعی تمایل دارند کاری را انجام دهند، اگر شارع امر کند از آن امر فقط ترخیص فهمیده می‌شود مثلاً در آیه قرآن آمده است: (إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (1) یا (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) (2).

بنابراین امر در همه این موارد امر ترخیصی است نه الزامی. ان شاء الله بحث تکمیلی پیرامون این حدیث در جلسهٔ آینده خواهد آمد. «* و السلام»

ص: 682

1- (1) - مائده 2:5.

2- (2) - بقره 2:187.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته از صحیحہ ابو حمزہ ثمالی استفاده کردیم که زن به صرف ارفق بودن طیب مرد، نمی تواند به او مراجعه کند بلکه باید به طیب زن مراجعه نماید مگر آنکه ضرورتی پیش بیاید. اینک بحث را در همین زمینه دنبال می کنیم. و پس از نتیجه گیری، به حکم معالجه طیب می پردازیم که اگر زن در مراجعه به طیب مرد مضطر است، مرد در معالجه او که اضطراری ندارد، چه مجوزی دارد؟ در این زمینه ادله ای که بعضی از بزرگان اقامه کرده اند، مطرح کرده و ادامه بحث را به جلسات بعد واگذار می کنیم.

الف): حکم مراجعه بیمار زن به طیب مرد:

1) اطلاق لفظ و مخصص متصل و منفصل

اشاره

از قدیم یک مسئله اصولی که مسلم فرض می شود، برای ما حل نشده باقیمانده است و بنظرمان تمام نیست و آن این است که اگر دلیل عامی داشته باشیم مثل «اکرم العلماء» و دلیل خاص متصل یا منفصله هم در کار باشد مثل «لا تکرّم الفساق یا لا تکرّم الفساق منهم» و فساق مردد باشد بین این که مرتکبین کبائرند یا اعم از مرتکبین کبائر یا صغائرند؟ در اینکه آیا در مورد مرتکبین صغائر می توان به دلیل عام تمسک کرد یا نه؟ فرموده اند: اگر دلیل خاص متصل باشد نمی توان در فرد مشکوک به عام تمسک کرد ولی چنانچه دلیل خاص منفصل باشد تنها مرتکبین کبیره از تحت دلیل عام

ص: 683

یقیناً خارجند و بقیه موارد تحت عموم دلیل عام داخلند و می توان به اکرم العلما تمسک کرد.

دلیلی را که اقامه می کنند این است که اگر دلیل خاص متصل باشد، لفظ اکرم العلما ظهور در عموم پیدا نمی کند و مجمل است لذا در فرد مشتبه نمی توان به عام تمسک کرد، ولی اگر منفصل باشد، لفظ ظهور در عموم دارد و ظاهری که برای تعیین مراد در مقابل آن ظهور قرار بگیرد، وجود ندارد و لفظ مجمل نیز صلاحیت مقابله با لفظ مبین را ندارد، از این رو، به عموم دلیل تمسک می کنیم.

مناقشه استاد - مد ظله

این سخن از ابتدا برای ما روشن نبود، اگر دلیل خاص منفصل باشد، ظهور برای دلیل ما منعقد شده، به چه معناست؟

آیا بدین معناست که ما بر اراده جدی مولی اماره داریم ولی اگر دلیل خاص متصل باشد، چنین اماره ای نداریم؟

اولاً: در حالی که اکثریت قریب به اتفاق عمومات و اطلاقات تخصیص و تقييد خورده اند به طوری که شهرت یافته «ما من عام الا وقد خص»، چگونه می توان ادعا کرد که اراده جدی مولی به همه افراد تعلق گرفته است؟ و چه اماره ای بر کشف چنین اراده ای وجود دارد؟

ثانیاً: اگر اماره بر کاشفیت را هم بپذیریم چه دلیلی بر حجیت چنین اماره ای وجود دارد؟ ظهور لفظ باید حدوثاً و بقاءً محفوظ باشد، در حالی که با «لا تکرّم الفساق»، ظهور ادامه اکرم العلما در همه افراد و مصادیق، از بین می رود و کاشفیت از اراده جدی مولی مخدوش می شود و بقاء منتفی می گردد. در حالی که خود آقایان معتقدند که اکرم العلما نمی تواند از لا تکرّم الفساق رفع اجمال نماید. پس چگونه نسبت به اینکه از فساق اعم اراده شده یا اخص؟ چنانچه دلیل خاص، منفصل

باشد، می‌گویند: معنای اخص اراده شده است؟ چنین نیست، در اینجا هم مثل موارد دیگر اراده شده است، و ما البته نمی‌دانیم که اعم اراده شده یا اخص؟ صرف اراده‌تصوریه و استعمالیه هم کافی نیست که اراده‌جدیه هم چنین باشد، چون کاشف از اراده‌جدی نیست، هر کس به وجدانیات و فطریات خود رجوع کند، هیچ تفاوتی میان اتصال و انفصال استثنای فساق از لزوم اکرم همه علماء، احساس نمی‌کند، مطالب اصولی وجدانی و فطری هستند. آیا انسان در مراجعه با قانون «اکرم العلماء» که فساق را استثنا کنند، به سراغ متصل بودن یا منفصل بودن استثنا می‌رود؟ چنین نیست، بنابراین تفصیل بین دلیل متصل و منفصل، وجه وجدانی و فطری ندارد و نمی‌تواند مورد قبول واقع شود.

البته مطلبی وجود دارد که در متصل و منفصل یکسان است و آن این که بسیاری از مستثنیات، از قبیل عناوین ثانویه و مزاحمات است، مقتضی در تمام افراد عام هست ولی در مستثنیات در اثر تراحم با شیء دیگری، به شکل استثنا درمی‌آید.

مادامی که استثنایی بودن و عنوان ثانوی بودن ثابت نشود، بنای عقلا اخذ به عنوان اولی است. مثلاً غیبت حرام است، ایذاء مردم حرام است، ولی گاهی بخاطر تراحم با امر اهم یا مساوی، حرمت از فعلیت ساقط می‌شود و در جنبه اقتضا باقی می‌ماند.

و البته احتمال این که با عنوان ثانوی غیبت جایز شده باشد، عذر عقلایی محسوب نمی‌شود.

در مورد بحث ما، مراجعه به طبیب مرد برای بیمار زن، از باب اضطرار و عنوان ثانوی است، چون متعارف افراد در معرض تحریک شهوت اند مگر آنکه طبیب - مثلاً - پیر مرد باشد، بنابراین تا عنوان ثانوی اضطرار ثابت نشود، همانطور که از روایت ابو حمزه ثمالی استفاده کردیم، زن نمی‌تواند به طبیب مرد مراجعه کند.

اشاره

در باره حدیث ابو حمزه ثمالی مرحوم شیخ استدلال کرده بودند که مواضعی از بدن زن وجود دارد - مثل وجه - که اجنبی می تواند به آن نگاه کند، چون در روایت تعبیر کرده: «ما لا یجوز النظر الیه» و از این تعبیر برمی آید که مواضعی وجود دارد که «یجوز النظر الیه»، پس با عدم قول به فصل، استثنای کفین را هم استفاده کرده و نگاه به وجه و کفین را جایز شمرده اند.

مناقشه ما در آن بحث این بود که «ما لا یجوز النظر الیه» ممکن است ناظر به عورت باشد که غیر از شوهر و مالک کسی مجاز نیست تا نگاه کند. نه بعضی از مواضع بدن، لذا نمی توان از این تعبیر جواز نظر به بعضی از اعضای بدن زن را استفاده کرد، و روایت مربوط به نگاه به اجنبیه نخواهد بود.

ولی در جلسات بعدی از این مناقشه عدول کردیم، چرا که در روایت فرموده:

معالجه عضوی که کسر یا جرحی در آن وجود داشته باشد، و ما در بحث معنای عورت عرض کردیم که «سواتین» است نه «ما بین السره و الركبه» و کسر در سواتین معنا ندارد، از این رو حمل «ما لا یجوز النظر الیه» بر خصوص عورت معنا ندارد، لذا استدلال مرحوم شیخ که از روایت فی الجمله برمی آید که به بعضی از مواضع بدن زن مثل وجه و کفین می توان نگاه کرد، تمام است.

حال با توجه به مطالب فوق، در خصوص نگاه به غیر عورت که مورد روایت است، آیا با بودن طیب زن، می توان به طیب مرد مراجعه کرد؟ از روایت استفاده می شود که تا به حد اضطراب نرسد، جایز نیست، چون نگاه به بدن زن نامحرم جایز نیست و صرف ارفق بودن طیب کفایت نمی کند. و این مطلب طبق قاعده است.

بدین معنا که اگر روایت فوق هم در مسئله نبود، باز هم حکم می کردیم که مراجعه به طیب مرد با وجود طیب زن تا به حد اضطراب نرسد، جایز نیست.

اما عمده بحث معالجه عضوی است که نگاه به آن هم بر مرد حرام است و هم بر

زن و آن معالجه عورت است، آیا در معالجه عورت زن نیز با وجود طیب زن می توان به طیب مرد مراجعه کرد؟ اگر پاسخ منفی است، دلیل آن کدامست؟ ما می خواستیم مانند فرع قبلی استفاده کنیم که با وجود طیب زن تا به حد اضطرار نرسد، نمی توان به طیب مرد مراجعه کرد. این مطلب در خصوص غیر عورت طبق قاعده است و مطلبی نیست، اما در خصوص عورت که نگاه بر دیگری - چه مرد و چه زن - بالسویه حرام است، چه مدرکی دارد؟

بنظر می رسد که هم از این روایت و هم از روایات دیگر می توان حکم این فرع را هم استفاده کرد. چرا که حرمت نگاه مرد به عورت زن از حرمت نگاه زن به عورت مماثل اشد است، چون در اینجا تحریکی وجود ندارد، اما در آنجا تحریک شهوت در کار است و از مذاق شرع استفاده می شود که حرمت در آنجا شدیدتر است.

از روایات دیگر هم برمی آید که مواردی که در معرض تحریکات نوعی است، یا مواردی که تحریکی در کار نیست، تفاوت دارد. مثل روایات باب تغسیل میت.

اما از روایت ابو حمزه ثمالی چگونه می توان استفاده کرد؟ نکته ای که سبب می شد ما از مناقشه بر استدلال شیخ صرف نظر کنیم این بود که کسر در عورت به معنای سواتین معنا ندارد، ولی می توانیم «ما لا یجوز النظر الیه» را بر اعم از عورت و غیر عورت حمل کنیم که کسر مربوط به غیر عورت و «جرح» مربوط به عورت و غیر عورت باشد و اشکال مورد نظر نیز مرتفع گردد، بنابراین با وجود طیب زن، نمی توان در غیر مورد اضطرار برای معالجه عورت مجروح یا سایر اعضای مکسور یا مجروح بدن به طیب مراجعه کرد.

استدراک

درباره ضمیر «ان اضطرت الیه» عرض کردیم که اجمال دارد و معلوم نیست که به «علاج المرء» باز می گردد یا «کلی علاج»، ولی به نظر می رسد که به «علاج المرء» باز می گردد

می‌گردد، اگر به طبیعی‌العلاج بازگردد، نباید با ضمیر ذکر شود، بلکه باید به اسم ظاهر ذکر می‌کرد و می‌فرمود: اذا اضطرت الی العلاج. چون در عبارت قبلی «علاج المرء» ذکر شده است، مثل این که در عبارت سخن از زید باشد، سپس ضمیر «انه» آورده شود، این ضمیر به زید بازمی‌گردد، و اگر مرادش انسان باشد، باید به صورت اسم ظاهر آورده و گفته شود: ان الانسان. اگر در ماقبل ضمیر دو جمله وجود داشت که در یکی (علاج المرء) مطرح بود و در دیگری «طبیعی‌العلاج»، ضمیر در بازگشت به هر یک از آنها اجمالی پیدا می‌کرد، ولی در روایت فقط سخن از «علاج المرء» است که معالجهٔ مرد ارفق است.

بنابراین از روایت برمی‌آید که بیمار زن با وجود طیب زن نمی‌تواند به طیب مرد مراجعه نماید.

(ب): حکم معالجهٔ بیمار زن توسط طیب مرد:

اشاره

سؤالی که باقی می‌ماند این است که اگر زن برای مراجعه به طیب مرد مضطر است و می‌تواند به او مراجعه کند، مرد که در معالجه کردن او اضطرابی ندارد، او با چه مجوزی می‌تواند به او نگاه کند و معالجه اش نماید؟

(1) طرح مسئله

اضطرار دوگونه است: گاهی بیماری زن به گونه ای است که مشرف به موت است، در چنین مواردی برای طیب مرد نیز از باب حفظ نفس محترمه، معالجهٔ او لازم خواهد بود. در این قسم شبهه ای وجود ندارد، ولی گاهی بیماری در آن حد نیست که خطری متوجه او باشد، به قول حاج شیخ در تقریرات هر چند دندان درد یا تب شخص را اذیت می‌کند، اما این بیماری‌ها در حدی نیست که بر طیب مرد، معالجه لازم باشد و او مصداق مضطر باشد، ادله اضطراب به نفس شامل چنین

مواردی نمی شود، گرچه معالجه کردن کار خوبی است، اما واجب نیست، البته چنین مواردی را که شخص خود در بیماری اش نقش نداشته و خود را بیمار نکرده است، مصداق ضرورت دانسته و مراجعه به طبیب مرد را جایز شمرده اند، ولی طبیب مرد به چه مجوزی می تواند او را معالجه کند؟ البته از روایت به روشنی استفاده می شود که اگر زن در مراجعه به طبیب مرد مضطر شد، مرد می تواند او را معالجه کند ولی بحث ما در این است که روایت طبق قاعده است یا نه؟ به این معنا که اگر بیمار مرد مضطر شد و به طبیب زن مراجعه کرد، آیا طبیب زن می تواند در حالی که اضطرار ندارد، او را معالجه نماید یا نه؟ اگر روایت طبق قاعده باشد، در موارد دیگر نیز می توان به نامحرم مراجعه کرد ولی اگر طبق قاعده نباشد نمی توان از مورد روایت تعدی کرد.

(2) دلیل مسئله

اشاره

در این زمینه سه بیان وجود دارد:

اولاً: بیان حاج شیخ در تقریرات: اباحه رجوع به طبیب با اباحه معالجه طبیب ملازمه دارد، و به دلالت اقتضا صوتاً عن لغویه کلام الحکیم، طبیب هم می تواند بیمار نامحرم را معالجه نماید.

مجاز بودن بیمار برای معالجه به طبیب، چنانچه طبیب از معالجه او ممنوع باشد، لغو است و حکیم از کلام لغو میراست.

ثانیاً: آقای حکیم از «لا ضرر» جواز معالجه طبیب را استفاده کرده اند و تمسک به روایتی را که در فرض اضطرار اجازه مراجعه به طبیب را داده، جایز ندانسته اند.

ثالثاً: آقای خوئی نه استدلال به روایت را تمام دانسته اند و نه استدلالی به لا ضرر را، چون طبیب که اضطراری در نگاه به نامحرم و معالجه او ندارد. بیان ایشان را در جلسات دیگر مطرح خواهیم کرد.

اما مطلب مرحوم حاج شیخ تمام نیست، زیرا اگر تشریح حرمت معالجه با تکوین ترک معالجه همراه باشد، بیان ایشان صحیح است، ولی با توجه به اینکه اطبای فراوانی وجود دارند که بی توجه به حرمت نگاه به نامحرم، بیماران را معالجه می کنند، چه ملازمه ای وجود دارد بین اباحه رجوع به طبیب و جواز معالجه بیمار توسط طبیب؟

اگر تکویناً طبیعی نبود که معالجه کند، اجازه دادن به بیمار که به طبیب مراجعه کند، لغو خواهد بود، ولی تکویناً چنین نیست. احکام خمس در مواردی است که تحت قدرت انسان باشد، در اینجا نیز رجوع به طبیب مقدور شخص است. لذا اجازه، لغو نخواهد بود. بنابراین انسان می تواند به طبیعی هم که خلاف شرع می کند، مراجعه کند و دندانش را معالجه نماید.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته بحث از «مستثنیات عدم جواز نظر» را آغاز کرده و در باره صورت «معالجه» که اجنبی می تواند به اجنبیه و بالعکس مراجعه کند، صحبت کردیم و روایات مسئله را بررسی نمودیم از روایت ابو حمزه ثمالی استفاده شد که بیمار زن به جهت اضطرار می تواند به طیب مرد مراجعه کرده و طیب هم می تواند او را معالجه نماید، بحث این جلسه در این نکته است که اگر بیمار برای مراجعه به طیب مضطر است، طیب که در معالجه بیمار اضطراری ندارد، پس جواز معالجه بیمار توسط این طیب و نگاه و لمس او چه دلیلی دارد؟ و اینکه که آیا حکم در روایت طبق قاعده است و یا بر خلاف قاعده؟

الف): مجوز معالجه بیمار توسط طیب غیر مماثل چیست؟

اشاره

بحث در این است که اگر بیمار در اثر اضطرار بتواند به طیب غیر مماثل مراجعه کند، طیب که در معالجه آن بیمار اضطراری ندارد، به چه دلیل می تواند متصدی درمان شود و به بیمار نامحرم نگاه کند؟ قاعده در اینجا چیست؟ اگر در مورد مراجعه زن به طیب مرد روایتی باشد، - که در جلسه قبل گذشت - حرفی نیست، ولی فعلاً بحث ما در مقتضای قاعده است.

1 - نظر مرحوم آقای حاج شیخ عبد لکریم حائری (ره)

در تقریرات مرحوم آقای حاج شیخ، آقای آشتیانی می فرمایند: اضطرار شخص، موجب تجویز انجام آن کار توسط دیگری نمی شود مگر در بعضی از صور، مثل

ص: 691

مواردی که لازمه رفع اضطرار از مضطر، رفع اضطرار از دیگری هم باشد در مورد بحث ما وقتی که شارع به بیمار مضطر اجازه می دهد که برای رفع اضطرار از خویش به طیب مراجعه کند، لازمه اش تجویز معالجه بیمار از سوی طیب است و الا لغویت لازم می آید. از این رو، صوتاً لکلام الحکیم عن اللغویه که از آن به دلالت اقتضا تعبیر می شود، می توان جواز معالجه بیمار توسط طیب غیر مماثل را از روایات اضطرار استفاده کرد.

2 - مناقشه استاد - مد ظله - بر بیان حاج شیخ (ره)

در اصول می گویند: مقدمه واجب نمی تواند حرام باشد. نقل کرده اند که مرحوم حاج سید محمد تقی خوانساری (ره) در درس مرحوم حاج شیخ (ره) این مطلب را به مقدمه توبه که معصیت است، نقض کردند. یکی از مقدمات وجودیه توبه، که واجب است، معصیت می باشد. پس حرام می تواند مقدمه وجودی واجب باشد.

ولی تعجب از ایشان و کسانی است که این نقض را پذیرفته و مورد مناقشه قرار نداده اند، چرا که مقصود آقایان از اینکه مقدمه وجودیه واجب نمی تواند حرام باشد، واجب مطلق است نه مشروط. معصیت علاوه بر آنکه مقدمه وجودی توبه است، مقدمه وجودی هم هست چون امر به توبه، واجب مشروط است نه مطلق. «ان عصیت فتب» مقدمه واجب مشروط هم می تواند واجب باشد، هم حرام، هم مستحب، هم مباح و هم مکروه.

همانطور که شارع ممکن است نسبت به خود انسان به نحو واجب مشروط دستوری بدهد و شرط آن حرام باشد، به دیگران هم می تواند دستور دهد که شرط آن حرام باشد. مثلاً اجرای حدود وظیفه حاکم است ولی اجرای حدود مشروط به تحقق معصیت است. معصیت دیگران، موضوع تکلیف حاکم است. چنانچه معصیت دیگران می تواند شرط ترخیص باشد، تعزیری که به اختیار شخص حاکم واگذار شده است تا به حسب ما یراه من المصلحه انجام دهد، شرطش معصیت

دیگران است. در مورد بحث، عرض کردیم اگر شارع مقدس بگوید: معالجه بیمار توسط طیب و نگاه و لمس نامحرم، ممنوع است، و این تشریح با تکوین هماهنگ باشد، و در خارج نیز معصیتی از سوی طیب تحقق پیدا نمی کرد، آنگاه «اجازه دادن به بیمار برای مراجعه به طیب» لغو می بود چرا که خارجاً طبیعی وجود ندارد که مجاز به معالجه بیمار باشد. در حالی که چنین نیست، در میان اطباء نیز مثل دیگران افراد فاسق وجود دارد و معصیت می کنند و پایبند مسائل شرعی نیستند. لذا در اجازه دادن به بیمار جهت مراجعه به طیب، هیچ گونه لغویتی وجود ندارد.

در مباحث گذشته در خصوص نگاه به اهل کتاب که «اذا نهین لا ینتهین»، چون منع از نگاه به آنان که مقید به ستر نیستند، حرجی است، نگاه را اجازه دادند. پس جواز نظر به نساء اهل کتاب، مشروط به تحقق معصیت از سوی دیگران است، هر چند آنها مجاز به کشف بدن نیستند. البته عنوان «اعانه بر اثم» در چنین مواردی که از باب عنوان ثانوی به بیمار اجازه مراجعه به غیر مماثل داده می شود، صادق نیست، چون عنوان ثانوی ضرر و اضطرار مراجعه بیمار به طیب را تجویز می کند، عنوان «اعانه بر اثم» در جایی است که ادله لا ضرر و لا حرج در آنجا جاری نباشد و عنوان اولی مد نظر باشد. پس جواز مراجعه مریض به طیب مجوزی برای معالجه و نگاه و لمس بیمار توسط مریض نیست، مگر مواردی که احیاناً ترک معالجه به مرگ و میر منتهی شود که در چنین مواردی از این بابت تجویز می گردد.

3 - بیان مرحوم آقای حکیم (ره)

مرحوم آقای حکیم بین صورت ضرر و اضطرار تفصیل قائل شده اند، در صورت ضرر که مریض به طیب مراجعه می کند، طیب هم می تواند او را معالجه کند زیرا اگر طیب مجاز نباشد، با ادله لا ضرر که می خواهد مانع ضرر شود، ناسازگار خواهد بود. طیب هم می تواند او را معالجه کند زیرا اگر طیب مجاز نباشد، با ادله لا ضرر که می خواهد مانع ضرر شود، ناسازگار خواهد بود. ولی در فرض اضطرار که بیمار

به طبیب مراجعه می کند، دلیلی بر جواز معالجه توسط طبیب وجود ندارد.

4 - مناقشه مرحوم آقای خوئی (ره) بر بیان مرحوم آقای حکیم (ره)

این تفصیل ناتمام است و هیچ یک از ادله لا ضرر و اضطرار مجوز نظر و لمس بیمار توسط طبیب نیست. ایشان توضیحی در این زمینه ارائه نکرده اند. توضیح مطلب این که خداوند دستوری را که متضمن ضرر باشد، صادر نکرده است، و به حکم لا ضرر چنین دستوری نفی می گردد، در مورد بحث چنانچه شارع به طبیب دستور داده بود که بیمار را به ضرر بیفکن یا به بیمار دستور می داد، باید متحمل ضرر شوید، به حکم لا ضرر چنین دستوراتی نفی می شود همانطور که شارع لزوم وضو یا غسلی را که برای شخص ضرری باشد، برداشته است. پس «لا ضرر» چنین ضررهایی را نفی می کند، اما آیا لا ضرر می تواند ضرر موجود را نیز دفع کند؟ اگر بیمار معالجه نکند، ضرر متوجه او می شود ولی طبیب عامل این ضرر نیست، بلکه اگر او را معالجه نکرد، ضرر را از او دفع نکرده است. و لا ضرر چنین ضررهای موجودی را نفی نمی کند. به عبارت دیگر لا ضرر ایجاد ضرر از سوی قانون را نفی می کند و ناظر به دفع ضرر موجود نیست. پس بنظر ایشان تفاوتی میان لا ضرر و اضطرار از این جهت نیست و طبیب نمی تواند در حالی که مضطر نیست، بیمار غیر مماثل را معالجه کند و به بدن او نگاه کرده یا لمس نماید.

سپس می فرمایند: ما قبلاً گفتیم در آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» که اجازه کشف به زن می دهد، دلیل بر این است که طرف مقابل نیز می تواند نگاه کند، ولی در این بحث چرا ملازمه ای بین جواز مراجعه به طبیب و جواز نظر به بیمار از سوی طبیب و معالجه او قائل نیستیم؟ چون در آنجا به حکم اولی زن می تواند شرعاً برای آن طوائف خاص ابدای زینت کند، معنای این دستور شرعی این است که دیگری هم می تواند نگاه کند، چون اگر نگاه حرام باشد، «ابداء زینت» نوعی اعانه بر اثم خواهد بود و اختیاراً جایز نخواهد بود. و اگر اضطراری بر ابداء عارض

شد، که عنوانی ثانوی است طبعاً اعانه بر اثم صدق نمی کند، و منافاتی ندارد که از یک طرف اضطرار ابداء جایز باشد ولی برای طرف مقابل که اضطراری نیست، نگاه جایز نباشد. همانطور که اگر کسی را بر کشف رأس اکراه کردند، آیا این اکراه مجوزی می شود تا مرد نامحرم به او نگاه کند؟ یا چنانچه کسی را بر زنا اکراه کردند، مکره یا دیگری می تواند با او زنا کند؟ یقیناً جایز نیست.

5- نظر استاد - مد ظله

بنظر می رسد که از نظر مدعا حق با مرحوم حاج شیخ است. چون تفاهم عرفی چنین است که اگر به مریض اجازه دادند که به پزشک مراجعه کند، به پزشک نیز اجازه داده شده که معالجه نماید، چه بسا شارع مقدس «مصلحت آزاد بودن پزشک در معالجه مریض» را بیشتر از «مفسده نظر به نامحرم» دانسته و اجازه معالج داده است.

گاهی در تنگنا قرار دادن اشخاص، مفاسدی دارد هر چند بوسیله قانون انجام گیرد، هر چند ممکن است شخص خارجاً این عمل را انجام ندهد، اما همین که اهرمی مانند قانون را بالای سر خود احساس کند، دچار تنگنا و فشار روحی و امثال آن می شود، قانونگذار بنا بر مصالحی از جعل این قانون صرف نظر می کند. مثلاً اگر به بیمار بگویند: حق مراجعه به طبیب غیر مماثل را نداری، تحمیلی بر خود تلقی کند و در تنگنای روحی قرار گیرد، هر چند ممکن است خارجاً به پزشک غیر مماثل مراجعه نکند. قانونگذار برای آنکه چنین تحمیلی بر شخص نباشد، از جعل چنین قانونی صرف نظر کرده است. چون مصالح را کسر و انکسار کرده و اجازه مراجعه به طبیب را صادر کرده، چنانچه ممکن است همین اجازه را به پزشک دهد تا بیمار را معالجه کند.

تنظیر مورد بحث به مکره نیز تمام نیست، چون تحریم فعلی برای مکره با هدف شارع مقدس مبنی بر عدم اعمال فشار بر اشخاص و کسر و انکسار مصالح، منافاتی ندارد، هیچ محذوری ندارد که مکره - مثلاً - در کشف رأس مجاز باشد، ولی به

طرف مقابل اجازه نگاه به او را ندهند. پس مورد بحث با مسئله مکره قابل نقض نیست.

بنابراین، این که در روایت به پزشک اجازه داده شده تا بیمار را معالجه کند، طبق قاعده است و لذا در موارد دیگر مثل مراجعه به پزشک زن، پزشک می تواند او را معالجه کند و احیاناً به بدن او نگاه کند یا لمس نماید. هر چند بیمار در مراجعه به پزشک زن مضطر باشد و پزشک در معالجه او هیچ گونه اضطراری نداشته باشد.

ب): معنای قید «ان شاء» در روایت ابو حمزه ثمالی:

1 - نظر مرحوم آقای حاج شیخ (ره)

در باره «ان شاء» در روایت، برخی استفاده کرده اند که اصلاً مورد روایت در جایی است که مراجعه به طبیب الزامی نیست. چون گاهی بیمار مشرف به هلاکت است یا در صورت عدم مراجعه منجر به قطع عضو و امثال آن می شود و موظف می باشد که به طبیب مراجعه کند. ولی چنانچه بیماری فقط دارای مشقتی غیر قابل تحمل است که از آن به حرج تعبیر می شود، و مراجعه به طبیب، الزامی نیست و شخص بیمار مجاز و مرخص است که به طبیب مراجعه کند - بر خلاف نظر مرحوم آقای نائینی (ره) نه فقط در باب ضرر شدید، بلکه در باب حرج نیز قائل به عزیمت اند نه رخصت -.

مرحوم حاج شیخ می فرماید: از «ان شاء» استفاده می شود که اصلاً لزومی برای مراجعه به پزشک نبوده است، پزشک هم می تواند او را معالجه کند. پس مورد روایت «حرج» است نه هلاکت و نه ضرر شدید و معتنابه که مراجعه لازم ضروری است.

2 - مناقشه آقای آشتیانی (ره)

مرحوم آقای آشتیانی حاشیه خوبی دارند و می فرمایند: «ان شاء» دلالت ندارد که مورد روایت منحصر به صورت حرج است، اگر می فرمود: «ان شاءت العلاج»

همین طور بود، ولی موضوع روایت مراجعه به مرد است یعنی اگر بخواهد می تواند به طیب مرد مراجعه کند، ممکن است معالجه هم ضروری باشد ولی در اینکه به طیب مرد مراجعه کند یا طیب زن؟ مختار است، چون مرد ارفق است، می تواند به او مراجعه نماید این اشکال بر کلام مرحوم حاج شیخ وارد است و حرف درستی است. («* و السلام*»)

ص: 697

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته درباره این موضوع بحث شد که در فرض اضطرار بیمار زن برای مراجعه به پزشک مرد، جواز معالجه چنین بیماری توسط پزشک مرد مستند به چه دلیلی می تواند باشد. نظر مرحوم آقای حاج شیخ (قدس سره) و مرحوم آقای حکیم (قدس سره) در این باره مطرح شد و اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) بر کلام مرحوم آقای حکیم نقل و نقد گردید. در این جلسه اشکال یاد شده و پاسخ آن با توضیحی بیشتر خواهد آمد و خواهیم دید که آیا اشکال ایشان می تواند نقض فرمایش مرحوم آقای حاج شیخ (ره) باشد یا نه. سپس مورد دیگر استثناء از حکم حرمت نظر به اجنبی یعنی موضوع «شهادت» مورد بحث و تحقیق قرار خواهد گرفت و اشکالات مربوطه بررسی خواهد شد.

الف): بررسی استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) و مرحوم آقای حاج شیخ عبد لکریم حائری (قدس سره) (یادآوری و تکمیل):

1) فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)

ایشان فرموده اند که ادله اضطرار تنها برای تشخیص مضطر اجازه ارتکاب عمل اضطراری را تجویز می کند و برای غیر مضطر چنین جوازی را مقرر نمی نماید.

همچنان که مثلاً در صورت اکراه زن به کشف رأس برای زن به استناد اکراه جواز

کشف وجود دارد، اما برای دیگران که مکره نیستند، جواز نظر به چنین زنی وجود ندارد. و همچنین هرگاه زنی اکراه به زنا و مانند آن شود، این اکراه هر چند مسوّغ جواز تسلیم برای زن هست، ولی مجوّز زنا برای دیگران با او نیست. خلاصه در این موارد اضطرار و اکراه تنها برای زن ثابت است و آثار خود را دارد و به غیر او تعدی نمی کند. در مورد بحث ما هم جواز مراجعه بیمار به پزشک به حکم شارع مجوّز معالجهٔ مریض توسط وی نیست، مگر آن که ضرر یا اضطراری برای طیب بتوان تصوّر کرد که به استناد آن برای وی جواز معالجه حاصل شود، مانند آن که مسئلهٔ هلاکت بیمار و امثال آن مطرح باشد.

2) آیا فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) می تواند ناقض فرمودهٔ مرحوم حاج شیخ (ره) باشد؟

پاسخ این سؤال منفی است و استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) نمی تواند ناقض سخن مرحوم آقای حاج شیخ (ره) و حتی مرحوم آقای حکیم (ره) باشد. زیرا این دو بزرگوار نیز توجه داشته اند که با صرف حصول اضطرار برای یک شخص، مانند اضطرار به اکل میت، برای دیگران جواز ارتکاب آن کار حاصل نمی شود و چنین مطلبی واضح است. ولی مرحوم حاج شیخ (ره) می فرمایند که اضطرار بر دو قسم است: گاهی انجام عمل اضطراری از سوی مضطر متوقف بر آن نیست که فرد دیگری هم مجاز به انجام آن باشد، مانند باب اکراه به زنا که اجازهٔ شارع به زن برای تسلیم شدن به مناط دفع افسد به فاسد و برای حفظ جان می باشد و این کار متوقف به انجام زنا توسط مکره نیست، بلکه اگر مکره دستور شارع را مبنی بر حرمت زنا امثال کند، هم فاسد دفع می شود و هم افسد و مشکلی که موجب اضطرار و اکراه زن شد، یک سره از میان می رود. پس در این نوع اضطرار جواز ارتکاب برای غیر مضطر وجود ندارد. ولی در برخی موارد مشکلی که موجب حصول اضطرار شده،

جز با انجام عمل توسط فردی دیگر (علاوه بر مضطر) برطرف نمی شود. مثلاً اگر به بیمار زن که مضطر است، اجازه رجوع به پزشک مرد داده شود، مشکل و اضطرار وی هنگامی برطرف می شود که طبیب هم وی را معالجه کند و اگر او از این کار امتناع ورزد، مشکل مزبور همچنان باقی خواهد ماند. بنابراین، در این مورد بر خلاف ضرورت قبل لازمه تجویز شارع نسبت به رجوع بیمار زن به مرد اجنبی آن است که طبیب هم مجاز به معالجه وی باشد. حتی وی می تواند پزشکی را که آماده معالجه وی نیست وادار به معالجه و معاینه کند. پس به نظر مرحوم حاج شیخ (ره) در مورد اضطرار باید قائل به تفصیل شد و تنها در صورتی ارتکاب عمل توسط شخصی دیگر (جز مضطر) جایز دانست که رفع اضطرار متوقف بر آن باشد. بر این مبنا، سخن مرحوم آقای خوئی نمی تواند خدشه ای به استدلال مرحوم حاج شیخ (ره) وارد سازد و ناقض آن تلقی شود.

3) نظر استاد - مد ظله - نسبت به فرموده مرحوم آقای حاج شیخ (ره)

اما از نظر ما استدلال ایشان نیز از جهتی قابل مناقشه است. زیرا به نظر می رسد که عقلاً ملازمه ای میان تجویز شارع نسبت به مضطر و جواز عمل برای غیر مضطر وجود ندارد. ممکن است شارع عملی را برای مضطر تجویز فرموده باشد، ولی عدم جواز ارتکاب برای غیر مضطر موجب لغویت تجویز شارع نشود، مثلاً شارع بگوید که اگر پزشکی آماده معالجه بود یا تو او را آماده کردی، حق رجوع به وی را برای معالجه داری؛ در این فرض عمل مضطر و حتی انجام مقدمات معالجه اشکال شرعی ندارد، ولی با این حال ممکن است وظیفه طبیب آن باشد که از اقدام به معالجه امتناع کند و نمی توان گفت که لازمه عقلی جواز رجوع زن به پزشک مرد آن است که برای پزشک هم معالجه مجاز باشد. زیرا ممکن است از آنجا که اطبا در بسیاری موارد از معالجه مزبور خودداری نمی کنند، شارع این کار را برای زن

ترخیص کرده باشد. بنابراین لازمه عدم جواز معاینه توسط پزشک لغویت ترخیص مزبور نیست. مثلاً اگر یک صبی بخواهد مرتکب زنا با زنی بالغ شود، انجام مقدمات کار برای صبی گناه نیست، زیرا به حد بلوغ نرسیده است. اما آیا لازمه جواز این اعمال برای صبی آن است که زن هم بتواند مرتکب آن کار بشود؟ مسلماً نه؛ چنین ملازمه ای اصلاً وجود ندارد و ارتکاب مقدمات مزبور برای زن حرام است. به همین ترتیب در ما نحن فیه نیز چنین ملازمه ای وجود ندارد.

4) نظر نهایی استاد - مد ظله - درباره موضوع مورد بحث:

همچنان که پیشتر گفته شد، متفاهم عرفی از دلیلی که مراجعه به پزشک مرد را برای زن مضطر تجویز نموده، آن است که برای پزشک نیز معالجه وی مجاز باشد.

زیرا از این دلیل می توان دریافت که مذاق شارع این است که مردم به فشار و زحمت نیفتند و مثلاً ایام متمادی دچار تب و دندان درد و... نباشند و در واقع حکمت این حکم (ترخیص مراجعه زن به پزشک مرد در ظرف اضطرار) همین امر بوده است.

بنابراین اگر گفته شود که طیب حق ندارد که چنین بیماری را معالجه کند، مگر در مواردی که وی در معرض هلاکت باشد، این حکم با حکمت مزبور منافات دارد.

پس تناسب حکم و موضوع اقتضا دارد که برای طیب نیز معالجه را جایز بدانیم و متفاهم عرفی از دلیل ترخیصی همین است. به بیان دیگر از این دلیل استفاده می شود که شارع مصلحت معالجه پزشک را بیشتر از مفسده آن دیده و در نتیجه پزشک را نیز مجاز به معالجه و معاینه دانسته است. بنابراین لزومی ندارد و حتی صحیح نیست که به ملازمه عقلی که در تقریرات مرحوم آقای حاج شیخ (ره) آمده قائل شویم و با استناد به فهم متعارف از ادله ترخیص مراجعه به پزشک اجنبی برای بیمار زن مضطر، می توان جواز معالجه را برای پزشک نیز اثبات نمود.

1) دلیل وجوب تحمل شهادت و ادای شهادت

در شهادت دو مرحله وجود دارد: «تحمل شهادت» یعنی اینکه شخص ماجرای را مشاهده و ضبط کند تا بعداً به آن شهادت دهد و «ادای شهادت» یعنی شهادت دادن در محکمه نسبت به مشاهدات خود. از جمله موارد جواز نظر به اجنبی نظر در مقام تحمل و ادای شهادت است، زیرا تحمل شهادت و ادای شهادت نه تنها جایز بلکه واجب می باشد. دلیل وجوب تحمل شهادت آیه شریفه «... وَ لَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا...» (1) است. به موجب تفاسیر مراد از شهداء در این آیه افراد صالح برای شهادت یعنی افراد عادل می باشد نه شاهدان بالفعل و روایات صحیحی که در ذیل این آیه آمده، این تعبیر را ناظر به «تحمل شهادت» دانسته اند. بنابراین اگر از افرادی که صلاحیت شهادت دادن را دارند برای تحمل شهادت دعوت شود قبول آن برای آنها واجب است. همچنین دلیل وجوب ادای شهادت، آیه شریفه «... وَ لَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ آتَمَ قَلْبُهُ...» (2) می باشد که کتمان آن شهادت را اثم شمرده است و روایات نیز این آیه را به همین صورت تفسیر کرده اند.

2) دلیل جواز نظر به اجنبی در مقام شهادت

فقها از جمله موارد جواز نظر به اجنبی را نظر در مقام تحمل و ادای شهادت دانسته اند، مانند آن که شوهر یک زن زناکار از فردی عادل درخواست تحمل شهادت نماید یا از وی خواسته می شود که برای شهادت به ولادت طفل، به دنیا آمدن او را مشاهده کند یا شیر دادن بچه را برای شهادت نسبت به رضاع ببیند و

ص: 702

1- (1) - بقره: 282

2- (2) - بقره: 283

مانند اینها. مرحوم علامه فرموده که به موجب آیه شریفه «لَا يَأْبُ الشَّهَادَةَ...» و روایات نظر مزبور جایز است و اشکالی ندارد. برای جواز نظر در مقام تحمل شهادت نسبت به مواردی مانند زنا و امثال آن علاوه بر آیه شریفه (لَا يَأْبُ الشَّهَادَةَ اِذَا مَا دَعَا...) وجه دیگری نیز ذکر شده و آن این است که اگر تحمل شهادت در این گونه موارد مجاز نباشد، این امر موجب شیوع فساد خواهد شد. زیرا با صرف تحریم زنا نمی توان از فساد جلوگیری کرد و اگر چنین بود، دیگر جعل احکام حدود لزومی نداشت و نیازی به این ضمانت اجرا نبود. اجرای حدود نیز مستلزم آن است که راه اثبات وقوع زنا و مانند آن وجود داشته باشد و عمده ترین راه اثبات آن شهادت است، پس باید تحمل شهادت صورت گیرد.

ممکن است اشکال شود که راه اثبات زنا منحصر به تحمل شهادت نیست، بلکه فروض دیگری نیز می توان تصور کرد: از جمله این که شخص عادل به طور تصادفی وقوع زنا را مشاهده کرده باشد (که با مبنای حرمت نظر اختیاری به اجنبی، حتی در این موارد، نیز سازگار است)، یا آن که شخصی که پیشتر و به هنگام وقوع زنا فاسق بوده، در هنگام ادای شهادت توبه کرده و عادل شده باشد (زیرا در باب شهادت عدالت شاهد در هنگام ادای شهادت معتبر است نه در زمان تحمل شهادت)، یا این که شخص مجرم خود اقرار به جرم کند و جرم وی از این راه اثبات شود. با این فروض دیگر لزومی ندارد که برای تحمل شهادت قائل به جواز نظر به اجنبی شویم.

در پاسخ باید گفت که این فروض سه گانه، استثنایی و نادر است و با این راهها که به ندرت و بسیار کم تحقق می یابد، نمی توان وقوع زنا و... را در بیشتر موارد اثبات کرد. این که در روایات می بینیم برخی اشخاص نزد معصوم (علیه السلام) آمده اقرار به گناه مستوجب حد کرده اند، این به ندرت اتفاق می افتاده است و برای قانونی که به هدف جلوگیری از فساد عمومی وضع شده، نمی توان یک راه اثبات نادر را پذیرفت. بنابراین می توان این استدلال را (پیشگیری از فساد عمومی و شیوع

فحشاء) برای حکم جواز نظر در مقام تحمل شهادت بیان کرد.

(ج): بررسی اشکال مذکور در تقریرات مرحوم آقای حاج شیخ (قدس سرّه) درباره دلالت آیه شریفه «وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ...» :

اشاره

حاج شیخ (ره) اشکالاتی پیرامون استناد به آیه شریفه (و لا یأب الشهداء..) درباره حکم جواز نظر آمده که یکی از این اشکالات در هر دو تقریرات و برخی دیگر تنها در یکی از آن دو دیده می شود. ما ابتدا این اشکالات را تقریر می نماییم و سپس به پاسخ می پردازیم:

1) اشکال مشترک در هر دو تقریرات

مرحوم شیخ انصاری (ره) و مرحوم نائینی (ره) و برخی دیگر گفته اند موضوعی که حکمی روی آن رفته دارای دو نوع انقسام است: برخی انقسامات موضوع بدون ملاحظه حکم و پیش از رتبه حکم است، مثلاً در حکم «صلّ» می توان نماز (صلاه) را به قصر و تمام، جهر و اخفات، صلاه فی المسجد و فی البیت و فی الحمام و...

تقسیم کرد. ولی برخی تقسیمات موضوع به لحاظ حکم و در رتبه متأخر از حکم صورت می گیرد، مانند صلاه مجهول الحکم و معلول الحکم، معلوم الوجوب و مجهول الوجوب، صلاه با قصد قربت یا قصد وجه یا قصد وجوب و صلاه بدون اینها. درباره تقسیمات نوع اول می گویند که حکم مزبور نسبت به این حالات و انقسامات که در رتبه متقدم بر حکم وجود دارند، اطلاق دارد و این یعنی اگر تقيیدی در حکم نباشد، اطلاق آن تمامی حالات مذکور را شامل می شود و مثلاً حکم «صلّ» نسبت به زمان، مکان و حالات مختلف صلاه (جهر و اخفات، قصر و اتمام و...) اطلاق دارد. اما در تقسیمات نوع دوم چنین اطلاقی وجود ندارد و این حالات طاری باید با جعلی ثانوی تکلیفش روشن شود و اطلاق یا تقيید حکم نسبت به این حالات باید با این حکم ثانوی ثابت گردد. از جمله این حالات و انقسامات نوع

دوم، حالت تراحم میان یک حکم و حکمی دیگر است، مانند آن که نماز واجب با واجبی دیگر مثل نجات غریق تراحم یابد.

بر این اساس، در ما نحن فیه، که میان وجوب تحمّل شهادت و حرمت نظر به اجنبی یا لمس اجنبی تراحم روی می دهد، نمی توان به اطلاق دلیل وجوب تحمل شهادت (یعنی آیه شریفه: «لا یأب الشهداء») تمسک کرد و گفت که به هنگام تراحم کدام طرف اهم است. به بیان دیگر آیه چنان اطلاقی ندارد که صورت تراحم را شامل شود و جواز نظر دلیلی خاص می خواهد.

(2) اشکال مطرح شده در تقریرات مرحوم آشتیانی (ره):

مقدمه واجب باید مقدور مکلف باشد تا امر متوجه آن شود. وقتی که با اطلاق ادله تحریم نظر به نامحرم، چنین نظری حرام شمرده شود، در واقع نظر شخص به اجنبی ممتنع است و با حصول امتناع مزبور دیگر تحمل شهادت هم واجب نخواهد بود. زیرا نظر به اجنبی در واقع مقدمه واجب یعنی «تحمل شهادت است و با امتناع حصول مقدمه و عدم قدرت نسبت به آن، وجوب ذی المقدمه فعلیت نمی یابد. مثلاً اگر مولی بگوید که به پشت بام بروید، ولی نردبانی فراهم نباشد، دیگر حکم وجوب صعود فعلیت پیدا نمی کند. در اینجا هم وجوب ذی المقدمه یعنی وجوب تحمّل شهادت مذکور در آیه شریفه فعلیت نمی یابد.

(3) اشکال مذکور در تقریرات مرحوم آقای اراکی (ره)

ایشان فرموده اند که بر فرض که گفته شود اینجا اطلاق وجود دارد و جای تراحم نیست، بلکه از قبیل تعارض بین ادله است، دیگر نمی توان به آیه شریفه تمسک نمود. زیرا آیه مبتلا به معارض یعنی ادله حرمت نظر است. پس استدلال به «لا یأب الشهداء...» صحیح نیست.

اولاً: ما بعداً توضیح خواهیم داد که مسئله از باب متزاحمین نیست، بلکه از قبیل متعارضین است.

ثانیاً: بر فرض تعارض، نمی توان گفت که آیه قابل استناد نیست. زیرا اگر تعارض را بپذیریم (کما هو الحق)، نسبت بین آیه شریفه و ادله اولیه عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا در برخی موارد تحمل شهادت جواز نظر وجود دارد و در برخی موارد حرمت نظر و اطلاق آن همه این موارد را در بر می گیرد. بدین ترتیب موارد تحمل شهادت نسبت به کلیه موارد حرمت و جواز نظر اخص مطلق است، هر چند نسبت آن به خصوص موارد حکم تحریمی (حرمت نظر) عموم و خصوص من وجه است.

همچنان که در باب «لا حرج» گفته اند که هر چند نسبت تک تک موارد حرج به ادله اولیه عموم من وجه می باشد، ولی از آنجا که دلیل لا حرج به مجموعه احکام نظر دارد، نسبت مجموعه احکام لا حرج به مجموعه احکام اولیه خصوص مطلق بوده، به دلیل مذکور اخذ می شود. در اینجا هم به سبب اخص بودن موارد تحمل شهادت نسبت به موارد عمومات اولیه، باید به دلیل وجوب تحمل شهادت (آیه لا یأب الشهداء...) اخذ و استناد کرد. تفصیل و ادامه بحث به جلسات بعد موکول می شود.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسات گذشته پیرامون مستثنیات حرمت نظر به اجنبی بود. در جلسه گذشته یکی دیگر از مستثنیات که جواز نظر به اجنبی در مقام تحمل شهادت است را بررسی کردیم و اشکالات مطرح شده در تقریرات مرحوم آشتیانی رحمه الله و مرحوم آقای اراکی رحمه الله از درس مرحوم حاج شیخ رحمه الله را نقل و نقد نمودیم و در ادامه به این نتیجه رسیدیم که میان وجوب تحمل شهادت از آیه شریفه «وَلَا يَأْبُ الشُّهَادَةَ» و حرمت نظر به اجنبی تعارض وجود دارد نه تراحم و در این جلسه ابتدا ملاک تراحم و تعارض بین ادله را مطرح و سپس خواهیم گفت که آیا حکم شارع موارد عجز مکلف را شامل می شود یا خیر؟ و اگر شامل موارد عجز نمی شود آیا می توان با اطلاق ماده و کشف از ملاک امر کنیم یا خیر؟ و در این باب کلام مرحوم فشارکی رحمه الله و مرحوم امام خمینی رحمه الله را نقل و نقد خواهیم کرد.

الف) تفاوت تعارض و تراحم و ملاک ترجیح در آن:

1) صورت اول: گاهی دو دلیل با هم تکاذب دارند،

یعنی هر کدام دیگری را نفی می کند، در این صورت آن دلیل را متعارض خوانند و برای ترجیح یکی بر دیگری به اخبار علاجیه مراجعه می شود. در اخبار علاجیه مرجحات سندی و مرجحات دیگری ذکر شده است که مرجع حلّ تعارض است.

2) صورت دوم: و گاهی دو دلیل با هم تکاذب ندارند

بلکه شخص مکلف

ص: 707

قدرت ندارد هر دو را انجام دهد. در این حالت دو دلیل را متزاحم می خوانند و مکلف وظیفه دارد به تکلیفی که اهمیت بیشتری دارد عمل کند. در باب تزاحم ملاک ترجیح یک دلیل بر دیگری فقط اهمیت آن است نه مرجحات سندی و دلالتی.

اما این بحث باقی می ماند که چگونه دو دلیل را متزاحم بدانیم و چگونه آنها را متعارض بخوانیم و ملاک تشخیص هر کدام چیست؟

این بحث یک مسئله مهمی است، هم در فقه و هم در اصول. و در ابتدای آن یک مسئله مطرح می شود که آیا خطابات شارع شامل عاجز می شود یا خیر؟

نظر اول: خطابات شامل عاجز نمی شود ولی ما می توانیم ملاک تکلیف را از روی حکم قادرین تشخیص دهیم و اصطلاحاً به اطلاق ماده تمسک می کنیم.

نظر دوم: خطابات می تواند شامل عاجز و قادر باشد و از اطلاق هیئت، ملاک حکم را کشف می کنیم.

نظر سوم: خطابات می تواند شامل عاجز شود و راهی برای کشف ملاک حکم در مورد عاجزین نداریم.

(ب) بررسی کلام مرحوم آقای فشارکی و مرحوم امام خمینی (رضوان الله علیهم)

(1) نظر مرحوم آقای سید محمد فشارکی رحمه الله

به نظر ایشان خطابات نمی تواند شامل عاجز شود ولی مصلحتی که در مکلف به است و باعث شده است تا شارع خطاب به قادرین کرده آنها را مکلف کند، همان مصلحت نیز در مکلف به باقی است و نسبت به عاجز هم تفاوتی نمی کند. پس با اطلاق ماده امر، کشف می کنیم که مصلحت فعل درباره عاجز هم موجود است.

البته اگر حکم شارع از اول مقید شده باشد که هر کسی قدرت دارد مکلف است و به تعبیری در لسان دلیل اخذ شده باشد که قدرت شرط تکلیف است، در این

حال نمی توانیم به اطلاق ماده تمسک کنیم و کشف ملاک کنیم.

دلیل آن چنین است که اراده تشریحیه مثل اراده تکوینیه است، همانطوری که اگر انسان چیزی را بخواهد، اراده کرده به سوی آن حرکت می کند و آن را انجام می دهد، و قدرت نداشتن او تأثیری در مصلحت آن فعل ندارد، اگر از دیگران کاری را بخواهد به واسطه مصلحتی است که در آن عمل موجود است و عجز مکلف تأثیری در مصلحت مکلف به ندارد.

2) نظر مرحوم امام خمینی رحمه الله

به نظر ایشان خطابات هم شامل قادر و هم شامل عاجزین می شود و در مورد عاجز اطلاق هیئت موجود است و با آن کشف ملاک می کنیم.

دلیل ایشان این است که تقیید حکم به قادرین و خروج عاجز از تکلیف دوراه دارد، یا به حکم شارع است یا به حکم عقل. به تعبیر ما، همان طوری که در بحث دلیل انسداد بیان شده است که دو نظریه وجود دارد: یکی اینکه عقل پس از اثبات مقدمات دلیل انسداد کشف می کند که شارع ظن مطلق را حجّت دانسته است. دوم اینکه عقل خودش حکم به حجّیت ظن می کند و اصلاً شارع در این زمینه حکمی ندارد. از اولی تعبیر به «کشف» و از دومی به «حکومت» تعبیر می شود.

در اینجا نیز اشاره می خواهد بفرماید که وقتی سخن از این است که عقل حکم می کند که حکم شارع مقید به قادرین است، دو صورت دارد آیا عقل کشف می کند که شارع حکمش را مقید کرده است به قادرین یا عقل خودش حکم شارع را مقید به قادرین می کند؟

ایشان هر دو فرض را باطل می داند و سه اشکال به فرض اول و یک اشکال به فرض دوم وارد می کند:

اشکال اول: اگر حکم شارع مقید باشد، به قدرت (در نظر شارع)، پس مکلف اگر

شک در قدرت کند می تواند برائت جاری کند مثل تمام مواردی که مکلف شک در وجود شرط تکلیف می کند و برائت جاری می کند. در حالی که کسی ملتزم به آن نمی شود و همه قبول دارند که در هنگام شک در تکلیف باید احتیاط کرد.

اشکال دوم: اگر حکم شارع مقید به قدرت باشد، و ما دو حکم داشته باشیم یکی برای قادر و یکی برای عاجز، در این حال مکلف می تواند خود را از تحت یک حکم خارج کرده و داخل در حکم دیگر کند. مثلاً حکم نماز مسافر، قصر است و حکم نماز حاضر، تمام است و مکلف می تواند خود را از یک موضوع خارج و به موضوع دیگر داخل کند. در حالی که هیچ کس قبول نمی کند که مکلف بتواند خود را عاجز کند و از تحت تکلیف خارج کند، و این نشان می دهد که حکم شارع مقید به قدرت نیست.

اشکال سوم: اگر ملاک تقیید حکم به قادر این است که در عاجز صحیح نیست او را مخاطب قرار داد و عاجز صلاحیت انبعاث ندارد، این مسئله درباره جاهل هم وجود دارد که جاهل نیز صلاحیت انبعاث ندارد، بنابراین لازم است حکم شارع مقید به عالمین باشد در حالی که تقیید احکام به عالمین مورد قبول هیچ کس نیست.

اشکال چهارم: اشکال تقیید شرع به حکم عقل: در این فرض ایشان بیان کرده است که هر حاکمی حکم خود را دارد و قلمروی خود را دارد. عقل می تواند حکم عقل را مقید کند ولی نمی تواند حکم شارع را مقید به قادرین کند. همان طور که شرع نیز نمی تواند حکم عقل را مقید کند.

پس طبق این چهار اشکال به نظر ایشان حکم شارع نمی تواند مقید به قادرین باشد. البته خطاب شخصی به عاجز صحیح نیست و نمی تواند شارع خطاب به یک شخص عاجز کند و کاری که از او ساخته نیست بخواهد. اما خطابات شرع، خطابات عام و قانونی است و هم شامل قادر و هم شامل عاجز می شود و برای صحّت خطاب کافی است که گروهی از مخاطبین قادر باشند و صلاحیت انبعاث

داشته باشند، در این صورت شارع به طور عمومی خطاب می کند و از همه تکلیف را می خواهد و شخصی که عاجز است معذور است و عقاب نمی شود.

3) پاسخ استاد مدّ ظلّه به ادله مرحوم امام خمینی رحمه الله

تقضیهایی که ایشان مطرح کرده اند مورد قبول نیست:

پاسخ اشکال اول: اینکه فرمودند اگر قدرت شرط تکلیف باشد باید در فرض شک در قدرت، برائت جاری کنیم مربوط به زمانی است که ما کشف ملاک نکنیم.

اما اگر ما به هر روشی کشف کردیم که ملاک شارع در فرض قدرت و عجز ما موجود است، در آن حال به دلیل احراز ملاک باید احتیاط کنیم. و احراز ملاک حکم به چند روش ممکن است. یکی آنچه مرحوم فشارکی فرمودند (و ما نمی پذیریم) که از راه اطلاق ماده می فهمیم که حکم در صورت عجز مکلف نیز دارای ملاک است.

دوم مطلبی است که معمولاً وجود دارد و آن تناسب حکم و موضوع است که در موارد بسیاری ما از این راه پی می بریم که حکم ملاک خود را دارد. عرف در موارد متعددی از این طریق کشف ملاک می کند و در این صورت برائت از تکلیف جایز نیست بلکه باید احتیاط کرد.

البته در موارد نادری در بحث عبادات (مثلاً) اگر نتوانیم کشف ملاک کنیم، برائت جاری می کنیم، و در هر حال مسئله جریان احتیاط وابسته به این نیست که ما از راه خطاب ملاک را کشف کنیم و خطاب را عام بدانیم.

پاسخ اشکال دوم: اینکه شخص مکلف بعد از قدرت نمی تواند خود را عاجز کند و تحت موضوع عاجز قرار گیرد به این دلیل نیست که قدرت شرط تکلیف نیست بلکه به این وجه است که قدرتی که شرط توجه خطاب به مکلف است حصول قدرت از حین خطاب تا حین عمل است. هرگاه شخصی از حین خطاب تا حین عمل قادر شود و بتواند به تکلیف عمل کند، خطاب به او متوجه می شود و

دیگر عجز بعدی عقاب را رفع نمی کند. زیرا خودش را عاجز کرده است. مثل کسی است که اول قدرت دارد خود را از بلندی پرتاب نکند و خطاب متوجه اوست که جان خود را حفظ کند ولی پس از آنکه خود را پرتاب کرد دیگر خطاب متوجه او نیست ولی چنین شخصی طبق خطاب اول معاقب است و نباید خود را عاجز کند.

به علاوه، همین مسئله درباره خطابات جزئی هم جاری است. ایشان که در خطاب جزئی قائل هستند که خطاب متوجه عاجز نیست و شرط صحت خطاب به یک فرد این است که قادر باشد. آیا پس از آنکه خطاب متوجه او شد و بین خطاب و وقت عمل قدرت داشت که به تکلیف عمل کند می تواند خود را عاجز کند و از تحت تکلیف خارج کند؟ ایشان هم ملتزم به آن نمی شود زیرا خطاب وقتی متوجه شخص شود دیگر نباید خود را عاجز کند. زیرا می داند که ملاک خطاب از بین می رود. اما درباره مسافر و حاضر اصلاً ملاک محرز نیست که نماز تمام ملاک دارد یا نماز قصر بلکه در هر فرض همان تکلیف ملاک دارد. پس مکلف می تواند خود را از یک موضوع به موضوع دیگر منتقل کند.

«* و السلام*»

ص: 712

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در باره فرق میان تراحم دو دلیل و تعارض دو دلیل و تصویر صحیح از مبحث تراحم، با این بحث مرتبط است که آیا دو دلیل شامل حالتی می شود که مکلف قدرت انجام تکلیف را نداشته باشد یا خیر؟ در این زمینه مرحوم امام (ره) نظری دارند که خطابات شرعی قانونی است و در خطابات قانونی همه مکلفین مورد خطاب هستند - اعم از قادر و عاجز - . به نظر ایشان اگر خطابات شرعی مختص به قادرین باشد توالی فاسدی دارد. استاد - مد ظله - در مقام نقد نظر ایشان، در این جلسه ابتدا در باره نظریه مرحوم آقای داماد در مورد لزوم استیفای غرض مولی و لزوم احتیاط با شک در قدرت بحث می کنند، سپس توضیحی در نقد دومین تالی فاسد مذکور در کلام امام - ره - می آورند.

الف): نقل فرمایش مرحوم آقای داماد (ره):

1) لزوم استیفای غرض مولی

اگر اراده و علاقه مولی نسبت به عملی تام باشد و نقصی از آن جانب نباشد، عقل حکم می کند که انسان نباید نسبت به غرض مولی بی اعتنا باشد، نباید با شک در قدرت انجام فعل، آن را رها کند و عمل نکند. این مسئله عقلی مربوط به خطاب و گفتار مولی نیست بلکه حتی اگر مولی قدرت بر ابراز نظر و اعلام اراده خود ندارد ولی انسان می داند که غرض مولی به عملی تعلق گرفته است، باید اقدام کند و شک

در قدرت عذر به حساب نمی آید. پس در صورتی که احتمال می دهند که می توانند امثال نظر مولی کند، باید اقدام کند، خواه مولی دستور داده باشد یا آنکه دستور نداده باشد. این مسئله مثل مسائل دیگری است که مکلف هرگاه نتواند امثال یقینی کند لازم است امثال احتمالی کند. پس اگر کسی شک در قدرت داشته باشد باید احتیاط کند زیرا ملاک امر یقینی است و در صورتی که ملاک قطعی باشد نیازی نیست که امر شارع موجود باشد بلکه باید ملاک را استیفا کرد.

2) نتیجه بحث در مسئله خروج اطراف شبهه از محل ابتلا

مطابق بیانی که ایشان داشتند چنین نتیجه می گرفتند که اگر در موارد شبهه یکی از اطراف شبهه از محل ابتلا خارج شود، باید انسان احتیاط کند. در مقابل، دیگران نظر می دهند که اگر یکی از اطراف شبهه از محل ابتلا خارج شود، علم اجمالی تأثیر نمی کند. چون دیگر علم اجمالی به خطاب موجود نیست، زیرا خطاب در مورد آن فردی که از محل ابتلا خارج شده است لغو است و مکلف نمی داند آیا خطاب مربوط به آن فرد بوده است یا بقیه افراد که باقی است؟ در این صورت علم اجمالی به خطاب ندارد و می تواند برائت جاری کند. اما مرحوم آقای داماد (ره) می فرمود که اگر چه علم به خطاب وجود ندارد ولی مسئله متوقف بر خطاب مولی نیست بلکه باید غرض مولی استیفا شود، پس مکلف باید احتیاط کند تا غرض مولی از دست نرود.

(ب): پاسخ به فرمایش مرحوم آقای داماد (ره)

1) مقدمه: در باره قبح عقاب بلا بیان

نکته ای از قدیم در ذهن ما بوده و مرحوم آقای داماد (ره) نیز آن را قبول داشتند که (البته ایشان مثالهایی داشتند که به نظر ما صحیح نیست و بحث آن طول

می کشد). سخن این است که مقصود از «قبح عقاب بلا بیان» چیست؟ آیا مقصود قبح عقاب بلا حجه است؟ که مطلب صحیح و واضحی است، اما این قضیه ضروریه بشرط محمول است، زیرا اگر مقصود از این جمله این است که در حکم مشکوک شارع نمی تواند عقاب کند، مسئله واضح نیست و محتاج توضیح و استدلال است، و علما برای این ادعا دلیلی نیاورده اند و آن را مثل بدیهیات فرض کرده اند. در حالی که مسئله واضح نیست و نمی توان گفت که اگر شک داریم در تکلیف ولی قدرت داریم و می توانیم آن عمل را انجام دهیم و احتیاط عمل کنیم، می توانیم به دلیل شک عمل را ترک کنیم.

مرحوم آقای داماد نیز نظرشان این بود که مصحح عقوبت منحصر در علم نیست تا هر وقت علم نبود، عقاب هم نباشد. و مرحوم آقای بروجردی (ره) نیز می فرمود که وظیفه مولی بیان احکام کلی است و تطبیق بر موارد جزئی بر عهده او نیست، پس عبد باید در شک در جزئیات و شبهات موضوعیه احتیاط کند. این مقتضای حکم عقل است، و البته مقتضای براءت شرعی مطلب دیگری است.

با این مقدمه معلوم می شود که در مسئله شک در قدرت باید احتیاط کرد و نمی توان به دلیل شک در حکم شارع، آن را رها کرد. و اگر قائل به براءت شدیم، در خصوص مواردی که علم به ثبوت ملاک داریم احتیاط را لازم می دانیم.

(2) نقد استدلال به وسیله لزوم استیفای غرض مولی

اینکه مرحوم آقای داماد (ره) با مثالهایی در صدد اثبات لزوم استیفای غرض مولی بودند و از آنجا استفاده می کردند که با شک در قدرت باید احتیاط کرد، صحیح نیست. زیرا براءت عقلی وقتی جاری می شود که مکلف فحص کرده باشد و بداند که قدرت بر انجام عمل ندارد. پس کسانی که قائل به براءت عقلی هم هستند، چون فحص را شرط آن می دانند، مکلف را مجاز نمی دانند بدون اعتنا تکلیف را

ترک کند و از لزوم اعتنا به تکلیف و فحوص از قدرت نمی توان نتیجه گرفت که احتیاط لازم است.

البته اگر در موارد نادری که شک داریم اصلاً تکلیفی وجود دارد یا خیر؟ آیا بچه مولی در خطر است یا خیر؟ در این حالت نیز لزوم استیفای غرض مولی باشد، می توان از آن نتیجه گرفت که احتیاط لازم است، اما از مثالهای مذکور چنین نتیجه ای به دست نمی آید.

3) نقد احتیاط در مسئله خروج از محل ابتلا

اگر فرض کنیم که در شک در قدرت احتیاط لازم باشد (مطابق بیان آقای داماد ره) آیا مسئله احتیاط مثل یک دلیل لفظی است که در همه موارد بتوان به آن استناد کرد چنانچه ایشان در مسئله خروج از محل ابتلا مطرح کرده اند یا در هر موردی لازم است به طور جداگانه به فطرت مراجعه شود تا لزوم احتیاط احراز شود؟ به نظر می رسد اگر احتیاط در مسئله شک در قدرت صحیح باشد و در صورتی که غرض مولی در حال تلف است احتیاط لازم باشد، در مسئله خروج از محل ابتلا چنین احتیاطی لازم نیست، زیرا ما نمی دانیم که غرض مولی از بین می رود.

فرض کنید یک طرف شبهه لباس شخص است که نمی داند آیا لباسش نجس شده است یا پرنده ای که پرید و رفت. در این صورت اگر پرنده نجس باشد و مکلف اعتنا نکند، غرض مولی از بین نرفته است. پس مکلف نمی داند که غرض مولی در صورت عدم احتیاط، از بین رفته است، در این فرض اصلاً احتیاط لازم نیست. و این مسئله با مسئله شک در قدرت فرق دارد زیرا در آن صورت مکلف می داند که اگر او قدرت نداشته باشد یا قدرت داشته باشد و احتیاط نکند غرض مولی از بین خواهد رفت، پس لازم است احتیاط کند.

بنابراین احتیاط در مواردی لازم است که مکلف یقین پیدا می کند اگر احتیاط

نکند غرض مولی حتماً حاصل نمی شود.

ج: نقد استدلال دوم مرحوم امام (ره)

1 توضیح کلام ایشان

ایشان گفته بودند که اگر قدرت شرط شرعی باشد، لازمه اش این است که در هنگام شک در قدرت قائل به براءت شویم در حالی که همه به احتیاط قائلند.

بعضی از دوستان جلسه گمان کرده اند که ایشان می فرمایند: چون امر یقینی الثبوت است به همین دلیل مکلف باید موافقت قطعی کند و اگر قدرت ندارد موافقت احتمالی کند و اگر قدرت شرط باشد پس امر مشکوک می شود و باید به براءت قائل شویم؛ از طرفی احتیاط در مسئله شک در قدرت یک امر مسلم است، پس قدرت قید در تکالیف نیست.

به نظر ما اگر ایشان چنین بیانی را داشتند نباید میان حکم عقل به شرطیت قدرت و کشف عقل نسبت به حکم شرع فرق می گذاشتند و دو بیان مختلف می آوردند. در حالی که استدلال ایشان فقط مربوط می شود به کشف عقل نسبت به حکم شرع. و از بیان ایشان روشن می شود که مقصود ایشان از حکم شرعی لسان دلیل است. یعنی اگر در لسان دلیل قید قدرت شرط شده باشد، ما راهی برای کشف ملاک و غرض مولی نداریم و در این صورت باید قائل به براءت شویم. چنانچه در مسئله حج که استطاعت شرطی است که در لسان دلیل اخذ شده است قائل به براءت می شویم. ولی اگر عقل حکم کند که خطاب به عاجز قبیح است و دلیل شرعی را مقید کند به قادرین در این صورت می توان (مثل بیان مرحوم فشارکی) به اطلاق ماده تمسک کرد و دیگر براءت جایز نیست.

بنابراین بیان ایشان چنین است که اگر عقل کشف می کند که قدرت شرط شرعی است و مأخوذ در خطاب شرع است، در صورت شک در قدرت ملاک حکم هم

مشکوک می شود و برائت جاری می شود. و چون همه قائل به احتیاط هستند پس عقل چنین کشفی نمی کند.

2) پاسخ استاد - مد ظله

اشاره

اشکال ما این بود که راه کشف ملاک فقط از راه خطاب نیست تا در صورتی که خطاب مقید شد، راه کشف ملاک مسدود شود. بلکه ممکن است همچون مرحوم فشارکی به اطلاق ماده تمسک شود. یا آنکه از تناسبات حکم و موضوع، عرف ملاک ثبوت حکم را کشف کند. گاهی مسانحاتی که در عرف موجود است موجب می شود که انسان ملاک را کشف کند.

به علاوه آنکه در خطابات شخصی اگر مولی بگوید: اگر تو می توانی برو بچه مرا نجات بده. آیا مخاطب می تواند به دلیل آنکه شک در قدرت دارد هیچ تلاشی نکند؟ کسی چنین نمی گوید و ایشان هم ظاهراً چنین نگویند.

بنابراین در مسئله شک در قدرت، عرف چنین می فهمد که برائت جایز نیست.

نه آنکه برائت را درک کنند و در عین حال به صورت تعبدی قائل به احتیاط باشند.

پس حتی اگر قدرت در لسان دلیل اخذ شده باشد ولی عرف ملاک وجود حکم را درک کند (به کمک تناسبات حکم و موضوع) در این موارد باید احتیاط کرد. و این مسئله منحصر نیست در این که هیئت امر عام باشد و مقید نباشد بلکه ممکن است از راه دیگری کشف ملاک شود.

نتیجه سخن

اگر در ثبوت ملاک یک حکم شک کردیم از آن جهت که در قدرت انجام آن شک داشتیم، از آنجا که برائت مشروط به فحص است لازم است مکلف فحص کند و نمی تواند به شک خود اکتفا کرده به حکم شارع بی اعتنا باشد. و اگر در ثبوت ملاک

شک نداشتیم و آن را احراز کردیم (یا به واسطه تناسب حکم و موضوع یا با اطلاق ماده) در این صورت عقل می گوید که اگر موافقت یقینی ممکن است، عمل را انجام بده و اگر احتمالی نیز ممکن است باید احتیاط کنی. بنابراین علما در مواردی با شک در قدرت احتیاط را لازم می دانند که ملاک حکم احراز شده باشد و در صورتی که ملاک احراز نشده باشد احتیاط نمی کنند، البته بعد از فحص. در حالی که ایشان می فرمایند در مواردی که ملاک محرز است باید احتیاط کند و اگر ما قدرت را شرط در تکلیف بدانیم، ملاک را نمی توانیم احراز کنیم بلکه در همه موارد شک می کنیم چنانچه در مسئله استطاعت و حج شک می کنیم.

«* و السلام*»

ص: 719

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته در باره اختصاص خطابات به قادرین بحث کردیم و پاره ای از اشکالاتی را که مرحوم آقای خمینی (ره) در این زمینه فرموده اند، و خطایات را اعم از قادرین و عاجزین دانسته اند، مطرح کرده و پاسخ دادیم. در این جلسه به ادامه بیانات ایشان می پردازیم و نکاتی را در این باره عرض می کنیم. بنظر ما اشکالات نقضی ایشان در این باره وارد نیست. چنانچه تفکیک بین خطایات شخصی و خطایات عمومی و قانونی در این بحث و شواهدی که بر آن اقامه کرده اند، نیز ناتمام است، همچنین دلیل ایشان بر عدم انحلال خطابات نیز بنظر ما صحیح نیست که در این درس تفصیلاً مورد بررسی قرار می گیرد.

الف: آیا خطابات مخصوص قادرین است؟

1 اشکال نقضی آقای خمینی (ره) بر اخذ قدرت در خطابات

یکی از اشکالاتی که فرمودند این بود که چنانچه قدرت به حکم عقل، در خطایات دخیل باشد، لازمه اش آن است که علم هم دخیل بوده و خطابات مخصوص عالمین باشد زیرا علتی که سبب شده که خطابات را متوجه جاهل ندانند، در مورد عاجز هم وجود دارد و آن این است که جاهل و عاجز قابل انبعاث نیستند. و چون در بین آقایان مسلم است که تکلیف بین عالم و جاهل مشترک است، در اینجا نیز تکلیف اختصاص به قادر ندارد. صرف استهجان خطاب به

ص: 720

عاجز، کفایت نمی کند تا خطابات و قوانین عامه را مخصوص قادرین بدانیم. در واقع در کلام قوم بین خطابات شخصی و خطابات قانونی خلطی رخ داده است، البته بخاطر همان استهجان نمی توان عاجز را مخاطب به خطاب شخصی قرار داد ولی خطابات قانونی عام است.

2) پاسخ استاد

اشاره

آیا اینکه ایشان، اختصاص خطابات به عالمین را مقطوع البطلان فرض کرده، سپس مورد بحث را به آن بحث تنظیر فرموده و نتیجه گرفته اند که پس خطابات اختصاص به قادرین ندارد، تمام است؟

* اشکال دور

یک مطلب این است که اگر احکام مخصوص عالمین باشد، دور لازم می آید.

چون شخصی که می خواهد علم به حکم پیدا کند، باید در مرتبه متقدم معلوم را ثابت بداند. و اگر آن معلوم متوقف بر علم به حکم باشد، برای کسی که به این توقف، توجه دارد، ممکن نیست که علم برای او حاصل گردد. از طرف دیگر چون علم در موضوع حکم اخذ شده، باید خود را داخل در موضوع بداند تا حکم شامل او شود. در کتب عده ای از سابقین دور اینگونه تصویر شده است.

این تقریب نظیر «قصد امر» در بحث تعبدی و توصلی است، آیا شارع می تواند امر به صلاه کند به داعی امر؟ یکی از اشکالاتی که در آنجا پیش می آید این است که یکی از شرائط صحت امر، «قدرت بر انجام متعلق» است و در اینجا «قدرت بر انجام متعلق» از ناحیه امر می آید، تا امر به صلاه نباشد، مکلف نمی تواند به داعی امر نماز بجا آورد.

پس قدرت بر انجام متعلق پس از امر حاصل می شود، امر هم متوقف به قدرت بر انجام متعلق دارد و این دور است.

از این اشکال پاسخ داده اند که امر بر «قدرت من الامر الی وقت العمل» توقف دارد، نه خصوص «قدرت حین العمل»، تعبیر به «قدرت حین العمل»، تعبیر مسامحی است، در بسیاری از موارد قدرت حین العمل یک مطلب ضروری الثبوت یا ضروری العدم است، پس امر متوقف است بر قدرت حین الامر الی وقت العمل و قدرت حین العمل هم متوقف بر امر است، بنابراین اشکال دور به قوت خود باقی است. نظیر توقف علت بر ثبوت معلول و توقف ثبوت معلول بر وجود علت، و البته چنین علیتی نمی تواند در بین باشد پس اشکال دور با آن بیان حل نمی شود و نیازمند بیان و تقریب دیگری است.

پاسخ اشکال دور

صحت امر به «قدرت شأنی» توقف دارد نه «قدرت فعلی»، دلیل بر اینکه متعلق امر باید مقدور باشد، برهان لغویت است، اگر به کسی امر کنند که لو لا الامر قدرت داشته باشد ولی به وسیله امر عاجز گردد، چنین امری لغو است مثل اینکه به کسی بگویند: فلان مطلب را تصور نکن، امثال این امر غیر ممکن است، چون امری است که شخص را که قبلاً قادر بود، عاجز می کند، و اگر به کسی امر کنند که لو لا الامر عاجز باشد و با امر قدرت پیدا کند، چنین امری صحیح است. معروف است که شخص فلجی در خواب یا بیداری معصوم را ملاقات می کند، به او می گویند: «بلند شو»، با همین امر قدرت پیدا می کند، با این که قبلاً عاجز بوده است. خداوند متعال چنین اثری را در این امر قرار داده، و چنین امری لغو نیست. پس قدرت فعلی شرط نیست تا مستلزم دور باشد، بلکه قدرت تعلیقی و شأنی است که با امر فعلیت پیدا می کند. البته اگر قدرت شأنی به گونه ای باشد که با امر هم فعلی نشود و احتیاج به حصول شرائط دیگری داشته باشد، چنین امری هم لغو خواهد بود. ولی در مورد

بحث ما چون موقوف و موقوف علیه متفاوت است، اشکال دور پیش نمی آید.

در اختصاص حکم به عالمین ممکن است از اشکال دور اینگونه پاسخ داده شود، چنانچه شما تشنه باشید و بخواهید زید برای شما آب بیاورد، ولی می دانید هر چند صدا بزید بخاطر فاصله زیاد ناشنوایی، نمی شنود، لذا صدا نمی زنید، ولی اگر کسی باشد که می دانید چنانچه صدا بزید، می شنود علم شخص علی تقدیر الخطاب، مصحح خطاب شما خواهد بود. خطاب شما متوقف است بر علم تقدیری او یعنی اگر خطاب کنید می شنود و متوجه می شود، چنین خطابی قبیح نیست. در بسیاری از موارد، اصلاً یا خطاب شما، شخص متوجه می شود. (البته خطاب شخصی باشد یا نوعی، مطلب است که ملاحظه خواهد شد) خطاب شخصی در چنین مواردی بدون شک صحیح است، آقای خمینی هم قبول دارند.

علم مخاطب، متوقف بر امر امر است، و صحت امر امر هم متوقف بر علم شأنی مخاطب است، اگر امر خطاب کند، او متوجه خواهد شد، شأنت از ازل بوده و از ناحیه امر امر پیدا نشده است، پس آنچه بوسیله امر امر پیدا می شود، علم فعلی مخاطب است، و آنچه شرط صحت خطاب است، علم شأنی مخاطب است، بنابراین اشکال دور مندفع می شود.

*** اشکال دیگری بر اختصاص خطاب به عالمین**

ما می دانیم که چنانچه مردم به دنبال تحصیل علم نرفتند و احکام الهی زمین ماند، در روز قیامت معاقبند، اگر احکام اختصاصی به عالمین داشته باشد، مردم که برای کسب علم نرفتند، و علامه نشدند، اصلاً تحت موضوع داخل نبودند، مثل کسی که استطاعت حج پیدا نکرده است، برای پرداخت زکات، مکلف نشده و موضوع پرداخت زکات برای او پیش نیامده است، چنین افرادی روز قیامت مورد مؤاخذه قرار نمی گیرند.

ولی در روز قیامت اشخاص جاهلی نیز بخاطر ترک احکام واقعی عقاب

می شوند، معلوم می شود فرقی بین عالم و جاهل نیست. پس مشکلی که در خصوص اختصاص احکام به عالمین وجود دارد، این نکته است نه اشکال دور که پاسخ داده شده است.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در بعضی از کتابهایشان معتقد شده اند که اگر کسی خطابات را به عالمین اختصاص دهد، مقصودشان عالم بالفعل نیست، بلکه امکان وصول باشد، کافی است، دسته ای از مردم هستند که تنبلی کرده و احکام را دنبال نمی کنند، اگر دنبال کنند، عالم می شوند، چنین افرادی در روز قیامت مؤاخذه می شوند، ولی عده ای هستند که اگر دنبال هم کنند، به احکام نمی رسند، نسبت به چنین افرادی امر فعلی وجود ندارد، پس احکام مشترک بین عالمین و جاهلینی است که امکان وصول برای آنها باشد، اما اشتراک حکم بین کسی که امکان وصول دارد و بین کسی که اصلاً امکان وصول ندارد، ثابت نیست البته حکم شأنی در باره آنها هست اما حکم فعلی نیست.

پس اینکه آقای خمینی می فرمایند: شرط صحت خطاب امکان باعثیت است و برای عاجز چنین چیزی ثابت نیست و تنظیر کردند به باب عالم و جاهل، نمی تواند نقض باشد، زیرا کسی که فعلاً علم ندارد ولی پس از تحقیق می تواند علم پیدا کند، امکان باعثیت دارد، و خطاب به او بلا مانع است. اشتراک خطاب بین عالمین و جاهلین یک مطلب بدیهی و مسلمی نیست تا از آن بحث، اشتراک خطاب بین قادرین و عاجزین نیز استفاده شود. آنچه که از ادله ای مانند «هَلَّا تَعْلَمْتَ» که جاهل را مخاطب می سازند که چرا علم کسب نکردی - نه از محذور دور - این است که خطاب اختصاص به عالم بالفعل ندارد، اما شامل کسانی که جاهلند و از تحصیل علم نیز عاجز می باشند، نمی شود پس اشتراک خطاب بین عالم و جاهل امر مسلم و بدیهی نیست تا مورد احتیاج قرار گیرد. حتی شخصیتی چون شیخ انصاری در رسائل حکم در مورد عالم و جاهل را، حکم شأنی دانسته است.

اشاره

سپس می فرمایند: استهجان خطاب به عاجز، در خطابات شخصی است نه خطابات قانونی، چنانچه خطاب شخصی به امری غیر مبتلا به قبیح است ولی خطاب کلی و قانونی بلامانع است. آنگاه از احکام وضعی مشاهدی ذکر می کنند و می فرمایند: حکم وضعی هم مثل حکم تکلیفی است. اگر خروج از محل ابتلاء مانع خطاب باشد، پس عین نجسی که در خارج از محل ابتلاست، محکوم به نجاست نباشد در حالی که این مطلب واضح البطلان است.

کفاری که خارج از محل ابتلا هستند، محکوم به نجاستند، بنابراین خروج از محل ابتلا مانع از صحت خطاب نیست احکام وضعیه - بخصوص بنا بر مبنای کسانی که آنها را مجعول می دانند - تفاوتی با احکام تکلیفیه ندارند، همانطور که احکام وضعیه در خارج از محل ابتلا ثابتند، احکام تکلیفیه نیز ثابتند. هم محکوم به نجاستند و هم واجب الاجتناب.

(1) پاسخ استاد - مد ظله

چرا باید حکم تکلیفی را به حکم وضعی خلط کرد؟ ایشان خودشان خطاب شخصی را به موارد خارج از محل ابتلا، صحیح نمی دانند، اگر بگویند: چیزی که شما به آن شخصی که در لندن است، میته بوده و نجس است و پولی که در برابر آن دریافت کردید، مالک نیستند، چه مانعی دارد؟ چون از محل ابتلا خارج شده، محکوم بر نجاست نیست؟ خود ایشان قبول دارند که خطاب مشخصی به فرد، خارج از محل ابتلا به نحو حکم تکلیفی جایز نیست، در حالی که حکم وضعی جایز است نسخه مجعولات با یکدیگر متفاوت است. اگر مجعول در احکام تکلیفی که مخصوص قادرین باشد، چه ملازمه دارد در احکام وضعی نیز چنین باشد؟ لذا ملاحظه می کنید اگر به شخص بگویند: «از فلان میته که خارج از محل ابتلای

شماس، اجتناب کن»، قبیح است ولی اگر گفته: «نجس است» هیچ گونه قبحی ندارد. بنابراین قیاس احکام تکلیفی به احکام وضعی ناتمام است.

در مورد خطابات قانونی نیز ملاحظه کنید، آیا صحیح است که شصت میلیون ایرانی را مخاطب قرار دهیم و بگوئیم: «شما موظفید تا بیست و چهار ساعت قرآن را حفظ کنید» با اینکه می دانیم اکثر آنان از انجام این کار ناتوان و عاجزند؟ ایشان می فرمایند اگر عده ای بتوانند این کار را انجام دهند، قبیح نیست. همین که عده ای در میان این شصت میلیون قادر بر انجام این کار باشند، مصحح خطاب هست. چون در خطابات عمومی و قانونی، لازم نیست که همه قادر باشند. ولی وجداناً چنین خطابی صحیح نیست مگر آنکه همه آنها قادر بر انجام این کار باشند.

(ج): بیان آقای خمینی (ره) در عدم انحلال خطابات:

اشاره

ایشان می فرمایند: اینکه خطابات به مقدار مخاطبین انحلال پیدا می کند، از اغلاط است و چنین چیزی نیست.

دلیل بر عدم انحلال هم این است که باب اخبار مانند باب انشاء است. اگر شما خبر دهید که: «التَّارُ بارده» چنانچه این خطاب به تعداد آتشیهای دنیا انحلال پیدا کند، لازمه اش آن است که میلیونها دروغ گفته باشید، این جمله تنها یک دروغ نیست، بلکه به تعداد آتشیهای موجود، دروغ است، و کسی به چنین معنایی ملتزم نمی شود باب انشاءات هم از همین قبیل است.

(1) پاسخ استاد

بنظر ما چنین ملازمه ای ثابت نیست. ایشان گاهی مطالبی را مسلم فرض کرده اند، در حالی که محل بحث است اگر کسی ده نفر را مخاطب قرار داد و گفت:

«شما ده نفر همگی زنا کردید» آیا این جمله قذف همه آن ده نفر نیست؟ همه آنها

نسبت به این گوینده حق پیدا نمی کنند؟ آیا استحلال از همه این ده نفر برای گوینده لازم نیست؟ فرقی بین این یک جمله یا اینکه ده جمله بگوید و یکایک آنها را مورد خطاب قرار دهد، نیست. یا اگر کسی زمینش را به ده نفر بفروشد و بگوید: «هر کدام، یک دهم از این زمین را مالکید» تفاوت می کند که با ده خطاب آنها را مخاطب قرار دهد؟ اگر در بعضی از موارد مثل مثالی که ایشان زدند، عقلاً انحلال را قائل نباشند، دلیل بر این نیست که در هیچ کجا انحلال را نپذیرند. وجداناً چنین نیست.

همانطور که اگر هزار نفر را به انجام کاری مخاطب قرار دهند، در حالی که نهصد و پنجاه نفر آنها بیمار و از انجام آن کار عاجز باشند، این خطاب صحیح نیست و وجداناً قبیح است. چون خطاب انحلال پیدا می کند، مثل این است که به یکایک آنها که بیمارند و بستری هستند، خطاب شود که این کار را انجام دهید.

2) شاهی بر تفاوت احکام شخصی با احکام قانونی در بیان آقای خمینی رحمه الله

اشاره

یکی از شواهدی که در بیانات ایشان وجود دارد، اینکه جزء ضروریات فقه است که عصاه مکلفند، البته در مورد کفار بحث و اختلاف نظر است که آیا مکلفند یا نه؟ اما در مورد عصاه اختلافی نیست. با اینکه خطاب شخصی به عاصی معقول و صحیح نیست، معلوم می شود که بین خطایات شخصی و خطایات قانونی تفاوت وجود دارد.

پاسخ استاد

این مطلب و شاهد هم تمام نیست، زیرا نه تنها خطاب به عاصی به قید العصیان صحیح نیست، بلکه خطاب به مطیع به قید الاطاعه هم صحیح نیست، نه خطاب شخصی صحیح است و نه خطاب کلی و قانونی، چون مخاطب از انجام آن به قید العصیان یا به قید الاطاعه عاجز است. خطاب به یک شیء ضروری الثبوت معنا ندارد. ولی چنانچه ظرف باشد - نه قید - مانعی ندارد. شما خطاب به شخصی که

می دانید نماز می خواند، می گویند: «نماز بر شما واجب است» و این خطاب صحیح است، ولی اگر بگویید: «به قید العصیان یا به قید الاطاعه نماز بر شما واجب است» صحیح نیست چه خطاب شخصی باشد و چه عمومی.

ولی اگر به نحو ظرفی باشد مثلاً بگویید: «آقا! خلاف شرع است، شما باید نماز بخوانی» در ظرف عصیان یا در ظرف اطاعت، شخص را مخاطب قرار دهید، صحیح است چه خطاب شخص باشد و چه عمومی.

بر خلاف عاجز، چون عاجز در همان ظرف هم عاجز است ولی عاصی در ظرف عصیان، قادر است. بنابراین به نظر ما این مطلب، وجدانی و فطری است که نمی توان عاجز را مخاطب قرار داد، و به صرف وجود پنج نفر قادر در میان یک میلیون نفر، خطاب هر چند عمومی و قانونی صحیح نیست. نمی توان جمعیتی را که اکثراً عاجزند، مورد خطاب قرار داد، و فرقی بین قضیه حقیقیه و قضیه خارجی در این جهت نیست.

آنگاه اگر یکی اهم باشد، دلیلی بر رفع ید از اهم نداریم، از اطلاق مهم رفع ید می کنیم و آن را مقید می کنیم به عصیان امر اهم، بر اساس مبنای ترتب.

آیا «اوامر» چه صلّ و چه ازل النجاسه هر دو می گویند: من اهم هستم؟ آیا اوامر چنین لسانی دارند؟ وجداناً چنین نیست، البته در کلمات حاج شیخ به نحو دیگری تقریب شده که استحاله دارد، چون تراحمات عناوین ثانویه هستند، آن تقریب به نظر ما تمام نیست، ولی بنظر ما مطلب وجدانی است که نمی توان گفت: لسان همه اوامر این است که ما اهم هستیم، و لازمه اش این است که در اکثر آنها خلاف ظاهر اراده شده باشد و تنها آنکه در خارج اهم بوده، مطابق ظاهر باشد.

«* و السلام*»

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته فرمایش مرحوم آقای خمینی (ره) در باره «تعلق خطابات به قادر و عاجز» و عدم اختصاص آن به قادرین را نقل کرده و نکاتی را معروض داشتیم، اینک در ادامه بحث فرمایش ایشان را در باره «تعلق خطابات قانونی به عصاه» مجدداً مطرح کرده و نکته ای را یادآور می شویم. سپس مبنای آقایان در اصول را در باب تمسک به اطلاق نسبت به انقسامات قبل الحکم نقل کرده و اشکال آن را در مقام ثبوت مطرح خواهیم کرد. آنگاه بحث را در مقام اثبات پیگیری نموده و تراحمات دائمی و غالبی را از تراحمات اتفاقی تفکیک کرده و با انطباق آن بر مورد بحث - یعنی شهادتی که بر نگاه به نامحرم متوقف است - نتیجه گیری خواهیم کرد.

الف): آیا خطاب به عصاه جایز است؟:

1) فرمایش آقای خمینی (ره)

در جلسه گذشته که فرمایش آقای خمینی را نقل کردیم، ایشان خطاب به عصاه را جایز ندانستند. از بیان ایشان برمی آید که امر به قید عصاه یا امر به عصاه در ظرف عصیان هم جایز نیست. همچنان که امر مطیع به قید اطاعت نیز جایز نیست. چون یکی ضروری العدم است و دیگری ضروری الثبوت. ما عرض کردیم که چنانچه در ظرف عصیان، امر شود مانعی ندارد. استدلال ایشان این است که به کسی می توان امر کرد که قابل انبعاث باشد، در حالی که عاصی قابل انبعاث نیست، در چنین

فرضی داعی امر چیست؟ اتمام حجت هم در امری است که به داعی انبعاث باشد، در این صورت مصحح عقوبت وجود دارد ولی امر به داعی امتحان، صحت عقوبت ندارد چرا که امر باید به داعی انبعاث باشد و در اینجا چنین چیزی وجود ندارد.

2) مناقشه استاد (دام ظلّه)

بنظر می رسد که مطلب چنین نباشد، در مواردی اگر به داعی انبعاث هم نباشد، مصحح عقوبت هست، اگر در موردی مولی مصلحتی را تشخیص داد به طوری که لا یرضی بترکه و امر و نهی آن هم مفسده ای نداشت، چون گاهی نفس الزام شخص به فعل یا ترک دارای مفسده است مثل این که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: لو لا ان اشق علی امتی لا مرتهم بالسواک اگر بر اتم دشواری و مشقت نداشت مسواک زدن را واجب می کردم. بخاطر مفسده ای که در الزام مسواک کردن وجود دارد، از آن صرف نظر نموده است هر چند فعل دارای مصلحتی است. پس چنانچه فعل از آن افعالی باشد که مولی راضی به ترک آن نیست و در الزام آن نیز مفسده ای وجود ندارد تا مصلحت فعل را خنثی نماید، و مولی نسبت به انجام آن امر کند، عند العقل و العقلاء حجت تمام است و شخص عاصی نمی تواند عذری در ترک داشته باشد، چون مراحل تمام است و مولی می تواند علی رغم آنکه می داند عاصی ترک می کند، امر کند و او را عقوبت نماید. اگر چنین امری صحیح نباشد، اوامر قانونی چه اثری دارد؟ قانون گذار امر می کند و می داند که بعضی از مردم تخلف خواهند کرد، تنها بعضی از مردم منبعت خواهند شد، مصحح عقوبت برای متخلفان که از این امر منبعت نمی شوند، چیست؟ چون تمام مراحل در مورد شخص قادر - اعم از مطیع و عاصی - تمام است، مصلحت در فعل وجود دارد، در نفس الزام هم مفسده ای وجود ندارد، لذا عذری برای عاصی وجود ندارد. اگر شرط صحت امر، قصد انبعاث باشد، در اوامر قانونی چه مجوزی وجود دارد که امر علاوه بر کسانی که

منبعث می شوند، شامل کسانی هم بشود که منبعث نمی شوند؟ پس آنچه شرط صحت امر است، تکمیل مراحل است و وجود و امکان انبعاث کافی است و نیازی به فعلیه الانبعاث نیست. بنابراین بنظر ما هم اوامر شخصی و هم اوامر قانونی می تواند هم به مطیع تعلق بگیرد و هم به عاصی، ولی به عاجز نمی تواند تعلق گیرد لا شخصياً و لا تحت العموم مگر آنکه امر به قصد جدّ نباشد که خارج از محل بحث است.

(ب): راه کشف ملاک:

اشاره

حال که خطابات را متوجه عاجز ندانستیم، از کجا می توانیم در مورد او ملاک را کشف کنیم؟

1) نظر مرحوم آقا سید محمد فشارکی (ره)

مرحوم آقا سید محمد فشارکی با اطلاق ماده خواستند ملاک را کشف کنند بدین معنا که اگر قدرت در متعلق اخذ شد، نمی تواند کاشف از ملاک در مورد عاجز باشد ولی چنانچه قدرت در متعلق اخذ نشود، ملاک در مرحله اقتضا کشف خواهد شد.

2) مناقشه استاد (مد ظله)

بنظر ما این مطلب ناتمام است، وقتی که ایشان هیئت خطابات را مخصوص قادرین می دانند، به طوری که اصلاً عاجز مورد خطاب نیست، چگونه می توان ملاک امر را در مورد او کشف کرد؟ البته در باب عرفیات (غیر از باب عبادات و تعظیم و خضوع و امثال آن) قدرت دخالتی در ملاک ندارد. اگر فرزند مولی در استخر آب افتاد، ملاک استنقاذ هست چه شخص قادر باشد و چه عاجز، یا اگر دروغ گفتن، تهمت زدن، اموال مردم را حیف و میل کردن مفسده دارد، عجز و قدرت دخالتی در وجود و عدم این مفسده ندارد، به تناسب حکم و موضوع معلوم می شود که مصلحت و مفسده در چنین اموری دائر مدار عجز و قدرت شخص

نیست. امر و نهی مولی در چنین مواردی مربوط به مرحله تنجز است.

ولی در باب عبادات و تعظیم و تکریم، همین که امری صادر شد، - مثلاً گفتند شما به استقبال فلانی بروید - معلوم می شود که قدرت دخالت دارد: و این امر مخصوص قادرین است. چنانچه بیماران به واسطه عجز نرفتند، این طور نیست که مصلحتی وجود داشته و فوت شده و مولی متأثر می شود مانند تأثیری که از عدم استنقاذ فرزندش داشته است. معلوم نیست که ملاک نماز از شخص غرقی فوت شود، چه بسا مصلحت و ملاکی که او با اشاره و ارتباط قلبی با خداوند احراز می کند، از مصلحت نماز شخص قادر اقوی باشد. البته برای شخص قادر مصلحت نماز از بجا آوردن نماز با کیفیت خاصی حاصل می شود، اما در مورد عاجز چنین نیست.

ج: تراحم و تمسک به اطلاق

اشاره

آیا الفاظی که بنظر ما اطلاق دارند، در صورت تراحم نیز مطلقند یا نه؟ آیا «صلّ» که ظاهراً اطلاق دارد در فرض تراحم با «ازل النجاسه»، شامل این مورد هم می شود؟

1) مبنای آقایان در تفکیک بین انقسامات قبل الحکم و انقسامات بعد الحکم

شیخ انصاری (ره) و میرزای نائینی (ره) مطلبی دارند که دیگران هم همین حرف را مطرح کرده اند و می گویند: لفظ چنانچه مطلق باشد، مولی باید همه اقسام آن را در نظر بگیرد که آیا دارای مصلحت هستند یا نه؟ مثلاً آیا عتق رقبه بدون هیچ قید و شرطی دارای مصلحت است یا در صورت مؤمن بودن دارای مصلحت است؟

مولی ابتدا باید ملاحظه کند، سپس مقیداً یا بدون قید امر به عتق رقبه نماید. هر چیزی تقسیماتی قبل از حکم دارد و تقسیماتی بعد از حکم، نماز جهر، اخفات، در

مسجد، در خانه، هنگام ظهر، هنگام عصر، اشکال و اقسام مختلف قبل از حکم است و تصور این انقسامات نیازی به وجود حکم ندارد، البته لفظ صلاه نسبت به انقسامات قبل الحکم اطلاق دارد، چنانچه لفظ (رقبه) در اعتق رقبه نسبت به انقسامات قبل الحکم مثل رقبه سیاه، سفید، بومی، عرب، ایرانی و عتق در این زمان و آن زمان و امثال اینها اطلاق دارد، ولی نسبت به انقسامات بعد الحکم مثل نماز معلوم الوجوب یا مشکوک الوجوب اطلاق ندارد چون این تقسیمات به لحاظ حکم است. پس بنظر آقایان اطلاقات شامل انقسامات بعد الحکم نمی شود. و بحث تراحم دو واجب - مثلاً - از انقسامات بعد الحکم است و هیچ یک از دو خطاب شامل صورت تراحم نمی شوند.

(2) مناقشه استاد (مد ظله)

به نظر ما این مطلب قابل مناقشه است، چون مواردی وجود دارد که مربوط به تقسیمات قبل از حکم است، مثل اینکه این شیء ذی صلاح است یا نه؟ دارای مصلحت و ملاک هست یا نه؟ این ملاحظه مربوط به قبل از حکم است، مثل اینکه این شیء ذی صلاح است یا نه؟ دارای مصلحت و ملاک هست یا نه؟ این ملاحظه مربوط به قبل از حکم است، در مقابل آن، می توان ذی صلاح بودن یا ذی صلاح نبودن شیء دیگری را در نقطه مقابل ملاحظه کند، و از خود سؤال کند، که آیا این دو شیء با یکدیگر قابل جمع است یا نه؟ آیا می توان هنگام «نماز خواندن»، «انقاد غریق» کرد؟ این ملاحظه قبل از وجود حکمی الزامی است. برخی از امور صرف نظر از امثال شارع، نمی توانند با هم وجود خارجی پیدا کنند، شخص نمی تواند در آن واحد هم در قم باشد و هم در جبهه، اگر هم در قم بودن ذی صلاح باشد و هم در جبهه بودن، تصور اینکه هم در قم باشد و هم در جبهه بدون اینکه حکم و قانونی در کار است، خارجاً غیر ممکن است. چه مانعی دارد که بگوید: «شما باید در قم باشید، درس بخوانید» و اطلاق داشته باشد به طوری که اگر چه در جبهه بودن نیز

ذاتاً دارای مصلحت است، ولی چون مصلحت در قم بودن در این مورد بیشتر است، شامل این صورت هم بشود. و گاهی که مصلحت در قم بودن بیشتر نیست، مقید می کند و می گوید: «شما باید در قم باشی و درس بخوانی به شرطی که جبهه در کار نباشد» پس ملاحظه این امور قبل از حکم نیز امکان پذیر است و بلامانع است. چون ملاحظه مصالح مربوط به مرتبه قبل الحکم است.

بلکه بالاتر از آن، - همانطور که گذشت - شخص قانونگذار گاهی بخاطر مفسده ای که در نفس الالزام وجود دارد، از مصلحت ذاتی آن فعل صرف نظر می کند.

مکرر عرض کرده ایم که گاهی نفس الالزام مشقت آور و مفسده آمیز است. - مثلاً - افراد وسواسی برای نماز مستحبی به سهولت نیت می کنند ولی برای بجا آوردن نماز واجب، به دشواری نیت می کنند و نمی تواند تکبیره الاحرام را بگویند، گویا زبانش بند می آید. این امر بخاطر خوفی است که از تکلیف الزامی برای شخص پیش می آید. ترس از جهنم و مجازات چه بسا فشار عصبی فراوانی را برای شخص بدنبال دارد. پس شخص قانونگذار ملاحظه می کند، چنانچه در الزام مفسده ای باشد، حکم را جعل نمی کند، اگر مفسده نداشته باشد، حکم می کند. گاهی بخاطر حالات طاریه که مفسده دارد، حکم را مقید می کند. ولی چون همه امور را نمی توان در همان مرحله اول بیان کرد مثل قصد امر یا قید علم، به مراحل بعدی واگذار می کند. پس لزومی ندارد که همه مهمات به نحو دفعی بیان شود، بلکه به نحو تدریجی ملاحظه می شود و جعل می گردد، بنابراین بنظر ما اخذ به اطلاق لفظ چه در انقسامات سابق بر حکم و چه در انقسامات لاحق بر حکم بلامانع است.

(3) رفع یک محذور و مختار استاد

البته مطلب مهمی وجود دارد و آن این است که در مقام اثبات مسئله مورد اشکال است. در اینکه امور فی الجملة با یکدیگر تراحم پیدا می کنند، تردیدی نیست. اگر (صل) اطلاق داشته باشد حتی صورت انقاذ غریق را هم شامل شود،

اخذ اطلاق صلّ در صورتی است که این امر از «انقاذ غریق» اهم باشد. و هكذا اطلاق امر به انقاذ غریق نیز چنانچه صورت تراحم با صلاه را شامل شود، اخذ به این اطلاق در صورتی است که امر به انقاذ غریق از امر به صلاه، اهم باشد. پس لازمه این سخن این است که هر امری خود را از همه اوامر دیگر اهم بدانند، چون اگر اهم ندانند، با امر مزاحم، مساوی خواهد بود و جای تخییر است نه تعیین. آیا می توان پذیرفت که همه اوامر خود را اهم بدانند در حالی که فی الواقع یک واجب اهم بیشتر وجود ندارد و لسان بقیه اوامر را که خود را اهم می دانند، باید بر خلاف ظاهر حمل کرد، در حالی که قطعاً چنین نیست. پس بنظر می رسد که الفاظ خطابات صورت تراحمات اتفاقی را شامل نمی شوند.

ما سه گونه تراحم داریم: 1) تراحم دائمی، همانطور که در آیه شریفه «يَسِّرُ لَكَ مِنَ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلَّ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» با اینکه خمر و میسر منافع دارد، اما چون مفسده اش بیشتر است، حکم حرمت دارد، در مورد دو امر متزاحم نیز، هر چند ممکن است تراحم دارای مفسده ذاتی نباشد، اما به لحاظ مصلحت اقوی در یکی از آنها، به دیگری دائماً امر می کنند پس هر چیزی که متعلق امر باشد، اهمیت آن کشف می شود و محذوری هم ندارد.

2) تراحم اتفاقی، ادله ناظر به صورت تراحم نیست تا به صرف تعلق امر به چیزی، اهمیت آن را بتوان کشف کرد، چرا که در غیر این صورت هم اوامر باید متعلقات خود را اهم بدانند در حالی که چنین نیست.

3) تراحم در موارد غالبی پیش می آید به طوری که نه دائمی است و نه اتفاقی، بعید نیست که در چنین مواردی بتوان اهمیت متعلق را کشف کرد و به اطلاق امر تمسک نمود. اگر امر شد که «شما باید طلبه بشوید»، اگر با امور دیگر تراحم دائمی هم نداشته باشد، اما اطلاق دستور اقتضا می کند که طلبگی اهم باشد به طوری که در فرض تراحم غالبی نیز به اطلاق این دستور می توان تمسک جست.

پس در مواردی که خطابی صادر شده و متعلق آن دائم المزاحمه یا غالب المزاحمه با امور دیگر است، ظهور آن خطاب یا نص آن کشف می‌کند که متعلق آن اهم است و در فرض تراحم بر سایر امور تقدم دارد. اما اگر تراحم به صورت متعارف باشد یعنی هم نسبت به این دلیل صورت تراحم، صورت متعارف است، و هم نسبت به آن دلیل، صورت تراحم، از صور متعارف است، در چنین مواردی نمی‌توان از خطاب، اهمیت متعلق آن را کشف نمود. باید از خارج استفاده شود، اگر اهمیت یکی بر دیگری ثابت شد، قهراً حکم فعلی دائر مدار او خواهد بود.

پس کشف اهمیت یکی بر دیگری، گاهی از قوانین باب تعارض مثل: تقدیم نص بر ظاهر، اظهر بر ظاهر استفاده می‌شود، و گاهی از دلیل خارج باید استفاده شود.

(د) بازگشت به بحث و نتیجه گیری

در مورد بحث ما که شهادت دادن متوقف بر نگاه به نامحرم باشد، چنانچه از هر دو طرف کم اتفاق بیفتد یعنی نگاه به نامحرم که مقدمه شهادت باشد، کم رخ می‌دهد، همچنین اثبات حق در محکمه که متوقف بر ارتکاب حرامی چون نگاه به نامحرم باشد، نیز به ندرت اتفاق می‌افتد، دو دلیل با یکدیگر تراحم دارند و هیچ یک بر دیگری تقدم ندارد، و هیچ کدام در مورد تراحم ظهور ندارند. بنظر می‌رسد که هیچ یک از دو دلیل نسبت به دیگری اظهر نیست، و دوران بین المحذورین خواهد بود و در چنین مواردی شخص مخیر است بین شهادت دادن که بر نگاه به نامحرم متوقف است و بین ترک شهادت.

(آخرین جلسه درس سال 1377)

«* و السلام*»

ص: 736

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

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

