درس‌هایی از فقه ۱

کتاب نکاح

جلد سوم

آیت‌الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی مدظله العالی

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام

بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه: شبیری زنجانی، سیدموسی، ۱۳۰۶ -
عنوان و نام پدیدآور: کتاب نکاح/ سیدموسی شبیری‌زنجانی.
مشخصات نشر: قم: دفتر حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر(ع) ، ۱۴۰۲ -
مشخصات ظاهری: ۲۵ ج.
فروست: دروس فقهی؛ ۳
شابک: دوره: 978-622-5541-01-6 ؛ ج.۳: 978-622-93299-1-7
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: زناشویی (فقه)
Marriage (Islamic law)
فقه جعفری -- قرن ۱۴
Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
شناسه افزوده: دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی. مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)
رده‌بندی کنگره: BP۱۸۹/۱
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۶
شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۱۱۱۳

شبكة الفكر
alfeker.net

دروس فقهی

کتاب نکاح

جلد سوم

آیت‌الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی مدظله العالی



کتاب نکاح

(جلد سوم)

آیت الله العظمی سیّد موسی شبیری زنجانی ﷾

ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر ﷺ
نوبت چاپ: اوّل/ ۱۴۰۲
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

همهٔ حقوق این اثر، برای مرکز فقهی امام محمّد باقر ﷺ محفوظ است.

نشانی مرکز: قم، خیابان معلّم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن‌بست ۱، پلاک ۵۷
تلفن: ۳۷۷۴۳۷۱۹-۳۷۷۴۳۸۶۹ (۰۲۵)
کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸
پایگاه اینترنتی: http://www.m-feqhi.ir
تماس با انتشارات: ۰۹۲۰۶۱۷۸۲۰۹
پیام‌رسان ایتا: @zanjanibooks
نمایندهٔ فروش (فروشگاه کتاب ما): ۳۷۸۴۲۴۴۳ (۰۲۵)

با سپاس از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

مدیر مرکز: میثم جواهری | **مدیر اجرایی:** هادی سلیمان و مصطفی غیبی | **ناظر علمی:** میثم جواهری
محقّق: علی گنجعلی | **مدیر تدوین:** هادی سلیمان | **مسئول فنّی نشر:** هاشم زیرک
صفحه‌آرا: علی رضایی‌نیا

فهرست اجمالی

بخش سوم: مستثنیات حرمت نظر

مستثنیات حرمت نظر به اجنبی ۱۱

نکاتی دربارهٔ عبارت عروه ۱۱

دلیل تعدّد عناوین استثنا شده، و بحث مستقلّ از هر یک ۱۲

استثنای اوّل: مقام معالجه ۱۵

استثنای دوم: مقام ضرورت ۴۴

استثنای سوم: موارد تزاحم با اهمّ ۴۵

استثنای چهارم: مقام شهادت ۴۶

دو استثنای غیر مقبول نزد صاحب عروه ۱۰۰

استثنای پنجم (نظر به زنان قواعد) و بررسی ادلّهٔ آن ۱۰۵

استثنای ششم: نگاه به بچهٔ ممیّز و غیر ممیّز ۱۱۸

بخش چهارم: احکام متفرقه در روابط زن و مرد

جواز بوسیدن و در دامن گذاشتن دختربچهٔ نامحرم زیر شش سال ۱۵۵

کلام آقای خوئی ۱۵۵

بررسی کلام آقای خوئی ۱۵۶

نگاه مملوک به مالکه و نگاه خصیّ، عنین، مجبوب، و مردان مسنّ ۱۸۶

تبیین مسئلهٔ عروه ۱۸۶

بخش اوّل: نگاه مملوک به مالکه‌اش ۱۸۸

بخش دوم: نگاه خصیّ به نامحرم ۲۱۰
بخش سوم: نگاه عنین و مجبوب به نامحرم ۲۳۶
بخش چهارم: نگاه مردان مسنّ در حدّ قواعد، به نامحرم ۲۳۷
نظر زن به مرد نابینا ۲۴۰
تبیین مسئله ۲۴۰
بررسی ادلّهٔ حرمت نظر زن ۲۴۰
نظر مختار: عدم فرق بین مرد بینا و نابینا ۲۴۸
استماع صدای اجنبیه و اسماع به اجنبی ۲۵۰
تبیین مسئله ۲۵۰
ادله حرمت در فرض عدم تلذّذ و ریبه ۲۵۱
ادله حرمت در فرض تلذذ و ریبه ۲۸۳
مصافحه و لمس نامحرم ۳۱۹
تبیین مسئله ۳۱۹
ادله حرمت مطلق لمس نامحرم ۳۲۰
سلام کردن مرد به زنان و دعوت آنان به طعام ۳۳۶
روایات مسئله ۳۳۶
نظر مختار: کراهت سلام به اجنبیه ۳۴۰
نشستن در جایگاه زن قبل از خنک شدن ۳۴۳
دلیل بر کراهت ۳۴۳
حکم ورود فرزند بر پدر و ورود پدر بر فرزند بدون استیذان ۳۴۴
بخش اول: مسئلهٔ ورود فرزند بر پدر ۳۴۴
بخش دوم: ورود پدر بر فرزند ۳۶۰
جدا کردن محل خواب اطفال ۳۶۳
دلیل لزوم جدا کردن محل خواب در ده‌سالگی ۳۶۳
دلیل لزوم جدا کردن محل خواب در شش‌سالگی ۳۷۵
نگاه کردن به اعضای جداشدهٔ نامحرم ۳۷۶

اقوال فقهاء ۳۷۶
ادله حرمت نظر به اعضای جدا شده ۳۷۸
ادله جواز نظر به اعضای جدا شده ۴۰۹
نظر مختار: جواز نظر به اعضای جدا شده ۴۱۳
وصل کردن موی زن دیگر به موی خود و نظر و لمس آن توسّط شوهر ۴۱۴
بخش اول: حکم وصل کردن موی زن دیگر به موی خود ۴۱۴
بخش دوم: حکم نظر به موی وصل شده و لمس آن توسّط شوهر ۴۳۵
عدم تلازم بین جواز نظر و لمس ۴۳۷
وجوب اکتفا به نظر یا لمس در صورت توقف علاج بر یکی از آنها ۴۳۸
حکم اختلاط زن و مرد ۴۳۹
کلام آقای حکیم: مطابق نبودن کلام سید با مفاد روایات ۴۳۹
پاسخ: وقوع اشتباه در نسخه‌های چاپی عروه ۴۳۹
کلامی از آقای مطهری و نقد آن ۴۴۰
حکم نظر و تستّر در صورت التباس منظور الیه و ناظر ۴۴۲
تبیین مسئله ۴۴۲
صور مذکور در کلام مرحوم سیّد ۴۴۴
حکم مستثنیات متّصل ذکر نشده در عروه ۴۹۶
حکم مستثنیات منفصل غیر مذکور در کلام مرحوم سیّد ۵۰۶
لزوم تستّر زن و مرد ۵۰۹
مطلب اوّل: تبیین مفاد «نعم حال الرجال بالنسبة الی العورة ...» ۵۰۹
مطلب دوم: نظر مختار درباره ستر عورت ۵۱۲
مطلب سوم: نکات توضیحی و تکمیلی در ذیل مسئله ۵۱۳
مطلب چهارم: لزوم ستر بر مرد در موارد اعانه بر اثم ۵۱۵
بررسی اشتراط حرمت نظر به نامحرم غیر قابل تمییز ۵۲۶
نظر صاحب عروه ۵۲۷
کلام آقای خوئی ۵۲۷

مناقشه در کلام آقای خوئی ۵۲۹
نظر مختار ۵۳۰
فهرست تفصیلی ۵۳۳

بخش سوم

مستثنیات حرمت نظر



مستثنیات حرمت نظر به اجنبی

مسألة ۳۵: «یستثنی من عدم جواز النظر من الأجنبیّ و الأجنبیة مواضع، منها: مقام المعالجة و ما یتوقّف علیه من معرفة نبض العروق و الکسر و الجرح و الفصد و الحجامة و نحو ذلك إذا لم یمکن بالمماثل، بل یجوز المسّ و اللمس حینئذ، و منها: مقام الضرورة، کما إذا توقّف الاستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما علیه أو علی المسّ، منها: معارضة کلّ ما هو أهمّ فی نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس، منها: مقام الشهادة تحمّلا و أداء مع دعاء الضرورة ...»[1]

این مسئله مبتلابه و مهمّ دربارهٔ مواردی است که حرمت نظر به اجنبی و اجنبیه تخصیص خورده، و نگاه به اجنبی و اجنبیه در آن موارد حلال گشته است. این موارد غیر از جواز نظر به موضع وجه و کفّین است. طبق این مسئله حتی اگر نظر به وجه و کفّین نیز حرام باشد، در این مستثنیات نگاه به آنها نیز جایز است.

نکاتی دربارهٔ عبارت عروه

نکتهٔ اوّل: در عبارت، «یتوقّف» است؛ اما در نسخهٔ صحیح و اصلی، «تتوقّف» است و همان نیز از نظر لفظی درست است؛ زیرا فاعل آن ضمیری است که به معالجه بر می‌گردد. معنای عبارت این است: «مقام معالجه و آنچه معالجه بر آن توقّف دارد».

نکتهٔ دوّم: «الکسر و الجرح» عطف به نبض العروق است؛ یعنی معالجه گاه متوقف بر معرفت کسر و جرح است؛ ولی «الفصد» و «الحجامة» عطف به «معرفة» است یعنی معالجه متوقّف بر خود فصد و حجامت است.

نکتهٔ سوم: در عبارت «إذا لم یمکن بالمماثل» -هچنان‌که برخی[2] نیز اضافه

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۴.

۲. هدایة العباد (گلپایگانی)، ج ۲، ص ۳۰۸.

کرده‌اند- باید «أو المحرم» افزوده شود؛ زیرا با بودن پزشک محرم هم، نمی‌توان به پزشک غیر مماثل نامحرم مراجعه کرد.

نکتهٔ چهارم: مرحوم مصنّف در این مسئله چهار عنوان مستقلّ را از حرمت نظر به اجنبی و اجنبیه استثنا کرده و برای هریک مثالی را بیان نموده است:

- عنوان اوّل: مقام المعالجة.
- عنوان دوم: مقام الضرورة.
- عنوان سوم: مقام المزاحمة (معارضة کلّ ما هو أهمّ فی نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر واللمس).
- عنوان چهارم: مقام الشهادة.

دلیل تعدّد عناوین استثنا شده، و بحث مستقلّ از هر یک

شاید تصوّر شود می‌توان برای عناوین چهارگانه، عنوان جامعی (ضرورت یا اهمّ و مهم) قرار داده، سایر عناوین را به آن ارجاع داد؛ حتی اگر تعدّد عناوین به تبعیت از روایات یا عبارات فقها باشد، باز هم بهتر است عناوین منصوص همچون معالجه و شهادت، مثال آن عنوان جامع باشد؛ اما در پاسخ از این تصوّر باید به تفاوت‌های عناوین مستثنا با یکدیگر توجه کرد:

تفاوت عنوان اوّل با عنوان سوم

در فرق بین استثنای «مقام المعالجة» و استثنای «معارضة کلّ ما هو أهمّ فی نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس» مقدّمتاً باید بیان شود که دو نوع تزاحم وجود دارد:

یک نوع تزاحم در افعال خارجی (متعلّق احکام شرعی) است که در کتب اصولی با عنوان «تزاحم» مطرح می‌شود و مورد آن جایی است که دو عمل که هر دو مصلحت داشته و مطلوب شارع است، در خارج امکان انجام هر دو آن‌ها وجود ندارد، به گونه‌ای که انجام هر کدام، مانع از انجام دیگری و فوت مصلحت آن می‌شود.

نوع دیگر تزاحم عبارت است از اینکه در نفس حکم و الزام شرعی تزاحم وجود

دارد؛ به عنوان مثال، در باب لاحرج، بر خلاف مرحوم نائینی[1] که مستفاد از ادلهٔ لاحرج را عزیمت دانسته، نظر صحیح که علمای دیگر هم آن را پذیرفته‌اند، این است که امر حرجی هیچ‌گونه مفسده‌ای ندارد و با اتیان آن، مصلحت ملزمهٔ دیگری از بین نمی‌رود؛ ولی شارع به این دلیل که الزام مکلّفین به امر حرجی موجب فشار زیاد بر آن‌ها می‌شود، ترخیص به ترک آن داده است.

تکلیف فی نفسه انسان را در فشار قرار می‌دهد حتی اگر آن را انجام ندهد. مویّد این مطلب نیز عبارت است از اینکه انسان وسواسی تکبیر نمازهای واجب یا غسل و وضوی واجب را به دشواری انجام می‌دهد، ولی همین شخص در نماز مستحبّ، به راحتی تکبیرة الاحرام می‌گوید، یا به سرعت وضو و غسل خود را انجام می‌دهد با اینکه نفس کار تغییری نکرده و تنها حکم شرعی تفاوت کرده است. سرّ قضیه این است که مجرد مکلّف و مسئول بودن، اثر خاصی بر اعصاب می‌گذارد که منشأ دشواری انجام تکلیف می‌شود. از این رو شارع در مواردی مانند موارد حرج، با لحاظ این مطلب، تکلیف و الزام نکرده است.

مثال دیگر برای این نوع تزاحم اینکه با توجه به روایت معروف «لو لا أن أشقّ علی أمّتي لأمرتهم بالسواك مع کلّ صلاة»،[2] عدم الزام به مسواک نه از این جهت است که مسواک کردن با مطلوب دیگر شارع تزاحم دارد؛ زیرا این عمل علاوه بر اینکه هیچ‌گونه مفسده‌ای ندارد، انجامش هم باعث فوت مصلحت دیگری نمی‌شود و لذا عدم الزام به آن از سوی شارع، به دلیل تزاحم در حکم شارع و کسر و انکسار مصالح و مفاسد از جهت الزام و عدم الزام به آن است.

به عبارت دیگر، شارع هنگامی که می‌خواهد حکمی صادر کند، علاوه بر مصالح و مفاسد متعلّق، باید مصلحت و مفسدهٔ خود حکم را در نظر بگیرد. با توجه به این مطلب، اگرچه مسواک زدن هیچ مفسده‌ای ندارد و موجب فوت مصلحت

---

۱. العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۴، ص ۴۲۶ و ۵۲۵.

۲. الکافي، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱: عليّ بن محمّد عن سهل و عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمّد الأشعريّ عن عبد الله بن ميمون القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ركعتان بالسّواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسّواك مع كلّ صلاة.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۹، ح ۲ و ۳.

دیگری هم نمی‌شود، ولی ملزم بودن مردم به مسواک کردن و متعهّد بودن آنان به این کار، خود مفسده دارد و لذا شارع با لحاظ این امر، الزام به آن نکرده است.

با توجه به این مقدّمه، استثنای سوم سیّد ناظر به نوع اوّل از تزاحم است و استثنای «مقام معالجه» در مقابل آن است؛ زیرا علاوه بر مواردی که معالجه ضروری است چون عدم آن منجر به خطر اساسی مانند مرگ و نقص عضو شدید می‌شود، در برخی موارد دیگر بیمار می‌تواند از باب اضطرار به پزشک نامحرم رجوع کند؛ زیرا اضطرار برخی از مراتب مشقّت شدید را نیز شامل می‌شود و لذا در مواردی که تحمّل بیماری برای بیمار به این حدّ از مشقت رسیده باشد، می‌تواند به پزشک غیر مماثل رجوع کند و پزشک نیز می‌تواند اقدام به این معالجه نماید، با اینکه خودش مضطرّ و ملزم به معالجه و نظر و لمس و مسّ بیمار نیست؛ بنابراین استثنای معالجه می‌تواند از باب تزاحم نوع دوم بوده که بر این اساس، این مستثنا در قبال استثنای «معارضهٔ اهمّ و مهم» است که سید در ادامهٔ مسئله ذکر کرده است.

تفاوت عنوان دوم با عنوان سوم

ظاهر مثال‌های قسم دوم، این است که یک قسم از اقسام تزاحم اهمّ و مهم است؛ به این معنا که در نظر شارع، حفظ نفس مقدّم بر مسئلهٔ حرمت نظر بوده و لذا از باب تقدیم اهمّ بر مهم، نظر به نامحرم برای نجات خویش را جایز دانسته است؛ اما از سوی دیگر ظاهر کلام مرحوم سید این است که این مورد در مقابل استثنای از باب تزاحم اهمّ و مهم است. به این دلیل می‌توان یک نوع خلاف ظاهری در کلام مرحوم سید قائل شد و مراد از این قسم را فرض اضطرار خود مکلّف دانست.

در صورتی که مکلّف مضطر به نگاه، لمس یا مسّ اجنبیه باشد، این امور بر او جایز است. مصداق اضطرار نیز منحصر نیست به مواردی مثل نجات خود از غرق شدن یا سوختن که از نظر عرفی و عقلائی ضرورت دارد و از نظر شرعی نیز فرد موظّف است خود را نجات دهد؛ بلکه مراتبی از مشقّت شدید نیز مصداق اضطرار است، همچنان‌که در فرق عنوان معالجه با عنوان سوم بیان شد. طبق این بیان، تفاوت این عنوان با عنوان سوم همان تفاوت بین عنوان معالجه با عنوان سوم است.

تفاوت عنوان اوّل با عنوان دوم

طبق عنوان معالجه، نظر، لمس و مسّ بیمار مضطرّ توسط پزشک نامحرم جایز است؛ زیرا اگرچه خود پزشک مضطرّ نیست، اما بیمار مضطرّ به معالجه است و این کار نیز بدون نظر، لمس و مسّ او توسط پزشک ممکن نیست؛ اما طبق عنوان ضرورت، خود شخصی که به نامحرم نظر، یا او را لمس و مسّ می‌کند، مضطرّ است و اضطرارش بدون نظر، لمس و مسّ کردن نامحرم رفع نمی‌شود.

استثنای اوّل: مقام معالجه

مسألة ۳۵: «یستثنی من عدم جواز النظر من الاجنبی و الاجنبیة مواضع، منها مقام المعالجة و ما یتوقّف علیه من معرفة نبض العروق و الکسر و الجرح و الفصد و الحجامة و نحو ذلك إذا لم یمکن بالمماثل، بل یجوز المسّ و اللمس حینئذ ...»[1]

یکی از مواردی که از حرمت نظر به اجنبی و اجنبیه استثنا شده، مسئلهٔ معالجه است که مبتلا به و مهمّ است. طبق این مسئله، با شرایطی، هنگام معالجه، نگاه به مواضع حرام اجنبیه جایز است؛ بلکه حتی لمس و مسّ بدن او اشکال ندارد؛ همچنین قبل از معالجه، اگر مقدّماتی وجود داشته باشد، این کارها جایز است؛ مثلاً اگر می‌خواهد نسخه بدهد که خود بیمار در خانه عمل کند؛ و یا باید نبض او را بگیرد که در نتیجه نیاز به لمس است، در این موارد نیز، نظر و لمس جایز است.

دو بحث در این مسئله مطرح است:

- مسئلهٔ اوّل: حکم رجوع بیمار زن به پزشک
- مسئلهٔ دوم: حکم نظر پزشک به بیمار

مسئلهٔ اوّل: حکم رجوع بیمار زن به پزشک

اگر معالجهٔ زن متوقّف بر نظر، لمس، و مسّ باشد، به موجب عمومات، مراجعه به پزشکی که ذاتاً این امور بر او حرام است، جایز نیست؛ اما به موجب صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی که مفادش مطابق قواعد عامه است، در صورتی که زن مضطر به این

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۴.

مراجعه باشد، این کار اشکال ندارد.

تنقیح حکم این مسئله نیازمند بیان سه مطلب است:

- مطلب اوّل: بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی
- مطلب دوم: تبیین وجه استدلال به عمومات برای اثبات حرمت مراجعه در فرض عدم اضطرار
- مطلب سوم: صور مختلف رجوع زن به پزشک

مطلب اوّل: بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن علی بن الحکم عن أبی حمزة الثّمالی عن أبی جعفر علیه‌السلام قال:

«سألته عن المرأة المسلمة یصیبها البلاء فی جسدها إمّا کسر أو جراح فی مکان لایصلح النّظر إلیه و یکون الرّجال أرفق بعلاجه من النّساء، أ یصلح له أن ینظر إلیها؟ قال: إذا اضطرّت إلیه فلیعالجها إن شاءت.»[1]

الف. توضیح متن روایت

متن روایت در نسخه‌های صحیح کافی همین‌گونه است و بعضی کتاب‌های دیگر نیز آن را به همین شکل، نقل کرده‌اند؛ اما متن روایت در بعضی نسخ خطّی کافی چنین است: «أ یصلح له النظر الیها إذا اضطرّت إلیه؟» که عبارت «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَیهِ» در سؤال نیز ذکر شده‌است.[2] در جواهر نیز روایت طبق همین نسخه نقل شده‌است.[3]

---

۱. در الکافي (چاپ اسلامیه)، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۱، عبارت «فیعالجها» نقل شده است. در کافی چاپ دار الحدیث این روایت با عبارت «فیعالجها» نقل شده و در پاورقی در ذیل آن گفته شده: «في «ن، بخ، بف، جد» وحاشیة «جت» والوافي: «فلیعالجه». و في «م»: «فیعالجه». وفي حاشیة «بخ» والوسائل: «فلیعالجها.» (الکافي (دار الحدیث)، ج ۱۱، ص ۲۲۶). صاحب وسائل روایت را از کافی با تعبیر «فلیعالجها» نقل کرده است (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۳، ح ۱). استادﷺ نیز، با این عبارت روایت را نقل کرده است.

۲. الکافي (دار الحدیث)، ج ۱۱، ص ۲۲۶، پاورقی ۸.

۳. در کتابخانهٔ مرحوم آیت‌الله سیّداحمد زنجانی جواهر چاپ سنگی وجود دارد که در آن روایت طبق

اما ظاهراً مفاد روایت طبق هر دو نقل یکی است؛ زیرا گاهی ادعا این است که در صورت نبودن عبارت «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيهِ» در سؤال، متفاهم عرفی از جواب امام علیه‌السلام -که با قید اضطرار جواب داده‌اند- آن است که حضرت در مقام تخطئهٔ سائل هستند؛ در این صورت، بین بودن این عبارت در سؤال و نبودنش در آن تفاوت است:

- اگر این عبارت در سؤال نباشد، امام علیه‌السلام با جوابشان، جواز علی وجه الاطلاق را نفی کرده‌اند و فرموده‌اند که ملاک جواز، امری غیر از ارفق بودن است که در سؤال تو فرض نشده‌است. طبق این مفاد، باید برای اضطرار معنای مضیّقی در نظر گرفته شود.
- اما اگر این عبارت در سؤال باشد، حضرت با نفی جواز علی وجه الاطلاق، فرموده‌اند که: در سؤال تو که علاوه بر ارفق بودن، اضطرار هم فرض شده، جواز ثابت است و اشکالی وجود ندارد. طبق این مفاد، باید تا حدودی، معنای وسیعی برای اضطرار در نظر بگیریم که احیاناً با ارفق بودن جمع می‌شود؛ به عبارت دیگر، حضرت خواسته‌اند تفصیل دهند و بفرمایند: ارفق بودن دو گونه است؛ گاهی به حد اضطرار می‌رسد و گاهی به این حد نمی‌رسد و تنها در فرض اوّل -که مورد سؤال تو است- جواز ثابت می‌شود.

اما این ادعا تمام نیست و چه راوی در سؤال این عبارت را ذکر کرده باشد و چه ذکر نکرده باشد، متفاهم عرفی این نیست که حضرت با ذکر قید اضطرار در جواب، در مقام تخطئهٔ راوی است. ظاهر روایت آن است که حضرت ناظر به همان سؤال سائل بوده‌اند و با بیان تفصیلی دربارهٔ سؤال او، به آن پاسخ داده‌اند. از این رو، وجود عبارت «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيهِ» در سؤال و عدم وجود آن، تأثیری در معنای روایت ندارد. اگر این عبارت در سؤال باشد، پاسخ امام علیه‌السلام که آن عبارت را در جواب خود ذکر کرده‌اند، نظیر استفتائات امروزی می‌شود که فقها در پاسخ می‌نویسند: «در مفروض سؤال، حکم چنین است»، و اگر این عبارت در سؤال نباشد، امام علیه‌السلام، قید اضطرار

همین نسخه آمده‌است. ر.ک: جواهر الکلام (چاپ سنگی)، ج ۵، ص ۲۳؛ برخلاف چاپ‌های جدید کتاب جواهر (جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۲۹، ص ۸۷؛ جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، ج ۱۵، ص ۶۸) که عبارت «إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيهِ» در سؤال نیامده‌است.

را به این جهت ذکر کرده‌اند تا اگر غیر اضطرار هم اراده شده باشد، مشخّص شود که ملاک اضطرار است نه صرف ارفق بودن؛ و لذا اگر ارفق بودن به حدّ اضطرار برسد، اشکال ندارد، هرچند در این فرض هم، ظاهر کلام آن است که مراد سائل صورت اضطرار است؛ در مباحث آینده این مطلب بیشتر روشن می‌شود.

ب. شمول روایت نسبت به صورت توقّف علاج بر نظر به عورت بیمار

گاهی علاج زن متوقّف بر نگاه پزشک به عورت او است که صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی این صورت را هم شامل می‌شود.

توضیح اینکه در مسئلهٔ نظر به وجه و کفّین[1] بیان شد که مرحوم شیخ انصاری[2] به صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی برای اثبات جواز نظر به وجه و کفّین استدلال کرده است، بدین بیان که از عبارت «فی مکان لایصلح النّظر إلیه»، در سؤال سائل و تقریر امام علیه‌السلام استفاده می‌شود که نگاه به زن فی الجمله اشکال ندارد و با توجه به اینکه نظر به غیر وجه و کفّین اجماعاً ممنوع است، معلوم می‌شود که مراد تنها وجه و کفّین است.

در نقد استدلال ایشان بیان شد که شاید مراد از «فی مکان لایصلح النّظر إلیه»، «فی مکان لایصلح النظر إلیه لأحد حتی المماثل و المحرم» باشد. طبق این احتمال، سائل این عبارت را کنایه از عورت قرار داده است که هیچ کسی جایز نیست به آن نگاه کند، مگر زوج و مالک که حق تمتّع دارند؛ بنابراین از این عبارت استفاده می‌شود که نگاه به برخی از مواضع زن یعنی عورت برای هیچ کسی جایز نیست مگر کسانی که حقّ تمتّع دارند و برخی از مواضع دیگر او مثل وجه و کفّین این خصوصیت را نداشته، فی الجمله نظر به آن‌ها برای دیگران نیز جایز است؛ اما این مطلب دلالت نمی‌کند که نگاه به آن مواضع بر اجنبی هم جایز است؛ زیرا برای تحقّق این فرق بین عورت و مواضع دیگر مثل وجه و کفّین، لازم نیست که علاوه بر مماثل و محرم، اجنبی نیز مجاز باشد که به آن مواضع نگاه کند، بلکه همین که غیر از زوج و مالک، مماثل و محرم نیز بتوانند به آن مواضع نگاه کنند،

---

۱. مسئلهٔ نظر به وجه و کفّین، استدلال به روایات مربوط به معالجهٔ مریض.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۸ و ۵۶.

کافی است که در فرق بین عورت و آن مواضع گفته شود که: عورت مکانی است که هیچ کسی مجاز به نگاه به او نیست اما مواضع دیگر چنین خصوصیتی را ندارند.

در مسئلهٔ وجه و کفّین، معنای بالا برای روایت به صورت احتمال ذکر شد؛ اما شاید ادعا شود که روایت ظهور در این معنا دارد به این بیان که عبارت سائل اطلاق دارد و مقتضای اطلاق نیز این است که مکان مورد نظر، موضعی از بدن زن است که به نحو سلب کلّی برای هیچ کسی حتی مماثل و محرم جایز نیست به آن نگاه کند. معلوم است که این خصوصیت، تنها بر عورت منطبق می‌شود که کسی نمی‌تواند به آن نگاه کند، مگر اینکه حقّ تمتّع داشته باشد.

اگر این اشکال تمام باشد، مورد روایت خصوص عورت است و در نتیجه استدلال مرحوم شیخ به روایت در مسئلهٔ وجه و کفّین ردّ می‌شود؛ ولی می‌توان از این روایت در مسئلهٔ مورد بحث استفاده کرد که اگر معالجهٔ زن توسط مرد متوقّف باشد بر اینکه پزشک مرد به عورت او نگاه کند، این کار جایز است، ولی به شرط اینکه زن مضطرّ به مراجعه به پزشک مرد باشد.

اما ما از اشکال خویش به مرحوم شیخ انصاری عدول کرده، اختصاص روایت به عورت را تمام نمی‌دانیم؛ زیرا از یک سو در بحث معنای عورت،[1] بیان شد که این کلمه به معنای «ما بین السرّة و الرکبة» نیست؛ بلکه به معنای خصوص «سوأتین» است که وقوع شکستگی در عورت متصوّر نیست. از سوی دیگر در روایت، سائل دربارهٔ موضعی که نگاه به آن جایز نیست، فرض شکستگی را نیز مطرح کرده است (کسر أو جراح فی مکان لایصلح النّظر إلیه). بنابراین اختصاص روایت به خصوص عورت تمام نیست؛ اما این امر به استدلال به روایت در مسئلهٔ مورد بحث خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا این عبارت عمومیت داشته، عورت و غیر عورت را شامل می‌شود هرچند در عورت تنها جرح متصّور است، ولی در غیر عورت هم کسر و هم جرح را می‌توان تصّور کرد.

نتیجه اینکه هم استدلال مرحوم شیخ به این روایت در مسئلهٔ وجه و کفّین تمام است، و هم در مسئلهٔ مورد بحث، به استناد به این روایت، می‌توان اثبات کرد که نظر پزشک به عورت زن در مقام معالجه جایز است.

---

۱. مسئلهٔ ۳۲ عروه، جواز نگاه به محارم غیر از عورت آنها.

ج. بررسی معنای «أرفق»

دو احتمال در معنای «أرفق» مطرح می‌شود:

- احتمال اوّل: معالجهٔ پزشک مرد و زن هیچ تفاوتی با هم نداشته، و تنها معالجه پزشک مرد بهتر و راحت‌تر است. این احتمال قابل پذیرش نیست؛ زیرا هرگز ابوحمزه چنین سؤالی نمی‌کند که اگر امکان انجام هر یک از حلال (مراجعه به پزشک مماثل یا محرم) و حرام ذاتی (مراجعه به پزشک نامحرم غیر مماثل) وجود داشته باشد، آیا به سبب راحت‌تر بودن انجام حرام، می‌توان مرتکب حرام شد؟ مثل اینکه معالجه را هم می‌توان با شرب خمر انجام داد، هم با سکنجبین، طوری که نسبت به هیچ‌یک ضرورتی در کار نباشد، اما شرب خمر راحت‌تر است، در چنین موردی عدم جواز درمان با شراب به طور کامل روشن است. در مورد روایت نیز نمی‌توان فرض سؤال شخصیتی مثل ابوحمزهٔ ثمالی را این دانست که مراجعه به هریک از پزشک مرد و زن امکان دارد، و تنها مراجعه به پزشک مرد راحت‌تر است و ضرورتی ندارد؛ زیرا در این فرض، عدم جواز مراجعه به پزشک مرد روشن است.
- احتمال دوم: معالجهٔ پزشک زن با معالجهٔ پزشک مرد تفاوت داشته، و معالجه پزشک زن مشکلاتی دارد، چنان‌که در بعضی نسخ ناصحیح نیز عبارت «إذا اضطرّت إلیه» در سؤال نیز آمده است. با توجه به مقام و جایگاه ابوحمزه، از سؤال او بر می‌آید که مراجعه به پزشک مرد ضرورت داشته است و سؤال او جواز نظر به بیمار نامحرم در فرض چنین ضرورتی است.[1]

د. مرجع ضمیر «اضْطُرَّتْ إِلَیهِ»

دربارهٔ ضمیر «اضْطُرَّتْ إِلَیهِ» سه احتمال ممکن است مطرح شود:

- احتمال اوّل: مراد از ضمیر «طبیعی علاج» باشد. طبق این احتمال معنای ابتدایی روایت عبارت است از اینکه اگر زن مضطرّ به معالجه

---

۱. ظاهراً مراد استاد ﷾، فرض ضرورت و نیاز عرفی است.

است، می‌تواند به پزشک مردی که ارفق از پزشک زن است مراجعه کند، مثل اینکه دندانپزشک زن و مرد هر دو می‌توانند دندان را معالجه کنند، اما پزشک مرد بهتر معالجه می‌کند. طبق این معنا، اضطرار به اصل معالجه، برای جواز مراجعهٔ زن به پزشک مرد کافی است.

- احتمال دوم: مراد از ضمیر معالجهٔ مرد باشد؛ یعنی اگرچه پزشک زن هم می‌تواند او را معالجه کند، اما تفاوت معالجهٔ آن‌ها به مقداری است که ضرورت وجود دارد که بیمار زن به پزشک مرد مراجعه کند. معنای پاسخ حضرت طبق این احتمال، این است که زن تنها در فرض ضرورت می‌تواند به پزشک مرد مراجعه کند و لذا در صورتی که بتواند با مراجعه به پزشک زن، بیماری‌اش را درمان کند، مراجعه به پزشک مرد برای او جایز نیست.
- احتمال سوم: ضمیر به «نظر» بازگشت کند. معنای روایت طبق این معنا نیز تفاوتی با معنای آن طبق احتمال دوم ندارد.

به نظر می‌رسد که مراد از ضمیر، نمی‌تواند طبیعی علاج باشد. در جایی که اسمی مثل زید ذکر می‌شود که مراد از آن، کلّی انسان با تمام خصوصیاتش است، و سپس ضمیری آورده می‌شود، ظاهر آن است که این ضمیر به زید بر می‌گردد نه به کلّی انسان، هرچند در ضمن زید، کلّی انسان نیز وجود دارد. ارادهٔ کلّی انسان از ضمیر در چنین مواردی بسیار خلاف ظاهر است. در این‌گونه موارد، به جای ضمیر، از اسم ظاهر استفاده می‌شود؛ البته اگر در قبل دو جمله ذکر شود که در یکی زید و در دیگری کلّی انسان ذکر شده باشد، و سپس ضمیری آورده شود، ابهام در مرجع ضمیر ممکن است.

در روایت مورد بحث نیز، دو جمله که یکی دربارهٔ طبیعی علاج و دیگری دربارهٔ علاج مرد باشد، وجود ندارد؛ بلکه یک مطلب دربارهٔ آن است که زن عیبی پیدا کرده است که در مکانی است که «لَایصْلُحُ النَّظَرُ إِلَیهِ»؛ و مطلب دیگر دربارهٔ آن است که پزشک مرد برای درمان او «ارفق» است؛ بنابراین مطلبی دربارهٔ طبیعی علاج وجود ندارد تا مراد از «اضْطُرَّتْ إِلَیهِ»، ضرورت داشتن طبیعی علاج باشد. اگر چنین مطلبی اراده شده بود، طبیعی علاج با اسم ظاهر بیان می‌شد نه ضمیر؛ بنابراین خود ضمیر قرینه است که مراد، ضرورت داشتن طبیعی علاج نیست.

از سوی دیگر، از عبارت «اضطرّت إلیه»، فهمیده می‌شود که عمل مورد سؤال جایز نیست و ضرورت آن را جایز کرده است؛ آنگاه با توجه به تناسب حکم و موضوع، فهمیده می‌شود که باید ضرورت به خود آن عمل خاصّ وجود داشته باشد و مجرّد ضرورت داشتن کلّی آن عمل، مجوّز صنف خاصی از آن کلّی نیست؛ زیرا ضرورت داشتن کلّی، لزوماً به معنای ضرورت داشتن صنف خاصی از آن نیست؛ مثلاً اگر در سؤال از معالجه با شراب، پاسخ دهند که: در صورت اضطرار جایز است، متفاهم آن است که ضرورت، مجوّز است؛ آنگاه بسیار مستبعد است که از این پاسخ، استفاده شود که در صورت ضرورت داشتن اصل علاج، معالجه با شراب اشکال ندارد هرچند با چیز حلالی مانند سکنجین نیز علاج ممکن باشد؛ بلکه به مقتضای تناسب حکم و موضوع، از آن فهمیده می‌شود که تا ضرورت به خصوص معالجهٔ با شراب وجود نداشته باشد، چنین کاری جایز نیست هرچند معالجه با آن اسهل باشد.

بنابراین با قطع نظر از قرینه بودن ضمیر، از تناسب حکم و موضوع نیز فهمیده می‌شود که مراد از «اضطرّت إلیه»، ضرورت به طبیعی علاج نیست.

بلکه حتی اگر از نظر لفظی نیز مرجع ضمیر، طبیعی علاج باشد، با توجه به تناسبات حکم و موضوع، متفاهم این است که باید مراجعه به پزشک مرد ضرورت داشته باشد، نه اینکه با مجرّد ضرورت داشتن طبیعی علاج، زن می‌تواند به پزشک مرد رجوع کند و نظر و لمس که حرام ذاتی است، جایز می‌شود، هرچند معالجه مرد ضرورت نداشته باشد.

ه. معنای قید «إن شاءت»

در تبیین «ان شاءت» ابتدا کلام مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری بررسی می‌شود.

نظر حاج شیخ عبدالکریم حائری

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم روایت را از نظر مورد، مختص به صورت عدم لزوم علاج دانسته و فرموده است:

> «و لا فرق فی الضرورة المسوّغة للنظر بین کونها ممّا یلزم رفعها شرعا کما إذا کان عرض المرض المرئة مؤدّیا الی الهلاکة أو المضرّة، و بین کونها ممّا لایلزم رفعها شرعا کما إذا لم یکن مرضها مؤدّیا إلی الهلاکة

أو المضرة، و لكن كان تحمّله شاقّا عليها و ذلك لصدق الاضطرار في هذه الصورة أيضا فيشمله العمومات والصحيحة كما لايخفى. بل يمكن أن يقال باختصاص الصحيحة موردا بهذه الصور بقرينة قوله عليه السلام فيها: "فليعالجها إن شائت" فتدبّر.»[1]

تأیید حاشیهٔ آقای آشتیانی بر کلام حاج شیخ عبدالکریم

مرحوم آشتیانی[2] دربارهٔ «فتدبّر» مرحوم حاج شیخ، حاشیهٔ خوبی دارد که توضیحش آن است که اگر مراد از «إن شاءت»، «إن شاءت العلاج» یعنی ارادهٔ اصل معالجه باشد، این امکان وجود دارد که ادعا شود به قرینهٔ این عبارت، مورد روایت صورتی است که معالجه شرعاً بر بیمار لازم نیست. اما چنین امری احراز نشده است؛ زیرا موضوع روایت، رجوع به پزشک مرد است؛ لذا شاید مراد از این عبارت، «ان شاءت علاج الرجل» باشد یعنی اگر زن می‌خواهد که توسط پزشک مرد نه پزشک زن، خود را معالجه کند، اشکالی ندارد.

با این بیان، روایت از نظر مورد، اختصاصی به صورت عدم لزوم علاج ندارد بلکه ممکن است مورد آن صورتی باشد که شرعاً زن مثلاً به دلیل خوف نفس باید خود را معالجه کند و مراجعه به پزشک مرد هم ارفق است؛ یعنی معالجهٔ پزشک زن موجب چنان مشقّت شدیده‌ای می‌شود که زن برای معالجه، مضطرّ است که به پزشک مرد مراجعه کند، هرچند بر خلاف اصل معالجه، شرعاً زن مختار است که به پزشک زن مراجعه کند و متحمّل چنین مشقّتی شود.

نتیجه اینکه مورد روایت می‌تواند صورت لزوم علاج باشد و امام علیه السلام در این مورد فرموده است: «زن مختار است که برای معالجه به پزشک مرد مراجعه کند».

مطلب دوم: تبیین وجه استدلال به عمومات برای اثبات حرمت مراجعه

مطلب دوم، تبیین وجه استدلال به عمومات برای اثبات جایز نبودن مراجعه در فرض عدم اضطرار است که با دو بیان قابل تبیین است:

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۴.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۴.

بیان اوّل: صحّت اخذ به عمومات به دلیل عدم اجمال مخصّص

با توجه به عمومات، نظر، لمس و مسّ تمام بدن زن بر مرد نامحرم و همچنین عورت او بر همه کس غیر از شوهر و مالکش به حکم اوّلی حرام است، و دلیل مخصّص نیز بدون هیچ اجمالی تنها فرضی را خارج کرده است که زن اضطرار دارد که به پزشکی مراجعه کند که این امور بر او حرام است.

بیان دوم: صحّت اخذ به عمومات به دلیل بناء عقلاء یا انفصال و اجمال مخصّص

بیان دوم مبتنی بر اجمال مخصّص است و خود به دو وجه قابل تبیین است.

وجه اوّل

وجه اوّل مبتنی بر چند مقدّمه است:

- مقدّمهٔ اوّل: بسیاری از مستثنیاتی که در قالب مخصّص متصل و منفصل بیان می‌شوند، از باب عنوان ثانوی و مزاحمات است؛ به این بیان که مقتضی در تمام افراد عامّ وجود دارد، اما برخی از افراد به دلیل تزاحم با امر دیگر استثنا شده است؛ مثلاً غیبت، ایذاء مردم، و زنا حرام است و مقتضی حرمت در تمام افراد این عناوین وجود دارد، اما برخی از افراد آن به دلیل تزاحم با امر دیگر، استثنا شده، حرمت در آن‌ها به فعلیت نرسیده است.

  این نکته نیز قابل ذکر است که امر مزاحم ممکن است از حیث ملاک، اهمّ از عامّ یا مساوی با آن باشد، بلکه ممکن است ملاکش کمتر از ملاک عام باشد؛ اما بعد از تزاحم ملاک عامّ با ملاک آن امر، مقداری که از ملاک عامّ باقی می‌ماند به میزانی نیست که لزوم استیفا داشته باشد.
- مقدّمهٔ دوم: در جایی که مقتضی در تمام افراد عامّ وجود دارد به گونه‌ای که اگر فردی از افراد آن استثنا شود از باب مزاحمت است، در صورتی که شک شود که آیا فردی از آن استثنا شده است یا نه، بنای عقلا بر این است که فرد مشکوک را مشمول حکم عامّ می‌دانند تا اینکه استثناء آن ثابت شود. از نظر عقلا، مجرّد احتمال تحقّق تزاحم و استثنا شدن فردی از افراد این عامّ، عذر برای رفع ید از حکم عامّ دربارهٔ آن فرد نیست.
- مقدّمهٔ سوم: نگاه، لمس و مسّ بدن نامحرم و همچنین عورت دیگری

اعمّ از محرم و غیر محرم، مماثل و غیر مماثل حرام است و زن هم جایز نیست که اجازهٔ چنین اموری را به دیگری بدهد و با توجه به اینکه متعارف افراد با این امور تحریک شهوانی می‌شوند، مقتضی ثبوت چنین حکمی نسبت به تمام افراد و موارد وجود دارد، مگر اینکه برخی از افراد و موارد از باب تزاحم مذکور در بالا استثنا شوند.

• مقدّمهٔ چهارم: از ادله این استثنا استفاده شده که اگر معالجه متوقّف بر نظر یا لمس و مسّ است و زن هم مضطرّ به مراجعه به پزشکی است که چنین اموری ذاتاً بر او حرام است، مراجعهٔ زن به او اشکال ندارد. استثنا شدن غیر فرض اضطرار، ثابت نشده است.

از مجموع این مقدّمات، مشخّص می‌شود که به مقتضای بنای عقلائی فوق، باید طبق عمومات، حکم به حرمت مراجعهٔ زن در غیر فرض اضطرار کرد، هرچند احتمال استثنا شدن آن موارد مانند فرض اضطرار وجود داشته باشد.

مطلب دیگر اینکه به مقتضای این بیان، اخذ به عمومات و حکم به حرمت طبق آن، از این باب نیست که کاشف از مراد جدی نسبت به استثنا نشدن فرض عدم اضطرار و ثبوت حرمت در این فرض وجود دارد.

وجه دوّم

وجه دوم این است که دلیل مخصّص، مجمل است و لذا شاید مراد از آن، فرض عدم اضطرار نیز باشد؛ اما با توجه به منفصل بودن مخصّص، مانع از اخذ به عمومات و حکم به حرمت مراجعه در غیر فرض اضطرار نمی‌شود.

البته این وجه مبتنی بر این مطلب است که اصولیون[1] در تمسک به دلیل عامّ مثل «أکرم العلماء» که مخصّص آن مجمل است مثل فساق که مردّد بین تنها مرتکبین کبائر یا اعمّ از مرتکبین کبائر یا صغائر است، معتقدند که در مخصّص متصل نمی‌توان با تمسّک به عامّ فرد مشکوک (مرتکبین صغائر) را مشمول حکم دانست، ولی در مخصّص منفصل می‌توان به عموم دلیل «أکرم العلماء» تمسّک کرد.

---

۱. به عنوان مثال: مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۱۵۵؛ کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۲۰؛ فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۲۳.

دلیلی که اقامه می‌کنند، این است که اگر دلیل خاصّ متصل باشد، لفظ أکرم العلماء ظهور در عموم پیدا نمی‌کند و مجمل است لذا در فرد مشتبه نمی‌توان به عام تمسّک 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 مبیّن را ندارد، از این رو، به عموم دلیل تمسّک می‌کنیم.

بنا بر تحقیق، طبق وجدان و فطرت، این مبنا تمام نیست و نمی‌توان در فرض اجمال مخصّص، به مجرّد اتصال یا انفصال مخصّص، حکم به جواز یا عدم جواز تمسّک به عامّ کرد؛ بنابراین تبیین استدلال به عمومات از طریق این وجه صحیح نیست.

مطلب سوم: صور مختلف رجوع زن به پزشک

با توجه به مطلب اوّل و دوم، زن برای معالجه، تنها در فرض اضطرار می‌تواند به پزشکی مراجعه کند که نظر، لمس و مسّ زن بر او به حکم اوّلی حرام است.

با توجه به این مطلب، حکم مراجعهٔ زن در دو صورت باید بررسی شود:

صورت اوّل: توقّف علاج بر نگاه یا لمس و مسّ عضوی غیر از عورت

بر خلاف نامحرم، محرم و مماثل در حالت اختیار و به حکم اوّلی می‌توانند به اعضای زن غیر از عورت او، نگاه کنند، یا آن‌ها را لمس و مسّ نمایند؛ بنابراین در صورت توقّف علاج بر نگاه یا لمس و مسّ عضوی غیر از عورت، واضح است که با وجود مماثل و محرم، زن نمی‌تواند به پزشک نامحرم رجوع کند، مگر اینکه مضطرّ به این کار باشد.

صورت دوم: توقّف علاج بر نگاه یا لمس و مسّ عورت

به غیر از شوهر و مالک، دیگران به حکم اوّلی در حال اختیار نمی‌توانند به عورت زن نگاه کنند و در این حکم فرقی بین مماثل و غیر مماثل، محرم و غیر محرم نیست.

با توجه به این مطلب، اگر معالجه متوقّف بر نظر به عورت یا لمس و مسّ آن باشد، حکم مراجعهٔ زن به پزشک چنین است:

- اوّلاً، مادامی که زن مضطرّ به مراجعه به پزشک مرد اعمّ از محرم و نامحرم نشده است، نمی‌تواند به پزشک مرد مراجعه کند؛ زیرا قواعد عامه و همچنین صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی تنها بر جواز مراجعهٔ زن به پزشک مرد

در صورت اضطرار دلالت دارند.

- ثانیاً، در صورت اضطرار به مراجعه به پزشک مرد، مراجعه به پزشک مرد نامحرم تنها در صورتی جایز است که زن مضطرّ به این کار باشد و نتواند با مراجعه به پزشک مرد محرم خود را معالجه کند.

دلیل تقدّم مماثل و محرم بر نامحرم

اگرچه در حرمت نگاه به عورت، به حکم اوّلی فرقی بین مماثل و غیر مماثل، محرم و نامحرم نیست؛ اما دلیل تقدّم پزشک زن و مرد محرم بر غیر محرم در این مسئله از دو مقدّمه مشخص می‌شود:

- با توجه به روایات در مسائلی مانند غسل اموات،[1] محرم و مماثل مقدّم بر دیگران هستند؛ با وجود محرم یا مماثل، تغسیل میّت توسط غیر مماثل نامحرم جایز نیست.[2]
- همچنین تقدّم محرم و مماثل بر غیر مماثل نامحرم در مواردی مانند

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۳، ص ۱۵۷، «باب الرّجل يغسل المرأة و المرأة تغسل الرّجل»؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۲۰، «باب سقوط تغسيل المرأة مع عدم وجود امرأة و لا رجل ذي محرم و كذا الرّجل»؛ و ص ۵۲۲، «باب استحباب تغسيل الرّجل المرأة الّتي لا يوجد لها امرأة و لا ذو محرم من وراء الثّوب بأن يصبّ عليها الماء أو يغسل وجهها و كفّيها أو ييمّمها و كذا الرّجل».

۲. مرحوم سیّد در بحث تغسیل میّت فرموده است:

«فصل يجب المماثلة بين الغاسل و الميّت في الذكورية و الأنوثية فلا يجوز تغسيل الرجل للمرأة و لا العكس و لو كان من فوق اللباس و لم يلزم لمس أو نظر إلّا في موارد أحدها ... الثالث المحارم بنسب أو رضاع لكن الأحوط بل الأقوى اعتبار فقد المماثل و كونه من وراء الثياب.» (العروة الوثقى، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴).

صاحب جواهر نیز دربارهٔ تقدّم مماثل بر غیر مماثل محرم فرموده است:

«و كيف كان فهل يتقيّد تغسيل الرجل محارمه بما إذا لم تكن مسلمة أو زوج بناء على جواز تغسيله اختيارا أو لا؟ ظاهر المصنّف أو صريحه كظاهر المشهور أو صريحه الأوّل، بل قد يظهر من التذكرة و الحبل المتين الإجماع عليه، و لعلّه الأقوى لقول الباقر عليه السلام في خبر أبي حمزة: "لا يغسل الرجل المرأة إلّا أن لا توجد امرأة."» (جواهر الكلام، ج ۴، ص ۶۵).

با توجه به این مطلب، اگرچه در تغسیل میت توسط مماثل و محرم، گناهی ذاتاً صورت نمی‌گیرد، اما نفس اینکه شارع در مسئلهٔ تغسیل میّت، چنین رتبه بندی را لحاظ کرده و مماثل را بر غیر مماثل محرم و محرم را بر نامحرم مقدّم کرده است، دلالت دارد که شارع، در اموری که مستلزم نظر یا لمس بدن دیگری است، یک نحوه تقدّمی برای مماثل بر غیر مماثل و غیر مماثل محرم بر غیر محرم قائل است.

مسئلهٔ مورد بحث، مطابق با مناسبات حکم و موضوع است؛ زیرا عرف مفسدهٔ نوعی نظر یا لمس و مسّ مماثل و محرم را کمتر از مفسدهٔ نظر یا لمس و مسّ نامحرم می‌داند. نگاه زن به عورت زن، نوعاً مشتمل بر تحریک شهوانی کمتری نسبت به نگاه مرد به عورت زن است، و همچنین نوعاً نگاه مرد محرم به عورت زن محرم، نسبت به نگاه مرد نامحرم، کمتر موجب تحریک شهوانی می‌شود.

نتیجه اینکه از مجموع روایات، نظر شارع در مسائل دیگر مانند غسل میّت، و همچنین مناسبات حکم و موضوع، می‌توان استفاده کرد که از نظر شارع، موارد مشتمل بر معرضیت نوعی تحریک شهوانی با موارد فاقد چنین تحریکی و همچنین موارد مشتمل بر تحریک کمتر با موارد مشتمل بر تحریک بیشتر، تفاوت دارد.

با توجه به این مطلب، حرمت نگاه مرد به عورت زن شدیدتر از حرمت نگاه زن به عورت زن دیگر است؛ زیرا نوعاً نگاه مرد به عورت زن مشتمل بر تحریک شهوانی بیشتری نسبت به نگاه زن به عورت زن دیگر است. همچنین حرمت نگاه مرد نامحرم به عورت زن نامحرم شدید تر از نگاه مرد محرم به عورت زن محرم است؛ زیرا مشتمل بر تحریک بیشتری است.

بر این اساس، مراجعهٔ زن به پزشک مرد تنها در صورت اضطرار جایز است و در صورت اضطرار به پزشک مرد هم، باید به پزشک مرد محرم مراجعه کند، مگر اینکه مضطرّ به مراجعه به پزشک مرد نامحرم باشد.

مسئلهٔ دوم: حکم نظر و لمس توسط پزشک

مسئلهٔ دیگر این است که آیا با اینکه خود پزشک مضطرّ به نظر، لمس و مسّ بیمار نیست، می‌تواند برای معالجهٔ چنین بیماری، اقدام به این امور کند؟

دو صورت در ذیل بررسی می‌شود:

صورت اوّل: خوف پزشک بر «جان بیمار و مانند آن»

صورت اوّل این است که پزشک، خوف بر «جان بیمار و مانند آن» دارد. نظر، لمس و مسّ بیمار در این صورت بی‌اشکال حرام نیست.

ادلّهٔ جواز لمس و مسّ بیمار

سه دلیل برای اثبات جواز مطرح است.

دلیل اوّل: وجوب حفظ نفس

دلیل اوّل، وجوب حفظ نفس است. به موجب ادلّهٔ حفظ نفس، بر پزشک واجب است که بیمار را در فرض خوف بر جان بیمار و مانند آن معالجه کند و فرض هم این است که معالجه متوقّف بر نظر یا لمس و مسّ بیمار است.

دلیل دوم: قواعد عامّه

دلیل دوم، قواعد عامّه است. قواعد عامّه علاوه بر جواز رجوع زن به پزشک، بر جواز معالجه، نظر، و لمس و مسّ او توسط پزشک دلالت می‌کند. نحوهٔ دلالت این قواعد در ادامه، در بخش ادلهٔ حکم صورت دوم، به تفصیل بیان می‌شود.

دلیل سوم: صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی

دلیل سوم، صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی است که در مسئلهٔ مراجعه زن به پزشک نامحرم، ذکر شد.

بررسی دلالت روایت

امام علیه‌السلام در پاسخ از سؤال سائل، به عبارت «إذا اضطرّت إلیه فلیعالجها إن شاءت» اکتفاء نموده که مستقیماً بیان نمی‌کند که آیا نظر پزشک مرد به زن جایز است یا نه؟ اما با دو بیان می‌توان جواز این نظر را از پاسخ ایشان استفاده کرد:

- بیان اوّل: امام علیه‌السلام نخواسته که صریحاً بفرماید: اضطرار مجوّز نظر است، اما با توجه به اینکه اوّلاً، اجازهٔ انجام یک شیء، اجازهٔ به لوازم آن هم است، ثانیاً، معالجه گاهی متوقّف بر نظر به محلّی است که ذاتاً نظر کردن به آن حرام است، ثالثاً، امام علیه‌السلام در پاسخ، معالجه را در فرض اضطرار جایز دانسته است، با در نظر گرفتن مجموع این سه نکته، می‌توان از پاسخ امام علیه‌السلام استفاده کرد که اگر معالجه متوقّف بر نظر باشد، معالجه و نظر پزشک مرد به زن جایز است؛ اما در صورتی که معالجه متوقّف بر آن نباشد و پزشک بتواند بدون اینکه نظر کند، معالجه را انجام دهد، جایز نیست که به محلّی که ذاتاً نظر به آن حرام است نگاه کند.

طبق این بیان اگرچه سؤال دربارهٔ خصوص جواز نظر است، اما مستفاد از پاسخ امام علیه‌السلام این است که لمس و مس در مقام معالجه نیز جایز است؛ ولی به شرط اینکه معالجه متوقّف بر آن‌ها باشد.

• بیان دوم: در سؤال سائل این مطلب وجود دارد که مراد او از سؤال دربارهٔ نظر این است که معالجهٔ زن متوقّف بر نظر پزشک مرد است، و او از این سؤال نموده که آیا در این فرض نظر جایز است؟

امام علیه‌السلام نیز در پاسخ، حکم به جواز این معالجه نموده است و قهراً از حکم به جواز معالجه، استفاده می‌شود که نظر هم که -بنا بر فرض سائل- معالجه متوقّف بر آن است، منعی ندارد. علاوه بر این مطلب، اگرچه سؤال سائل دربارهٔ خصوص صورتی است که معالجه متوقّف بر نظر است، اما از پاسخ امام علیه‌السلام مطلب کلّی‌تری استفاده می‌شود؛ یعنی لمس و مسّ نیز در مقام معالجه جایز است ولی به شرط اینکه معالجه بر آن توقّف داشته باشد.

لذا روایت دلالت می‌کند که در مقام معالجه، نظر، لمس و مسّ بیمار توسط پزشک جایز است، ولی به شرط اینکه زن مضطرّ بوده و معالجه نیز متوقّف بر آن باشد.

صورت دوم: عدم خوف پزشک بر «جان بیمار و مانند آن»

صورت دوم این است که پزشک خوف بر «جان بیمار و مانند آن» ندارد. حکم این صورت در دو بخش باید بررسی شود:

بخش اوّل: بررسی ادلّهٔ جواز نظر و لمس پزشک

بنا بر تحقیق، در این صورت نیز نظر، لمس و مسّ بیمار توسط پزشک، برای معالجه اشکال ندارد. ادلّهٔ جواز نظر یا لمس و مسّ بیمار توسط پزشک در صورت عدم خوف بر جان بیمار و مانند آن از دو جهت قابل بررسی است:

جهت اوّل: مفاد صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاصّ

در بحث از ادلّهٔ صورت اوّل، نحوهٔ دلالت صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاصّ بر جواز نظر در مقام معالجه به تفصیل بیان شد.

جهت دوم: مفاد قواعد عامّه

عمدهٔ بحث دربارهٔ مفاد قواعد عامّه است؛ زیرا طبق صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی، اگرچه پزشک مرد، مضطرّ به معالجه نیست، اما اضطرار بیمار زن، مجوّزی برای پزشک است تا با نگاه و لمس بیمار زن، او را معالجه نماید. اگر مفاد این روایت در جواز معالجهٔ بیمار غیر مماثل مطابق قاعده باشد، می‌توان برای هر پزشک غیر مضطرّ غیر مماثل، معالجهٔ بیمار مضطر نامحرم را جایز دانست؛ بدین معنا که اگر با وجود پزشک مرد، بیمار مرد مضطرّ به معالجهٔ پزشک زن باشد، پزشک زن بدون اینکه خوف بر جان بیمار و داشته باشد می‌تواند او را معالجه کند اما اگر این حکم طبق قاعده نباشد، نمی‌توان از مورد روایت تعدّی کرد. چند بیان در این بحث وجود دارد:

بیان اوّل: کلام حاج شیخ عبدالکریم

مرحوم حاج عبدالکریم حائری در این مسئله، جواز نظر، لمس و مسّ پزشک را پذیرفته و فرموده است:

«و توهّم أنّ الاضطرار إنّما یوجب رفع الحکم عن المضطرّ دون غیره فکیف یجوز للطبیب النظر الیها مع أنّ المضطرّ هی المرءة لا الطبیب؟ مدفوع بما عرفت من دلالة خصوص الصحیحة علی جواز النظر إلیها للعلاج إذا اضطرّت إلیه فالجواز مستند إلی دلیل خاصّ لا إلی عمومات رفع الاضطرار کی یمنع عن دلالتها علی الجواز.

هذا مع إمکان أن یقال: إنّ الاضطرار إنّما یوجب رفع الحکم عن خصوص المضطرّ فیما إذا لم یکن رفعه عنه متوقّفا عقلا علی رفعه عن غیره کما المقام و الّا فیکون دلیل رفعه عن المضطرّ دالّا بدلالة الاقتضاء علی رفعه عن ذلك الغیر أیضا صونا عن اللغویة.»[1]

اشکال بیان اوّل

مناقشه‌ای به کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم وارد است که تبیین آن نیاز به سه مقدّمه دارد:

مقدّمهٔ اوّل: اگر نتیجهٔ تحریم معالجه بر پزشک این باشد که در خارج نیز پزشکان

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۴-۲۵.

از این معالجه امتناع کنند، تجویز مراجعهٔ زن از سوی شارع لغو است؛ زیرا با وجود امتناع پزشکان، فائده‌ای بر آن مترتّب نیست و بیمار مضطرّ نمی‌تواند با مراجعه به پزشک، مشکل خویش را برطرف کند. مثل اینکه شارع بگوید: تو مجازی که پرواز کنی؛ چنین حکمی معنا ندارد؛ زیرا وقتی پریدن مقدور انسان نیست، اجازهٔ آن نیز معنا ندارد؛ زیرا فایده‌ای بر آن مترتّب نمی‌شود. اما عمده این است که مانند دیگر اقشار جامعه، در میان پزشکان نیز افراد فاسقی وجود دارند که در کارشان توجّهی به مسائل شرعی ندارند و لذا اگر هم معالجه، نظر، لمس و مسّ بیمار حرام باشد، اقدام به این کار می‌کنند؛ بنابراین عملاً تجویز مراجعهٔ زن به پزشک لغو نیست؛ زیرا می‌تواند با مراجعه به چنین افرادی خود را درمان کند.

مقدّمهٔ دوم: هیچ محذوری ندارد که حکم شارع متوقّف بر عصیان و فعل حرام از جانب خود مکلّف یا دیگری باشد.

توضیح اینکه یکی از مطالب اصولی آن است که «مقدّمهٔ واجب نمی‌تواند حرام باشد».

یکی از آقایان نقل می‌کرد که مرحوم حاج سید محمد تقی خوانساری در درس مرحوم حاج شیخ، این مطلب که «مقدّمهٔ واجب نمی‌تواند حرام باشد» را چنین نقض کرده‌است که: «معصیت از مقدّمات وجودی توبهٔ واجب است؛ پس فعل حرام نیز می‌تواند مقدّمهٔ وجودی واجب باشد»؛ البته جای تعجّب است از آقای خوانساری و شاگردان که چگونه این نقض را تلقّی به قبول کردند؛ زیرا مراد از مقدّمهٔ واجب در عبارت «مقدّمهٔ واجب نمی‌تواند حرام باشد»، هر مقدّمهٔ واجبی نیست؛ بلکه مراد از آن واجب مطلق یا واجب مشروطی است که فعلی شده است. چنین واجبی نمی‌تواند متوقّف بر مقدّمهٔ وجودی باشد که حرام است، اما واجب مشروطی که فعلی نشده است، می‌تواند متوقّف بر فعل واجب، مستحب، مباح، مکروه و حتی حرامی باشد که شرط وجوب آن هم هست. به عبارت دیگر ممکن است واجبی، وجوباً و وجوداً متوقّف بر فعل واجب، مستحب، مباح، مکروه و حتی حرامی باشد؛ مثلاً امر به توبه وجوداً و وجوباً متوقف بر تحقّق معصیت است؛ تا انسان معصیتی مرتکب نشود، نه توبه واجب می‌شود و نه امکان تحقّق دارد. امر به توبه، واجب مشروطی است که وجوب و وجودش متوقّف بر تحقّق یک فعل حرامی از جانب خود فرد است.

شارع همچنین می‌تواند دستوری دهد که متوقّف بر تحقّق معصیتی توسط دیگران باشد؛ مثلاً حاکم مجاز است در صورت صلاحدید، اقدام به تعزیر و اجرای حدود نماید؛ اما این ترخیص مشروط است به این است که افرادی مرتکب افعال حرامی شوند که تعزیر یا حدّ دارد.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز محذوری ندارد که شارع مراجعه به پزشک نامحرم برای درمان را تجویز کند، ولی تحقّق آن در خارج متوقّف بر عصیان پزشک باشد.

مقدّمه سوم: شاید در نفی حرمت معالجه بر پزشک گفته شود که اگر معالجه بر پزشک حرام باشد، لازمهٔ آن این است که مراجعهٔ زن به او مصداق اعانهٔ بر اثم باشد که اشکال دارد. اما این مطلب ناتمام است؛ زیرا زن از باب عناوین ثانویه مانند اضطرار نیاز به رجوع به پزشک پیدا کرده است و لذا مراجعهٔ او به پزشک اشکال ندارد، حتی اگر معالجه بر پزشک حرام باشد.

با توجه به این سه مقدّمه، مشخص می‌شود که محذوری از تجویز مراجعهٔ زن و حرمت معالجهٔ او توسط پزشک به وجود نمی‌آید و ملازمه‌ای هم بین جواز مراجعهٔ زن و جواز معالجهٔ او توسط پزشک وجود ندارد، همچنان‌که شارع بنا بر مصالحی نگاه به زنانی که به تعبیر روایات «إذا نهین لاینتهین»[1] و یا زنان اهل کتاب را جایز دانسته؛ ولی در عین حال، کشف بدن را بر این زنان تحریم کرده است.

بیان دوم: کلام آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم بین مفاد ادلّه‌ای مانند «لاضرر» و ادلّهٔ رفع اضطرار مانند «لیس شیء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه»[2] تفصیل داده و فرموده است: به مقتضای ادلّهٔ اوّل، شارع درصدد جلوگیری از وقوع مردم در ضرر است و این امر با

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹-۴۷۰، ح ۴۶۳۶: وروی الحسن بن محبوب عن عبّاد بن صهیب قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «لا بأس بالنّظر إلی شعور نساء أهل تهامة و الأعراب و أهل البوادي من أهل الذّمّة و العلوج لأنّهنّ إذا نهین لا ینتهین قال: و المجنونة المغلوبة لا بأس بالنّظر إلی شعرها و جسدها ما لم یتعمّد ذلك.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۰: الحسین بن سعید عن فضالة عن حسین عن سماعة عن أبي بصیر قال: «سألته عن المریض هل تمسك له المرأة شیئا یسجد علیه فقال: لا إلّا أن یکون مضطرّا لیس عنده غیرها و لیس شيء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه.»؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۸۳، ح ۷.

جواز رجوع بیمار به پزشک و جواز معالجه، نظر، لمس، و مسّ پزشک ممکن است و لذا مقتضای این ادله در مسئلهٔ مورد بحث آن است که علاوه بر جواز مراجعهٔ بیمار به پزشک، بر پزشک جایز باشد که او را معالجه نماید، حتی اگر این کار متوقّف بر نظر، لمس، و مسّی باشد که ذاتاً بر پزشک حرام است.

بر خلاف ادلّه‌ای مانند «لاضرر»، از ادلّهٔ رفع اضطرار مانند «لیس شیء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه» نمی‌توان جواز نظر، لمس و مسّ بیمار توسط پزشک را استفاده کرد؛ زیرا در این ادله بیان شده که امر مضطر الیه تنها برای کسی که مضطر به آن شده، حلال است؛ «و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه.»[1]

بیان سوم: کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی تنها دلیل بر جواز معالجهٔ پزشک را صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی دانسته و فرموده که: تمسّک به ادله‌ای مانند «لیس شیء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه»[2] یا ادلّهٔ «لاضرر» برای اثبات جواز معالجهٔ پزشک صحیح نیست؛ زیرا این ادلّه تنها ناظر به نفی ضرر و اضطرار از کسی است که این عناوین متوجّه او شده و بنا بر فرض، این عناوین متوجّه پزشک نیست؛ بنابراین این ادلّه تنها دلالت بر جواز مراجعهٔ بیمار می‌کنند و شامل پزشک نمی‌شوند. البته اگر فرض شود که از عدم معالجهٔ پزشک ضرری متوجه پزشک می‌شود، در این صورت به استناد دلیل لاضرر، می‌توان جواز معالجه بر پزشک را ثابت کرد.[3]

مرحوم آقای خوئی در ادامه فرموده است: اگرچه در بحث از مفاد آیهٔ شریفهٔ ﴿وَ لایبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[4] جواز ابدای زینت از سوی زن در مقابل برخی اشخاص را ملازم با جواز نگاه آن اشخاص به آن زن دانستیم، اما جواز مراجعهٔ بیمار زن به پزشک با جواز نگاه و معالجهٔ بیمار از سوی پزشک ملازمه‌ای ندارد؛ چون جواز

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۰: الحسین بن سعید عن فضالة عن حسین عن سماعة عن أبي بصیر قال: «سألته عن المریض هل تمسك له المرأة شیئا یسجد علیه فقال: لا إلّا أن یکون مضطرّا لیس عنده غیرها و لیس شيء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه.»؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۸۳، ح ۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۲-۶۳.

۴. النور، ۳۱.

ابدای زینت در مقابل آن اشخاص به عنوان حکم شرعی اوّلی است؛ معنای چنین حکمی این است که نگاه آن اشخاص به آن زن نیز به عنوان اوّلی جایز است؛ زیرا اگر نگاه آنان حرام باشد، ابدای اختیاری زینت، اعانهٔ بر اثم است و باید حرام باشد؛ اما اگر جواز ابدای زینت مانند مسئلهٔ مورد بحث از باب انطباق عناوین ثانویه باشد، به مقتضای ادلّهٔ ثانویه تنها رفع حکم از کسانی صورت می‌گیرد که این عناوین بر آن‌ها منطبق شده است و لذا اگر زنی بر کشف ستر یا ابدای زینتش یا زنا اکراه شود، این امور بر او جایز است؛ اما یقیناً این اکراه مجوّز نمی‌شود که دیگران بتوانند به مکرَه نگاه کرده یا با او زنا نمایند.[1]

توضیحی دربارهٔ اشکال آقای خوئی به ادلّهٔ «لاضرر»

اشکال مرحوم آقای خوئی به تمسک به ادلّهٔ «لاضرر» نیاز به توضیح دارد و توضیح آن این است که مفاد «لاضرر» تنها این است که شارع دستوری نداده که مکلّف را به ضرر بیندازد؛ مثلاً شارع مقدّس امر به وضو یا غسلی نکرده که مکلّف با انجام آن به ضرر می‌افتد. در مسئلهٔ مورد بحث نیز به مقتضای «لاضرر»، شارع مقدّس به طبیب دستور نداده که به بیمار ضرر بزند و یا به خود بیمار دستوری نداده که به موجب آن ضرری به او وارد شود؛ اما ادلّهٔ «لاضرر» دلالت ندارد که شارع مقدّس، ضرری که بالفعل وجود دارد و از ناحیهٔ قوانین شارع نیز به وجود نیامده را دفع نموده است. در مسئلهٔ مورد بحث، ضرر بالفعل متوجّه بیمار است و از ناحیهٔ قوانین شارع نسبت به بیمار و پزشک به وجود نیامده است؛ بنابراین از ادلّهٔ «لاضرر» استفاده نمی‌شود که شارع این ضرر موجود را با تجویز معالجهٔ او بر پزشک دفع نموده است.

نقد بیان سوم

دو مطلب دربارهٔ بیان مرحوم آقای خوئی وجود دارد:

مطلب اوّل: عدم ردّ کلام حاج شیخ عبدالکریم با بیان سوم

مطلب اوّل این است که در استدلال به ادلّهٔ رفع اضطرار، بیانی از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم نقل شد و با بیان مرحوم آقای خوئی و نقض ایشان، نمی‌توان این بیان

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۳.

را نقض و ردّ کرد؛ زیرا مانند مرحوم آقای حکیم، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم نیز توجه داشته است که صرف حصول اضطرار برای شخص، مانند اضطرار به اکل میته، ارتکاب آن کار برای دیگران را تجویز نمی‌کند. چنین مطلبی واضح است و لذا مرحوم حاج شیخ عبدالکریم اضطرار را بر دو قسم کرده، که توضیح آن عبارت است از اینکه گاهی انجام عمل اضطراری از سوی مضطرّ متوقّف بر آن نیست که فرد دیگری هم مجاز به انجام آن باشد، مانند اکراه به زنا که شارع برای حفظ جان، و دفع افسد به فاسد، برای زن انجام چنین کاری را جایز دانسته، اما این کار متوقّف برانجام زنا توسط مکرِه نیست، بلکه اگر مکرِه حرمت شرعی زنا را امتثال کند، اکراه آن زن به طور کل منتفی شده، فاسد و افسد هر دو دفع می‌شوند. در این نوع از اکراه و اضطرار ارتکاب آن کار برای غیر مکره و مضطر جایز نیست.

قسم دیگر این است که گاهی برطرف شدن اضطرار، متوقّف بر عمل غیر مضطر است. در مسئلهٔ مورد بحث نیز اضطرار بیمار زن، هنگامی برطرف می‌شود که پزشک نیز وی را معالجه نماید. اگر مراجعهٔ بیمار زن به پزشک جایز بوده، اما معالجه بر پزشک حرام باشد، اضطرار بیمار برطرف نمی‌شود. در این نوع از اضطرار، به نظر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم جواز شرعی مراجعهٔ بیمار زن به مرد اجنبی با جواز معالجهٔ پزشک ملازم است؛ زیرا در صورت تحریم معالجه بر پزشک، تجویز مراجعهٔ بیمار به او لغو می‌شود.[1]

خلاصه اینکه مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در مورد اضطرار تفصیل داده، تنها در فرضی که رفع اضطرار متوقّف بر ارتکاب عمل توسط شخصی دیگر غیر مضطر باشد، برای آن شخص دیگر هم انجام آن کار را جایز دانسته است.

مطلب دوم: پاسخ به شاهد نقضی در بیان سوم

به نظر می‌رسد استشهاد ایشان به بحث اکراه برای نقض فایده‌ای ندارد؛ چون حکم برخی صور باب اکراه واضح است، اما به بحث اضطرار بیمار ربطی ندارد، و صُوَری که به محلّ بحث مربوط است حکمشان روشن نیست.

توضیح اینکه: در تعبیر «اکراه فردی مجوّز ارتکاب فعل برای غیر مُکرَه نیست»

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۴-۲۵.

اگر مراد از غیر مُکرَه شخص مکرِه و وادار کنندهٔ آن زن به گناه باشد، حرمت زنا بر او واضح است. او نمی‌تواند با استناد به اکراه زن، زنا را برای خود جایز بشمارد، و اگر مراد شخص دیگری است که کار او تأثیری در رفع اکراه ندارد، مثل اینکه مردی زن را به کشف حجاب مجبور بکند، مرد عابری به زن نگاه کند، بدون اینکه نگاه او در رفع اکراه زن مؤثّر باشد، در این صورت نیز حرام بودن نگاه او واضح است، اما این دو مورد به بحث اضطرار بیمار ربطی ندارد؛ زیرا پزشک گرچه سبب اضطرار بیمار نبوده اما فعل وی با رفع اضطرار بیمار بی‌ربط نیست؛ زیرا معالجه کردن او اضطرار بیمار را برطرف می‌کند. اگر مرحوم آقای خوئی در این فرض نیز در باب اکراه جواز ارتکاب او را برای غیر مکره غیر معقول دانسته، آن را حرام بداند، مسئله واضح نیست؛ شارع می‌تواند برای شخص دیگر نیز ارتکاب حرام ذاتی را تجویز بکند تا اکراه از مکرَه برطرف گردد. بنابراین از لحاظ ثبوتی محتمل است که شارع به این معنای گسترده، در هر دو باب اضطرار و اکراه، عملی را برای شخص دیگری هم تجویز کند؛ البته اثبات چنین اجازه‌ای نیازمند بررسی ادلّهٔ هر دو باب است.

حکم مسائل اکراه واضح‌تر از بحث اضطرار نیست تا بتوان حکم مسائل اضطرار را از باب اکراه استفاده کرد؛ پس تعبیر مرحوم آقای خوئی به «لایعقل» و نامعقول خواندن آن وجهی ندارد، به خصوص که عمومیت ابتلا به مسئلهٔ پزشک و بیمار باعث روشن‌تر گشتن حکم مسئله از جهت قواعد می‌گردد. بعید نیست شارع برای برطرف شدن حرج عمومی جامعه برای طبقهٔ خاصّ پزشکان، نظر یا لمس بیمار هنگام معاینه و معالجه را جایز بداند.

نظر مختار: جواز معالجه و نظر توسط پزشک غیر مماثل

بنا بر تحقیق، جواز معالجهٔ بیمار مضطر توسط پزشک مطابق قواعد عامه است و مدعای مرحوم حاج شیخ عبدالکریم صحیح است؛ اما دلیل آن غیر از دلالت اقتضا و لغویت است.

توضیح مطلب: غیر از ادلّه‌ای مانند «لیس شیء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه»،[1] حدیث رفع نیز بالمطابقه، تنها ناظر به مشکل مضطرّ است؛ زیرا

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۰: الحسین بن سعید عن فضالة عن حسین عن سماعة عن أبي

متعلّق رفع، گاهی ماهیت است؛ مثلاً گفته می‌شود: نماز از حائض برداشته شده است، مالیات از گروه خاصّ برداشته شده است؛ معنای این نوع رفع، آن است که الزامی به اتیان این امور بر این افراد نیست. اما گاهی متعلّق رفع، ماهیت موجود است؛ مثلاً گفته می‌شود: شرب خمری که از روی اضطرار صورت گرفته برداشته شده است. معنای این نوع رفع آن است که شارع این عمل خارجی را از حیث مواخذه کالعدم حساب نموده است. مرحوم شیخ انصاری[1] و همچنین حاج شیخ عبدالکریم در درر[2] این معنا را پذیرفته‌اند. اما این سؤال مطرح می‌شود که آیا از این دلیل تنها استظهار می‌شود که شارع این عمل را نسبت به مضطرّ، کالعدم حساب کرده است، یا اینکه استظهار می‌شود که شارع به گونه‌ای این عمل را از حیث مواخذه کالعدم حساب نموده که افراد دیگری هم که در تحقّق شرب خمر توسط مضطرّ دخیل بوده‌اند، عقاب نمی‌شوند هرچند که خود مضطرّ به این کار نبوده‌اند؟

آنچه متیقّن است و متعارف افراد از دلیل رفع اضطرار می‌فهمند، آن است که عمل نسبت به مضطرّ کالعدم است و بر آن عقاب نمی‌شود؛ اما از آن چنین استظهاری نمی‌شود که نسبت به غیر مضطرّ -مانند کسی که شراب را برای مضطرّ آورده- نیز کالعدم است و بر آن عقاب نمی‌شود.

با توجه به این مطلب، حدیث رفع تنها دلالت می‌کند که اگر بیمار مضطرّ به پزشک مراجعه کند و پزشک به بدن او نظر کند یا لمس و مسّ نماید، این عمل بیمار کالعدم بوده و بر آن عقاب نمی‌شود؛ اما دلالت ندارد که عمل نسبت به پزشک نیز کالعدم است و لذا بر معالجه، نظر، لمس و مسّ بیمار عقاب نمی‌شود، همچنان‌که از طریق دلالت اقتضا و لغویت هم عدم حرمت این امور بر پزشک ثابت نمی‌شود که در نقد کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم مفصّلاً بیان شد. اما با بیان دیگری می‌توان اثبات کرد که جواز این امور بر پزشک مطابق قاعده است و نیازی به دلیل خاص برای اثبات این حکم نیست.

بصیر قال: «سألته عن المریض هل تمسك له المرأة شیئا یسجد علیه فقال: لا إلّا أن یکون مضطرّا لیس عنده غیرها و لیس شيء ممّا حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه.»؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۴۸۳، ح ۷.

۱. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. درر الفوائد (حائری)، ص ۴۴۲.

ممکن است انسان، عملی را هیچ گاه انجام ندهد، اما منع قانونی از آن عمل مفاسدی دارد؛ زیرا نفس قانون مکلّف را در تنگنا قرار داده، فشار روحی بر او وارد می‌کند؛ مثلاً نفس اینکه بیمار یک ماه در تب بسوزد و یا دندان درد شدید داشته باشد ولی مجاز به مراجعه به پزشک نباشد، سبب می‌شود که فشار روحی شدیدی به او وارد شود هرچند در صورت ترخیص مراجعه هم، عملاً اقدام به این کار نخواهد کرد. این مفسده گاهی سبب می‌شود که شارع، از جعل قانونِ منع، خودداری نماید.

با توجه به این مطلب، وقتی شارع مقدس ابتدا کشف بدن برای نامحرم را حرام می‌کند و سپس به مقتضای ادلّهٔ رفع اضطرار، حکم می‌کند که در صورت اضطرار این کار اشکال ندارد و بیمار مضطرّ در صورت مراجعه به پزشک نامحرم مواخذه نمی‌شود، عرف متعارف از این حکم استفاده می‌کند که شارع مقدّس با کسر و انکسار مصالح و مفاسد، مصلحتِ در تنگنا و فشار روحی نبودن مریض مضطرّ را بر مفسدهٔ کشف بدن توسط زن و نگاه نامحرم به بدن او ترجیح داده، به جواز مراجعهٔ زن حکم نموده تا در تنگنا و فشار روحی قرار نگیرد.

بعد از اینکه عرف چنین مطلبی را از حکم شارع به جواز مراجعهٔ بیمار درک کرد، تحریم معالجهٔ بیمار توسط پزشک را منافی هدف شارع از ترخیص مراجعه می‌داند، به گونه‌ای که معتقد است اگر شارع بر خلاف تجویز مراجعه بر بیمار، به پزشک اجازهٔ معالجهٔ او را نداده باشد، باید آن را به طور خاصّ بیان نماید و نمی‌تواند در بیان آن به عمومات حرمت نظر، لمس و مسّ نامحرم اکتفا نماید و لذا از حکم شارع به جواز مراجعه و سکوت از بیان حرمت معالجه بر پزشک، استفاده می‌کند که بر پزشک نیز معالجه جایز است.

نتیجه اینکه ادلهٔ رفع اضطرار بالمطابقه دلالتی بر جواز نظر، لمس و مسّ بیمار توسط پزشک ندارد، ملازمه‌ای هم عقلاً بین جواز مراجعهٔ بیمار و جواز معالجه و امور مذکور بر پزشک نیست؛ اما طبق بیان فوق، عرفاً بین جواز مراجعه و جواز نظر و لمس پزشک ملازمه وجود دارد.

بنابراین مفاد صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی مبنی بر جواز مراجعهٔ بیمار زن به پزشک غیر مماثل و جواز معالجهٔ پزشک مرد، مطابق قواعد بوده، نیازی به دلیل خاصّ برای اثبات آن نیست و لذا اگر بیمار مرد مضطرّ به مراجعهٔ به پزشک زن باشد،

می‌تواند به پزشک مراجعه کند و پزشک نیز می‌تواند او را معالجه نماید و احیاناً برای معالجه به بدن او نگاه کند یا آن را لمس نماید، هرچند خود پزشک مضطر به معالجه نباشد.

حکم معالجه در صورت التذاذ جنسی

اما حکم معالجه در صورت التذاذ جنسی پزشک چیست؟

کلام حاج شیخ عبدالکریم

طبق تقریرات مرحوم حاج شیخ عبدالکریم، ایشان دربارهٔ صورتی که معالجه منشأ تحریک و التذاذ پزشک شود، فرموده است:

«ثمّ بعد ثبوت الدليل على حرمة النظر بعنوان الشهوة و التلذّذ أو تصوّر العمل القبيح الذي هو المعبّر عنه في كلماتهم بالريبة على ما هو الظاهر من كلماتهم -حيث يظهر تسالمهم على الحرمة بهذين العنوانين مطلقا- فلا إشكال في استفادة الإطلاق في المقام بالنسبة إلى ذلك، إذ لو قصر النظر الجائز على ما انفكّ عن ذلك فلا بدّ من الاقتصار على صورة كون الطبيب من غير أولي الإربة، أو كون المرأة عجوزة. و أمّا عند كونهما شابّين فالظاهر عدم انفكاك النظر -خصوصا في ما إذا كان في بعض مواضع الجسد- عن كونه مهيّجا للشهوة و موجبا لتصوّرات قبيحة، و هو أمر قهري الحصول، فيلزم الاقتصار على الفرد النادر، و هو بعيد عن مساق الدليل و عن حكمة التشريع، أعني: دفع الاضطرار، و إذن فلا وجه للاقتصار على صورة عدم حصول الأمرين و عدم الجواز معهما.»[1]

طبق این بیان، پزشک مجاز به معالجه است، حتی اگر این کار موجب تحریک شهوت و التذاذ او شود؛ البته به شرط اینکه داعی او بر معالجه، تحریک شهوت و التذاذ نباشد. معنای این تجویز شارع هم آن است که تحریک و التذاذ پزشک اگرچه مفسده دارد، اما شارع مقدّس با در نظر گرفتن نظام کلّی، از باب دفع افسد به فاسد، به پزشک اجازهٔ معالجه داده است؛ ولی به شرط اینکه قصد او از معالجه،

---

۱. کتاب النکاح (اراکی)، ص ۲۲.

تحریک شهوت و التذاذ نباشد، نظیر این حکم در مسئلهٔ ختنه نیز وجود دارد.

حاشیه بر کلام حاج شیخ عبدالکریم

باید به کلام ایشان حاشیه‌ای افزود که اگر به قدر کفایت پزشکانی مانند برخی از پیرمردان باشند که از مشاهدهٔ بیمار زن تحریکی برای آنان رخ نمی‌دهد و می‌توانند او را معالجه کنند، برای پزشک جوانی که در معرض شهوت است، معالجهٔ بیمار زن جایز نیست؛ زیرا با وجود چنین پزشکانی به قدر کفایت، بیمار مضطرّ نیست که توسط پزشکی معالجه شود که با این کار تحریک می‌شود.

بخش دوم: بررسی ادلّهٔ وجوب معالجه توسط پزشک

بعد از مراجعه بیمار مضطر به پزشک غیر مماثل، پزشک مجاز است که او را معالجه کند؛ ولی دلیلی بر وجوب این کار بر پزشک نیست، مگر اینکه خوف جان بیمار یا امثال آن وجود داشته باشد.

ادلهٔ وجوب معالجه بر پزشک از دو جهت نیاز به بررسی دارد:

جهت اوّل: بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاص

جهت اوّل، بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاص است.

بیان حاج شیخ عبدالکریم و پذیرش آن

مرحوم آقای حائری دلالت عبارت «فلیعَالِجُهَا» در صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی را ترخیصی دانسته، فرموده است:

> «(ثمّ) إنّه لا دلالة لقوله عليه السلام في الصحيحة: «فليعالجها» على وجوب المعالجة على الطبيب عند مراجعتها اليه، اذ لا دلالة للأمر الواقع عقيب الحظر الّا على مجرّد الاباحة كما هو واضح.»[1]

بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم بر نفی دلالت امر بر لزوم، تمام است؛ زیرا سؤال دربارهٔ جواز نظر است و چون نظر مقدّمه برای معالجه است، ابوحمزه می‌پرسد: آیا نظر به اجنبیه هنگام معالجه جایز است تا علاج جایز باشد یا آنکه نظر حرام است و علاج نیز حرام است؟ حضرت در پاسخ فرموده‌اند: اگر اضطرار

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۵.

بود علاج کند. عبارت «فلیعالجها» ظهور در وجوب ندارد زیرا این عبارت در جواب از سؤال وارد شده و نحوهٔ سؤال و جواب به شکلی است که مانع از ظهور این عبارت در وجوب می‌شود. اگر کسی بپرسد: آیا در فلان حالت، می‌توان فلان کار را انجام داد، و در پاسخ گفته شود، اگر اضطرار باشد، انجام دهد، این امر ظهور در الزام ندارد.

در این روایت نیز سائل با عبارت «أ یصلح له أن ینظر إلیها؟» پرسیده است که آیا در صورت ارفق بودن پزشک مرد، او می‌تواند به زنی که بیمار است نگاه کند؟ حضرت در مقام پاسخ از چنین سؤالی فرموده است: اگر اضطرار است معالجه کند؛ از چنین امری که در پاسخ چنین سؤالی وارد شده، نمی‌توان الزام را استظهار کرد، به خصوص که متعلّق آن از مواردی است که مطابق میل و تمایل افراد است و افراد به طور طبیعی اقدام به انجام آن می‌کنند، مگر اینکه منعی از آن وجود داشته باشد. اوامری که به چنین اموری تعلق می‌گیرند، ظهور در الزام ندارند. مثلاً انسان صیّاد به حسب طبع، متمایل به صید بوده، اگر منعی نباشد، اقدام به آن می‌کند و یا انسان‌ها به حسب طبع، متمایل به مباشرت با زن‌های خود هستند و اگر منعی از خروج از احرام نباشد، آن را انجام می‌دهند؛ با توجه به این مطلب، از امر به صید بعد از تحلّل و امر به مباشرت با زن‌ها در شب‌های ماه رمضان، الزام فهمیده نمی‌شود.

جهت دوم: بررسی قواعد عامّه

جهت دومی که نیازمند بررسی است، بررسی قواعد عامه می‌باشد.

بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم بعد از استدلال به ادلّهٔ رفع اضطرار برای اثبات عدم حرمت معالجهٔ پزشک، اشکالی را به استدلالش ذکر و از آن جواب داده است:

«(إن قلت): لازم ما ذکرت هو وجوب النظر علی الطبیب للعلاج لا مجرّد جوازه إذ لا یترتّب الغرض و هو رفع الاضطرار علی مجرّده إذ له حینئذ أن یمتنع عن النظر و معه یکون رفع الحکم عن المضطرّ لغوا ضرورة أنّ رفعه عنه إنّما هو لأجل رفع الاضطرار وقد حقّق في محلّه عدم نهوض أدلّة رفع الاضطرار لإثبات التکلیف.

(قلت): إنّ الغرض من رفع الحكم عن المضطرّ بأدلّة رفعه، ليس هو رفع الاضطرار عنه فعلا كيف و ألّا لم يجد في رفعه كذلك ايجاب النظر و العلاج على الطبيب أيضا لامكان امتناعه عنهما عصيانا، بل الغرض من رفعه عن المضطرّ هو رفع ما يكون مانعا عن رفع اضطراره من قبل الشارع من تحريم ابدائه جسدها لأجنبيّ و تحريم النظر على الأجنبيّ إليها، و هذا الغرض يحصل بمجرّد تجويز الإبداء لها و النظر للطبيب كما لايخفى. (هذا) مع أنّ المقتضى للنظر والعلاج غالبا موجود في الطبيب الذى حرفته المعالجة و إنّما المانع كان هو تحريم النظر عليه فإذا ارتفع بأدلّة رفع الاضطراريترتّب علي النظر والعلاج و يحمل الغرض وهو رفع الاضطرار و معه لا حاجة الى إيجاب النظر عليه كما هو واضح هذا.»[1]

نقد کلام حاج شیخ عبدالکریم

نقد اوّل: بیان اوّل ایشان در جواب از اشکال تمام نیست. توضیح مطلب اینکه ایشان جواز معالجهٔ بیمار مضطرّ توسط پزشک را با ذکر مقدّماتی از ادلّهٔ رفع اضطرار استفاده کرده است. یکی از آن مقدّمات این است که هدف شارع از رفع اضطرار آن است که مردم را در زحمت و فشار قرار نداده، اضطرارشان را رفع کند. با توجه به این مطلب، شاید در مقام اشکال به ایشان گفته شود: این هدف شارع اقتضا می‌کند که شارع از حیث تشریع، حداکثر کاری که می‌تواند برای تحقّق این هدف انجام دهد؛ یعنی تشریع خود را با الزام بیمار به مراجعه و الزام پزشک به معالجه تکمیل کند هرچند در خارج و عالم تکوین، طبق این الزام عمل نشود. بنابراین با پذیرش آن مقدّمه، مجرّد اینکه حتی در صورت الزام شارع، باز هم ممکن است که مشکل بیمار مضطرّ به دلیل عدم مراجعهٔ خودش یا امتناع پزشک از معالجه رفع نشود، مصحّح اکتفاء شارع به ترخیص نیست.

نقد دوم: بیان دوم ایشان هم تمام نیست؛ زیرا اگر پذیرفته شود که مقتضای مقدّمات این باشد که شارع باید اضطرار و آنچه موجب زحمت مردم است را رفع کند و مانع

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۵.

از تحقّق آن در خارج شود، در این صورت، مجرّد اینکه این امر غالباً با ترخیص هم حاصل می‌شود، اکتفاء شارع به ترخیص را تصحیح نمی‌کند. مثلاً ظلم یا زنای با مادر، آن هم در اماکن متبرّکه بسیار قبیح است و مفسدهٔ ملزمه دارد؛ اگر غالباً مردم ظلم نکنند، همچنان‌که غالباً مرتکب زنای مذکور نمی‌شوند، آیا شارع می‌تواند به این امر اکتفا کرده، ظلم و چنین زنایی را تحریم نکند؟

در مسئلهٔ مورد بحث نیز اگر پذیرفته شود که مقدّمات اقتضا دارد که شارع حتماً اضطرار مضطرّ را در خارج رفع کند، در این صورت باید حکم به لزوم مراجعهٔ بیمار و معالجهٔ پزشک نماید، حتی اگر در خارج غالباً یا حتی دائماً، مجرّد ترخیص در این امور موجب می‌شود که بیمار مراجعه کند و پزشک نیز او را معالجه نماید.

نظر مختار: عدم وجوب معالجه توسط پزشک

به نظر مختار، ادلّهٔ رفع اضطرار دلالتی بر وجوب مراجعهٔ بیمار به پزشک و وجوب معالجهٔ او توسط پزشک ندارد؛ زیرا لسان این ادله امتنان و ارفاق بر امت است؛ مصلحت ایجاب نموده که شارع از باب امتنان و ارفاق، حکمی ننماید که مردم در فشار و ضیق قرار گیرند. این ارفاق و مصلحت بیش از این اقتضا ندارد که شارع مراجعهٔ بیمار مضطرّ و معالجهٔ او توسط پزشک را تجویز نماید؛ بنابراین از این ادلّه استفاده نمی‌شود که شارع علاوه بر عدم تحریم مراجعهٔ بیمار و معالجهٔ پزشک، با الزام بیمار به مراجعه و الزام پزشک به معالجه، باری روی دوش آن‌ها قرار داده است. طبق صحیحهٔ ابی حمزه ثمالی نیز چنان‌که بیان شد جواز معالجه فهمیده می‌شود نه وجوب آن.

استثنای دوم: مقام ضرورت

مسألة ۳۵: «... و منها مقام الضرورة كما إذا توقّف الإستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما عليه أو على اللمس.»[1]

در ابتدای بحث در توضیح عبارت سیّد، به تفصیل فرق این استثنا با استثنای مقام معالجه و استثنای سوم توضیح داده شد و نیاز به تکرار نیست.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

استثنای سوم: موارد تزاحم با اهمّ

مسألة ۳۵: «... و منها معارضة کلّ ما هو أهمّ فی نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس.»[۱]

نکتهٔ اوّل: در تعبیر مرحوم سید به «معارضة کلّ ما هو أهمّ ...» معارضه به معنای لغوی استعمال شده و بهتر بود ایشان تعبیر به «مزاحمة» می‌نمود تا با اصطلاح اصولی «تزاحم» هماهنگ باشد. مرحوم آقای خوئی نیز متذکّر این مطلب شده است.[۲]

نکتهٔ دوم: عبارت «مزاحمة کلّ ما هو أهمّ» نیز مشتمل بر تسامح است؛ زیرا طبق این عبارت، ملاک جواز نظر در این استثنا، تزاحم با امر اهمّ قرار داده شده است، در حالی که در فرض تزاحم، جواز انتخاب و تقدیم یکی از متزاحمین بر دیگری منحصر نیست در اینکه از حیث ملاک، اهمّ از دیگری باشد. طبق حکم عقل در باب تزاحم، اگر اهمّ یا محتمل الأهمّیه بودن یک حکم مشخص باشد، آن حکم مقدّم می‌شود و حکم دیگر تنها در صورت عدم امتثال اهمّ یا محتمل الأهمّیه، فعلیت می‌یابد و اگر اهمّ بودن هیچ‌کدام ثابت نشود و هر دو محتمل الأهمّیه باشند یا ثابت شود که هر دو از حیث ملاک مساوی هستند و یا ثابت شود که ملاک یکی از دیگری بیشتر است اما ما به التفاوت به میزانی نیست که الزام آور باشد، در این حالت‌ها، مکلّف مخیّر است که به هر کدام از دو تکلیف عمل کند.

نظیر این مطلب را مرحوم آخوند[۳] در بحث اجزاء فرموده که گاهی امر اضطراری وافی به تمام ملاک امر اختیاری است و گاهی وافی نیست، اما ما به التفاوت به میزانی نیست که الزام آور باشد. در این صورت نیز اتیان امر اضطراری مجزی از امر اختیاری است.

نکتهٔ سوم: تشخیص موارد جواز نظر در فرض تزاحم، گاهی مانند موارد شبههٔ حکمیه، نیاز به اجتهاد و تخصّص دارد که در این صورت، شخص یا باید مجتهد

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۶۳.

۳. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۸۴-۸۵.

بوده یا با مراجعه به مجتهد، جواز یا عدم جواز نظر را در این موارد تشخیص دهد؛ اما در برخی از موارد، تشخیص جواز نظر در فرض تزاحم، نیاز به اجتهاد و تقلید ندارد. مهم بودن برخی از امور در شرع نسبت به حرمت نظر، جزء قطعیات است و لذا تشخیص جواز نظر در این موارد، نیازی به مجتهد بودن یا تقلید از مجتهد ندارد؛ به عنوان مثال، کسی که مقداری مطّلع به شرع باشد، مهمّ بودن قتل نفس نسبت به حرمت نظر را تشخیص می‌دهد، حتی اگر به حدّ اجتهاد نرسیده باشد.

استثنای چهارم: مقام شهادت

مسألة ۳۵: «... و منها مقام الشهادة تحمّلاً أو أداء مع دعاء الضرورة.»[1]

احتمالات در کلام مرحوم سید

مرحوم سید مقام تحمّل و ادای شهادت را در صورت ضرورت، از عدم جواز نظر به نامحرم، استثنا کرده است. دربارهٔ این استثنا دو احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل

«تحمّل و ادای شهادت در صورت ضرورت» با «حرمت نظر به نامحرم» متزاحم‌اند که باید قواعد باب تزاحم را جاری کرد.

طبق این احتمال، «مقام الشهادة تحمّلاً أو أداء مع دعاء الضرورة» از مصادیق «معارضة کلّ ما هو أهمّ في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس» بوده، استثنای مستقلّی در مقابل استثناهای قبل نیست. به عبارت دیگر، مرحوم سیّد معتقد است که یکی از مصادیق استثنای سوم، صورتی است که حرمت نگاه به نامحرم در تزاحم با تحمّل یا ادای شهادتی باشد که ضروری است. در این صورت، نگاه به نامحرم به دلیل اهمّ بودن تحمّل یا ادای شهادتی که ضروری است اشکال ندارد.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

تفسیر عبارت سیّد طبق احتمال اوّل

اگر مراد سید از عبارت «و منها مقام الشهادة تحمّلا أو أداء مع دعاء الضرورة» احتمال اوّل باشد، عبارت ایشان را به دو صورت می‌توان معنا کرد:

- صورت اوّل: عبارت «و منها معارضة كلّ ما هو أهمّ في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس و منها مقام الشهادة تحمّلا أو أداء مع دعاء الضرورة» به این معنا است که تزاحم حرمت نظر با امر اهمّ، مجوّز نگاه به نامحرم است و یکی از مصادیق آن، تزاحم حرمت نظر با تحمّل یا ادای شهادتی است که ضرورت دارد.
- صورت دوم: عبارت «و منها مقام الشهادة تحمّلا أو أداء مع دعاء الضرورة»، با عطف به استثناهای سابق، به عنوان یکی از مجوّزهای نگاه به نامحرم ذکر شده باشد، هرچند در حقیقت یکی از مصادیق استثنای «و منها معارضة كلّ ما هو أهمّ في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس» است.

از میان این دو صورت، معنای دوم در کلام سیّد اظهر است؛ اما بر اساس آن، این سؤال مطرح می‌شود که چرا ایشان این مورد را در مقابل استثنای سوم قرار داده با اینکه یکی از مصادیق آن است؟ دو وجه در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

- وجه اوّل: منصوص بودن این مصداق، دلیل بر ذکر آن به طور خاص شده است که در این صورت، این نقد به مرحوم سیّد وارد می‌شود که مجرد منصوص بودن یک مصداق، قرار دادن آن در مقابل ضابطهٔ کلّی را توجیه نمی‌کند؛ زیرا قاعده در این‌گونه موارد بر این است که بعد از بیان ضابطهٔ کلّی، این نوع مصادیق ذکر و با عباراتی مانند «نحوه» یا «امثاله» به بقیهٔ مصادیق آن اشاره شود. در مسئلهٔ مورد بحث، اگر منصوص بودن، دلیل بر ذکر این مصداق به طور خاص باشد، ایشان باید به عنوان مثال به این شکل می‌فرمود: «منها معارضة كلّ ما هو أهمّ في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس، مثل مقام الشهادة تحمّلاً أو أداءً مع دعاء الضرورة، و نحو هذا المقام».
- وجه دوم: مرحوم سیّد مقام تحمّل و ادای شهادت را در مقابل استثنای

سوم یعنی تزاحم حرمت نظر با امر اهمّ ذکر کرده، تا با اضافه کردن قید «مع الضرورة» به آن، بفرماید که تحمّل و ادای شهادت به خودی خود، یک عنوان مستقلّ برای تجویز نگاه به نامحرم نیست؛ بلکه در صورتی که ضرورت پیدا کند و تحت استثنای سوم قرار گیرد، مجوّز برای نگاه به نامحرم می‌شود و لذا حکم برخی[1] به جواز نگاه به زانی و زانیه برای تحمّل شهادت بر زنا، نگاه به فرج زن در هنگام ولادت بچه برای تحمّل شهادت بر ولادت، و نگاه به پستان زن در هنگام شیر دادن برای تحمّل شهادت بر رضاع صحیح نیست؛ زیرا تحمّل شهادت در این موارد تحت استثنای سوم قرار نمی‌گیرد.

احتمال دوم

احتمال دوم اینکه نگاه به نامحرم در صورت تزاحم با تحمّل یا ادای شهادتی که ضرورت پیدا کرده، یا اصلاً مبغوضیت ندارد و یا مبغوضیت آن به حدّی نیست که مانع از تحمّل یا ادای شهادتی شود که ضرورت دارد.

توضیح اینکه تزاحم دو شئ به دو صورت بررسی می‌شود:

صورت اوّل: با قطع نظر از تزاحم، ملاحظه می‌شود که کدام یک از آن‌ها، اهمّ یا محتمل الأهمّیه است، سپس در صورت تزاحم، حکم می‌شود که همان شئ مقدّم بر دیگری است و تنها در صورتی که مکلّف آن را امتثال نکند، دیگری فعلیت می‌یابد.

در کلام سیّد، استثنای سوم و «مقام تحمّل و ادای شهادت» -بنا بر احتمال اوّل- مبتنی بر این صورت است. به عبارت دیگر، مرحوم سیّد، در استثنای سوم فرموده که اگر با قطع نظر از تزاحم، امری اهمّ از حرمت نگاه به نامحرم باشد، در صورتی که حرمت نگاه با آن امر اهمّ تزاحم پیدا کند، امر اهمّ مقدّم بر حرمت نگاه به نامحرم می‌شود. همچنین با قطع نظر از تزاحم، مقام تحمّل و ادای شهادت در صورتی که ضروری باشد، اهمّ از حرمت نگاه به نامحرم است و لذا در مقام تزاحم، مقدّم بر آن می‌شود.

صورت دوم: در خصوص فرض تزاحم، ملاحظه می‌شود که از نظر شارع، کدام یک مقدّم است. ممکن است یک شئ ذاتاً اهمّ از شئ دیگر باشد، اما تکلیف شارع به

---

۱. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۶؛ مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱.

آن مختصّ به غیر فرض تزاحم است و لذا به دلیل اینکه در فرض تزاحم موضوع ندارد، شئ دیگر بر آن مقدّم می‌شود. این مطلب با ذکر دو مثال واضح‌تر می‌شود.

• مثال اوّل: فقها دربارهٔ شرایط تحقّق استطاعت که شرط وجوب حجّة الاسلام است اختلاف دارند. طبق نظر مرحوم سیّد[1] و محقّق داماد[2]، در صورتی که اتیان حج متوقّف بر ارتکاب حرام یا ترک واجبی باشد، استطاعت محقّق نمی‌شود، حتی اگر آن حرام یا واجب اصلاً قابل مقایسه با حجّة الاسلام واجب نباشد. حجّة الاسلامی که با تحقّق شرایط واجب شده، از اعظم واجبات است، به گونه‌ای که در هنگام مرگ به کسی که بدون عذر آن را ترک کرده است گفته می‌شود: «فلیمت یهودیا أو نصرانیا»[3] اما با وجود این، شارع طبق این نظر، تنها در فرض عدم تزاحم با حرام یا واجب دیگر، آن را واجب و برای ترکش چنین عقوبتی قرار داده است.

بر اساس این دیدگاه، تقدّم واجب یا حرامی که با حج در تزاحم است، لزوماً به دلیل اهمّ بودن آن نیست؛ بلکه به دلیل این است که استطاعت در این فرض موضوع ندارد و بالتبع حج نیز واجب نشده است.

البته بنا بر دیدگاه مختار که عدّهٔ زیادی -مانند مرحوم آقای خمینی، مرحوم آقای خوئی، و مرحوم آقای گلپایگانی- نیز آن را پذیرفته‌اند[4]، مجرّد توقّف اتیان حج بر ترک واجب یا ارتکاب حرامی، مانع از تحقّق استطاعت و وجوب حج نیست. اگر شرایط دیگر تحقّق استطاعت مانند زاد و راحله

---

۱. ملاحظه کنید: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۳۶-۴۳۷، مسألة ۷؛ و ص ۴۵۳، مسألة ۶۴؛ و ص ۴۵۳-۴۵۴، مسألة ۶۵.

ر.ک ایضاً: کتاب حجّ (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، استطاعت، بررسی مبنای صاحب عروه در مورد استطاعت شرعی.

۲. ظاهراً این مطلب را استاد ﷾، به صورت شفاهی از مرحوم آقای داماد، نقل کرده است.

۳. الكافي، ج ۴، ص ۲۶۸، ح ۱: أبو عليّ الأشعريّ عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن يحيى عن ذريح المحاربيّ عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من مات و لم يحجّ حجّة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحجّ أو سلطان يمنعه فليمت يهوديّا أو نصرانيّا.»؛ وسائل الشيعة، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۰، ح ۱.

۴. ر.ک: العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۴، ص ۴۱۷-۴۱۸.

و غیره فراهم باشد، مکلّف مستطیع می‌شود و حج به ذمّه‌اش می‌آید؛ ولی در صورت تزاحم با حرام یا واجب دیگر، باید قواعد تزاحم را جاری کرد که طبق آن، حج در برخی حالات فعلی می‌شود ولی در برخی حالات دیگر فعلیت نمی‌یابد؛ مثلاً اگر حج اهمّ از آن حرام یا واجب دیگر باشد، حج فعلی است و آن حرام یا واجب دیگر به فعلیت نمی‌رسد، ولی اگر آن حرام یا واجب دیگر اهمّ باشد، وضعیت برعکس خواهد بود.

• مثال دوم: در پاسخ بدین سؤال که چگونه دستی که بسیار ارزشمند است، قطع آن حرام بوده و دیهٔ سنگینی برای قطع آن قرار داده شده، در صورت ارتکاب سرقت قطع می‌شود، گفته شده که: ارزش و احترام شارع برای دست، مقیّد به غیر صورت سرقت و خیانت است. دست سارق دست خائن بوده، نزد شارع احترامی ندارد تا در صورت تزاحم، گفته شود که به دلیل تقدیم اهمّ بر مهم، باید از قطع آن اجتناب شود.[1]

با توجه به این مقدّمه، احتمال دیگر در کلام سید این است که به اعتقاد ایشان، اگرچه نگاه به نامحرم مبغوض شارع و حرام است، ولی در صورت تزاحم با تحمّل یا ادای شهادتی که ضرورت دارد، یا اصلاً مبغوض نیست و یا مبغوضیت آن به حدّی نیست که بتواند در مقابل تحمّل یا ادای شهادتی قرار گیرد که ضرورت یافته است؛ بنابراین دلیل تقدیم تحمّل یا ادای شهادت ضروری بر حرمت نگاه به نامحرم، جریان قواعد تزاحم نیست؛ بلکه دلیل آن این است که حرمت نگاه به نامحرم در صورت تزاحم با تحمّل و ادای شهادت ضروری اصلاً موضوع ندارد.

طبق این احتمال، تحمّل و ادای شهادت در صورتی که ضرورت داشته باشد، استثنایی مستقلّ در مقابل سه استثنای قبل است. البته پذیرش یا عدم پذیرش چنین مطلبی منوط به بررسی ادلّهٔ مطرح در مسئله است. اگر از آن‌ها چنین مطلبی ثابت نشود، در این صورت، باید به مقتضای قواعد تزاحم عمل شود که در ضمن تبیین احتمال اوّل در کلام مرحوم سیّد مفصّلاً بیان شد.

قبل از ذکر و بررسی مفاد ادلّهٔ تحمّل و ادای شهادت، ذکر یک مقدّمه لازم است.

---

۱. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲.

در شهادت دو مرحله وجود دارد:

- مرحلهٔ اوّل: «تحمّل شهادت» که شخص ماجرایی را مشاهده و ضبط می‌کند تا بعد به آن شهادت دهد.
- مرحلهٔ دوم: «ادای شهادت» که شخص در محکمه نسبت به مشاهدات خود شهادت می‌دهد.

در بررسی ادلّهٔ مطرح شده در مسئلهٔ مورد بحث، باید به این نکته توجه شود که آیا از دلیل مطرح شده، حکم هر دو مرحله استفاده می‌شود، یا اینکه مختصّ به یک مرحله است؟

با توجه به این مطلب دو مسئله قابل بررسی است:

- مسئلهٔ اوّل: آیا فی الجمله و با قطع نظر از مسئلهٔ نگاه به نامحرم، تحمّل و ادای شهادت لازم است؟
- مسئلهٔ دوم: اگر تحمّل و ادای شهادت متوقّف بر نگاه به نامحرم باشد، آیا مکلّف می‌تواند با نگاه به نامحرم اقدام به تحمّل یا ادای شهادت نماید؟

مسئلهٔ اوّل: بررسی ادلّهٔ لزوم تحمّل و ادای شهادت

دو آیه در قران وجود دارد که یکی بر لزوم تحمّل شهادت و دیگری بر لزوم ادای آن دلالت دارد.

دلیل اوّل: ﴿ ...وَ لایأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا ...﴾

در روایات صحیح،[1] آیهٔ ﴿ ...وَ لایأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا ...﴾[2] تفسیر شده به اینکه مراد از آن تحمّل شهادت است، نه ادای آن؛ یعنی اگر از افرادی که صلاحیت تحمّل شهادت دارند، درخواست شود که شاهد شوند، باید آن را قبول کنند.

دلیل دوم: ﴿ ... وَ لاتَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَمَنْ يكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾

ظاهر آیهٔ ﴿ ... وَ لاتَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَ مَنْ يكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، دربارهٔ ادای شهادت

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۷، ص ۳۷۹، «باب الرّجل يدعى إلى الشّهادة»، ح ۱، ۲ و ذیل آن، ۳، ۴، ۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۳۰۹، «باب وجوب الإجابة عند الدّعاء إلى تحمّل الشّهادة»، ح ۱، ۲، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰.

۲. البقرة، ۲۸۲.

است. در روایات[۱] نیز این چنین تفسیر شده است.

مسئلهٔ دوم: بررسی ادلّهٔ جواز نظر به اجنبیة در مقام تحمّل و ادای شهادت

مقام تحمّل یا ادای شهادت به عنوان یکی از مجوّزهای نگاه به نامحرم ذکر شده است. ادلّه‌ای برای جواز نظر به نامحرم در مقام تحمّل و ادای شهادت، ذکر یا ممکن است ذکر شود.

دلیل اوّل: اطلاقات تحمّل شهادت

شاید ادعا شود که به مقتضای اطلاق ادلّهٔ تحمّل شهادت مانند آیهٔ ﴿...وَ لایأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا ...﴾،[۲] اگر از کسی که صلاحیت شهادت دارد درخواست شود که تحمّل شهادت کند، باید این کار را انجام دهد، حتی اگر این کار متوقّف بر نگاه به نامحرم باشد.

مناقشات حاج شیخ عبدالکریم در دلیل اوّل

در تقریرات مرحوم آقای آشتیانی و مرحوم آقای اراکی از درس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم، نقدهایی به دلیل اوّل ذکر شده است:

مناقشهٔ اوّل: عدم اطلاق آیه نسبت به صورت تزاحم

مناقشهٔ اوّل این است که در مسئلهٔ مورد بحث، بین وجوب تحمّل شهادت با حرمت نگاه به نامحرم، تزاحم وجود دارد و آیه هم اطلاقی ندارد که این صورت را شامل شود؛ بنابراین نمی‌توان با تمسّک به آن، نگاه به نامحرم برای تحمّل شهادت را جایز دانست. این مناقشه در هر دو تقریر از درس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم ذکر شده است.[۳]

---

۱. مثل روایت عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، قال: بعد الشّهادة.» (الكافي، ج ۷، ص ۳۸۱، ح ۲)؛ ر.ک أيضاً: وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۳۱۲، «باب وجوب أداء الشّهادة و تحريم كتمانها».

۲. البقرة، ۲۸۲.

۳. كتاب النكاح (حائری)، ص ۲۹؛ كتاب النكاح (للأراكي)، ص ۲۴-۲۵.

توضیح مناقشهٔ اوّل

یک مطلبی است که همه از جمله مرحوم شیخ انصاری و مرحوم نائینی گفته‌اند و آن عبارت است از اینکه در خطابات مولا، یک شئ در صورتی مطلق و شامل تمام اقسام می‌شود که قبل از خطاب، مولا -وَلو به نحو اجمال- ملاحظه کرده باشد که ملاک مورد نظر او در آن شئ بدون هیچ قید و شرطی وجود دارد. مثلاً عتق رقبه به لحاظ خصوصیات رقبه و خصوصیات زمانی و مکانی وقوع عتق، به عتق رقبهٔ سیاه، سفید، ایرانی، عرب ... عتق رقبه در جمعه، در ماه رمضان ...، عتق رقبه در بازار، در مسجد و غیره تقسیم می‌شود، «اعتق رقبةً» در صورتی مطلق و تمام این اقسام را در بر می‌گیرد که مولا ملاحظه کرده باشد که عتق رقبه بدون هیچ قید و شرطی مشتمل بر ملاک است.

با توجه به این مطلب، مرحوم شیخ انصاری[1] و مرحوم نائینی[2] فرموده‌اند که موضوعی که حکم بر روی آن رفته دو نوع انقسام دارد:

- نوع اوّل انقسامات موضوع بدون ملاحظهٔ حکم و پیش از رتبهٔ حکم است، مثلاً در خطاب «صلِّ»، می‌توان نماز را به قصر و تمام، جهر و اخفات، نماز در مسجد، در خانه، در حمّام و غیره تقسیم کرد، یا در مثال «أعتق رقبة»، می‌توان عتق رقبه را به عتق رقبهٔ سیاه، سفید، ایرانی، در روز جمعه و غیره تقسیم کرد.
- نوع دوم تقسیمات موضوع به لحاظ حکم و در رتبهٔ متأخّر از حکم است، مانند نماز یا عتق رقبهٔ مجهول الحکم و معلوم الحکم، معلوم الوجوب و مجهول الوجوب، با قصد قربت یا قصد وجه، یا نماز و عتق بدون این قیود.

خطاب مولا نسبت به حالات و انقسامات نوع اوّل که در رتبهٔ متقدّم بر حکم است، اطلاق دارد و این یعنی اگر تقییدی در خطاب نباشد، اطلاق آن تمامی حالات مذکور را شامل می‌شود؛ مثلاً «صلِّ» نسبت به زمان، مکان و حالات مختلف نماز (جهر و اخفات، قصر و اتمام و ...) اطلاق دارد؛ اما نسبت به حالات و اقسام

---

۱. مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۳۰۲.

۲. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶.

نوع دوم چنین اطلاقی وجود ندارد و شمول حکم نسبت به این حالات و اقسام باید با دلیل دیگری بیان شود. از جمله این حالات و انقسامات نوع دوم، حالت تزاحم میان یک حکم و حکمی دیگر است، مانند آن که نماز واجب با واجب دیگر مثل نجات غریق تزاحم یابد. با توجه به این مبنا، اطلاقات شامل این صورت نمی‌شود و لذا باید از راه دیگری مشخّص شود که مثلاً نماز در این حالت نیز مطلوب مولا بوده، باید صرف قدرت در آن شود.

بر این اساس، اشکال مرحوم حاج شیخ عبدالکریم این است که در مسئلهٔ مورد بحث، بین وجوب تحمّل شهادت و حرمت نظر به نامحرم تزاحم وجود دارد، و این از حالات متأخّر از حکم است و لذا نمی‌توان با تمسّک به آیه، اهمّ بودن تحمّل شهادت و لزوم صرف قدرت در آن را استفاده کرد و باید این امر به دلیل دیگری ثابت شود.

مناقشهٔ دوم: عدم وجوب تحمّل شهادت به دلیل امتناع شرعی مقدّمهٔ آن

طبق تقریر مرحوم آشتیانی، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در نقد آیه فرموده است:

«أنّ الآیة الشریفة و إن دلّت بضمیمة التفاسیر علی وجوب تحمّل الشهادة عند استدعاء ذی الحقّ؛ الّا أنّها مع ذلك لا یصحّ الاستدلال بإطلاقها لوجوب تحمّل الشهادة فیما إذا توقّف علی النظر إلی ما لا یجوز النظر الیه و ذلك لما حقّق فی باب التزاحم من أنّه إذا توقّف واجب علی مقدّمة محرّمة أهمّة منه یسقط وجوبه عن الفعلیة و لذا حکموا بسقوط وجوب الحجّ إذا توقّف علی رکوب دابّة مغصوبة (فتدبر) و السرّ فی ذلك أنّ اطلاق دلیل حرمة تلك المقدّمة وشموله لما إذا توقّف علیها واجب یوجب عدم التمکّن من إتیان ذاك الواجب ضرورة أنّ الممتنع الشرعی کالممتنع العقلی فإذا صار المکلّف غیر متمکّن من اتیان الواجب لحرمة مقدّمته الأهمّ یسقط عنه وجوبه فعلا لاشتراط کلّ تکلیف فی مقام الفعلیّة بالقدرة و لایمکن أن یقیّد اطلاق دلیل حرمة المقدّمة بإطلاق دلیل الواجب ضرورة أنّ لدلیله اطلاق بالنسبة الی حالات امکان وجوده و مع اطلاق دلیل الحرمة لا امکان لوجوده (نعم) لو ثبت أهمّیة للواجب بالنسبة الی المقدّمة

المحرّمة يتخصّص عقلا دليل حرمتها كما إذا توقّف انقاذ الغريق على التصرّف فی مال الغير، لكن لم يثبت أهمّية تحمّل الشهادة بالنسبة الی النظر إلی ما لايجوز النظر اليه من جسد الاجنبية.
(و ببيان آخر) اطلاق الحكم بالنسبة إلی حالات موضوعه لايمكن أن يشمل المرتبة المتأخّرة عنه و هی مرتبة مزاحمة الحكم بحكم آخر أهمّ كما هو واضح.»[1]

مطلبی که در ذیل عبارت با تعبیر «و ببیان آخر» بیان شده، همان اشکالی است که به عنوان مناقشهٔ اوّل ایشان تبیین شد.

مناقشه سوم: تعارض بین ادلّه و عدم جواز تمسّک به آیه، در صورت اطلاق آن

طبق تقریر مرحوم آقای اراکی، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در نقد آیه فرموده است: بر فرض پذیرش اطلاق آیهٔ شریفهٔ ﴿لایأب الشهداء ...﴾[2] مدلول آن با ادلّهٔ حرمت نظر به اجنبی تعارض دارد[3] و در نتیجه نمی‌توان به آیه برای اثبات جواز نظر تمسک کرد.

بررسی مناقشات حاج شیخ عبدالکریم

برای اینکه مشخّص شود که آیا مناقشات مرحوم حاج شیخ تمام است یا نه، باید دو مطلب بررسی شود:

- مطلب اوّل اینکه کدام یک از دو حالت تزاحم و تعارض، بین ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و ادلّهٔ عامّهٔ وجوب تحمّل شهادت، وجود دارد؟
- مطلب دوم اینکه حکم مسئله بنا بر ثبوت هر کدام از دو حالت تزاحم و تعارض چیست؟

مطلب اوّل: نسبت بین ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و ادلّهٔ عامهٔ وجوب تحمّل شهادت

تعیین نسبت بین ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و ادلّهٔ عامّهٔ وجوب تحمّل شهادت، نیاز به دو مقدّمه دارد:

---

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۸-۲۹.
۲. البقرة، ۲۸۲.
۳. کتاب النکاح (اراکی)، ص ۲۵.

مقدّمهٔ اوّل: تفاوت تعارض و تزاحم ادلّه

بحث تزاحم و تعارض بین ادله یکی از مباحث اصولی است که بسیار در فقه به کار می‌آید. تعارض دو دلیل آن است که بین آن‌ها تکاذب وجود دارد، به این معنا که اگر هر دو جملهٔ خبری باشند، صدق هر دو ممکن نیست و اگر هر دو انشایی باشند، صدور هر دو آن‌ها از حکیم به داعی جدّ امکان ندارد. در تعارض دو دلیل در امور مجعوله، ممکن نیست که مفاد هر دو آن‌ها جعل شده باشد. ولی در تزاحم دو دلیل، تکاذب و تنافی بین آن‌ها وجود ندارد و تنها مکلّف قادر به امتثال هر دو آن‌ها نیست.

در موارد تعارض، اگر دو دلیل، صریح و نصّ در مدلول باشند، باید بر اساس مرجّحات مطرح در اخبار علاجیه عمل کرد و اگر تعارض آن‌ها تعارض ظهورات باشد، در این صورت اظهر بر ظاهر یا نصّ بر ظاهر مقدم می‌شود، و اگر تعارض ملاکات باشد، بر اساس مرجّحات اخبار علاجیه یا اظهر و ظاهر و ... باید عمل شود.

ولی در موارد تزاحم، تنها ملاک ترجیح، اهمّ بودن یکی نسبت به دیگری است؛ به گونه‌ای که اگر یک دلیل، اهمّ از دیگری است و میزان تفاوت اهمیتش با دلیل دیگر نیز قابل تسامح نباشد، به حکم عقل، دلیل اهمّ متعیّن می‌شود و در غیر این صورت، عقل به تخییر بین دو دلیل حکم می‌کند؛ ولی در هر صورت مثل اظهریت مرجّح نیست.

البته در بسیاری از موارد تشخیص اینکه مسئله از مصادیق تعارض یا تزاحم است آسان نیست. از جمله در مسئلهٔ مورد بحث که تحمّل شهادت متوقف بر نظر به نامحرم است، این اشکال مطرح می‌شود که آیا بین ادلّهٔ تحمّل شهادت و ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم تعارض وجود دارد و لذا باید به مرجّحات باب تعارض رجوع کرد یا این ادلّه متزاحم بوده، باید از طریق قواعد باب تزاحم مشکل آن‌ها را حل نمود؟

مقدّمهٔ دوم: اختصاص خطابات به قادرین

یکی از مباحث اصولی که در فقه نیز قهراً تأثیر دارد، این است که آیا خطاب به عاجز صحیح است یا نه؟ مرحوم آقای خمینی معتقد است که خطاب عاجز

اشکال ندارد و اطلاق هیئت شامل عاجز نیز می‌شود.[۱] اما طبق نظریهٔ صحیح، قدرت مخاطب بر اتیان متعلّق، شرط صحّت خطاب است و این مطلب جای هیچ شبهه و تأمّلی نداشته و جزء مقطوعات است.
توضیح مطلب به صورت زیر است.

بررسی وجود خطاب یا ملاک تکلیف نسبت به افراد عاجز

با اینکه تعریف و احکام تعارض و تزاحم، از نظر مفهومی روشن است؛ اما آنچه گاهی محل بحث و اختلاف می‌شود، این است که از نظر مصداقی چه مواردی تزاحم و چه مواردی تعارض است و ملاک تشخیص هر کدام چیست؟

یکی از مباحث کلّی که در اصول مطرح شده و در فقه نیز پرکاربرد است، این است که آیا خطاب به عاجز صحیح است یا خیر؟ مشهور بین بزرگان این است که شرط صحّت خطاب، قدرت مخاطب بر اتیان متعلق است.[۲] بنابر اختصاص خطاب به افراد قادر، سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا می‌توان نسبت به عاجز کشف ملاک کرد؟

در برخی موارد امکان ثبوت ملاک نسبت به فرد عاجز، وجود دارد و همان‌طور که در کفایه[۳] نیز آمده است، در مواردی گرچه خطاب صحیح نیست، ولی وجود ملاک (مصالح و مفاسد) معلوم است. مثلاً فرزند مولا در حال غرق‌شدن است ولی عبد نمی‌تواند فرزند وی را نجات دهد، در چنین حالتی با اینکه عبد از نجات و انقاذ فرزند مولا عاجز است، اما مصلحت انقاذ و نیز ملاک استنقاذ -که محبوبیت مولا نسبت به انقاذ است- وجود دارد؛ یا اگر فرد خودش را از پشت‌بام بیاندازد، اگرچه در بین راه -به سبب عجز فرد- نمی‌توان به او خطاب کرد که «خودت را نیانداز»، اما مفسدهٔ سقوط همچنان پابرجاست و بر اساس قدرتی که فرد، پیش از این داشته، عقوبت او نیز صحیح است.

به جز مواردی که علم به وجود ملاک هست، آیا از ادله، می‌توان برای شخص

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲. الفصول الغروية، ص ۴۰۸؛ تقريرات آيت‌الله المجدّد الشيرازي، ج ۲، ص ۲۶۲؛ كفاية الأصول (چاپ آل‌البيت)، ص ۱۰۳.

۳. كفاية الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۱۶۸.

عاجز کشف ملاک کرد؟ در مسئله سه نظر وجود دارد:

- اوّل: خطابات شامل عاجز نمی‌شود؛ ولی می‌توان ملاک تکلیف را از روی حکم قادرین تشخیص داد و اصطلاحاً به اطلاق مادّه تمسک نمود.
- دوم: خطابات می‌تواند شامل عاجز و قادر باشد و از اطلاق هیئت، ملاک حکم را کشف کرد.
- سوم: خطابات نمی‌تواند عاجز را شامل شود و از این رو، نمی‌توان از مجرّد اطلاق هیئت یا ماده، وجود ملاک نسبت به عاجز را کشف کرد.

بنابر تحقیق، دو نظر دیگر تمام نیست و نظر سوم صحیح است که در ادامه، با بررسی دو نظر دیگر، این امر مشخص می‌شود.

نظر اوّل: شمول اطلاق مادّه نسبت به عاجزین

به عقیدهٔ مرحوم سید محمد فشارکی[1] از اطلاق مادّه می‌توان علی وجه الاطلاق ملاک برای ماده را کشف کرد.[2]

---

۱. استاد ﷾: ایشان استادِ مراجع گذشته مانند حاج شیخ و مرحوم نائینی است؛ برای نمونه: طبقات أعلام الشیعة، ج ۱۴، ص ۵۹۳، رقم ۱۰۲۱.

۲. ایشان این مسئله را مطرح کرده که در واجب مرکّب اگر اتیان جزء یا شرطی متعذّر شود، آیا اصل واجب مرکّب نیز وجوبش ساقط خواهد شد یا اینکه اعتبار جزء یا شرط مختص به حال تمکن خواهد شد؟ ایشان فرموده است: می‌توان به اصل برائت تمسک کرد و اصل وجوب این واجب مرکّب را که فاقد چنین جزء یا شرطی است نفی کرد، مگر اینکه اطلاقی وجود داشته باشد که وجوب باقی اجزاء و شرائط را ثابت کند؛ ولی چنین اطلاقی وقتی قابل تمسّک است که اطلاقی برای ادلهٔ جزئیت و شرطیت وجود نداشته باشد که در این صورت این اطلاق بر اطلاق اوّل مقدم است. سپس ایشان برای دفع این اشکال که چگونه ادلهٔ جزئیت و شرطیت اطلاق دارند در حالی که وجوب این اجزاء و شرائط مقیّد به حال قدرت است، فرموده است که: اطلاق در خطابات دالّ بر جزئیت و شرطیت این مطلب را ثابت می‌کند و تقیید به حال قدرت تقیید مولوی نیست و تنها مانع عقلی است و لذا منافات با ثبوت مقتضی ندارد. ظاهراً مراد ایشان از اطلاق ادلّهٔ جزئیت و شرطیت، همان اطلاق مادّه است؛ زیرا اطلاق هیئت لبّاً مقیّد به حال تمکّن است.

الرسائل الفشارکیّة، ص ۱۷۵: «... و لکن هذا الکلام یتمّ إذا لم یکن للقید إطلاق یقتضي الجزئیة علی نحو الإطلاق، فإنّه یقدّم حینئذ علی إطلاق الآمر بالباقي، و ذلك نظیر الأجزاء و الشرائط الثابتة بالأوامر الغیریة.

فإن قلت: کیف یتعقّل إطلاق لمثل هذه الأوامر في بیان الجزئیة مع أنّ ثبوت مدلولها و هو الوجوب مقیّد بحال الإمکان؟ مثلا لو قال: صلّ ثمّ قال: اقرأ فاتحة الکتاب و علمنا أنّ الوجوب المتعلّق بالقراءة

توضیح اینکه اگرچه بعث و زجر و هیأت امر و نهی مخصوص قادرین است، ولی اگر قیدی در متعلّق امر و نهی اخذ نشده باشد، از این عدم تقییدِ متعلّق امر یا متعلّق نهی، استفاده می‌شود که مصلحت و مفسده در ذات متعلّق هست، و اختصاص به موردی که امر به آن صحیح است، ندارد.

البته شنیده‌ام -و شاید هم در برخی مواضع از شاگردهای مرحوم فشارکی دیده‌ام[1]- که مرحوم فشارکی معتقد بوده اخذ قدرت در لسان دلیل به این معناست که قدرت در ملاک دخالت دارد، همچنان‌که اگر قدرت در لسان دلیل اخذ نشده باشد، به این معناست که قدرت دخالتی در ملاک ندارد و اگرچه صحیح نیست به شخص عاجز از امتثال، امر و نهی کرد -و به بیانی دیگر، هیئت خطاب، مختص به قادرین است- اما از اطلاق مادّه فهمیده می‌شود که مصلحت و ملاک در مورد عاجز نیز وجود دارد.

وجه کلام ایشان شاید این باشد که ارادهٔ تشریعی در باب اوامر و نواهی با ارادهٔ تکوینی هم‌سنخ است. در ارادهٔ تکوینی اگر انسان تحصیل شیئی را اراده کرده باشد، پیش از اراده و هر حرکتی، آن شیء را ذی‌صلاح و مطابق میلش یافته، سپس آن را اراده

غيريّ، لا يمكن بذلك الأمر إثبات إطلاق الجزئية مع تقيّده بحكم العقل بحال الإمكان.

قلت: تقييد الأمر المطلق بالجزء بالإمكان ليس تقييدا مولويّا، بل هو تقييد عقلي من قبيل المانع عن ثبوت الحكم، و هو لا ينافي وجود المقتضي لبقاء الحكم و نقول يفهم من إطلاق الأمر بالقراءة و عدم تقييده لفظا بحال التمكّن أنّ جزئية هذه للصلاة ليس في حال دون حال، بل ماهية الصلاة دائما لا تكون خالية منها بإطلاقه يقتضي الجزئية على نحو العموم».

۱. در کلام شاگردان مرحوم فشارکی مانند مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری و صاحب وقایة الاذهان چنین نسبتی به مرحوم فشارکی یافت نشد. این دو نفر معتقد هستند که اگر قدرت در خطاب اخذ شده باشد، اطلاق ماده مجمل می‌شود -نه اینکه معلوم می‌شود قدرت دخیل در ملاک است- لذا باید رجوع به اصل عملی کرد:

درر الفوائد (حائری)، ص ۸۸: «و أمّا إذا ذكر مثل تلك القيود فيها، كما اذا قال: اضرب زيدا إن قدرت عليه، فالظاهر اجمال المادة به، من حيث أنّ ذكر هذا القيد يمكن أن يكون لتقييد المطلوب و أن يكون لتوقّف الطلب عليه، فلا يحكم بتقييد المطلوب و لا باطلاقه، بل يعمل فيه بمقتضى الأصول العملية.»؛ کتاب الصلاة (حائری)، ص ۱۵۲: «فإنّ القدرة هنا قيد شرعي فلا يمكن التمسّك بإطلاق المادة.»؛ وقاية الأذهان، ص ۲۳۶: «نعم قدرة المكلّف بالنسبة إلى أصل الطبيعة ممّا يحتاج إليه الطلب عقلا، فإهمال ذكرها في القضية يوجب بقاء إطلاق المادّة بحالها، و ذكرها يوجب إجمالها».

ر.ک: فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۹۹.

می‌کند و اساساً ارادهٔ شخص در مصلحت یا عدم مصلحت شیء دخالتی ندارد و چنین نیست که در ظرف اراده و حرکت برای تحصیلش، آن شیء ذی‌صلاح شود.

در ارادهٔ تشریعی نیز اگر در متعلّق و مادّه قیدی ذکر نشود، معنایش این است که متعلّق، یک فعل ذی‌صلاحی است که شارع می‌خواهد به وسیلهٔ جعل قانون آن را بر گردن مکلف بگذارد، نه اینکه به وسیله جعل، مصلحت پیدا کرده باشد؛ بنابراین هرچند قدرت مکلّف، شرط جعل باشد اما از اطلاق مادّه، مصلحت و مطلوبیت فعل کشف می‌شود.

بهتر این است که به جای هیئت و مادّه، وجوب و واجب تعبیر شود تا یک معنای عامی تصویر شود؛ زیرا اوامر دو قسم است؛ یک اوامری است به نحو مفاد هیئت است مثل اضرب و أکرم، و یک اوامری است مثل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[1]، یا «أمرتکم بکذا» که مفاد مادّه است.[2]

مناقشه در نظر اوّل

ولی کلام ایشان ناتمام است. وقتی که ایشان هیئت خطاب را مخصوص قادرین می‌داند، به طوری که اصلاً عاجز مورد خطاب نیست، معنایش این است که مقسم، شخص قادر است و شخص قادر دو قسم نیست تا گفته شود: مادّه -مثلاً نماز- یا مقدور است یا غیر مقدور و سپس گفته شود: از اینکه قیدی ندارد، فهمیده می‌شود اطلاق دارد. نماز شخص قادر، دو قسم نیست، بلکه فقط مقدور است و نیازی به قید ندارد تا از عدم قید ماده، اطلاق استفاده شود.

طبق نظر مختار، بر اساس تناسبات حکم و موضوع در بسیاری از موارد می‌توان کشف ملاک کرد که تفصیل آن در بررسی کلام مرحوم آقای خمینی خواهد آمد.[3]

البته در امور عبادی و مسائل مربوط به تعظیم، ممکن است قدرت دخیل باشد و بتوان گفت: اساساً از افراد عاجز ملاکی فوت نشده‌است؛ مثلاً اگر برای استقبال از فلان شخصیت، دستور داده شد به بیرون شهر بروید، گرچه «قدرت» در دلیل

---

۱. البقرة، ۱۸۳.

۲. البته مراد استاد ﷺ از واجب، ذات عملی است که متعلّق وجوب و تحریم است، نه خصوص متعلّق وجوب.

۳. این مطلب در بررسی محذور اوّل خواهد آمد.

اخذ نشده باشد، لکن به حکم عقل خطاب شامل افراد قادر است، یا در نماز که ارتباطی است بین عبد و مولا قدرت و عجز در ملاک دخالت دارد و لذا اوّلاً اگر فرد قادر نمازی غیر از نماز اختیاری به جا آورد تأثیری ندارد و ثانیاً روشن نیست که مصلحت نماز اختیاری بیش از نماز اضطراری مثل نماز غرقی باشد و چه بسا ارتباط فردی مثل غرقی در نماز با خداوند متعال بیش از مختار در نماز اختیاری باشد.

نظر دوم (خطابات قانونی): شمول اطلاق هیئت، نسبت به عاجزین

به نظر مرحوم آقای خمینی[1] خطاباتی که مخاطب آن عموم هستند، شامل افراد عاجز نیز می‌شود و در موارد عجز، هیئت امر (خطاب) اطلاق دارد و با آن، ملاک کشف می‌گردد. ایشان برای اثبات مدعای خود (نظریهٔ خطابات قانونی[2])، هفت مقدمه آورده است که آنچه در ذیل می‌آید، در مقدّمهٔ ششم بیان شده است.

از دیدگاه ایشان تقیید احکام به قدرت (اختصاص اوامر و نواهی به افراد قادر) تنها دو راه دارد که هیچ‌یک در اینجا ممکن نیست: یا باید عقل تقیید شرع را کشف کند و یا اینکه عقل، خودش احکام را قید بزند و کاری به تقیید شرع نداشته باشد.

در توضیح مراد ایشان از تقیید عقلی و شرعی می‌توان گفت: در بحث انسدادِ رسائل[3] و کفایه[4] این بحث مطرح شده که اگر مقدّمات انسداد تمام باشد، نتیجهٔ این مقدّمات کشف است یا حکومت؟ در این باره دو نظریه وجود دارد: عدّه‌ای قائل‌اند که عقل کشف می‌کند که شارع حجّیت ظنّ مطلق را جعل کرده‌است. عدّهٔ دیگر معتقداند مقدّمات انسداد و حکم عقل به کفایت ظنّ، به گونه‌ای نیست که حکم شرع را کشف کند، لکن خود عقل، حکم به تنجیز یا تعذیر ظنّ می‌کند

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲. گفته شده که در صورت پذیرش این مسئله که امر به شیء نهی از ضدّ می‌کند، اگر ضدّ، عبادت باشد، به جهت نهی، این عبادت باطل خواهد بود؛ ولی شیخ بهائی منکر این ثمره شده و فرموده است که نبودِ امر، برای اثبات بطلان آن عبادت کافی است (زبدة الأصول (شیخ بهایی)، ص ۱۱۸). در پاسخ به این کلام شیخ بهائی، پاسخ‌هایی مطرح شده است. مرحوم امام خمینی با نظریهٔ خطابات قانونی در صدد برآمده که کلام شیخ بهائی را پاسخ دهد.

۳. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۹۳.

۴. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۳۲۱.

(مانند قطع که شارع آن را منجّز -یعنی مصحّح عقوبت- و معذّر قرار نداده و اساساً جعل منجّزیت و معذّریت برای قطع توسط شارع محال است؛ بلکه عقل حکم می‌کند که اگر قطع مطابق واقع باشد، شارع می‌تواند عقاب کند و اگر مطابق واقع نباشد و تقصیری هم در بین نباشد، شخص معذور است. البته تفاوت انسداد با قطع در این است که در انسداد -به خلاف قطع- جعل شارع ممکن است و صرفاً دلیل اثباتی بر آن وجود ندارد). از قول اوّل در انسداد، تعبیر به «کشف» و از قول دوّم تعبیر به «حکومت» یعنی حکومة العقل می‌شود. شبیه این بیان در تقیید خطابات به قدرت نیز ممکن است مطرح شود.

ایشان برای راه اوّل (تقیید شرعی خطاب به قدرت) چند محذور و برای راه دوم (تقیید عقلی خطاب به قدرت) یک محذور بیان کرده است:

محاذیر تقیید شرعی خطاب به قدرت

ابتدا محاذیر شرعی بیان می‌شود.

محذور اوّل: جریان برائت در فرض شک در قدرت

محذور اوّل این است که وقتی مکلّف شک در قدرت دارد، اتفاق نظر وجود دارد که عقل، حکم به احتیاط می‌کند -مثلاً فرزند مولا در حال غرق شدن است و عبد شک در قدرت انقاذ وی دارد- در حالی که لازمهٔ تقیید احکام به قدرت، جریان برائت در موارد شک در قدرت است؛ چرا که اگر قدرت در حکم شرع اخذ گردد، معنایش این است که موضوع حکم، قادر است، و با شک در قدرت، در ثبوت تکلیف شرعی تردید وجود دارد و مقتضای شک در ثبوت تکلیف برائت است، بر خلاف شکّ در سقوط تکلیف که مقتضی احتیاط است.[1]

توضیح محذور اوّل با دو تقریب

این کلام دو تقریب دارد:

- تقریب نخست این است که تنها وجه احتیاط در «شک در قدرت»، این است که وجود امر، یقینی است و با وجود امر یقینی باید موافقت قطعی

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.

صورت گیرد و در صورت عدم امکان موافقت قطعی، موافقت احتمالی لازم است. حال اگر شارع، حکم را مقیّد به وجود قدرت کند، با «شک در قدرت»، قطع به وجود امر منتفی است پس باید قائل به برائت شد؛ ولی از آنجا که لزوم احتیاط در این موارد مسلّم است بنابراین قطعا شارع، قدرت را قید مأمور به لحاظ نکرده است.

اما این تقریب صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد، وجود یقینی امر است، نباید اشکال، منحصر در تقیید شرعی تکالیف به قدرت باشد بلکه اگر عقل مستقیماً قدرت را قید حکم بداند نیز باید اشکال وارد باشد؛ زیرا اگر به حکم عقل، قدرت در صحّت خطاب دخیل باشد، باز هم یقین به وجود امر منتفی است و در نتیجه برائت جاری است؛ یعنی طبق این تقریب اشکال مشترک الورود است، ولی آقای خمینی اشکال «شک در قدرت» را در فرض اخذ شرعی قدرت مطرح کرده است؛ بنابراین این تقریب، مدّ نظر ایشان نبوده است.

• تقریب دوم و صحیح این است که اگر قدرت در لسان دلیل اخذ شده باشد، باید در ملاک هم دخیل باشد؛ زیرا برای فهم اینکه غرض و ملاک به طبیعت تعلّق گرفته است، کاشف دیگری وجود ندارد؛ مثلاً در خطاب ﴿لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً﴾ که قدرت در لسان دلیل اخذ شده است، ممکن است ملاک مخصوص قادر باشد و نمی‌توان گفت عاجز هم ملاک دارد، به‌خلاف مواردی که قدرت در لسان دلیل اخذ نشده و عقل به شرطیت قدرت حکم کند، در آنجا به تعبیر مرحوم آقای سید محمد فشارکی اطلاقِ مادّه دلالت دارد بر اینکه ملاک به طبیعت تعلق گرفته است بنابراین اگر قدرت در لسان دلیل اخذ شود، هرچند کاشف آن حکم عقل باشد و در لفظ نیامده باشد -مانند کشف در باب انسداد- با توجه به اینکه ماده، مضیّق به قدرت شده، علم به ثبوت ملاک در فرض عجز، منتفی است. بنابراین ملاک مشکوک می‌شود و مقتضای قاعده، جریان برائت خواهد بود ولی از آنجا که علم به جریان احتیاط در مانحن‌فیه داریم روشن می‌شود که قدرت در خطاب اخذ نشده‌است.

محذور دوم: جواز تعجیز نفس

محذور دوم این است که انسان نسبت به موضوعاتی که در خطابات اخذ شده، مختار است که خود را تحت آن موضوع قرار دهد یا خیر، مثلاً وظیفهٔ مسافر، قصر و وظیفهٔ حاضر، تمام است و انسان می‌تواند با اختیار، خود را ذیل هر یک از این دو موضوع قرار دهد.

حال اگر قدرت در موضوع خطاب اخذ شده باشد، باید بتوان خود را تحت موضوع عاجز قرار داد -زیرا شارع خودش تنویع موضوع کرده و فرموده قادر حکم دارد و عاجز حکم ندارد- در حالی که به اتفاق فقهاء در این خطابات، شخص حق ندارد خود را عاجز کند؛ مثلاً در امر شارع به نماز اگر شخص، با این عنوان که خودش را تحت موضوع عاجز قرار دهد تمام مقدمات -مثل وضو و جهات دیگر- را از بین ببرد به گونه‌ای که قدرت بر نماز خواندن نداشته‌باشد، فارغ از حکم وضعی -که مثلاً نماز وی صحیح است و یا مثلاً شخصی که خود را از وضو عاجز کرده آیا نمازش با تیمّم صحیح است یا خیر- مسلّماً از نظر تکلیفی خلاف شرع کرده است.

محذور سوم: تقیید خطاب به علم

محذور سوم این است که اگر حکم عقل به قبح خطاب به عاجز -به سبب عدم صلاحیت انبعاث وی- منشأ تقیید شرعی خطابات به «قدرت» باشد، این حکم نسبت به جاهل نیز وجود دارد؛ یعنی جاهل نیز صلاحیت انبعاث ندارد و لذا خطابات باید توسط شرع مقیّد به «علم» هم باشند، در حالی که به اتفاق، خطاب، شامل جاهل نیز می‌شود.

توضیح مطلب: علّتی که برای عدم شمول خطاب برای عاجز در کلمات ذکر شده، عدم انبعاث عاجز با تکلیف است که این علّت در مورد جاهل که اطلاعی ندارد نیز وجود دارد؛ چون اگر چنین جاهلی نیز امر شود، باعثیت او ممکن نیست و لذا جاهل نیز نباید تکلیف داشته باشد که لازمهٔ آن اختصاص احکام به عالمین است، در حالی که اشتراک احکام بین عالم و جاهل مسلّم است. با توجه به این تالی فاسد روشن می‌شود که مدعا صحیح نبوده و صرف استهجان خطاب برای

اختصاص قوانین عامّه به قادرین کفایت نمی‌کند.[۱]

محذور چهارم: لزوم تصویب

ایشان در برخی عبارات خود این اشکال را نیز مطرح کرده که اختصاص خطاب به قادرین مستلزم تصویب است.[۲]

ظاهراً وجه کلام ایشان این است که اگر کسی به جهت دلیلی که بر خلاف حکم واقعی است، علم به خلاف واقع پیدا کرده و در جهل مرکّب است، عاجز از امتثال حکم واقعی خواهد بود و در نتیجه طبق نظر مشهور، حکم واقعی در حقّ او نیست و این تصویب است.

محذور تقیید عقلی خطاب به قدرت: تصرف در حیطهٔ حاکم دیگر

اما اشکال تقیید عقلی -و به تعبیر ما حکومت عقل- این است که اگرچه هر حاکمی می‌تواند برای حکم خود قید و شرط جعل کند، لکن حقّ تصرف در حیطهٔ حاکم دیگر را ندارد؛ بنابراین اگرچه عقل می‌تواند مثلاً «استحقاق عقوبت» را مقیّد به قادر کند، اما صلاحیت ندارد و اصلاً معقول نیست که خطاب شارع را مقیّد کند.

بنابراین عقل نه می‌تواند کشف از تقیید شرعی کند و نه خود می‌تواند خطاب را مقیّد به «قدرت» کند. بر این اساس، حکم شارع نمی‌تواند مقیّد به افراد قادر باشد.

اشتباهات ناشی از خلط بین خطاب شخصی و قانونی

ایشان می‌فرماید: گویا بین خطابات شخصی و عمومی خلط شده و نتایج اشتباهی استنتاج شده است.

الف. منجّز نبودن علم اجمالی در موارد خروج از محل ابتلاء

از جملهٔ این اشتباهات آن است که در کلمات فقها به دلیل استهجان تکلیف نسبت به مورد خارج از محل ابتلاء حکم به عدم منجّزیت علم اجمالی شده است، در حالی که در چنین موردی، تنها خطاب و امر شخصی قبیح است نه خطاب عمومی در فرضی که ملاک خطاب در عده‌ای از افراد وجود دارد.

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲. کتاب البیع (امام خمینی)، ج ۳، ص ۳۰۸.

شاهد آن نیز این است که اگر خروج از محل ابتلاء مانع صحّت خطاب تکلیفی شود، باید مانع صحیت خطاب وضعی نیز نسبت به خارج از محل ابتلاء گردد -به ویژه بر مبنایی که احکام وضعی، مجعول هستند- یعنی لازمه‌اش این است که عین نجسِ خارج از محل ابتلاء نجس نباشد با اینکه نجاست آن بسیار واضح و مسلّم است، بنابراین خروج از محل ابتلاء منشأ استهجان خطاب نمی‌شود.[1]

ب. معقول نبودن توجّه خطاب به عاجز و غافل

اشتباه دیگر این است که گمان شده توجّه خطاب به عاجز و غافل معقول نیست، در حالی که در خطاب شخصی چنین است، نه در خطاب کلّی. ایشان در تأیید این مطلب فرموده است: به ضرورت فقه، گناهکاران -بلکه در نظر محقّقین، کفار- مکلّف‌اند، در حالی که خطاب شخصی و اختصاصی به کافر و عاصی معقول و صحیح نیست. بنابراین، از مکلّف بودن این عدّه معلوم می‌شود که بین خطابات شخصی و خطابات قانونی تفاوت وجود دارد.[2]

عدم انحلال خطاب با قیاس انشاء به اخبار

مرحوم آقای خمینی، انحلال خطابات به تعداد مخاطبین را از اغلاط شمرده است؛ زیرا اگر کسی بگوید: «النار باردة» لازمهٔ انحلال آن به تعداد آتش‌های دنیا، آن است که به تعداد آتش‌های موجود، دروغ گفته باشد، درحالی که نمی‌توان به چنین معنایی ملتزم شد. انشائات نیز از همین قبیل است؛ پس انحلال در مورد انشائات هم منتفی است.[3]

نتیجه: عدم تقیید خطاب به قدرت

با لحاظ این محاذیر، ایشان نتیجه گرفته است که قدرت، در موضوع حکم اخذ نشده است؛ به بیان دیگر در خطابات کلّی قانونی لازم نیست که تمام مخاطبین قادر باشند و همین که برخی قادر باشند، خطاب صحیح است. البته اگر همهٔ مخاطبین عاجز باشند، خطاب صحیح نیست؛ مثلاً نمی‌توان به مردم این‌گونه

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۸.

۲. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۳. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷.

خطاب کرد که «ای مردم در آسمان پرواز کنید». ایشان از این نظر خود که بر خلاف دیگران است، نتایج متعدّدی را -از جمله در مسئلهٔ تزاحم- استفاده کرده است.

البته ایشان معتقد است در مورد خطابات جزئی و شخصی، قدرت، شرط خطاب است و صحیح نیست به فرد معیّن عاجز به نحو خطاب شخصی -مثلاً- بگویند: «فرزند مولا را نجات بده».

پاسخ به محذورهای مطرح شده در نظر دوم

اما محذورهایی که ایشان مطرح کرده است، مورد قبول نیست.

پاسخ محذور اوّل: امکان کشف ملاک از غیر خطاب

پاسخ محذور اوّل ایشان آن است که لازمهٔ اخذ شرعی قدرت در موضوع، در صورتی قول به برائت است که به جز خطاب، راهی برای کشف ملاک نباشد، در حالی که قائلین به احتیاط در چنین مواردی، راه احراز ملاک را منحصر در خطابات نمی‌دانند.

به نظر می‌رسد انسان در معمول احکام[1] -مانند ظلم به اشخاص، غیبت، تهمت، دروغ، ایذاء، قتل نفس و ...- با توجه به سنخ موضوع و تناسبات حکم و موضوع و قطع نظر از خطاب، وجود ملاک را کشف می‌کند و مقتضای عقل و عقلاء در این موارد احتیاط است، نه برائت؛ مثلاً زمانی که فرزند مولا در حال غرق شدن است، روشن است که عجز و قدرت در مصلحت داشتنِ انقاذ هیچ دخالتی ندارد و شخصی که شک در قدرت دارد، نزد عقل و شرع، معذور نیست.

پس حتی اگر شارع قدرت را در لسان دلیلش اخذ کند -مثلاً بگوید: اگر می‌توانی فرزند مولا را نجات بده- ولی با توجه به تناسبات حکم و موضوع، عدم دخالت آن در ملاکِ حکم روشن باشد، باید احتیاط کرد و اخذ «قدرت» در دلیل، صرفاً مصحّح بعث و تنجّز خواهد بود. فقها نیز وجوب احتیاط در موارد شک در قدرت را وقتی لازم می‌دانند که ملاک محرز باشد.[2] دلیل وجوب احتیاط این است که اصل ملاک قطعی است و ملاک قطعی مثل خطاب قطعی است و اصلاً خطاب هم به

---

۱. استاد ﷾: البته در مواردی -مثلاً در عبادات- که نمی‌توان ملاک را کشف کرد، برائت جاری است.

۲. ر.ک: حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویة)، ص ۲۴۰ - ۲۴۴؛ فوائد الاصول، ج ۴، ص ۵۵ - ۵۶؛ نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۲۶۵ - ۲۶۶؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۹۹.

جهت کاشفیت از ملاک منشأ اثر است.

گاهی نیز از تناسبات حکم و موضوع، می‌توان گفت که ملاک در مورد عاجز وجود ندارد؛ مثلاً در باب تعظیم و توهین، بر اساس مناسبات حکم و موضوع، قدرت در ملاک دخیل است؛ یعنی اگر کسی مثلاً نمی‌تواند از جا بلند شود یا نمی‌تواند بدرقه کند، اگر این شخص به مقدار قدرتش کاری -مثل تکان دادن دست- انجام دهد، همان مصلحتی که برای شخص قادر از بدرقه کردن حاصل می‌شود، برای او نیز محقّق شده است، یا مثلاً در نماز خواندن چون مقصود از نماز، کرنش و تعظیم و خضوع در مقابل حق تعالی است، ممکن است غرقی با یک اشاره همان مصلحت موجود در نماز متعارف را محقّق کند و چه بسا گاهی هم مصلحت بیشتری داشته باشد. به بیانی دیگر، نماز، ارتباطی است بین انسان و خدای متعال؛ از یک سو، اگر فرد قادر، نمازی غیر از نماز اختیاری به‌جا آورَد تأثیری ندارد و به علاوه، روشن نیست که مصلحت نماز اختیاری بیش از نماز اضطراری مثل نماز غرقی باشد و چه بسا ارتباط فردی مثل غرقی در نماز با خداوند متعال بیش از مختار در نماز اختیاری باشد.

بنابراین چنین نیست که بتوان همواره با تمسک به لزوم احتیاط در موارد شکّ در قدرت، حکم به وجوب احتیاط کرد؛ مثلاً در جایی که زن شکّ دارد که آیا وسط روز حائض می‌شود یا نه، نمی‌توان حکم به وجوب روزه کرد؛ زیرا کسی که حتی بخشی از روز را حائض است، اصلاً روزه گرفتن او مطلوب شارع نیست. نشانهٔ این امر آن است که این زن که فعلاً حائض نیست، ممکن است گفته شود که می‌تواند خود را حائض کند و در نتیجه عاجز از روزه گرفتن شود و گناهی هم نکرده است. البته اگر تکلیف ظاهری او روشن باشد مثلاً با استصحاب استقبالی ثابت شود که در اثناء روز، حائض نخواهد شد، باید شروع به روزه گرفتن کند.

بنابراین اگرچه خطاب مخصوص قادرین باشد، ولی ضرورتی ندارد قائل به برائت شد؛ زیرا در موارد شک در قدرت -یا از تناسبات حکم و موضوع و یا از اطلاق مادّه- ملاک احراز می‌شود و باید احتیاط کرد.

بررسی کلام آقای داماد در مسئلهٔ شک در قدرت

یکی از راه‌های توجیه احتیاط در «شک در قدرت»، بیانی است که مرحوم آقای

داماد و سابقین قائل بودند. آقای داماد می‌فرمود: در مواردی که برای مخاطب، اراده و علاقهٔ تامّ مولا به حصول شیء محرز است و تنها شکّ در قدرت بر امتثال است، هرچند شمول امر مولا نسبت به عاجز معلوم نیست ولی به حکم عقل، نمی‌توان نسبت به تحصیل غرض مولا بی‌اعتنا بود.

توضیح مطلب در ضمن مثال، این است که فرض کنید مولا اگر به جهت وجود مانع -مانند اینکه افرادی دهان او را بسته‌اند و نمی‌گذارند سخنی بگوید یا به خاطر فاصلهٔ زیادش با عبد- خطابی صادر نمی‌کند در حالی که عبد می‌داند که مولا عطش دارد و اگر مانعی نبود، به «آوردن آب» دستور می‌داد، در چنین حالتی -با اینکه روشن است امری در کار نیست، لکن همهٔ جهات صلاح متعلّق و صلاح خود امر، موجود است (نه فعل مفسده دارد و نه الزام عبد به آن محذوری دارد)- عقل می‌گوید: چون ملاک موجود است، هرچند قدرت بر امتثال و نتیجه‌بخش بودن آن یقینی نیست، باید اقدام کرد و صرف شکّ در قدرت، عذر عقلایی محسوب نمی‌شود.

حال در محل بحث که خطاب امر صادر شده و وجود ملاک یقینی است، نمی‌توان شک در قدرت را عذر دانست و کمتر از موردی که نبودِ امر معلوم است، نیست، و لذا اگر فرزند مولا در حال غرق شدن باشد و عبد شک داشته باشد قدرت بر انقاذ وی را دارد یا خیر، باید اقدام کند و اگر به صرف شک در قدرت بر انقاذ اقدام نکند معذور نیست؛ بنابراین با ثبوت ملاک، موافقت احتمالی نیز لازم است و این امر دائرمدار ثبوت امر هم نیست.

ایشان بر اساس همین مبنا، این نتیجه را نیز می‌گرفت که در موارد علم اجمالی، -با قطع نظر از ادلّهٔ شرعی- به مقتضای حکم عقل اگر یکی از اطراف شبهه از محلّ ابتلا خارج شود، باید احتیاط کند.[1] در حالی که دیگران در موارد خروج از محلّ ابتلاء -مانند اینکه شخصی در ایران نمی‌داند لباس خودش نجس شده یا لباس فلان شخص در امریکا- می‌گویند: علم اجمالی، اثر ندارد؛ زیرا خطاب در مورد فردی که از محلّ ابتلا خارج‌شده، لغو بوده و صحیح نیست و لذا علم اجمالی به خطاب از بین می‌رود و می‌توان برائت جاری کرد. اما به نظر آقای داماد هرچند علم به خطاب وجود ندارد، ولی مسئلهٔ لزوم موافقت، متوقّف بر خطاب مولا

---

۱. ر.ک: المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۲، ص ۳۰۹.

نیست تا گفته شود: موافقت احتمالی خطابِ محتمل لازم نبوده و برائت جاری کند؛ بلکه چون ملاک موجود است و علم به عجز از تحصیل غرض مولا ندارد، باید آن معلوم بالاجمال را مراعات کند.

شبهه‌ای که از همان اوایل که با رسائل سر و کار داشتیم در ذهن ما بود و بعداً دیدم آقای داماد هم آن را تقویت می‌کرد، این است که مقصود از «قبح عقاب بلابیان» -که مشهور است و از واضحات تلقّی شده است- چیست؟

اگر مقصود، قبح عقاب بلاحجّت است، یعنی «چیزی که احتجاج به آن صحیح نیست» عقاب نسبت به آن صحیح نخواهد بود که مطلب صحیح و واضحی است و اصلاً قضیهٔ ضروریه به شرط محمول است و به قدری واضح است که نیازی به گفتن ندارد.

اما اگر مقصود، این است که شارع نمی‌تواند نسبت به تکلیف مشکوک، عقاب کند، بر آن دلیلی نیاورده‌اند و این ادعا را مثل بدیهیات فرض کرده‌اند، در حالی که واضح نیست و نمی‌توان گفت با وجود قدرت بر احتیاط، صرفاً به جهت شک در تکلیف چون راهی برای کشف تکلیف نیست، می‌توان عمل را ترک نمود و شارع نیز مصحّح عقاب ندارد. آیا واضح است که اگر احتمال دهیم مولا عطش شدید دارد و به خاطر مانعی نتوانسته است این مطلب را به ما برساند، این احتمال، لازم المراعات نیست و در فرضی که بعداً معلوم شود مولا عطش شدید داشته معذور هستیم؟ آیا نوع مردم این مطلب را درک می‌کنند که صرف ندانستن، عذر محسوب می‌شود؟

نظر مرحوم آقای داماد نیز در قبح عقاب بلابیان این بود که مصحّح عقوبت، منحصر در علم نیست تا هر وقت علم نبود، عقاب هم نباشد (البته ایشان مثال‌هایی بیان می‌کرد که به نظر ما محلّ بحث است و تفاصیلی در این بحث داشت که الآن موضع بیان آن نیست).

مرحوم آقای بروجردی نیز قائل به تفصیل بود و جریان «قبح عقاب بلابیان» در شبهات موضوعیه را منکر بود. ایشان می‌فرمود که: وظیفهٔ مولا بیان احکام کلّی است و تطبیق بر موارد جزئی بر عهدهٔ او نیست؛ پس عبد باید هنگام شک در جزئیات و شبهات موضوعیه احتیاط کند. اگر مکلف در جعل «اجتنب عن الخمر» شک داشته باشد، مولا حق عقاب او را ندارد؛ ولی اگر علم به جعل دارد و

مصداقاً نمی‌داند این مایع، خمر است یا خیر، در این موارد، مقتضای حکم عقل، احتیاط است، البته برائت شرعی، مطلب دیگری است که ایشان هم قبول داشت.

بنابراین قاعدهٔ «قبح عقاب بلابیان» که مانند یک «اصل موضوعی» تلقّی به قبول شده، اشکال دارد[1]، همان‌طور که آقای بروجردی در خصوص شبهات موضوعیه و آقای داماد هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکمیه در آن اشکال می‌کردند.

در هر صورت، محصل کلام آقای داماد این بود: حتی اگر در فرض شک در تکلیف و وجود ملاک، قول به برائت اختیار شود -همان‌طور که معمول اصولیون، به استناد «قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان» قائل به برائت عقلی نیز شده‌اند- ولی در فرض «شک در قدرت» با قطع به ثبوت ملاک، چه «امر» مشکوک باشد چه قطع به عدم امر باشد، باید قول به احتیاط اختیار شود همان‌طور که معمول اصولیون در این فرض، قائل به احتیاط هستند چراکه عقل، با قطع به ثبوت ملاک، عبد را معذور نمی‌داند هرچند قدرت او مشکوک باشد.

اشکالات کلام آقای داماد

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

• اوّلاً، به نظر می‌رسد استدلال مذکور بر «لزوم احتیاط در فرض شک در قدرت» با تمسک به شاهد عرفی مذکور، تمام نیست؛ زیرا هرچند اگر فرزند مولا در حال غرق شدن باشد، عبد، در فرض «شک در قدرت» نیز باید اقدام کند، ولی این شاهد بر مدعا نیست؛ زیرا شرط جریان برائت عقلی، فحص و تحصیل علم است -هرچند شارع برای اجرای برائت شرعی، شرطیت فحص را اسقاط کرده باشد همچنان‌که در شبهات موضوعیهٔ تحریمیه[2]، شرطیت فحص را اسقاط کرده

---

۱. البته استاد ﷺ در هنگام تدریس مباحث اصول، با استدلالی دیگر، قول به جریان برائت در بعضی از شبهات بدویه را اختیار کرده است.

۲. استاد ﷺ: البته اسقاط شرطیت فحص در شبهات موضوعیهٔ وجوبیه محل بحث است (ر.ک: فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۶)، چنان‌که بسیاری در شک در حصول استطاعت مالی برای حج (العروة الوثقی و التعلیقات علیها، ج ۱۲، ص ۳۱۲، مسألة ۲۱؛ العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۴، ص ۳۸۲، مسألة ۲۱)، و همچنین در سفر اگر معلوم نباشد که مقصد به اندازهٔ مسافت شرعی هست یا نیست (العروة الوثقی

است[1] - و فحص در شاهد مذکور به این است که اقدامی انجام دهد تا ببیند قدرت بر انقاذ دارد یا خیر؛ به عبارت دیگر اگر به صرف شکّ در قدرت اقدامی نکند، در حقیقت قبل از فحص، برائت را جاری کرده است و اگرچه در این موارد به حکم فطرت، اقدام کردن لازم است و فرد معذور نیست، اما ارتباطی به خصوص صورت مشکوک بودن قدرت ندارد؛ یعنی اگر قدرت هم مشکوک نبود مجرای

و التعلیقات علیها، ج ۹، ص ۳۴۱، مسألة ۵؛ العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۳، ص ۴۱۷، مسألة ۵)، و یا در شک در تعلّق خمس و زکات به اموال (برای نمونه: کتاب الزکاة (آشتیانی)، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ تبیان الصلاة، ج ۱، ص ۱۷-۱۷۷؛ تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۵۷۲-۵۷۳؛ ر.ک: العروة الوثقی و التعلیقات علیها، ج ۴، ص ۵۸، مسألة ۳)، که از قبیل موارد شبههٔ موضوعیهٔ وجوبیه هستند، فحص را لازم دانسته‌اند.

۱. استادﷺ در بحث می‌فرماید: مستدل‌ترین دلیلی که بر وجوب فحص اقامه شده، استدلال مرحوم آقای شیخ عبدالکریم حائری در بحث صلاة است که مقدار دلالت اصول عقلیه و نقلیه را مورد توجّه قرار می‌دهد. ایشان می‌فرماید که مورد ادلّهٔ عقلیه مانند قبح عقاب بلا بیان، بعد از فحص و تحقیق است و در مورد قبل از فحص چنین حکم عقل یا بنای عقلایی وجود ندارد. عقاب در فرضی قبیح است که فحص لازم انجام شده، ولی حالت شک زائل نشده است؛ اما عقاب بر اجرای احکام شک قبل از فحص، هیچ قبحی نزد عقل و عقلاء ندارد. و اما ادلّهٔ نقلیه و شرعیهٔ عامّه برای فرض شک، از مواردی که با فحص، شک زائل شود انصراف دارد و در موارد شبهات حکمیه و شبهات موضوعیهٔ وجوبیه طبق قاعدهٔ برگرفته از استدلال فوق، فحص واجب است. البته در شبهات موضوعیهٔ تحریمیه به دلیل روایت خاصه، طبق قاعده عمل نمی‌شود و فحص لازم نیست.

ظاهراً مراد استادﷺ از روایت خاصه، روایات استصحاب (لا تنقض الیقین بالشکّ) و روایت «کلّ شی لک حلال» است؛ زیرا ظاهر این تعابیر این است که برای حلال دانستن یا عدم نقض یقین به شک، حالت منتظرهٔ فحص قرار داده نشده است. البته ظاهر این تعابیر، از خصوص فحص بسیار مختصر منصرف است و استدلال به فقره‌ای از روایت زراره در باب استصحاب که راوی می‌پرسد: «در اثناء نماز چیزی به من اصابت کرد، آیا وظیفه دارم نظر کنم، امام می‌فرمایند: نه لازم نیست» (وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۶، ح ۱) صرفاً برای استدلال بر نفی لزوم فحص زیاد مناسب است، نه نفی فحص مختصر که مرحوم آقای خوئی (مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۱، ص ۵۹۰-۵۹۱) به آن استدلال کرده است. استادﷺ در اشکال به استدلال آقای خوئی فرموده است: «بین رؤیت و نظر فرق وجود دارد. رؤیت به معنای نگاه کردن، و نظر به معنای نگاه با دقت و تأمّل است.» لذا این فقره، فحص به اندازهٔ یک نگاه را نفی نمی‌کند.

علاوه بر آنچه استادﷺ در اشکال به مرحوم آقای خوئی فرموده است، می‌توان گفت: مسئلهٔ نجاست شاید خصوصیت داشته باشد و به جهت تسهیل، شارع در خصوص آن حتی فحص مختصر را نیز لازم ندانسته است.

«برائت عقلی» نبود؛ لذا در این مثال، هرچند اگر عبد اقدامی نکند و دنبال استنقاذ نرود، معذور نیست، ولی نمی‌توان از آن، کبرای «الاحتیاط فی الشکّ فی القدرة لازم» را به نحو کلّی نتیجه گرفت.

وقتی کبرای کلّی قابل اثبات است که از ناحیهٔ فحص، احتیاط بر عبد لازم نشده باشد و برائت عقلی با شک در وجود ملاکِ مهتمّ به جاری باشد؛ یعنی مثلاً عبد احتمال دهد مولا غرض شدید به نجات شخصی معیّن که در حال غرق شدن است دارد؛ یعنی در این فرض -که اصل غرض مولا (مثلاً غرق نشدن فرزند وی)، محرز است ولی عبد نمی‌داند قدرت بر تحصیل غرض مولا را دارد یا خیر، به گونه‌ای که می‌داند پس از اقدام، تحصیل غرض مولا (غرق نشدن فرزند وی) معلوم نخواهد شد، اگر عبد اقدام نکند و در واقع فرزند مولا غرق شده باشد- باید ثابت شود این عبد، معذور نیست که البته این، فرض نادری است و اثبات لزوم احتیاط در این فرض مشکل است، و شاهد عرفی که آقای داماد برای «لزوم احتیاط در شک در قدرت» ذکر کرد، برای اثبات لزوم احتیاط در فرض اخیر کافی نیست؛ یعنی حتی اگر عبد احتمال قوی بدهد مولا غرض شدید به نجات این شخص معیّن که در حال غرق شدن است دارد، چون اصل غرض مولا معلوم نیست عبد در اقدام نکردن معذور است.

• ثانیاً، بر فرض که با شک در قدرت، احتیاط لازم باشد، نتیجه‌گیری مرحوم آقای داماد از این مطلب را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا آیا مسئلهٔ احتیاط به منزلهٔ یک دلیل لفظی است که هر جا عنوان «شک در قدرت» بر آن منطبق بود، بتوان به آن استناد کرد -چنان‌که ایشان در مسئلهٔ خروج از محل ابتلا مطرح کرده‌است- یا در هر موردی لازم است به طور جداگانه به فطرت مراجعه شود و پس از آن، حدود این اصل موضوعی مشخص شود؟

به نظر می‌رسد اگر دلالت فطرت بر لزوم احتیاط پذیرفته شود، در فرضی است که ملاک، احراز شده و «شک در قدرت» است به گونه‌ای که با ترک اقدام، یقیناً مطلوب مولا از بین رفته‌است؛ اما در مواردی که اگر مکلّف اقدامی هم نکند، ممکن است مطلوب مولا حاصل باشد و به تعبیر دیگر با ترک اقدام، علم به تفویت مطلوب مولا حاصل نمی‌شود، عقل و فطرت لزوم احتیاط را درک نمی‌کند. بحث

خروج از محل ابتلا هم این‌گونه است. به عنوان مثال اگر قطره‌ای خون افتاده و مکلّف نداند که آیا لباسش نجس شده یا موردی که خارج از محل ابتلا است (مثلاً پرنده‌ای که پرواز کرد و رفت) چنانچه در واقع پرنده نجس شده باشد، چه مکلّف از آن لباس اجتناب بکند چه نکند، ممکن است مطلوب مولا حاصل باشد؛ بنابراین همان‌طور که اگر ابتداءً در نجاست لباس شک داشت، برائت جاری بود، الان هم که یک طرف، پرنده‌ای است که اگر لباس وی نجس نباشد قطعاً آن نجس شده، برائت جاری است و اینکه وجود این پرنده منشأ احتیاط شود و در حکم تأثیرگذار باشد، مطابق فطرت نیست.

بنابراین احتیاط در فرض «شک در قدرت» اگر لازم باشد در مواردی لازم است که عدم اقدام عبد، منشأ قطع به از بین رفتن غرض مولا می‌شود و احتمال دارد با اقدام عبد، غرض مولا حاصل شود؛ یعنی عقل در چنین فرضی حکم می‌کند نباید راهی را انتخاب کنید که یقین پیدا می‌کنید غرض مولا حتماً از بین می‌رود. البته برای لزوم یا عدم لزوم احتیاط در مسئلهٔ خروج از محل ابتلاء و امثال آن، نمی‌توان برهان و دلیل غیر از فطریات اقامه کرد.

به علاوه اگر نقض به «شک در قدرت» تمام باشد، نتیجهٔ آن عدم تفصیل بین خطاب شخصی و خطاب عامّ است؛ زیرا اشکال جریان برائت در «شک در قدرت» مختص خطاب به نحو عمومی نیست، بلکه در خطاب شخصی هم جاری است، در حالی که علی‌القاعده مرحوم آقای خمینی در خطاب شخصی، این را قبول دارد که در فرض عجز، خطاب موضوع ندارد.

بنابراین احراز ملاک که علّت حکم به لزوم احتیاط در «شک در قدرت» است، منحصر در اطلاق خطاب نیست؛ زیرا ممکن است ملاک از مثل تناسبات حکم و موضوع فهمیده شود. اشکال به آقای خمینی همین نکته است، نه اینکه ایشان خواسته باشد در این فرض -که قدرت در ملاک دخیل است اگر در قدرت شک شود و فحص هم صورت گرفته مثل اینکه مکلّف، در حج بعد از فحص هم نداند مستطیع است یانه- به اصولیون نسبت دهد که چون قدرت، مشکوک است مجرای احتیاط است. نظر معمول اصولیون[1] هم در این فرض که قدرت دخیل در

---

۱. برای نمونه: حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضویّة)، ص ۲۴۰-۲۴۴؛ حاشیة فرائد الأصول (سیّد یزدی)،

ملاک است، این نیست؛ پس ایشان چون در مواردی که مشهور در «شک در قدرت» احتیاط را لازم دانسته‌اند نکتهٔ این امر را تامّ بودن ملاک دانسته است، از این مطلب استفاده کرده است که دلیل آن شمول تکلیف نسبت به عاجزین بوده است؛ ولی اشکال این مطلب آن است که راه کشف ملاک در فرض عجز، منحصر در اطلاق هیئت نیست و الا اگر قدرت در ملاک، دخیل باشد یا در دخیل بودن قدرت در ملاک، شک شود، در «شک در قدرت» ایشان هم آن را مجرای برائت می‌داند.[1]

پاسخ محذور دوم: تحقّق موضوع قدرت با صرف الوجود آن

اما اینکه لازمهٔ تقیید شرعی احکام به قدرت این است که بتوان اختیاراً خود را از تحت موضوع قادر خارج نمود، که به عنوان محذور دوم در کلام مرحوم آقای خمینی مطرح شد، پاسخش این است که کسانی که قدرت را مصحّح خطاب می‌دانند -و از آن، ملاک را کشف، و عقوبت را نیز تصحیح می‌کنند- مرادشان قدرت در تمام آنات نیست؛ بلکه قدرت آناً‌ما از زمان امر تا زمان عمل مراد است. مراد از قدرت مأخوذ در خطاب شخصی که مرحوم آقای خمینی نیز آن را می‌پذیرد، همین قدرتِ آناً‌ما از لحظهٔ خطاب تا زمان عمل است؛ مثلاً شخصی که با پرتاب خود از پشت‌بام خودکشی می‌کند، در ابتدا نسبت به خطابی که می‌گوید: قتل نفس حرام است، قدرت دارد و می‌تواند امتثال کند، هرچند در بین راه چون لغو است دیگر خطابی ندارد. ایشان نیز در اینجا قبول دارد که اگرچه خطاب در بین راه نیست؛ اما هم ملاک هست و هم مصحّح عقوبت[2] و این ملاک از همان قدرت آناً‌ما کشف شده است.

بنابراین در تصحیح خطاب نیازی نیست در تمام آنات، قدرت باشد و همین که در آنِ اوّل، خطاب صحیح بوده، کشف ملاک می‌شود گرچه پس از آن خطابی نباشد. مرحوم آخوند نیز فرموده است: «و الحقّ أنه منهی عنه بالنهی السابق الساقط.»[3]؛

ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ فوائد الأصول، ج ۴، ص ۵۵-۵۶؛ نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۹۹؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۱، ص ۴۶۵.

۱. برای نمونه: تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ۳۹۵-۳۹۶.

۲. تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۵۸-۶۴.

۳. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۱۶۸.

در این صورت شخص نمی‌تواند خود را به اختیار فاقد ملاک کند، بر خلاف نماز مسافر و حاضر که در هر دو فرض ملاک وجود دارد و این‌گونه نیست که ملاک منحصر در تمام باشد. مرحوم آقای خمینی، خطابات شخصی را مخصوص به قادر می‌داند، در حالی که مخاطب به این خطاب شخصی نیز نمی‌تواند خود را عاجز کند و خود را معذور بداند؛ مثلاً اگر مولا به عبد معیّنی امر کند که فردا باید فلان کار را انجام دهی، چنانچه انجام مأمور به مقدّماتی لازم داشته باشد و عبد مقدّمات را تفویت کند و در نتیجه فردا عاجز از اتیان مامور به شود، یقیناً نزد عقلاء معذور نیست. بنابراین از عدم جواز تعجیز نمی‌توان کشف کرد که خطاب مختص به قادر نیست.[1]

عدم انحصار راه کشف ملاک در اثبات شمول حکم نسبت به عاجزین

ایشان تنها راه کشف ملاک را خطاب و توسعهٔ هیئت امر می‌داند -البته اگر مادّه در خطاب، مطلق بود، ملاک عامّ است و اگر مقیّد بود، ملاک خاص است- در حالی که انحصار راه کشف ملاک به خطاب صحیح نیست؛ بلکه ملاک را می‌توان از تناسبات حکم و موضوع، اخباراتی که در جاهای دیگر وجود دارد و نیز مسانخات عرفی کشف نمود. مثلاً وقتی فرزند مولا در حال غرق شدن است، اگرچه مولا عبد را خطاب کند و حتی تکلیف را مقیّد به قدرت نماید و بگوید: اگر می‌توانی فرزندم را نجات بده، عبد با «شکّ در قدرت» هم باید احتیاط کند؛ زیرا ملاک، احراز شده است، (حتی اگر عبد عاجز باشد مولا به‌خاطر از دست دادن فرزندش ناراحت می‌شود) البته نه از ناحیهٔ امر؛ زیرا در امر، قدرت شرط شده بود، بلکه از راه تناسبات حکم و موضوع، چرا که امر به این امور، تعبّد محض نیست که نتوان ملاک را درک نمود. بنابراین در خیلی از موارد حتی اگر قدرت در لسان دلیل هم اخذ شود، تناسبات حکم و موضوع اقتضا می‌کند که ملاک، ملاک عامّ است.

بنابراین راه احراز ملاک، منحصر در توسعهٔ هیئت امر نیست، بلکه از راه تناسبات حکم و موضوع -که گفته شد- می‌توان ملاک را کشف کرد. علاوه بر اینکه اگر قرار باشد ملاک از اوامر و نواهی کشف شود چرا باید از هیئت امر و نهی کشف شود؟

---

۱. ر.ک: کتاب اجاره (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، بررسی ادلهٔ شرطیّت قدرت بر تسلیم.

چرا از اطلاق مادّه -که آقای سید محمد فشارکی به آن قائل بود- کشف نشود؟

البته این مسئله نیز مانند همهٔ مسائل اصولی که باید مطابق با فطرت باشد، برهان ندارد و حاکم آن وجدان است.

پاسخ محذور سوم: صحیح نبودن یا نتیجه بخش نبودنِ اشکالات اختصاص خطاب به عالمین

محذور سوم ایشان نیز قابل پاسخ است؛ زیرا اصلاً اشکالاتی که برای اختصاص خطاب به عالمین مطرح است، یا صحیح نیست یا مدعای ایشان را ثابت نمی‌کند. در ذیل این اشکالات و محاذیر بررسی می‌شود.

اشکال اوّل: دور

یک محذور اختصاص احکام به عالمین که در کتب شماری از گذشتگان مطرح شده، این است که اختصاص احکام به عالمین مستلزم دور است؛ چون شخصی که می‌خواهد علم به حکم پیدا کند، باید در رتبهٔ قبل، معلوم را ثابت بداند، لذا می‌گوید: «به آن پی بردم» و اگر آن معلوم متوقّف بر علم به حکم باشد، برای کسی که به این توقّف، توجّه دارد، ممکن نیست که علم حاصل گردد. به بیان دیگر وقتی علم در موضوع حکم اخذ شده، باید خود را داخل در موضوع بداند، یعنی خود را عالم بداند تا حکم شامل او شود و معنای عالم بودن هم این است که حکم در رتبهٔ قبلی وجود داشته باشد.

این اشکال شبیه اشکالی است که در باب تعبّدی و توصّلی و امکان اخذ قصد امر در متعلّق امر، مطرح شده است، با این توضیح که از شرایط صحّت امر، قدرت بر متعلّق است و در این بحث، این قدرت، از ناحیهٔ امر می‌آید؛ یعنی زمانی شارع صحیح است بگوید: «صلّ بداعی الأمر» که قدرت بر متعلّق حاصل باشد، و از آنجا که قصد امر در متعلّق اخذ شده، زمانی قدرت حاصل است که امری وجود داشته باشد. با این بیان، قدرت بر انجام متعلّق پس از امر حاصل می‌شود، در حالی که امر هم توقّف بر قدرت بر انجام متعلّق دارد، و این دور است.

از اشکال در بحث توصّلی و تعبّدی این‌گونه پاسخ داده شده است که امر، متوقّف بر «قدرت هنگام عمل» است نه بر «قدرت هنگام امر» و لذا دور لازم نمی‌آید.[1]

---

۱. برای نمونه، ر.ک: بدائع الأفکار (میرازی رشتی)، ص ۳۳۶.

البته تعبیر به «قدرت هنگام عمل»، نیز تعبیر مسامحی است و تعبیر صحیح‌تر «قدرت از زمان امر تا زمان عمل» است، نه خصوص «قدرت هنگام عمل»؛ زیرا در بسیاری از موارد، آن شیء هم‌زمان با عمل ضروری الثبوت یا ضروری العدم است.

لکن این پاسخ، ناتمام است؛ زیرا همچنان امر متوقّف است بر قدرت از زمان امر تا زمان عمل. در بحث تعبدی هم قدرت بر «امتثال امر بداعی الأمر» متوقف بر امر است؛ بنابراین اشکال دور پابرجا است، نظیر اینکه گفته شود: علّت متوقّف بر ثبوت معلول و ثبوت معلول هم متوقّف بر وجود علت است؛ پس اشکال دور با آن بیان حل نمی‌شود.

پاسخ: توقّف امر بر قدرت شأنی

پاسخ صحیح اشکال دور این است که امر، متوقّف بر «قدرت شأنی» است نه بر «قدرت فعلی»، و مراد شأنیتی است که هرچند فعلیت آن با امر باشد؛ زیرا دلیل اینکه امر باید به مقدور تعلّق بگیرد، برهان لغویت است؛ بنابراین تکلیف در جایی که صرف نظر از آن، قدرت بر کار باشد اما به وسیلهٔ تکلیف، عجز از آن حاصل گردد لغو است؛ مثلاً به فردی گفته شود: فلان مفهوم را تصور نکن، گرچه این فرد قبل از این، قادر بر عدم تصوّر بود ولی همین که گفت: «تصور نکن»، برای شخص تصوّر می‌آورد و سبب عجز وی از امتثال می‌گردد؛ لذا تکلیف به این فعل، لغو است.

اما در جایی که شخص صرف نظر از امر، عاجز باشد و با امر قدرت پیدا کند، قبیح نیست؛ همان‌طور که اگر امام معصوم علیه‌السلام به فرد فلجی که به ایشان متوسّل شده، در خواب یا بیداری امر کنند که برخیزد، به اذن الهی، نفس این امر به شخص، توانِ برخاستن می‌دهد و لذا این امر قبیح و لغو نیست.

بر این اساس، امر، متوقّف بر قدرت تعلیقی و شأنی است (لو أمر لقدر) و قدرت فعلی شرط نیست. قدرت تعلیقیه‌ای که فعلیت آن با امر حاصل می‌شود کافی است. بنابراین، آن قدرتی که متوقّف بر امر است، قدرت فعلی است نه شأنی؛ پس موقوف و موقوف‌علیه متفاوت‌اند، و لذا دوری پیش نمی‌آید. البته اگر قدرت شأنی با امر نیز فعلی نگردد و نیازمند شرایط دیگری باشد، برای صحّت امر کافی نیست.

در باب اختصاص امر به عالمین نیز ممکن است کسی دور را این‌گونه پاسخ دهد: هرچند علم فعلی شخص متوقّف بر امر است، اما صحّت امر متوقّف بر

علم شأنی و تعلیقی است (به گونه‌ای‌که اگر شخص مورد امر قرار گیرد، بشنود) و این علم شأنی، قبل از امر هم هست و ارتباطی با وجود امر ندارد.

توضیح مطلب در ضمن مثال: خطاب شخص تشنه به فردی که به دلیلی مانند فاصلهٔ زیاد یا ناشنوایی، صدای او را نمی‌شنود، قبیح و لغو است که در این خطاب شخصی آقای خمینی هم این مطلب را قبول دارد؛ اما خطاب وی به فردی که اگر امر کند می‌شنود، لغو نیست. در متعارف خطاب‌ها نیز، شخص قبل از خطاب اساساً توجه ندارد و با همین خطاب عالم می‌شود؛ بنابراین اختصاص احکام به عالمین، محذور دور را ندارد.

اشکال دوم: اختصاص عقاب به عالم

محذور دیگرِ اختصاص احکام به عالمین این است که در صورت اختصاص احکام به عالمین، شخص جاهل نباید به جهت ترک حکم، عقاب شود؛ چون شخصی که موضوع حکم را نداشته، مورد عقاب قرار نمی‌گیرد -همان‌طور که شخص غیر مستطیع به خاطر ترک حج یا کسی که موضوع زکات را نداشته به خاطر ترک زکات، عقاب نمی‌شود- در حالی که بدون تردید، در قیامت ترک تحصیل علم که منشأ به زمین ماندن احکام الهی شده، عقاب دارد، و از اینکه عقاب جاهل نیز صحیح است، روشن می‌شود که عالم و جاهل در احکام مشترک‌اند.

بررسی اشکال دوم

مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در برخی آثارش، در باب اختصاص احکام به عالمین فرموده است: مراد از اختصاص خطاب به عالمین، اگر عالم شأنی باشد اشکالی نیست. ایشان بین شأنیت و فعلیتِ علم تفاوت گذاشته و می‌فرماید: در صحت خطاب، امکان وصول هم کافی است و علم بالفعل و وصول فعلی لازم نیست و ادلّه‌ای مانند «أفلا تعلّمت»[1] کسانی را که در فرض پیگیری، عالم

---

۱. الأمالي (شیخ مفید)، النص، ص ۲۲۷، ح ۶: قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمّد قال حدّثني محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميريّ عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال: «سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام و قد سئل عن قوله تعالى ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ﴾ فقال إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أ كنت عالما فإن قال نعم قال له أ فلا عملت بما علمت و إن قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلّمت حتّى تعمل فيخصمه و ذلك الحجّة البالغة».

می‌شدند معاقب می‌دانند. به نظر ایشان، اشتراک خطاب و حکم فعلی عالم با جاهلی صحیح است که امکان وصول حکم به وی وجود دارد، نه جاهلی که وصول حکم به وی غیر ممکن و متعذّر است که خطاب به وی صحیح نیست؛ لذا ایشان خطابات را مختصّ به عالمین البته عالم شأنی می‌داند.[۱]

بنابراین با پذیرش اشتراک احکام بین عالم و جاهل و عدم اختصاص خطاب به عالمین، اینکه «شرط صحت خطاب، امکان انبعاث است و چون عاجز امکان باعثیت ندارد مشمول خطاب نیست»، نقض نمی‌شود؛ زیرا شخص جاهلی که با تحقیق می‌تواند عالم شود، امکان باعثیت دارد و خطابش مانعی ندارد. البته شخصی که با تحقیق هم عالم نمی‌شود، اگرچه انشاء خطاب نسبت به او محذوری ندارد، لکن خطاب نسبت به او فعلی نیست. شیخ انصاری نیز در رسائل، حکم جاهل را حکم شأنی می‌داند.[۲]

خلاصه برای ابطال اموری که در حوزه‌های علمی جزء اصول مسلّم شمرده می‌شود -مانند اینکه «خطابات عمومی شامل عاجز نمی‌گردد»- باید به بدیهیات و مسلّمات استدلال کرد، نه به مثل استدلال‌های نظری اختلافی مثل محذور اختصاص خطاب به عالمین.

پاسخ محذور چهارم

محذور چهارم ایشان نیز قابل پاسخ است؛ زیرا ممکن است کسی همان‌طور که شیخ انصاری در مسئلهٔ جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کرده، قائل به مصلحتی ثبوتی شود که غیر از تصویب باطل است.[۳]

به این نکته نیز توجّه شود که ظاهراً اشتباهی در فهم معنای تصویب رخ داده است؛ زیرا تصویب باطل -با لحاظ آنچه در عدّهٔ شیخ طوسی آمده است- آن است که هر کس حتی کسی که بر اساس مبانی غیر شرعی اجتهاد کند و عذری نداشته باشد، عمل به وظیفه کرده است.

---

۱. ر.ک: نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص ۲۰۲-۲۰۶.

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵.

شیخ طوسی در مقابل می‌فرماید: ما قیاس و استحسان را که عامّه به آن تمسّک می‌کنند، تصویب نمی‌کنیم؛ بلکه فقط کسی را تصویب می‌کنیم که بر اساس موازین معتبر راه اجتهاد را پیموده باشد، گرچه نتیجهٔ اجتهادش خطا باشد؛ پس مراد از تصویب در نزد قدماء این است که کار هر مجتهدی را اعمّ از قاصر و مقصّر، صواب بدانیم و او را معذور بدانیم.[1]

---

۱. العدّة فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۷۲۴-۷۲۶.
تصویبی که قدمای امامیه -در مقابل عامه- آن را باطل دانسته‌اند، تصویبی نیست که متأخّرین ترسیم کرده‌اند؛ زیرا عامّه نیز -بر اساس بررسی کلماتشان- در مواردی که خطابی وجود دارد (مانند مقام)، قائل نیستند حکمی در واقع جعل نشده است؛ برای نمونه فخر رازی چنین گفته است:
المستصفی (غزّالی)، ص ۳۵۲: «الحكم الثّاني في الاجتهاد والتّصويب والتّخطئة: و قد اختلف النّاس فيها واختلفت الرّواية عن الشّافعيّ وأبي حنيفة وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أنّ كلّ مجتهد في الظّنّيّات مصيب و قال قوم: المصيب واحد واختلف الفريقان جميعا في أنّه هل في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكم معيّن لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالّذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة الّتي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظّنّ بل الحكم يتبع الظّنّ وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار وإليه ذهب القاضي. و ذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكما معيّنا يتوجّه إليه الطّلب، إذ لا بدّ للطّلب من مطلوب لكن لم يكلّف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبا وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الّذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه.وأمّا القائلون بأنّ المصيب واحد فقد اتّفقوا على أنّ فيه حكما معيّنا لله تعالى، لكن اختلفوا في أنّه هل عليه دليل أم لا؟ فقال قوم: لا دليل عليه وإنّما هو مثل دفين يعثر الطّالب عليه بالاتّفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه. والّذين ذهبوا إلى أنّ عليه دليلا اختلفوا في أنّ عليه دليلا قاطعا أو ظنّيّا؟ فقال قوم: هو قاطع ولكنّ الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدّليل وخفائه. و من هذا تمادى بشر المريسيّ في إتمام هذا القياس فقال: إذا كان الدّليل قطعيّا أثم المخطئ كما في سائر القطعيّات. وهو تمام الوفاء بقياس مذهب من قال: المصيب واحد. ثمّ الّذين ذهبوا إلى أنّ عليه دليلا ظنّيّا اختلفوا في أنّ المجتهد هل أمر قطعيّا بإصابة ذلك الدّليل؟ فقال قوم: لم يكلّف المجتهد إصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا ومأجورا. وقال قوم: أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حطّ الإثم عنه تخفيفا. هذا تفصيل المذاهب والمختار عندنا وهو الّذي نقطع به ونخطّئ المخالف فيه أنّ كلّ مجتهد في الظّنّيّات مصيب وأنّها ليس فيها حكم معيّن لله تعالى، و سنكشف الغطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين. الطّرف الأوّل: مسألة فيها نصّ للشّارع وقد أخطأ مجتهد النّصّ. فنقول: ينظر، فإن كان النّصّ ممّا هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه فقصّر ولم يطلب فهو مخطئ.»
المحصول (فخر رازی)، ج ۶، ص ۲۳-۲۶: «مسألة اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم أن يقال: المسألة الاجتهادية إمّا أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معيّن أو لا يكون فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال: كلّ مجتهد

در هر حال، مناسب بود مرحوم آقای خمینی اصلاً مسئلهٔ تصویب را مطرح نمی‌کرد، و همان مسئلهٔ اشتراک احکام بین عالم و جاهل را مطرح می‌کرد.

سایر اشکالات مربوط به نظر دوم

اشکالات دیگری نیز بر کلام ایشان وارد است.

اشکال اوّل: عدم توجه به ملاک عمومیت کلام

اشکال اوّل این است که اساساً به نظر می‌رسد همان‌طور که مشهور معتقدند، خطابات وَلو خطابات عامّه مخصوص به قادرین است. گویا ایشان -طبق آنچه از برخی تلامذهٔ ایشان پرسیده‌ام و گویا در بعضی از نوشته‌جات ایشان هم دیده‌ام- معتقد است که مولا در خطابات عمومی، موارد خاص را در نظر نمی‌گیرد، بلکه یک معنای کلّی را در نظر می‌گیرد، در حالی که این مطلب ناتمام است؛ زیرا معیار برای اطلاق یا عموم خطاب، این نیست؛ بلکه باید لحاظ کرد که اگر از مولا بپرسند که

مصيب وهم جمهور المتكلّمين منا كالأشعري والقاضي أبي بكر ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم ثم لا يخلو إمّا أن يقال إنّه وإن لم يوجد في الواقعة حكم إلّا إنّه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلّا به وأما أن لا يقال بذلك أيضا والأوّل هو القول بالأشبه وهو منسوب إلى كثير من المصوّبين و الثاني قول الخلص من المصوّبين أمّا إن قلنا: إنّ في الواقعة حكما معيّنا عند الله فذلك الحكم إمّا أن لا يكون عليه إمارة ولا دلالة أو عليه إمارة وليس عليه دلالة أو عليه دلالة أمّا القول الأوّل وهو أنّه حصل الحكم ولكن من غير أمارة ولا دلالة فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلّمين ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنّه قال: في كل واقعة ظاهر وإحاطة ونحن ما كلّفنا بالإحاطة وهؤلاء زعموا أنّ ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران و لمن اجتهد ثمّ غاب عنه أجر واحد وذلك الأجر على ما تحمّل من الكدّ في الطلب لا على نفس الخيبة وأمّا القول الثاني و هو أنّ عليه دليلا ظنّيا فها هنا أيضا قولان أحدهما أنّ المجتهد لم يكلّف بإصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطئ معذورا ومأجورا وهو قول كافّة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما و ثانيهما أنّه مأمور بطلبه أوّلا فإن أخطأ و غلب على ظنّه شئ آخر فهناك يتعيّن التكليف ويصير مأمورا بأن يعمل بمقتضى ظنّه ويسقط عنه الإثم تحقيقا وأمّا القول الثالث وهو أنّ عليه دليلا قاطعا فهؤلاء اتّفقوا على أنّ المجتهد مأمور بطلبه لكنّهم اختلفوا في موضعين أحدهما أنّ المخطئ هل يستحقّ الإثم والعقاب أم لا فذهب بشر المريسي من المعتزلة إلى أنّه يستحقّ الإثم والباقون اتّفقوا على أنّه لا يستحقّ الثاني أنّه هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الأصم: ينقض وقال الباقون: لا ينقض فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب إليه أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكما معيّنا وأنّ عليه دليلا ظاهرا لا قاطعا وأنّ المخطئ فيه معذور وقضاء القاضي فيه لا ينقض فلنتكلّم أوّلا في بيان أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكما معيّنا».

این مورد خاصّ نیز مراد شما بود یا نه، پاسخش مثبت باشد و مجرّد اینکه مورد خاصی را لحاظ نکرده، ملاک اطلاق یا عموم نیست. مثلاً آیا صحیح است که در رسالهٔ عملیهٔ مراجع تقلید نوشته شود که: واجب است شخص نماز بخواند چه به اتیان آن قادر باشد و چه نباشد؟ لذا عموماتی مانند «صلّوا» را نیز دیگر نمی‌توان گفت که شامل عاجزین است. ایشان می‌فرمود که: «جبهه‌ها را پر کنید»، اگر از ایشان می‌پرسیدند که آیا مراد شما حتی کسانی است که در بیمارستان بستری هستند، آیا پاسخ ایشان مثبت بود؟! حال که پاسخ، منفی است، دیگر خطاب -گرچه عمومی باشد- اطلاق و عمومیت نداشته و شامل عاجزین نبوده است.

ممکن است گمان شود که ایشان خواسته است از قانونی بودن خطاب برای اثبات نظریهٔ خود استفاده کند، در حالی که ظاهراً مراد ایشان چنین نیست؛ زیرا کسانی که قائل به اختصاص خطاب به قادرین هستند، خطاب را شخصی نمی‌دانند؛ بلکه خطاب را کلّی و قانونی می‌دانند، گرچه به حکم عقل آن را به قادرین اختصاص می‌دهند، و مرحوم آقای خمینی هم چنین استدلال نمی‌کنند که چون حکم قانونی است و شکل قانونی دارد، بنابراین، قانون باید اعمّ از قادر و عاجز باشد. چنین نیست که ایشان معتقد باشد که چون مقنّن، غافل از شمول خطاب نسبت به عاجزین است، پس حکم، عامّ است؛ زیرا روشن است که اوّلاً، مقنّن حق تعالی است و او غافل نیست، و ثانیاً، بشر نیز گرچه ممکن است گاهی در تقنین غافل باشد، اما غفلت منشأ تعمیم نیست.

گمان می‌کنم که وجه استدلال ایشان این است که بر اختصاص احکام به قادرین مفاسدی مترتّب شده، و موجب انکار نظر مشهور از سوی ایشان شده است. البته این توالیِ فاسد که ایشان مدعی شده در مطالب قبل پاسخ داده شد.

اشکال دوم: عدم صحّت تنظیر خطابات تکلیفی به وضعی

به علاوه ایشان برای صحّت خطاب خارج از ابتلاء به صحّت جعل حکم وضعی برای خارج از محل ابتلاء استشهاد کرده است، در حالی که به نظر می‌رسد میان حکم وضعی و تکلیفی تفاوت وجود دارد و اساساً سنخ مجعول در حکم تکلیفی با مجعول در حکم وضعی متفاوت است و چنین نیست که اگر مجعول در حکم تکلیفی مختصّ افراد قادر باشد، لزوماً مجعول در حکم وضعی نیز مختص آنان

باشد؛ و از این جهت است که امر به اجتناب از چیزی که خارج از محلّ ابتلاست، قبیح است، اما حکم وضعی -حتی به صورت شخصی- در این موارد ثابت است. مثلاً در مورد چیزی که به دیگری فروخته شده و دیگر مورد ابتلاء نیست، نمی‌توان به خطاب شخصی گفت: «از آن اجتناب کن»، اما می‌توان گفت: «آن چیز میته و نجس بوده و پول دریافتی در قبال آن به ملکیت فروشنده در نیامده است.» لذا خود مرحوم آقای خمینی خطاب تکلیفی شخصی به خارج از محل ابتلاء را مستهجن می‌داند، در حالی که بالوجدان خطاب وضعی به شخص نسبت به خارج از محل ابتلاء مستهجن نیست و نکتهٔ آن این است که سنخ مجعولات در احکام تکلیفی و وضعی متفاوت است. آیا صحیح است که خطاب به تمام جمعیت ایران گفته شود: «باید ۲۴ ساعته قرآن را حفظ کنید» با اینکه اکثر آنان از انجام این کار ناتوان و عاجزاند؟ ایشان می‌فرماید: «همین که عدّه‌ای از آنان توان انجام این کار را داشته باشند، برای تصحیح خطاب کافی است و خطاب قبیح نیست؛ چون در خطابات عمومی و قانونی، لازم نیست که همه قادر باشند». به حکم وجدان و فطرت چنین خطابی صحیح نیست، جز در صورتی که همهٔ آن‌ها قادر بر انجام آن باشند و حکم به تعداد افراد منحل می‌شود.

اشکال سوم: صحیح بودن خطاب به عاصی در ظرف عصیان

اشکال دیگر بر کلام ایشان آن است که برای تفاوت خطابات شخصی و قانونی، ایشان به صحّت خطاب عاصی استشهاد کرده است[1]، در حالی که نه تنها خطاب به عاصی به قید عصیان صحیح نیست، بلکه خطاب به مطیع به قید اطاعت هم صحیح نیست، و در این جهت، بین خطاب شخصی با خطاب کلّی و قانونی تفاوتی نیست؛ چون مخاطب به قید عصیان، از انجام تکلیف عاجز است همان‌طور که خطاب به قید اطاعت نیز ضروری الثبوت است و معنا ندارد. ولی چنانچه اطاعت و عصیان، ظرف -نه قید- باشد، مانعی ندارد؛ مانند آنجا که به شخصی که نماز نمی‌خواند، گفته شود: «نماز بر شما واجب است»، هرچند معلوم است امتثال نمی‌کند. این خطاب -چه شخصی، چه به صورت کلّی- صحیح

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۸-۴۳۹.

است. تفاوت عاصی و عاجز در این است که عاصی در ظرف عصیان، قادر است، بر خلاف عاجز.

از بیان ایشان استفاده می‌شود که غیر از اینکه خطاب به عاصی به قید عصیان صحیح نیست، خطاب به وی در ظرف عصیان نیز صحیح نیست؛ زیرا با علم به عصیان فرد، نمی‌توان به داعی انبعاث او را خطاب کرد. صرف دواعی دیگر مثل داعی امتحان -مادامی که همراه با داعی انبعاث نباشد- نیز نمی‌تواند مصحّح عقوبت باشد؛ چراکه اتمام حجّت هم تنها در امری است که به داعی انبعاث باشد.[1]

اما خطاب به عاصی در ظرف عصیان اشکالی ندارد؛ چون اگر فعلی، نزد مولا واجد مصلحت الزامی باشد و الزام به آن نیز مفسده‌ای که بتواند مصلحت فعل را خنثی کند نداشته باشد[2] در صورتی که به آن امر کند، به حکم عقل و عقلاء می‌تواند به این امر حتی بر علیه فرد عاصی احتجاج کند و صرف علم به عدم انبعاث، عذر محسوب نمی‌شود. بله اگر فعل، فاقد مصلحت ملزمه باشد و یا در فرض وجود مصلحت هم الزام آن مفسده داشته باشد، یا ترخیص واجد مصلحت باشد، چون الزامی در بین نیست، مصحّح عقوبت هم منتفی است.

و اگر پذیرفته شود خطاب شخصی به عاصی در ظرف عصیان صحیح نیست، قانونی شدن خطاب نیز نمی‌تواند مصحّح عقاب وی گردد؛ به تعبیر دیگر اگر قصد انبعاث، مصحّح عقاب باشد، چگونه می‌توان به قصد انبعاث غیر عاصی، حکم را جعل و با همین حکم علیه عاصی احتجاج کرد؟

---

۱. تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۱.

۲. استادﷺ: گاهی در یک فعل مصلحت کامل -به طوری که «لایرضی المولی بترکه»- وجود دارد، ولی نفس الزام شخص به فعل یا ترک، دارای مفسده است و یا ترخیص آن، مصلحت دارد و این مفسده و یا مصلحت ترخیص سبب می‌شود اقتضاء بعث به فعلیت نرسد؛ مثل اینکه نبیّ اکرم ﷺ فرمودند: «لولا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسواک» (الکافي، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱) که به جهت مفسده‌ای که در الزام به مسواک کردن وجود دارد، از آن صرف‌نظر نموده‌اند، هرچند فعل دارای مصلحت است. انجام خود متعلّق، سبب فشار یا حرج نیست، ولی الزام به متعلّق، موجب فشار یا حرج می‌شود، مانند بسیاری از اشخاص وسواسی که در نماز واجب، زبانشان بند می‌آید و نمی‌توانند الله اکبر را درست بگویند؛ اما در نماز مستحبّ به طور عادی تکبیر را می‌گویند؛ یعنی نفس الزام و تذکّر عقوبت گاهی یک فشار اعصابی روی شخص دارد.

بر این اساس، با تکمیل مراحل خطاب (مصلحت داشتن فعل مجعول، نبود مفسده در جعل و مصلحت نداشتن ترخیص) نسبت به قادرین -که در واقع یا مطیع هستند و یا عاصی- احتجاج صحیح است و صرف عصیان عذر به حساب نمی‌آید.

به تعبیر دیگر، مرحوم آقای خمینی در خطاب شخصی فعلیت انبعاث را شرط می‌داند، اما به نظر می‌رسد امکان انبعاث کافی است و لذا امر نسبت به عاصی -البته نه به قید عصیان- چه به نحو شخصی و چه کلّی، صحیح است؛ ولی نسبت به عاجز نه به نحو شخصی و نه به نحو عمومی، امر جدّی الزام‌آور صحیح نیست، هرچند امر غیر جدّی مانعی ندارد.

اشکال چهارم: بطلان قیاس خطابات انشایی به برخی جملات خبری

اشکال دیگر بر کلام ایشان آن است که ایشان از منحلّ نشدن جملات خبری، عدم انحلال خطابات انشایی را نتیجه گرفته، در حالی که از اینکه عقلاء، در مثال آتش، قائل به انحلال نیستند و دروغ متعدد حساب نمی‌کنند، انتفای انحلال در سایر موارد استفاده نمی‌شود. مثلاً اگر کسی به ده نفر نسبت زنا دهد، آیا اینکه این مفاد را در قالب یک جمله بگوید یا در قالب ده جمله به تک تک آنها بگوید، از دیدگاه عرف تفاوت دارد؟ یا اگر بخواهد یک دهم از مال خود را به صورت مساوی به ده نفر واگذار نماید، آیا عرف، بین اینکه این مفاد را در یک قرارداد تنظیم کند یا در قراردادهای متعدّد، فرق می‌گذارد؟

مثالی دیگری که نشان می‌دهد کبرای عدم انحلال صحیح نیست، این است که مثلاً اگر هزار نفر را -که در بیمارستانی بستری‌اند- به انجام کاری مثل «استقبال از فلان شخص»، دستور دهند که نهصد و پنجاه نفر آن‌ها از انجام آن عاجزاند، وجداناً این خطاب قبیح است؛ چون این امر منحلّ می‌شود و به منزلهٔ آن است که به فرد عاجز دستور دهند.

همهٔ این مثال‌ها شاهد بر انحلال است و بالوجدان با مسئلهٔ صدق و کذب در مثال آتش تفاوت دارد.

نظر سوم (مختار): عدم شمول خطابات نسبت به عاجز و عدم کفایت مجرّد اطلاق هیئت یا مادّه

با ملاحظهٔ مجموع مطالب بالا، مشخّص می‌شود که شمول خطاب نسبت به عاجز صحیح نیست؛ بلکه بدیهی و وجدانی است که نمی‌توان عاجز را مخاطب قرار

داد، و با صرف وجود پنج نفر قادر در میان یک میلیون نفر، خطاب عمومی و قانونی صحیح نیست. نمی‌توان جمعیتی را که اکثراً عاجزاند، مورد خطاب قرار داد، و در این جهت فرقی بین قضیهٔ حقیقیه و قضیهٔ خارجیه نیست؛ بنابراین نمی‌توان از مجرّد اطلاق هیئت یا مادّه، ملاک را نسبت به عاجز کشف کرد.

تطبیق بحث بر مقام

حال می‌توان گفت: با توجه به آنچه در مقدّمهٔ اوّل دربارهٔ تعارض و تزاحم و احکام آن بیان شد و همچنین نتیجهٔ مقدّمهٔ دوم که اختصاص خطاب به قادرین است، در مسائلی مانند مسئلهٔ مورد بحث که مکلّف عاجز از امتثال هر دو تکلیف در زمان واحد است، طبق نظریهٔ مرحوم آقای خمینی که قدرت را شرط صحّت خطاب نمی‌داند، هر دو تکلیف علی وجه الاطلاق فعلی بوده، یکی مقیّد به عدم امتثال دیگری نیست[1]، تعارضی بین ادلّهٔ دو تکلیف وجود ندارد؛ اما بنا بر نظریهٔ مختار که تکالیف اختصاص به قادرین دارد و صحیح نیست که به مکلّف خطاب شود که علی وجه الاطلاق هم مکلّف به یک شیء و هم به ضدّ آن است، در مواردی که امتثال دو تکلیف در زمان واحد ممکن نیست، ممکن است که بین ادلّه تزاحم یا تعارض باشد. اگر اطلاق ادلّهٔ هر کدام از دو تکلیف، صورت توقّف امتثال هر کدام بر ترک دیگری را هم شامل شود، در این صورت بین آن‌ها تعارض است[2]، در غیر این صورت، بین دو دسته دلیل تزاحم وجود دارد.

توضیح مطلب:

- اوّلاً، مراد از اشتراط قدرت در صحّت خطاب این است که مکلّف نسبت به متعلّق امر مذکور در خطاب قادر باشد؛ مثلاً در خطاب «أزل النجاسة عن المسجد»، مخاطب باید قادر بر ازالهٔ نجاست باشد، و در خطاب «صلّ» نیز شرط صحّت، قدرت بر اتیان نماز است.

---

۱. ر.ک: تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۲۹.

۲. اینکه برای دفع تعارض، ادّعا شود که تمام خطابات مقیّد به قید عدم اشتغال به تکلیفی اهمّ یا مساوی هستند، نیز تمام نیست؛ زیرا مرجع در مقیّد بودن تکلیف به قیدی یا اطلاق نسبت به آن، عرف و متفاهم عرفی است و عرف نیز چنین قیدی را در خطابات، متوجّه نمی‌شود و خطابات را از این جهت مطلق می‌داند.

• ثانیاً، در صورتی که اتیان دو تکلیف در زمان واحد ممکن نیست، اگرچه مکلّف نسبت به امتثال هر دو تکلیف قدرت ندارد، اما نسبت به متعلّق هر کدام از آن‌ها قادر است.

با توجه به این دو مطلب، شاید ادعا شود که مثلاً اطلاق خطاب «أزل النجاسة عن المسجد» و خطاب «صلّ» صورتی که امتثال هم‌زمان هر دو تکلیف مقدور نیست را هم شامل می‌شود و در نتیجه بین دو خطاب تعارض به وجود می‌آید؛ زیرا ممکن نیست که شارع هر دو عمل را علی وجه الإطلاق اراده کرده باشد؛ زیرا بازگشت آن به جمع ضدّین است؛ بنابراین در مقام ثبوت، شمول یکی از دو دلیل یا هر دو آن‌ها نسبت به صورت عجز از امتثال هم‌زمان هر دو تکلیف، مورد ارادهٔ جدّی واقع نشده است.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز ممکن است با بیان فوق، ادعا شود که هر کدام از ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و ادلّهٔ وجوب تحمّل شهادت اطلاق داشته، صورت عجز از امتثال هم‌زمان هر دو تکلیف را هم شامل می‌شود و در نتیجه بین آن‌ها تعارض وجود دارد؛ بنابراین عمده در تشخیص نسبت بین ادلّه در این مسئله، آن است که بررسی شود آیا اطلاق آن‌ها شامل این صورت نیز می‌شود یا نه.

بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در نفی اطلاق ادلّه نسبت به فرض تزاحم و نقد آن

همچنان‌که در تبیین مناقشهٔ اوّل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم نسبت به استدلال به آیه بیان شد، ایشان صورت توقّف امتثال تکلیف بر ترک تکلیف دیگر را از تقسیمات متأخّر از حکم دانسته، اطلاق ادلّه نسبت به این صورت را منکر شده است. طبق این مبنا، بین ادلّهٔ حرمت نظر و وجوب تحمّل شهادت، تعارض نیست.

البته این مطلب قابل مناقشه است؛ زیرا اقسامی مانند معلوم الحکم و مجهول الحکم از تقسیمات بعد از حکم است؛ اما اقسامی هم وجود دارد که مربوط به قبل از حکم است، مثل اینکه آیا این شیء دارای مصلحت و ملاک است یا نه؟ این ملاحظه مربوط به قبل از حکم و از مبادی آن است. همچنین بدون اینکه حکم و قانونی جعل شده باشد، انسان می‌تواند ملاحظه کند که آیا دو امری مانند طلبه بودن در قم و رفتن به جبهه که هر دو مصلحت دارند، در خارج قابل جمع هستند یا نه؟ و در صورتی که امکان جمع آن‌ها در زمان واحد نباشد، آیا مصلحت یکی

بیشتر از دیگری است یا نه؟ تصوّر و لحاظ چنین اموری متوقّف بر جعل حکم و قانون نیست.

اگر تصوّر چنین اموری متوقّف بر جعل حکم و قانون نیست، بنابراین اشکالی ندارد که مثلاً شارع ابتداءً لحاظ کند که مصلحت طلبه بودن مکلّف در قم از مصلحت رفتن به جبهه که آن هم ذاتاً مطلوب و مصلحت دارد بیشتر است و سپس علی وجه الاطلاق امر نماید که مکلّف باید در قم درس بخواند، حتی در صورتی که این کار موجب فوت مصلحت رفتن به جبهه شود. همچنان که اشکالی ندارد که شارع ملاحظه کند که مصلحت طلبه بودن در صورت تزاحم با جبهه رفتن، بیشتر نیست و لذا امر به این کار را مقیّد کند به صورتی که نیاز به رفتن به جبهه نباشد.

علاوه بر مطلب فوق، همچنان‌که بارها بیان شد، شارع و قانون‌گذار گاهی ملاحظه می‌کند که یک شیء مصلحت دارد، اما الزام و تکلیف به آن، مفسده داشته، مکلّف را در فشار روحی و عصبی شدید قرار می‌دهد و لذا الزام به آن نمی‌کند، مانند مسئلهٔ مسواک.

تقسیم حکم به حکمی که مکلّفین را در فشار روحی و عصبی قرار می‌دهد و حکمی که چنین خصوصیتی ندارد، از تقسیمات لاحقه است؛ اما تقسیمات لاحقه را انسان گاهی تدریجاً ملاحظه می‌کند[1] و این ملاحظه در برخی موارد سبب می‌شود که اصلاً جعلی صورت نگیرد و در برخی موارد نیز سبب می‌شود که جعل به گونه‌ای صورت بگیرد که مقیّد بوده، حالات طارئه را شامل نشود. قیود نیز اگر ممکن باشد، با همان جعل اوّل و اگر ممکن نباشد مانند قید قصد امر، قید علم، با جعل‌های دیگر بیان می‌شود.

نتیجه اینکه بنا بر تحقیق، فی نفسه، شمول الفاظ مطلق نسبت به انقسامات سابق و لاحق مانعی ندارد و لذا ممکن است که اطلاق یک دلیل ناظر به توقّف

---

۱. به عنوان مثال و برای تصویر لحاظ تدریجی، فرض کنید که پدری تصمیم گرفته‌است که ماشینی برای فرزند خویش بخرد؛ در این فرض، برخی صور و حالات، ابتداءً به ذهن او خطور می‌کند و او آن‌ها را ملاحظه می‌کند، مانند اینکه مدل ماشین یا رنگ چه باشد؛ اما برخی صور و حالات. مانند آثار خرید ماشین بر زندگی فرزند بعد از تصویر حالات اوّلیه و تأمّل بیشتر، در ذهنش صورت می‌پذیرد؛ مثلاً آیا این کار منجر به وابستگی فرزند و زیاد شدن توقّعات مالی‌اش می‌شود؛ آیا سلامتی او در خطر قرار می‌گیرد؛ آیا سبب بی‌توجّهی او به درس می‌شود؟

امتثال تکلیف بر ترک تکلیف دیگر نیز بوده، بر اهمّ بودن آن نسبت به تکلیف دیگر دلالت نماید.

نظر مختار: تعارض ادلّهٔ لزوم تحمل شهادت و حرمت نظر

بیان دیگر در نفی اطلاق ادلّه نسبت به صورت توقّف امتثال تکلیف بر ترک تکلیف دیگر این است که:

از طرفی، اطلاق دلیل یک تکلیف نسبت به این صورت و دلالتش بر فعلی بودن تکلیف در این صورت، به معنای اهمّ بودن آن است. شارع زمانی می‌تواند علی الاطلاق، امر به ازالهٔ نجاست نموده و این عمل را علی التعیین نه علی التخییر از مکلّف بخواهد، که ازالهٔ نجاست اهمّ از «صلّ» باشد و الا اگر هر دو فعل مساوی باشند، باید حکم به تخییر نماید و اگر نماز اهمّ باشد، باید تکلیف به ازالهٔ نجاست را از باب ترتّب، به عصیان تکلیف به نماز مشروط کند.

از طرفی دیگر، آیا می‌توان ادعا کرد که هر اطلاقی ناظر به صورت مذکور نیز بوده، بر اهمّ بودن متعلّق خود دلالت دارد؟ بالوجدان چنین ادعایی صحیح نیست؛ بلکه باید تفصیل داد.

توضیح اینکه ابتلای اشیا به مزاحم به سه صورت متصوّر است:

- صورت اوّل اینکه تزاحم شئ با امور دیگر دائمی یا غالبی است؛ مثلاً همواره بین ماندن در قم و اشتغال به درس با امور دیگر مانند مرزداری که آن‌ها هم دارای مصلحت و مطلوب شارع‌اند، تزاحم وجود داشته، با امتثال یکی، مصلحت امور دیگر فوت می‌شود. اگر در جایی که یک شئ دائماً یا غالباً مبتلا به مزاحم است، شارع امر به آن شئ نماید، معلوم می‌شود که شارع با لحاظ مصالح و مفاسد، به دلیل اهمّ بودن، امر به آن شئ نموده است، همچنان‌که در آیهٔ ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾[1] خداوند متعال فرموده که خمر و میسر منافعی برای مردم دارند، اما به دلیل بالاتر بودن مفسدهٔ آن‌ها، حکم به تحریم آن‌ها شده است. در تزاحم نیز، شارع لحاظ می‌کند که مثلاً یک

---

۱. البقرة، ۲۱۹.

شئ مفسدهٔ ذاتی ندارد ولی موجب فوت مصلحت اقوی می‌شود و لذا از آن شئ صرف نظر نموده، حکم را متوجه شیئی می‌کند که مصلحتش اقوی است. خلاصه اینکه در صورت ابتلای دائمی یا غالبی یک شئ با امور دیگر، اگر آن شئ متعلّق تکلیف قرار بگیرد، اطلاق دلیل آن، صورت تزاحم با امور دیگر را نیز شامل شده، بر اهمّ بودن آن دلالت می‌کند.

- صورت دوم اینکه یک شئ با امور دیگر تزاحم دارد، اما این تزاحم نه دائمی و غالبی و نه نادر و اتفاقی است؛ بلکه به شکل متعارف و زیاد واقع می‌شود. شاید در این صورت نیز بتوان ادعا کرد که اگر چنین شیئی متعلّق تکلیف قرار بگیرد، اطلاق دلیل آن، صورت تزاحم با امور دیگر را هم شامل شده، بر اهمّ بودن آن دلالت می‌کند.
- صورت سوم اینکه تزاحم نادر و اتفاقی است. این مطلب قابل انکار نیست که به شکل متعارف تمام اشیاء به صورت اتفاقی و نادر با امور دیگر تزاحم پیدا می‌کنند و نمی‌توان ادعا کرد که یک شئ هیچ وقت مبتلا به مزاحم نمی‌شود.

اطلاق تکلیف به یک شئ نمی‌تواند ناظر به این نوع تزاحم هم بوده، بر اهمّ بودن آن شئ دلالت نماید؛ زیرا همچنان‌که بیان شد، این نوع تزاحم به شکل عادی بین اشیا وجود دارد و لذا نمی‌توان ادعا کرد که ادلّهٔ تمام تکالیف به این نوع تزاحم نیز نظارت داشته، بر اهمّ بودن متعلّق خود دلالت دارند. معنای چنین ادعایی آن است که گفته شود: تمام تکالیف ظهور در اهمّ بودن متعلّق خود دارند ولی از این میان، تنها ظهور یک تکلیف موافق ارادهٔ جدّی مولا است و در بقیه خلاف ظاهر اراده شده است. قطعاً چنین مطلبی درست نیست.

با توجه به تقسیم بندی بالا، مشخص می‌شود که اگر متعلّق هر کدام از دو تکلیف، دائماً یا غالباً و یا به شکل متعارف و زیاد، مبتلا به مزاحم است، بین ادلّهٔ آن‌ها -در فرضی که نسبت به فرض تزاحم اطلاق و شمولی داشته باشند- تعارض مصطلح به وجود می‌آید؛ زیرا اطلاق هر کدام ناظر به صورت تزاحم بوده، ظهور دارد که از نظر شارع اهمّ از دیگری است و ارادهٔ جدّی مولا به آن تعلّق گرفته است. اما اگر ابتلاء هر کدام از آن‌ها به مزاحم تنها اتفاقی و نادر است، در این صورت بین ادلّهٔ آن‌ها

-اگر نسبت به فرض تزاحم، اطلاق و شمولی داشته باشند- تزاحم مصطلح است.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز اگر تحمّل شهادت برای احقاق حق، به شکل نادر و اتفاقی مبتلا به مزاحمی مانند حرمت نظر به نامحرم می‌شود و همچنین حرمت نظر به نامحرم نیز به صورت نادر و اتفاقی با مزاحمی مانند جلوگیری از تضییع حقّی تزاحم پیدا می‌کند، در این صورت بین ادلّهٔ این دو تکلیف تزاحم است؛ اما اگر ابتلاء هر کدام از دو تکلیف به مزاحم، دائمی یا غالبی یا متعارف باشد، در این صورت بین ادلهٔ آن‌ها تعارض است.

نظر مختار این است که ابتلای تحمّل شهادت برای احقاق حق و ابتلای حرمت نظر به نامحرم به مزاحم نادر و اتفاقی نیست؛ بلکه به شکل متعارف و زیاد واقع می‌شود و لذا بین ادلّهٔ این دو تعارض وجود دارد، نه تزاحم مصطلح.

مطلب دوم: حکم مسئله بنا بر تعارض و تزاحم

مطلب دوم این است که بنا بر هریک از تزاحم و تعارض، حکم مسئله چیست.

حکم مسئله بنا بر تعارض

همچنان‌که در آخر تقسیم بندی بالا بیان شد، بنا بر مختار، بین ادلّهٔ وجوب تحمّل شهادت و حرمت نظر به نامحرم تعارض وجود دارد و باید به قواعد باب تعارض رجوع کرد که طبق آن، اگرچه نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص من وجه است و هیچ‌کدام در مورد اجتماع، نصّ یا اظهر نیست و لذا از این جهت نمی‌توان حکم به تقدّم یکی بر دیگری کرد، اما با بیانی دیگر، می‌توان جواز نظر در مقام تحمّل شهادت را ثابت کرد زیرا از اینکه بین ادلّهٔ وجوب تحمّل شهادت مانند آیهٔ ﴿... وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ ...﴾[1] و مجموع احکام نظر اعمّ از حلال و حرام عموم و خصوص مطلق است، از این رو ادلّهٔ وجوب تحمّل شهادت مقدّم می‌شود، هرچند که نسبتش با خصوص احکام حرمت نظر عموم و خصوص من وجه است.

نظیر این جمع دربارهٔ دلیل «لاحرج» مطرح شده، با این بیان که نسبت دلیل «لاحرج» به مجموعهٔ ادلّهٔ احکام اوّلیه، عموم و خصوص مطلق است؛[2] زیرا دلیل

---

۱. البقرة، ۲۸۲.

۲. رسالة في قاعدة نفي الضرر، ص ۲۱۳؛ مبانی الأحکام في أصول شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۲۸.

لاحرج به مجموعهٔ احکام نظر دارد (نه به تک تک احکام) پس نسبت «لاحرج» با مجموعهٔ احکام اوّلیه عموم و خصوص مطلق بوده، و لذا باید به دلیل «لاحرج» اخذ شود، هرچند نسبت تک تک موارد حرج به ادلّهٔ اوّلیه، عموم من وجه است.

در صورت عدم پذیرش جمع بالا، تعارض بین ادلّه مستقرّ خواهد بود؛ زیرا هیچ‌کدام از ادلّه نسبت به صورت تعارض، نصّ یا اظهر نیست و در نتیجه به دلیل اینکه مسئله از مصادیق دوران امر بین المحذورین است، مکلّف مخیّر است که یا با نظر به نامحرم، اقدام به تحمّل شهادت نماید و یا برای اجتناب از نظر به نامحرم، تحمّل شهادت نکند.

حکم مسئله بنا بر تزاحم

همچنان‌که در تفاوت بین تعارض و تزاحم بیان شد، در صورت تزاحم ادلّه، تنها مرجّح، اهمّ یا محتمل الأهمّیه بودن است و در صورتی که این مرجّح ثابت نشود، مکلّف در اختیار هر کدام از دو تکلیف مخیّر است. با توجه به این مطلب، اگر بین ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و وجوب تحمّل شهادت تزاحم باشد، اگر اهمّ یا محتمل الأهمّیه بودن حرمت نظر به نامحرم یا تحمّل شهادت ثابت نشود، مکلّف مخیّر است که برای اجتناب از نظر به نامحرم، تحمّل شهادت نکند و یا اینکه با نگاه به نامحرم، تحمّل شهادت نماید.

در مجموع به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از ادلّهٔ وجوب تحمّل شهادت و حرمت نظر، نصوصیت یا ظهور قوی‌تری در اهمّ بودن ندارند و دلیلی هم از خارج بر اهمّ یا محتمل الأهمّیه بودن یکی نسبت به دیگری نیست و در نتیجه مکلّف مخیّر است که جانب وجوب تحمّل شهادت یا حرمت نظر را مراعات کند.

دلیل دوم: روایات خاصه

صاحب وسائل[1] و مرحوم آقای خوئی[2] سه روایت برای جواز نظر در مقام اداء شهادت نقل کرده‌اند؛ اما به یقین بازگشت آن‌ها به دو روایت است؛ زیرا روایت سوم با روایت اوّل متحد است. بنابراین دو روایت در مسئله وجود دارد.

---

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۱-۴۰۲، «باب أنّه لابدّ في الشّهادة على المرأة من أن تعرف أو يحضر من يعرفها أو تسفر عن وجهها فينظر إليها الشّاهد».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۴.

روایت اوّل: صحیحهٔ علیّ بن یقطین

أحمد بن محمّد عن أخیه جعفر بن عیسی عن ابن یقطین عن أبی الحسن الأوّل علیه السلام قال: «لا بأس بالشّهادة علی إقرار المرأة و لیست بمسفرة إذا عرفت بعینها أو حضر من یعرفها فأمّا إن کانت لاتعرف بعینها و لایحضر من یعرفها فلایجوز للشّهود أن یشهدوا علیها و علی إقرارها دون أن تسفر و ینظرون إلیها.»[1]

بررسی سند

این روایت در کتاب کافی،[2] فقیه،[3] تهذیب، و استبصار،[4] نقل شده است؛ البته نقل مرحوم صدوق تفاوتی با نقل مرحوم شیخ و مرحوم کلینی دارد که در بررسی متن روایت بیان خواهد شد.

بررسی سند روایت در تهذیب: نسخ مختلفی از تهذیب (مثل نسخهٔ مقابله شده با نسخهٔ شهید ثانی) سند روایت را چنین ذکر کرده‌اند: «احمد بن محمد عن اخیه جعفر بن عیسی عن ابن یقطین عن ابی الحسن الاوّل علیه السلام».[5] در نسخ متعارف تهذیب نیز سند به همین شکل است؛ اما مرحوم صاحب وسائل[6] نقل نموده که در نسخه‌ای «جعفر بن محمد بن عیسی» ثبت شده است. نقل استبصار نیز مطابق همین نسخه است.[7]

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۵۵، ح ۷۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۲، ح ۳.

۲. الکافي، ج۷، ص ۴۰۰، ح ۱: محمّد بن یحیی عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عیسی عن أخیه جعفر بن عیسی بن یقطین عن أبي الحسن الأوّل علیه السلام قال: «لا بأس بالشّهادة علی إقرار المرأة و لیست بمسفرة إذا عرفت بعینها أو حضر من یعرفها فأمّا إن لاتعرف بعینها و لایحضر من یعرفها فلایجوز للشّهود أن یشهدوا علیها و علی إقرارها دون أن تسفر و ینظروا إلیها».

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۷، ح ۳۳۴۶: روي عن علیّ بن یقطین عن أبي الحسن الأوّل علیه السلام قال: «لا بأس بالشّهادة علی إقرار المرأة و لیست بمسفرة إذا عرفت بعینها أو یحضر من عرفها».

۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹، ح ۱: أحمد بن محمّد بن عیسی عن أخیه جعفر بن محمّد بن عیسی عن ابن یقطین عن أبي الحسن الأوّل علیه السلام قال: «لا بأس بالشّهادة علی إقرار المرأة و لیست بمسفرة إذا عرفت بعینها أو حضر من یعرفها فأمّا إن کانت لا تعرف بعینها أو لا یحضر من یعرفها فلا یجوز للشّهود أن یشهدوا علیها و علی إقرارها دون أن تسفر و ینظرون إلیها».

۵. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۵۵، ح ۷۰.

۶. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۱، پاورقی شمارهٔ دو.

۷. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹، ح ۱: أحمد بن محمّد بن عیسی عن أخیه جعفر بن محمّد بن عیسی عن

این نقل غلط است. نسخهٔ صحیح سند، مطابق نسخه‌ای از کافی است که صاحب وسائل[1] از آن نقل می‌کند. سند این چنین است: «محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن محمد بن عیسی عن اخیه جعفر بن عیسی عن ابن یقطین»[2]؛ البته در نسخهٔ موجود کافی «عن اخیه جعفر بن عیسی ابن یقطین»[3] نقل شده که آن نیز اشتباه است؛ بلکه انتهای سند باید مطابق با نقل تهذیبین و نقل صاحب وسائل از کافی، «عن ابن یقطین» باشد؛ چون «جعفر بن عیسی»، «ابن عبید» است، نه «ابن یقطین».

تفاوت سند روایت در تهذیب و کافی: کافی از «محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن محمد بن عیسی عن أخیه» نقل کرده، که مراد از «محمد بن یحیی»، «محمد بن یحیی عطار» است که ثقه است. مراد از «محمد بن احمد» نیز «محمد بن احمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمة» است که ثقه است، ولی تهذیب با طریق «احمد بن محمد عن أخیه» نقل کرده که احمد بن محمد همان «احمد بن محمد بن عیسی» است و عبارت «عن محمد بن عیسی» از آن سقط شده و باید آن را به سند تهذیب ضمیمه کرده، و آن را بدین شکل تصحیح نمود: «احمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن أخیه». «محمد بن عیسی» نیز «محمد بن عیسی یقطینی» است که طبق تحقیق ثقه است. برادرش جعفر بن عیسی نیز ثقه است. بنابراین روایت از حیث سند، صحیحه است.

بررسی متن روایت

عبارت مرحوم شیخ صدوق تفاوتی با نقل مرحوم شیخ و مرحوم کلینی دارد. مرحوم شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه فقط صدر این روایت را تا عبارت «من یعرفها» نقل کرده و بعد از آن فرموده است: «و لایجوز عندهم أن یشهد الشّهود علی إقرارها

ابن یقطین عن أبي الحسن الأوّل علیه السلام قال ... .

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۲: و رواه الکلینيّ عن محمّد بن یحیی عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عیسی عن أخیه جعفر بن عیسی.

۲. الکافي، ج ۷، ص ۴۰۰، «باب الرّجل یشهد علی المرأة و لا ینظر وجهها»، ح ۱.

۳. الکافي، ج ۷، ص ۴۰۰، «باب الرّجل یشهد علی المرأة و لا ینظر وجهها»، ح ۱.

دون أن تسفر فينظر إليها.»[۱]

مرحوم آقای خوئی[۲] این عبارت را به عنوان روایت نقل کرده است؛ اما ظاهراً این عبارت، کلام مرحوم شیخ صدوق است که به شکل ناقص، بیانگر مفهوم صدر روایت است. بنا بر اینکه این عبارت ادامهٔ روایت باشد، شاید مراد از «عندهم»، «عند المسلمین» یا «عند اصحاب العصمه» باشد؛ اما به هر صورت، عبارت صحیح همان عبارت سلیسی است که مرحوم کلینی و مرحوم شیخ نقل کرده‌اند.

تقریب دلالت روایت بر جواز نظر هنگام تحمّل شهادت یا ادای شهادت

دو احتمال در عبارت «لا بأس بالشّهادة علی إقرار المرأة و لیست بمسفرة» وجود دارد:

- احتمال اوّل اینکه تحمّل شهادت بر اقرار زنی که صورتش باز نیست و شهود نمی‌توانند به آن نظر کنند، صحیح نیست، مگر در صورتی که زن شناخته شده باشد یا کسی که او را می‌شناسد حضور داشته باشد؛ بنابراین با انتفای این دو حالت، نظر به زن برای تحمّل شهادت جایز است.
- احتمال دوم اینکه مراد ادای شهادت باشد. طبق این احتمال، ادای شهادت بر اقرار سابق زنی که صورتش در زمان ادای شهادت شهود، باز نیست اشکال ندارد، مشروط به اینکه در زمان ادای شهادت شهود، یکی از دو امر فوق[۳] محقّق باشد؛ بنابراین با فقدان این دو امر، برای ادای شهادت، جایز است که به زن نگاه شود.

طبق این احتمال، معنای دیگری نیز برای روایت محتمل است؛ ادای شهادت بر اقرار سابق زنی -که صورتش در زمان تحمّل شهادت شهود، باز نبوده‌است- صحیح است به شرط اینکه در زمان اقرار و تحمّل شهادت، یکی از دو امر بالا محقّق بوده باشد.

البته ارادهٔ تحمّل شهادت از عبارت «الشهادة علی اقرار المرأة» خلاف ظاهر است؛ زیرا به طور متعارف، کلمهٔ «شهد» با «علی»، برای بیان ادای شهادت، و بدون

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۷، ح ۳۳۴۶.
۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۴.
۳. شناخته بودن زن یا حضور کسی که او را می‌شناسد.

«علی»، برای بیان تحمّل شهادت استعمال می‌شود، مثل: «شهد المجلس، شهده»؛ بنابراین اگر در این روایت مراد تحمّل شهادت بود، باید چنین تعبیر می‌شد: «شهد اقرار المرأة». از این رو، مقتضای اخذ به ظاهر «علی» این است که عبارت «الشهادة علی اقرار المرأة» به ادای شهادت معنا شود.[1]

شاید اشکال شود که شهادت شاهد در صورتی مسموع است که در مقام تحمّل شهادت، زن را شناخته باشد و این امر نیز ممکن نیست مگر اینکه به صورت او نظر کرده باشد. با توجه به این مطلب، اگر نظر به صورت نامحرم حرام باشد، نگاه شاهد به صورت زن در مقام تحمّل شهادت، موجب زوال عدالتش شده است، پس چگونه در این روایت حکم به مسموع بودن شهادتش شده است؟

جواب این اشکال آن است که شناخت زن متوقّف بر نظر عمدی به چهرهٔ او نیست. بسیار متعارف است که نگاه انسان به چهرهٔ زنی که همسایه یا فامیل او است می‌افتد و از این راه او را می‌شناسد و لذا بنا بر حرمت نظر به چهرهٔ نامحرم، اینکه شاهد، زن را بشناسد، منافاتی با عدالت او ندارد.

البته وقتی برای ادای شهادت و تثبیت امری از طریق آن، کشف وجه و نظر شهود، جایز شود، عرف از آن الغاء خصوصیت کرده، می‌فهمد که تحمّل شهادت به عنوان مقدّمهٔ ادای شهادت و احقاق حق نیز مجوّز کشف وجه و نظر شهود است. اینکه این کارها، در مقام ادای شهادت جایز باشد، امّا در مقام تحمّل شهادت برای اینکه بعداً ادای شهادت شود، جایز نباشد، خلاف متفاهم عرفی است.

مطلب آخر نیز اینکه اگرچه در روایت مشخّص نیست زن نامحرم است، اما چون فرد ظاهرش زن نامحرم است، نمی‌توان آن را از مورد روایت خارج کرد؛ پس طبق این روایت، نگاه شاهد به صورت زن نامحرم هنگام ادای شهادت و همچنین تحمّل آن، از حرمت نظر به نامحرم مستثنی است.

---

۱. استاد ﷾ در مباحث آینده (حکم تزویج موکّل به وکیلِ در تزویج، ذیل مسئلهٔ ۱۷ عروه از مباحث اولیاء عقد (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۷۰)) فرموده است آنچه از استعمالات به دست می‌آید خلاف کتب لغت است؛ زیرا «شَهِدَه» به معنای مجرد حاضر شدن است، مانند «فلانٌ شهد الجمل»؛ یعنی در جنگ جمل حاضر بود. «شَهِدَه» و «أشهده»، به ترتیب به معنای «حاضر بود» و «حاضر کرد» است، اما اگر به معنای گواه شدن (تحمل شهادت) یا گواهی دادن (اداء شهادت) باشد هر دو با «علی» متعدی می‌شود.

روایت دوم: صحیحهٔ صفّار

محمّد بن الحسن الصّفّار قال:

«كتبت إلى الفقيه عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها و هي من وراء الستر و يسمع كلامها إذا شهد رجلان عدلان أنّها فلانة بنت فلان الّتي تشهدك و هذا كلامها أو لا يجوز له الشّهادة عليها حتّى تبرز و يثبتها بعينها فوقّع عليه السلام: تتنقّب و تظهر للشّهادة إن شاء الله.»[1]

در برخی از نسخ «تظهر للشهود» دارد؛ اما تعبیر «تظهر للشهادة» بهتر است؛ زیرا در روایت تعدّد شهود فرض نشده است.

تقریب دلالت روایت بر جواز نظر هنگام تحمّل یا ادای شهادت

راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند: اگر فرد بخواهد بر کارهایی که در گذشته از زن نامحرم مشاهده کرده (مثل وقف مالی یا بخشیدن آن یا وصیت بدان) شهادت دهد، آیا می‌تواند در حالی که زن پشت پرده قرار گرفته و دو شاهد او را معرفی می‌کنند، در مورد او شهادت دهد یا باید زن از پس پرده بیرون بیاید و شاهد او را ببینند تا بتواند شهادت بدهد؟ امام علیه السلام در پاسخ مرقوم نموده: زن باید با نقاب در صحنهٔ دادگاه حاضر شود؛ یعنی باید حداقل چشم‌هایش باز باشد تا شناخته شود.

طبق روایت صفّار، زن باید در مقام احقاق حق نقاب زده و چشمانش را باز بگذارد و مرد نامحرم نیز می‌تواند با نگاه به او دربارهٔ اقرار قبلی او شهادت دهد. پس مقام ادای شهادت نیز از حرمت نظر به نامحرم استثنا شده است و همان‌طور که در تبیین مفاد صحیحهٔ علی بن یقطین بیان شد، عرف از مقام ادای شهادت الغاء خصوصیت کرده، حکم را شامل مقام تحمّل شهادت نیز می‌داند.

---

۱. در کتاب‌های من لا یحضر الفقیه، استبصار، و تهذیبِ موجود، «تظهر للشهود» ثبت شده است. ر.ک: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۷، ح ۳۳۴۷؛ الاستبصار، ج۳، ص ۱۹، ح ۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۵۵، ح ۷۱. در وسائل چاپ موسسهٔ آل البیت نیز روایت با این عبارت نقل شده؛ اما در پاورقی شمارهٔ ۵ نوشته شده: «في نسخة: للشهادة.» (ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۰۱، ح ۲). در وسائل چاپ سنگی «دار الخلافة طهران» که در کتابخانه آیت‌الله سیّداحمد زنجانی دام‌ظله موجود است، روایت با عبارت «تظهر للشهادة» نقل شده است.

نقد استدلال به صحیحهٔ علیّ بن یقطین و صحیحهٔ صفّار

طبق مبنای مختار که وجه از لزوم پوشش بدن و حرمت نظر به نامحرم مستثنی است، این دو روایت هیچ ربطی به جواز نظر به نامحرم در مقام ادا و تحمّل شهادت ندارند؛ زیرا کاری که فی نفسه جایز است معنا ندارد که گفته شود: استثناءً در مقام شهادت جایز است؛ اما بنا بر اینکه پوشیدن وجه نیز ذاتاً لازم باشد و بر نامحرم نیز ذاتاً جایز نباشد که به آن نگاه کند، شاید بتوان به این دو روایت برای استثنای مقام ادا و تحمّل شهادت استدلال کرد؛ اما نتیجهٔ استدلال به این دو روایت، غیر از نظر مرحوم سیّد خواهد بود.

توضیح اینکه طبق نظر مرحوم سید، نظر به نامحرم در مقام شهادت تنها در فرض ضرورت جایز است؛ اما اگر استدلال به این دو روایت تمام باشد، نگاه به نامحرم در مقام شهادت جایز است ولی این جواز به مناط ضرورت نیست؛ زیرا در روایت صفّار، حضرت فرموده که زن نقاب زده، در معرض دید شاهد قرار بگیرد، در حالی که نقاب تمام صورت زن را نمی‌پوشاند و ضرورتی هم به کشف وجه زن و نگاه شاهد به صورت او نیست؛ زیرا فرض روایت در جایی است که دو شاهد عادل شهادت می‌دهند که مراد از زن چه کسی است.

البته مقتضای جمع بین این روایت و روایت علی بن یقطین آن است که امر به نقاب زدن و ظاهر شدن زن در مقام شهادت، بر استحباب حمل شود؛ زیرا از روایت علی بن یقین، به صراحت استفاده می‌شود که در صورت شناخته شده بودن زن یا حضور کسی که او را می‌شناسد، اشکالی ندارد که صورت زن کاملاً پوشیده باشد یا حتی پشت پرده نشسته باشد.

نتیجه اینکه از این دو روایت استفاده می‌شود که نگاه به وجه نامحرم در مقام شهادت هرچند ضروری نباشد، از حرمت نظر به نامحرم استثنا شده است، همچنان‌که در استثنای مقام معالجه، با وجود اینکه خود پزشک مضطرّ به نگاه به مریض نامحرم نیست، می‌تواند برای معالجه به مریض نگاه کند.

البته به نظر می‌رسد با یک بیان، صحیحهٔ صفّار بر جواز ذاتی نظر به وجه دلالت می‌کند؛ زیرا همچنان‌که در بالا بیان شد، صحیحهٔ علی بن یقطین تصریح کرده که اگر شهودی برای معرفی زن در دادگاه باشند، نیازی به حضور زن در دادگاه با

صورت باز نیست. از طرفی در روایت صفّار با وجود اینکه دو شاهد عادل شهادت می‌دهند که زن چه کسی است و لذا ضرورتی به کشف وجه و نگاه شاهد بر وجه زن نیست، امام علیه‌السلام فرموده که زن با نقاب در دادگاه حاضر شود، در حالی که نقاب تمام صورت را نمی‌پوشاند.

اگر در حال عادی نگاه به وجه جایز نباشد، باز گذاشتن آن بدون ضرورت مخالف قواعد خواهد بود و مقتضای اجتناب از مخالفت با قواعد این است که وجه ذاتاً مستثنی باشد؛ زیرا بسیار بعید است با اینکه پوشاندن صورت ذاتاً واجب و نگاه به آن حرام است، بدون ضرورتی، کشف صورت و نگاه بدان جایز بلکه مستحب شود. از اینکه بدون عنوان ثانوی مزاحم، کشف صورت و نگاه به آن مستحب شده، معلوم می‌شود مفسدهٔ ذاتی تحریمی در آن نیست.

تهافتی در کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در استدلال بر عدم استثنای وجه و کفّین دربارهٔ صحیحهٔ صفّار فرموده است: «جواز کشف قسمت بالای بینی مختص به باب شهادات و در صورت ضرورت جایز است»؛[1] اما در مسئلهٔ مورد بحث در ذیل کلام مرحوم سید، در عبارتی متهافت با مطلب اوّل، جواز نظر در مقام شهادت را مختص به صورت ضرورت ندانسته و فرموده است:

> «بملاحظة تلك النصّوص فلا وجه للتقييد بذلك [أي بالضرورة] فإنّها مطلقة و غير مقيّدة بالضرورة فيكون الحكم بالجواز في المقام من باب تخصيص عمومات عدم جواز النظر الي الاجنبية.»[2]

دو استثنای غیر مقبول نزد صاحب عروه

دو استثناء نیز صاحب عروه مطرح کرده که خود نیز ناصواب دانسته است. این دو عبارت‌اند از:

الف. نگاه به زانی و زانیه برای تحمل شهادت بر زنا.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۸-۴۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۵.

ب. نگاه به فرج و سینه زن اجنبیه هنگام ولادت و شیر دادن برای تحمل شهادت بر نسب و رضاع.

الف. شهادت بر زنا

مسألة ۳۵: «... و لیس منها ما عن العلّامة[۱] من جواز النظر الی الزانیین لتحمّل الشهادة فالأقوی عدم الجواز ...»[۲]

بررسی ادلّهٔ جواز نظر به زناکار برای شهادت بر زنا

دو دلیل برای جواز نظر به زانی برای شهادت بر زنا ممکن است مطرح شود.

دلیل اوّل: تعطیل شدن حدّ زنا

دلیل اوّل این است که برای جلوگیری از تعطیل شدن حدّ زنا، باید نظر عادل به زانی‌ها جایز باشد؛ زیرا در صورت تحریم نظر، افراد عادل از این کار اجتناب می‌کنند و لذا غالباً نمی‌توان زنا را با شهادتشان ثابت کرد و در نتیجه اثبات زنا و اجرای حدّ آن محدود به مواردی می‌شود که نادر هستند مانند اینکه خود زناکار اقرار کند، چنان‌که برخی اشخاص نزد معصومین علیهم‌السلام به چنین گناهی اقرار کرده‌اند؛[۳] یا شاهد عادل به طور تصادفی وقوع زنا را مشاهده کرده باشد؛ یا شاهد در زمان تحمّل شهادت، در اثر اجتهاد یا تقلید چنین نگاهی را جایز می‌دانسته است؛ یا شاهد، مکرَه یا مضطرّ به تحمّل شهادت شده باشد؛ یا شاهد هنگام تحمّل، صغیر بوده باشد؛ یا نگاه شاهد هنگام وقوع زنا معصیت بوده، اما توبه کرده و هنگام شهادت عادل شده باشد که اثبات زنا در این مورد نیز اشکال ندارد زیرا عدالت شاهد در زمان ادای شهادت شرط است نه در زمان تحمّل آن.

---

۱. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. الکافي، ج ۷، ص ۱۸۵، ح ۶؛ و ص ۱۸۵-۱۸۹، «باب آخر منه»، ح ۱-۳؛ ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۶، «باب أنّ من تاب قبل أن یؤخذ سقط عنه الحدّ و استحباب اختیار التوبة علی الإقرار عند الإمام»، ح ۲، ۵، ۶.

اشکال: عدم احراز تمام موضوع بودن زنای واقعی

این استدلال در صورتی صحیح است که زنای واقعی تمام موضوع برای مطلوبیت اجرای حدّ باشد و جاری نشدن حدّ به دلیل اقرار نکردن افراد زناکار و مطلّع نشدن دیگران، مبغوض باشد.

به بیان دیگر: اگر مصلحت اجرای حدود به شکل مطلق بوده و وجوب آن‌ها مطلق جعل شده باشد، ثابت نشدن گناهان موجب حدّ، مصلحت الزامی شرع را تضییع می‌کند.

اما اگر زنای واقعی تمام موضوع برای مطلوبیت اجرای حدّ نباشد، بلکه اجرای حدّ بعد از اثبات زنا، مصلحت الزامی بیابد، و ثابت نشدن زنا و اجرا نشدن حدّ، مصلحت ملزمه‌ای را تفویت نکند، تعطیل شدن حدّ تالی فاسدی ندارد. به بیان دیگر اگر مصلحت اجرای حدّ، و وجوب آن مشروط به اثبات زنا باشد، ثابت نشدن زنا و اجرا نشدن حدّ هیچ مصلحت الزامی را تفویت نمی‌کند.

طبق روایات هم بعید نیست زنای واقعی تمام موضوع برای مصلحت اجرا حدّ نبوده، و تنها جزئی از موضوع بوده و طرق اثبات (علم قاضی یا شهادت بیّنه یا تعدّد اقرار) نیز جزء دیگر موضوعِ مطلوبیت اجرای حدّ باشد؛ لذا طبق روایات، حضرات معصومین علیهم‌السلام تلاش می‌کردند با اموری مانع از اثبات زنا با اقرار مقرّ شوند،[1] بنابراین دلیل اوّل تمام نیست.

دلیل دوم: عموم فساد

دلیل دوم، متوقّف بر دو مقدّمه است:

- مقدّمهٔ اوّل: صرف تحریم زنا مانع از ارتکاب این عمل از جانب مردم به خصوص افراد جوان نمی‌شود و باید مواخذاتی به آن ضمیمه شود و به همین دلیل شارع حدّ زنا را جعل کرده تا از این طریق مانع اقدام مردم به این عمل و شیوع فساد در جامعه شود؛ بنابراین عدم اجرای حدّ زنا منجر به فساد عمومی در جامعه می‌شود.

---

۱. الكافي، ج ۷، ص ۱۸۵، ح ۶؛ و ص ۱۸۵-۱۸۹، «باب آخر منه»، ح ۱-۳؛ ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۲۸، ص ۳۶، «باب أنّ من تاب قبل أن يؤخذ سقط عنه الحدّ و استحباب اختيار التّوبة على الإقرار عند الإمام»، ح ۲، ۵، ۶.

• مقدّمهٔ دوم: همچنان‌که در دلیل اوّل بیان شد، در صورت تحریم نظر به زانی‌ها، زنا جز در موارد نادر ثابت نمی‌شود و معلوم است که با اجرای حدّ زنا در این موارد نادر، نمی‌توان جلوی شیوع فساد را گرفت.

با توجه به این دو مقدّمه، برای جلوگیری از فساد عمومی، باید جواز نظر برای تحمّل شهادت بر زنا جایز باشد تا افراد عادل بتوانند با نظر به زانی‌ها در زمان زنا، تحمّل شهادت نموده و سپس با شهادت آن‌ها، زنا ثابت، حدّ آن جاری، و در نتیجه جلوی شیوع فساد در جامعه گرفته شود.

اشکال: اختصاص جواز نظر به شرایط خاص

به نظر می‌رسد نگاه به زنای زانی‌ها از جهت «نگاه به فروج» و «تفحّص از عیوب مسلمین» اشکال دارد، و هیچ‌یک از این دو جهت ذاتاً جایز نیست. البته اگر مفسدهٔ زنا در جامعه فراگیر شود و نتوان با تربیت و نصایح اخلاقی از شیوع آن جلوگیری کرد، و این امر متوقّف باشد بر اینکه برخی افراد با نگاه به زانی‌ها، تحمّل شهادت بر زنا کنند، در این صورت، استثناءً و تنها در همین شرائط، جواز نظر به زانی‌ها از باب ضرورت و تزاحم اهمّ و مهم ثابت می‌شود.

ب. نظر به فروج و ثدی هنگام ولادت و رضاع برای تحمّل شهادت

مسألة ۳۵: «... و کذا لیس منها النظر الی الفرج للشهادة علی الولادة أو الثدی للشهادة علی الرضاع و إن لم یمکن اثباتها بالنساء و إن استجوده الشهید الثانی[1].»[2]

تکمله‌ای بر عبارت عروه

تعبیر مرحوم سیّد را باید با افزودن عبارت «و لا بالمحارم» به «و إن لم یمکن اثباتها بالنساء» تکمیل نمود؛ زیرا از نظر مرحوم شهید ثانی[3] نگاه برای اثبات ولادت و رضاع از باب ضرورت جایز است. به مقتضای این نظر، همچنان‌که با امکان اثبات این امور با نگاه زنان، نگاه نامحرم ضروری نیست، اگر با نگاه محارم نیز

---

۱. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱.

بتوان این امور را ثابت کرد، نگاه نامحرم جایز نیست؛ زیرا در این صورت، ضرورتی به نگاه او وجود ندارد. بنابراین هم عبارت مرحوم شهید ثانی و هم عبارت مرحوم سیّد باید با ضمیمه شدن عبارت «لا بالمحارم» و شبه آن[1] تکمیل شود.

ادلهٔ جواز نظر

دو دلیل ممکن است برای اثبات جواز نظر در این فرض بیان شود.

دلیل اوّل: ضرورت عرفی

اولاً، حفظ نسب از نظر عرف ضرورت دارد و از نظر شارع در مسائلی مانند جواز نظر پزشک به مریض هم استفاده می‌شود که این نوع ضرورت‌ها مجوّز نظر به نامحرم است.

دلیل دوم: اهمّیت حفظ نسب در شرع

ثانیاً، بدون هیچ اشکالی، ازدواج با محارم، غیر کفو، و بار نشدن احکام ولد مبغوض شارع است و حفظ نسب از طریق اثبات ولادت و رضاع، مانع از این امور می‌شود. حفظ نسب و جلوگیری از مفاسد عدم حفظ آن یا اهمّ از مفسدهٔ حرمت نظر است و یا اقلّاً ثابت نیست که کمتر از مفسدهٔ حرمت نظر باشد، و در هر دو حالت، جواز نظر برای تحمّل شهادت بر ولادت و رضاع ثابت می‌شود.

نتیجه اینکه نظر شهید ثانی[2] دربارهٔ نگاه به فرج برای اثبات ولادت و ثدی برای رضاع صحیح است و لذا در صورتی که اثبات این امور توسط نگاه زنان و محارم ممکن نباشد، نگاه نامحرم برای تحمّل شهادت بر ولادت و رضاع جایز است.[3]

---

۱. عبارت مرحوم سیّد باید به این شکل تکمیل شود: «و إن لم یمکن اثباتها بالنساء و لا بالمحارم» و عبارت شهید ثانی به این شکل: «فإن أمکن إثباتهما بالنساء أو بالمحارم لم یجز للرجال، و إلّا فالوجهان، أجودهما الجواز».

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱.

۳. البته مشخص است که این جواز در فرضی است که اگر تحمّل شهادت صورت نگیرد، احتمال دارد که مفاسدی مانند ازدواج با محارم و مانند آن اتفاق بیفتد.

استثنای پنجم (نظر به زنان قواعد) و بررسی ادلّهٔ آن

«و منها القواعد من النساء اللاتی لایرجون نکاحا بالنسبة إلی ما هو المعتاد له من کشف بعض الشعر و الذراع و نحو ذلك، لا مثل الثدي و البطن و نحوهما ممّا یعتاد سترهنّ له.»[1]

دلیل اوّل: سیره

روایاتی که دربارهٔ «قواعد» وارد شده، در این جهت که چه میزان از کشف مو و بدن از سوی «قواعد» جایز است، اختلاف دارند که بر اساس آن، شاید ادعا شود که روایات متعارض بوده، جمع عرفی بین آن‌ها وجود ندارد و راه دیگری هم نیست، مگر سیره که باید با مراجعه به آن، حکم مسئله را مشخّص کرد.

اینکه مرحوم سیّد در مسئله، عادت را معیار قرار داده و فرموده است: «مواضعی را که قواعد به صورت عادی و متعارف نمی‌پوشانند مثل مقداری از مو، و ذراع، مستثنی است؛ اما مواضعی مانند سینه و شکم که به شکل عادی و متعارف آن را می‌پوشانند، داخل در استثنا نیست»، شاید دلیل آن این باشد که ایشان روایات را متعارض و فاقد جمع عرفی دیده و لذا در مسئله، به سیره رجوع کرده است و طبق سیره هم گویا «قواعد» سرشان را با چارقدی می‌پوشانند که تنها بخشی از مویشان با آن پوشیده می‌شود و بخشی از آن بیرون قرار می‌گیرد؛ در بسیاری از مواقع، گلو، گردن، و ذراع آن‌ها باز است و مستور نیست.

نتیجه اینکه در صورت تعارض روایات و عدم جمع عرفی بین آن‌ها، ممکن است کسی با سیره، حکم مسئله را به دست آورَد.

دلیل دوم: روایات

عمده در مسئله این است که آیا جمع عرفی بین روایاتی که دربارهٔ قواعد وارده شده، وجود دارد یا نه؟ ابتدا این روایات ذکر و سپس انواع جمع بین آن‌ها بررسی می‌شود.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، م ۳۵.

روایت اوّل: روایت محمد بن سنان

محمد بن سنان نقل می‌کند که امام رضا علیه‌السلام در جواب مسائلش، مطالبی را برای ایشان نوشته که از جملهٔ آن‌ها، این مطلب است:

«... و حرّم النّظر إلی شعور النّساء المحجوبات بالأزواج و إلی غیرهنّ من النّساء لما فیه من تهییج الرّجال و ما یدعو التّهییج إلیه من الفساد و الدّخول فیما لا یحلّ و لا یجمل و کذلك ما أشبه الشّعور إلّا الّذي قال الله تعالی: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لا یَرْجُونَ نِکاحاً فَلَیْسَ عَلَیْهِنَّ جُناحٌ أَنْ یَضَعْنَ ثِیابَهُنَّ غَیْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِینَةٍ﴾[1] أي غیر الجلباب فلا بأس بالنّظر إلی شعور مثلهنّ.»[2]

بررسی سند و دلالت روایت

سند این روایت در بحث ادلّهٔ عامّه بر حرمت نظر به زن نامحرم مفصّلاً بررسی و بیان شد که روایت اشکال سندی ندارد.

سه احتمال دربارهٔ عبارت «غیر الجلباب» وجود دارد:

- احتمال اوّل: در آیه، نهی از تبرّج به زینت شده است و امام علیه‌السلام با این تعبیر، در تفسیر آن فرموده که: اگر زن جلباب را بردارد، اشکال ندارد؛ اما اگر لباس‌های دیگرش را دربیاورد، مرتکب تبرّج به زینتی شده که آیه از آن نهی کرده است. گویا با درآوردن غیر جلباب، زینت خودش را که به گونه‌ای مخفی است اظهار کرده است.
- احتمال دوم: امام علیه‌السلام با این تعبیر، «ثیابهنّ» در آیه را تفسیر و فرموده که مراد از آن خصوص «جلباب» نیست و «قواعد» می‌توانند لباس‌های دیگر را نیز دربیاورند، مشروط به اینکه تبرّج به زینت صدق نکند. طبق این احتمال، این روایت اختصاص «ثیابهنّ» به جلباب که از ظاهر برخی ادلّه

---

۱. النور، ۶۰.

۲. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، باب في ذکر ما کتب به الرضا علیه‌السلام إلی محمد بن سنان في جواب مسائله في العلل، ص ۹۷-۹۸؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵، ح ۳۶۴، باب علّة تحریم النظر إلی شعور النساء المحجوبات، ح ۱ (با مقداری تفاوت)؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۴-۱۹۵، ح ۱۲.

استفاده می‌شود را نفی می‌کند.

عبارت «فلا بأس بالنّظر إلی شعور مثلهنّ» در ذیل روایت هم این احتمال را تأیید می‌کند؛ زیرا به مقتضای ظاهر ابتدایی، نظر به تمام موهای «قواعد» جایز است و این امر در صورتی ممکن است که بر آن‌ها درآوردن غیر جلباب نیز جایز باشد؛ زیرا اگر جلباب را دربیاورند ولی روسری را به دلیل حرمت آن درنیاورند، یا اصلاً مویشان ظاهر نمی‌شود و یا تنها بخشی از آن بیرون قرار می‌گیرد.

مطلب دیگر اینکه «غیرجلباب» در روایت -طبق این احتمال- هر لباسی که «قواعد» می‌پوشند را شامل می‌شود؛ اما روایات دیگر آن را تحدید کرده است و لذا مفاد این روایت را باید تحدید کرد.

- احتمال سوم: امام علیه‌السلام با این تعبیر فرموده‌اند: آنچه در آیه به عنوان حکم مختصّ به «قواعد» ذکر شده، جواز برداشتن غیر جلباب است؛ «قواعد» و «غیر قواعد» هر دو می‌توانند جلباب را درآورند؛ اما تنها بر «قواعد» جایز است که غیر جلباب را کنار بگذارند. طبق این احتمال نیز، اختصاص «ثیابهنّ» به جلباب که ظاهر برخی ادله بر آن دلالت می‌کند، نفی می‌شود؛ البته «غیر جلباب» اگر عمومیتی داشته باشد، باید به قرینهٔ روایات دیگر تحدید شود، همچنان‌که در احتمال دوم بیان شد.

شاید بتوان گفت در مجموع، احتمال سوم اظهر است.

روایت دوم: صحیحهٔ محمد بن مسلم

محمّد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام «فی قوله عزّوجلّ: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِی لایَرْجُونَ نِکاحاً﴾[1] ما الّذی یصلح لهنّ أن یضعن من ثیابهنّ قال: الجلباب.»[2]

---

۱. النور، ۶۰.

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۳: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام ...؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۲، ح ۲۱.
در وسائل، این روایت از کافی اما از محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه‌السلام نقل شده است.

روایت سوم: صحیحهٔ محمد بن أبی حمزه

محمّد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «القواعد من النّساء ليس عليهنّ جناح أن يضعن ثيابهنّ قال: تضع الجلباب وحده.»[۱]

راوی از محمد بن أبی حمزه در این روایت، ابن أبی عمیر بوده و روایت صحیحه است.[۲]

روایت چهارم: صحیحهٔ حلبی

الحلبيّ عن أبي عبد الله علیه‌السلام «أنّه قرأ: ﴿أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾[۳] قال: الخمار و الجلباب. قلت: بين يدى من كان؟ فقال: بين يدى من كان غير متبرّجة بزينة فإن لم تفعل فهو خير لها و الزّينة الّتى يبدين لهنّ شىء فى الآية الأخرى.»[۴]

بررسی متن و دلالت روایت

آیهٔ قواعد به صورت‌های مختلف قرائت شده است؛[۵] در برخی از قرائت‌ها که قرآن موجود نیز طبق آن‌ها است، «أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» بدون «من» و در برخی دیگر، به صورت «أَنْ يَضَعْنَ مِن ثِيَابَهُنَّ» با «من» است. طبق این روایت، حلبی نقل نموده که امام علیه‌السلام آیهٔ شریفه را بدون «من» قرائت کرده و فرموده است که: خمار و جلباب مستثنا است.

در ادامه امام علیه‌السلام در پاسخ از اینکه آیا قواعد در مقابل همه می‌توانند «وضع ثیاب» کنند، فرموده‌اند: بله منتهی بدون تبرّج به زینت؛ البته اگر این کار را نکنند بهتر است. قرآن نیز فرموده که بهتر است «قواعد» پوشش خود را حفظ کنند.[۶]

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۲: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: ...؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۳.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۲: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن أبي حمزة عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: ... .

۳. النور، ۶۰.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن الحلبيّ عن أبي عبد الله علیه‌السلام ...؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۲-۲۰۳، ح ۲.

۵. مجمع البيان، ج ۷، ص ۲۴۱؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۴۶۱.

۶. النور، ۶۰: ﴿وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

سپس امام علیه‌السلام فرموده‌اند: «و الزّینة الّتی یبدین لهنّ شیء فی الآیة الأخری»؛ دربارهٔ کلمهٔ «لهنّ» بحث است که آیا در آن، تصحیف واقع شده است یا نه؟ مرحوم مجلسی در مرآة العقول[1] متعرّض این بحث شده است. به نظر می‌رسد این کلمه تصحیف «لهی» است؛ زیرا از نظر کتابت، «لهنّ» و «لهی» شبیه هم نوشته می‌شوند.

امام علیه‌السلام با این عبارت، فرموده که: زینت نهی شده در آیهٔ «قواعد»، زینتی است که «قواعد» نباید در برابر نامحرم اظهار کنند؛ اما زینتی که در آیهٔ «غضّ» اظهارش جایز شمرده شده، زینت ظاهر[2] یا زینتی است که اظهارش در مقابل اشخاص خاصی اشکال ندارد که این اشخاص در آیه به صورت استثنا ذکر شده است.[3]

روایت پنجم: صحیحهٔ حریز

حریز بن عبد الله عن أبي عبد الله علیه‌السلام: «أنّه قرأ: ﴿أَنْ یضَعْنَ ثِیابَهُنَّ﴾ قال: الجلباب و الخمار إذا کانت المرأة مسنّة.»[4]

روایت ششم: روایت أبی بصیر

أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «لیس علیهنّ أن یضعن ثیابهنّ الجلباب و القناع.»[5]

روایت هفتم: روایت حسین بن حکم

الصّفّار عن یعقوب بن یزید عن علیّ بن أحمد عن یونس قال: ذکر الحسین أنّه کتب إلیه: «یسأله عن حدّ القواعد من النّساء اللّاتی إذا بلغت جاز لها أن تکشف

---

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۴۵.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...﴾.

۳. النور، ۳۱: ﴿ ...وَ لْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَی جُیُوبِهِنَّ وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِینَ غَیْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِینَ لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِینَ مِنْ زِینَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۴. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۴: علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد بن عیسی عن حریز بن عبد الله عن أبي عبد الله علیه‌السلام ...؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۴.

۵. مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۷۶، باب ۸۶، ح ۱: أحمد بن محمّد السیّاريّ في التّنزیل و التّحریف، عن محمّد بن خالد عن سیف عن أخیه عن أبیه عن أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: ... .

رأسها و ذراعها فكتب عليه السلام: من قعدن عن النّكاح.»[۱]

بررسی سند روایت

مراد از «علی بن احمد» «علی بن احمد بن اشیم» است که «یعقوب بن یزید» از او روایت می‌کند و مرحوم شیخ دربارهٔ او فرموده «مجهولٌ»[۲]. مراد از «یونس» که در این طبقه به شکل مطلق وارد شده، «یونس بن عبدالرحمن» است و مراد از «حسین» نیز که از مشایخ «یونس» بوده و با معصوم علیه السلام مکاتبه داشته، «حسین بن حکم» است. در کافی[۳] روایتی دربارهٔ نامه نوشتن «حسین» استاد «یونس» به «العبد الصالح» نقل شده که سند آن چنین است: «عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن الحسين بن الحكم قال: كتبت إلى العبد الصّالح». «حسین بن حکم» توثیق نشده و لذا روایت از حیث سند معتبر نیست.

روایت هشتم: روایت قرب الاسناد

قال [أحمد بن محمّد بن أبي نصر]: «و سألته عن الرّجل: أ يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: «لا، إلّا أن تكون من القواعد». قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: «نعم». قلت: فما لي من النّظر إليه منها؟ فقال: «شعرها و ذراعها ...»[۴]

بررسی دلالت روایت بر جواز کشف شعر و ذراع

اگرچه روایت دربارهٔ جواز نظر به مو و ذراع قواعد است، ولی با ملازمهٔ عرفی استفاده

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۷، ح ۷۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۵.

۲. رجال الطوسيّ، ص ۳۶۳، رقم ۵۳۸۰.

۳. الكافي، ج ۲، ص ۳۹۹، «باب الشّك»، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن الحسين بن الحكم قال: «كتبت إلى العبد الصّالح عليه السلام أخبره أنّي شاكّ ...».

۴. قرب الإسناد، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰: «قال: و سألته عن الرّجل: أ يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: «لا، إلّا أن تكون من القواعد». قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: «نعم». قلت: فما لي من النّظر إليه منها؟ فقال: «شعرها و ذراعها». و قال: «إنّ أبا جعفر عليه السلام مرّ بامرأة محرمة، و قد استترت بمروحة على وجهها، فأماط المروحة بقضيبه عن وجهها.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۹، ح ۱: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا عليه السلام قال: «سألته ...».

می‌شود که بر قواعد هم ستر مو و ذراع لازم نیست.[۱] روایات دیگر نیز بر این مطلب دلالت دارند؛ زیرا از روایاتی که برداشتن خمار و جلباب را جایز دانسته‌اند، به روشنی جواز ابداء شعر نیز استفاده می‌شود، و از جواز برداشتن جلباب، جواز ابداء ذراع هم استفاده می‌گردد؛ چون زن بدون چادر چه بسا به علّت کوتاه بودن آستین پیراهن یا به جهت بالا رفتن آستین، ذراعش دیده می‌شود؛ بنابراین اطلاق جواز برداشتن جلباب اقتضا می‌کند که پوشاندن ذراع هم بر قواعد لازم نباشد.

روایت نهم: صحیحهٔ أبی الصباح الکنانی

الحسین بن سعید عن محمّد بن الفضیل عن أبي الصّبّاح الکنانيّ قال: «سألت أبا عبدالله علیه‌السلام عن القواعد من النّساء ما الّذی یصلح لهنّ أن یضعن من ثیابهنّ فقال: الجلباب إلّا أن تکون أمة فلیس علیها جناح أن تضع خمارها.»[۲]

این روایت بنا بر تحقیق صحیحه است.[۳]

وجوه جمع بین روایات

دو وجه جمع می‌توان برای روایات بیان کرد.

وجه اوّل: تفصیل بین حرّة و أمة

وجه اوّل این است که روایت أبی الصباح الکنانی[۴] را شاهد جمع بین روایات قرار

---

۱. مؤیّد این مطلب روایت یونس است: الصّفّار عن یعقوب بن یزید عن علیّ بن أحمد عن یونس قال: «ذکر الحسین أنّه کتب إلیه یسأله عن حدّ القواعد من النّساء اللّاتي إذا بلغت جاز لها أن تکشف رأسها و ذراعها فکتب علیه‌السلام: من قعدن عن النّکاح»، (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۷، ح ۷۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۵).

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۶.

۳. در سند این روایت، «محمد بن الفضیل» واقع شده است؛ بحث تفصیلی درباره وی در مباحث سابق (کتاب حجّ، ذیل مسئلهٔ تظلیل غیر معذور به سبب همراهی با معذور) و همچنین در مباحث آتی (نکاح با خواهرزاده زوجه، طایفهٔ سوم اخبار، روایت اول؛ و مباحث زنای بعد عقد و قبل دخول، بررسی ادلهٔ حرمت ابدی، روایت دوم) آمده است.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۶: الحسین بن سعید عن محمّد بن الفضیل عن أبي الصّبّاح الکنانيّ قال: «سألت أبا عبدالله علیه‌السلام عن القواعد من النّساء ما الّذی یصلح لهنّ أن یضعن من ثیابهنّ فقال: الجلباب إلّا أن تکون أمة فلیس علیها جناح أن تضع خمارها».

داده، و به قرینهٔ آن، روایاتی که تنها جلباب را استثنا کرده، مختص حرّه و روایاتی که علاوه بر جلباب، خمار را هم استثنا کرده، مختص أمه شود.

اشکالات وجه اوّل

اشکالاتی به این وجه وارد است:

اشکال اوّل: جواز کشف شعر بر مطلق کنیز

اشکال اول این است که کنیز -اعمّ از قاعده و غیر قاعده- مجاز به کشف شعر است و این حکم تقریباً به اجماع و شهرت قوی نسبت داده شده است.[1] با توجه به این مطلب، جواز برداشتن خمار بر کنیز در این روایت، در حقیقت از حیث

---

۱. منتهی المطلب، ج ۴، ص ۲۷۹: «لا یجوز للأمة کشف ما عدا الوجه و الکفّین و القدمین و الرأس. ذهب إلیه علماؤنا.
و قال الشافعي: إنّ حکمها حکم الرجل. لنا: أنّ الرخصة وردت في الرأس، فیبقي الباقي علی الأصل. و لأنّ ما عدا ما ذکرناه لا یظهر عادة و لا تدعو الحاجة إلی کشفه، فأشبه ما بین السرّة و الرکبة. احتج الشافعي بما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا زوّج أحدکم عبده أمته أو أجیره فلا ینظر إلی شيء من عورته، فإنّ ما تحت السرّة إلی الرکبة من العورة» یرید به الأمة، فإنّ الأجیر و العبد لا یختلف بالتزویج و عدمه. و الجواب: أنّه استدلال بالمفهوم، و هو ضعیف.»
اگرچه مرحوم علامه این مطلب را در کتاب صلاة و در فروع مسئلهٔ ستر عورت در نماز مطرح نموده است؛ اما اوّلاً، در آن تصریح نشده است که جواز کشف رأس مختص به نماز است؛ ثانیاً، دلیلی که برای قول خودش ارائه کرده، با عدم اختصاص حکم به نماز سازگار است؛ چرا که فرموده است: عادتاً غیر از وجه و کفّین و قدمین و رأس که استثنا شده، ظاهر نمی‌شود و نیازی هم به کشفش نیست. گویا استثنای وجه، کفّین، قدمین، و رأس در أمه، حکم کلّی است و دلیل آن هم این است که این مقدار عادتاً مکشوف است و نیاز به مکشوف بودن غیر آن هم نیست؛ ثالثاً، تعلیلی که برای شافعی به عنوان مخالف نقل شده، کلّی است و مربوط به خصوص مسئلهٔ ستر عورت در نماز نیست. از مجموع این امور، شاید بتوان استفاده کرد که مرحوم علّامه، قائل به جواز کشف رأس بر أمه در نماز و غیر نماز شده و بر آن ادعای اجماع نموده است.
مطلب دیگر این است که بسیاری از فقها در بحث ستر عورت در نماز، مواردی که از باب عورت باید پوشیده شود را ذکر کرده و فرموده‌اند که: کشف رأس بر أمه جایز است. شاید کسی از عبارات ایشان استظهار نماید که در نظر ایشان، کشف رأس بر أمه مطلقاً وَلو در غیر نماز جایز است، هرچند این بحث را در کتاب صلاة و شرطیت ستر عورت در نماز مطرح کرده‌اند؛ مثلاً:
الخلاف، ج ۱، ص ۳۹۷؛ تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۴۹؛ الدروس الشرعیّة، ج ۱، ص ۱۴۷؛ رسائل الشهید الثاني، ج ۲، ص ۷۳۵؛ رسائل المحقّق الکرکيّ، ج ۱، ص ۱۰۰.

«قاعده» بودن کنیز نیست؛ بلکه به دلیل حکم کلّی جواز کشف شعر بر مطلق کنیز است؛ بنابراین معنای روایت در حقیقت این است که قواعد بما هنّ قواعد، جلباب را می‌توانند بردارند؛ اما اگر زن «قاعده» کنیز هم باشد، خمار را نیز می‌تواند بردارد؛ زیرا کنیزها به شکل کلّی اعم از قواعد و غیر قواعد، ملزم به ستر شعر نیستند و لذا برداشتن خمار بر آن‌ها جایز است.

طبق این معنا، این روایت نمی‌تواند شاهد جمع بین روایات مختلفی باشد که ناظر به حکم قواعد بما هنّ قواعد بوده، در برخی از آن‌ها، حکم شده که قواعد جلباب را می‌توانند بردارند، اما در برخی دیگر، برداشتن غیر جلباب هم جایز شمرده شده است.

اشکال دوم: عدم امکان حمل روایت بزنطی بر کنیز

مرحوم آقای خوئی، جمع بین روایات به قرینهٔ روایت أبی الصباح الکنانی را مطرح نموده و علاوه بر اشکال سندی به این روایت، فرموده است:

«على أنّه لو تمّ سندها فلا بدّ من حملها على الأفضلية، و ذلك لصريح صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته، فقال: «لا، إلّا أن تكون من القواعد». قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: «نعم». قلت: فما لي من النظر إليه منها؟ فقال: «شعرها و ذراعها.»[1]

فهي بملاحظة أنّ الغالب و المتعارف في الزوجة و أختها كونهما حرّتين، تدلّ بالصراحة على جواز النظر إلى شعر و ذراعي القواعد من الحرائر، و عليه فلا محيص عن حمل رواية الكناني لو تمّ سندها على الأفضلية.»[2]

---

۱. قرب الإسناد، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰: «قال: و سألته عن الرّجل: أ يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: لا، إلّا أن تكون من القواعد. قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: نعم. قلت: فما لي من النّظر إليه منها؟ فقال: شعرها و ذراعها. و قال: إنّ أبا جعفر عليه السلام مرّ بامرأة محرمة، و قد استترت بمروحة على وجهها، فأماط المروحة بقضيبه عن وجهها.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۹، باب ۱۰۷، ح ۱: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا عليه السلام قال: «سألته ...».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۶-۶۷.

توضیح و تأیید اشکال دوم

اشکال مرحوم آقای خوئی وارد است؛ زیرا فرد ظاهر «الرجل»، رجل حرّ است و به حسب معمول، مردان حرّ با زنان حرّه ازدواج می‌کنند و همچنین نادر است که یکی از خواهرها حرّه و دیگری أمه باشد؛ بنابراین حمل روایت بر کنیز بودن خواهرزن که در این روایت، فرض شده که قاعده است، حمل روایت بر فرد نادر و تقریباً طرح آن است.

اشکال سوم: لزوم حمل مطلقات بر فرد نادر

حتی با قطع نظر از روایت بزنطی و عدم امکان حمل آن بر کنیز، نمی‌توان حرّه را از تحت «روایات دالّ بر جواز کشف شعر بر قواعد» خارج ساخته و آن‌ها را بر خصوص کنیزان حمل کرد؛ چون حرّه فرد ظاهر و شایع زنان است و کنیز، فرد غیر شایع و غیر ظاهر آنان بوده، جنبهٔ استثنائی دارد، و به طور متعارف افراد کم با استثنا ذکر می‌شوند، چنان‌که در آیهٔ قرآن و روایات نیز اماء به عنوان استثنا ذکر شده‌اند، مثل روایت أبوالصبّاح الکنانی: «... إلّا أن تکون أمة»، بر خلاف افراد شایع متعارف که هیچ‌گاه به شکل استثنا ذکر نمی‌شوند «الّا أن تکون حرّة». با این بیان هم، وجه جمع اوّل، سبب حمل روایات مطلق بر فرد نادر (إماء) بوده که صحیح نیست.

وجه دوم: حمل بر مراتب طلب

جمع دیگری که در مسئله مطرح شده، این است که اختلاف روایات، حمل بر اختلاف مراتب طلب شود[1] با این توضیح که روایات دالّ بر جواز غیر جلباب، نصّ و روایات دالّ بر عدم جواز آن، ظاهر است و جمع عرفی اقتضا می‌کند که به قرینهٔ نصوصیت روایات دستهٔ اوّل، از ظهور روایات دستهٔ دوم رفع ید شود و گفته شود چون ستر مستحبّ موکّد است یا برداشتن غیر جلباب کراهت شدیده دارد، ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام گاهی با لحاظ این مطلب، تنها جلباب که برداشتنش هیچ حزازتی ندارد را بیان کرده‌اند و گاهی نیز تنها حیث تحریمی را لحاظ نموده و فرموده‌اند که برداشتن جلباب و خمار مانعی ندارد اما مازاد بر آن حرام است؛ بنابراین مقتضای جمع بین روایات این است که اگر زن قاعده تنها جلباب را بردارد، مرتکب هیچ

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۷.

عمل حرام یا دارای حزازت نشده است؛ ولی اگر خمار را هم بردارد، مکروه شدیده را مرتکب شده است و لذا بهتر است که به برداشتن جلباب اکتفا کند.

مراد از ﴿أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾[1] در آیه هم شاید این باشد که بهترین حالت این است که قواعد علاوه بر اینکه خمار را بر نمی‌دارند، جلباب را نیز حفظ نموده، آن را کنار نگذارند؛ و شاید هم به این معنا باشد که بهتر است قواعد به برداشتن جلباب اکتفا نموده، خمار را برندارند، هرچند که برداشتن آن نیز جایز است.

این مطلب نیز شایان ذکر است که در برخی روایات همچون صحیحهٔ محمد بن مسلم[2] و صحیحهٔ أبی الصباح کنانی،[3] که تنها جلباب را ذکر کرده، با لفظ «یصلح» سؤال شده و امام علیه‌السلام در جواب از این سؤال، تنها جلباب را ذکر کرده است. برخی فقها با تأمّل در ظهور «یصلح» در معنای «مطلق جواز»، آن را به معنای جواز فاقد منع تحریمی و تنزیهی گرفته‌اند[4]، در نتیجه، مراد از این روایات، حرمت برداشتن غیر جلباب نیست بلکه مراد این است که برداشتن جلباب، هیچ‌گونه منع تحریمی و تنزیهی ندارد، اما آیا برداشتن غیرجلباب حرام است یا نه، این روایات دلالتی بر آن ندارد.

ولی این مطلب تمام نیست زیرا «یصلح» ظاهر در جواز به معنای اعم است، نه جواز به معنای اخص؛ بنابراین وقوع سؤال با تعبیر «یصلح»، قرینه‌ای بر نفی دلالت صحیحهٔ محمد بن مسلم و أبی الصباح کنانی بر اختصاص جواز به جلباب نیست؛ ولی همچنان‌که گذشت، می‌توان به مقتضای جمع بین روایات، روایاتی مانند این دو روایت که تنها جلباب را ذکر کرده‌اند را تنها درصدد بیان این مطلب

---

۱. النور، ۶۰.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۲، ح ۳: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام «في قوله عزّوجلّ: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لايَرْجُونَ نِكاحاً﴾ ما الّذى يصلح لهنّ أن يضعن من ثيابهنّ قال: الجلباب.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۲، ح ۱.
در وسائل، این روایت از کافی اما از محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه‌السلام نقل شده است.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۶: الحسين بن سعيد عن محمّد بن الفضيل عن أبي الصّبّاح الكنانيّ قال: «سألت أبا عبدالله علیه‌السلام عن القواعد من النّساء ما الّذى يصلح لهنّ أن يضعن من ثيابهنّ فقال: الجلباب إلّا أن تكون أمة فليس عليها جناح أن تضع خمارها.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۳، ح ۶.

۴. برای نمونه، ر.ک: رياض المسائل، ج ۲، ص ۳۶۹.

دانست که برداشتن خصوص جلباب هیچ منع تحریمی و تنزیهی ندارد.

خلاصه اینکه طبق وجه دوم، باید روایات بر مراتب طلب حمل شود. در مسائل دیگر نیز حلّ مشکل با این نوع جمع متعارف است؛ در نتیجه برداشتن خمار و جلباب بر «قواعد» جایز است و لذا کشف مواضعی که معمولاً با آن‌ها پوشیده می‌شود، اشکال ندارد؛ همچنان‌که نظر دیگران هم به آن مواضع از حرمت نظر به نامحرم استثنا شده است.[۱و۲]

عدم وجوب جلباب بر غیر قواعد

شاید کسی از روایات قواعد استفاده نماید که برداشتن جلباب بر قواعد از باب استثنا جایز شده و این مطلب دلالت می‌کند که فرق بین قواعد با زنان دیگر، در این است که بر خلاف قواعد، زنان دیگر باید علاوه بر پوشاندن سر، به وسیلهٔ پوشش دیگری مانند جلباب که طبق موارد استعمال، پوششی سراسری همچون چادر و عبای عربی بوده، خود را بپوشانند. اما این مطلب تمام نیست بلکه از همین روایات استفاده می‌شود که تفاوت بین قواعد و غیر قواعد در لزوم پوشیدن جلباب نیست.

توضیح اینکه طبق مختار در جمع بین روایات مربوط به قواعد، برداشتن جلباب و خمار بر قواعد جایز است، با این تفاوت که برداشتن جلباب به تنهایی هیچ

---

۱. به غیر از روایت بزنطی و روایت محمد بن سنان، بقیهٔ روایاتی که در مسئله نقل شد، دربارهٔ وظیفهٔ قواعد وارد شده و بیان می‌کند که بر آن‌ها، کشف مواضعی که با برداشتن خمار و جلباب ظاهر می‌شود، اشکال ندارد؛ لذا این اشکال مطرح می‌شود که وجه استدلال به این روایات در مسئلهٔ جواز نظر به قواعد چیست؟ به نظر می‌رسد وجه آن عبارت است از اینکه وقتی شارع مقدّس می‌فرماید: اگر قواعد خمار و جلباب خود را در مقابل نامحرم بردارند و برخی مواضعشان مانند مو و ذراع ظاهر شود، مرتکب خلاف شرعی نشده‌اند، و این حکم نیز از باب عناوین ثانویه‌ای مانند حرج و اضطرار نیست، اما نسبت به وظیفهٔ نامحرم سکوت کرده، نفرماید که البته نامحرم وظیفه دارد که از نگاه به قواعد اجتناب کند، در حالی که نوعاً افراد از این مطلب غافل‌اند، در چنین شرایطی، به حسب متفاهم عرفی، استفاده می‌شود که نگاه نامحرم هم به قواعد اشکال ندارد. استفادهٔ چنین حکمی مستند به مدالیل لفظی نیست؛ بلکه مستفاد از اطلاق مقامی است که از مجموع تجویز کشف بر قواعد، سکوت نسبت به حکم نامحرم، و غفلت نوع مردم به دست می‌آید. استاد ﷾ در مسئلهٔ جواز نظر بالغین به دختر نابالغ نامحرم، به این مطلب تصریح کرده است.

۲. با تأمّل مشخص می‌شود که نتیجهٔ استدلال به روایات، اوسع از استدلال به سیره است.

حزازتی ندارد، اما برداشتن خمار کراهت شدیده دارد و همچنین کشف ذراع که ممکن است با برداشتن جلباب مشخص شود، اشکالی ندارد. با توجه به این احکام، می‌توان مایز بین قواعد و غیر قواعد را به دو صورت تبیین کرد:

- صورت اوّل اینکه شارع طبق این روایات، فرموده است: قواعد مانند غیر قواعد نیستند؛ برای قواعد جایز است که علاوه بر جلباب، خمار را بردارند، گرچه این کار، کراهت شدید دارد (ولی برداشتن جلباب به‌تنهایی هیچ کراهتی ندارد)؛ در مقابل، برای غیر قواعد، تنها برداشتن جلباب، آن هم با کراهت شدید، جایز است.
- صورت دوم اینکه برداشتن جلباب بر قواعد جایز است حتی اگر منجر به کشف ذراع شود، اما چنین حکم مطلقی برای غیر قواعد نیست. البته نفی این حکم مطلق به معنای آن نیست که غیر قواعد مطلقاً ملزم به پوشیدن جلباب هستند؛ بلکه به این معنا است که در صورت کشف ذراع با برداشتن جلباب، غیر قواعد مجاز به برداشتن آن نیستند؛ در نتیجه اگر برداشتن جلباب مستلزم کشف ذراع نباشد، برداشتنش بر آن‌ها نیز جایز است. لزوم فی الجملهٔ جلباب بر غیر قواعد مسلّم بوده، و مطلب جدیدی نیست.

خلاصه اینکه فارق بین قواعد و غیر قواعد در لزوم و عدم لزوم جلباب نیست. پوشیدن جلباب بر هیچ‌کدام وجوب ذاتی ندارد. مفاد روایت محمد بن سنان[1] نیز طبق احتمال سوم[2] -که اظهر احتمالات در این روایت است- مویّد این مطلب

---

۱. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، باب في ذكر ما كتب به الرضا علیه‌السلام إلى محمد بن سنان في جواب مسائله في العلل، ص ۹۷-۹۸: «...و حرّم النّظر إلى شعور النّساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النّساء لما فيه من تهييج الرّجال و ما يدعو التّهييج إليه من الفساد و الدّخول فيما لا يحلّ و لا يجمل و كذلك ما أشبه الشّعور إلّا الّذي قال الله تعالى: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لا يَرْجُونَ نِكاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِينَةٍ﴾ أي غير الجلباب فلا بأس بالنّظر إلى شعور مثلهنّ.»؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۴ -۵۶۵، ح ۳۶۴، «باب علّة تحريم النظر إلى شعور النساء المحجوبات»، ح ۱ (در علل الشرائع موجود در نرم افزار جامع الاحادیث. عبارت «غیر متبرّجات بزینة» وجود ندارد)؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۴-۱۹۵، ح ۱۲.

۲. احتمال سوم این است که امام علیه‌السلام با این تعبیر فرموده‌اند: «آنچه در آیه به عنوان حکم مختصّ به

است. مفاد این روایت و احتمالات مطرح دربارهٔ عبارت «غیر الجلباب» در آن، مفصّلاً در ضمن روایات مسئله بررسی شد. اطلاق مقامی تعبیر برخی از روایات به «علی الجاریة إذا حاضت الصّیام و الخمار»[1] نیز می‌تواند دلیل عدم لزوم جلباب به شمار آید.

استثنای ششم: نگاه به بچهٔ ممیّز و غیر ممیّز

«منها غیر الممیّز من الصبیّ و الصبیّة فإنّه یجوز النظر إلیهما بل اللمس و لا یجب التستّر منهما بل الظاهر جواز النظر إلیهما قبل البلوغ إذا لم یبلغا مبلغا یترتّب علی النظر منهما أو إلیهما ثوران الشهوة.»[2]

تکمله‌ای بر عبارت عروه

به دو نکته در کلام مرحوم سیّد باید توجه شود:

نکتهٔ اوّل اینکه مرحوم سیّد با تقسیم صبی و صبیّه به دو قسم ممیّز و غیر ممیّز ابتدا فرموده است: نگاه کردن به صبی و صبیّهٔ غیر ممیّز مانعی ندارد و بر بالغین نیز پوشاندن خود از نگاه آنان لازم نیست. ایشان سپس فرموده است: «بل الظاهر جواز النظر إلیهما قبل البلوغ إذا لم یبلغا مبلغا یترتّب علی النظر منهما أو الیهما ثوران الشهوة.»[3]

در این عبارت که در نسخهٔ اصلی عروه نیز به این شکل آمده، سقطی اتفاق افتاده و این سقط هم از قلم خود مولّف است؛ ولی محشّین و شارحین عروه دربارهٔ

«قواعد» ذکر شده، جواز برداشتن غیر جلباب است؛ «قواعد» و «غیر قواعد» هر دو می‌توانند جلباب را درآورند؛ اما تنها بر «قواعد» جایز است که غیر جلباب را کنار بگذارند».

۱. تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۸۱، ح ۲۴: الحسین بن سعید عن القاسم بن محمّد عن علیّ بن أبي حمزة عن أبي بصیر عن أبي عبد الله علیه السلام أنه قال: «علی الصّبیّ إذا احتلم الصّیام و علی الجاریة إذا حاضت الصّیام و الخمار إلّا أن تکون مملوکة فإنّه لیس علیها خمار إلّا أن تحبّ أن تختمر و علیها الصّیام.»؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۴۰۹، ح ۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، م ۳۵.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، م ۳۵.

وقوع این سقط تذکّر نداده‌اند. عبارت کامل این است:

«بل الظاهر جواز النظر إليهما و عدم وجوب التستّر منهما قبل البلوغ إذا لم يبلغا مبلغا يترتّب على النظر منهما أو اليهما ثوران الشهوة.»

دلیل بر این سقط نیز آن است که از تعبیر «یترتّب علی النظر منهما»، مشخّص می‌شود که مرحوم سیّد علاوه بر مسئلهٔ نظر بالغین به صبی و صبیّه، ناظر به مسئلهٔ تستّر بالغین از آن‌ها نیز بوده است؛ زیرا این تعبیر دربارهٔ تستّر بالغین از نگاه صبی و صبیّه است و مربوط به نظر بالغین به آن‌ها نیست. تعبیر «أو اليهما» دربارهٔ مسئلهٔ نظر بالغین به صبی و صبیه است.

نتیجه اینکه تعبیر «و عدم وجوب التستّر منهما» باید به عبارت سیّد اضافه شود و مراد ایشان هم از این عبارت آن است که نگاه بالغین به صبی و صبیّه حتی اگر ممیّز باشند جایز است، مشروط به اینکه به حدّی نرسیده باشند که نگاه به آن‌ها شهوت را تحریک کند؛ همچنین اگر به حدّی نرسیده باشند که با نگاه به بالغین تحریک شهوانی می‌شوند، تستّر بالغین از آن‌ها واجب نیست.

نکته دوم اینکه مرحوم سیّد جواز نظر به صبی و صبیّهٔ ممیّز و عدم وجوب تستّر از آن‌ها را مطلق گذاشته، عورت را استثنا نکرده است؛ اما در چنین مواردی که ایشان به شکل مطلق، حکم به جواز نظر و عدم وجوب تستّر نموده، مرادش غیر عورت است، مگر اینکه تصریح به جواز نظر به عورت دیگران یا عدم وجوب ستر عورت از دیگران کرده باشد.

دلیل بر این مطلب نیز آن است که ایشان در احکام تخلّی به صراحت، حکم به حرمت نظر به عورت بچهٔ ممیّز و وجوب ستر عورت از بچهٔ ممیّز نموده است.[1] البته مطلق ذکر کردن جواز نظر و عدم وجوب تستّر، در مواردی که نظر به غیر عورت و کشف غیر آن مراد است، یک نقص در بیان و ناشی از غفلت است.

فروع مسئله

در این مسئله فروعی مطرح است که حکم هر کدام باید جداگانه بررسی شود:

---

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶۴.

فرع اوّل: نظر غیر بالغ ممیّز به عورت دیگران

کلام مرحوم نراقی

مرحوم نراقی فرموده است:

«أمّا مع التميّز فلا يجوز نظرهم إلى العورة، للأمر باستئذان الذين لم يبلغوا الحلم في الآية[1] عند العورات الثلاث التي كانوا يضعون فيها الساتر للعورة ... و هل المراد بعدم الجواز هنا: حرمته و وجوب الاستئذان على الصبيّ نفسه؟ أو الوجوب علي الوليّ أمره و نهيه؟ أو وجوب تستّر المنظور إليه عنه؟ الظاهر هو: الأوّل، و لا بعد فيه، لأخصّية دليله عن أدلّة رفع القلم عن الصبيّ[2].»[3]

مناقشه در کلام مرحوم نراقی

ممکن است مناقشاتی به کلام ایشان وارد شود.

مناقشهٔ اوّل: عدم دلالت امر بر وجوب با وجود دلیل عامّ بر ترخیص طفل

مرحوم آقای خوئی در نقد کلام مرحوم نراقی فرموده است:

«أنّ فيه: أوّلا: ما تقدّم منّا في مباحث الأصول من أنّ الوجوب غير مستفاد من صيغة الأمر بحدّ ذاتها، و إنّما هو مستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة المولى حيث لم يرد ترخيص، و عليه فالآية الكريمة و إن تضمّنت الأمر بالاستئذان إلّا أنّه لا مجال لاستفادة الوجوب من ذلك، باعتبار ثبوت الترخيص بحديث الرفع و ما في معناه فلا يبقى مجال لاستفادة الوجوب.

---

۱. النور، ۵۸: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

۲. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۲، «باب اشتراط التکلیف بالوجوب و التحریم بالاحتلام أو الإنبات مطلقا أو بلوغ الذکر خمس عشرة سنة و الأنثی تسع سنین و استحباب تمرین الأطفال علی العبادة قبل ذلک».

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۵.

و بعبارة أخرى نقول: إنّ ثبوت الأمر شيء و ثبوت الوجوب شيء آخر، إذ لا ملازمة بينهما أصلا، فقد يثبت الأمر و لا يثبت الوجوب كما هو الحال في الأوامر الاستحبابية، بل لا بدّ في إثبات الوجوب مضافا إلى الأمر من إثبات عدم الترخيص، فمن دون ذلك لا مجال لإثبات الوجوب.
و من هنا فحيث إنّ الآية الكريمة لا تتكفّل إلّا الجهة الاولى أعني ثبوت الأمر فلا مجال للتمسّك بها وحدها لإثبات الوجوب، بل لا بدّ من البحث عن وجود ما يدلّ على الترخيص، فإن وجد ما يدلّ على ذلك فلا مجال للقول بالوجوب، و إلّا فمقتضى حكم العقل بلزوم إطاعة المولى هو ذلك، و حيث إنّ مقامنا من قبيل الأوّل حيث دلّ حديث رفع القلم على الترخيص فلا وجه للالتزام بالوجوب.»[1]

توضیح مناقشهٔ اوّل

در باب اوامر مسلک‌های مختلفی وجود دارد: اوّل اینکه لفظ امر برای وجوب وضع شده است؛[2] دوم اینکه لفظ امر برای وجوب وضع نشده ولی اطلاق امر، اقتضای وجوب دارد؛[3] و سوم اینکه ثبوت وجوب، مستفاد از الفاظ نیست بلکه عقل به آن حکم می‌کند. مرحوم آقای خوئی این مبنا را پذیرفته[4] و مناقشهٔ اوّل ایشان نیز بر آن بنا شده است.

توضیح این مسلک این است که گاهی انسان خود کاری را انجام می‌دهد و گاه دیگران را به انجام آن امر می‌کند. گاهی مطلوبیت کارهایی که انسان خود انجام می‌دهد به قدری است که نمی‌تواند از آن صرف نظر کند و گاهی نیز مطلوبیتش در این حدّ نبوده، استحبابی است؛ اموری را هم که انسان امر به آن می‌کند، گاهی به حدّی است که صرف نظر از آن ممکن نیست و گاهی نیز به این حدّ نیست و امر صرفاً استحبابی است مانند اکثر اوامر شرعی. طبق مسلک مرحوم آقای خوئی،

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۸-۶۹.
۲. معالم الدين (قسم الفقه)، ج ۱،ص ۹۷.
۳. الفصول الغرويّة، ص ۶۴.
۴. محاضرات في أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۸۳.

خلاف ظاهری در این نوع اوامر صورت نگرفته است؛ زیرا صیغهٔ امر نه به حسب وضع و نه اطلاق دالّ بر وجوب نیست؛ اما اگر آمر واجب الاطاعه بوده، و ترخیصی هم در ترک مأمور به نداده باشد، عقل حکم به وجوب و لزوم اتیان مأمور به می‌کند.

بر این اساس، وجوب از احکام عقلیه است و موضوع این حکم عقلی نیز مجرّد امر نیست؛ به عبارت دیگر، امر علّت تامّه برای حکم عقل به لزوم امتثال نیست؛ بلکه باید علاوه بر امر، ترخیصی هم از سوی آمر در ترک وجود نداشته باشد و لذا اگر ترخیصی به عنوان خاص یا به ادلّهٔ عامّه ثابت شود، دلیل ترخیص بر حکم عقل وارد بوده، موضوع آن را از بین می‌برد و مانع از حکم عقل به لزوم امتثال می‌شود.

طبق این مسلک، در مسئلهٔ مورد بحث، اگرچه در آیهٔ شریفه به استئذان اطفال در اوقات خاصّ امر شده است، اما با توجه به اینکه مولا به مقتضای دلیل رفع قلم، به شکل عامّ، به اطفال اجازهٔ ترک اوامرش را داده است، عقل حکم به لزوم امتثال این امر نمی‌کند و لذا کلام مرحوم نراقی تمام نیست. اما طبق مسلک‌های دیگر که امر بالوضع یا به مقتضای اطلاق، بر وجوب دلالت می‌کند، امر به استیذان در آیه با ادلّهٔ رفع قلم تعارضی بدوی یافته و باید دلیل خاصّ (آیهٔ امر به استیذان) بر دلیل عامّ (دلیل رفع قلم) مقدّم شود و در نتیجه کلام مرحوم نراقی تمام خواهد بود.

تأمّلی در مناقشهٔ اوّل

مرحوم آقای خوئی در مناقشهٔ اوّل، تنها به فقرهٔ ابتدایی آیه که متضمّن امر به استئذان است پرداخته و طبق مبنایش در بحث اوامر، دلالتش بر وجوب را نفی کرده است؛ اما متعرّض فقرهٔ ﴿...ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيسَ عَلَيكُمْ وَ لاَ عَلَيهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ﴾[1] در ذیل آیه نشده است.

توضیح اینکه منطوق این فقره آن است که پس از اوقات مذکور، بر هیچ‌یک از شما و آن‌ها جناحی نیست. بر این اساس، شاید ادعا شود که مفهوم آن هم عبارت است از اینکه در اوقات مذکور بر شما و آن‌ها جناح است و جناح نیز -که بعضی آن را معرّب گناه می‌دانند[2]- بالوضع بر لزوم و حرمت ارتکاب، دلالت می‌کند؛

---

۱. النور، ۵۸.

۲. تفسیر روح البیان، ج ۷، ص ۱۳۷.

بنابراین نمی‌توان با مبنایی که آقای خوئی در بحث اوامر اختیار کرده، این استدلال را ردّ کرد.

شاید در ردّ استدلال به ذیل آیه، ادعا شود که ذیل تنها مفهوم فی الجمله داشته، دلالت بر ثبوت جناح بر همه نمی‌کند؛ بلکه تنها دلالت دارد که اوقات مذکور با اوقات دیگر فرق دارد؛ در اوقات دیگر، هیچ جناحی بر هیچ‌کس نیست؛ اما در اوقات مذکور جناح است، اما این مطلب که آیا این جناح بر همه یا تنها بر برخی است، از آیه استفاده نمی‌شود.

ولی در هر صورت، چنین ادعایی بسیار خلاف ظاهر است[1] و لذا نمی‌توان با آن، استدلال به ذیل آیه را ردّ کرد.

مناقشهٔ دوم: عدم ارتباط آیه با مسئلهٔ نظر به عورت

مرحوم آقای خوئی علاوه بر اشکال اوّل، فرموده است:

> «ثانیا: إنّ الآیة الکریمة أجنبیّة عن محل الکلام بالمرّة، فإنّها واردة في مقام رؤیة الممیّز للرجل و المرأة في حالة غیر مناسبة، بحیث یطّلع علی ما یستقبح التطلّع علیه حتی لو لم یستلزم ذلك النظر إلی عورتهما، فلا تصلح للاستدلال بها علی حرمة نظر الصبيّ أو الصبیّة إلی عورة الغیر کما لا یخفی.»[2]

پاسخ: دلالت ﴿ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ﴾ بر مبغوضیت نگاه به فروج

این اشکال نیز تمام نیست؛ زیرا خداوند متعال بعد از عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ ...﴾، فرموده است: ﴿ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ﴾[3] که یک نحوه تعلیل است. مفاد

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: مرحوم شیخ انصاری فرموده است: ظهور حدیث رفع در این است که رفع هر کدام از امور نه‌گانه از خواص امّت پیامبر ﷺ است [ر.ک: فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۰] و سپس نظیر اشکال در متن را مطرح و فرموده است: «و القول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم یکن رفع کلّ واحد من الخواصّ، شطط من الکلام.» [فرائد الأصول، ج ۲، ص ۳۰].

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۹.

۳. النور، ۵۸: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

این عبارت آن است که لزوم استئذان در اوقات مذکور به دلیل عورت بودن است؛ یعنی امر قبیحی است که باید مستور بماند و کشف نشود و لذا باید قبل از ورود اذن گرفته شود تا نگاه به این امر قبیح نیفتد. بنابراین، اگرچه آیه دربارهٔ مسئلهٔ کشف و ستر فروج نیست و لفظ عورت در آن هم در خصوص فروج به کار نرفته، اما مراد از عورت در آن معنای عامّی است که عرفاً و شرعاً بر فروج هم صدق می‌کند و لذا از این عبارت که یک نحوه تعلیل است، استفاده می‌شود که نگاه اطفال به فروج نیز مبغوض شارع بوده، نباید انجام شود.

مناقشهٔ سوم: اخلاقی بودن مفاد آیه

جواب دیگری که شاید از استدلال به صدر و ذیل آیه مطرح شود، این است که آیه در مقام بیان حکمی اخلاقی است و لذا استدلال به آن برای اثبات حکم الزامی صحیح نیست.

پاسخ: ظهور آیه در بیان حکم الزامی

هیچ دلیلی بر اخلاقی بودن مفاد آیه نیست؛ بلکه ظهور آن در حکم الزامی به خصوص ذیلش که مشتمل بر لفظ «جناح» به معنای گناه است، قابل انکار نیست و همهٔ مسلمین نیز از آیه حکم الزامی را استفاده کرده‌اند.[1]

مناقشهٔ چهارم و قول مختار دربارهٔ مفاد آیه

بنا بر مختار، صدر و ذیل آیه دلالتی بر ثبوت حکم لزومی بر اطفال ندارد. توضیح اینکه اگر عمل کسی مورد امر و نهی قرار گیرد اما خود آن شخص مخاطب امر و نهی نباشد، از چنین امر و نهیی مطلوبیت و مبغوضیت عمل آن شخص استفاده می‌شود؛ اما لزوماً دلالت نمی‌کند که مسئولیت آن عمل هم متوجّه خود او است؛ گاهی مسئول بودن خود شخص در قبال عملش هم استفاده می‌شود مانند مواردی که شخص مکلّف و بالغ است و گاهی نیز استفاده می‌شود که مسئولیت آن با دیگری است، مانند مواردی که عمل غیر ممیّز مورد امر یا نهی قرار گرفته است که در صورت ترک مأمور به یا انجام منهیّ عنه، ولیّ مستحقّ عقاب و عذاب است. مثلاً اگر گفته شود که: بچه‌های سه و چهارساله -که غیر ممیّزند- نباید وسایل

---

۱. ر.ک: التبیان في تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۶۰-۴۶۱.

دیگران را بشکنند و یا جرح یا قتلی را مرتکب شوند، از این نهی استفاده می‌شود که این اعمال طفل مبغوض است، اما دلالت ندارد که در صورت تحقّق این اعمال از جانب طفل، خود او هم مسئول بوده، مستحقّ مؤاخذه و عقاب است؛ بلکه معنای چنین نهیی آن است که ولیّ باید از انجام این اعمال توسط طفل جلوگیری کند و در صورت کوتاهی در این امر، ولیّ مسئول بوده، مستحقّ مواخذه و عقاب است؛ همچنان‌که اگر گفته شود: حیوان شما نباید وارد مزرعهٔ دیگری شود یا ماشین شما نباید در فلان مکان باشد یا فلان سرعت را داشته باشد، معنایش آن است که چنین اموری مبغوض‌اند و در صورتی که واقع شوند، مسئولیت آن متوجّه مالک حیوان و ماشین است.

در آیه نیز به خود اطفال امر نشده است؛ بلکه به اولیا فرموده است: باید بچه‌های غیر بالغ در اوقات سه‌گانه از شما اذن بگیرند. در ذیل هم که فرموده است: شما در غیر این سه وقت مسئول نیستید، مسئولیت ورود بدون استئذان در اوقات سه‌گانه را هم اثبات کرده است؛ گویی درصدد بیان این مطلب است که اگر اطفال در این اوقات بدون استئذان وارد شوند، مسئولیت آن متوجّه اولیا است.

با این بیان، صدر آیه دلالت ندارد که خود اطفال مسئول‌اند و در صورت ورود بدون استئذان، حکم لزومی را ترک نموده‌اند و لذا مستحقّ مؤاخذه و عقاب‌اند.

ممکن است از استدلال به مفهوم ذیل آیه نیز جواب داده شود که در صدر آیه، خداوند متعال استئذان دو گروه، یکی مملوک‌ها و دیگر بچه‌های غیر بالغ، را در اوقات سه‌گانه لازم دانسته است؛ سپس در ذیل فرموده است: در غیر اوقات سه‌گانه، مسئولیتی بر هیچ کسی -نه شما و نه افراد مذکور در آیه- نیست؛[1] این ذیل اگرچه مفهوم دارد، اما مفهوم آن عبارت است از اینکه در اوقات سه‌گانه، مملوک‌ها که بالغ و مکلّف‌اند، خودشان مسئول‌اند؛ ولی طفل -که غیر بالغ بوده و به حسب متعارف در جاهای دیگر نیز در قبال اعمالش مسئولیت ندارد- مسئولیت عملش در این مسئله با ولیّ او است. نتیجه اینکه نه صدر و نه ذیل آیه دلالت بر ثبوت

---

۱. النور، ۵۸: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

حکم لزومی بر طفل ندارد و لذا استدلال به آن تمام نیست.

فرع دوم: ستر عورت توسّط غیر بالغ از دیگران

به مقتضای عموم دلیل رفع القلم، بر طفل ممیّز واجب نیست که عورتش را از دیگران بپوشاند و هیچ شبهه و اشکالی در این حکم نیست و اگر اشکال و شبهه‌ای نیز در مسئله وجود دارد، دربارهٔ نظر طفل ممیّز به عورت دیگران است که جواب آن در فرع قبل بیان شد.

فرع سوم و چهارم: نظر به عورت غیر بالغ و لزوم ستر عورت از غیر بالغ

فرع سوم و چهارم اینکه آیا نظر به عورت غیربالغ جایز است و آیا بر بالغین واجب است که عورت خود را از غیربالغین بپوشانند؟

قبل از بررسی ادلّهٔ مسئله، مقدّمتاً باید بیان شود که عمده در این دو فرع، نظر به عورت طفل ممیّز و لزوم ستر عورت از نگاه ممیّز است؛ اما نسبت به غیر ممیّز، با توجّه به سیرهٔ قطعیه و انصراف ادلّه، اشکالی وجود ندارد که نگاه بالغین به بدن حتی عورت او جایز است و همچنین بر بالغین لازم نیست که بدن حتی عورت خود را از او بپوشانند؛ البته این حکم در صورتی است که در نگاه به غیر ممیّز، و عدم تستّر از او، اثارهٔ شهوت یا هتک محرم وجود نداشته باشد.

ادلّهٔ حرمت نظر به عورت طفل ممیّز و لزوم ستر عورت از او

از مجموع آیات و روایاتی که دربارهٔ ستر و نظر، به خصوص در باب دخول حمّام، وارد شده، استفاده می‌شود که کشف عورت و نظر به عورت دیگران مبغوض شارع بوده و بر مکلّفین لازم است علاوه بر اینکه عورت خود را از نگاه دیگران حتی بچهٔ ممیّز می‌پوشانند، خود نیز از نگاه به عورت دیگران حتی بچهٔ ممیّز اجتناب کنند، حتی بر اولیا لازم است که عورت بچه‌های ممیّز خود را بپوشانند و همچنین مانع از نگاه آن‌ها به عورت دیگران شوند.

البته سند و دلالت همهٔ روایات مورد نظر تمام نیست؛ اما با ضمیمه کردن آن‌ها به روایاتی که سند و دلالتشان مشکلی ندارد، در مجموع می‌توان مطلب فوق را اثبات کرد. در ادامه، برخی از روایات ذکر می‌شود:

روایت اوّل: صحیحهٔ حریز

عن حریز عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «لا ینظر الرّجل إلی عورة أخیه.»[۱]

روایت دوم: روایت مناهی نبی صلی الله علیه و آله

عن الحسین بن زید عن الصّادق جعفر بن محمّد عن أبیه- عن آبائه عن أمیر المؤمنین علیّ بن أبي طالب علیه السلام قال: «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله ... و قال: إذا اغتسل أحدکم في فضاء من الأرض فلیحاذر علی عورته ... و قال: لایدخلنّ أحدکم الحمّام إلّا بمئزر ... و نهی أن ینظر الرّجل إلی عورة أخیه المسلم و قال: من تأمّل عورة أخیه المسلم لعنه سبعون ألف ملك و نهی المرأة أن تنظر إلی عورة المرأة ... و نهی أن یطّلع الرّجل في بیت جاره و قال: من نظر إلی عورة أخیه المسلم أو عورة غیر أهله متعمّدا أدخله الله تعالی مع المنافقین الّذین کانوا یبحثون عن عورات النّاس و لم یخرج من الدّنیا حتّی یفضحه الله إلّا أن یتوب.»[۲]

روایت سوم: عبدالله بن سنان

عن عبد الله بن سنان عن الصّادق علیه السلام قال: «من دخل الحمّام فغضّ طرفه عن النّظر إلی عورة أخیه آمنه الله من الحمیم یوم القیامة.»[۳]

روایت چهارم: مرسلهٔ محمّد بن جعفر

عن محمّد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا یدخل الرّجل مع ابنه الحمّام فینظر إلی عورته و قال: لیس للوالدین أن ینظرا إلی عورة الولد و لیس للولد أن ینظر إلی عورة الوالد و قال: لعن رسول الله صلی الله علیه و آله النّاظر و

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۷: عنه [محمد بن علي بن محبوب] عن العبّاس عن حمّاد عن حریز عن أبي عبد الله علیه السلام قال: ...؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۱.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴، ۷، ۹، ۱۳، ح ۴۹۶۸: قال أبو جعفر محمّد بن الحسین بن موسی بن بابویه القمّيّ الفقیه نزیل الرّيّ مصنّف هذا الکتاب(رضي الله عنه و أرضاه) روي عن شعیب بن واقد عن عن الحسین بن زید عن الصّادق جعفر بن محمّد ...؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۲.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، النص، ص ۱۹: حدّثني محمّد بن علیّ بن ماجیلویه قال: حدّثني محمّد بن أبي القاسم عن أحمد بن محمّد بن خالد عن محمّد بن علیّ الأنصاريّ عن عبد الله بن محمّد عن عبد الله بن سنان عن الصّادق علیه السلام قال: ...؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۴.

المنظور إليه فی الحمّام بلا مئزر.»[۱]

روایت پنجم: مرفوعهٔ سهل بن زیاد

سهل رفعه قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «لایدخل الرّجل مع ابنه الحمّام فینظر إلی عورته.»[۲]

روایت ششم: صحیحهٔ حلبی

عن الحلبيّ عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته ... فاغسله من غير أن ترى عورته.»[۳]

روایت هفتم: روایت ابو عمرو زبیری

أبو عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «... فقال تبارك و تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[۴] فنهاهم أن ينظروا إلى عوراتهم و أن ينظر المرء إلى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر إليه و قال: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[۵] من أن تنظر إحداهنّ إلى فرج أختها و تحفظ فرجها من أن ينظر إليها و قال: كلّ شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزّنا إلّا هذه الآية فإنّها من النّظر ...»[۶]

استدلال آقای خوئی به «عورة المؤمن علی المؤمن حرام» و نقد آن

مرحوم آقای خوئی در این مسئله فرموده است:

«و الكلام فيه تارة في حكم النظر إلى عورتهما أو نظرهما إلى عورة

---

۱. الكافي، ج ۶، ص ۵۰۳، ح ۳۶: الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن عبد الله عن محمّد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله علیه السلام قال: ...؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۶، ح ۱.

۲. الكافي، ج ۶، ص ۵۰۱، ح ۲۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۶، ح ۲.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۱۳۸-۱۳۹، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبيّ عن أبي عبد الله علیه السلام قال ...؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۴۷۹-۴۸۰، ح ۲.

۴. النور، ۳۰.

۵. النور، ۳۱.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۳۵-۳۶، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد قال: حدّثنا أبو عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله علیه السلام قال: ...؛ وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص ۱۶۶، ح ۱.
سند روایت در وسائل به این شکل آمده است: محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن يزيد عن أبي عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله علیه السلام ... .

الغير و أخرى في حكم النظر إلى غير عورتهما أو نظرهما إلى ذلك من الغير. أمّا المقام الأوّل فلا ينبغي الشكّ في عدم جواز النظر إلى عورتهما، و وجوب حفظ الفرج عنهم، لإطلاق أدلّة المنع إذ لا موجب لتخصيصها بالبالغ، فإنّ مقتضى قوله عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام»[1] هو حرمة النظر إلى عورة المؤمن من دون تقييد بكونه بالغا فإنّ المميّز من غير البالغين إذا أدرك وجود الله تبارك و تعالى و آمن به صدق عليه عنوان المؤمن، و بذلك يصبح مشمولا لأدلّة المنع.»[2]

تمسّک به اطلاق «مومن» در این روایت خیلی روشن نیست؛ زیرا لفظ «مومن» دو مرتبه در این روایت به کار رفته که مراد از «مومن» دوم بلااشکال خصوص بالغین است. این امر مانع از آن می‌شود که ظهور «مومن» اوّل در اطلاق، ظهور قابل‌توجهی باشد که عقلاء به آن اطمینان داشته، اخذ کنند و تردید و تشکیک در آن ننمایند؛ بنابراین استدلال به این روایت تمام نیست.

فرع پنجم: نظر بالغین به بدن بچه‌های ممیّز غیر از عورت

فرع دیگر نگاه به بدن نابالغ غیر از عورت است؛ مثلاً نگاه مرد به بدن دختربچه‌ای که سنّش هشت سال و نیم است و مانند دخترهای دیگر نیست که اصلاً به حسب نوع، تمایلات به او نباشد و در معرض توجّه و شهوات دیگران قرار نگیرد.

ادلّهٔ جواز نظر

دلیل اوّل: عدم مقتضی برای ثبوت حرمت نظر

مرحوم آقای خوئی دربارهٔ جواز نظر بالغین به بدن ممیّز فرموده است:

---

۱. الكافي، ج ۶، ص ۴۹۷-۴۹۸، ح ۸: عليّ بن إبراهيم عن أبيه و محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع جميعا عن حنان بن سدير عن أبيه قال: «دخلت أنا و أبي و جدّي و عمّي حمّاما بالمدينة فإذا رجل في بيت المسلخ فقال لنا: ممّن القوم فقلنا: من أهل العراق فقال: و أيّ العراق قلنا: كوفيّون فقال: مرحبا بكم يا أهل الكوفة أنتم الشّعار دون الدّثار ثمّ قال: ما يمنعكم من الأزر فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام ...».

۲. موسوعة الإمام الخوئيّ، ج۳۲، ص ۶۷-۶۸.

«و أمّا جواز نظر كلّ من الرجل إلى الصبية و المرأة إلى الصبي لو قلنا بحرمة نظرها إلى الرجل فيمكن الاستدلال عليه:
أوّلا: بعدم وجود مقتض للحرمة، نظرا لاختصاص قوله تعالى: ﴿وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[1] بالبالغات، حيث إنّ التكليف لا يشمل غير البالغ فلا يجب على الصبيّة التستّر. و من هنا فيجوز النظر إليها، باعتبار أنّ حرمة النظر إلى المرأة إنّما استفيدت من وجوب التستّر عليها، حيث استظهرنا من ذلك كونه مقدّمة لعدم النظر إليها، و حيث إنّ وجوب التستّر غير ثابت على الصبية فلا بأس بالنظر إليها.»[2]

اشکال: امکان اثبات مقتضی با ادلّهٔ دیگر

استدلال مرحوم آقای خوئی برای نفی مقتضی حرمت نظر تمام نیست؛ زیرا ایشان تنها بیان نموده که از دلیل لزوم تستّر، حرمت نظر به غیر بالغین استفاده نمی‌شود؛ اما متعرّض این مطلب نشده که آیا در مسئله، ادلّهٔ دیگری هم وجود دارد که شاید ادعا شود بر حرمت نظر دلالت می‌کنند؟

مثلاً طبق صحیحهٔ بزنطی،[3] امام علیه‌السلام نظر به خواهرزن را حرام دانسته است. شاید ادعا شود که این روایت اطلاق داشته، خواهرزن غیر بالغ را نیز شامل می‌شود. البته طبق سیرهٔ قطعیه، در صورتی که اثارهٔ شهوت و هتک محرم به وجود نیاید، نگاه به غیر ممیّز مانند خواهرزن غیر ممیّز جایز است و سؤال به قرینهٔ این سیرهٔ قطعیه انصراف دارد از صورتی که نامحرم، غیر ممیّز است و در نگاه به او هم اثارهٔ شهوت

---

۱. النور، ۳۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۹.

۳. قرب الإسناد، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰: «قال: و سألته عن الرّجل: أ يحلّ له أن ينظر إلى شعر أخت امرأته؟ فقال: «لا، إلّا أن تكون من القواعد». قلت له: أخت امرأته و الغريبة سواء؟ قال: «نعم». قلت: فما لي من النّظر إليه منها؟ فقال: «شعرها و ذراعها». و قال: «إنّ أبا جعفر علیه‌السلام مرّ بامرأة محرمة، و قد استترت بمروحة على وجهها، فأماط المروحة بقضيبه عن وجهها.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۹، ح ۱: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا علیه‌السلام قال: «سألته ...».

و هتک نیست.

مثال دیگر اینکه خود ایشان، در مسئلهٔ حرمت نظر به زن نامحرم، به روایاتی استدلال نموده که نظر به برخی از مواضع نامحرم را منوط به ارادهٔ ازدواج یا شراء دانسته است.[1] طبق این استدلال، شاید کسی ادعا کند که به مقتضای اطلاق این روایات، نگاه به زن نامحرم حتی ممیّز، حرام است مگر در مواردی مانند قصد ازدواج یا شراء که استثنا شده است.

نتیجه اینکه در مسئله، ادلّهٔ دیگری نیز وجود دارد که مناسب بود ایشان بررسی می‌کرد که آیا بر حرمت نظر به غیر بالغین دلالت دارند یا نه.

دلیل دوم: مانع از ثبوت حرمت نظر

مرحوم آقای خوئی علاوه بر اشکال عدم مقتضی، برای اثبات وجود مانع از حرمت نظر، فرموده است:

«ثانیا: صحیحة عبد الرّحمٰن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا إبراهیم علیه السلام عن الجاریة التي لم تدرك، متی ینبغي لها أن تغطي رأسها ممّن لیس بینها و بینه محرم؟ و متی یجب علیها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطّي رأسها حتی تحرم علیها الصلاة.»[2] فإنّها دالّة بكلّ وضوح علی عدم وجوب الستر علیها، و جواز إبدائها لشعرها ما لم تحض، و بثبوت ذلك یثبت جواز النظر إلیها بالملازمة العرفیّة كما عرفت.»[3]

اشکال: اختصاص ملازمهٔ عرفیه به مکلّفین

تمسّک به ملازمهٔ عرفیه از جانب مرحوم آقای خوئی در این مسئله بسیار عجیب است؛ زیرا با توجه به بیانات ایشان در مباحث دیگر، ایشان ملازمهٔ عرفیه را تنها بین مکلّفین بالفعل قبول دارد؛ به این معنا که اگر ابدای زینت بر مکلّف بالفعل،

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۶.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲: محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و أبو علي الأشعري عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن یحیی عن عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا إبراهیم علیه السلام ...»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۸، ح ۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۰.

حرام باشد، بر دیگران هم حرام است که به او نظر کنند، مگر اینکه عناوینی مانند اضطرار منطبق شود؛ همچنین اگر ابدای زینت بر مکلّف با قطع نظر از عناوینی مانند اضطرار، جایز باشد، بر دیگران نیز جایز است که به او نگاه کنند؛ در غیر این صور، ملازمهٔ عرفیه وجود ندارد و لذا ایشان فرموده که ستر عورت بر ممیّز غیر بالغ واجب نیست؛ اما بر بالغین حرام است که به عورت او نظر کنند[1] و همچنین بر زن واجب است که خود را از نگاه همراه با شهوت غیر بالغ ممیّز بپوشاند، هرچند بر ممیّز چنین نگاهی حرام نیست.[2] از نظر مرحوم آقای خوئی، در این صور که یک طرف مکلّف و دیگری به دلیلی مانند عدم بلوغ تکلیف ندارد، بین عدم وجوب ستر و جواز نظر و همچنین وجوب ستر و حرمت نظر ملازمه‌ای نیست.

با توجه به این مطلب، وجوب ستر که در این روایت نفی شده، به این دلیل است که دختر غیر بالغ تکلیف ندارد؛ بنابراین عدم وجوب ستر بر او ملازم با جواز نظر بالغین به او نیست؛ بنابراین تمسّک مرحوم آقای خوئی به ملازمهٔ عرفیه در این مسئله، بر خلاف دیدگاه ایشان دربارهٔ موارد ثبوت ملازمهٔ عرفیه بین عدم وجوب ستر و جواز نظر و همچنین وجوب ستر و حرمت نظر است.

دلیل سوم: سیرهٔ متشرّعه

شاید کسی در این مسئله وجود سیره بر جواز را ادعا کند، همچنان‌که از کلام مرحوم آقای خوئی تمایل به این مطلب استفاده می‌شود؛ زیرا بعد از بیان دلیل اوّل و دوم که در بالا نقل شد، فرموده است: «و أخیرا فمن غیر البعید دعوی قیام السیرة علی الجواز أیضا.»[3] و اصولاً از کلمات آقای خوئی استفاده می‌شود که ایشان تقریباً در این نوع مسائل، متمایل است که جواز را مطابق اموری مانند سیره یا تسالم یا اجماع بداند.

اشکال: عدم ثبوت سیرهٔ معاصر ائمه علیهم‌السلام

تنها سیره‌ای حجّت است که نظر معصوم علیه‌السلام از آن کشف شود و آن سیرهٔ معاصر

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۸.
۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۰-۷۱.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۰.

معصوم علیه‌السلام است. سیرهٔ زمان‌های دیگر که یا ناشی از فتاوای فقها بر جواز است، یا در صورتی که فقها قائل به حرمت بوده‌اند، ناشی از بی‌مبالاتی و بی‌تقوایی است، کاشف از نظر معصوم علیه‌السلام نیست و لذا نمی‌توان با آن جواز را ثابت کرد.

در این مسئله نیز ثابت نشده که سیرهٔ معاصر معصوم علیه‌السلام بر جواز بوده است، همچنان‌که تسالمی هم بر جواز وجود ندارد و از کلمات فقها نیز خیلی روشن نیست که بتوان حکم به جواز را استفاده کرد.

کلام محقّق حلّی

محقّق حلّی فرموده است:

«و لا ينظر الرجل إلى الأجنبية أصلا إلّا لضرورة و يجوز أن ينظر إلى وجهها و كفّيها على كراهية فيه مرّة و لا يجوز معاودة النظر و كذا الحكم في المرأة.

و يجوز عند الضرورة كما إذا أراد الشهادة عليها و يقتصر الناظر منها على ما يضطرّ إلى الاطّلاع عليه كالطبيب إذا احتاجت المرأة إليه للعلاج و لو إلى العورة دفعا للضرر.»[1]

کلام محقّق حلّی منصرف است از بچه‌های غیر ممیّزی که در سنین بسیار پایین هستند و در نگاه به آن‌ها تحریک شهوت و هتک محرّم وجود ندارد، و عرف نیز چنین شمولی را نمی‌فهمد؛ بنابراین نیازی به استثنای این مورد که برخی مانند شهید ثانی[2] فرموده‌اند: باید محقّق حلّی آن را استثنا می‌کرد، نیست؛ اما معلوم نیست که از نظر محقّق، نظر به دخترهای دیگر مانند دختربچه‌ای که سنّش هشت سال و نیم است، جایز باشد و اشکال نداشته باشد؛ مثلاً مرد بتواند به غیر عورت، به تمام بدن چنین دختری که لخت شده است، نگاه کند. ایشان هم این مورد را از حرمت نگاه به نامحرم استثناء نکرده‌است، همچنان‌که شما با استناد به اینکه در کلام ایشان تقییدی و استثنایی وجود ندارد، می‌گویید: اطلاق حرمت نگاه به نامحرم در کلام ایشان، نگاه به عورت ممیز را هم شامل می‌شود.

---

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۸-۴۹.

در خارج نیز، افراد مقیّد به امور شرعی، هرچند برای تأدیب، روسری بر سر بچه می‌اندازند تا به این پوشش مأنوس باشد و در آینده، پوشش سر را کنار نگذارد.

کلام محقّق کرکی

محقّق کرکی مسئلهٔ نظر را از جهات متعدّدی مانند مماثل یا مخالف بودن ناظر و منظور الیه (مرد به مرد، زن به زن، مرد به زن و زن به مرد)، وجود یا عدم وجود نسبت زوجیت، ملکیت، و محرمیت بین آن‌ها و ... بررسی کرده است.[۱]

ایشان دربارهٔ «نظر الذکر إلی الأنثی» در دو قسم صغیره و عجوزه فرموده است:

«فإن لم تکن زوجة للناظر و لا مملوکة و لا محرما له فإن کانت صبیّة صغیرة و لم تبلغ مبلغا تکون فی مظنّة الشهوة یجوز النظر إلیها لانتفاء داعي الشهوة الذي هو مناط التحریم، و تجویز تغسیل الأجنبي بنت ثلاث سنین مجردة ینبّه لذلك ... و لو کانت عجوزا، فقد قیل: إنّها کالشابّة ... و الأقرب وفاقا للتذکرة أنّ المراد: إذا بلغت في السنّ إلی حیث تنتفي الفتنة غالبا بالنظر إلیها یجوز نظرها، لانتفاء المقتضي، و لقوله تعالی: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لا یَرْجُونَ نِکاحاً﴾.»[۲]

مراد ایشان از در مظنّهٔ شهوت نبودن این است که منظور الیه در سنّی است که نوعاً افراد با نظر به آن در معرض تحریک شهوانی نیستند؛ یا بسیار سنّش کم است مثل دختربچه‌های دو، سه، یا چهارساله، و یا آن قدر سنّش بالا است مانند قواعد که نوعاً افراد با نگاه به آن‌ها از نظر شهوانی تحریک نمی‌شوند؛ بنابراین مظنّهٔ نوعی مراد است نه شخصی. بنا بر نظر ایشان، نگاه کردن به چنین افرادی اشکال ندارد، اما دربارهٔ نگاه به غیر این دو دسته فرموده است:

«و من عداهما یجوز النظر إلیها عند الضرورة أو الحاجة ... أمّا الأجنبیة التی بلغت مبلغا صارت به مظنّة الشهوة و لا حاجة الی نظرها فإنّه یحرم علی البالغ نظر ما عداها وجهها و کفّیها اجماعا.»[۳]

---

۱. ر.ک: جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲.
۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۳.
۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۸.

طبق این عبارات، از نظر محقّق کرکی، جایز نیست انسان به دختربچهٔ ممیّزی نگاه کند که بر خلاف بچه‌های کم سنّ و سال و قواعد، تحریک شهوانی با نگاه به آن‌ها غیر متعارف نیست. ایشان بر این حکم ادعای اجماع هم کرده است.

این مطلب را محقّق کرکی در جامع المقاصد فرموده که در طبقهٔ دوم از فقها، ظاهراً کسی در درجهٔ او نیست. شهید ثانی از ایشان تعبیر به «المحقّق الشیخ علی» نموده[1] و بسیاری از مطالب شهید هم ناظر به مطالب ایشان است. در این مسئله نیز به تبع محقّق کرکی، فرموده است:

«تحریم نظر الرجل إلی الأجنبیّة فیما عدا الوجه و الکفّین موضع وفاق بین المسلمین. و لا فرق فیه بین التلذّذ و عدمه، و لا بین خوف الفتنة و عدمه ... و اعلم: أنّ إطلاق المصنف الأجنبیّة شامل للکبیرة و الصغیرة، و کذا إطلاقه الحکم في المرأة یشمل النظر إلی الصغیر و الکبیر. و لا بدّ من استثناء الصغیرة التي لیست مظنّة الشهوة من الحکم، و کذا العجوز المسنّة البالغة حدّا تنتفي الفتنة و التلذّذ بنظرها غالبا علی الأقوی، لقوله تعالی: ﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِي لا یَرْجُونَ نِکاحاً فلا جناح علیهنّ أن یضعن ثیابهنّ﴾[2] الآیة ...»[3]

دلیل چهارم (نظر مختار): اطلاق مقامی دلیل نفی لزوم ستر بر ممیّز

با توجه به ادلّه‌ای که نظر به اجنبیه را حرام نموده، نگاه به بدن مطلق اجنبیه به جز وجه و کفّین جایز نیست. این ادله از بچّه‌های غیر ممیّزی که در نگاه به آن‌ها اثارهٔ شهوت و هتک محرم وجود ندارد، انصراف دارند و سیره نیز بر جواز نظر به این بچه‌ها است؛ اما دختر بچّه‌های دیگر داخل در این ادلّه‌اند و لذا بر بالغین جایز نیست که به بدن آن‌ها نگاه کنند، مگر به مو و سرشان که از روایت عبدالرحمن بن حجاج[4] استفاده می‌شود که نگاه به آن‌ها اشکال ندارد.

---

۱. برای نمونه، شهید ثانی در مسالک و روض الجنان، در موارد فراوانی از این تعبیر استفاده کرده است.

۲. النور، ۶۰.

۳. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۶-۴۹.

۴. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲: محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و أبو علیّ الأشعريّ عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن یحیی عن عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا إبراهیم علیه‌السلام

به مقتضای اطلاق مقامی دلیلی که لزوم ستر بر ممیّز را نفی نموده، ثابت می‌شود که نگاه بالغین هم به آن‌ها جایز است. توضیح اینکه وقتی بیان می‌شود که اگر بچهٔ غیر بالغ بدن خود را به شما نشان دهد، خلاف شرعی مرتکب نشده است، اما بیان نمی‌شود که البته بر شما که بالغ و مکلّف هستی جایز نیست که به او نگاه کنید، در حالی که نوعاً مردم غافل‌اند از اینکه ممکن است علی رغم جواز کشف بدن بر غیر بالغ، نگاه به او بر بالغین جایز نباشد، متفاهم عرفی از این امور آن است که بر بالغین و مکلّفین هم جایز است که به او نگاه کنند؛ بنابراین استفادهٔ چنین حکمی مستند به اطلاق لفظ نیست بلکه مستفاد از اطلاق مقامی است که از مجموع نفی لزوم ستر بر غیر بالغ، سکوت نسبت به حکم بالغین و مکلّفین، و غفلت نوع مردم به دست می‌آید.

باید به این نکته نیز توجه شود که اگر دلیل نفی لزوم ستر، محدود به موضع خاصی مانند مو و سر باشد، با اطلاق مقامی تنها جواز نظر به همان موضع ثابت می‌شود و لذا از روایت عبدالرحمن بن حجّاج[1] که لزوم ستر مو و سر بر دختر نابالغ ممیّز را نفی می‌کند، با اطلاق مقامی تنها جواز نظر بالغین به این مواضع استفاده می‌شود؛ اما اگر این دختر مواضع دیگرش را نپوشاند، طبق ادلّهٔ حرمت نظر به اجنبیه، بر مرد جایز نیست که نگاه کند. به حسب خارج نیز، خانواده‌های مقیّد، سر دختربچه‌های ممیّز را با روسری می‌پوشانند تا عادت نموده و بعداً کشف رأس نکنند.[2]

عن الجارية الّتي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم و متى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصّلاة قال: لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصّلاة.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۸، ح ۲.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲: محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و أبو عليّ الأشعريّ عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن يحيى عن عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية الّتي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم و متى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصّلاة قال لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصّلاة.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۸، ح ۲.

۲. حکم واضحی دربارهٔ نگاه زن به بدن پسر نابالغ (غیر از عورت) در کلام استاد دام ظله وجود ندارد؛ اما با لحاظ مطالب ایشان -که برخی از آنها در پاسخ به سؤالات شفاهی بوده- عمده دلیل بر حرمت نظر زن به اجنبی بالغ، اجماع منقول است و نمی‌توان با استناد به آن، به حرمت فتوا داد؛ زیرا اوّلاً، نسبت به وجود چنین اجماعی تردید وجود دارد؛ ثانیاً، با پذیرش وجود اصل چنین اجماعی، این اجماع صورتی

فرع ششم: پوشاندن بدن مرد از نگاه صبیّهٔ ممیّز

بر مرد ستر غیر عورت از دختر نابالغ ممیّز لازم نیست؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند که بر مرد لازم است که علاوه بر عورت، اعضای دیگر خود را هم از غیر بالغ ممیّز بپوشاند و اگر دلیلی هم مانند سیره و غیره وجود داشته باشد، مربوط به اظهار بدن در مقابل زن بالغ بوده، شامل دختر غیر بالغ ممیّز نمی‌شود. حکم این فرع روشن است و اشکالی در آن نیست.

فرع هفتم: پوشاندن بدن زن از نگاه صبی ممیّز

آیا بر زن لازم است که علاوه بر عورت، اعضای دیگرش غیر از موارد استثنا را از پسر نابالغ ممیّز بپوشاند؟

دلیل لزوم ستر: آیهٔ غضّ

با توجه به آیهٔ غضّ،[1] زن نباید در برابر دیگران تستّر را ترک نموده، ابدای زینت کند؛ اما افراد خاصی از جمله طفلی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ است، استثنا شده، ابدای زینت زن در مقابل آن‌ها اشکال ندارد.

عموم مستثنی منه، طفل‌های نابالغی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ نیستند را شامل می‌شود و لذا ابدای زینت زن در مقابل آن‌ها هم اشکال دارد. قدر متیقّن از آن هم طفل ممیّز و نابالغی مانند مراهق است که قدرت بر وطی و امثال آن دارد؛ البته در مسئله، آیهٔ استئذان و روایاتی وجود دارد که شاید از آن‌ها استفاده

را که در نگاه، احتمال عرفی تحریک وجود ندارد، شامل نمی‌شود، مانند جایی که به دلیل فاصلهٔ زیاد، بدن اجنبی به وضوح قابل دیدن نیست. با توجّه به این ملاحظات، ایشان در مسئلهٔ نظر زن به اجنبی بالغ، فتوا نداده، احتیاط کرده‌است. بر همین اساس، ایشان در این مسئله نیز، نسبت به نگاه زن به پسربچه‌ای که به حدّی رسیده‌است که در نگاه به او احتمال عرفی تهییج وجود دارد، احتیاط کرده‌است.

۱. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

شود که بر زن لازم نیست خود را از مطلق اطفال غیر بالغ بپوشاند. در بحث از دلیل عدم لزوم ستر، مفاد این ادلّه و طریقهٔ جمع بین آن‌ها و آیهٔ غضّ بررسی می‌شود.

ادلّهٔ عدم لزوم ستر

دو دلیل نیز بر عدم لزوم ستر مطرح است: آیهٔ استئذان و روایات بزنطی.

دلیل اوّل: آیهٔ استئذان

طبق آیهٔ استئذان،[1] اطفال باید در سه وقت استئذان نموده، بدون اجازه وارد نشوند؛ اما در غیر این سه وقت، ورودشان بدون استئذان اشکال ندارد. شاید ادعا شود که لازمهٔ عرفیهٔ این حکم آن است که بر زن‌ها هم تستّر و تحفّظ از اطفال در غیر این سه وقت لازم نیست؛ بنابراین به مقتضای این آیه، در غیر اوقات سه‌گانه، ابدای زینت در برابر مطلق اطفال جایز است. اما با توجه به اینکه در آیهٔ غضّ،[2] اطفال با عنوان خاصی از حرمت ابدای زینت استثنا شده‌اند، لازم است برای تمام بودن استدلال به این آیه، مفاد آیهٔ غضّ نیز لحاظ شود.

جمع بین آیهٔ غضّ و آیهٔ استئذان

جمع‌هایی بین مفاد این دو آیه متصوّر است که طبق برخی از آن‌ها، جواز ابدای زینت در مقابل مطلق طفل نابالغ ثابت می‌شود و این حکم منافاتی با مفاد آیهٔ غضّ ندارد؛ اما طبق برخی دیگر، آیهٔ استئذان دلالتی بر جواز ابدای زینت در برابر طفل نامحرم ندارد. در ادامه، این جمع‌ها ذکر و بررسی می‌شوند.

جمع اوّل: ارادهٔ عدم بلوغ از قید ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾

جمع اوّل این است که گفته شود: ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ به معنای عدم قدرت بر وطی و کنایه از عدم بلوغ است. طبق این جمع، تنافی بین آیهٔ استئذان و آیهٔ غضّ نیست؛ زیرا قید ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ به موجب این جمع،

---

۱. النور، ۵۸: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

۲. النور، ۳۱.

توضیحی است نه احترازی؛ بنابراین استثنای ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ هر طفل نابالغ حتی ممیّز مراهق را شامل شده، دلالت می‌کند بر اینکه زن مجاز است که در مقابل هر طفل نابالغی ابدای زینت نماید.

مرحوم صاحب جواهر دربارهٔ این معنا برای آیه فرموده است:

«بل لعلّ ذلك هو المراد من الظهور على عورات النساء، بمعنى القوّة على نكاحهنّ، فلا ينافي حينئذ ما يستفاد من الآية الثانية من كون الاعتبار في التستّر منه و الاستئذان في غير الأوقات الثلاثة الحلم ...»[1]

مرحوم نراقی نیز فرموده است:

«و لا قوله سبحانه: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[2] حيث قيّد تعالى شأنه جواز الإبداء للطفل بقوله: «لم يظهروا» أي لم يميّزوا. لعدم صراحته في ذلك المعنى، لجواز أن يراد: لم يقووا على عوراتهنّ كما قيل ...»[3]

نکته‌ای که در این جمع باید به آن توجه شود، این است که اگرچه معنای طفل روشن است و نیاز به توضیح ندارد، اما این قید توضیحی برای آن ذکر شده تا حکمت جواز ابدای زینت در برابر اطفال را بیان کند. توضیح اینکه هرچند غالباً و به حسب متعارف، اطفال قدرت بر وطی ندارند و لذا قید ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ قید غالبی به حساب می‌آید، اما هر قید غالبی را نمی‌توان ذکر کرد و باید دلیلی برای ذکرش وجود داشته باشد. این قید در آیه ذکر شده تا بیان کند که ابدای زینت در مقابل اطفال، به این دلیل جایز شده که قبل از بلوغ نوعاً قدرت بر وطی وجود ندارد و لذا خطری از این جهت نیست.

اینکه استثنای دیگر آیهٔ غضّ با تعبیر ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾[4] بیان شده هم به همین دلیل است که حکمت جواز ابدای زینت در مقابل آن‌ها تبیین شود. در کتاب‌هایی مانند مطوّل این نکته بیان شده که گاهی «وصف» به جای

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۸۳.

۲. النور، ۳۱.

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۶.

۴. النور، ۳۱.

«اسم» مسندالیه قرار می‌گیرد تا به حکمت و علّت حکمی که بر شئ بار شده، اشاره داشته باشد.[۱]

نظیر این مطلب دربارهٔ آیهٔ ربائب نیز وجود دارد که گفته شده قید ﴿اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[۲] در آن، قید غالبی است؛ زیرا غالب ربیبه‌ها با خود انسان بزرگ می‌شوند. دلیل تقیید «رَبَائِبُكُمُ» به این قید، اشاره به حکمت حرام بودن ازدواج با ربائب است. آیه بیان می‌کند که ربائب که در دامن خود شما بزرگ شده‌اند، مانند اولادتان هستند و لذا همچنان‌که ازدواج با اولاد ممکن نیست، با ربائب نیز نمی‌توان ازدواج کرد.

نقد جمع اوّل

بسیاری از مفسّرین، عدّه‌ای از فقها که متعرّض آیه شده‌اند، و همچنین صاحب مجمع البحرین، همچنان‌که در ادامه عباراتشان نقل خواهد شد، فقرهٔ ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ را کنایه از عدم بلوغ ندانسته‌اند؛ بلکه اساساً تا زمان صاحب جواهر، کسی از امامیه یافت نشد که کنایه بودن این قید از عدم بلوغ را اختیار کرده باشد؛ البته ممکن است از عامّه کسی این معنا را پذیرفته باشد.

علاوه بر این، ذاتاً هم کنایه بودن ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ از عدم بلوغ واضح نیست؛ زیرا کنایه بودن این قید از عدم بلوغ در صورتی صحیح است که اوّلاً «لم یظهروا» به معنای «لم یقدروا» یعنی عدم قدرت بر وطی باشد و ثانیاً در خارج نیز غالباً اطفال قبل از بلوغ قدرت بر وطی نداشته، با رسیدن به بلوغ، چنین قدرتی پیدا کنند؛ زیرا کنایه بودن یک مطلب متوقّف بر غلبه داشتن آن است؛ اما اگر «لم یظهروا» به معنای «لم یطّلعوا» یعنی عدم اطلاع از عورت و تمییز آن از غیر عورت باشد یا عدم قدرت بر وطی قبل از بلوغ غلبه نداشته باشد، کنایه بودن این قید از عدم بلوغ ثابت نمی‌شود.

---

۱. المطوّل، ص ۳۸۹؛ المدرّس الأفضل فیما یرمز و یشار إلیه في المطوّل، ج ۶، ص ۳۶۴.

۲. النساء، ۲۳: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالاَتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾.

در خارج، عدم قدرت بر وطی قبل از بلوغ غلبه ندارد؛ به عبارت دیگر، این‌گونه نیست که غالباً قدرت بر وطی متوقّف بر رسیدن به بلوغ باشد؛ بنابراین ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ نمی‌تواند کنایه از عدم بلوغ باشد. البته اطفال غالباً قبل از بلوغ به فکر وطی و امثال آن نیستند؛ اما لفظ «لم یظهروا» نمی‌تواند این معنا را برساند؛ زیرا این لفظ یا به معنای «لم یقدروا» و یا به معنای «لم یطّلعوا» است که از هیچ‌کدام معنای اخیر (به فکر وطی و امثال آن نبودن) فهمیده نمی‌شود و لذا از این جهت نیز نمی‌توان کنایه بودن این قید از عدم بلوغ را ثابت کرد.

خلاصه، کنایه دانستن این قید از عدم بلوغ و استثنای جمیع اطفال از حکم عدم جواز ابدای زینت، بسیار خلاف ظاهر است و کسی هم از امامیه قبل از صاحب جواهر یافت نشد که چنین معنایی را اختیار کرده باشد. ظاهر آیه این است که بچه‌های نابالغ به دو قسم‌اند، برخی مصداق «لم یظهروا علی عورات النساء» و برخی دیگر مصداق «ظهروا علی عورات النساء» هستند؛ بنابراین در آیهٔ شریفه، تنها قسم خاصی از بچه‌های نابالغ از عدم جواز ابدای زینت استثنا شده است.

عبارات برخی فقهاء

التبیان:

«و قوله: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ يعني الصغار الذين لم يراهقوا. فإنّه يجوز إبداء الزينة لهم.»[1]

در این عبارت، ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾، بر مراهق نبودن حمل شده است؛ بنابراین مراهق نبودن معیار قرار گرفته است، نه عدم بلوغ.

روض الجنان:

«﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾، یا اطفالی که ایشان بر عورت زنان مطّلع نباشند، و ندانند که عورت چه باشد، از آنجا که ایشان را شهوتی نبود به زنان. و لفظ طفل هم واحد باشد و هم جمع، [برای این گفت: «الّذین لم یظهروا»، به کنایت جمع].»[2]

---

۱. التبیان في تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۳۰.

۲. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۷.

مجمع البیان:

«و الطّفل» أي الجماعة من الأطفال ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ يريد به الصبيان الذين لم يعرفوا عورات النساء و لم يقووا عليها لعدم شهوتهم و قيل: لم يطيقوا مجامعة النساء فإذا بلغوا مبلغ الشهوة فحكمهم حكم الرجال.»[1]

مراد از «فإذا بلغوا مبلغ الشهوة فحكمهم حكم الرجال» این است که لازم نیست که شخصاً خود بچه شهوت داشته باشد؛ بلکه به مجرد اینکه به حدّی برسد که ممیّز است، عورت را از غیر عورت تشخیص می‌دهد، و شهوت و امثال آن درباره‌اش مطرح است، حکم رجال را دارد و زن باید خود را از او بپوشاند.

محقّق اردبیلی در زبدة البیان، این عبارت مجمع را نقل کرده و سپس گفته‌است: «و الظاهر أنّ «قيل» ليس بجيّد و إليه أشار بقوله: فإذا إلخ.»[2] یعنی صاحب مجمع با این عبارت اشاره کرده‌است که این قول، صحیح نیست و نظر صحیح همان است که در ابتدا و قبل از «قیل» بیان شد که مراد آیه، بچه‌هایی هستند که به حسب نوع، شهوتی در آن‌ها نیست و عورت را از غیر عورت تشخیص نمی‌دهند.

جوامع الجامع:

«"و لم يظهروا" هو إمّا من ظهر على الشّيء: إذا اطّلع عليه، أي لا يعرفون ما العورة و لا يميّزون بينها و بين غيرها، و إمّا من ظهر على فلان: إذا قوى عليه، أي لم يبلغوا وقت القدرة على الوطء، لعدم شهوتهم.»[3]

فقه القرآن:

«و قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ يعني الصغار الذين لم يراهقوا فإنّه يجوز إبداء الزينة لهم إذا لم يطّلعوا بعد

---

۱. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۸.

۲. زبدة البیان، ص ۵۴۷.

۳. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۵.

على الاستلذاذ و التمتّع بهنّ و لم يروا العورات عورات لصغرهم.»[۱]

کنز العرفان:

«قوله: «أو الطّفل» ذلك يصدق على الواحد و الجمع كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ قوله: ﴿لَمْ يَظْهَرُوا﴾ أي لم يطّلعوا على العورة، فيميّزون بينها و بين غيرها.»[۲]

زبده البیان:

«و بالطفل: الّذي لا حظّ له من عورة النساء، فيفهم التحريم على غيره من غير البلّغ أيضا بمعنى تحريم الكشف عليهنّ عندهم، و وجوب منعهم على الأولياء. و في مجمع البيان: المراد بالطفل الجماعة من الأطفال الّذين لم يظهروا على عورات النساء و يريد به الصبيان الّذين لم يعرفوا عورات النساء لعدم شهوتهم، و قيل لم يطيقوا مجامعة النساء، فإذا بلغوا مبلغ الشهوة، كان حكمهم حكم الرجال و الظاهر أنّ «قيل» ليس بجيد و إليه أشار بقوله فإذا إلخ.»[۳]

مسالک الافهام الی آیات الاحکام:

«"أو الطّفل" وضع الواحد موضع الجمع بناء على أنّ المراد الجنس الّذي لا ينافي الجمع و نبّه عليه قوله: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ إمّا من ظهر على الشيء إذا اطّلع عليه أي لا يعرفون ما العورة و لا يميّزون بينها و بين غيرها و إمّا من ظهر على فلان إذا قوي عليه و ظهر على القرآن أخذه و أطاقه أي لم يبلغوا أوان القدرة على الوطي كذا في الكشاف.[۴]

و لعلّ المراد بأوان القدرة البلوغ الى حدّ المراهقة فلو كان مراهقا لم يجز له النّظر إلى محلّ الزينة كغيره إذ هو في حكم البالغ فيبطل

---

۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۹.

۲. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۴.

۳. زبدة البیان، ص ۵۴۷.

۴. تفسیر الکشّاف، ج ۳، ص ۲۳۲.

ما ذهب اليه بعض الشّافعيّة من جواز النّظر ما لم يبلغ نظرا إلى ثبوت الحلّ فلا يرفع الّا بسبب ظاهر و هو البلوغ.»[۱]

تفسير الصافي:

«﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ لعدم تميّزهم من الظهور بمعنى الاطلاع أو لعدم بلوغهم حدّ الشهوة من الظهور بمعنى الغلبة.»[۲]

تفسير الاصفى:

«﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ لعدم تمييزهم، من الظّهور، بمعنى الاطّلاع، أو لعدم بلوغهم حدّ الشّهوة. من الظّهور، بمعنى الغلبة.»[۳]

كنز الدقائق:

«﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ لعدم تمييزهم. من الظّهور بمعنى الاطّلاع. أو: لعدم بلوغهم حدّ الشّهوة. من الظّهور بمعنى الغلبة. و الطّفل وضع موضع الجمع، اكتفاء بدلالة الوصف.»[۴]

قلائد الدرر:

«المراد بالطفل الجنس الشامل للواحد و الجمع فلهذا وصفه بصيغه الجمع بقوله: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ أى: لم يطّلعوا على ذلک و لم يعرفوا ما العورة و لا يميّزون بينها و بين غيرها و قيل: هو من اطّلع على فلان أى: ظهر عليه و قوى أى: لم يبلغوا أوان القدرة على الوطى.»[۵]

---

۱. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۲. تفسير الصافي، ج ۳، ص ۴۳۲.

۳. تفسير الأصفى، ج ۲، ص ۸۴۴.

۴. تفسير كنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۶.

۵. قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، ج ۳ ص ۲۳۱.

مجمع البحرین:

«قوله: ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ أي لم يبلغوا أن يطيقوا إتيانهنّ.»[1]

جمع دوم: اختصاص آیهٔ استئذان به مسئلهٔ لزوم اذن

جمع دیگر بین این دو آیه اینکه طبق آیه غضّ، بر زن‌ها لازم است خود را از اطفالی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ نیستند، بپوشانند، و آیهٔ استئذان نیز منافاتی با آن ندارد؛ زیرا از آیهٔ استئذان فقط استفاده می‌شود که در غیر اوقات سه‌گانه، ورود اطفال بدون اذن اشکال ندارد و لازم نیست که از ورودشان جلوگیری شود؛ اما عدم لزوم استئذان با عدم لزوم تستّر و تحفّظ زن‌ها از اطفالی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ نیستند، ملازمه ندارد.

توضیح اینکه شارع گاهی مانند باب تزاحم، با لحاظ مصالح و کسر و انکسار آن، برخی مصالح را فدای برخی دیگر می‌کند؛ مثلاً همچنان‌که در بحث نظر زن به نامحرم بیان شد، بسیاری از فقها نگاه زن به مرد حتی صورتش را جایز نمی‌دانند؛ فرضاً اگر صورت را هم استثنا کنند، مواضع دیگر مانند مو، گردن و امثال آن را جایز نمی‌دانند؛ اما با وجود این، شارع نفرموده که مردها نباید از خانه خارج شوند و یا اگر خارج می‌شوند، باید قبل از آن، راه‌ها از زنان خالی شده باشد تا نگاه زنی به مردی نیفتد. شارع با لحاظ مصالح و کسر و انکسار آن‌ها به این نتیجه رسیده است که چنین امری عملی نیست و لذا به مردها اجازه داده که از خانه خارج شوند و خالی کردن راه‌ها از زنان را هم لازم ندانسته است؛ اما به زن‌ها اجازهٔ نگاه به مردان را نداده، و فرموده که یا از خانه خارج نشوید و یا در صورت خروج، به مردها نگاه نکنید.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز، اطفال بسیار تردّد دارند و نزد بالغین می‌روند و شارع هم ملاحظه نموده که مناسب نیست که ورود آن‌ها را مطلقاً حتی در غیر اوقات سه‌گانه منوط به استئذان کند و لذا استئذان اطفال در غیر این اوقات را لازم ندانسته است؛ ولی این حکم منافاتی ندارد که بر زن‌ها لازم باشد که در صورت ورود اطفالی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ﴾ نیستند، خود را از آن‌ها بپوشانند.

خلاصه، اینکه شارع بر اساس مصالحی، در آیهٔ استئذان، اذن گرفتن اطفال در

---

۱. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۸۸.

غیر اوقات سه‌گانه را لازم ندانسته، با نفی لزوم تستّر و تحفّظ زن‌ها ملازمه ندارد؛ بنابراین با استدلال به آیهٔ استئذان، لزوم تستّر زن در مقابل طفل نابالغی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ نیست، نفی نمی‌شود؛ بلکه به مقتضای آیهٔ غضّ -که مفاد آیهٔ استئذان نیز منافاتی با آن ندارد- زن باید خود را از چنین طفلی بپوشاند.

جمع سوم: اختصاص آیهٔ استئذان به اطفال محرم

اگرچه به وسیلهٔ جمع دوم، تهافتی که بین دو آیه ادعا شده، از بین می‌رود؛ اما جمع بهتر این است که اصلاً موضوع این دو آیه کاملاً با هم تفاوت دارند و لذا هیچ تهافتی بین ظاهر آن‌ها نیست.

توضیح اینکه در آیهٔ استئذان[1] قرائن متعددی است که نشان می‌دهد مراد از اطفال، اطفال خود انسان است که محرم‌اند. این قرائن عبارت‌اند از:

- اوّلاً، از کلمهٔ «مِنْكُمْ» در عبارت ﴿وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ﴾، استفاده می‌شود که خطاب آیه به «اولیا» است که باید از ورود بدون اذن بچه‌هایشان در اوقات سه‌گانه جلوگیری کنند.
- ثانیاً، اوقات سه‌گانه که به جهت مصالحی، امر شده که از اطفال خواسته شود در آن اوقات با اذن وارد شوند، به صورت متعارف مبتلا به انسان و اولاد خودش است.
- ثالثاً، در بیان عدم لزوم استئذان در غیر اوقات سه‌گانه، تعبیر ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ به کار رفته که به شکل عادی این حالت بین انسان و اطفال خودش صورت می‌گیرد.

نتیجه اینکه اطفال در این آیه، اطلاق ندارد که اطفال نامحرم را هم شامل شود و اگر هم اطلاقی داشته باشد، بسیار ضعیف و غیر قابل اعتنا است.

مراد از اطفال در آیهٔ غضّ[2] هم اطفالی است که نامحرم‌اند؛ زیرا آیه درصدد بیان

---

۱. النور، ۵۸: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذلِكَ يبَيِنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ

حرمت ابدای زینت بر زن و مستثنیات آن است؛ به این جهت، ابتدا فرموده که ابدای زینت بر زن‌ها حرام است و سپس ابدای زینت در مقابل محارم مانند شوهر، پدر، پدر شوهر، پسران خود زن ... و بعد از آن‌ها، مملوک‌ها، غیر أولی الإربه، و اطفالی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ هستند را استثنا کرده است؛ بنابراین مراد از اطفال در این آیه، اطفالی است که محرم زن نیستند. آیهٔ ابدای زینت در مقابل قسمی از اطفال نامحرم را استثنا کرده؛ ولی ابدای زینت در مقابل قسم دیگر که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ نیستند را استثنا نکرده است و لذا بر زن‌ها لازم است که خود را از این قسم از اطفال بپوشانند.

خلاصه اینکه به مقتضای ظاهر آیهٔ غضّ، ابدای زینت تنها در مقابل اطفالی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ هستند جایز است و این حکم هم هیچ منافاتی با مفاد آیهٔ استئذان ندارد؛ زیرا اطفال در آن آیه، ظاهر در اطفال خود انسان است که محرم‌اند.

دلیل دوم: روایات بزنطی

دلیل دوم، روایات بزنطی است.

صحیحهٔ اوّل بزنطی

روى أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا عليه السلام قال: «يؤخذ الغلام بالصّلاة و هو ابن سبع سنين و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم.»[1]

صحیحهٔ دوم بزنطی

عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ... «و لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّى يبلغ الغلام.»[2]

أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۱. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۳.

۲. قرب الإسناد، النص، ص ۳۸۵، ح ۱۳۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۴: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا عليه السلام قال: «لا تغطّي

در این دو روایت، به صراحت بیان شده که تا قبل از بلوغ طفل، بر زن لازم نیست که خود را از او بپوشاند و لذا این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین این دو صحیحه و آیهٔ غضّ می‌توان جمع کرد؟ جمع‌هایی بین این دو صحیحه و آیه متصّور است که ذکر و بررسی می‌شود.

جمع بین آیهٔ غضّ و روایات بزنطی

حال باید جمع بین آیهٔ غضّ و روایات بزنطی بررسی شود.

جمع اوّل: حمل آیه بر لزوم ستر از نظر با شهوت

مرحوم آقای خوئی دربارهٔ حکم ابدای زینت مقابل پسر نابالغ ممیّز فرموده است:

«أمّا بالنسبة إلى المرأة فهل يجوز لها إبداء زينتها للصبيّ المميّز أم يجب عليها التستّر منه؟ ظاهر قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾،[1] هو الثاني، باعتبار أنّ المستثنى هو غير المميّز فقط، فيبقى المميّز على عموم المنع. لكن للبزنطي صحيحتان تدلّان بالصراحة على عدم وجوب التستّر من الصبي حتى يبلغ، فقد روى عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يؤخذ الغلام بالصلاة و هو ابن سبع سنين، و لا تغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم.»[2] و روى أيضا عنه عليه السلام قال: «لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتى يبلغ الغلام.»[3] و من الواضح أنّ مقتضى الجمع بين هاتين الصحيحتين و الآية المباركة هو تقييد إطلاق الآية الكريمة بمفادهما، فيتحصّل من ذلك جواز الكشف و عدم وجوب التستّر على المرأة ما لم يبلغ الصبي الحلم.»[4]

المرأة رأسها من الغلام حتّى يبلغ الغلام».

۱. النور، ۳۱.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۷؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۳.

۳. قرب الإسناد، النص، ص ۳۸۵، ح ۱۳۵۵؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۴: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا عليه السلام قال: «لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّى يبلغ الغلام».

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۰.

بنابراین به مقتضای این جمع، لازم نیست که زن خود را از نگاه پسر نابالغ اعمّ از ممیّز و غیر ممیّز بپوشاند؛ اما از نظر مرحوم آقای خوئی این حکم مختص به صورتی است که نگاه پسر از روی شهوت نباشد. ایشان در این باره فرموده است:

«هذا مضافا إلى ما عرفت من أنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْرٰاتِ النِّسٰاءِ﴾ و هو وجوب التستّر عن مطلق المميز، سواء كان نظره بشهوة أم بغيرها. و إنّما خرجنا عن الإطلاق لصحيحتي البزنطي، و حيث إنّ من الواضح اختصاصهما بالنظر المجرّد عن الشهوة، فإنّ موردهما السؤال عن الكشف بحسب طبع الحال لا بلحاظ جهة أخرى، فيبقى الإبداء بلحاظ النظر مع الشهوة تحت عموم المنع كما هو واضح.»[1]

اشکال جمع اوّل: اختصاص آیه به لزوم ستر از نگاه غیر شهوانی

جمعی که ایشان بین دو صحیحهٔ بزنطی و آیهٔ شریفهٔ غضّ مطرح کردند، عرفی نیست؛ زیرا مورد آیهٔ شریفه در مستثنی منه و مستثنی -غیر از «بُعُولَتِهِنَّ»- ستر از نگاه غیر شهوانی است. به عبارت دیگر، مفاد آیهٔ شریفه این است که زن باید خود را از نگاه غیر شهوانی دیگران بپوشاند؛ اما این حکم استثنائاتی هم دارد، مانند محارم، مملوک‌ها و ... .

قرینه بر این مطلب هم آن که قطعاً زن باید خود را از نگاه شهوانی افراد مذکور در مستثنی -غیر از شوهر- بپوشاند؛ ولی آیهٔ شریفه تفصیل نداده و نفرموده است: اگر این افراد بدون شهوت نگاه می‌کنند، ابدای زینت در مقابلشان جایز است اما اگر با شهوت نگاه می‌کنند، ابدای زینت حرام است؛ این قرینه است بر اینکه مورد آیه، هم در مستثنی منه و هم مستثنی، ستر از نگاه غیر شهوانی است که به مقتضای آیه، زن باید با اجتناب از ابدای زینت، اجازهٔ چنین نگاهی را هم به دیگران ندهد، مگر افراد خاصی که استثنا شده‌اند و بر زن لازم نیست که خود را از نگاه بدون شهوت آن‌ها بپوشاند.

خلاصه، در حالی که مورد آیهٔ شریفه در مستثنی منه و مستثنی، ستر از نگاه غیر

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۱.

شهوانی است، نمی‌توان مفاد آن دربارهٔ حرمت ابدای زینت مقابل طفل که مصداق ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلی عَوْراتِ النِّساءِ﴾ نیست را -ولو در مقام جمع بین آیه و روایات- به صورتی اختصاص داد که این طفل با شهوت به زن نگاه می‌کند.

جمع دوم: ارادهٔ عدم بلوغ از قید ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾

جمع دوم اینکه گفته شود: به قرینهٔ دو صحیحه بزنطی، ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ به معنای عدم قدرت بر وطی و کنایه از عدم بلوغ است. طبق این جمع، مفاد آیهٔ غضّ مانند دو صحیحهٔ بزنطی این است که بر زن لازم نیست که خود را از اطفال غیر بالغ اعمّ از ممیّز و غیر ممیّز بپوشاند؛ بنابراین بین مفاد آن‌ها تنافی وجود ندارد. در جمع بین آیهٔ غضّ و آیهٔ استئذان، این جمع مفصّلاً تبیین شد.

اشکالات جمع دوم

این جمع نیز تمام نیست زیرا:

- اوّلاً، همچنان‌که در جمع بین آیهٔ غضّ و آیهٔ استئذان بیان شد، حمل قید ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ بر کنایه از عدم بلوغ، بسیار خلاف ظاهر است و کسی هم از امامیه قبل از صاحب جواهر یافت نشد که چنین معنایی را برای آیه اختیار کرده باشد؛ بنابراین فی نفسه حمل این قید بر کنایه از عدم بلوغ مشکل است.
- ثانیاً، قائلین به عدم لزوم تستّر زن از طفل نابالغ، معتقداند که به غیر از عورت، پوشاندن سایر اعضا از طفل نابالغ لازم نیست،[1] در حالی که طبق آیهٔ غضّ، بر زن جایز نیست که در مقابل دیگران ابدای زینت کند و این عموم، اطفال را نیز شامل می‌شود، مگر اطفالی که با تعبیر ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ استثنا شده‌اند. دو صحیحهٔ بزنطی هم تنها دلالت می‌کند که پوشاندن مو و سر مقابل طفل نابالغ لازم نیست. مو و سر در خیلی جاهای دیگر هم استثنا شده است؛ مثلاً بر کنیزان و قواعد پوشاندن مو

---

۱. علاوه بر عروه که از آن چنین حکمی استفاده می‌شود، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی نیز چنین حکمی را پذیرفته‌اند. ر.ک: مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۳۹؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۶۸ و ۷۰.

لازم نیست، نگاه کردن به موی زنان کافر، قواعد، و کنیزان اشکال ندارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان مفاد این دو صحیحه را قرینه بر ارادهٔ عدم بلوغ از ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ دانسته، از آیه استفاده کرد که بر زن لازم نیست مو، سر و بقیهٔ اعضای خود غیر از عورت را از طفل نابالغ حتی مراهق بپوشاند؟

نظر مختار: جواز ابداء مو و سر در مقابل نابالغ

شاید مقتضای جمع صحیح بین آیه و این دو صحیحه، آن است که گفته شود: به مقتضای آیه، زن نباید در برابر دیگران تستّر را ترک نموده، ابدای زینت کند؛ اما افراد خاصی از جمله طفلی که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ است، استثنا شده، عدم ابدای زینت در مقابل آن‌ها اشکال ندارد.

عموم مستثنی منه، طفل‌های نابالغی را که مصداق ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ نیستند، شامل می‌شود و لذا ابدای زینت زن در مقابل آن‌ها هم اشکال دارد. قدر متیقّن از آن هم طفل ممیّز و نابالغی مانند مراهق است که قدرت بر وطی و امثال آن دارد؛ اما با توجه به دو صحیحهٔ بزنطی، خصوص مو و سر استثنا شده، کشف آن‌ها در مقابل مطلق اطفال نابالغ جایز است.

بخش چهارم

احکام متفرقه در روابط زن و مرد

جواز بوسیدن و در دامن گذاشتن دختربچهٔ نامحرم زیر شش سال

مسألة ۳۶: «لا بأس بتقبيل الرجل الصبية الّتی ليست له بمحرم و وضعها فی حجره قبل أن يأتی عليها ستّ سنين إذا لم يكن عن شهوة.»[۱]

به مقتضای ظهور عبارت عروه، همچنان‌که در بوسیدن و در دامن گذاشتن دختربچهٔ کمتر از شش سال از روی شهوت، «بأسی» وجود دارد، اگر شش سال دختربچه تکمیل شده باشد، بوسیدن و در دامن قرار دادن او حتی بدون شهوت دارای «بأسی» است. کلمهٔ «بأس» نیز در «بأس» تحریمی ظهور دارد و لذا بوسیدن و در دامن گذاشتن دختربچه در این دو صورت جایز نیست؛[۲] اما مرحوم آقای خوئی حرمت بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر شش‌ساله را ردّ کرده، قائل به جواز شده است.[۳]

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی بعد از نقل برخی روایات در مسئله فرموده است:

«ثم إنّ ظاهرها و إن كان حرمة ذلك، إلّا أنّ الذي يستفاد من عدم تعرّض الفقهاء له في كلماتهم، و عدم وروده في غير هذه الرواية

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۲. توضیح کلام استاد ﷾: مفهوم جملاتی که در آنها کلمهٔ «لابأس» به کار رفته ثبوت بأس است. برخی از بزرگان فرموده‌اند: ثبوت بأس بر تحریم دلالت نمی‌کند؛ زیرا بأس اعمّ از تحریم و کراهت است [به عنوان مثال ر.ک: مرآة العقول، ج ۲۲، ص ۴۳۹؛ ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۱۶]؛ ولی استاد ﷾ «لابأس» را به معنای بی‌اشکال بودن و جایز بودن دانسته و مفهوم آن را جایز نبودن و اشکال داشتن می‌داند که ظاهر آن حرمت است، علاوه بر اینکه قرینهٔ موجود در عبارت مصنّف ظهور در حرمت را تأکید می‌کند. آن قرینه این است که مفهوم «اذا لم یکن عن شهوة» قطعاً تحریمی است؛ زیرا مسلّم است که بوسیدن و در دامن گرفتن از روی شهوت به طور مطلق حرام است؛ بنابراین مفهوم «قبل أن يأتی عليها ستّ سنين» در تحریم قوی‌تر می‌گردد.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

مع كثرة الابتلاء به، أنّ الحكم ليس بالزامي، فلا بدّ من حملها على الكراهة و بيان الحكم الأخلاقي. و ممّا يؤيد ذلك أنّ الحكم بالحرمة لو كان ثابتا لكان من أوضح الواضحات لكثرة الابتلاء به كما عرفت، فكيف و السيرة قائمة على الجواز!»[1]

ایشان در ادامه نیز متعرّض برخی از روایات شده و بعد از مناقشه در آن فرموده است:

«و ما ذكرناه في هذه الرواية يجري في جميع أخبار هذا الباب، فإنّها جميعا لا تخلو من ضعف سندي، أو قصور دلالي على سبيل منع الخلوّ، فراجع و تأمّل. و على هذا فيتحصّل ممّا تقدّم أنّه ليس في المقام و لا رواية واحدة صحيحة السند و تامّة الدلالة، يمكن الاعتماد عليها لإثبات الحكم. و عليه فمقتضى أصالة البراءة هو الجواز ما لم يكن ذلك عن شهوة و تلذّذ.»[2]

بررسی کلام آقای خوئی

در بررسی کلام مرحوم آقای خوئی، چند مطلب باید مطرح شود.

- مطلب اوّل: روایات مسئله
- مطلب دوم:بررسی سیره
- مطلب سوم: بررسی اقوال فقها در مسئله

مطلب اوّل: روایات مسئله

در بررسی مطلب اول، روایات ذیل بررسی می‌شود.

روایت اوّل: روایت ابو احمد کاهلی

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن عبدالله بن يحيى الكاهلي عن أبي أحمد الكاهلي و أظنّني قد حضرته قال: «سألته عن جويرية ليس بيني و بينها محرم تغشاني فأحملها فأقبّلها فقال: إذا أتى عليها ستّ سنين

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

فلاتضعها على حجرك.»[1]

این روایت در جامع الاحادیث، با تعبیر «فَأُقَبِّلُهَا» نقل شده‌است.[2] در برخی از نسخه‌ها نیز به همین شکل ثبت شده‌است؛ اما در برخی از نسخه‌های معتبر کافی، «و أقَبِّلُهَا» است که شاید بهتر باشد.[3]

بررسی سند روایت

در سند روایت، «أبو احمد کاهلی» قرار دارد که مراد از او مشخّص نیست و لذا روایت از این جهت مبتلا به اشکال سندی است.

ممکن است ادعا شود که عبارت «وَ أَظُنُّنِی قَدْ حَضَرْتُهُ»، قرینه است بر اینکه خود عبدالله بن یحیی کاهلی هم در زمان طرح سؤال و جواب در روایت، حاضر بوده، آن را مستقیماً شنیده است و لذا مشخص نبودن أبی احمد کاهلی ضرری به اعتبار سند نمی‌زند؛ اما این ادعا صحیح نیست زیرا:

- اوّلاً، این مطلب چندان مسلّم نیست که جملهٔ «وَ أَظُنُّنِی قَدْ حَضَرْتُهُ» کلام عبدالله بن یحیی کاهلی است. شاید این جمله، کلام راوی قبل از او یعنی علی بن حکم باشد. طبق این احتمال، علی بن حکم می‌گوید: عبدالله بن یحیی کاهلی این روایت را از «ابو احمد کاهلی» نقل کرد و ظنّ دارم که خودم هم در زمانی که ابو احمد کاهلی این روایت را برای عبدالله بن یحیی کاهلی نقل می‌کرد، حاضر بودم؛ بنابراین از این جمله، طبق این احتمال، استفاده نمی‌شود که خود عبدالله بن یحیی الکاهلی هم در زمان طرح سؤال و جواب در روایت، حاضر بوده، آن را مستقیماً شنیده است.
- ثانیاً، فرضاً این جمله کلام عبدالله بن یحیی کاهلی باشد؛ اما دلالت

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱.
صاحب وسائل این روایت را از کافی نقل کرده، ولی در نقل ایشان، به جای «جویریة»، لفظ «جاریة» و همچنین تعبیر «وأقَبِّلُهَا» ثبت شده‌است.

۲. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۴، «باب ما ورد فی أنّ الجاریه إذا أتی علیها ستّ سنین لا یضعها الرجل»، از ابواب «جمله من أحکام الرجال والنساء الأجانب وما یناسبها»، ح ۱.

۳. برای ملاحظهٔ نسخه‌های با «فاء» و «واو»، رجوع شود به الکافي (دار الحدیث)، ج ۱۱، ص ۲۲۴، پاورقی شمارهٔ ۴.

نمی‌کند که قطعاً خود ایشان هم مستقیماً این سؤال و جواب را شنیده است؛ زیرا ایشان با این جمله فقط می‌گوید: ظنّ دارم که خودم هم در زمان طرح سؤال و جواب حاضر بودم؛ با مجرد ظنّ ثابت نمی‌شود که واقعاً هم حاضر بوده، سؤال و جواب را شنیده است. اما چون گفته است: ظن دارم، در حدّ تأیید خوب است.

البته در مسئله، روایتی در فقیه[1] نقل شده که در آن عبدالله بن یحیی کاهلی با عبارت «سأل أحمد بن النّعمان أباعبدالله علیه السلام»، نظیر این سؤال و جواب را نقل کرده‌است. در بعضی از نسخه‌ها، به جای «احمد بن النعمان»، «محمد بن النعمان» است؛ ولی ظاهراً همان «احمد بن النعمان» اقرب به صواب است که در نسخه‌های مهم‌تر و معتبرتر فقیه نیز این‌گونه ثبت شده‌است.

اگر وحدت این دو روایت ثابت بود، این امکان وجود داشت که کسی نقل فقیه را قرینه قرار داده، اطمینان پیدا کند که جملهٔ «و أظنّنی قد حضرته» در نقل کافی، برای عبدالله بن یحیی کاهلی است و مراد از ظنّ نیز ظنّ اطمینانی است و لذا ثابت می‌شود که عبدالله بن یحیی کاهلی خودش نیز سؤال و جواب در نقل کافی را مستقیماً شنیده است، و مرحوم صدوق نیز اطمینان پیدا کرده که این ظنّ، ظنّ اطمینانی است و لذا روایت را مستقیماً به خود عبدالله بن یحیی کاهلی نسبت داده، واسطه را ساقط کرده است.

اما علاوه بر اختلاف متنی دو روایت، سائل در نقل کافی با سائل در نقل فقیه فرق می‌کند، که این امور نه تنها مانع می‌شود از اینکه انسان اطمینان پیدا کند که عبدالله بن یحیی کاهلی سؤال و جواب در نقل کافی را مستقیماً هم شنیده است، بلکه بعید نیست دلالت کند روایت کافی و روایت فقیه، دو روایت مختلف‌اند و عبدالله بن یحیی کاهلی دو سؤال و جواب از امام علیه السلام را نقل کرده است. در هر صورت، نوع نقل در یک روایت قرینه بر نقل روایت دیگر نیست.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۶: روی عبدالله بن یحیی الکاهلی قال: «سأل أحمد بن النعمان أباعبدالله علیه السلام فقال له: عندی جویریة لیس بینی و بینها رحم و لها ستّ سنین قال: «لاتضعها فی حجرك».

تسامحی در کلام آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم[1] این روایت را نقل و از آن تعبیر به صحیحه کرده است. اطلاق «صحیحه» بر این روایت از جانب ایشان به این دلیل است که ایشان به جای رجوع به مصادر اصلی، به وسائل مراجعه کرده است و صاحب وسائل هم ابتدا روایت کافی را نقل کرده و سپس در ذیل آن فرموده است:

«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله عليه السلام و ذكر نحوه.»[2]

مرحوم آقای حکیم با توجه به این عبارت، متن روایت را طبق روایت کافی اما سند آن را طبق روایت فقیه نقل کرده است؛[3] زیرا بر خلاف سند روایت کافی، سند روایت فقیه صحیح بوده، مشکلی ندارد؛ اما این کار ایشان مشتمل بر مسامحه است؛ زیرا تعبیر «نحوه» به معنای وحدت الفاظ دو روایت نیست، بلکه این تعبیر در جایی به کار می‌رود که دو روایت با وجود وحدت مضمون، از نظر الفاظ اختلاف دارند؛ بنابراین نمی‌توان متن روایت کافی را با ضمیمه کردن سند روایت فقیه نقل کرد.

علاوه بر این، تعبیر «نحوه» در کلام صاحب وسائل نیز مشتمل بر مسامحه است؛ زیرا این دو روایت علاوه بر اختلاف در الفاظ از نظر مضمون نیز وحدت ندارند؛ اما مرحوم آقای حکیم به دلیل اتّکا بر نقل وسائل، متوجّه این مسامحه نشده است.

یکی از خدمات بسیار مرحوم آقای بروجردی به اسلام و حوزه‌های علمیه، اهتمامی است که ایشان داشت که برای اخذ روایات، به اصول مراجعه شود؛ چرا

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۴۱.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ عن أبي أحمد الكاهليّ و أظنّني قد حضرته قال: «سألته عن جارية ليس بيني و بينها محرم تغشاني فأحملها و أقبّلها فقال: إذا أتى عليها ستّ سنين فلا تضعها على حجرك.»

«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله عليه السلام و ذكر نحوه».

۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۴۱.

که در کتاب‌های متأخر تسامحاتی وجود دارد؛ از این رو، با توجّه به اشکالاتی که در کتاب وسائل بوده است، ایشان به تهیهٔ جامع الاحادیث امر کرد؛ لذا به عنوان مثال، اشکالی که در متن دربارهٔ نقل روایت کاهلی در وسائل بیان شد، در جامع الاحادیث نیست.[۱]

در بررسی مفاد روایت فقیه، اختلاف الفاظ و مضمون این روایت با روایت در کافی به تفصیل بیان خواهد شد.

بررسی دلالت روایت

برای بررسی دلالت روایت، ابتدا کلام آقای حکیم و آقای خوئی بیان می‌شود.

کلام آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم برای جواز بوسیدن و در دامن قرار دادن دختری که شش سالش کامل نشده، روایاتی از جمله روایت کافی را نقل نموده و سپس دربارهٔ بوسیدن دختربچه شش‌ساله و مفاد روایات در این زمینه فرموده است:

«و لم يتعرّض المصنّف لحكم التقبيل بعد ستّ سنين، و المستفاد من النصوص المذكورة هو الكراهة دون الحرمة، كما يشير الى ذلك الصحيح الأوّل الذي اقتصر فيه على النهي عن الوضع في الحجر مع أنّ السؤال كان فيه عنه و عن التقبيل.»[۲]

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی دربارهٔ مفاد این روایت فرموده است:

«فإنّ السؤال فيها عن الحمل و التقبيل، إلّا أنّه عليه السلام قد أجاب بالنهي عن وضعها في الحجر إذا أتى عليها ستّ سنين، و هو يكشف بحسب المتفاهم العرفي كما هو واضح عن أنّه عليه السلام إنّما أجاب عمّا هو أهون منهما، فيستفاد منها أنّه لا مانع من التقبيل و الحمل ما لم تبلغ الصبيّة ستّ سنين، فإذا بلغت ذلك فلا يجوز وضعها في

---

۱. جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۰۴، «باب ما ورد فی أنّ الجاريه إذا أتى عليها ستّ سنين لا يضعها الرجل»، از ابواب «جمله من أحكام الرجال والنساء الأجانب وما يناسبها».

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۴۱-۴۲.

الحجر فضلا عن حملها أو تقبيلها.»[1]

بررسی کلام آقای خوئی

مراد مرحوم آقای خوئی از اولویتی که در ذیل روایت کافی ادعا کرده است، به طور واضح مشخّص نیست؛ زیرا ایشان دربارهٔ روایت عبدالله بن یحیی کاهلی که در فقیه نقل شده و در ادامهٔ مباحث نقل می‌شود، فرموده است:

«هي أجنبيّة عن محلّ كلامنا بالمرّة، إذ لم يذكر فيها الحمل و لا التقبيل، فلا مجال للاستدلال بها. و ما ذكرناه في رواية أبي أحمد الكاهلي من استفادة الحكم فيها بالأولويّة نظرا إلى أنّ الوضع في الحجر أهون منهما بحسب نظر العرف لا يتأتى هنا، فإنّ الأولويّة في تلك إنّما استفيدت من إعراض الإمام عليه السلام عن الجواب عن المسئول عنه و الإجابة ببيان حكم الوضع في الحجر، و حيث لم يرد في هذه الرواية سؤال عن الحمل و التقبيل فلا يكون لكلامه عليه السلام ظهور عرفي في بيان حكمهما بالأولويّة، بل يبقى مدلول الرواية منحصرا ببيان حكم الوضع في الحجر للصبيّة التي بلغت ستّ سنين.»[2]

از مطلب ایشان در ذیل روایت فقیه، مشخّص می‌شود که ایشان قبول دارد که ذاتاً و ثبوتاً، اولویتی بین حرمت قرار دادن در دامن و بین حرمت بوسیدن و حمل نیست تا با استناد به آن، بتوان حرمت بوسیدن و حمل را از ثبوت حرمت قرار دادن در دامن در روایت فقیه استفاده کرد.

بنا بر نظر صحیح هم هیچ وجهی وجود ندارد که ادعا شود که در صورت حرام بودن بغل کردن و در دامن قرار دادن که بسیار در معرض تحریک شهوت است، بالأولویه ثابت می‌شود که حمل هم -مانند آن کاری که برخی از کولی‌ها می‌کنند که بچه را بر روی پشت خود قرار می‌دهند- حرام است. به هیچ نحو حتی عرفاً ادعای اولویت صحیح نیست، حتی دربارهٔ بوسیدن هم نمی‌توان اولویت را ادعا کرد؛ بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که پس مراد مرحوم آقای خوئی از اولویتی که

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۲-۷۳.

ادعا نموده از سؤال و جواب در روایت کافی کشف می‌شود، چیست؟ دو احتمال دربارهٔ مراد ایشان وجود دارد:

احتمال اوّل اینکه از سؤال سائل که از بوسیدن و حمل سؤال کرده اما امام علیه‌السلام در پاسخ، تنها از قرار دادن بچه در دامن نهی کرده است، کشف می‌شود که از نظر عرف، در صورت منهی و حرام بودن قرار دادن بچه در دامن، و بغل کردنش، بوسیدن و حمل کردن او به طریق اولی، منهی و حرام است و امام علیه‌السلام هم در پاسخ از حکم بوسیدن و حمل، به نهی از قرار دادن در دامن و این اولویت عرفی اکتفا کرده است.

این مطلب ناتمام است زیرا به شهادت وجدان، این‌گونه نیست که اگر وجود چنین اولویت عرفی مشکوک باشد، سؤال و جواب در این روایت، طریقی برای کشف نظر عرف بوده، بتوان با آن، وجود چنین اولویت عرفی را ثابت کرد.

اما به احتمال قوی، مراد ایشان اولویت شرعی است، بدین معنا که سائل از حمل و بوسیدن سؤال نموده و امام علیه‌السلام نیز باید جواب او را بدهد؛ بنابراین از اینکه امام علیه‌السلام در مقام پاسخ، تنها به نهی از در دامن قرار دادن اکتفا کرده، کشف می‌شود که شرعاً بوسیدن و حمل، در منهی و حرام بودن اولی از در دامن قرار دادن است و لذا امام علیه‌السلام با نهی از در دامن قرار دادن، سؤال از بوسیدن و حمل را هم پاسخ داده است. طبق این احتمال، علّت ادعای کشف اولویت شرعی از جانب آقای خوئی، این بوده که از نظر ایشان، اگر چنین اولویت شرعی وجود نداشته باشد، معنای جواب امام علیه‌السلام این است که حضرت سؤال سائل را پاسخ نداده‌اند، که درست نیست.

اما این مطلب هم صحیح نیست؛ زیرا همچنان‌که مرحوم آقای حکیم فرموده و ظاهر روایت هم است، امام علیه‌السلام با نهی از در دامن قرار دادن بچه، سؤال از بوسیدن و حمل کردن او را هم پاسخ داده است، با این بیان که بوسیدن و حمل کردن بچه فی نفسه اشکال ندارد؛ بلکه معیار و ملاک ثبوت حرمت برای این افعال، آن است که مقارن باشند با قرار دادن طفل در دامن که بسیار در معرض تحریک شهوت است؛ بنابراین طبق این معنا، امام علیه‌السلام در پاسخ از حکم بوسیدن و حمل کردن بچه فرموده است: اگر بدون اینکه بچه را در دامن قرار دهد یا بغل کند، او را ببوسد یا حمل کند -به شیوه‌ای که کولی‌ها بچه‌های خود را حمل می‌کنند- بوسیدن و حمل اشکال ندارد؛ اما اگر همراه با قرار دادن در دامن یا بغل کردن، او را ببوسد یا حمل نماید، اشکال دارد.

با بیان بالا، سؤال سائل توسط امام علیه‌السلام جواب داده شده است و لذا برای اینکه سؤال او بی‌پاسخ نمانده باشد، نیازی به ادعای کشف اولویت شرعی از مجموع سؤال سائل و اکتفای امام علیه‌السلام به نهی از قرار دادن در دامن نیست.

روایت دوم: روایت عبدالله بن یحیی کاهلی

روی عبدالله بن یحیی الکاهلی قال: «سأل أحمد بن النّعمان أباعبدالله علیه‌السلام فقال له: عندی جویریة لیس بینی و بینها رحم و لها ستّ سنین قال: "لاتضعها فی حجرك".»[1]

بررسی سند و اختلاف متن روایت با روایت کافی

سند روایت بی‌شک صحیح است؛ زیرا عبدالله بن یحیی کاهلی ثقه[2] است و طریق مرحوم صدوق به او در مشیخه هم چنین است: «ما کان فیه عن الکاهلی فقد رویته عن أبی رحمه‌الله عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی عن عبدالله بن یحیی الکاهلی»[3] که سند صحیحی است.

از نظر متن، این روایت با روایت کافی تفاوت‌هایی دارد:

- اوّلاً، در روایت «تقبیل و حمل» در سؤال نیست؛ اما در روایت کافی وجود دارد.[4] از مباحثی که در بررسی دلالت روایت کافی بیان شد، مشخّص

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱: محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن علیّ بن الحکم عن عبد الله بن یحیی الکاهلیّ عن أبي أحمد الکاهلیّ و أظنّني قد حضرته قال: ... .
«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن یحیی الکاهلیّ قال سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله علیه‌السلام و ذکر نحوه».

۲. رجال النجاشيّ، ص ۲۲۱-۲۲۲، رقم ۵۸۰.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، المشیخة، ص ۵۰۵.

۴. الکافي، ج۵، ص ۵۳۳، ح ۱: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن علی بن الحکم عن عبدالله بن یحیی الکاهلی عن أبی أحمد الکاهلی و أظنّنی قد حضرته قال: «سألته عن جویریة لیس بینی و بینها محرم تغشانی فأحملها فأقبّلها فقال: «إذا أتی علیها ستّ سنین فلاتضعها علی حجرك.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱.
صاحب وسائل این روایت را از کافی نقل کرده؛ ولی در نقل ایشان، به جای «جویریة»، لفظ «جاریة» ثبت شده است.

می‌شود که بودن یا نبودن این الفاظ در سؤال چه تأثیری در استدلال می‌تواند داشته باشد.

• ثانیاً، قید «ستّ سنین»، در روایت کافی در سؤال سائل نیست و خود امام علیه‌السلام در پاسخ، نهی از قراردادن بچه در دامن را به آن مقیّد کرده است که مفهوم داشته، بر حلّیت این عمل قبل از این سن دلالت می‌کند؛ اما در روایت فقیه، این قید در سؤال سائل آمده و لذا مفهوم ندارد. ممکن است قراردادن بچه‌ای که کمتر از شش سال دارد هم جایز نباشد، همچنان‌که در روایتی نقل شده که امام رضا علیه‌السلام از دختربچهٔ پنج‌ساله اجتناب کرده است[1] که شاید از آن لزوم اجتناب استفاده شود.

با وجود این اختلاف بین دو روایت، مشخّص می‌شود که تعبیر صاحب وسائل که بعد از نقل روایت کافی فرموده است:

«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله علیه‌السلام و ذكر نحوه.»[2] مشتمل بر مسامحه است؛ زیرا همچنان‌که در بررسی نقل روایت توسط آقای حکیم بیان شد، این تعبیر در جایی به کار می‌رود که دو روایت از نظر مضمون وحدت دارند اما الفاظشان واحد نیست.

بررسی دلالت روایت

در مباحث مربوط به کلام مرحوم آقای خوئی دربارهٔ مفاد روایت کافی و همچنین تفاوت متنی بین این روایت و روایت کافی، مفاد این روایت بررسی شد و نیازی به

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۳: عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن هارون بن مسلم عن بعض رجاله عن أبي الحسن الرّضا علیه‌السلام «أنّ بعض بني هاشم دعاه مع جماعة من أهله فأتى بصبيّة له فأدناها أهل المجلس جميعا إليهم فلمّا دنت منه سأل عن سنّها فقيل: خمس فنحّاها عنه.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳، ح ۳.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ عن أبي أحمد الكاهليّ و أظنّني قد حضرته قال: «سألته عن جارية ليس بيني و بينها محرم تغشاني فأحملها و أقبّلها فقال: إذا أتى عليها ستّ سنين فلا تضعها على حجرك.»

«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن يحيى الكاهليّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله علیه‌السلام و ذكر نحوه».

تکرار نیست.

روایت سوم: روایت زراره

روایت زراره در کافی و تهذیب نقل شده ولی سندها متفاوت‌اند:

روایت طبق نقل کافی:

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن یحیی عن زرارة عن أبی عبدالله علیه السلام قال: قال: «إذا بلغت الجاریة الحرّة ستّ سنین فلاینبغی لك أن تقبّلها.»[1]

روایت طبق نقل تهذیب:

عنه [الحسین بن سعید] عن القاسم بن محمّد عن محمّد بن أبان عن عبد الرّحمن بن بحر عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجاریة ستّ سنین فلا ینبغي لك أن تقبّلها.»[2]

بررسی سند روایت

چند مطلب در بررسی سند این روایت وجود دارد:

مطلب اوّل: «عبدالرحمن بن یحیی» در کافی و «عبدالرحمن بن بحر» در تهذیب یک نفرانـد؛ در یکی از این دو عنوان تصحیف رخ داده است. بحر و یحیی در نسخه‌های خطّی بسیار شبیه هم نوشته می‌شوند؛ «یـ» را در بسیاری از کتابت‌ها شبیه «ر» می‌نوشته‌اند، نقطه را نیز بسیار مقیّد نبوده‌اند؛ بنابراین بسیار این دو به هم اشتباه می‌شوند. شاهد این امر هم این است که بسیار دیده می‌شود که «یحیی» و «بحر» نسخه بدل یکدیگر شده‌اند؛ در یک نسخه «یحیی» و در نسخهٔ دیگر همین اسم به «بحر» تبدیل شده است. کسانی که یک مقدار با نسخ خطّی مأنوس باشند، اتحاد

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۲: وعن حمید بن زیاد عن الحسن بن محمّد عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن یحیی عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجاریة الحرّة ستّ سنین فلا ینبغي لك أن تقبّلها».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰-۴۸۱، ح ۱۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۱، ح ۷: وباسناده عن الحسین بن سعید عن القاسم بن محمّد عن محمّد بن أبان عن عبد الرّحمن بن بحرعن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجاریة ستّ سنین فلا ینبغي لك أن تقبّلها».

«عبدالرحمن بن یحیی» و «عبدالرحمن بن بحر» و وقوع تصحیف در یکی از آن دو را بسیار آسان می‌پذیرند؛ اما دیگرانی که با این امور سر و کار ندارند، از این مطلب استعجاب می‌کنند.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود اینکه اوّلاً، با وجود تتبعی که صورت گرفت، این عناوین در هیچ جای دیگر وجود ندارد تا انسان بتواند به قرینهٔ آن مقام‌ها، یکی از دو عنوان «عبدالرحمن بن یحیی» و «عبدالرحمن بن بحر» را بر دیگری ترجیح داده، همان را اصل قرار دهد و این ابهام را برطرف کند و ثانیاً، وثاقت هیچ‌کدام از دو عنوان ثابت نشده است و لذا مشخّص شدن عنوان صحیح، تأثیری در اعتبار یا عدم اعتبار روایت از این جهت ندارد.

مطلب دوم: «قاسم بن محمد» در نقل تهذیب «قاسم بن محمد جوهری» است که «ابن أبی عمیر»، «صفوان»، و امثال ایشان از او روایت نقل کرده‌اند و کتابش را هم «حسین بن سعید» که از اجلّای ثقات است[1] نقل کرده است[2] و لذا بنا بر تحقیق ثقه است.

در نقل تهذیب، «قاسم بن محمد» از «محمد بن ابان» نقل نموده که غیر متعارف است و هیچ سابقه‌ای ندارد؛ اما نقل قاسم بن محمد جوهری از ابان بن عثمان زیاد است و لذا با توجه به این امور، ظاهراً «محمد بن» زائد بوده، و تعبیر درست «القاسم بن محمد عن ابان» است. مراد از «ابان» هم «ابان بن عثمان» است که در سند کافی، مروی عنه «غیر واحد» قرار گرفته است.

مطلب سوم: ابان بن عثمان همواره از زراره[3] مستقیم نقل می‌کند و لذا واسطه شدن عبدالرحمن بن یحیی (یا بحر) بین این دو راوی از غرائب است و معلوم نیست

---

۱. فهرست الطوسيّ، ص ۱۴۹، رقم ۲۳۰.

۲. رجال النجاشيّ، ص ۳۱۵، رقم ۸۶۲.

۳. تنها در سند کافی (الكافي، ج ۸، ص ۲۹۵، ح ۴۵۴) عبارت «ابان بن عثمان عن الفضيل عن زراره» دیده می‌شود که باید محرّف بوده و تعبیر «فضیل و زراره» صحیح است. همچنین در نسخهٔ چاپی کتاب معروف به نوادر احمد بن عیسی (النوادر (اشعری)، ص ۵۸، ح ۱۱۳) عنوان «ابان عن عثمان عن زراره» دیده می‌شود که به روشنی مصحّف است و صحیح آن «ابان بن عثمان عن زراره» است، چنان‌که در وسائل و بحار نقل شده است (وسائل الشيعة، ج ۲۲، ص ۳۸۳، ح ۱۱؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۲۴۱، ح ۱۴۳).

که به چه دلیل چنین امری واقع شده است.[1] آیا اصلاً چنین عنوانی در سند نبوده و با تحریف داخل سند شده است و یا اینکه در سند بوده است، اما تعبیر «و عبدالرحمن بن یحیی (یا بحر)» بوده که به «عن عبدالرحمن بن یحیی (یا بحر)» تحریف شده است؛ تحریف عطف، به «عن» بسیار اتفاق می‌افتد.

مطلب چهارم: با توجه به مطالب بالا نتیجه بررسی سند روایت تهذیب عبارت است از اینکه «حسین بن سعید»، معروف و از اجلّای ثقات است و شبهه‌ای در وثاقت او نیست؛[2] «قاسم بن محمد» نیز «قاسم بن محمد جوهری» است که همچنان‌که در مطلب دوم بیان شد، بنا بر تحقیق ثقه است و سند از جهت او مشکل ندارد.

در عبارت «قاسم بن محمد عن محمد بن ابان»، ظاهراً «محمد بن» زائد بوده و

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: شاید اشکال شود که اگر شخصی از استاد خود همواره مستقیم نقل می‌کند، می‌تواند یک بار هم باواسطه از او نقل کند. در پاسخ باید گفت: نقل باواسطه محال نیست؛ ولی به علت ندرت نمی‌توان بدان اعتماد کرد، و اصالة عدم الخطأ نیز جاری نمی‌گردد؛ چون چنان‌که استاد ﷾ بارها تأکید کرده‌اند، اصالة عدم الخطأ، اصل مستقلی نبوده و بر ندرت وقوع خطا مبتنی است؛ بنابراین در مواردی که اصل وقوع امر نادر در سند مسلّم بوده و کیفیت آن معلوم نباشد، اصالة عدم الخطأ جاری نمی‌شود. به بیان روشن‌تر حدوث امر نادر در سند اجمالاً معلوم است و می‌دانیم یا تصحیف در سند رخ داده (که نادر است) یا بر خلاف معهود بین ابان و استاد وی زراره کسی واسطه شده است (که این هم نادر است)؛ در اینجا نمی‌توان به صحّت سند اعتماد ورزید و البته تصحیف سند هم مسلّم نیست. در نتیجه نمی‌توان سند را معتبر دانست و عدم ثبوت وثاقت عبدالرحمن بن یحیی (بحر) را نادیده گرفت.

تذکر: با عنایت به خصوصیات اسناد و وجود عوامل طبیعی تصحیف در سند، گاه انسان با ظنّ یا اطمینان به وقوع تصحیف، علم اجمالی گذشته را منحل می‌کند؛ مثلاً مواردی که نقل از کتاب صورت می‌گیرد، به طور طبیعی اسناد به یک شکل هستند و اگر در جایی برخلاف آن دیده شود، معمولاً احتمال تصحیف مرجّح است؛ مثلاً در این سند متکرر «علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسي عن يونس» در کافی از تکرّر سند کشف می‌گردد که این سند طریق کلینی به کتب یونس است، حال اگر در مورد یا موارد اندکی پس از علی بن ابراهیم، به عبارت «عن أبيه» بر بخوریم به راحتی می‌توان آن را زائد دانست، زیرا زیادیِ «عن أبيه» وجه کاملاً منطقی دارد و تکرّر روایت علي بن ابراهيم از پدرش منشأ زیادی «عن أبيه» به جهت قاعدهٔ انعکاس شرطی و تداعی معانی در سند می‌گردد.

خلاصه بین نقل کتبی و نقل شفاهی فرقی آشکار وجود دارد. نقل کتبی معمولاً یکدست و مشابه است؛ ولی نقل شفاهی که در اواخر سند نوعاً چنین است الزاماً مشابه نیست. از این رو، در سند مورد بحث ما نمی‌توان به روشنی قائل به وقوع تصحیف در سند گردید؛ زیرا علم اجمالی مذکور منحل نمی‌گردد.

۲. فهرست الطوسي، ص ۱۴۹، رقم ۲۳۰.

مراد از «ابان» هم «ابان بن عثمان» است که ثقه و از اصحاب اجماع است.[۱]

«عبدالرحمن بن بحر» یا «عبدالرحمن بن یحیی» وثاقتش ثابت نیست و لذا سند از این نظر اشکال پیدا می‌کند، مگر کسی اطمینان حاصل کند که «ابان بن عثمان» این روایت را مستقیماً از «زراره» نقل کرده است و قرار گرفتن «عبدالرحمن بن یحیی» یا «عبدالرحمن بن بحر» بین «ابان بن عثمان» و «زراره»، ناشی از نوعی تحریف است. «زراره» نیز ثقه و از اصحاب اجماع است.[۲]

نتیجه اینکه اگر اطمینان حاصل شود که در این روایت هم، ابان بن عثمان مستقیماً از زراره نقل کرده و وقوع واسطه بین آن‌ها با نوعی تحریف به وجود آمده است، اشکال سندی از جهت «عبدالرحمن بن یحیی» یا «عبدالرحمن بن بحر» برطرف شده، روایت موثّقه و معتبر خواهد بود؛ اما چنین اطمینانی محلّ تردید است و لذا معتبر دانستن روایت با مشکل روبرو است.

نتیجهٔ بررسی سند روایت کافی نیز عبارت است از اینکه «حمید بن زیاد» و «حسن بن محمد بن سماعه» واقفی و ثقه‌اند.[۳]

«غیر واحد» نیز به معنای این است که مطلب مستفیض بوده، ناقلین آن یک یا دو نفر نیستند؛ بلکه به جهت تعدّد ناقلین و زحمت داشتن ذکر تک‌تک اسماء ایشان، از این تعبیر استفاده شده است و لذا در مواردی که این تعبیر به کار رفته، اطمینان به نقل حاصل می‌شود؛[۴] بنابراین درست نیست که گفته شود: روایت به دلیل وجود این تعبیر در سندش، مرسل است و مشخّص هم نیست که مراد از آن چه کسانی‌اند.

بقیهٔ سند نیز «عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن یحیی عن زرارة» است که مباحث مربوط به سند تهذیب، وضعیت این بخش از سند کافی را هم مشخّص می‌کند و لذا نیازی به تکرار نیست.

---

۱. رجال الکشّيّ، ص ۳۷۵.

۲. رجال الطوسيّ، ص ۳۳۷، رقم ۵۰۱۰؛ رجال الکشّيّ، ص ۲۳۸.

۳. رجال النجاشيّ، ص ۱۳۲، رقم ۳۳۹؛ و ص ۴۰-۴۱، رقم ۸۴.

۴. علاوه بر اینکه احتمال نبودن شخص ثقه در میان تمام راویان بسیار بعید است، چنان‌که استاد ﷺ در بحث وثاقت مشایخ ابن أبی عمیر و بزنطی و صفوان در مباحث رجال، در این باره بحث کرده و شکل محاسبهٔ احتمالات را در این زمینه بیان نموده است.

بررسی دلالت روایت

روایت بر حرمت تقبیل دلالت دارد؛ زیرا بارها بیان شد که اگر قرینه بر خلاف نباشد، «لاینبغی» در مصطلح روایات به جای «لایجوز» و در مقام بیان خلاف شرع و غیر جایز بودن عمل استعمال می‌شود؛ اما در کلمات فقهای متأخّر این عبارت در موارد کراهت استعمال شده است.

روایت چهارم: مرفوعهٔ زکریا المؤمن

محمّد بن أحمد عن العبیدی عن زکریا المؤمن رفعه أنّه قال: قال أبوعبدالله علیه‌السلام: «إذا بلغت الجاریة ستّ سنین فلا یقبّلها الغلام و الغلام لایقبّل المرأة إذا جاز سبع سنین.»[1]

بررسی سند روایت

سند این روایت به دلیل تعبیر «رفعه» مرفوعه بوده و لذا از این جهت اشکال دارد، اگرچه روایان در آن ثقه‌اند. «محمد بن احمد»، «محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی»، ثقه، و صاحب نوادر الحکمهٔ معروف است.[2] «العبیدی»، «محمد بن عیسی عبیدی یقطینی» است که طبق تحقیقی که محقّقین[3] انجام داده‌اند و تقریباً هم امروزه مسلّم شده، ایشان جزء ثقات و اجلّاء است. مراد از «زکریا المؤمن» نیز «زکریا بن محمد المؤمن» است که بنا بر تحقیق ثقه است.[4]

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی دربارهٔ سند این روایت فرموده است:

«ثمّ لا یخفی أنّه لا مجال للاستدلال علی المدّعی بمرفوعة زکریا المؤمن، قال: قال أبو عبد الله علیه‌السلام: «إذا بلغت الجاریة ستّ سنین

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۷، ح ۴۵۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۴: محمّد بن علیّ بن الحسین بإسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی عن العبیدیّ عن زکریّا المؤمن رفعه أنّه قال: قال أبو عبد الله علیه‌السلام: «إذا بلغت الجاریة ست سنین فلا یقبّلها الغلام و الغلام لا یقبّل المرأة إذا جاز سبع سنین».

۲. رجال النجاشي، ص ۳۴۸-۳۴۹، رقم ۹۳۹.

۳. برای نمونه، ر.ک: قاموس الرجال، ج ۹، ص ۵۰۳؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۱۲۱-۱۲۶.

۴. محمد بن عیسی که از اجلاء ثقات است (رجال النجاشي، ص ۳۳۳، رقم ۸۹۶) از او روایات فراوانی نقل کرده است. همچنین حسن بن علی بن بقاح نیز که دربارهٔ او گفته شده «ثقة مشهور صحیح الحدیث» (رجال النجاشي، ص ۴۰، رقم ۸۲) از او روایات متعددی نقل کرده است.

فلا يقبّلها الغلام، و الغلام لا يقبّل المرأة إذا جاز سبع سنين.»[۱]
فإنّها ضعيفة السند باعتبار كونها مرفوعة، فإنّ زكريا المؤمن و إن كان من أصحاب الصادق عليه السلام و قد ذكر النجاشي أنّه يروي عن أبي عبد الله عليه السلام و عن أبي الحسن عليه السلام[۲] إلّا أنّه لم يوجد له في مجموع الكتب الأربعة و لا رواية واحدة عن الصادق عليه السلام، فإنّ هذه الجهة هي التي تمنعنا عن القول بأنّ الرواية ليست بمرفوعة، و إلّا فليس هناك أيّ مانع غيرها، فإنّ الرجل من أصحاب الصادق عليه السلام فلا محذور في أن يروي عنه مباشرة.»[۳]

تأمّلی در کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی برای حکم به مرفوعه بودن روایت، به این استدلال کرده است که غیر از این روایت، روایت دیگری در کتب اربعه نیست که در آن، زکریا بن محمد بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده باشد.

از این بیان استفاده می‌شود که اگر این راوی در کتب اربعه، روایات بلاواسطهٔ دیگری از امام صادق علیه السلام داشت، روایت مورد بحث، مسند شمرده می‌شد.

کلام مرحوم آقای خوئی از دو جهت قابل تأمّل است:

- اوّلاً، در سند روایت به صراحت تعبیر «رفعه» ذکر شده است و این عبارت در تمام نسخ چاپی و خطّی موجود فقیه وجود دارد. برخی کتب فقهی[۴] هم که این روایت را نقل کرده‌اند، تعبیر مرفوعه را دربارهٔ آن به کار برده‌اند که معلوم می‌شود تعبیر «رفعه» در نسخ فقیهی که نزدشان بوده، وجود داشته است؛ بنابراین فرضاً اگر این راوی روایات بلاواسطهٔ دیگری هم از امام صادق علیه السلام داشته باشد، باید به دلیل وجود این تعبیر در سند، حکم به مرفوعه بودن این روایتش شود.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۷، ح ۴۵۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۴.
۲. رجال النجاشي، ص ۱۷۲، رقم ۴۵۳.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.
۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۸۴؛ مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۴۱.

معلوم نیست که چرا مرحوم آقای خوئی برای مرفوعه دانستن این روایت، تعبیر «رفعه» در سند را لحاظ نکرده است؛ آیا در نسخه‌ای که نزد ایشان بوده، تعبیر «رفعه» در سند روایت نبوده است؟

• ثانیاً، به مجرّد اینکه یک راوی، روایات مسند دیگری در کتب اربعه ندارد، نمی‌توان روایتی را هم که به ظاهر مسند نقل کرده، غیر مسند دانست؛ زیرا روایات بسیار زیادی وجود دارد که در غیر از کتب اربعه نقل شده است و شاید تعدادشان به اندازهٔ تعداد روایات کتب اربعه باشد و ممکن است روایات مسند دیگر راوی در میان این روایات باشد و لذا باید علاوه بر روایات کتب اربعه، این روایات نیز ملاحظه شود. اما اگر راوی روایتی را به ظاهر مسند نقل کند ولی با وجود تتبّع در تمام روایات موجود در کتب اربعه و در غیر آن، روایات مسند دیگری از این راوی پیدا نشود، این روایت حالت استثنایی داشته، معلوم نیست که بناء عقلا بر اعتماد بر این روایت به ظاهر مسند باشد.

البته از یک جهت کلام مرحوم آقای خوئی قابل تأیید است و آن عبارت است از اینکه روایت مورد بحث را نمی‌توان مسند و معتبر دانست، حتی اگر تعبیر «رفعه» هم در سند آن نبود. توضیح اینکه غیر از این روایت، از زکریا بن محمد المومن، روایت بلاواسطهٔ دیگری از امام صادق علیه‌السلام در کتب اربعه نقل نشده است. در غیر کتب اربعه هم به مقداری که تتبّع شد، روایت بلاواسطهٔ دیگری یافت نشد؛ تنها در کتاب محاسن از او روایتی بدون واسطه از امام صادق علیه‌السلام با این سند نقل شده: «محمّد بن علی عن حسین بن علی بن یوسف عن زکریا بن محمّد عن أبی عبدالله علیه‌السلام»[1] که با مراجعه به مصادر دیگر، وقوع سقط در نسخهٔ چاپی محاسن مشخص می‌شود. این روایت در بحارالانوار و وسائل از محاسن با این سند نقل شده است: «محمّد بن عليّ عن الحسن بن عليّ بن يوسف عن زكريّا بن محمّد عن يوسف عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: ...».[2]

---

۱. المحاسن، ج ۲، ص ۳۹۴، ح ۵۵: عنه عن محمّد بن عليّ عن حسين بن عليّ بن يوسف عن زكريّا بن محمّد عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «من أطعم مؤمنين شبعهما كان ذلك أفضل من عتق رقبة».

۲. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۳۶۷، ح ۴۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۴، ص ۲۹۴، ح ۲۹.

بررسی دلالت روایت

حال، دلالت روایت بررسی می‌شود.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی علاوه بر اشکال سندی، در دلالت روایت زکریا بن محمد هم مناقشه کرده و فرموده است: «علی أنّها قاصرة دلالة، لأنّ موردها الغلام و هو یطلق علی غیر البالغ، فهي أجنبیّة عما نحن فیه، أعني تقبیل البالغ للصبیّة.»[1]

توضیح کلام آقای خوئی

دو تقریب برای کلام مرحوم آقای خوئی می‌توان ارائه کرد که بنا بر هر دو تقریب، اشکال دلالی ایشان تمام نیست.

تقریب اوّل و نقد آن

تقریب اوّل که مطابق ظاهر عبارات ایشان هم است، اینکه موضوع روایت، غلام است و غلام بر کسی اطلاق می‌شود که به حد بلوغ نرسیده است و لذا از این روایت نمی‌توان حکم بوسیدن دختربچه توسّط بالغین را -که در این مسئله مورد بحث است- استفاد کرد.

این تقریب هرچند مطابق ظاهر عبارات ایشان است، ولی بسیار ضعیف است؛ زیرا اگر بوسیدن دختربچه توسط غیر بالغ ممنوع باشد، بالأولویه استفاده می‌شود که بوسیدن او توسط بالغ هم ممنوع است. محتمل نیست که بوسیدن بر غیر بالغ ممنوع، ولی بر بالغ جایز باشد.

علاوه بر این، «غلام» مخصوصِ صبیّ نابالغ نیست؛ بلکه از چند سال قبل از بلوغ تا چند سالی بعد از بلوغ را شامل می‌شود. در مقاتل دربارهٔ حضرت علی‌اکبر علیه‌السلام این تعبیر نقل شده: «فقد برز إلیهم غلام أشبه النّاس خلقا و خلقا و منطقا برسولك.»[2]

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

۲. اللهوف علی قتلی الطفوف، ص ۱۱۳.

تقریب دوم و نقد آن

تقریب دیگر اینکه:

- اوّلاً، در این روایت، خطاب تکلیف متوجّه «غلام» است و این لفظ یا مختصّ به غیر بالغ است و یا علاوه بر غیر بالغ، بالغ را نیز شامل می‌شود؛ بنابراین طبق هر دو مبنا، غیر بالغ نیز داخل در مصادیق «غلام» است؛ بلکه فرد متعارف و از افراد ظاهر «غلام» است و لذا خروجش از تحت این لفظ مستبعد است.
- ثانیاً، طبق دلیل رفع القلم، حکم تحریمی برای غیر بالغ وجود ندارد.

با توجه به این دو مقدّمه، اگر لفظ «غلام» مختصّ غیر بالغین باشد، نهی در روایت تنزیهی است و نمی‌توان از آن حرمت بوسیدن دختربچه توسط بالغین را استفاده کرد؛ زیرا در این روایت خطاب تکلیف متوجّه غیر بالغین شده و طبق دلیل رفع قلم نیز تکلیف تحریمی برای غیر بالغ وجود ندارد؛ بنابراین نهی تنزیهی است.

اگر «غلام» برای اعمّ از بالغ و غیر بالغ باشد، باز هم مراد از این نهی نمی‌تواند تحریمی باشد؛ زیرا خطاب تکلیف متوجّه غلام شده که شامل غیر بالغ نیز می‌شود و چون طبق دلیل رفع قلم، غیر بالغ تکلیف تحریمی ندارد، بنابراین مراد از این نهی یا تنزیهی و یا اعمّ از تنزیهی و تحریمی است. البته اگر بتوان غیر بالغ را از تحت این لفظ خارج کرد، می‌توان نهی را تحریمی گرفته، حرمت بوسیدن دختربچه توسط بالغین را ثابت کرد؛ اما همچنان‌که در مقدّمهٔ اوّل بیان شد، غیر بالغ فرد متعارف و از افراد ظاهر «غلام» است و لذا اخراج آن از تحت این لفظ مستبعد است.

این تقریب نیز تمام نیست؛ زیرا اصل آن مبتنی است بر اینکه تکلیف در خطاب «فلا یقبّلها الغلام» متوجّه غیربالغین هم شده باشد؛ اما چنین مطلبی صحیح نیست. در مباحث مربوط به آیهٔ استئذان در استثنای ششم از حرمت نگاه به نامحرم، مفصّلاً بیان شد که اگر عمل کسی مورد امر و نهی قرار گیرد که خودش قابلیت تکلیف ندارد، از امر و نهی مطلوب و مبغوض بودن آن عمل استفاده می‌شود؛ ولی این امر و نهی ظهور ندارند که مسئولیت عمل نیز متوجه خود صاحب عمل است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «بچه شما نباید به فلان جا برود»، یا «نباید دروغ بگوید»، و یا «حیوان شما نباید وارد مزرعه دیگران شود»، از این

نواهی، مبغوض بودن این اعمال نزد شارع استفاده می‌شود؛ اما از آن‌ها استفاده نمی‌شود که تکلیف تنجیزی هم متوجّه خود این بچه و حیوان است؛ بلکه مستفاد از این نواهی آن است که ولیّ مخاطب این تکالیف بوده، وظیفه دارد که مانع از وقوع چنین اعمالی از سوی بچه و حیوان شود و در صورت وقوع این اعمال، خود او مستحقّ عقوبت و مؤاخذه است، نه بچه و حیوان.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز، مستفاد از «فلا یقبّلها الغلام» مبغوض بودن این عمل است؛ اما تکلیف متوجه چه کسی است؟ ممکن است تکلیف متوجه اولیا باشد که در این صورت، تکلیف متوجّه خود بچه نشده تا قرینه قرار گیرد بر اینکه نهی بر تنزیه حمل شود، با اینکه ظاهر در نهی تحریمی است. بنابراین می‌توان به ظاهر نهی که در نهی تحریمی است اخذ و از آن استفاده کرد که اولیاء موظّف‌اند مانع از بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله توسط پسر نابالغ شوند و بر بالغین نیز جایز نیست که چنین کاری را انجام دهند.

روایت پنجم: صحیحهٔ غیاث بن ابراهیم

روی محمّد بن یحیی الخزّاز عن غیاث بن إبراهیم عن جعفر بن محمّد عن أبیه علیهما السلام قال: قال عليّ(صلوات الله علیه): «مباشرة المرأة ابنتها إذا بلغت ستّ سنین شعبة من الزّنا.»[1]

بررسی سند روایت

«محمد بن یحیی الخزّاز» ثقه، عین است[2] و اشکالی نسبت به او نیست. «غیاث بن ابراهیم»، غیاث بن ابراهیم الأُسَیِّدِی یا بنا بر قول قاموس الرجال اَسبَذِی است؛[3] این راوی طبق مبنای صحیح[4] که مرحوم آقای خوئی[5] نیز آن را پذیرفته، ثقه و امامی است و لذا روایت از دیدگاه ما و مرحوم آقای خوئی صحیحه است.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۵.

۲. رجال النجاشیّ، ص ۳۵۹، رقم ۹۶۴.

۳. ر.ک: قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۴.

در قاموس الرجال نرم افزار رجال شیعه، «اسبدی» با «د» ثبت شده است نه «ذ».

۴. ر.ک: مباحث احکام نگاه، مسئلهٔ نگاه برای ازدواج، روایت یازدهم (روایت غیاث بن ابراهیم).

۵. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۴۷، رقم ۹۲۹۸.

بررسی دلالت روایت

قبل از بررسی دلالت روایت نسبت به بوسیدن و در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله، عبارات در آن باید بررسی شود:

مطلب اوّل: بررسی محتملات تعبیر «مباشرة»

احتمالاتی دربارهٔ مراد از عبارت «مُبَاشَرَةٌ» وجود دارد:

احتمال اوّل و نقد آن: ارادهٔ «مساحقه»

در ذیل این روایت، در جامع الاحادیث گفته شده است: «ولا یخفی ما في هذه الروایة فإنّ مباشرة المرأة ابنتها لیست بحرام إلّا أن یکون المراد المساحقة.»[1]

این احتمال مخدوش است؛ زیرا حرمت مساحقه مختص به دختر شش‌ساله نیست.

احتمال دوم و نقد آن: وقوع تصحیف در روایت، و ارادهٔ «زنا»

در جامع الاحادیث در ادامه گفته شده: «و لا یبعد أن یکون صحیحه مباشرة المرء ابنته أو مباشرة المرأة ابنها.»[2]

طبق این احتمال، تصحیفی در روایت رخ داده و عبارت صحیح یا باید «مباشرة المرء ابنته إذا بلغت» و یا «مباشرة المرأة ابنها إذا بلغ»[3] باشد که بنا بر هریک از آن‌ها، روایت مشتمل بر دو تصحیف[4] است.

این احتمال قابل مناقشه است؛ چون اصل وقوع دو تصحیف بسیار مستبعد است، به خصوص که در تمام نسخ فقیه و تمام نقل‌هایی که فقها از آن کرده‌اند،[5] متن به همین شکل است.

---

۱. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۵، ح ۵.

۲. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۵، ح ۵.

۳. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۵، ح ۵.

۴. استاد ﷾: طبق احتمال اوّل تصحیف در «المرء» و «إبنته» و طبق احتمال دوم، تصحیف در «إبنها» و «بلغ» واقع شده است.

۵. برای نمونه: تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۵؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۵؛ الأنوار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۲، ص ۳۶۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۸۴.

احتمال سوم (مختار): ارادهٔ «ملاعبه»

مراد از این تعبیر، ملاعبهٔ مادر با دختر است، مثل اینکه با عورتش، پستانش ... بازی کند و یا مثلاً بدنش را به بدن دختر بچسباند و این چسباندن هم از نوعی باشد که در هنگام جماع واقع می‌شود.

مرحوم مجلسی اوّل نیز در ذیل این روایت، این معنا را مطرح کرده و فرموده است: «"مباشرة المرأة ابنتها" بأن یصل بدنها عاریا إلی بدنها أو بأن تمسّ فرجها.»[1]

طبق این معنا، عبارت «شُعْبَةٌ مِنَ الزِّنَا» را نیز می‌توان به دو صورت معنا کرد:

- احتمال اوّل اینکه ملاعبهٔ مادر و یا چسباندن بدنش به بدن دختر شش‌ساله‌اش، زنا نیست؛ اما مرتبهٔ ضعیفه‌ای است که نازل منزلهٔ زنا بوده، حکم آن را دارد.
- احتمال دوم اینکه اولیا و کسانی که متصدّی تربیت بچه‌اند باید به نحوی عمل کنند که خطراتی از ناحیهٔ عفاف و غیره متوجّه بچه به خصوص بعد از بلوغ نشود. با توجه به این مطلب، مراد امام علیه‌السلام در این روایت آن است که ملاعبهٔ مادر و چسباندن بدن به بدن دختر شش‌ساله‌اش، یک مرتبهٔ ضعیفه‌ای است که زمینهٔ ارتکاب زنا از سوی دختر قبل یا بعد از بلوغ را به وجود می‌آورد و لذا باید از آن اجتناب شود. دختر شش‌ساله، اگر با ملاعبهٔ مادر یا چسباندن بدن به بدنش، تحریک شهوانی شود و التذاذاتی را درک کند، این خطر وجود دارد که بعداً مرتکب زنا شود.

وجه اینکه شارع شش‌سالگی را معیار قرار داده هم این است که زمینهٔ تحریک شهوانی شدن و درک التذاذات در سنین پایین‌تر، یا اصلاً وجود ندارد و یا کمتر است و لذا شارع مقدّس تفصیل داده، سنّ شش‌سالگی را معیار قرار داده است.

نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه شود، اینکه ظاهراً تحدید به شش سال برای صورتی است که این امور بدون شهوت از مادر صادر شود؛ اما در صورت وقوع آن‌ها با شهوت، مطلقاً اشکال دارد و فرقی بین دختر شش‌ساله و غیر آن نیست.

---

۱. روضة المتّقین، ج ۸، ص ۳۴۴.

مطلب دوم: بررسی دلالت روایت بر حرمت بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر شش‌ساله

از این روایت استفاده نمی‌شود که بوسیدن و در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله بدون شهوت حرام است زیرا:

- اوّلاً، تعبیر «شُعْبَةٌ مِنَ الزِّنَا» یک نوع تنزیه و تشبیه بوده، تنها دلالت می‌کند که «مباشرت» به معنایی که بیان شد، خطراتی را به همراه دارد؛ بنابراین از این تعبیر نمی‌توان حکم تحریمی را استفاده کرد.
- ثانیاً، معلوم نیست که مراد از «مباشرت» معنای وسیعی باشد که بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر همراه با ساتر را نیز شامل شود و این امور هم شعبه‌ای از زنا باشند. ظهور قابل‌توجهی برای روایت در این جهت وجود ندارد تا بتوان برای اثبات حرمت این امور، به آن استدلال کرد.

روایت ششم: مرسلهٔ علی بن عقبه

أحمد بن محمّد بن عیسی عن الحسن بن علی عن علی بن عقبة عن بعض أصحابنا قال:

«کان أبو الحسن الماضی علیه‌السلام عند محمّد بن إبراهیم والی مکّة و هو زوج فاطمة بنت أبی عبدالله و کانت لمحمّد بن إبراهیم بنت تلبسها الثّیاب و تجیء إلی الرّجال فیأخذها الرّجل و یضمّها إلیه فلمّا تناهت إلی أبی الحسن علیه‌السلام أمسکها بیدیه ممدودتین قال: إذا أتت علی الجاریة ستّ سنین لم یجز أن یقبّلها رجل لیس هی بمحرم له و لایضمّها إلیه.»[1]

محمد بن ابراهیم (شوهر خواهر امام موسی بن جعفر علیه‌السلام) دختربچه‌ای از زن دیگری داشته که در مجالس، نزد مردان حاضر می‌شده و آنان هم او را بغل می‌کردند؛ اما در یک مجلسی که امام کاظم علیه‌السلام حضور داشتند، حضرت دست‌های خود را دراز کردند تا دختر فاصله را رعایت کرده، جلو نیاید، امام علیه‌السلام سپس فرمودند: «زمانی که دختر به شش‌سالگی می‌رسد، جایز نیست که نامحرم او را ببوسد و به خود بچسباند».

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰-۲۳۱، ح ۶.

بررسی سند و دلالت روایت

از نظر سند، روایت مبتلا به ارسال است.

دلالت روایت بر عدم جواز بوسیدن دختر شش‌ساله روشن است؛ از عبارت «لَایضُمَّهَا إِلَیه» نیز استفاده می‌شود که در دامن قرار دادن او هم جایز نیست؛ زیرا این کار یکی از مصادیق چسباندن بچه به خود است که امام علیه‌السلام با این عبارت، فرموده که جایز نیست.

روایت هفتم: مرسلهٔ هارون بن مسلم

عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن هارون بن مسلم عن بعض رجاله عن أبي الحسن الرّضا علیه‌السلام «أنّ بعض بني هاشم دعاه مع جماعة من أهله فأتی بصبیّة له فأدناها أهل المجلس جمیعا إلیهم فلمّا دنت منه سأل عن سنّها فقیل: خمس فنحّاها عنه.»[1]

بررسی سند و دلالت روایت

روایت از نظر سندی مرسله است و لذا قابل اعتماد نیست و از نظر دلالت نیز، فعل حضرت بر لزوم اجتناب دلالت نمی‌کند.

نتیجه بررسی روایات

این روایات که در مجموع، دربارهٔ «وضع در حجر»، «تقبیل»، «ضمّ» وارد شده است، از نظر سندی اشکال دارند، مگر صحیحهٔ عبدالله بن یحیی کاهلی[2] که مرحوم صدوق دربارهٔ «وضع در حجر» نقل کرده است.

با توجه به این مطلب، نهی از قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله در دامن، به وسیلهٔ

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۳.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۶: روی عبدالله بن یحیی الکاهلی قال: «سأل أحمد بن النّعمان أباعبدالله علیه‌السلام فقال له: عندی جویریة لیس بینی و بینها رحم و لها ستّ سنین قال: «لاتضعها فی حجرك.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱: محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن علیّ بن الحکم عن عبد الله بن یحیی الکاهلیّ عن أبي أحمد الکاهلیّ و أظنّني قد حضرته قال: ... .

«و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن یحیی الکاهلیّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله علیه‌السلام و ذکر نحوه».

صحیحهٔ عبدالله بن یحیی کاهلی ثابت می‌شود و مشکلی از این جهت وجود ندارد؛ اما نسبت به بقیهٔ امور مانند بوسیدن، اثبات نهی منوط به این است که ثابت شود تکرّر روایات به حدّی است که نوعاً افراد متعارف اطمینان پیدا می‌کنند.

اگر افراد متعدّدی مطلبی را نقل کنند و آن مطلب نیز مطلبی عادی و متعارف است و مربوط به مسائلی مانند ولایت نیست که دواعی و اغراض سیاسی، و حبّ و بغض‌هایی نسبت به آن‌ها وجود دارد که در بسیاری از مواقع، ممکن است موجب نقل مطالبی شود که هیچ پایه و اساسی ندارد، در این صورت، اشخاص متعارف نوعاً بدون اینکه لحاظ کنند که آیا ناقلین عادل‌اند یا نه، اطمینان پیدا می‌کنند. اگر افراد متعدّدی نقل کنند که زید از مسافرت برگشت، تعدّد نقل دربارهٔ این مطلب که مطلبی عادی بوده، دواعی بر جعلش نوعاً ضعیف است، موجب می‌شود که متعارف افراد اطمینان پیدا کنند.

در مسئلهٔ مورد بحث نیز، به نظر می‌رسد از مجموع روایات، اطمینان به صدور نهی نسبت به بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله، قرار دادنش در دامن و ضمّ به خود و امثال این امور حاصل می‌شود؛ زیرا روایات متعدّد است و مطلب نیز مطلب متعارف و عادی است.

از مطلب بالا، مشخّص می‌شود که کلام مرحوم آقای خوئی در بحث روایات مسئله تمام نیست. مرحوم آقای خوئی بعد از پذیرش ظهور صحیحهٔ عبدالله بن یحیی کاهلی در حرمت، عدم ورود روایات متعدّد با وجود کثیر الابتلاء بودن مسئله را از اموری قرار داده که به نظر ایشان از آن‌ها استفاده می‌شود که حکم در این روایت، الزامی نیست؛ بنابراین باید بر کراهت و بیان حکم اخلاقی حمل شود.[1]

کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا این مطلب خیلی روشن نیست که اگر حکم الزامی دربارهٔ یک مسئلهٔ کثیر الابتلایی وجود داشته باشد، باید روایات معتبری هم آن را نقل کنند؛ بلکه اگر روایات متعدّدی وَلو غیر معتبر آن را نقل کرده و این تعدّد هم به حدّی باشد که برای متعارف افراد اطمینان حاصل می‌شود، کفایت می‌کند، و همچنان‌که در بالا بیان شد، از مجموع روایات، اطمینان به صدور نهی نسبت به بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله، قرار دادنش در دامن و ضمّ به خود و امثال این امور حاصل می‌شود.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

مطلب دوم: بررسی سیره

مطلب دوم، بررسی سیره است.

کلام آقای خوئی و نقد آن

مرحوم آقای خوئی ادعا نموده که سیره بر جواز وجود دارد و این سیره را نیز مانع از اخذ به ظهور روایت عبدالله بن یحیی کاهلی در حرمت دانسته است.[1] اما این مطلب قابل مناقشه است؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که مراد ایشان از سیره چیست؟ آیا مراد سیرهٔ معاصر خودشان است؟ اگر فقهای معاصر ایشان فتوا به جواز داده باشند، سیرهٔ آن عصر مستند به فتوا خواهد بود و نمی‌تواند مستقلاً کاشف از جواز باشد. اگر مثلاً وجود سیره بر جواز در زمان صاحب عروه مراد است، این سیره هم کاشفیت ندارد؛ زیرا با وجود فتوای فقها مانند صاحب عروه بر عدم جواز، عمل عوامّ بر خلاف آن، نشانهٔ جهالت یا بی‌تقوایی آن‌ها است.

اگر وجود سیره بر جواز در عصر معصوم مراد است، این سیره کشف می‌کند که نظر معصوم نیز بر جواز است؛ اما وجود چنین سیره‌ای در مسئلهٔ مورد بحث ثابت نیست. گاهی ممکن است در برخی از مسائل، از سؤال و جواب‌هایی که از ائمه می‌شده و راویان نقل کرده‌اند، سیره کشف شود و روشن گردد که چه مسائلی نزد مردم مسلّم و چه مسائلی مجهول بوده است؛ اما در مسئلهٔ مورد بحث، از سؤال سائلین برنمی‌آید که در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله یا بوسیدن او در نظر مردم امر رایج و متعارفی بوده، آن را جایز می‌شمرده‌اند؛ و اینکه در برخی روایات[2] نقل شده که در مجلسی از مجالس ولات، افراد دختربچه را در بغل می‌گرفته‌اند، ثابت نمی‌کند که سیرهٔ عموم مردم بر این بوده که دختربچهٔ شش‌ساله را در دامن

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۱، ح ۵۴: أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن علي عن علي بن عقبة عن بعض أصحابنا قال: «كان أبو الحسن الماضي عليه السلام عند محمّد بن إبراهيم والي مكّة و هو زوج فاطمة بنت أبي عبدالله و كانت لمحمّد بن إبراهيم بنت تلبسها الثّياب و تجيء إلى الرّجال فيأخذها الرّجل و يضمّها إليه فلمّا تناهت إلى أبي الحسن عليه السلام أمسكها بيديه ممدودتين قال: إذا أتت على الجارية ستّ سنين لم يجز أن يقبّلها رجل ليس هي بمحرم له و لايضمّها إليه.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰-۲۳۱، ح ۶.

قرار داده یا او را ببوسند و این عمل را هم جایز می‌دانسته‌اند؛ زیرا اطرافیان ولات غالباً افراد فاسق و لاابالی بوده‌اند و لذا عمل چنین افرادی که به دلیل فسق و لاابالی گری و برای خشنودی والی یا امور دیگر انجام می‌شده، نمی‌تواند کاشف از سیرهٔ عموم مردم یا نظر معصوم باشد.

خلاصه، در این مسئله، ثابت نیست که سیرهٔ زمان معصوم -که کاشف از نظر معصوم است- بر جواز بوده است و سیرهٔ اعصار دیگر هم که بر تسامح یا استناد به فتوای فقهاء، شکل گرفته، جواز عمل در نظر شارع را کشف نمی‌کند.

مطلب سوم: اقوال فقها در مسئله

مطلب سوم، بررسی اقوال فقهاء در مسئله است.

کلام آقای خوئی و نقد آن

یکی از اموری که مرحوم آقای خوئی از آن‌ها استفاده کرده تا اثبات کند حکم مذکور در روایت عبدالله بن یحیی کاهلی، حکم الزامی نیست، این است که فقها در کلماتشان متعرّض چنین حکم الزامی نشده‌اند.[1] اما این ادعا تمام نیست؛ زیرا برخی فقها و محدّثین مسئلهٔ «تقبیل صبیّه یا وضع در حجر» را عنوان کرده و آن را جایز ندانسته‌اند:

مرحوم کلینی روایت أبی احمد کاهلی و زراره را در بابی با عنوان «حدّ الجاریه الصغیرة التی یجوز أن تقبّل»[2] نقل کرده است، و چون کافی کتاب فتوایی بوده و برای عمل تدوین شده، استفاده می‌شود که از نظر ایشان، بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله جایز نیست.

شیخ صدوق در کتاب فتوایش، کتاب فقیه، بابی را با عنوان «باب الحدّ الّذي إذا بلغه الصّبيان لم يجز مباشرتهم و حملهم و وجب التّفريق بينهم في المضاجع»[3] منعقد کرده و در ذیل آن، روایت غیاث بن ابراهیم، صحیحهٔ کاهلی و مرفوعهٔ

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۳.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۱-۲.

۳. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۶.

زکریا مؤمن[۱] -که مربوط به مسئلهٔ مورد بحث می‌شوند- را نقل کرده است. ایشان همچنین در این باب، روایت بزنطی را نقل کرده که مفادش این است که بر زن لازم نیست که موی خود را از پسر غیر بالغ بپوشاند[۲] و دو روایت دیگر هم نقل کرده که در یکی، حکم شده که بچه‌ها باید از شش‌سالگی جدا از هم بخوابند[۳] و در دیگری حکم شده که از ده‌سالگی، باید این کار صورت بگیرد.[۴] از روایاتی که ایشان تحت این باب نقل کرده، استفاده می‌شود که از نظر ایشان، پوشاندن مو در مقابل پسر، از زمان بلوغ پسر، واجب می‌شود و لذا بر زن لازم نیست که مویش را از پسر نابالغ بپوشاند حتی اگر ممیّز باشد؛ اما در امور دیگری که در عنوان باب ذکر شده، رسیدن به شش‌سالگی یا ده‌سالگی ملاک است و منوط به حصول بلوغ نیستند.

شیخ طوسی در کتاب تهذیب، بابی به عنوان «باب من الزّیادات في فقه النّکاح» قرار داده و در ذیل آن، روایات متعدّدی را دربارهٔ مسائل مختلف نقل نموده و از میان آن‌ها روایاتی را که مخالف با مبنای ایشان بوده، توجیه کرده است.[۵] در میان این روایات، روایت زراره[۶] -که در ضمن روایات این مسئله نقل شد- نیز وجود دارد؛ اما مرحوم شیخ طوسی آن را توجیه نکرده است.

مفاد این روایت -همچنان‌که در بحث روایات مسئله بیان شد- عدم جواز بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله است.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۷، ح ۴۵۰۵، ۴۵۰۶، و ۴۵۱۰.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۷: روی أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا علیه‌السلام قال: «یؤخذ الغلام بالصّلاة و هو ابن سبع سنین و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّی یحتلم».

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۸: «روي «أنّه یفرّق بین الصّبیان في المضاجع لستّ سنین»».

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۷، ح ۴۵۰۹: روی عبد الله بن میمون عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن آبائه علیهم‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّة و الصّبيّة و الصّبيّة یفرّق بینهم في المضاجع لعشر سنین».

۵. ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۴۸-۴۹۱.

۶. تهذیب الأحکام، ج۷، ص ۴۸۰-۴۸۱، ح ۱۳۷: «و عنه عن القاسم بن محمّد عن محمّد بن أبان عن عبد الرّحمن بن بحر عن زرارة عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «إذا بلغت الجاریة ستّ سنین فلا ینبغي لك أن تقبّلها»».

همچنان‌که در مسئلهٔ ۳۵، در ضمن مباحث مربوط به جواز نظر مرد به بدن دختربچهٔ ممیّز بیان شد، از کلمات برخی فقها نیز مانند محقّق حلّی،[۱] محقّق کرکی،[۲] شهید ثانی[۳] که حکم به حرمت نظر به اجنبیه کرده‌اند، عدم جواز نظر به دختربچهٔ ممیّز استفاده می‌شود؛ بلکه محقّق کرکی بر این حکم ادعای اجماع نیز نموده است.[۴] اگر نگاه به چنین دختری حرام باشد، به مقتضای اولویت عرفی، می‌توان استفاده کرد که این فقها بوسیدن، در دامن قرار دادن و امثال آن را هم جایز نمی‌دانسته‌اند.

نقد کلام آقای خوئی

با توجه به آراء فوق، به خصوص کلام محقّق کرکی که ظاهراً افقه فقهای طبقهٔ دوم است و ادعای اجماع نیز کرده و شهید ثانی[۵] که ایشان هم تقریباً تعبیری شبیه محقّق کرکی دارد، مشخّص می‌شود که نمی‌توان ادعا کرد که فقها متعرّض حکم بوسیدن دختربچهٔ ممیّز و قرار دادنش در دامن نشده‌اند، اگرچه ممکن است نتوان وجود اجماعی را هم که محقّق کرکی ادعا کرده، ثابت کرد؛ بنابراین اینکه مرحوم آقای خوئی عدم تعرّض فقها را یکی از اموری قرار داده که از آن‌ها استفاده می‌شود که حکم در روایت عبدالله بن یحیی کاهلی الزامی نیست، ناتمام است.

نظر مختار دربارهٔ بوسیدن و در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله

نتیجهٔ مباحثی که دربارهٔ روایات، سیره، و اقوال فقها گذشت، اینکه به نظر می‌رسد از مجموع روایات در مسئله، اطمینان به صدور نهی نسبت به بوسیدن دختربچه شش‌ساله، قرار دادنش در دامن، ضمّ به خود، و امثال این امور حاصل می‌شود. علاوه بر این، در میان روایات، روایت عبدالله بن یحیی کاهلی به نقل فقیه،[۶] وجود

---

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۳-۳۸.

۳. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۶-۴۹.

۴. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۳-۳۸.

۵. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۶-۴۹.

۶. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۶: روی عبدالله بن یحیی الکاهلی قال: «سأل أحمد بن النّعمان أباعبدالله علیه‌السلام فقال له: عندی جویریة لیس بینی و بینها رحم و لها ستّ سنین قال:

دارد که از نظر سند و دلالت مشکلی نداشته، از قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله در دامن نهی می‌کند. سیرهٔ کاشف از نظر معصوم علیه‌السلام، تسالم، و اجماعی هم بر جواز بوسیدن و در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش‌ساله وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای ظاهر نهی مستفاد از روایات، بوسیدن دختربچهٔ شش‌ساله، قراردادنش در دامن، ضمّ به خود، و امثال این امور جایز نیست.

به این نکته نیز باید توجه شود که سنّ شش سال که در روایات وارد شده، معیار است نه سنّ تمییز؛ این‌گونه مسائل چون حدودش مشتبه می‌شود، برای اینکه ضابطه‌ای برایش تعیین شود، در روایات شش سال ذکر شده و لذا ممنوعیت امور فوق از زمانی است که دختر به شش‌سالگی برسد.

مطلب دیگر اینکه در مسئلهٔ ۳۵ بیان شد که مقتضای جمع صحیح بین آیهٔ غضّ[1] و دو صحیحهٔ بزنطی،[2] آن است که گفته شود: به مقتضای آیه، زن نباید در برابر دیگران تستّر را ترک نموده، ابدای زینت کند، اما افراد خاصی از این حکم استثنا شده، عدم ابدای زینت در مقابل آن‌ها اشکال ندارد. عموم مستثنی منه،

«لاتضعها فی حجرك.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱: «محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن عبد الله بن یحیی الكاهليّ عن أبي أحمد الكاهليّ و أظنّني قد حضرته قال ...

و رواه الصّدوق بإسناده عن عبد الله بن یحیی الكاهليّ قال: سأل أحمد بن النّعمان أبا عبد الله علیه‌السلام و ذكر نحوه».

۱. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۲. كتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۷: روی أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا علیه‌السلام قال: «یؤخذ الغلام بالصّلاة و هو ابن سبع سنین و لا تغطّي المرأة شعرها منه حتّی یحتلم.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۳؛ قرب الإسناد، النص، ص ۳۸۵، ح ۱۳۵۵: عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ... «و لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّی یبلغ الغلام.»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۴: عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن الرّضا علیه‌السلام قال: «لا تغطّي المرأة رأسها من الغلام حتّی یبلغ الغلام».

طفل‌های نابالغی که مصداق ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ -که در استثنا ذکر شده- نیستند را شامل می‌شود و لذا ابدای زینت زن در مقابل آن‌ها هم جایز نیست. قدر متیقّن از آن هم طفل ممیّز و نابالغی مانند مراهق است که قدرت بر وطی و امثال آن دارد؛ اما با توجه به دو صحیحهٔ بزنطی، خصوص مو و سر استثنا شده، کشف آن‌ها در مقابل مطلق اطفال نابالغ جایز است.

با توجه به این مطلب، اگر عدم تستّر زن در مقابل پسربچهٔ ممیّز جایز نباشد، به طریق اولی بوسیدن پسربچهٔ ممیّز، در دامن قرار دادن، ضمّ به خود و امثال آن نیز جایز نیست و اگر کسی بپذیرد که بین حکم زن نسبت به پسربچهٔ ممیّز و حکم مرد نسبت به دختربچهٔ ممیّز ملازمه است و این دو از یک سنخ هستند -همچنان‌که گاهی از کلمات فقها[1] چنین مطلبی استفاده می‌شود- در این مسئله نیز می‌تواند حکم کند که بوسیدن دختربچهٔ ممیّز، قرار دادنش در دامن، ضمّ به خود، و امثال این امور جایز نیست.

خلاصه اینکه نظر صحیح همان است که از کلام مرحوم سیّد هم استفاده می‌شود. از کلام مرحوم سیّد که فرموده است: «لا بأس بتقبيل الرجل الصبيّة التي ليست له بمحرم و وضعها في حجره قبل أن يأتي عليها ستّ سنين إذا لم يكن عن شهوة»،[2] استفاده می‌شود که در صورت شش‌ساله بودن دختر، «فیه بأس» و ظاهراً محشّینی[3] هم که در این قسمت حاشیه نزده‌اند، این حکم را پذیرفته‌اند، مگر اینکه از کلماتشان در کتاب‌های دیگرشان، خلاف آن ثابت شود.

---

۱. العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۴۹۷.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. مانند مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آقای گلپایگانی، مرحوم امام، و مرحوم آقای خوئی؛ ر.ک: العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۴۹۷.



نگاه مملوک به مالکه و نگاه خصیّ، عنین، مجبوب، و مردان مسنّ

مسألة ۳۷: «لایجوز للمملوك النظر الی مالکته و لا للخصیّ النظر الی مالکته أو غیرها کما لایجوز للعنّین و المجبوب بلا اشکال و لا لکبیر السنّ الذي هو شبه القواعد من النساء علی الأحوط.»[1]

تبیین مسئلهٔ عروه

دو مسئله وجود دارد که به دلیل اینکه مقداری مرتبط به یکدیگراند، گاهی مشتبه می‌شوند؛ یکی از آن‌ها اصلاً محل ابتلا نیست و ابتلای به دیگری نیز کم است. آن دو مسئله عبارت‌اند از «نگاه مملوک به مالکه‌اش که نامحرم است» و «نگاه خصیّ به زنی که نامحرم است». بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است.

ماده افتراق مسئلهٔ اوّل، نگاه مملوک غیر خصیّ به مالکه‌اش است. مادّه افتراق مسئلهٔ دوم، نگاه خصیّ غیر مملوک به زن نامحرم و همچنین نگاه خصیّ مملوک به غیر مالکه‌اش است. مادّه اجتماع دو مسئله نیز نگاه مملوک خصیّ به مالکه‌اش است که هم نگاه مملوک به مالکه‌اش و هم نگاه خصیّ به نامحرم بر آن منطبق می‌شود.

با توجه به این مطلب، احتمالاتی در مقام است که شاید برای همهٔ آن‌ها قائلی وجود داشته باشد:

- احتمال اوّل: عنوان «خصیّ» دخالتی در استثنا از حرمت نگاه به نامحرم ندارد و تنها نگاه مملوک به مالکهٔ خود از حرمت نظر به زن نامحرم مستثناست.
- احتمال دوم: مملوک بودن هیچ دخالتی در استثنا ندارد و موضوع «خصیّ» از حرمت نظر مستثناست و برای تمام افراد خصیّ، مملوک و غیر مملوک، نگاه به زن نامحرم جایز است.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

• احتمال سوم: هریک از عنوان «خصیّ» و «عبد» به طور مستقلّ برای استثنای از حرمت نظر کافی است.
• احتمال چهارم: مجموع دو عنوان «خصیّ» و «عبد» در استثنای از حرمت نظر موضوعیت و دخالت دارند و دو جزء از موضوع واحدند.
• احتمال پنجم: هیچ‌کدام از دو عنوان، از حرمت نظر به نامحرم استثناء نشده‌اند.

از میان احتمالات پنجگانه، مرحوم سید در مسئلهٔ مورد بحث، احتمال آخر را اختیار کرده است. نگاه عبد به مالکه‌اش، در بین عامّه[1] و در روایات[2] ما مطرح شده و لذا مرحوم سیّد نیز در این مسئله، متعرّض آن شده، حکم به عدم جوازش کرده است؛ اما نگاه او به غیر مالکه‌اش را مرحوم سیّد ذکر نکرده؛ زیرا حرمت آن مورد بحث و جای شک و تردید نبوده تا ایشان آن را مطرح کند.

خصیّ نیز ممکن است عبد یا حرّ باشد و بنا بر هر دو تقدیر، نگاه او به زن نامحرم اعم از اینکه آن زن مالکش باشد یا نباشد، محلّ بحث است؛ به عبارت دیگر، بحث است که آیا صرف خصیّ بودن مجوّز نگاه مرد به زن نامحرم است یا نه؟ و لذا مرحوم سیّد بر خلاف مسئلهٔ نگاه عبد که آن را تنها نسبت به مالکه‌اش طرح کرده، مسئلهٔ نگاه خصیّ به زن نامحرم را اعمّ مطرح کرده و فرموده است: خصیّ بودن مجوّز نگاه مرد به زن نامحرم نیست و در این حکم، فرق نمی‌کند که آن زن مالک این مرد باشد یا نباشد.

حکم چند مسئله در کلام مرحوم سید بیان شده که حکم هر کدام باید جداگانه بررسی شود:

• مسئلهٔ اوّل: نگاه مملوک به مالکه‌اش.
• مسئلهٔ دوم: نگاه خصیّ به نامحرم.
• مسئلهٔ سوم: نگاه عنین و مجبوب به نامحرم.
• مسئلهٔ چهارم: نگاه مردان مسنّ در حدّ قواعد، به نامحرم.

---

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹.

۲. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۵۳۱، «باب ما یحلّ للمملوك النظر إلیه من مولاته»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، «باب ما یحلّ للمملوك النظر إلیه من مولاته».

بخش اوّل: نگاه مملوک به مالکه‌اش

مسألة ۳۷: «لایجوز للمملوك النظر الی مالکته.»

نظر مرحوم سید و شیخ طوسی در خلاف و مبسوط

همچنان‌که در تبیین کلام مرحوم سید بیان شد، ایشان نگاه مملوک به مالکهٔ خود را جایز نمی‌داند. شیخ طوسی نیز در خلاف و مبسوط این نظر را پذیرفته است، اگرچه محقّق کرکی و شهید ثانی ادعا کرده‌اند که کلام شیخ در مبسوط مشتمل بر تردیدی از جانب ایشان در حکم مسئله است.

برای مشخّص شدن مراد شیخ در مبسوط و ناتمام بودن ادعای محقّق کرکی و شهید ثانی، ابتدا، عبارات شیخ در خلاف و بعد از آن عبارات ایشان در مبسوط نقل و بررسی می‌شود و سپس کلام محقّق کرکی و شهید ثانی دربارهٔ کلام شیخ طوسی در مبسوط نقل می‌شود.

شیخ طوسی در خلاف در تبیین فتوای خود فرموده است: «إذا ملکت المرأة فحلا أو خصیّا أو مجبوبا لایکون محرما لها و لایجوز له أن یخلو بها و لایسافر معها.»[1]

سپس در ادامه فرموده است: «و للشافعی فیه قولان: أحدهما مثل ما قلناه و قالوا: و هو الاشبه بالمذهب؛ و الآخر أنّه یصیر محرما لقوله تعالی: «أو ما ملکت أیمانهنّ»»؛[2] عبارت «و هو الاشبه ...» از شافعیه است. ظاهر این عبارت آن است که شافعیه گفتند: این قول به مبانی مذهب شافعیه نزدیکتر است. و طبق قول دوم شافعی، مملوک جزء محارم است و برای اثبات آن به آیه تمسک کرده‌اند.

شیخ طوسی در ادامه دربارهٔ دلیل «محرم نبودن مملوک» فرموده است: «دلیلنا اجماع الفرقة و أخبارهم و طریقة الاحتیاط و أمّا الآیة فقد روی أصحابنا أنّ المراد بها الاماء دون العبید الذکران.»[3]

نتیجه اینکه نظر شیخ طوسی در خلاف آن است که هیچ مملوکی به مالکه‌اش محرم نیست و لذا نمی‌تواند به او نگاه کند.

---

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹.

۲. النور، ۳۱.

۳. الخلاف، ج۴، ص ۲۴۹-۲۵۰.

این نکته نیز شایان توجه است که مرحوم شیخ عبید را مقیّد به ذکران کرد؛ زیرا در لغت عبد به معنای مملوک بوده، اختصاصی به مذکر ندارد؛ به مملوک مؤنث نیز عبد گفته می‌شود.[۱]

مرحوم شیخ در مبسوط نیز فرموده است: «إذا ملکت المرأة فحلا أو خصیّا فهل یکون محرما لها حتی یجوز له أن یخلو بها و یسافر معها قیل: فیه وجهان (قیل، اشاره به دو قول شافعی است که در خلاف از وی نام برد)، أحدهما و هو کالظاهر أنّه یکون محرما لقوله: ﴿وَ لا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ إلی قوله أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُنَّ﴾[۲] فنهاهنّ عن إظهار زینتهنّ لأحد إلّا من استثنی، و استثنی ملك الیمین ...» (یکی از ادلهٔ این قول، استثنای ملک یمین در آیه است)؛

«و الثانی و هو الأشبه بالمذهب أنّه لایکون محرما» (شافعیه قول به عدم مَحرمیت را اشبه به مذهب خود دانسته‌اند).

به قرینهٔ عبارات شیخ در خلاف، مرحوم شیخ تا این فقره از عبارت، در مقام نقل مذهب شافعیه است و لذا عبارت «و هو کالظاهر» و «و هو الاشبه بالمذهب» هر دو از اقوال شافعیه بوده، مختار خود شیخ نیست.

شیخ در ادامه، قول دوم شافعی را قوی‌تر دانسته و فرموده است: «و هو الذی یقوی فی نفسی و روی أصحابنا فی تفسیر الآیة أنّ المراد به الإماء دون الذکران.»[۳] بنابراین تردید، اضطراب و امثال آن که برخی وجود آن را در کلام شیخ در مبسوط ادعا کرده‌اند، صحیح نیست و ایشان مانند خلاف، در این کتاب نیز، قائل شده که هیچ مملوکی به مالکه‌اش محرم نیست و لذا نمی‌تواند به او نگاه کند.

کلام محقّق کرکی

«أمّا الخصي الممسوح، ففي جواز نظره إلی مالکته لو کان مملوکا قولان: أحدهما: و اختاره بعض الأصحاب، و المصنّف في المختلف

---

۱. ر.ک: کتاب العین، ج ۲، ص ۴۸؛ القاموس المحیط، ج ۱، ص ۴۳۰.

۲. النور، ۳۱.

۳. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱.

الجواز، لقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾[1] قال المصنّف: و التخصيص بالإماء لا وجه له، لاشتراك الإماء و الحرائر في الجواز، و قد قدّمنا ما يقتضي اندراج الإماء ﴿فِي نِسَائِهِنَّ﴾[2] إلّا أنّ هذا يقتضي جواز نظر المملوك الفحل إلى مالكته و أن يخلو بها كالأمة، و هو الذي قوّاه الشيخ في المبسوط في آخر كلامه، و إن كان بحيث إذا نظر إلى أوّله أشعربالتردد ... و الثاني: و هو مختار الشيخ في الخلاف و المصنّف في التذكرة العدم ...»[3]

محقّق کرکی طبق این عبارت، علاوه بر اینکه صدر کلام شیخ در مبسوط را مشعر به تردید دانسته، به شیخ نسبت داده که ایشان در ذیل، قول به جواز نظر را تقویت کرده است. این نسبت ایشان به شیخ، ناشی از سهو قلم است، همچنان‌که از ملاحظهٔ ذیل کلام شیخ در مبسوط مشخّص می‌شود.

کلام شهید ثانی

شهید ثانی نیز فرموده است:

«أنّ الشيخ ذكر في المبسوط ما يدلّ على ميله إلى جواز نظر المملوك مطلقا و إن كان قد رجع عنه أخيرا، و هذه عبارته: «إذا ملكت المرأة فحلا أو خصيّا فهل يكون محرما لها حتى يجوز له أن يخلو بها و يسافر معها؟ قيل: فيه وجهان أحدهما -و هو الظاهر- أنّه يكون محرما، لقوله تعالى: ﴿وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ - إلى قوله:- ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾[4] و الثاني -و هو الأشبه بالمذهب- أنّه لا يكون محرما، و هو الذي يقوى في نفسي» و هذا الكلام يدلّ على تردّد و إن كان ميله أخيرا إلى التحريم.»[5]

---

۱. النور، ۳۱.

۲. النور، ۳۱.

۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۶-۳۸.

۴. النور، ۳۱.

۵. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱-۵۲.

برداشت شهید ثانی این است که شیخ در مبسوط مردّد بوده، صدر و ذیل کلامش تنافی دارد و لذا مشخّص نیست که مختارش در مسئله چیست؛ اما این مطلب ناتمام است؛ زیرا شیخ در انتهای کلامش، این قول را پذیرفته است منتها آن را با عبارت «و هو الذی یقوی فی نفسی» بیان کرده که معلوم می‌شود از نظر ایشان مسئله، قطعی، مسلّم و اجماعی نیست.

ادلّهٔ جواز نظر

در ذیل، ادلّهٔ جواز نظر، بررسی می‌شود:

دلیل اوّل: استثنای «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» از حرمت ابدای زینت

دلیل اوّل، این است که ظاهر آیه در استثنای مطلق مملوک است و دلیلی هم از خارج بر اختصاص آن به اماء وجود ندارد؛ علاوه بر این احتمال، اختصاص آیه به خصوص اماء، خالی از اشکال نیست.

توضیح اینکه آیهٔ غضّ[1] ابدای زینت در مقابل دیگران را جایز ندانسته اما از این عموم، عدّه‌ای را استثنا نموده که زن می‌تواند در مقابل آن‌ها ابدای زینت کند. از جمله این افراد، کسانی‌اند که عنوان «نِسائِهِنَّ» یا «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» بر آن‌ها منطبق است.

اگر طبق یکی از وجوه در مسئله،[2] مراد از «نِسائِهِنَّ»، معنای عامّی باشد که تمام زن‌ها، اعمّ از مسلمات، کافرات، حرائر، اماء، اقرباء، ملازمین زن و غیره را شامل شود، در این صورت، مراد «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» نمی‌تواند خصوص اماء باشد؛ زیرا لازمهٔ آن عطف خاص به عام است که وجهی برای آن در اینجا وجود ندارد.

اگر طبق برخی دیگر از وجوه، مراد از «نسائهنّ»، «حرائر» یا «مسلمات حرائر» باشد

---

۱. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَی جُیُوبِهِنَّ وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِینَ غَیرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِینَ لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِینَ مِنْ زِینَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۲. قلائد الدرر في بیان آیات الأحکام بالأثر، ص ۲۰۹.

که با عنوان «اماء» متباین‌اند و یا از آن، «مسلمات» یا «خویشاوندان» و یا «کسانی که زن ملازم آن‌ها است و با ایشان حشر و نشر دارد»، اراده شده باشد که با عنوان «اماء» عامّ و خاص من وجه‌اند، در این صورت اشکال عطف خاص به عام -که در بالا ذکر شد- برطرف می‌شود؛ زیرا عطف دو متباین یا عامّ و خاص من وجه به یکدیگر صحیح است و اشکالی ندارد؛ اما کنیزانی وجود دارند که عنوان «نسائهنّ» طبق هیچ‌یک از تفاسیر بالا، شامل آن‌ها نمی‌شود و مملوک زن هم نیستند ولی با این وجود، مسلّماً ابدای زینت زن در مقابل آن‌ها جایز است. از جمله این کنیزان، کنیزهای غیر مسلمانی است که در منازل، از جمله منازل اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند[1] و غالباً هم مملوک زن‌ها نبوده‌اند.

با توجه به این مطلب، اگر مراد از «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ»، خصوص اماء خود زن باشد، اشکال دیگری وارد می‌شود و آن این است که بعد از ارادهٔ معنای مضیّق از عنوان «نسائهنّ» که بر این کنیزان صدق نمی‌کند، عنوان «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ» هم به کنیزان خود زن مقیّد شده که بر این کنیزان منطبق نمی‌شود، در حالی که هیچ وجهی برای این تقیید وجود ندارد و لغو است.

اما اگر مراد از «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ» اعمّ از عبید و اماء زن باشد، این اشکال وارد نمی‌شود؛ زیرا تقیید برای بیان این مطلب است که علاوه بر کنیزانش، زن در مقابل عبید هم مجاز به ابدای زینت است، اما به شرط اینکه عبید خودش باشند؛ بنابراین برای اینکه ابدای زینت زن در برابر عبیدش نیز ثابت شود، عنوان مقیّد «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ»، به کار رفته است و لذا تقیید بدون وجه و لغو نیست.

نتیجه اینکه آیه به خصوص با ملاحظهٔ مطالب بالا دربارهٔ «نسائهنّ» و تقیید «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ» به ضمیر «هنّ»، ظاهر در این است که عنوان «أَوْ ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ» عبید خود زن را هم شامل شده، اختصاصی به اماء ندارد و لذا دلالت می‌کند که ابدای زینت زن در مقابل عبدش اشکال ندارد و به ملازمهٔ عرفیه ثابت می‌شود که نگاه عبد نیز به مالکه‌اش جایز است. البته اثبات اینکه آیا عبد نیز

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۶۸: عنه [محمد بن احمد بن یحیی] عن أحمد عن إبراهیم بن أبي محمود قال: «قلت للرّضا علیه‌السلام الجاریة النّصرانیّة تخدمك و أنت تعلم أنّها نصرانیّة لا تتوضّأ و لا تغتسل من جنابة قال: لا بأس تغسل یدیها.»؛ وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۱۱.

مانند سایر محارم است یا اینکه با آن‌ها فرق داشته، از حیث نوع نگاه و مواضعی که مجاز به نگاه به آن‌ها است با محدودیت‌هایی مواجه است، منوط به ملاحظهٔ مجموع آیه و روایات در مسئله است که در ادامهٔ مباحث به آن پرداخته می‌شود.

بررسی ادعای تفسیر «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» در روایات

ابتدا کلام فقها و مفسّرین دربارهٔ روایات مفسّر «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» بررسی می‌شود:

• کلام شیخ طوسی در خلاف و مبسوط:

شیخ دربارهٔ مراد از «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» در خلاف فرموده است: «و أمّا الآیة فقد روی أصحابنا أنّ المراد بها الإماء دون العبید الذکران.»[۱]

در مبسوط نیز فرموده است: «و روی أصحابنا فی تفسیر الآیة أنّ المراد به الإماء دون الذکران.»[۲]

• کلام طبرسی در مجمع البیان:

مرحوم طبرسی در مجمع البیان فرموده است: «قیل: معناه العبید و الإماء و روی ذلک عن أبی عبدالله علیه‌السلام.»[۳]

• کلام ابن ادریس:

«أمّا الآیة فقد روی أصحابنا عن الأئمة علیهم‌السلام في تفسیرها، أنّ المراد به الإماء دون الذکران.»[۴]

• کلام قطب راوندی:

«فإنّ أصحابنا رووا في تفسیر الآیة أنّ المراد به الإماء دون الذکران من المماليك.»[۵]

• کلام فاضل جواد در مسالک الافهام:

«رووا في الآیة عن أئمّتهم علیهم‌السلام أنّ المراد بما ملکت أیمانهنّ الإماء دون العبید الذکران.»[۶]

مانند شیخ طوسی، هیچ‌کدام از افراد بعد از ایشان، برای ادعای خود، یک روایت

---

۱. الخلاف، ج۴، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۲. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱.

۳. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۷.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۶۱۰.

۵. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۳۰.

۶. مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۴.

هم نقل نکرده‌اند و لذا حدس ما بر این است که دیگران به تبع شیخ طوسی چنین ادعایی را کرده‌اند و همچنان‌که در کلام شیخ روایتی ذکر نشده، در کلام این افراد هم روایتی ذکر نشده است.

• کلام شهید ثانی:

شهید ثانی مانند علّامهٔ حلّی در مختلف،[۱] محقّق کرکی،[۲] و عدّه‌ای دیگر،[۳] اختصاص آیه به اماء را نپذیرفته و لذا دربارهٔ جواز نگاه مملوک بالغ خصیّ به مالکه‌اش فرموده است:

«فیمکن الاستدلال علیه بعموم الآیة ... و روی الکلیني أخبارا کثیرة بطرق صحیحة عن الصادق علیه السلام أنّ المراد بقوله تعالی: ﴿أَوْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُهُنَّ﴾[۴] شامل للمملوك مطلقا. و روي في الصحیح عن معاویة بن عمّار قال: ...»[۵]

تبیین مراد از روایات مفسّر آیه در کلام شیخ طوسی، طبرسی، شهید ثانی

غیر از روایت معاویه بن عمّار،[۶] که به تفسیر فقره‌ای شبیه «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ»[۷]

---

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۰.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۷-۳۸.

۳. مانند، کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶؛ قلائد الدرر في بیان آیات الأحکام بالأثر، ج ۳، ص ۲۱۰؛ مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۲-۵۳.

۴. النور، ۳۱.

۵. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۲.

۶. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۲: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعیل عن إبراهیم بن أبي البلاد و یحیی بن إبراهیم عن أبیه إبراهیم عن معاویة بن عمّار قال: «کنّا عند أبي عبد الله علیه السلام نحوا من ثلاثین رجلا إذ دخل علیه أبي فرحّب به أبو عبد الله علیه السلام و أجلسه إلی جنبه فأقبل علیه طویلا ثمّ قال أبو عبد الله علیه السلام: إنّ لأبي معاویة حاجة فلو خفّفتم فقمنا جمیعا فقال لي أبي: ارجع یا معاویة فرجعت فقال أبو عبد الله علیه السلام: هذا ابنك قال: نعم و هو یزعم أنّ أهل المدینة یصنعون شیئا لا یحلّ لهم قال: و ما هو قلت: إنّ المرأة القرشیّة و الهاشمیّة ترکب و تضع یدها علی رأس الأسود و ذراعیها علی عنقه فقال أبو عبد الله علیه السلام: یا بنيّ أ ما تقرأ القرآن قلت: بلی قال: اقرأ هذه الآیة ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَیْهِنَّ فِي آبٰائِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰائِهِنَّ﴾ حتّی بلغ ﴿وَ لاٰ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُهُنَّ﴾ ثمّ قال: یا بنيّ لا بأس أن یری المملوك الشّعر و السّاق».

۷. النور، ۳۱.

در آیهٔ دیگری[1] پرداخته، هیچ روایت دیگری وجود ندارد که مستقیماً به تفسیر «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ»[2] پرداخته، آن را مختص به اماء یا اعمّ از اماء و عبید دانسته باشد. با توجه به این مطلب، ظاهراً مراد کسانی که ادعا کرده‌اند این آیه در روایات تفسیر شده، لزوماً این نیست که روایت خاصّی آیه را ذکر و مفادش را تبیین نموده است؛ بلکه مرادشان این است که با ملاحظهٔ روایات، مفاد آیه نیز معلوم می‌شود، حتی اگر آیه را به طور خاصّ ذکر و تفسیر نکرده باشد؛ زیرا روایات نیز ارتباط با وحی دارند و لذا مفاد آیات قران از طریق آن‌ها روشن می‌شود و لازم نیست که برای مفسّر بودن یک روایت نسبت به یک آیه، مستقیماً متعرّض آن آیه و تبیین مفادش شده باشد؛ همچنان‌که عبارت معروف «إنّ القرآن یفسّر بعضه بعضاً»[3] نیز بدین معناست که با توجه به برخی آیات، مراد آیات دیگر واضح می‌شود، نه اینکه لزوماً برخی از آیات مستقیماً متعرّض آیات دیگر و تفسیر آن‌ها شده باشد.

طبق مطلب بالا، به احتمال قوی روایت مورد نظر شیخ طوسی، روایت قاسم صیقل یا محمد بن اسحاق است که دلالت آن‌ها بر عدم جواز نظر مملوک به مالکه‌اش تمام نیست و لذا با توجه به اینکه روایت دیگری نیز در کتب روایی وجود ندارد که از آن اختصاص آیه به اماء استفاده شود، کلام شیخ طوسی مانع از اخذ به ظاهر آیه نمی‌شود. در بحث از روایات عدم جواز، این دو روایت نقل و مفادشان به تفصیل بررسی می‌شود.

مراد شهید ثانی هم از «أخباراً کثیرة» روایاتی[4] است که بر جواز نظر مملوک به مالکه‌اش دلالت دارد. روایت مورد نظر مرحوم طبرسی هم شاید روایت معاویه بن

---

۱. الأحزاب، ۵۵: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَیْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَائِهِنَّ وَ لاَ إِخْوَانِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَ لاَ نِسَائِهِنَّ وَ لاَ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُنَّ وَ اتَّقِینَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیداً﴾.

۲. النور، ۳۱.

۳. نهج البلاغة، ص ۴۴: «کتاب ربّکم فیکم مبیّنا حلاله و حرامه و فرائضه و فضائله و ناسخه و منسوخه و رخصه و عزائمه و خاصّه و عامّه و عبره و أمثاله و مرسله و محدوده و محکمه و متشابهه مفسّرا [جمله] مجمله و مبیّنا غوامضه.»؛ و ص ۱۹۲: «کتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض.»؛ و ص ۶۱: «الکتاب یصدّق بعضه بعضا».

۴. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۵۳۱، «باب ما یحلّ للمملوك النظر إلیه من مولاته»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، «باب ما یحلّ للمملوك النظر إلیه من مولاته».

عمّار باشد که در ادامه نقل و بررسی می‌شود.

صحیحهٔ معاویة بن عمار

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد و يحيى بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم عن معاوية بن عمّار قال:

«كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام نحوا من ثلاثين رجلا إذ دخل عليه أبي فرحّب به أبو عبد الله عليه السلام و أجلسه إلى جنبه فأقبل عليه طويلا ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ لأبي معاوية حاجة فلو خفّفتم[1] فقمنا جميعا فقال لي أبي: ارجع يا معاوية فرجعت فقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا ابنك قال: نعم و هو يزعم أنّ أهل المدينة يصنعون شيئا لا يحلّ لهم قال: و ما هو قلت: إنّ المرأة القرشيّة و الهاشميّة تركب و تضع يدها على رأس الأسود و ذراعيها على عنقه فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بنيّ أ ما تقرأ القرآن قلت: بلى قال: اقرأ هذه الآية ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبٰائِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰائِهِنَّ﴾[2] حتّى بلغ ﴿وَ لاٰ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُنَّ﴾[3] ثمّ قال: يا بنيّ لا بأس أن يرى المملوك الشّعر و السّاق.»[4]

بررسی دلالت روایت

دربارهٔ دلالت روایت، چند مطلب وجود دارد:

مطلب اوّل: عمّار (پدر معاویه) از شخصیّت‌های سنی بوده است، همچنان‌که

---

۱. معنای عبارت آن است که اگر بروید و مقداری جلسه را سبک کنید، مناسب است.

۲. الأحزاب، ۵۵: ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبٰائِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰائِهِنَّ وَ لاٰ إِخْوٰانِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰاءِ إِخْوٰانِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰاءِ أَخَوٰاتِهِنَّ وَ لاٰ نِسٰائِهِنَّ وَ لاٰ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُنَّ وَ اتَّقِينَ اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ كٰانَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾.

۳. الأحزاب، ۵۵.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴، ح ۵: وعن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد و عن يحيى بن إبراهيم بن أبي البلاد عن أبيه عن معاوية بن عمّار قال: «كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام نحوا من ثلاثين رجلا إذ دخل أبي فرحّب به إلى أن قال: فقال له: هذا ابنك قال: نعم و هو يزعم أنّ أهل المدينة يصنعون شيئا لا يحلّ لهم قال: و ما هو قال: المرأة القرشيّة و الهاشميّة تركب و تضع يدها على رأس الأسود و ذراعيها على عنقه فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بنيّ أ ما تقرأ القرآن قلت: بلى قال: اقرأ هذه الآية: ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبٰائِهِنَّ وَ لاٰ أَبْنٰائِهِنَّ ... حتّى بلغ وَ لاٰ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُنَّ﴾ ثمّ قال: يا بنيّ لا بأس أن يرى المملوك الشّعر و السّاق».

نجاشی در ترجمهٔ معاویه بن عمّار، فرموده است: «کان أبوه عمّار ثقة فی العامّة وجها.»[1] به همین دلیل، حضرت با احترام خاصی او را کنار خود نشانده و طولانی به او در نگاه و مکالمه توجه کرده است.

مطلب دوم: از لحن عبارت عمّار استفاده می‌شود که کار اهل مدینه نزد او (و جوّ موجود سنی) حرام نبوده و حرف پسرش معاویه برای او تازگی داشته است.

مطلب سوم: معاویه کلمهٔ «القرشیة» و «الهاشمیة» را به کار برده که نشان می‌دهد این کار را زنانی که به نحوی مرتبط با خاندان رسالت و از قریش بلکه از بنی‌هاشم بوده‌اند، انجام می‌داده‌اند، در حالی که این افراد با دیگران فرق دارند و بیشتر باید مراعات نموده، مرتکب چنین اعمالی نشوند.

البته برخی[2] گفته‌اند: «و النساء القرشیّات و الهاشمیّات اللائي کنّ یصنعن ما ذکر معلوم أنّهنّ من العباسیات اللاتي کانت السلطنة في بیوتهنّ یومئذ.» از کلام شیخ طوسی نیز استفاده می‌شود که در چنین خانواده‌هایی، امثال این اعمال وجود داشته است.[3]

مطلب چهارم: در روایت، مفاد آیهٔ ﴿و لا ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ﴾[4] مطرح شده است؛ اما از آن مفاد آیهٔ ﴿أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ﴾[5] -که مورد بحث است- هم استفاده می‌شود.

مطلب پنجم: معاویه بن عمّار لمس مملوک توسط مالکه‌اش را انکار کرده، آن را حلال نمی‌دانسته است؛ اما امام علیه‌السلام در مقابل، آیهٔ ﴿و لا ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ﴾[6] را مطرح

---

۱. رجال النجاشي، ص ۴۱۱.

۲. کتاب النکاح (اراکی)، ص ۲۸.

۳. شیخ طوسی در مسئلهٔ خصیّ، فرموده است: «فأمّا ما رواه الحسین بن سعید عن محمّد بن إسماعیل قال: «سألت أبا الحسن علیه‌السلام عن قناع النّساء الحرائر من الخصیان فقال: کانوا یدخلون علی بنات أبي الحسن علیه‌السلام و لا یتقنّعن.»

فالوجه في هذا الخبر ضرب من التقیّة و العمل علی الخبر الأوّل أولی و أحوط في الدّین و في حدیث آخر أنّه «لمّا سئل عن هذه المسألة فقال: أمسك عن هذا» فعلم بإمساکه عن الجواب أنّه لضرب من التقیّة لم یقل ما عنده في ذلك و استعمال سلاطین الوقت ذلك».

۴. الأحزاب، ۵۵.

۵. النور، ۳۱.

۶. الأحزاب، ۵۵.

کرده است که این سؤال را به وجود می‌آورد که چه ارتباطی بین مسئلهٔ لمس و این آیه وجود دارد؟

جواب این است که امام علیه‌السلام از بیان صریح حکم مسئلهٔ لمس اجتناب کرده و به معاویه فرموده است: آیه را بخواند، و خودشان آیه را قرائت و سپس نظر مملوک به مو و ساق مالکه‌اش را جایز شمرده است.[1]

از این نوع جواب دادن، استفاده می‌شود که آیه با بیانی که بعداً ذکر خواهد شد، موهم جواز لمس مملوک توسط مالکه‌اش بوده است و امام علیه‌السلام هم توریه نموده، با ذکر این آیه و مطلب بعد از آن، مسئلهٔ لمس را به شکل غیر صریح جواب داده که با وجود اشتمال بر توریه، عمل اهل مدینه و دلالت آیه بر جواز آن عمل را ردّ کرده است.

علت توریهٔ امام علیه‌السلام نیز از مجموع مطلب دوم، و سوم مشخص می‌شود؛ زیرا طبق این دو مطلب، معلوم می‌شود که در محیط صدور روایت، لمس مملوک توسط مالکه‌اش از سوی عامّه و خانواده‌های اشراف و مرتبط با دستگاه حکومت جایز شمرده می‌شده است و لذا این امر اقتضا می‌کرده که امام علیه‌السلام از بیان جواب صریح امتناع نموده، با تعبیری مشتمل بر توریه، خلاف شرع بودن این عمل را بیان کند.

مرحوم آقای والد نیز زمانی توریه کرده بود. ایشان نقل می‌کرد: «کسی آمد و به من گفت: شما برای نماز و روزه، کسی را استیجار کنید؛ و اسم و خصوصیات کسی را گفت و من آن را در دفتر ثبت کردم؛ سپس دستش را در جیب کرد و گفت: پول را جاگذاشته‌ام؛ اما من پول را می‌فرستم؛ شما کسی را بگویید مشغول شود. من کسی را استیجار کردم و او مشغول شد؛ اما مدّتی طولانی گذشت و آن شخص پول

---

۱. خداوند متعال ابتدا در آیهٔ ۵۳ احزاب، امر کرده است که درخواست و ارتباط با زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، از پشت پرده و غیرمستقیم باشد؛ از این حکم، عدم جواز نظر به زنان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و همچنین لزوم تستّر بر زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله استفاده می‌شود؛ سپس در آیهٔ ۵۵ با تعبیر ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ﴾ گروهی از افراد مانند پدرانِ زنان پیامبر، پسرانشان ... و همچنین ملک یمین‌های آن‌ها استثنا شده‌اند. از این حکم هم، عدم لزوم تستّر و همچنین جواز نظر این افراد به زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله استفاده می‌شود. این حکم اگرچه دربارهٔ زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است، اما متفاهم از آن این است که رابطهٔ بقیهٔ زن‌ها با این افراد نیز همین گونه است؛ علاوه بر اینکه آیهٔ سوره نور نیز در همین سیاق است. البته اینکه حیطهٔ جواز نظر و ابدای زینت چقدر است، مستقیماً از آیه استفاده نمی‌شود؛ اما می‌توان آیه را ناظر به متعارف دانست و احتمال داد که در آن زمان متعارف تنها ابدای شعر و ساق در مقابل مملوکین بوده است.

را نفرستاد و من فهمیدم که قصد ندارد این کار را بکند؛ نامه‌ای به او نوشته و در آن تاریخی را به عنوان ضرب الأجل تعیین کرده و گفتم: اگر تا این تاریخ، پول را فرستادی، که هیچ؛ وگرنه من به تکلیف خود عمل می‌کنم. او ترسیده بود و پول را سریع فرستاد.» ایشان می‌گفت: «تکلیف من سکوت بود.»

مطلب ششم: به دو بیان ممکن است ادعا شود که آیهٔ ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَائِهِنَّ وَ لاَ إِخْوَانِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَ لاَ أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَ لاَ نِسَائِهِنَّ وَ لاَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾[1] بر جواز لمس مالکه توسط مملوک دلالت می‌کند:

- بیان اوّل: «لاَ جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ» اطلاق داشته، مسئلهٔ لمس را هم شامل می‌شود و اختصاصی به نظر ندارد.[2]
- بیان دوم: «ما مَلَكَتْ أَيمانُهُنَّ» در سیاق محارم همچون پدران و پسران و برادران واقع شده، و لذا دلالت می‌کند که مملوک هم جزء محارم بوده یا با آن‌ها در احکام شریک است؛ بنابراین اموری مانند نظر و لمس که برای محارم اشکال ندارد، برای او هم نسبت به مالکه‌اش جایز است. اما علاوه بر اینکه هر دو بیان فی نفسه ناتمام‌اند،[3] ذیل روایت معاویه بن

---

۱. الأحزاب، ۵۵.

۲. توضیح کلام استاد ﷾: این آیهٔ شریفه (آیهٔ ۵۵ سورهٔ احزاب) در واقع استثنایی است از ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ که در آیهٔ ۵۳ ذکر شده است. امر به احتجاب هم به معنای چادر سر کردن یا پوشیه زدن نبوده؛ بلکه به معنای پشت پرده بودن است که می‌تواند هم برای پرهیز از نظر مرد نامحرم و هم برای اجتناب از لمس اجنبیه باشد، به خصوص اینکه در برخی از نقل‌ها شأن نزول آیه را چنین ذکر کرده‌اند که در هنگام غذا خوردن مردی نامحرم دست عائشه را لمس کرده است [ر.ک: تفسیر روض الجنان، ج ۱۶، ص ۱۴]. به هرحال، اگر امر به احتجاب که مستثنی منه آیهٔ «لاجناح علیهن» است، مسئلهٔ لمس را هم شامل گردد، «لاجناح» هم جواز لمس را در موارد مذکور از جمله ممالیک نساء اثبات می‌کند.

۳. توضیح کلام استاد ﷾: ناتمام بودن بیان دوم از این جهت است که مجرّد سیاق دلیل محرم بودن ممالیک یا اتحاد وی با محارم در جمیع احکام نیست؛ بلکه تنها می‌تواند در یک جهت (مثل مسئلهٔ نظر) با تمام این موارد یکسان باشند.

بیان اوّل (اطلاق آیه) هم روشن نیست. قدر متیقّن از امر به احتجاب، مسئلهٔ نظر است و نمی‌توان غیر از حرمت نگاه به اجنبیه را از آن نتیجه گرفت. شأن نزول آیه هم معلوم نیست که لمس دست عائشه باشد؛ زیرا این نقل معتبر نیست و نقل‌های مخالف دیگری هم در مسئله وجود دارد (ر.ک: تفسیر روض

عمّار چنین ادعایی را ردّ و ثابت می‌کند که مملوک مانند محارم نیست و تنها نگاه او به مو و ساق مالکه‌اش اشکال ندارد.

خلاصهٔ بحث

از این روایت استفاده می‌شود که نظر مملوک به مالکه‌اش اشکال ندارد و شاید مراد مرحوم طبرسی نیز این روایت باشد. صاحب حدائق نیز بعد از نقل ادعای مرحوم طبرسی و این روایت، فرموده است: «و الظاهر أنّها هي التي أشار إليها في كتاب مجمع البيان، و إن لم تتضمّن الإماء، كما ذكره في المجمع، إلّا أنّه مفهوم بطريق أولى.»[1]

دلیل دوم: آیهٔ استئذان

دلیل دوم، آیهٔ استئذان است. طبق این آیه، مملوک‌ها باید در سه وقت برای وارد شدن اذن بگیرند؛ اما در غیر این سه وقت، ورود بدون استئذان، اشکال ندارد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2]

مستفاد از ذیل آیه آن است که ورود بدون استئذان مملوک‌ها در غیر اوقات سه‌گانه هیچ اشکال ندارد، حتی اگر سر زن پوشیده نباشد و مملوک با ورود بدون استئذان آن را ببیند. از این مطلب استفاده می‌شود که نگاه مملوک به مالکه‌اش اشکال ندارد؛ البته به دلیل شرایط خاصّ اوقات سه‌گانه، ورود مملوک‌ها بدون

الجنان، ج ۱۶، ص ۱۴).

به هر حال غرض امام علیه‌السلام از قرائت آیهٔ شریفهٔ «لاجناح علیهن» بیان حکم شرعی نبوده؛ ولی شاید منشأ قرائت حضرت مسئلهٔ تقیه و توریه نباشد؛ بلکه شاید حضرت بدین اشاره کرده‌اند که کار زنان اهل مدینه (که از خاندان رسالت هم هستند) به دلیل برداشتی -هرچند غلط- از آیهٔ شریفه بوده است و آن‌ها معصیت آشکاری را مرتکب نشده‌اند.

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۰-۷۱.

۲. النور، ۵۸.

استئذان، مشتمل بر خطراتی است که شارع استئذان را به دلیل آن خطرات، لازم دانسته است.

شاید کسی از آیه با بیان بالا، جواز نظر مملوک به مالکه‌اش را استفاده کند و یا ادعا کند که اشعار آیه به جواز نظر، غیر قابل انکار است، حتی اگر دلالتش هم بر جواز پذیرفته نشود؛ بنابراین حداقل در حدّ مویّد است.

اشکال دلیل دوم

در این آیه، هیچ‌گونه دلالتی بلکه تأییدی نسبت به جواز نظر مملوک به مالکه‌اش نیست؛ زیرا اوّلاً، اگر عنوان در آیه «أو ما ملکت أیمانهنّ» بود، یک نوع تأییدی از آیه استفاده می‌شد؛ اما عبارت، «الَّذِینَ مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ»[1] است که دربارهٔ مطلق ملک یمین‌ها است نه خصوص ملک یمین‌های زن؛ بلکه فرد ظاهر از آن، ملک یمین‌های مرد است؛ و لذا اخراج آن از تحت این عنوان مستبعد است؛ ثانیاً، هیچ اختلافی وجود ندارد که مملوک نمی‌تواند به همسر مالکش نگاه کند.

با توجه به این دو امر، اگر آیه بر جواز نظر مملوک به مالکه‌اش دلالت داشته یا حداقل مویّد آن باشد، بر جواز نظر مملوک به همسر مالکش هم دلالت داشته یا حداقل آن را تأیید می‌کند، در حالی که کسی قائل به آن نشده‌است؛ البته اگر مملوک‌هایی که برای مرد است از تحت عنوان «الَّذِینَ مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ» خارج شوند، این اشکال رفع می‌شود؛ اما همچنان‌که در مقدّمهٔ اوّل بیان شد، خروج آن‌ها از تحت این عنوان بسیار مستبعد است.[2]

---

۱. النور، ۵۸.

۲. توضیح بیشتر: اینکه موضوع آیه، «الّذین ملکت أیمانکم» است، نه «ما ملکت ایمانهن»؛ یعنی مالک عبد زن فرض نشده است که به بحث نظر مملوک به مالکه مرتبط باشد. به هر حال، چون در میان فقهاء اختلافی نیست که مملوک شوهر نمی‌تواند اختیاراً به موی زن مالک خود نگاه کند، از این آیه تنها جواز نظر تصادفی به زن از روی لباس و پوشش استفاده می‌گردد؛ البته در سه وقت مذکور در آیه چون احتمال بی‌پوشش بودن زن بسیار زیاد است، ورود بدون استیذان مجاز دانسته نشده است، بلکه ممکن است ورود در این اوقات هرچند زن پوشش داشته باشد مجاز نباشد؛ زیرا حالت خلوت زن خود باید مستور باشد. در هر حال، آیهٔ استیذان به بحث ما مرتبط نیست.

دلیل سوم: روایات

در مسئله، روایاتی[1] وجود دارد که طبق آن، نظر تبعی و غیر استقلالی مملوک به مو و ساق مالکه‌اش جایز است. قدر مسلّم از این روایات، نگاه به مو است؛ اما نگاه به ساق خلاف احتیاط است؛ زیرا به حسب ظاهر، روایات نسبت به آن متعارض است. البته در این‌گونه موارد، متعارف آن است که با حمل روایات مانعه بر کراهت و امثال آن، بین روایات جمع می‌کنند.

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، «باب ما يحلّ للمملوك النّظر إليه من مولاته»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، «باب ما يحلّ للمملوك النّظر إليه من مولاته»:

صحيحهٔ عبدالرحمن بن ابى عبدالله: محمّد بن يحيى عن عبد الله و أحمد ابني محمّد عن عليّ بن الحكم عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يرى شعر مولاته قال: لا بأس.» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۱).

صحيحهٔ معاويه بن عمّار: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد و يحيى بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم عن معاوية بن عمّار قال: «كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام نحوا من ثلاثين رجلا إذ دخل عليه أبي فرحّب به أبو عبد الله عليه السلام و أجلسه إلى جنبه فأقبل عليه طويلا ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ لأبي معاوية حاجة فلو خفّفتم فقمنا جميعا فقال لي أبي: ارجع يا معاوية فرجعت فقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا ابنك قال: نعم و هو يزعم أنّ أهل المدينة يصنعون شيئا لا يحلّ لهم قال: و ما هو قلت إنّ المرأة القرشيّة و الهاشميّة تركب و تضع يدها على رأس الأسود و ذراعيها على عنقه فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بنيّ أ ما تقرأ القرآن قلت: بلى قال: اقرأ هذه الآية: ﴿لا جُناحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبائِهِنَّ وَ لا أَبْنائِهِنَّ ... حتّى بلغ وَ لا ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾ ثمّ قال: يا بنيّ لا بأس أن يرى المملوك الشّعر و السّاق.» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۲).

صحيحهٔ معاويه بن عمّار: عليّ بن إبراهيم عن أبيه و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المملوك يرى شعر مولاته و ساقها قال: لا بأس.» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۳).

صحيحهٔ يونس بن عمّار و يونس بن يعقوب: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن يونس بن عمّار و يونس بن يعقوب جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحلّ للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها إلّا إلى شعرها غير متعمّد لذلك و في رواية أخرى: لا بأس أن ينظر إلى شعرها إذا كان مأمونا.» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۴).

صحيحهٔ اسحاق بن عمّار: روى إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ ينظر المملوك إلى شعر مولاته قال: نعم و إلى ساقها.» (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۲).

ادلّهٔ عدم جواز نظر

ادلّهٔ عدم جواز نظر، چند روایت است:

روایت اوّل: روایت القاسم الصیقل

عنه [محمد بن الحسن الصفار] عن محمّد بن عیسی عن القاسم الصّیقل قال:

«کتبت إلیه أمّ علیّ تسأل عن کشف الرّأس بین یدي الخادم و قالت له: إنّ شیعتك اختلفوا علیّ في ذلك فقال بعضهم: لا بأس و قال بعضهم: لا یحلّ فکتب علیه السلام: سألت عن کشف الرّأس بین یدي الخادم لا تکشفي رأسك بین یدیه فإنّ ذلك مکروه.»[1]

بررسی اضمار در روایت

در این روایت که در تهذیب نقل شده و در وافی[2] و وسائل،[3] در ضمن روایات مربوط به مملوک ذکر شده است، امّ علی سائل این روایت (اینکه آیا همسر القاسم الصیقل یا کسی دیگر است، معلوم نیست)، نامه‌ای به امام علیه السلام نوشته که از آن حضرت با ضمیر یاد کرده، که مراد امام هادی علیه السلام است؛ زیرا کتابت‌ها نوعاً با آن حضرت بوده‌است و مضمرات هم در مکاتبات با آن حضرت خیلی زیاد است[4] و قاسم صیقل هم از اصحاب امام هادی علیه السلام است.[5]

بررسی دلالت روایت

در بررسی دلالت این روایت، باید چند مطلب تبیین شود:

- مطلب اوّل: به قرینهٔ عبارات «لَا بَأْسَ» و «لَا یَحِلُّ»، مشخّص می‌شود که اختلاف فقها در حرمت و حلّیت کشف بوده است و امام علیه السلام با عبارت «لا تکشفي رأسك بین یدیه» که ظهور در حرمت دارد، حرمت کشف را بیان

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۵۷، ح ۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴-۲۲۵، ح ۷.

۲. الوافي، ج ۲۲، ص ۸۳۱، «باب الإماء و المماليك»، ح ۸.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، «باب ما یحلّ للمملوك النّظر إلیه من مولاته»، ح ۷.

۴. به عنوان نمونه: الکافي، ج ۱، ص ۱۰۲، ح ۸؛ و ج ۳، ص ۴۳۸، ح ۱۱؛ و ج۴، ص ۵۲۱، ح ۸؛ و ص ۵۴۳، ح ۱۴.

۵. رجال الطوسيّ، ص ۳۹۰، رقم ۵۷۴۶؛ کتاب الطبقات (برقی)، ص ۵۸.

کرده است. عبارت «فإنّ ذلك مكروه» نیز در مصطلح روایات و اطلاق قدماء از فقها اعمّ از حرمت و کراهت است و حداقلّ اینکه در مصطلح روایات، اعمّ است.

• مطلب دوم: روایت مورد بحث، در صورتی می‌تواند مراد شیخ از عبارت «و روی أصحابنا فی تفسیر الآیة أنّ المراد به الإماء دون الذکران.»[1] باشد که ثابت شود مورد روایت که حضرت حکم به حرمت آن کرده، نگاه مملوک به مالکه‌اش است با این بیان که اوّلاً، نوعاً مملوک‌ها به عنوان خادم به کار گرفته می‌شده‌اند؛ ثانیاً، طبق بیان مرحوم نراقی در مستند،[2] اختلافی که شیعیان در جواز و عدم جواز داشته‌اند و منشأ نامه نوشتن امّ علی به امام علیه‌السلام شده‌است، دربارهٔ خادم به معنای خدمتکار و نوکر و امثال آن نبوده است؛ بلکه مورد بحث و اختلاف، نگاه مملوک به مالکه‌اش بوده است؛ بنابراین این روایت دربارهٔ این مورد خاصّ است و امام علیه‌السلام هم نظر کسانی را که آن را جایز نمی‌دانستند، تثبیت کرده‌اند.

از این پاسخ به ضمیمهٔ اینکه بیان شد روایات نیز از منشأ وحی گرفته می‌شود و لذا می‌توان به قرینهٔ آن‌ها مراد آیات را کشف کرد، مشخّص می‌شود که مراد از «أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمٰانُهُنَّ»[3] خصوص اماء است و لذا زن باید خود را از عبدش بپوشاند و عبد نیز مجاز به نگاه به او نیست.

نقد دلالت روایت

اگرچه این مطلب درست است که نگاه خادم‌های متعارف به نامحرم، نه اختلافی است و نه روایت و دلیلی بر جوازش وجود دارد، اما این مطلب اقتضا ندارد که مورد سؤال در روایت، نگاه خدمتکار مملوک به مالکه‌اش باشد. شاید مورد سؤال، نگاه خدمتکار خصیّ به نامحرم بوده است.

---

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱.
۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۵.
۳. النور، ۳۱.

توضیح اینکه اوّلاً، مفاد روایات[1] دربارهٔ نگاه خصیّ به نامحرم یکسان نیست. برخی روایات از آن نهی کرده؛ ولی از برخی دیگر، جواز استفاده شده است. در مسئلهٔ نگاه خصیّ به نامحرم، این روایات نقل و دلالتشان بررسی می‌شود.

ثانیاً، از روایتی دربارهٔ خصیّ که در آن لفظ «خادم» به کار رفته،[2] استفاده می‌شود خدمتکارهای مردی که در خانه‌ها به کار گرفته می‌شدند، به شکل معمول و متعارف، خصیّ بوده‌اند تا متناسب باشد با ورود به خانه‌ها که در آن‌ها نامحرم وجود دارد. در دورهٔ قاجاریه نیز، سلاطین که قصد داشتند مسائل مربوط به حجاب را مقداری رعایت کنند، خواجه‌ها را به کار می‌گرفتند.

و همچنین این مطلب استفاده می‌شود که در جایی که لفظ «خادم» بر مرد خدمتکار اطلاق می‌شده، متفاهم از آن مرد خصیّ بوده است.

با توجه به این دو امر، احتمال اینکه مورد سؤال در روایت، نگاه خدمتکار خصیّ به نامحرم باشد، احتمال قابل‌توجهی است و هیچ لزومی بر حمل روایت بر نگاه مملوک به مالکه‌اش نیست؛ بنابراین استدلال به روایت بر حرمت نظر مملوک به مالکه ناتمام است و لذا نمی‌توان از آن، اختصاص آیه به اماء را کشف کرد. البته با این وجود، احتمال اینکه مراد شیخ طوسی، این روایت باشد وجود دارد.

روایت دوم: روایت محمد بن اسحاق

عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن إسحاق قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلت: يكون للرّجل الخصيّ يدخل على نسائه فيناولهنّ الوضوء فيرى شعورهنّ قال: لا.»[3]

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، «باب الخصيان»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۵، «باب عدم جواز نظر الخصيّ إلى المرأة».

۲. الأمالي (شيخ طوسی)، ص ۳۶۶-۳۶۷، ح ۳۱: وبهذا الإسناد، عن الحسين بن عليّ عليه السلام، قال: «أدخل على أختي سكينة بنت عليّ عليه السلام، خادم فغطّت رأسها منه، فقيل لها: إنّه خادم. قالت: هو رجل، منع شهوته!»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۷، ح ۷.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۶، ح ۲.

بررسی سند روایت

این روایت از محمد بن اسحاق بن عمّار نقل شده که ثقه است؛[۱] اما عنوان این راوی تنها در فقیه[۲] به شکل کامل ذکر شده است. در کافی با عنوان مختصر «محمّد بن اسحاق» و در تهذیبین[۳] با عنوان مختصر و مصحّف «احمد بن اسحاق» ثبت شده است. تصحیف «احمد» به «محمد» و بالعکس از تصحیفات شائع است. به هر تقدیر، در این روایت، راوی از او ابن أبی عمیر است و تردیدی هم در وثاقت ابن أبی عمیر وجود ندارد[۴] و لذا روایت از جهت سند معتبر است.

بررسی دلالت روایت

دربارهٔ متن و دلالت روایت چند مطلب وجود دارد:

- مطلب اوّل: مراد از «الْوَضُوءَ» آبی است که برای تطهیر استفاده می‌شود.[۵]
- مطلب دوم: اگر مراد از «لا» در جواب امام علیه‌السلام، «لایجوز» باشد، دلالت آن بر حرمت واضح است؛ اما اگر «لا» ناهیه و مراد از آن «لایَرَ» باشد، از باب ظهور نهی در حرمت، دلالت بر حرمت می‌کند؛ اما اگر «لا» نافیه و مراد از آن «لایَرَی» باشد، استفادهٔ حرمت از این جملهٔ خبریه، منوط به پذیرش مبنایی است که در نزد متأخرین تقریباً مسلّم است. طبق این مبنا، جملهٔ خبریهٔ به داعی انشاء نیز حکم انشاء را دارد؛ بنابراین این جمله بر حرمت دلالت می‌کند؛ بلکه دلالت آن از نهی قوی‌تر است. گویی نهی تشریعی نسبت به عمل به حدّی است که تکویناً در خارج نیز محقّق نخواهد شد؛ بنابراین مراد از «لا» هر کدام از سه احتمال بالا باشد، از پاسخ امام علیه‌السلام، حرمت

---

۱. رجال النجاشي، ص ۳۶۱، رقم ۹۶۸.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۳: وروي عن محمّد بن إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي الحسن علیه‌السلام: یکون للرّجل الخصيّ یدخل علی نسائه یناولهنّ الوضوء فیری شعورهنّ قال: لا».

۳. تهذیب الأحکام، ج۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۳: الحسین بن سعید عن ابن أبي عمیر عن أحمد بن إسحاق عن أبي إبراهیم علیه‌السلام قال: «قلت له: یکون للرّجل الخصيّ یدخل علی نسائه فیناولهنّ الوضوء فیری شعورهنّ فقال: لا.»؛ الاستبصار، ج۳، ص ۲۵۲، «باب کراهیة دخول الخصيّ علی النّساء»، ح ۱: الحسین بن سعید عن ابن أبي عمیر عن أحمد بن إسحاق عن أبي إبراهیم علیه‌السلام قال: ... .

۴. رجال النجاشي، ص ۳۲۶، رقم ۸۸۷.

۵. کتاب العین، ج ۷، ص ۷۶؛ الصحاح، ج ۱، ص ۸۱؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۱۹.

استفاده می‌شود.

• مطلب سوم این است که برخی از فقهاء بزرگ مانند علّامه،[۱] فخر المحقّقین،[۲] محقّق کرکی،[۳] و شهید ثانی[۴] این روایت را برای منع نگاه خصیّ مملوک به مالکه‌اش ذکر کرده‌اند. علّامهٔ مجلسی نیز در ذیل روایت فرموده است: «یمکن حمله علی غیر المالکة جمعا.»[۵]

تعبیر ایشان بیانگر آن است که گویا دلالت ذاتی روایت بر عموم را پذیرفته؛ ولی به قرینهٔ ادلّهٔ جواز نگاه مملوک به مالکه‌اش، حمل این روایت بر غیر مالکه را ممکن دانسته است.

شاید شیخ طوسی نیز مثل بسیاری از بزرگان این روایت را دلیل حرمت نظر مملوک به مالکه‌اش دانسته باشد، چنان‌که قلائد الدرر نیز بعد از نقل ادعای تخصیص «أَوْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُهُنَّ»[۶] به اماء، فرموده است:

«و ادعوا أنّ ذلک مروی و لعلّه ما رواه الشیخ فی الصحیح عن أحمد بن اسحاق عن الکاظم علیه السلام قال: "قلت له: الرجل الخصیّ یدخل علی نسائه یناولهنّ الوضوء فیری شعورهنّ فقال: لا".»[۸]

گویا تقریب استدلال در نظر این بزرگان آن است که اوّلاً، «الخصیّ» در عبارت «للرّجل الخصیّ»، وصف «الرجل» است و مراد از «نسائه» نیز به قرینهٔ مقام که از خصوص خصیّ سؤال شده نه فحل، زنان نامحرمی است که خصیّ با آن‌ها سر و کار داشته، برای خدمت به آن‌ها به کار گرفته شده است.

---

۱. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

۲. إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷.

۳. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۷-۳۸.

۴. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۱-۵۳.

۵. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۶۹.

۶. النور، ۳۱.

۷. تهذیب الأحکام، ج۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۳: الحسین بن سعید عن ابن أبي عمیر عن أحمد بن إسحاق عن أبي إبراهیم علیه السلام قال: «قلت له: یکون للرّجل الخصیّ یدخل علی نسائه فیناولهنّ الوضوء فیری شعورهنّ فقال: لا».

۸. قلائد الدرر في بیان آیات الأحکام بالأثر، ج۳، ص ۲۱۱.

ثانیاً، طبق بیان فخر المحقّقین در ایضاح،[۱] امام علیه‌السلام استفصال نکرده که آیا این زنان، مالک خصیّ‌اند یا نه، و ترک استفصال هم مفید عموم است.

با توجه به این دو امر، جواب امام علیه‌السلام که آن را با تعبیر «لا» بیان کرده، حکم نگاه خصیّ مملوک به مالکه‌اش را هم مشخّص می‌کند. اگر نگاه خصیّ مملوک به مالکه‌اش جایز نباشد، نگاه فحل مملوک به مالکه‌اش به طریق اولی جایز نیست.

همچنان‌که بزرگانی از فقها این روایت را برای منع نگاه خصیّ مملوک به مالکه‌اش ذکر کرده‌اند، شاید مراد شیخ طوسی از روایت مفسّر آیه، همین روایت بوده است.

استدلال به این روایت برای نگاه خصیّ مملوک به مالکه‌اش تمام نیست؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که «الخصیّ» لزوماً وصف «الرجل» باشد. ممکن است در عبارت «یکون للرجلِ الخصیّ»، کلمهٔ «الخصیّ» مرفوع و اسم «یکون» بوده و مرجع ضمیر «نسائه» هم «الرجل» باشد که در نتیجه سؤال این است که مردی مملوکی خصیّ دارد، آیا این خصیّ می‌تواند به زنان این مرد آب برای وضو بدهد و به موهای آن‌ها نگاه کند؟ امام علیه‌السلام در پاسخ این عمل را جایز ندانسته است؛ بنابراین طبق این احتمال، در سؤال، شوهر، مالک خصیّ است و روایت ربطی به مسئلهٔ نگاه مملوک به مالکه‌اش ندارد.

روایت سوم: روایت حسین بن علوان و نقد آن

عنه [الحسن بن ظریف] عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبیه عن علیّ علیه‌السلام، أنّه کان یقول: «لا ینظر العبد إلی شعر سیّدته.»[۲]

این روایت از جهت سند اعتبار ندارد.[۳]

---

۱. إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۷.

۲. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۵، ح ۸: عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد عن الحسن بن ظریف عن الحسین بن علوان عن جعفر عن أبیه (عن علی علیه‌السلام) ... .

۳. در سند این روایت، حسین بن علوان است که وثاقت او جای تأمّل دارد؛ البته حتی در فرض ثبوت وثاقت حسین بن علوان و معتبر بودن روایت، ظاهراً تغییری در مختار استاد نسبت به نگاه مملوک به موی مالکه‌اش به وجود نمی‌آورد؛ زیرا روایت حسین بن علوان مطلق بوده، به قرینهٔ روایت یونس بن عمّار و یونس بن یعقوب، حمل بر نظر استقلالی می‌شود و در نتیجه با لحاظ مجموع روایات جواز نظر به شعر، روایت حسین بن علوان، و روایت یونس بن عمار و یونس بن یعقوب، نظر استقلالی مملوک به موی مالکه‌اش حرام است اما نظر تبعی او اشکال ندارد.

روایت چهارم: روایت یونس بن عمّار و یونس بن یعقوب

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن یونس بن عمّار و یونس بن یعقوب جمیعا عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «لا یحلّ للمرأة أن ینظر عبدها إلی شيء من جسدها إلّا إلی شعرها غیر متعمّد لذلك.»[1]

مناقشه در دلالت روایت

این روایت صحیحه است و لذا از نظر سندی اشکالی متوجه آن نیست؛ اما از جهت دلالت، شاید ادعا شود که عبارت «غیر متعمّد لذلك» به معنای رؤیت غیر اختیاری است و لذا عبد نمی‌تواند از روی اختیار به بدن مالکه‌اش حتی موی او نگاه کند و در نتیجه این روایت با روایات جواز معارضه می‌کند.

ولی این برداشت ناتمام است زیرا اوّلاً، مقسم در روایت، نظر است که با رؤیت فرق دارد. نظر به معنای نگاه کردن است و لذا حمل آن بر رؤیت غیر اختیاری، حمل بر فرد غیر عادی کلمه به حساب می‌آید. ثانیاً، روایت تنها نظر غیر متعمّدانه به «مو» را تجویز کرده است. اگر مراد از «غیر متعمّد لذلك»، غیر اختیاری باشد، استثنای خصوص «مو» وجهی ندارد؛ زیرا رؤیت غیر اختیاری مواضع دیگر نیز اشکال ندارد. با توجّه به این دو مطلب، مشخص می‌شود که مراد از «غیر متعمّد لذلك» رؤیت غیر اختیاری نیست؛ بلکه به معنای نظر اختیاری است اما نظر اختیاری دو قسم دارد:

- قسم اوّل این است که انسان از روی اختیار و عمد به زن نگاه می‌کند تا موی او را ببیند. به عبارت دیگر، با نظر استقلالی به موی زن نگاه می‌کند، نه تبعی.
- قسم دوم این است که قصد انسان از نگاه به زن دیدن موی او نیست؛ اما در حین کسب و کار، تعلیم و تعلّم، صحبت، و کارهای دیگر، بالتبع به مو او هم نگاه می‌کند.

مراد از «غیر متعمّد لذلك» در روایت، قسم اوّل است و لذا طبق این روایت، این قسم از نظر اختیاری مملوک به مالکه‌اش جایز نیست اما قسم دوم اشکال ندارد.

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۱، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۳، ح ۱.

نظر مختار

با توجه به مجموع ادلّه،[۱] نگاه تبعی و غیر استقلالی مملوک به مالکه‌اش جایز است؛ اما این به معنای آن نیست که مملوک مانند محارم است. آنچه از روایات استفاده می‌شود، جواز نظر به مو و ساق است. قدر مسلّم از این روایات، نگاه به مو است، هرچند احتمال ظاهر در نگاه به ساق نیز جواز است؛ ولی این کار خلاف احتیاط است؛ زیرا به حسب ظاهر، روایات نسبت به آن متعارض است. البته در این‌گونه موارد، متعارف آن است که با حمل روایات مانعه بر کراهت و امثال آن، بین روایات جمع می‌کنند.[۲]

بخش دوم: نگاه خصیّ به نامحرم

مسألة ۳۷: «... و لا للخصيّ النظر إلى مالكته أو غيرها.»[۳]

دربارهٔ حکم نگاه خصیّ به نامحرم از دو جهت باید بحث شود:

- جهت اوّل: مفاد استثنای ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾[۴] در آیهٔ غضّ
- جهت دوم: مفاد روایات

---

۱. آیه، صحیحهٔ معاویه بن عمّار، و همچنین روایت یونس بن عمّار و یونس بن یعقوب.

۲. اگر تعارض مستقرّ بین روایات پذیرفته نشود و به شکل متعارف در این نوع موارد، با حکم به کراهت، بین روایات جمع شود، جواز نظر به ساق ثابت می‌شود؛ حتی اگر تعارض بین روایات مستقرّ باشد، در این صورت، آیه به عنوان عامّ فوقانی مرجع بوده، جواز نظر به ساق را ثابت می‌کند؛ اما از آنجایی که شبههٔ تعارض مستقرّ بین روایات و همچنین قرار گرفتن آیه در طرف این تعارض وجود دارد، جواز نظر به ساق خالی از شبهه نیست.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۴. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

جهت اوّل: مفاد استثنای ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ در آیهٔ غضّ

برای جواز نگاه خصیّ به نامحرم به استثنای «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» استدلال شده است.[۱]

چند مطلب دربارهٔ آیه وجود دارد:

- مطلب اوّل: نظر علماء و مفسّرین دربارهٔ آیه
- مطلب دوم: مفاد روایات دربارهٔ آیه
- مطلب سوم: بررسی استدلال به آیه در مسئلهٔ خصیّ

مطلب اوّل: نظر علماء و مفسّرین دربارهٔ آیه

بر حسب فتوای فقها و آراء مفسّرین، اختلاف شدیدی نسبت به معنای «غَيرِ أُولِی الْإِرْبَةِ» وجود دارد.

قول اوّل: پیرمردهای بدون شهوت و نیاز به زن

مراد از این استثنا پیرمردانی است که شهوت و نیاز به زن ندارند. صاحب کنزالعرفان در ذیل آیهٔ غضّ، این قول را نقل کرده و فرموده است: «و هو المرويّ عن الكاظم عليه السلام.»[۲]

قول دوم: افراد بدون شهوت و نیاز به زن

برخی[۳] مراد از این عنوان را افراد بدون شهوت و نیاز به زن دانسته‌اند. این معنا نسبت به معنای اوّل، وسیع‌تر است.

قول سوم: ابله بدون شهوت و توجّه به زن‌ها

برخی دیگر[۴] نیز مراد از آن را ابلهی دانسته‌اند که «لایأتی النساء».

چند روایت نیز به این مضمون وجود دارد که در بحث مفاد روایات دربارهٔ آیه نقل می‌شود.

---

۱. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶-۸۷.

۲. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۴.

۳. مانند: مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۲؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۴؛ کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۷؛ تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۶.

۴. مانند: إصباح الشيعة، ص ۳۹۶؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۶؛ مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۶؛ تفسير جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۴؛ مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۴۵-۴۶؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۶.

مطلب دوم: مفاد روایات دربارهٔ آیه

روایات متعدّدی در تفسیر آیه وارد شده است؛ البته کتاب وسائل آنها را با تسامح نقل کرده است.

روایت اوّل: صحیحهٔ زراره

محمّد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و أبوعلی الأشعری عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن زرارة قال: «سألت أباجعفر علیه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ﴾[1] إلی آخر الآیة قال: الأحمق الّذی لایأتی النّساء.»[2]

روایت زراره از امام باقر علیه السلام، علاوه بر کافی، در معانی الاخبار[3] نقل شده است.

کلام مرحوم فیض: دلالت «غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» بر حماقت

مرحوم فیض در ذیل این روایت فرموده است: «الإربة: العقل و جودة الرأي.»[4]

گویی مراد مرحوم فیض این است که «احمق بودن»، از خود آیه هم استفاده می‌شود؛ زیرا «إربه» در آیه به معنای «احتیاج» نیست؛ بلکه به معنای «عقل و جودة رای» است و لذا معنای «غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» احمق و فاقد عقل است.

علاوه بر این، اگر مطلب ایشان دربارهٔ «الإربه» تمام باشد و این ادعا نیز به آن ضمیمه شود که احمق و فاقد عقل بودن، مستلزم فقدان شهوت و توجّه به زنان است، در این صورت، از خود آیه فهمیده می‌شود که مراد از این مستثنا «احمق فاقد عقلی است که شهوت و توجّه به زنان ندارد»؛ و خود همین خصوصیت می‌تواند به عنوان وجهی برای استثنای این مورد از حکم لزوم تستّر و حرمت نظر به حساب بیاید. روایات نیز با این مطلب قابل تطبیق است و اشکالی وجود ندارد.

---

۱. النور، ۳.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۳، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴، ح ۱.

۳. معاني الأخبار، ص ۱۶۱، «باب معنى أولي الإربة من الرّجال»، ح ۱: أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ﴾ إلى آخر الآية فقال: الأحمق الّذي لا يأتي النّساء».

۴. الوافي، ج ۲۲، ص ۸۲۵.

اشکال بر کلام مرحوم فیض

اگرچه بر خلاف ادعای صاحب حدائق،[۱] «إربه» در لغت[۲] به معنای عقل و جودة الرای آمده است و از این جهت کلام مرحوم فیض قابل تطبیق با کلام اهل لغت است؛ ولی اوّلاً، معنای متعارف «إربه» احتیاج است[۳] و ثانیاً، احمق و فاقد عقل بودن، مستلزم فقدان شهوت نیست. حیوانات عقل ندارند اما شهوت دارند؛ بنابراین تفسیر ایشان، تفسیر صحیحی نیست.

روایت دوم: صحیحهٔ زراره

عنه [الصفار] عن السّنديّ بن محمّد عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «سألته عن أولي الإربة من الرّجال قال: هو الأحمق الّذي لا يأتي النّساء.»[۴]

بررسی نقل صاحب وسائل

صاحب وسائل ابتدا روایت زراره به نقل کافی را نقل نموده و سپس فرموده است: «و رواه الشّيخ بإسناده عن الصّفّار عن السّنديّ بن محمّد عن صفوان بن يحيى مثله.»[۵]

عبارت ایشان مشتمل بر تسامح است؛ زیرا مستفاد از «مثله» این است که از صفوان بن یحیی به بعد، بین نقل کافی با نقل تهذیب، تفاوتی وجود ندارد، در حالی که اوّلاً، در نقل تهذیب زراره از أبی عبدالله امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند؛ اما در نقل کافی، از ابی جعفر امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند؛ ثانیاً، بر خلاف نقل کافی، در نقل تهذیب، تعبیر سائل چنین است: «عن أولي الإربة من الرّجال»[۶] که طبق آن اشکالی متوجّه روایت می‌شود که طبق نقل کافی به وجود نمی‌آید. این اشکال نسبت به

---

۱. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۷.

۲. معجم مقاييس اللغة، ج ۱، ص ۸۹؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳. کتاب العین، ج ۸، ص ۲۸۹؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۱، ص ۸۹؛ جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۱۰۲۰؛ تهذيب اللغة، ج ۱۵، ص ۱۸۴؛ المحيط في اللغة، ج ۱۰، ص ۲۶۷؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۲؛ المصباح المنير، ج ۱، ص ۱۱.

۴. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۶۸، ح ۸۱.

۵. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴.

۶. النور، ۳.

روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله نیز وجود دارد و لذا بعد از نقل آن، بیان می‌شود.

روایت سوم: موثقهٔ عبد الرحمن بن ابی عبد الله

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمّد عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن أبی عبدالله قال: «سألته عن أولی الإربة من الرّجال قال: الأحمق المولّی علیه الّذی لایأتی النّساء.»[1]

بررسی سند

«غیر واحد» به معنای این است که مطلب مستفیض بوده، ناقلین آن یکی و دو نفر نیستند؛ بلکه به جهت تعدّد ناقلین و زحمت داشتن ذکر تک تک اسماء ایشان، از این تعبیر استفاده شده است و لذا در مواردی که این تعبیر به کار رفته، اطمینان به نقل حاصل می‌شود؛ بنابراین درست نیست که گفته شود: روایت به دلیل وجود این تعبیر در سند، مرسل است و مشخّص هم نیست که مراد از آن چه کسانی‌اند.

بررسی دلالت

در روایت دوم زراره در نقل تهذیب و روایت عبدالرحمن بن أبی عبدالله، سائل با تعبیر «أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» از مصداق مردانی پرسیده که به زن نیاز دارند؛ اما امام علیه‌السلام در پاسخ، «الأحمق الّذي لا يأتي النّساء» یا «الأحمق المولّی علیه الّذی لایأتی النّساء» را ذکر کرده که مصداق «غَيرِ أُولِی الْإِرْبَةِ»اند؛ یعنی کسانی که به زن نیازی ندارند.

مرحوم فیض،[2] صاحب حدائق[3] و همچنین مصحّح مسالک الافهام متوجه این اشکال شده‌اند و درصدد جواب از آن بر آمده‌اند؛ البته گویی مصحّح مسالک الافهام[4] کلام مرحوم فیض و صاحب حدائق را ندیده است و لذا بعد از جواب از

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۳، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴، ح ۲: وعن حميد بن زياد عن الحسن بن محمّد عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن غير أولي الإربة من الرّجال- قال: الأحمق المولّى عليه الّذي لا يأتي النّساء».

۲. الوافي، ج ۲۲، ص ۸۲۶.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۸.

۴. استاد دام‌ظله: مصحّح مسالك الأفهام، آقای میرزا محمد باقر شریف، خواهرزادهٔ مرحوم آقای گلپایگانی و

اشکال، فرموده است: «لم ينبّه على ذلك أحد.»[1]

مصحّح مسالک الافهام در پاورقی به این دو روایت اشاره نموده و فرموده است: «و عندي في الحديث سقط و الصحيح غير أولى الإربة.»[2]

اینکه در وسائل،[3] روایت عبدالرحمن بن أبی عبدالله با تعبیر «غير أولي الإربة من الرّجال» -با «غیر»- نقل شده، ناشی از اجتهاد است؛ زیرا در نسخ و همچنین نقل کسانی[4] که این روایت را نقل کرده‌اند، سؤال با تعبیر «أولي الإربة من الرّجال» -بدون «غیر»- نقل شده است.

کلام صاحب حدائق و تبیین آن

اما صاحب حدائق بعد از ذکر اشکال، در جواب از آن، فرموده است:

«اللهمّ إلّا أن يكون الجواب وقع تنبيها على أنّ الأولى هو السؤال عن غير أولي الإربة، فإنّه هو المحتاج إلى التفسير و البيان، فأجيب بناء على ذلك، و مثله في القرآن كثير.»[5]

توضیح کلام صاحب حدائق: در قرآن کریم، مواردی است که ادعا شده پاسخ با سؤال تناسب ندارد و در توجیه آن هم گفته شده که: خداوند متعال برای اینکه سائل را متنبّه نماید که سؤالش مناسب نیست و باید سؤال را به شکل دیگری می‌پرسید، در جواب از سؤالش، سؤال مناسب را پاسخ داده است.

مثلاً طبق آیهٔ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ﴾[6] قرآن کریم ابتدا

شخص با ذوق و استعداد و دارای کمالی بود.

۱. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۴.

۲. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۴.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴، ح ۲: وعن حميد بن زياد عن الحسن بن محمّد عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرّحمن بن أبي عبد الله قال: «سألته عن غير أولي الإربة من الرّجال قال: الأحمق المولّى عليه الّذي لا يأتي النّساء».

۴. مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۸۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۷؛ الأنوار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۲، ص ۳۷۲.

۵. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۸.

۶. البقرة، ۱۸۹.

می‌فرماید: از تو دربارهٔ علّت وجودی وقوع نقصان و کمال تدریجی در قرص ماه سؤال می‌کنند. ولی در ادامه، در پاسخ، فوائد این پدیده را ذکر کرده و علل وجودی آن را بیان ننموده است تا به سائلین بفهماند که سؤال از علل وجودی وقوع این پدیده بی‌فائده است و مناسب آن است که سؤال شود که چرا خداوند متعال ماه را به این شکل خلق کرده است؛ به عبارت دیگر، باید از فلسفه و فوائد این نوع خلقت سؤال شود.

مثال دیگر این است که طبق آیهٔ ﴿يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾،[1] قرآن ابتدا می‌فرماید: از تو سؤال می‌کنند که چه چیزی انفاق کنند؟ اما در ادامه، در جواب، موارد مصرف انفاق را ذکر کرده است تا به سائلین بفهماند که سؤال مناسب این است که بپرسند انفاقات را به چه مصارفی برسانند.

در دو روایت مورد بحث نیز، سائل از «أولي الإربة من الرّجال» پرسیده است؛ اما امام علیه‌السلام در پاسخ، مصداق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» را بیان کرده است تا به سائل بفهماند که به جای این سؤال، مناسب این است که از مصداق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» که یکی از استثنائات آیهٔ غضّ[2] است سؤال کند.

نقد کلام صاحب حدائق

جواب صاحب حدائق بسیار مستبعد است. جواب ایشان نظیر این است که مثلاً شارع بفرماید: پرداخت زکات به غیر محتاج حرام است و کسی سؤال نماید که محتاج چه کسی است که به غیر او نمی‌توان زکات داد؟ و شارع در پاسخ، به جای تبیین مراد از محتاج، با تعبیر «غنی»، مصداق «غیر محتاج» -نقیض «محتاج»- را بیان کند؛ آیا چنین جوابی صحیح است؟ آیا می‌توان سؤال سائل دربارهٔ مراد از «محتاج»

---

۱. البقرة، ۲۱۵.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

را نامناسب دانست به گونه‌ای که سبب شده تا شارع به جای پاسخ از آن، مصداق نقیضش را بیان کند؟

در مسئلهٔ مورد بحث نیز، خداوند متعال در آیهٔ غضّ، ابدای زینت زن در برابر «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» را استثنا نموده، حکم به جواز آن کرده است. اگر مراد سؤال سائل از «أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» در دو روایت بالا، این باشد که «أولی الإربه» چه کسانی‌اند که ابدای زینت در مقابل غیر آن‌ها جایز است، آیا چنین سؤالی غیر مناسب است تا حضرت به جای تبیین مصداق «أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ»، مصداق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ»، نقیض آن را بیان کند؟ به شکل کلّی، در سؤال از یک شئ، بیان مطلبی دربارهٔ نقیض آن مناسب نیست.

آیاتی هم که به عنوان مثال ذکر شد، لزوماً از موارد تخطئهٔ سائل در پاسخ نیست؛ بلکه حداقل چنین امری در آیهٔ أهلّه صورت نگرفته است و به نظر می‌رسد در آیهٔ انفاق نیز، چنین امری واقع نشده است.

توضیح اینکه در آیهٔ اوّل، وجه سؤال از اهلّه روشن نیست. شاید سؤال از این است که ماه در حالت قرص کامل بسیار زیبا است، با این وجود چه غرض و هدفی وجود دارد که این حالت دائمی نیست و ماه ابتدا باریک می‌شود تا اینکه به حالت قرص کامل می‌رسد و سپس دوباره باریک می‌شود تا اینکه دیگر نمی‌توان آن را دید؟

شاید هم سؤال از علت وجودی پدیدهٔ نقصان و کمال در ماه باشد؛ اما با توجه به جواب، مشخّص می‌شود که سؤال دربارهٔ غرض و هدف خلقت ماه به این شکل بوده است، نه دربارهٔ علّت وجودی پدیده نقصان و کمال در آن؛ بنابراین نمی‌توان این آیه را یکی از موارد تخطئهٔ سائل در پاسخ به حساب آورد.

خلاصه اینکه سؤال از غرض و هدف از یک شیء به این شکل و بیان غرض و هدف آن در پاسخ، متعارف است و سؤال و جواب بی‌تناسب و ارتباط به یکدیگر نیستند، همچنان‌که اگر در پاسخ «یسئلونک عن المتشابه» بگویند: متشابه برای آن است که احساس نیاز کرده، به معصومین علیهم‌السلام رجوع کنید و این ارتباط سبب شود که هدایت و تهذیب شوید، عدم تناسب بین سؤال و جواب احساس نمی‌شود؛ بلکه امری متعارف و عادی به حساب می‌آید.

در آیهٔ دوم نیز، به نظر می‌رسد که خداوند متعال با عبارت ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾، سؤال از مصادیق انفاق را جواب داده و فرموده که انفاق شیء معیّنی ضرورت ندارد؛ بلکه هر چیزی که انفاق شود خوب است؛ البته خداوند متعال در ادامه تفضّلاً مصارف خیر را نیز بیان نموده است؛ زیرا کار خیر اگر در غیر موردش صورت بگیرد، گویی عملاً انجام نشده است و لذا خداوند متعال تفضّلاً این مصارف را بیان نموده تا به سائلین بگوید که متوجه باشید که کار خیر را در غیر موردش انجام ندهید.

نظر مختار دربارهٔ معنای روایت

جواب صحیح این است که تعبیر «أولي الإربة من الرّجال» در این دو روایت، مشیر به استثنای مذکور در آیهٔ غضّ است و لذا تعبیر «سألته عن أولي الإربة من الرّجال» یعنی از امام علیه‌السلام دربارهٔ مراد از استثنایی که در آن «أولی الاربة» وجود دارد سؤال کردم. با این بیان، پاسخ امام علیه‌السلام با سؤال سائل مطابقت دارد.

مرحوم فیض نیز در وافی اشکال را به این شکل جواب داده است. البته در چاپ قدیم[1] و چاپ جدید وافی[2] کلمهٔ «غیر» سقط شده که باید اضافه شود؛ کلمهٔ «غیر أولی الاربة»، «أولی الاربة» ضبط شده است.

روایت چهارم: صحیحهٔ أبی بصیر

حدّثنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه‌الله قال: حدّثنا محمّد بن الحسن الصّفّار عن أحمد بن محمّد عن الحسن بن عليّ الوشّاء عن عليّ بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله علیه‌السلام عن ﴿التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ قال: هو الأبله المولّى عليه الّذي لا يأتي النّساء.»[3]

بررسی سند روایت

در سند روایت علی بن ابی حمزه است؛ اما بنا بر تحقیق خدشه‌ای به صحیحه بودن روایت وارد نمی‌کند. علی بن ابی حمزه در زمان امام کاظم علیه‌السلام ثقه و مورد اعتماد بوده، روایت بزرگان اصحاب از او هم قبل از انحرافش صورت گرفته، و معیار

---

۱. الوافي، ج ۳، جزء ۱۲، ص ۱۲۲.
۲. الوافي، ج ۲۲، ص ۸۲۶.
۳. معاني الأخبار، ص ۱۶۲.

نیز در ارزیابی سندی روایت، خصوصیاتی است که راویان در زمانی که روایت از آن‌ها اخذ شده، داشته‌اند.

روایت پنجم: روایت عبدالله بن میمون قدّاح

الحسین بن محمّد عن معلّی بن محمّد و عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمّد الأشعريّ عن عبد الله بن ميمون القدّاح عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال:

«كان بالمدينة رجلان يسمّى أحدهما هيت و الآخر مانع فقالا لرجل و رسول الله صلى الله عليه وآله يسمع إذا افتتحتم الطّائف إن شاء الله فعليك بابنة غيلان الثّقفيّة فإنّها شموع بخلاء مبتّلة هيفاء شنباء إذا جلست تثنّت و إذا تكلّمت غنّت تقبل بأربع و تدبر بثمان بين رجليها مثل القدح فقال النّبيّ صلى الله عليه وآله لا أريكما من أولي الإربة من الرّجال فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله فغرّب بهما إلى مكان يقال له العرايا و كانا يتسوّقان في كلّ جمعة.»[1]

بررسی دلالت روایت و نسبت آن با روایات دیگر

این روایت با مقداری اختلاف، توسط عامّه[2] هم نقل شده است. مفادش این است که در زمان حضرت رسول صلى الله عليه وآله، دو نفر[3] بوده‌اند که خیال می‌شده که اهل شهوت

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۳-۵۲۴، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۴.

۲. صحيح البخاريّ، ج ۱۴، ص ۲۳۷، ح ۴۳۲۴؛ السنن الكبرى (بيهقى)، ج ۸، ص ۲۲۳-۲۲۴، ح ۱۶۷۵۸، ۱۶۷۵۹ و ۱۶۷۶۰.

۳. طبق نقل عامّه این دو مخنّث بوده‌اند: السنن الكبرى (بيهقى)، ج ۸، ص ۲۲۴، ح ۱۶۷۶۰: أخبرنا أبو الحسين بن بشران ببغداد أخبرنا الحسين بن صفوان ثنا عبد الله بن أبي الدنيا ثنا الحسن بن حماد الضبي ثنا عبدة عن محمد بن إسحاق عن يزيد عن موسى بن عبد الرحمن بن عياش بن أبي ربيعة قال: «كان المخنّثون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثة ماتع وهدم وهيت و كان ماتع لفاختة بنت عمرو بن عائذ خالة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يغشى بيوت النبي صلى الله عليه وآله و يدخل عليهنّ حتى إذا حاصر الطائف سمعه رسول الله صلى الله عليه وآله و هو يقول لخالد بن الوليد: إن افتتحت الطائف غدا فلا تنفلتن منك بادية بنت غيلان فإنّها تقبل بأربع و تدبر بثمان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا أرى هذا الخبيث يفطن لهذا لا يدخل عليكنّ بعد هذا لنسائه قال ثم أقبل رسول الله صلى الله عليه وآله قافلا حتى إذا كان بذي الحليفة قال لا يدخلنّ المدينة و دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة فكلم فيه و قيل له إنّه مسكين ولا بدّ له من شيء فجعل له رسول الله صلى الله عليه وآله يوما

نیستند. این دو برای کسی،[1] خصوصیات زنی در طائف را ذکر و او را تحریک می‌کردند که در کتب لغت روایی، مفصّلاً معانی الفاظ آن‌ها بیان شده است.

حضرت کلام آن‌ها را می‌شنود و می‌فرماید: شما شهوت دارید؛ کسی که چنین اموری را درک می‌کند، شهوت دارد و الا اگر فاقد شهوت باشد، چنین اموری را نیز درک نمی‌کند. سپس حضرت برای جلوگیری از اختلاط آن‌ها با زن‌ها، تبعیدشان می‌کند؛ ولی برای اینکه از گرسنگی نمیرند، به آن‌ها اجازه می‌دهد که هر جمعه برای خرید نیازهایشان بیایند و بروند.

از این روایت استفاده می‌شود که خیال می‌شده‌است که این افراد از مصادیق ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾،[2] هستند و لذا در میان زن‌ها رفت و آمده داشته‌اند، تا اینکه مشخّص شده که دارای شهوت بوده، این عنوان بر آن‌ها صادق نیست؛ بنابراین اگر ثابت شود که این افراد فاقد رشد نبوده‌اند و تنها به این دلیل که خیال می‌شده شهوت ندارند، به آن‌ها از باب ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾، اجازهٔ اختلاط با زنان داده شده است، در این صورت روایت با روایات دیگر معارضه می‌کند؛ زیرا طبق آن روایات، مراد از ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾، خصوص افرادی است که علاوه بر فقدان شهوت، رشد هم ندارند؛ اما از آنجایی که ثابت نشده این دو نفر دارای رشد بوده‌اند، روایت تعارضی با روایات دیگر ندارد. شاید این افراد در خارج فاقد رشد بوده‌اند و خیال می‌شده که علاوه بر فقدان رشد، شهوت هم ندارند و لذا از باب ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ به آن‌ها اجازه رفت و آمد نزد زنان داده شده است؛ ولی بعد از قضیهٔ مذکور در روایت، مشخّص

في كلّ سبت يدخل فيسأل ثمّ يرجع إلى منزله فلم يزل كذلك عهد رسول الله ﷺ و أبي بكر و على عهد عمر رضي الله عنه و نفى رسول الله ﷺ صاحبيه معه هدم و الآخر هيت».

۱. طبق نقل عامّه، آن شخص برادر امّ سلمه بوده است؛ ر.ک: السنن الكبرى (بيهقى)، ج۸، ص ۲۲۴، ح ۱۶۷۵۸: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا أحمد بن عبد الجبار ثنا يونس بن بكير عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أمّ سلمة عن أمّ سلمة قالت: «كان عندي مخنّث فقال لعبد الله أخي: إن فتح الله عليكم غدا الطائف فإنّي أدلّك على ابنة غيلان فإنّها تقبل بأربع و تدبر بثمان فسمع رسول الله ﷺ قوله فقال: لا يدخلنّ هؤلاء عليكم.» أخرجه البخاري و مسلم في الصحيح من أوجه عن هشام.

۲. النور، ۳۱.

شده که بر خلاف عدم رشد، شهوت دارند و لذا از اختلاط آن‌ها با زنان جلوگیری شده است.

خلاصهٔ بحث دربارهٔ روایات

خلاصه اینکه با توجه به دو روایت زراره، روایت عبدالرحمن بن أبی عبدالله، و روایت ابوبصیر، مراد از ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾، خصوص کسانی است که فاقد رشد و شهوت‌اند و روایت عبدالله بن میمون نیز منافاتی با مفاد این روایات ندارد. البته کنزالعرفان از امام کاظم علیه‌السلام نقل نموده که مراد از این عنوان، پیرمردهای فاقد شهوت و نیاز به زن است؛[1] اما به دلیل اینکه این روایت مرسل نقل شده و سند آن مشخص نیست، اعتباری ندارد و معیار، مفاد همان روایات چهارگانه است که از نظر سندی معتبراند.

این نکته نیز در بحث از مفاد روایات قابل توجه است که «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» بر عدم نیاز و شهوت به زنان دلالت دارد؛ ولی دلالتی بر احمق و ابله بودن ندارد و لذا این تعابیر که در روایات وارد شده، ناظر به تفسیر «التَّابِعِينَ» است، نه «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ».

با قطع نظر از روایات، محتمل است که مراد از «التَّابِعِينَ» در آیه، افراد کم‌عقل و فاقد رشد مانند احمق و ابله باشد، یا عبد که تابع مولایش است یا خادمان و افراد دیگری که چیزی ندارند و تابع دیگران‌اند باشد؛ اما روایات از میان این محتملات، مراد از «تابعین» را خصوص ابله و احمق دانسته که به دلیل قصور عقل و فقدان رشد، تحت ولایت قرار گرفته است.

مطلب سوم: بررسی اشکالات استدلال به آیه در مسئلهٔ خصیّ

استدلال به آیه برای اثبات جواز نظر خصیّ به نامحرم، با دو اشکال روبرو است:

اشکال اوّل: عدم ملازمه بین خصیّ بودن و فقدان شهوت

خصیّ بودن با فقدان شهوت ملازمه ندارد؛ نمی‌توان به شکل کلّی هر خصیّ را فاقد شهوت دانست. ممکن است کسی با وجود خصیّ بودن، شهوت داشته باشد و در نتیجه از مصادیق «أُولِي الْإِرْبَةِ» به شمار بیاید نه «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ»؛ بنابراین نمی‌توان

---

۱. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۳.

ادعا کرد که هر خصیّ مصداق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» بوده، نگاهش به نامحرم جایز است.

اشکال دوم: عدم استثنای مطلق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ»

اگر پذیرفته شود که هر خصیّ فاقد شهوت و مصداق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» است، اما با این وجود، مجرّد صدق این عنوان کفایت نمی‌کند تا به جواز نگاه هر خصیّ به نامحرم حکم شود؛ زیرا عنوان مستثنا در آیهٔ غضّ مشتمل بر دو جزء است: «التَّابِعِينَ» و «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ».

اگر متعارف افرادی که فاقد شهوت و نیاز به زن‌اند، خارجاً تابع هم بودند، در این صورت، می‌گفتیم: تابع بودن خصوصیت ندارد و برای ارائهٔ خارج ذکر شده است و «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» نیز مانند تعلیل بوده، گویی بیان می‌کند که علت استثنای این افراد، فقدان شهوت و عدم نیازشان به زن است؛ در نتیجه از آیه استفاده می‌شد که هر فاقد شهوت و نیاز به زن -از جمله خصیّ بنا بر فرض- استثنا است، حتی اگر تابع نباشد؛ اما با توجّه به اینکه چنین امری در خارج واقعیت ندارد، مشخّص می‌شود که تابع بودن در آیه خصوصیت دارد و آیه مطلق «غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» را استثنا نکرده است؛ بلکه خصوص کسانی را استثنا نموده که هم تابع و هم غیر اولی الإربه‌اند.

این مطلب با لحاظ مفاد روایاتی که آیه را تفسیر کرده، روشن‌تر می‌شود؛ زیرا یکی از وجوه تبعیت، قصور عقل و فقدان رشد است و افراد احمق و ابله از این جهت، تحت ولایت قرار گرفته‌اند و در روایات نیز مراد از آیه، خصوص ابله و احمقی دانسته شده که شهوت و نیازی به زن ندارد.

نتیجه اینکه با ملاحظه تعابیر در استثنای ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾[1] و روایات مفسّر آن، نمی‌توان برای اثبات جواز نگاه مطلق خصیّ -حتی اگر تابع نباشد- به نامحرم به این آیه استدلال کرد.

---

۱. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

مرحوم آقای خوئی نیز در ردّ استدلال به آیه در بیان این اشکال فرموده است:

«أنّه لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لأنّ المستثنى في الآية الكريمة من حرمة الإبداء ليس مطلق «غير أولي الإربة» و إنّما خصوص التابعين، و من الواضح أنّ المتفاهم العرفي من التابع من لا استقلال له فيختصّ الحكم به، كالعبد الخصيّ أو المجبوب أو كبير السنّ.»[1]

جهت دوم: مفاد روایات دربارهٔ نظر خصیّ به نامحرم

حال، مفاد روایات دربارهٔ نظر خصیّ به نامحرم بررسی می‌شود.

روایت اوّل: موثقهٔ عبدالملك بن عتبة النخعی

حميد بن زياد عن الحسن بن محمّد عن عبد الله بن جبلة عن عبد الملك بن عتبة النّخعيّ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أمّ الولد هل يصلح أن ينظر إليها خصيّ مولاها و هي تغتسل قال: لا يحلّ ذلك.»[2]

بررسی سند روایت

روایت موثّقه است؛ زیرا برخلاف عبدالملک بن عتبة که امامی و ثقه است،[3] حمید بن زیاد،[4] حسن بن محمد (بن سماعة)،[5] و عبدالله بن جبلة[6] هر سه واقفی و ثقه‌اند.

بررسی دلالت روایت

مورد این روایت صورتی است که زن مشغول غسل گرفتن است و ظاهرش نیز این است که حائلی بین او و خصیّ وجود ندارد. در چنین حالتی، اگر هم فرض شود که زن عورتش را پوشانده باشد، اما بسیاری از مواضع دیگرش آشکار است و لذا نفی جواز نظر خصیّ در این حالت، دلالت نمی‌کند که نگاه او به مو و ساق زن

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۶.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۱، «باب الخصيان».

۳. رجال النجاشي، ص ۲۳۹، رقم ۶۳۵.

۴. رجال النجاشي، ص ۱۳۲، رقم ۳۳۹.

۵. رجال النجاشي، ص ۴۰-۴۱، رقم ۸۴.

۶. رجال النجاشي، ص ۲۱۶، رقم ۵۶۳.

نیز اشکال دارد. البته با توجه به اینکه اطلاق روایت صورتی که عورت زن پوشیده است را هم شامل می‌شود، این مقدار از آن استفاده می‌شود که خصیّ مانند محارم نیست که بتواند بدون شهوت، به بقیهٔ مواضع زن نگاه کند.

روایت دوم: روایت اثبات الوصیّة

روایت دیگر روایتی است در جامع الاحادیث که از اثبات الوصیه نقل شده است:

«في حديث طويل ذكر فيه اجتماع وجوه الشيعة بعد الرضا عليه السلام في بغداد في دار عبد الرحمن بن الحجّاج ومشورتهم و قصد ثمانين من فقهائهم الحجّ لمشاهدة أبي جعفر عليه السلام ودخولهم عليه عليه السلام (إلى أن قال) قال أبو خداش المهري وكنت قد حضرت مجلس موسى عليه السلام فأتاه رجل فقال له: جعلني الله فداك وسأله عن مسائل (إلى أن قال) الخصيّ يدخل على النّساء فأعرض وجهه قال: فحججت بعد ذلك فدخلت على الرضا عليه السلام فسألته عن هذه المسائل فأجابني بالجواب الّذي أجاب به موسى عليه السلام، وكان جالسا مجلس أبي جعفر عليه السلام في هذا الوقت (إلى أن قال)، قلت الخصيّ يدخل على النّساء، فحوّل وجهه، ثمّ استدناني وقال: وما نقص منه إلّا الجبابة الواقعة عليه.»[1]

بررسی سند و دلالت

یکي از مسائلی که بعد از شهادت امام رضا عليه السلام بسیار مورد توجه قرار گرفته بود، کمی سنّ امام جواد عليه السلام و انتقال امامت به ایشان بوده است. طبق این نقل، هشتاد نفر از فقها تصمیم گرفتند بروند و از نزدیک با امام عليه السلام ملاقات کنند.

ابوخداش نقل می‌کند که کسی سؤالاتی از امام کاظم عليه السلام پرسید و امام عليه السلام نیز جواب داد تا اینکه دربارهٔ نگاه خصیّ سؤال کرد، اما امام عليه السلام صورتشان را برگرداند.

ایشان در ادامه می‌گوید: بعداً در زمان تشرّف برای حج، این سؤالات را از امام رضا عليه السلام سؤال کردم. ابوخداش می‌گوید: «فأجابني بالجواب الّذي أجاب به موسى عليه السلام.»

---

۱. جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۹۳، ح ۳؛ ر.ک أيضاً: مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۷، ح ۱؛ و إثبات الوصيّة، ص ۲۲۰-۲۲۲.

شاید استظهار از این عبارت آن باشد که امام رضا علیه‌السلام در جواب از مسائلی که از امام کاظم علیه‌السلام نیز پرسیده شده بود، از جمله مسئلهٔ خصیّ، مانند ایشان عمل کرده است؛ یعنی یا با نصّ یا اعراض جواب داده است.

مراد از «و کان جالسا مجلس أبي جعفر علیه‌السلام» نیز ظاهراً این است که امام رضا علیه‌السلام در همین جایگاهی که امام جواد علیه‌السلام است، قرار داشت؛ یعنی بعد از وفات امام کاظم علیه‌السلام، در جایگاه امامت قرار گرفته بود. البته دو احتمال دیگر نیز دربارهٔ مراد از این فقره وجود دارد:

- احتمال اوّل: امام رضا علیه‌السلام در همین مکان فعلی که امام جواد علیه‌السلام نشسته است، نشسته بود.
- احتمال دوم: امام رضا علیه‌السلام نیز در شرایطی قرار داشت که امام جواد علیه‌السلام بعد از وفات امام رضا علیه‌السلام قرار گرفته بود؛ یعنی امام کاظم علیه‌السلام وفات کرده بود و امامت امام رضا علیه‌السلام هنوز تثبیت نشده بود؛ افرادی برای ملاقات و امتحان امام علیه‌السلام خدمتشان می‌رسیدند.

در عبارت آخر روایت، اگر نسخهٔ «الخناثة» صحیح باشد، معنای روایت این است که خصی از مردانگی چیزی کم ندارد، مگر اینکه یک مقدار حالت خنثایی و برزخی پیدا کرده است. به عبارت دیگر، اگرچه خصیّ چنین حالتی پیدا کرده، ولی هنوز مرد است.

اگر نسخهٔ «الجبایه» صحیح باشد، مراد امام علیه‌السلام این است که خصیّ چیزی از مردانگی کم ندارد، مگر اینکه آلت تناسلی‌اش قطع شده است.

از کلام علامه[1] نیز استفاده می‌شود که از نظر ایشان قدر متیقّن از روایات خصیّ، ممسوح است یعنی کسی که هم اخته و هم آلت تناسلی‌اش قطع شده است.

بنا بر هر دو نسخه، روایت دلالت می‌کند که خصیّ مرد است و نگاه او به نامحرم جایز نیست. البته روایت از نظر سندی مرسل است و اعتبار ندارد.

روایت سوم: روایت أخی دعبل

وبهذا الإسناد، عن الحسين بن عليّ علیه‌السلام، قال: «أدخل على أختي سكينة بنت

---

۱. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

علیّ علیه‌السلام، خادم فغطّت رأسها منه، فقیل لها: إنّه خادم. قالت: هو رجل، منع شهوته.»[۱]

«سُکینه» به ضمّ سین است، همچنان‌که در کتاب‌های لغت مانند قاموس نوشته شده‌است؛ به خصوص در ذیل آن سکینه دختر امام حسین علیه‌السلام را ذکر کرده‌اند که بر این وزن است.[۲]

سند روایت

سند روایت در جامع الاحادیث به این شکل است:

«أمالی ابن الطوسی بالاسناد المتقدم فی باب جواز التقیه فی إظهار کلمه الکفر من أبواب التقیه عن علی بن علی أخی دعبل بن علی الخزاعی عن الحسین بن علی علیه‌السلام قال ...»[۳]

طبق این سند، برادر دعبل مستقیم و بی‌واسطه از امام حسین علیه‌السلام نقل کرده‌است که یا در نقل اشتباهی صورت گرفته و یا در نسخهٔ نزد ایشان، سقطی وجود داشته‌است؛ زیرا علاوه بر اینکه علی القاعده، بسیار بعید است که برادر دعبل توانسته‌باشد امام حسین علیه‌السلام را درک کند، این روایت در خود امالی با تعبیر «وبهذا الإسناد، عن الحسین بن علیّ علیه‌السلام، قال» نقل شده‌است و تعبیر «بهذا الاسناد» اشاره به همان سند متکرّری دارد که در قبل ذکر شده و به امام رضا علیه‌السلام عن آبائه ختم می‌شود.[۴]

سند روایت به هر صورت، معتبر نیست.

---

۱. الأمالي (شیخ طوسی)، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۷، ح ۷: الحسن بن محمّد الطوسيّ في الأمالي عن أبيه عن الحفّار عن إسماعيل بن عليّ عن عليّ بن عليّ أخي دعبل عن الرّضا عن آبائه عن الحسين علیهم‌السلام قال: ... .

۲. القاموس المحیط، ج ۴، ص ۲۲۹؛ الصحاح، ج ۵، ص ۲۱۳۷؛ لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۱۸.

۳. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۹۴، ح ۴.

۴. در امالی، در ابتدای مجلس ۱۳، اوّلین روایت با این سند نقل شده‌است:
أخبرنا أبو الفتح هلال بن محمّد بن جعفر الحفّار، قال: أخبرنا أبو القاسم إسماعيل بن عليّ بن عليّ الدّعبليّ، قال: حدّثني أبي أبو الحسن عليّ بن عليّ بن رزين بن عثمان بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن بديل بن ورقاء أخو دعبل بن عليّ الخزاعيّ رحمه‌الله ببغداد سنة اثنتين و سبعين و مائتين، قال: حدّثنا سيّدي أبو الحسن عليّ بن موسى الرّضا بطوس سنة ثمان و تسعين و مائة، ...قال: حدّثني أبي موسى بن جعفر، قال: حدّثنا أبي جعفر بن محمّد، قال: حدّثنا أبي محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ علیهم‌السلام عن النّزال بن سبرة، عن عليّ بن أبي طالب علیه‌السلام.

بررسی دلالت روایت

طبق این روایت، شخصی بر سکینه علیها السلام وارد شد، و ایشان سرش را از او پوشاند، به ایشان گفته شد که: این شخص «خادم» است، و ایشان در جواب فرمود که: خادم بودن باعث خروج او از مرد بودن نشده است؛ او مردی است که جلوی شهوتش گرفته شده است.

از جواب حضرت سکینه علیها السلام مشخّص می‌شود که «خادم» در کلام گوینده در معنای خصیّ به کار رفته است و متفاهم حضرت علیها السلام نیز از این کلمه خصیّ بوده است. از این مطلب استفاده می‌شود که در آن زمان، خدمتکارهای مردی که در خانه‌ها به کار گرفته می‌شدند، به شکل معمول و متعارف خصیّ بوده‌اند تا متناسب باشد با ورود به خانه‌هایی که در آن‌ها نامحرم وجود دارد. در دورهٔ قاجاریه نیز، سلاطین که قصد داشتند مسائل مربوط به حجاب را مقداری رعایت کنند، خواجه‌ها را به کار می‌گرفتند.

و در مواردی هم که لفظ «خادم» بر مرد خدمتکار اطلاق می‌شده، متفاهم از آن مرد خصیّ بوده است.

این روایت دلالت می‌کند که نگاه خصیّ به نامحرم جایز نیست و مجرّد فقدان شهوت، مجوّز نظر به نامحرم به حساب نمی‌آید.

روایت چهارم: روایت القاسم الصیقل

عنه [محمد بن الحسن الصفار] عن محمّد بن عیسی عن القاسم الصّیقل قال:

«کتبت إلیه أمّ علیّ تسأل عن کشف الرّأس بین یدي الخادم و قالت له: إنّ شیعتك اختلفوا علیّ في ذلك فقال بعضهم: لا بأس و قال بعضهم: لا یحلّ فکتب علیه السلام سألت عن کشف الرّأس بین یدي

سپس در ادامه، در ابتدای هر سند، ابتدا تعبیر «بهذا الاسناد» و سپس عبارات دیگر قرار گرفته است؛ مثلاً: «و بهذا الإسناد، عن علیّ بن أبي طالب علیه السلام أنّه قال:»؛ «و بهذا الإسناد، عن علیّ بن الحسین، عن عمّه الحسن بن علیّ، قال:سمعت عمر بن الخطّاب یقول:»؛ «وَ بهذا الإسناد، عن علیّ بن أبي طالب علیه السلام أنّه قال»؛ و از جمله، روایت مورد بحث این‌گونه نقل شده‌است: «وبهذا الإسناد، عن الحسین بن علیّ علیه السلام، قال:» (ر.ک: الأمالي (شیخ طوسی)، ص ۳۶۱- ۳۶۷).

الخادم لا تكشفي رأسك بين يديه فإنّ ذلك مكروه.»[۱]

بررسی سند و دلالت روایت

در بحث از ادلهٔ عدم جواز نظر مملوک به مالکه‌اش، وضعیت سند و دلالت روایت بررسی شد. در آن بحث، مفصّلاً بیان شد که اوّلاً، با توجه به اموری، احتمال اینکه مورد سؤال در روایت، نگاه خدمتکار خصیّ به نامحرم باشد، احتمال قابل‌توجهی است و هیچ لزومی بر حمل روایت بر نگاه مملوک به مالکه‌اش وجود ندارد؛ ثانیاً، با بیانی که در آن بحث به تفصیل گذشت، مشخّص شد که روایت بر عدم جواز نظر دلالت می‌کند؛ بنابراین این روایت می‌تواند از روایات عدم جواز نظر خصیّ به نامحرم شمرده شود.

روایت پنجم: روایت محمد بن اسحاق

عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمّد بن إسحاق قال:

«سألت أبا الحسن موسى عليه‌السلام قلت: يكون للرّجل الخصيّ يدخل على نسائه فيناولهنّ الوضوء فيرى شعورهنّ قال: لا.»[۲]

بررسی سند و دلالت روایت

در بحث از ادلهٔ عدم جواز نظر مملوک به مالکه‌اش، وضعیت سند و دلالت روایت به تفصیل بررسی و تبیین شد که روایت از نظر سند معتبر است و بر حرمت نظر خصیّ به نامحرم دلالت می‌کند.

روایت ششم: صحیحهٔ ابن بزیع

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال:

«سألت أبا الحسن الرّضا عليه‌السلام عن قناع الحرائر من الخصيان فقال: كانوا يدخلون على بنات أبي الحسن عليه‌السلام و لا يتقنّعن قلت: فكانوا أحرارا قال: لا قلت: فالأحرار يتقنّع منهم قال: لا.»[۳]

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۵۷، ح ۳۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴-۲۲۵، ح ۷.
۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۶، ح ۲.
۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۶، ح ۳.

بررسی دلالت روایت

این روایت به عنوان معارض روایات عدم جواز قرار داده شده است.[1]

از فقرهٔ «کانوا یدخلون علی بنات أبي الحسن علیه السلام و لا یتقنّعن»، نمی‌توان استفاده کرد که نگاه هر خصیّ به هر نامحرمی جایز است؛ زیرا این جمله، به اصطلاح «قضیه فی واقعه» است و تبیین نمی‌کند که خصیّ‌ها و دختران امام علیه السلام در چه شرایطی بوده‌اند؛ آیا دختران امام علیه السلام بالغ بوده‌اند یا غیر بالغ؟ آیا ضرورتی بر عدم تقنّع وجود داشته است یا نه؟ آیا خصیّ‌ها بالغ بوده‌اند یا غیر بالغ؟ سنّ آن‌ها به چه مقدار بوده است همچنان‌که در بحث نظر علما و مفسّرین دربارهٔ آیهٔ «غیر أولی الإربه» بیان شد، برخی، افراد بسیار مسنّ و فرتوت را مصداق «غیر أولی الإربه» به حساب آورده، نگاه آن‌ها به نامحرم را جایز شمرده‌اند؟ آیا مملوک دختران امام علیه السلام بوده‌اند که بنا بر تحقیق نگاه مملوک به برخی از مواضع مالکه‌اش اشکال ندارد؟

به دلیل وجود این احتمالات، نمی‌توان از این فقره، حکم کلّی جواز نگاه هر خصیّ به هر نامحرمی را استفاده کرد؛ ولی فقرهٔ «قلت: فالأحرار یتقنّع منهم قال: لا»، دلالت می‌کند که عدم لزوم تقنّع و جواز نظر خصیّ، به صورت مملوک و مالکه بودن اختصاص ندارد. علاوه بر این، سؤال سائل مطلق بوده، هیچ‌کدام از خصوصیات بالا در آن اخذ نشده و امام علیه السلام نیز در جواب تفصیل نداده است و لذا چنین جوابی برای چنین سؤالی اقتضا می‌کند که تقنّع زن از هیچ خصیّی لازم نباشد و به مقتضای ملازمهٔ عرفیه هم ثابت می‌شود که خصیّ نیز مجاز به نظر است. نتیجه اینکه با ملاحظهٔ صدر و ذیل روایت، و ملازمهٔ عرفیه، جواز نظر خصیّ به نامحرم به شکل حکم کلّی ثابت می‌شود.

وجوه رفع تعارض بین صحیحهٔ ابن بزیع و سایر روایات

وجوهی برای رفع تعارض صحیحهٔ ابن بزیع و سایر روایات مطرح است.

وجه اوّل: حمل بر نگاه غیر عمدی

وجه اوّل،[2] حمل روایت بر نگاه غیر عمد است. مفاد روایت طبق این وجه، عدم

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۶-۲۲۷.

لزوم تستّر از نگاه‌های غیر عمدی خصیّ‌ها است؛ به عبارت دیگر، بر زنان لازم نیست که به گونه‌ای باشند که حتی نگاه غیر عمدی خصیّ‌ها نیز بر آن‌ها نیفتد؛ بنابراین از روایت استفاده نمی‌شود که نگاه عمدی خصیّ به نامحرم جایز است.

نقد وجه اوّل

این وجه بسیار بعید است و نمی‌توان به آن ملتزم شد؛ زیرا فقرهٔ مربوط به دختران حضرت ظهور دارد در اینکه حتی بعد از ورود خصیّ‌ها، باز هم قناع به سر نمی‌گذاشتند، نه اینکه مراد این باشد که دختران حضرت خود را ملزم به تستّر از نگاه‌های تصادفی خصیّ‌ها نمی‌دانستند و لذا به گونه‌ای عمل نمی‌کردند که اگر خصیّ‌ها به طور ناگهانی وارد شوند، نگاه غیر عمدیشان به آن‌ها نیفتد. همچنین در ذیل روایت که راوی از لزوم تقنّع سؤال کرده و امام علیه‌السلام آن را نفی نموده، فرد ظاهر کالنصّ آن صورت اختیار و عمد است.

وجه دوم: دلالت روایت بر عدم لزوم تقنّع فقط

وجه دیگر اینکه از عبارت «و القناع و المقنعة: ما تتقنّع به المرأة من ثوب تغطّي رأسها و محاسنها. و ألقى عن وجهه قناع الحياء، على المثل.» در لسان العرب،[1] عبارت مسالک[2] و امثال آن[3] استظهار می‌شود که تقنّع به معنای مجرّد پوشیدن سر نیست. مویّد آن نیز تصویری است که در المنجد وجود دارد؛ طبق این عکس، از ابرو تا لب‌ها مکشوف ولی سر و بقیهٔ مواضع پوشیده است؛ اما اختمار به معنای پوشیدن سر است[4]؛ بنابراین در جمع بین روایات، ممکن است گفته شود که: روایت تنها بر عدم لزوم تقنّع دلالت می‌کند؛ اما دلالت ندارد که علاوه بر تقنّع، اختمار نیز لازم نیست و لذا از روایت استفاده نمی‌شود که نگاه خصیّ به مو و سر نامحرم جایز است.

---

۱. لسان العرب، ج ۸، ص ۳۰۰.

۲. مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۳۱؛ و ج ۷، ص ۵۳.

۳. روضة المتّقين، ج ۲، ص ۴۷۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۵۳؛ جواهر الكلام، ج ۲، ص ۵۶.

۴. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۹۸.

اشکالات وجه دوم

اشکال اوّل: منافات این معنا با ارادهٔ پوشاندن سر در ذیل روایت

طبق نقل عیون اخبار الرضا، این ذیل در روایت وجود دارد: «و سألته عن أمّ الولد لها أن تكشف رأسها بين أيدي الرّجال فقال: تتقنّع.»[1] «تقنّع» در این فقره، به معنای پوشاندن سر است. توضیح اینکه بر خلاف حرّه، پوشاندن سر بر أمه لازم نیست. از این رو نسبت به امّ ولد که حالتی بین حرّیت و رقّیت دارد، این مسئله مطرح شده که آیا امّ ولد حکم حرّه را داشته، باید سرش را بپوشاند و یا حکم أمه را دارد و لذا لازم نیست که سرش را بپوشاند؟ بنابراین مسئله‌ای که مطرح است، لزوم یا عدم لزوم پوشاندن سر است، نه پوشاندن صورت و امثال آن. در این روایت هم، از این مسئله سؤال شده و امام علیه‌السلام فرموده که: تقنّع یعنی پوشاندن سر، لازم است.

با توجه به ارادهٔ پوشاندن سر از «تقنّع» در این ذیل، بعید است که بتوان «تقنّع» در فقرات قبل از آن را به معنایی غیر از پوشاندن سر دانست.

پاسخ: طرح مسئلهٔ خصیّ و امّ ولد در دو مجلس

کلینی[2] و شیخ طوسی در تهذیبین[3] این عبارت را ذیل این روایت نقل نکرده‌اند و تنها شیخ صدوق در عیون[4] آن را ذیل خبر نقل کرده و مرحوم کلینی هم آن را جای دیگر نقل کرده است.[5] بنابراین وجود چنین عبارتی در ذیل این روایت معلوم نیست، بلکه ابن بزیع دو سؤال در دو مجلس از امام علیه‌السلام پرسیده و این دو سؤال در عیون کنار هم قرار گرفته‌اند؛ بنابراین لازم نیست «تقنّع» در مسئلهٔ خصیّ، به همان معنای «تقنّع» در مسئلهٔ امّ ولد باشد.

---

۱. عيون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۸-۲۰، ح ۴۴.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۳.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۴؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۲.

۴. عيون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۸-۲۰، ح ۴۴.

۵. الكافي، ج۵، ص ۵۲۵، «باب قناع الإماء و أمّهات الأولاد»، ح ۱: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن الرّضا علیه‌السلام عن أمّهات الأولاد أ لها أن تكشف رأسها بين أيدي الرّجال قال: تقنّع».

اشکال دوم: ارادهٔ پوشاندن سر از قناع و مشتقّاتش در روایات

بنا بر تحقیق، سؤال و جواب دربارهٔ حکم قناع در این روایت را نمی‌توان دربارهٔ امری غیر از پوشاندن سر دانست؛ زیرا با بررسی موارد استعمال قناع و مشتقّات آن مانند «تقنّع» در روایات، مشخّص می‌شود که در قناع، تنها پوشش سر مطرح است.[1]

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: با مراجعه به معجم الفاظ کتب اربعه، وسائل، بحار و غیر آن، متعلّق واژهٔ تقنّع و مشابهات آن، در همهٔ موارد، رأس دانسته شده است و در هیچ موردی این فعل به وجه تعلّق نگرفته است (ر.ک: بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۱۸۱، ح ۶-۸؛ و ص ۱۸۲، ح ۱۰؛ و ج۸۲، ص ۱۱۵، ح ۲۱؛ و ج۹۶، ص ۱۳۵، ح ۱۰؛ الكافي، ج ۵، ص ۵۲۵، ح ۱؛ و ص ۵۲۸، ح ۵؛ و ج ۶، ص ۱۲۸، ح ۳؛ و ص ۴۷۸، ح ۱؛ تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۶۶؛ و ج ۵، ص ۷۱، ح ۳۹؛ و ج ۸، ص ۷۴، ح ۱۶۸؛ و ص ۹۲، ح ۲۳۳؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۱۵، ذيل ح ۴۸۰۶ و ...).

به عنوان نمونه، چند روایت جالبِ توجه نقل می‌شود:

عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا إبراهيم ﷺ عن الجارية الّتي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطّي رأسها ممّن ليس بينها و بينه محرم و متى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصّلاة قال: لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصّلاة.» (الكافي، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۱۸۲-۱۸۳، ح ۱۰؛ و ج ۱۰۱، ص ۳۵، ح ۱۶).

عن محمد بن مسلم ... «قلت: رحمك الله الأمة تغطّي رأسها إذا صلّت فقال: ليس على الأمة قناع.» (الكافي، ج ۳، ص ۳۹۴، ح ۲؛ تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۳؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۱۰۸۵).

عن حريز قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن محرم غطّى رأسه ناسيا قال: يلقي القناع عن رأسه و يلبّي و لا شيء عليه.» (تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۳۰۷، ح ۴۸).

در تمام این روایات، قناع و تغطیهٔ رأس یک نحو ترادفی با هم دارند، به گونه‌ای که از تغطیهٔ رأس، قناع نتیجه گرفته شده است.

از جهت تتبّع در موارد استعمال روایی نمی‌توان سؤال از قناع را به بیش از سؤال از پوشش سر حمل کرد؛ البته در برخی کتب لغت، قناع به آنچه سر و محاسن را می‌پوشاند تفسیر شده که شاهدی از روایات بر این معنا نیافتیم؛ بلکه تعبیر «ألقى فلان عن وجهه قناع الحياء» که در برخی کتب لغت (مانند کتاب العین، ج ۱، ص ۱۷۰) آمده، در روایات به گونهٔ دیگری دیده می‌شود: «ارحم من ألقى عن رأسه قناع الحياء و حسر عن ذراعيه جلباب الأتقياء.» (بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۵۸، ح ۲۲). دقّت در سایر مشتقّات این کلمه در کتب لغت هم آن را به ستر سر مربوط می‌داند، نه چیز دیگر.

گفتنی است که شاید مراد از خمار و قناع یکی نباشد و همچون روسری و مقنعه در عرف کنونی فارسی دو معنای مختلف داشته باشد -همچنان‌که از عبارت دعائم الاسلام: «و لا يجزي الحرّة أن تصلّي بغير خمار أو قناع» بر می‌آید (دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۷۷)- ولی به هرحال، هر دو پوشش سر هستند و گاه به معنای مثال برای مطلق پوشش سر به کار می‌روند که در روایت ابن بزیع هم چنین است.

در چاپ‌های قدیم المنجد، تصویری برای پوشش صورت وجود داشت که این تصویر، در چاپ جدید برای «مقنّع» به معنای «الذی علیه بیضته الحدید» -کسی که کلاه‌خود بر سر دارد - قرار داده شده که به محل بحث ارتباطی ندارد.

معنای دیگر «مُقَنَّع» -که به قناع زنان و مسئلهٔ مورد بحث ربط دارد- «المغطّی رأسه» است[1] که به پوشش صورت ارتباطی ندارد.

وجه سوم: حمل روایت بر تقیّه

وجه سوم از وجوه رفع تعارض بین صحیحهٔ ابن بزیع و سایر روایات، مربوط به جهت صدور آن است. فقهاء[2] فرموده‌اند: این روایت باید حمل بر تقیّه شود و علائمی بر این حمل وجود دارد.

اموری برای حمل روایت بر تقیّه مطرح است که برخی مربوط به خود روایت و برخی دیگر اموری خارج از روایت‌اند.

قرائن حمل روایت بر تقیه

قرینهٔ اوّل: دلالت روایت بر استمرار عدم تقنّع در مقابل خصیّ

عبارت «کانوا یدخلون» ظاهر در استمرار ورود خصیّان بر بنات أبی الحسن علیه‌السلام است و شکّی نیست که عدم پوشش در مقابل خصیّ اگر حرام نباشد، حداقلّ مکروه است. با وجود این، چگونه ممکن است که دختران امام علیه‌السلام، ملتزم به این امر مکروه بوده باشند؟ این نکته یکی از جهاتی است که از آن تقیه‌ای بودن روایت استفاده می‌شود.

قرینهٔ دوم: عدم بیان صریح جواب

حتی اگر عبارت «کانوا یدخلون» ظهور در استمرار نداشته باشد، با این وجود، «قضیه فی واقعه»‌ای است که خصوصیات آن بیان نشده است و لذا جواب صریح

---

۱. لسان العرب، ج ۸، ص ۳۰۱.

۲. مانند: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰؛ کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۸؛ الرسائل الفقهیّة (خواجویی)، ج ۱، ص ۶۴-۶۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۷۵؛ مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۴؛ موسوعة الإمام الخوئیّ، ج ۳۲، ص ۷۸.

و مشخّص به سؤال سائل به حساب نمی‌آید. اینکه حضرت پاسخ صریح نداده و به نقل چنین قضیّه‌ای اکتفا کرده، اماره بر تقیه‌ای بودن روایت است.

قرینهٔ سوم: وزارت ابن بزیع در دستگاه خلافت

ابن بزیع از اجلّاء بوده؛ ولی در دستگاه عباسیان، به عنوان وزیر حضور داشته است و لذا متناسب است که امام علیه‌السلام برای اینکه ابن بزیع به محذور نیفتد، حکم واقعی را بیان نکرده، فتوا به جواز دهد.

قرینهٔ چهارم: اجتناب حضرت از پاسخ در روایات دیگر

طبق برخی از روایات در مسئله، امام علیه‌السلام پرسش‌های دیگر را پاسخ داده؛ اما نسبت به سؤال از خصیّ، از پاسخ دادن اجتناب کرده، گاهی فرموده است: «أمسك عن هذا»[1] و گاهی اعراض از سؤال کرده است.[2]

قرینهٔ پنجم: موافقت مفاد روایت با عمل سلاطین

طبق نقل مرحوم شیخ طوسی در تهذیبین[3] خصیّان در دستگاه‌های سلاطین آن

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۵: و قد روي في حديث آخر «أنّه لمّا سئل علیه‌السلام عن ذلك فقال: أمسك عن هذا و لم يجبه.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۲۷، ح ۶.

۲. جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۹۳، ح ۳: «في حديث طويل ذكر فيه اجتماع وجوه الشيعة بعد الرضا علیه‌السلام في بغداد في دار عبد الرحمن بن الحجّاج ومشورتهم و قصد ثمانين من فقهائهم الحجّ لمشاهدة أبي جعفر علیه‌السلام و دخولهم عليه علیه‌السلام (إلى أن قال) قال أبو خداش المهرى و كنت قد حضرت مجلس موسى علیه‌السلام فأتاه رجل فقال له: جعلني الله فداك (وسأله عن مسائل (إلى أن قال) الخصيّ يدخل على النّساء فأعرض وجهه قال: فحججت بعد ذلك فدخلت على الرضا علیه‌السلام فسألته عن هذه المسائل فأجابني بالجواب الّذى أجاب به موسى علیه‌السلام، وكان جالسا مجلس أبي جعفر علیه‌السلام في هذا الوقت (إلى أن قال)، قلت: الخصيّ يدخل على النّساء، فحوّل وجهه، ثمّ استدناني و قال: و ما نقص منه إلّا الجبابة الواقعة عليه.»

ر.ک ایضاً: مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۷، ح ۱؛ إثبات الوصيّة، ص ۲۲۰- ۲۲۲.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۸۰، ح ۱۳۴. در ذیل روایت، شیخ طوسی فرموده است: «قال محمّد بن الحسن: هذا الخبر خرج مخرج التّقيّة و العمل على الخبر الأوّل و إنّما أجازوا في الخبر الثّاني تقيّة من سلطان الوقت.»؛ الاستبصار، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۲. در ذیل روایت، شیخ طوسی فرموده است: «فالوجه في هذا الخبر ضرب من التّقيّة و العمل على الخبر الأوّل أولى و أحوط في الدّين و في حديث آخر «أنّه لمّا سئل عن هذه المسألة فقال: أمسك عن هذا» فعلم بإمساكه عن الجواب أنّه لضرب من التّقيّة لم يقل ما

زمان حضور داشته‌اند. مسئله هم بین عامّه اختلافی بوده است و در جایی هم که روایات اهل البیت علیهم‌السلام با هم اختلاف دارند، برخی موافق بعضی از اقوال عامّه و برخی موافق با بعضی دیگر است، طبق کلام اهل البیت علیهم‌السلام،[1] باید ملاحظه شود که سلاطین به کدام قول متمایل‌اند، روایت موافق با آن قول کنار گذاشته شود؛ زیرا از روی تقیّه صادر شده است.

بررسی وجه سوم

با توجه به مجموع امور مذکور در وجه سوم، می‌توان روایت را حمل بر تقیه کرد و این حمل هم بسیار متعارف است. علاوه بر این، اگر صدور روایت از باب تقیّه هم ثابت نشود، از مجموع قرائن روایی و غیره استفاده می‌شود که فضای صدور روایت، فضای تقیّه بوده است و مکرّراً بیان شد که اگر تقیّه‌ای بودن جوّ قطعی باشد به گونه‌ای که اظهار نظر مخالف اصلاً ممکن نباشد، اصل تطابق بین ارادهٔ استعمالی و ارادهٔ جدّی جاری نمی‌شود و در نتیجه روایت ذاتاً و حتی با قطع نظر از صورت تعارض، فاقد اعتبار بوده، صلاحیت ندارد که با روایات مخالف معارضه کند.

اگر فضای تقیّه به این حدّ نرسیده باشد، بین روایات تعارض واقع می‌شود که در این صورت نیز، با ملاحظهٔ امور متعدّد باید روایات عدم جواز اخذ شود. آن امور عبارت‌اند از تعدّد روایات عدم جواز نظر و وحدت صحیحه، موافقت صحیحه با تمایل و رویّهٔ سلاطین، مخالفت مفاد آن با شهرت بلکه اجماع فقها. نظر خصیّ به نامحرم طبق این صحیحه اشکال ندارد حتی اگر خصیّ حرّ بوده، مملوک آن

عنده في ذلك و استعمال سلاطين الوقت ذلك».

۱. الكافي، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰: محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله علیه‌السلام ... قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السّنّة و خالف العامّة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السّنّة و وافق العامّة قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السّنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّة و الآخر مخالفا لهم بأيّ الخبرين يؤخذ قال: ما خالف العامّة ففيه الرّشاد فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر ...»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱.

نامحرم نباشد؛ ولی هرچند برخی[۱] فتوا داده‌اند که خصیّ مملوک می‌تواند به مالکه خود نگاه کند؛ اما دربارهٔ خصیّ بما هو خصیّ هیچ فتوایی بر عدم لزوم تستّر زنان از او و جواز نظر او به زنان نامحرم یافت نشد و لذا علاوه بر شهرت، امکان ادعای اجماع بر خلاف مفاد این صحیحه وجود دارد. خلاصه اینکه صحیحهٔ ابن بزیع به هیچ وجه نمی‌تواند در مسئلهٔ خصیّ مستند حکم قرار گیرد.

نظر مختار: عدم فرق بین خصیّ و سایر افراد اجنبی

خصیّ بما هو خصیّ هیچ فرقی با مردان دیگر ندارد و لذا جایز نیست به نامحرم نگاه کند و بر زنان نیز لازم است خود را از او بپوشانند.

بخش سوم: نگاه عنین و مجبوب به نامحرم

مسألة ۳۷: «...کما لایجوز للعنّین و المجبوب بلااشکال.»[۲]

مجبوب یعنی کسی که آلت تناسلی‌اش قطع شده و عنّین یعنی عاجز از وقاع، مجاز به نگاه به نامحرم نیستند؛ زیرا وجود این نواقص ملازمه‌ای با فقدان شهوت و نیاز به زن ندارد و از مباحث مربوط به آیهٔ ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾،[۳] هم مشخّص شد که مراد از این استثنا، خصوص ابله و احمقی است که شهوت و نیازی به زن ندارد؛ بنابراین به استناد به این آیه نمی‌توان جواز نظر این افراد به نامحرم را ثابت کرد.

دلیل دیگری نیز بر جواز نظر او به نامحرم وجود ندارد و لذا حکم آنان با افراد عادی یکسان بوده، نگاهشان به نامحرم حرام است. شاید در باب خصیّ از بعضی

---

۱. مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۰؛ کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

از روایات استثناء تخیّل شود؛ ولی در باب مجبوب و عنّین این مقدار هم تخیّل نمی‌شود؛ لذا مرحوم سیّد[1] در این دو مورد، تعبیر «بلااشکال» را به کار برده است.

بخش چهارم: نگاه مردان مسنّ در حدّ قواعد، به نامحرم

مسألة ۳۷: «... و لا لکبیر السنّ الذي هو شبه القواعد من النساء علی الأحوط.»[2]

پیرمردهایی که به حدّ زنان قواعد رسیده‌اند مجاز به نگاه به نامحرم نیستند؛ زیرا دلیلی بر استثنای آن‌ها از حرمت نگاه به نامحرم وجود ندارد.

استدلال به «غَیرِأُولِی الْإِرْبَةِ» برای اثبات جواز نظر

طبق استثنای «غَیرِأُولِی الْإِرْبَةِ»، در آیهٔ غضّ، بر زنان جایز است که در مقابل مردانی که فاقد شهوت‌اند، زینتشان را آشکار کنند، که به ملازمهٔ عرفیه ثابت می‌شود که بر این مردان هم جایز است که به آن‌ها نگاه کنند. پیرمردانی هم که به حدّ زنان قواعد رسیده‌اند، شهوت ندارند و لذا طبق این آیه، لازم نیست که زنان خود را از آن‌ها بپوشانند و به ملازمهٔ عرفیه بر این مردان نیز جایز است که به آن‌ها نگاه کنند. کنز العرفان[3] نیز نقل نموده که در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام، مصداق این استثنا پیرمردانی دانسته شده که فاقد شهوت بوده، نیازی به زنان ندارند.

نقد استدلال به آیه

استدلال به آیه برای اثبات جواز نظر پیرمردانِ شبیه قواعد، به نامحرم تمام نیست. در بحث نگاه خصیّ به نامحرم، مفاد این آیه از نظر اقوال فقها و مفسّرین، مفاد روایات از جمله روایت منقول از امام کاظم علیه‌السلام دربارهٔ مفاد آیه، و همچنین استدلال به آیه برای اثبات جواز نظر به نامحرم، به تفصیل بررسی شد و لذا نیازی به تکرار نیست.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، م ۳۷.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۳.

وجه احتیاط در کلام مرحوم سیّد

شاید در وجه احتیاط سیّد در این مسئله گفته شود: در آیات قرآن برای بیان برخی امور، به ذکر مشابهات آن اکتفا شده است؛ مثلاً در بیان مستثنیات از «لایُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ»[1] داماد را ذکر نکرده؛ اما «آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ» -پدرِ شوهر- را ذکر کرده است؛ اعمام و اخوال را ذکر نکرده اما «بَنِي إِخْوَانِهِنَّ» و امثال آن را ذکر کرده است. این افراد نیز جزء مستثنیات‌اند؛ اما قرآن برای بیان آن به ذکر مشابهات آن‌ها اکتفا کرده است.

با توجه به این مطلب، در این مسئله نیز اگرچه پیرمردانی که به حدّ زنان قواعد رسیده‌اند، به طور خاصّ در قرآن ذکر نشده، اما ممکن است احکامی که از باب استثنا برای زنان قواعد در قرآن ذکر شده، برای این پیرمردان نیز باشد؛ ولی قرآن برای بیان آن، به ذکر مشابه آن، ﴿الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً﴾،[2] اکتفا کرده است؛ بنابراین انسان نمی‌تواند به شکل بتّی و جزمی، بین زنان قواعد و این پیرمردان فرق گذاشته، به عدم استثنای این پیرمردان فتوا دهد. مرحوم سیّد نیز به این دلیل، در مسئله از تعبیر «علی الأحوط» استفاده کرده است.

اگر وجه احتیاط سیّد این مطلب باشد، تمام بودن آن مبتنی بر این است که ابتدا ثابت شود زنان قواعد، علاوه بر جواز ترک تستّر در برابر نامحرم، مجازاند به نامحرم نگاه کنند، و سپس با بیان فوق، این احتمال تقویت شود که پیرمردان شبیه به این زنان هم مستثنا بوده، می‌توانند به نامحرم نگاه کنند، اما قرآن کریم برای بیان آن، به ذکر مشابه آن ﴿الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً﴾، اکتفا کرده است.

نقد وجه احتیاط: ثابت نبودن جواز نظر قواعد به نامحرم

مطلب بالا در تبیین وجه احتیاط در مسئله تمام نیست؛ زیرا همچنان‌که نسبت به مملوک، خصیّ، و مجبوب و عنّین، بحث دربارهٔ نگاه آن‌ها به زن نامحرم است

---

۱. النور، ۳۱: ﴿وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾.

۲. النور، ۶۰: ﴿وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

نه نظر نامحرم به آن‌ها، دربارهٔ پیرمردان شبیه قواعد نیز بحث دربارهٔ نگاه آن‌ها به زن نامحرم است، نه نگاه زنان نامحرم به آن‌ها، در حالی که در آیهٔ مربوط به زنان قواعد،[1] جواز ترک تستّر در برابر نامحرم جایز شمرده شده که به ملازمهٔ عرفیه، جواز نظر نامحرم به آن‌ها هم ثابت می‌شود؛ اما جواز نظر این زنان به نامحرم ثابت و مسلّم نیست و از آیهٔ قرآن و ملازمهٔ عرفیه هم چنین حکمی استفاده نمی‌شود تا با بیان مذکور در وجه احتیاط، این احتمال تقویت شود که مانند زنان قواعد، پیرمردان شبیه به آن‌ها هم مجاز به نگاه به نامحرم‌اند.

البته اگر در این مسئله، بحث دربارهٔ نگاه زنان نامحرم به پیرمردان شبیه قواعد بود، این امکان وجود داشت که با بیان مذکور، این احتمال که مانند زنان قواعد که نگاه نامحرم به آن‌ها جایز است، نگاه زنان نامحرم به پیرمردان شبیه قواعد هم جایز باشد، به عنوان یک احتمال قوی مطرح و موجب احتیاط در مسئله شود.

نتیجه: حرمت نظر «پیرمرد شبیه قواعد» به اجنبیه

خلاصهٔ بحث اینکه دلیلی بر جواز نگاه پیرمران شبیه قواعد به نامحرم وجود ندارد و لذا حکم آن‌ها با افراد دیگر یکسان است و لذا مجاز نیستند که به نامحرم نگاه کنند.

---

۱. النور، ۶۰: ﴿وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم﴾.

نظر زن به مرد نابینا

مسألة ۳۸: «الأعمي كالبصير في حرمة النظر المرأة اليه.»[1]

تبیین مسئله

پیش‌تر بیان شد که غیر از مواضع استثنا شده، زن نمی‌تواند به بدن مرد نامحرم نگاه کند. مورد بحث در این مسئله آن است که آیا در حرمت نگاه زن به مرد، بین فرض بینا و نابینا بودن مرد تفاوتی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا همچنان‌که نگاه زن به بدن مرد بینا حرام است، نگاه کردن او به بدن مرد نابینا هم حرام است؟ مرحوم سیّد قائل به عدم تفاوت شده است.

بررسی ادلّهٔ حرمت نظر زن

برای اینکه مشخّص شود که آیا نگاه زن به مرد نابینا حرام است یا نه، باید ادلّه‌ای را که در این مسئله ممکن است مطرح شود بررسی کرد.

دلیل اوّل: آیهٔ حرمت ابداء زینت

از آیهٔ ﴿ ... وَ لَايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ...﴾ حرمت ابدای زینت مقابل نامحرم استفاده می‌شود و البته نابینا تخصّصاً از آن خارج است؛ زیرا فرد نابینا زن را نمی‌بیند تا موضوع برای ابدا وجود داشته باشد، و لذا با آن، حرمت ابدای زینت مقابل نابینا ثابت نمی‌شود؛ اما این به معنای این نیست که نظر زن به مرد نابینا جایز است. از این آیه نه حرمت نظر زن به مرد نابینا و نه جواز نظر زن به او استفاده می‌شود.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

توضیح اینکه، اساساً آیه نمی‌تواند مستند حرمت نظر زن به مرد نامحرم باشد؛ اما حتی اگر مستند حرمت نظر زن به مرد نامحرم، این آیه باشد، باز هم نمی‌توان از آن، حرمت نظر زن به مرد نابینا یا جواز آن را استفاده کرد؛ زیرا آیه مستقیماً دربارهٔ حرمت نظر زن به مرد نیست تا ادعا شود که عمومیت داشته، نگاه زن به مرد نابینا را نیز شامل می‌شود. آیه دربارهٔ حرمت ابدای زینت است و مرد نابینا قادر بر نظر نیست تا ابدای زینت در مقابل او حرام باشد و بتوان از آن، حرمت نظر زن به مرد نابینا را هم استفاده کرد.

جواز نظر را نیز نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا مشخّص شد که نابینا بودن مرد مانع است از اینکه عمومیت حرمت ابدای زینت شامل آن شده و از این طریق حرمت نظر زن را به او ثابت کرد؛ اما این به معنا آن نیست که از آیه جواز نظر زن به او استفاده می‌شود؛ بنابراین اگر آیهٔ غضّ، اجماع، و روایات، بر حرمت نظر زن به مرد نابینا دلالت داشته باشند، منافاتی با مفاد این آیه پیدا نمی‌کنند.

با توجه به این مطلب، نمی‌توان به بررسی این آیه اکتفا کرد و در مسئلهٔ نظر زن به مرد نامحرم تفصیل داده، نگاه او به مرد بینا را حرام و به مرد نابینا را جایز شمرد؛ بلکه باید مفاد ادلهٔ دیگری که در مسئلهٔ نظر زن به مرد نامحرم مطرح است را هم بررسی کرد.

دلیل دوم: آیهٔ غضّ

یکی از ادلهٔ مطرح در مسئلهٔ نظر، آیهٔ غضّ[1] است. در مباحث نظر به نامحرم هم بیان شد که احتمالاتی دربارهٔ متعلّق غضّ بصر وجود دارد که یکی از آن‌ها که احتمال بسیار بعیدی هم نیست، آن است که مراد، مواضعی است که باید مخفی باشد و جنس مخالف نبینند؛ به عبارت دیگر، هیچ‌کدام از زن و مرد نباید به مواضع مخفی جنس مخالف نگاه کند. طبق این احتمال که البته ادعا نمی‌کنیم که متعیّن است، آیه امر نموده که زن‌ها نسبت به مردها غضّ بصر داشته باشند و این امر صورتی که مرد نابینا باشد را هم شامل می‌شود.

---

۱. النور، ۳۱.

دلیل سوم: (اجماع) و بررسی آن

ممکن است ادعا شود اجماع بر حرمت نظر زن به مرد وجود دارد و این اجماع فرضی که مرد نابینا باشد را نیز شامل می‌شود؛ اما همچنان‌که در مسئلهٔ نظر به اجنبی به تفصیل بررسی شد، اجماعی بودن «حرمت نگاه زن به اجنبی» مورد تأمّل است. در میان قدما تنها ابوصلاح حلبی نگاه زن به اجنبی را جایز ندانسته است،[1] و قبل از ایشان کسی تصریح به حرمت آن نکرده است، و بعد از ایشان نیز شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی و دیگران، متعرّض مسئله نشده‌اند، چنان‌که عبارت علّامه در تذکره نیز با اجماعی بودن مسئله سازگار نیست؛ زیرا ایشان فرموده است: «منع جماعة من علمائنا نظر المرأة الی الرجل کالعکس لقوله تعالی: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ...﴾»[2]؛ زیرا گویا ایشان نیز با اجماعی ندانستن مسئله، آن را به جماعتی از علماء شیعه نسبت می‌دهد.

البته در میان فقهاء کسی هم نیست که نگاه زن به اجنبی را (جز مواضعی که سیره بر جواز نظر به آن‌ها وجود دارد) تجویز کرده‌باشد، و همچنین هیچ کجا در عبارات فقهاء، تفاوت بین بینا و نابینا در حکم مطرح نیست. با توجّه به این مطلب، فتوا دادن به جواز مشکل است و احتیاط در نگاه نکردن است، و نابینا بودن مجوّز جواز نظر نیست، همچنان‌که اموری مانند زیبایی و زشتی مرد تأثیری در حکم مسئله ندارد.

دلیل چهارم: روایات نظر زن به مرد نابینا

در وسائل[3] و جامع الاحادیث[4] بابی به عنوان «باب تحریم رؤیة المرأة الرّجل الأجنبيّ و إن کان أعمی» وجود دارد که در ذیلش روایاتی ذکر شده که بنابر تحقیق، نمی‌توان حرمت نظر زن به مرد نابینا را از طریق آن‌ها اثبات کرد.

---

۱. الکافي في الفقه، ص ۲۹۶.

۲. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲: «باب تحریم رؤیة المرأة الرجل الاجنبي و إن کان أعمی».

۴. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۹۸: «باب تحریم رؤیة المرأة الرجل الاجنبي و إن کان أعمی».

روایت اوّل: روایت احمد بن ابی عبدالله

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله قال:

«استأذن ابن أمّ مكتوم على النّبيّ ﷺ و عنده عائشة و حفصة فقال لهما: قوما فادخلا البيت فقالتا: إنّه أعمى فقال: إن لم يركما فإنّكما تريانه.»[1]

بررسی سند

این روایت مرسله است؛ زیرا احمد بن ابی عبدالله واسطه تا رسول خدا ﷺ را نقل نکرده است.

کلام آقای خوئی دربارهٔ سند روایت و نقد آن

مرحوم آقاي خوئی دربارهٔ این روایت فرموده است: «مرفوعة أحمد بن أبي عبد الله»[2] ولی دربارهٔ روایت بعدی که روایت مکارم الاخلاق است فرموده است: «مرسلة أمّ سلمة.»[3]

مناسب بود ایشان تعبیر «مرسله» را برای هر دو روایت به کار می‌بردند؛ زیرا تعبیر «مرفوع» در اصطلاح علم درایه[4] دو معنی دارد:

- معنای اوّل: روایتی که در آن کلمهٔ رفعه و مانند آن ذکر شده است. روایت به این معنا مرفوعه نیست.
- معنای دوم: روایتی که به معصوم علیه‌السلام منتهی می‌شود.

روایت طبق این معنا مرفوعه است، بلکه غالب روایات معتبر و نامعتبر طبق این معنا مرفوعه‌اند؛ اما مرفوعه بودن به این معنا ویژگی خاصّی نیست و به طور متعارف هم، این اصطلاح در کتب فقهی استفاده نمی‌شود؛ ولی اصطلاح «مرسله» بیانگر ویژگی خبر بوده، به ضعف سندی آن اشاره دارد.

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۱.
۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۹.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۷۹.
۴. مقباس الهداية، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲.

روایت دوم: روایت مکارم الاخلاق

عن أمّ سلمة قالت:

«کنت عند النّبیّ ﷺ و عنده میمونة فأقبل ابن أمّ مکتوم و ذلك بعد أن أمرا بالحجاب فقال: احتجبا فقلنا: یا رسول الله أ لیس أعمی لا یبصرنا فقال: أ فعمیاوان أنتما أ لستما تبصرانه.»[۲]

احتمال وحدت روایت احمد بن ابی عبدالله و مکارم الاخلاق

بعید نیست که روایت احمد بن ابی عبدالله و روایت مکارم الاخلاق، دربارهٔ یک قضیه باشند؛ ولی نسبت به زن‌هایی که در این قضیه بوده‌اند، اشتباه رخ داده باشد. چنین احتمالی بعید نیست بلکه احتمال مظنون است. در مواردی که انسان در نقل مطالب به حافظه اتّکا می‌کند، گاهی چنین اشتباهاتی واقع می‌شود.

من نیز دچار چنین اشتباهی شده‌ام. در جایی، درصدد ذکر کتاب‌هایی از شیخ بودم که نجّاشی آن‌ها را برای شیخ ذکر نکرده‌است؛ اما به دلیل اینکه دسترسی به کتاب نداشتم و به حافظه تکیه کرده‌بودم، دو کتاب شیخ را به جای دو کتاب دیگر ایشان ذکر کردم.

بررسی دلالت روایت احمد بن ابی عبدالله و مکارم الاخلاق

دلالت روایت احمد بن ابی عبدالله و روایت مکارم الاخلاق بر حرمت نظر زن به مرد نابینا تمام نیست؛ زیرا حکم مذکور در این دو روایت به آیهٔ ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ﴾[۳] اشاره دارد. عمل به این آیه اقتضا می‌کند که زن‌های پیامبر ﷺ در پشت پرده قرار بگیرند و مجرّد اینکه بدنشان حتی وجه و کفّین را از نامحرم بپوشانند کفایت نمی‌کند.

اگر چنین حکمی الزامی باشد، از اختصاصات زنان پیامبر ﷺ بوده، متوّجه زنان

---

۱. استاد ﷾: در جوامع الجامع (ج ۳، ص ۱۰۳)، تألیف مرحوم طبرسی، و در مسالك الأفهام فاضل جواد (ج ۳، ص ۲۶۸)، و کتب دیگر (مانند: الرسائل الفقهیّة (خواجویی)، ج ۱، ص ۵۹؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۲؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۵۸۸) این کلمه به صورت «امرنا» ذکر شده است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۴؛ مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳.

۳. الأحزاب، ۵۳.

دیگر نیست؛ زیرا یقیناً بر زنان دیگر لازم نیست که در مواجهه با نامحرم در پشت پرده قرار گیرند.

اگر جزء آداب و مستحبّات باشد، بعید نیست که بتوان از آن تعدّی کرده، استحباب این عمل نسبت به زنان دیگر را هم ثابت کرد. شواهدی هم بر این تعدّی در ادلّهٔ دیگر وجود دارد.

نتیجه اینکه بنا بر هر دو احتمال، نمی‌توان با استناد به این دو روایت، ثابت کرد که نگاه مطلق زنان به مرد نابینا حرام است.

روایت سوم: روایت دیگر مکارم الاخلاق

و عنه [ابی عبد الله] علیه السلام قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله في الحديث الّذي قالته فاطمة علیها السلام: خير النّساء أن لا يرين الرّجال و لا يراهنّ الرّجال فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنّها منّي.»[1]

در نقل وسائل از مکارم الاخلاق، به جای تعبیر «خیر النساء»، تعبیر «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ» ثبت شده است؛[2] اما ظاهراً، تعبیر «خیر النساء» صحیح است و سؤال از آن مناسب است؛ زیرا چه چیز برای زنان خوب است، چندان تناسب ندارد که مطرح شود؛ چراکه خیلی چیزها برای زنان خوب است؛ اما سؤال از اینکه در میان این زنان، چه کسی ممتاز است، مناسب است که طرح شود. در جاهای دیگر نیز همین تعبیر ذکر شده‌است.[3]

بررسی دلالت روایت

استدلال به این روایت تمام نیست؛ زیرا معنای «لا يرين الرّجال و لا يراهنّ الرّجال» اجتناب از نگاه به بدن مرد نامحرم و پوشیدن بدن خود از نگاه او نیست؛ بلکه به این معنا است که زن اصلاً مرد نامحرم را نبیند و مرد نامحرم هم اصلاً او را نبیند. این حکم قطعاً حکمی است استحبابی که حضرت علیها السلام فرموده‌اند که در میان زنان،

---

۱. مکارم الأخلاق، ص ۲۳۳.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۳.

۳. علاوه بر مکارم الأخلاق، در الدرّ النظيم في مناقب الأئمّة اللهاميم علیهم السلام، ص ۴۵۷؛ العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة، ص ۲۲۵، تعبیر «خیر النساء» ثبت شده‌است؛ البته مانند دعائم الاسلام که در بعد روایت از آن نقل می‌شود، در کشف الغمّة، ج ۱، ص ۴۶۶، روایت با تفصیل بیشتر و با تعبیر «أيّ شيء خير للنّساء» آمده‌است.

زن ممتاز کسی است که به این حکم عمل کند؛ بنابراین این روایت بر حرمت نگاه زن به مرد دلالت ندارد تا از آن استفاده شود که نگاه زن به مرد نابینا نیز حرام است.

روایت چهارم: روایت دعائم

وعن عليّ عليه السلام أنّه قال:

«قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: أيّ شيء خير للمرأة فلم يجبه أحد منّا فذكرت ذلك لفاطمة عليها السلام فقالت: ما من شيء خير للمرأة من أن لا ترى رجلا و لا يراها فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال: صدقت إنّها بضعة منّي.»[1]

اشکالی که دربارهٔ استدلال به روایت سوم بیان شد، به این روایت نیز وارد است.

روایت پنجم: روایت جعفریات

أخبرنا عبد الله أخبرنا محمّد حدّثني موسى قال حدّثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السلام:

«أنّ فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله استأذن عليها أعمى فحجبته فقال لها النّبيّ صلى الله عليه وآله: لم حجبته و هو لا يراك فقالت: يا رسول الله إن لم يكن يراني فأنا أراه و هو يشمّ الرّيح فقال النّبيّ صلى الله عليه وآله: أشهد أنّك بضعة منّي.»[2]

روایت ششم: روایت دیگر دعائم

عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال:

«استأذن أعمى على فاطمة عليها السلام فحجبته فقال لها النّبيّ عليه السلام: لم تحجبينه و هو لا يراك قالت: يا رسول الله إن لم يكن يراني فإنّي أراه و هو يشمّ الرّيح فقال رسول الله: أشهد أنّك بضعة منّي.»[3]

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۹، ح ۲؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۷۹۳.

۲. مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۹، ح ۱؛ الأشعثيات، ص ۹۵.

۳. مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۸۹، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۴.

بررسی دلالت روایت جعفریات و دعائم

دلالت روایت جعفریات و دعائم تمام نیست؛ زیرا انجام این عمل از سوی حضرت علیها السلام بر لزوم آن دلالت ندارد، مگر اینکه ادعا شود ایشان غیر از الزامیات، هیچ عمل دیگری انجام نمی‌داده است که در نتیجه مشخّص می‌شود این عملشان نیز الزامی بوده است.

چنین ادعایی قطعاً باطل است؛ ایشان علاوه بر الزامیات، امور غیر الزامی که مطلوب شارع است خصوصاً مستحبات موکّد را انجام می‌داده‌است؛ بنابراین عمل ایشان در قضیهٔ مذکور در روایت، ممکن است الزامی یا غیر الزامی مطلوب شارع باشد.[1]

روایت هفتم: روایت عقاب الاعمال

حدّثني محمّد بن موسى بن المتوكّل قال حدّثني محمّد بن جعفر قال حدّثني موسى بن عمران قال حدّثني عمّي الحسين بن زيد عن حمّاد بن عمرو الصّينيّ عن أبي الحسن الخراسانيّ عن ميسّر بن عبد الله عن أبي عبد الله عن أبي عائشة السّعديّ عن يزيد بن عمر بن عبد العزيز عن أبي سلمة بن عبد الرّحمن عن أبي هريرة و عبد الله بن عبّاس قالا:

«خطبنا رسول الله صلی الله علیه و آله قبل وفاته و هي آخر خطبة خطبها بالمدينة حتّى لحق بالله تعالى فوعظ بمواعظ ...و اشتدّ غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو ذي محرم منها فإنّها إن فعلت ذلك أحبط الله كل عمل عملته فإن أوطأت فراش غيره كان حقّا على الله تعالى أن يحرقها بالنّار بعد أن يعذّبها في قبرها.»[2]

بررسی دلالت روایت

دلالت این روایت نیز تمام نیست؛ زیرا مراد از استدلال به این روایت آن است که

---

۱. بلکه شاید بتوان در این دو روایت، قرائن یا مویّداتی بر استحباب و عدم لزوم پیدا کرد. امر اوّل تعبیر «انّك بضعة مني»، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله پس از شنیدن پاسخ حضرت زهرا علیها السلام است، که به نظر می‌رسد مجرّد دانستن یک واجب و التزام به آن، به حدّی نیست که حضرت به لحاظ آن، چنین تعبیری را دربارهٔ حضرت زهرا علیها السلام به کار ببرند. امر دیگر اینکه عبارت «و هو يشمّ الريح» در استدلال حضرت زهرا علیها السلام است؛ چرا که طبق ظواهر، کسی شمّ بوی زن نامحرم را -بما هو شمّ- حرام نمی‌داند.

۲. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۲؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، النص، ص ۲۸۰-۲۸۷.

هیچ زنی مجاز نیست به نامحرم نگاه کند اعم از نگاه استقلالی یا تبعی؛ اما با این روایت نمی‌توان این مدعا را ثابت کرد؛ زیرا:

- اوّلاً، در روایت، ذات بعل بودن زن فرض شده و غیر ذات بعل ذکر نشده است. ظاهر این مطلب آن است که عذاب و تهدید مذکور در روایت برای هر زنی نیست، بلکه مختص به زن شوهردار است؛ بنابراین ظاهر روایت کلّیت و شمول حکم نسبت به هر زنی را نفی می‌کند.
- ثانیاً، در روایت، نگاه خاصّی فرض شده است، نه هر نگاهی. «ملاء العین» کنایه از نگاه دقیق، مطالعه‌ای، و استقلالی است. چنین نگاهی به محارم مانند شوهر، برادر، پدر اشکال ندارد؛ اما به نامحرم طبق این روایت جایز نیست؛ بنابراین روایت از مطلق نگاه زن به نامحرم نهی نمی‌کند.

نظر مختار: عدم فرق بین مرد بینا و نابینا

استدلال به روایات بالا برای اثبات حرمت نظر زن به مرد نابینا تمام نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه سند هر کدام مشکل دارد، دلالتشان نیز بر حرمت نظر زن تمام نیست. البته اشکال سندی ممکن است قابل دفع باشد با این بیان که استفاضه و کثرت این روایات باعث اطمینان به صدور برخی از آن‌ها است، منتهی این مطلب تنها قدر مسلّم از روایات را ثابت کرده، خصوصیات هر روایت را ثابت نمی‌کند[1].

خلاصه اینکه غیر از مواضع استثناء شده، زن نمی‌تواند به بدن مرد نامحرمی که نابینا است نگاه کند؛ زیرا اجماعی است که در مسئلهٔ حرمت نظر زن به مرد نامحرم، فرقی بین مرد بینا و نابینا نیست.

به علاوه، از آنجا که اموری مانند زیبایی و زشتی قطعاً تأثیری در جواز و حرمت نظر زن به نامحرم ندارند، تا دلیل خاصی بیان نکند که مثلاً عیوبی مانند گوش نداشتن، لنگ بودن، و کور بودن سبب جواز نظر می‌شوند، عرف خصوصیتی برای

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: اگر ما صحّت سند روایات را مستقیماً اثبات نکنیم، تمام بودن دلالت یک یا دو روایت برای اثبات مدعا کافی نیست؛ زیرا این مقدار استفاضه نداشته و اطمینان به صدور آن‌ها نیست؛ پس باید حداقلّ مقداری که برای اطمینان به صدور لازم است، تمام روایات، این مقدار از جهت دلالت، تمام باشد که این امر در این روایات بسیار دشوار است.

افراد دارای این عیوب نمی‌فهمد و لذا حتی اگر مورد ادلّه، مرد بینا باشد، عرف از آن تعدّی کرده، حکم را برای نابینا هم ثابت می‌داند.

استماع صدای اجنبیه و اسماع به اجنبی

مسألة ۳۹: «لا بأس بسماع صوت الأجنبية ما لم يكن تلذذ و لا ريبة من غير فرق بين الأعمى و البصير و إن كان الأحوط الترك في غير مقام الضرورة و يحرم عليها إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع بتحسينه و ترقيقه قال تعالى ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[1].»[2]

تبیین مسئله

مرحوم سید یزدی در این مسئله می‌فرماید شنیدن صدای زن نامحرم توسط مرد(سماع) و اینکه زن صدایش را به گوش مرد نامحرم برساند (اسماع) تا زمانی که همراه با تلذذ و ریبه نباشد، اشکال ندارد و در این حکم فرقی بین بینا یا نابینا بودن مرد وجود ندارد؛ شاید کلام سیّد ناظر به زن نیز باشد و لذا از نظر ایشان، بینا یا نابینا بودن زن نیز تفاوتی در حکم مسئله ندارد.

در هر حال، احتیاط مستحب این است که در غیر حالت ضرورت، استماع و اسماع ترک شود.

جایز نیست که زن با غنج[3] و دلال[4] صحبت کند و با تلطیف و نازک کردن صدای خود، طرف مقابل را تحریک کند. مرحوم سیّد بعد از بیان حکم این صورت،

---

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۴۸۷: «الغنج: التكسّر و التدلّل؛ غنجت الجارية غنجا و تغنّجت تغنّجا، و جارية مغناج»؛ فرهنگ ابجدی، ص ۶۴۷: «الغنج، مرادف (الغناج) است. الغنج- مرادف (الغنج) بمعنای ناز و کرشمه است».

۴. المصباح المنير، ج ۲، ص ۱۹۹: «(دلّت) المرأة (دللا) و (دلّا) من بابی تعب و ضرب و (تدلّلت) (تدلّلا) و الاسم (الدّلال) بالفتح و هو جرأتها فی تكسّر و تغنّج كأنّها مخالفة و ليس بها خلاف.»

آیه ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾[1] را ذکر کرده است. استدلال به این آیه در ضمن مباحث مربوط به حکم این صورت، بررسی می‌شود.

با توجه به بیان مرحوم سیّد، دو صورت در این مسئله وجود دارد که حکم هر کدام باید جداگانه بررسی می‌شود:

- صورت اوّل: صورت عدم ریبه و تلذّذ در استماع و اسماع
- صورت دوم: صورت وجود ریبه و تلذّذ در استماع و اسماع

ادله حرمت در فرض عدم تلذّذ و ریبه

صورت اوّل این است که ریبه یا تلذّذ در گوش دادن به صدای زن اجنبیه یا رساندن صدا به اجنبی وجود ندارد. ادلّه‌ای که ممکن است برای اثبات حرمت در چنین صورتی بیان شود در ذیل بررسی می‌شود.

دلیل اوّل: عورت بودن صدای زن

دلیل اوّل، تعلیلی است که در عبارات برخی از فقهاء در مسئله قرائت زن در نماز و همچنین شنیدن صدای او توسط نامحرم وجود دارد؛ در این عبارات، در مقام استدلال، صدای زن بدون هیچ‌گونه قیدی عورت دانسته شده است؛ بلکه از برخی از این عبارات، ادعای اجماعی بودن آن استفاده می‌شود:

- شرائع: «الاعمي لايجوز له سماع صوت المرأة الاجنبية لانّه عورة.»[2]
- مرحوم نراقی در مستند درباره حرمت سماع صدای زن نامحرم ابتدا فرموده است: «ذهب جماعة إلى تحريم سماع صوت الأجنبيّات من غير ضرورة مطلقا. و هو ظاهر إطلاق القواعد و الشرائع و الإرشاد و التحرير و التلخيص، و نسب إلى المشهور.»[3] ایشان در ادامه درباره مراد قائلین به این قول فرموده است: «و الظاهر أنّ

---

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۶۶.

مرادهم: استماعه، و إلّا فالسماع بدونه لا يحرم قطعا.»[۱]

سماع به معنای شنیدن و استماع به معنای گوش دادن است؛ گاهی انسان عمداً گوش می‌دهد تا صدای زن را بشنود و گاهی بدون اینکه چنین قصدی داشته باشه، صدای زن به گوشش می‌رسد؛ از نظر مرحوم نراقی، کسانی که سماع صدای زن نامحرم را حرام دانسته‌اند، مرادشان استماع آن است زیرا سماع صدای زن نامحرم قطعاً اشکالی ندارد و هیچ اختلافی در آن نیست حتی اگر مرد اختیار داشته، بتواند با قرار دادن پنبه در گوشش، جلوی شنیده شدن صدای زن را بگیرد.

فرق بین سماع و استماع نظیر فرق بین رؤیت و نظر است؛ نظر این است که انسان عمداً به چیزی نگاه کند اما رؤیت به معنای دیدن است؛ و لذا صورتی که انسان چشمش اتفاقی به چیزی می‌افتد مصداق نظر نیست اما مصداق رؤیت است.

• تذکره: علامه در مباحث قرائت نماز فرموده است: «لاجهر على المرأة باجماع العلماء و لانّ صوتها عورة.»[۲]

اگر «واو» در عبارت «و لانّ صوتها عورة» زائد باشد، از کلام علامه استفاده می‌شود که اوّلاً، از نظر ایشان، عورت بودن صدای زن هم اجماعی است؛ ثانیاً، گویی مجمعین در مسئله قرائت، به عورت بودن صدای زن استناد کرده‌اند.

اگر «واو» زائد نباشد، در این صورت نیز کلام ایشان اشعار دارد که عورت بودن صدای زن اجماعی است. مؤید زائد بودن «واو» عبارت علامه در نهایة الاحکام است که در ادامه نقل می‌شود.

اینکه برخی[۳] ادعا کرده‌اند اجماع منقول در مسئله مستفیض است، محتمل است این کلام علامه و امثال آن را هم در این ادعا لحاظ کرده باشند؛ به عبارت دیگر،

---

۱. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۶۶.

۲. تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳. در جواهر با «قیل» نقل شده است؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۹۷: «المسألة الثانية الأعمى فضلا عن المبصر لا يجوز له سماع صوت المرأة الأجنبية مع التلذذ أو الريبة و خوف الفتنة قطعا، أما مع عدم ذلك فقد يظهر من المتن و القواعد و التحرير و الإرشاد و التلخيص الحرمة أيضا،لأنه عورة فيحرم سماعه حينئذ، و يجب عليها ستره على كل حال، بل قيل: إنه المشهور و إنه مقتضى المستفيض من محكي الإجماع، و لعل مراده ما تقدم في الصلاة من حرمة الجهر عليها مع سماع الأجانب ...».

علاوه بر نهایة الاحکام، در تذکره موجود نزد آنها، یا «واو» نبوده یا اگر هم واو بوده است، مانع نشده که از کلام علامه در این کتاب‌ها ادعای اجماع را استفاده کنند.

• علامه در کتاب نکاح نیز عورت بودن صدای زن را با زیاداتی بیان نموده که در جامع المقاصد نیز با همان زیادات بیان شده که در ادامه مباحث نقل می‌شود.

• نهایة الاحکام: «انما یجب الجهر علي الذکر فلایجب علي الانثي و ان خلت بنفسها اجماعا لانّ صوتها عورة.»[1]

• منتهی: «لیس علی المرأة جهر في شيء من الصّلوات کافّة و هو قول کلّ من یحفظ عنه العلم؛ لأنّ صوتها عورة فلا یجوز لها إبرازه إلی الرّجال.»[2]

• ذکری: «لاجهر علي المرأة اجماعا من الکل ... و ان عدم وجوب الجهر علیها معلّل بکون صوتها عورة.»[3]

از این عبارت هم استشمام می‌شود که منشأ اجماع بر عدم وجوب جهر بر زن، عورت بودن صدایش است.

• کشف اللثام: فاضل هندی در مباحث قرائت، بعد از نقل قول و استدلالی از شهید اوّل فرموده است: «قلت: لاتفاق کلمة الاصحاب علی انّ صوتها عورة یجب علیها اخفاءها عن الاجانب»؛[4] البته در ادامه افزوده: «و ان لم یساعده ظواهر الکتاب و السنة.»[5]

ادله عورت بودن صدای زن

ادلهٔ عورت بودن صدای زن اجماع و مرسلهٔ علامه حلی است.

دلیل اوّل: اجماع

از برخی عبارات،[6] ادعای اجماع بر عورت بودن صدای زن بدون هیچ‌گونه قیدی،

---

۱. نهایة الإحکام، ج ۱، ص ۴۷۲.
۲. منتهی المطلب، ج ۵، ص ۸۹.
۳. ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۳۲۲.
۴. کشف اللثام، ج ۴، ص ۳۸.
۵. کشف اللثام، ج ۴، ص ۳۸.
۶. کشف اللثام، ج ۴، ص ۳۸: «... قلت: لاتفاق کلمة الاصحاب علي انّ صوتها عورة یجب علیها اخفاءها عن الاجانب».

استفاده می‌شود؛ صاحب جواهر هم در تبیین کلام محقّق حلی[1] که در مسئله به عورت بودن صدای زن استدلال کرده، فرموده است: «قیل انّه المشهور و انّه مقتضي المستفيض من محكي الاجماع»؛[2] البته مشخص نیست که مراد از «قیل» چه کسی است.

اشکال دلیل اوّل با لحاظ اقوال فقهاء

برای اینکه مشخص شود ادعای اجماع بر عورت بودن صدای زن به شکل مطلق، چه میزان صحیح است، ابتدا عبارات و آرائی که ممکن است از آن‌ها چنین حکمی استفاده شود نقل و سپس بررسی می‌شود که آیا می‌توان به استناد این عبارات و آراء، ثابت کرد که صدای زن بالاجماع عورت بوده، استماع و اسماع آن حرام است حتی اگر مشتمل بر تلذّذ، ریبه، و امثال آن نباشد.

مسائل مربوط به صدای زن، گاهی در کتاب نکاح و معمولاً در مباحث جهر و اخفات در نماز مطرح شده است. در بسیاری از کتب، اصل فتوا به حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم و همچنین لزوم اخفات در نماز در صورتی که مرد نامحرم صدای زن را می‌شنود، وجود دارد؛ هرچند تنها در برخی از این کتب، عورت بودن زن بدون هیچ قیدی، به عنوان دلیل ذکر شده است. البته کسانی که در مسئله قرائت، به لزوم اخفات در برابر مرد نامحرم حکم کرده‌اند، به این جهت نیست که نماز خصوصیت داشته، دلیلی درباره خصوص نماز وارد شده است؛ بلکه این حکمشان ناشی از دیدگاهی است که به شکل کلی درباره صدای زن داشته‌اند.

در مباحث ابتدای بحث درباره عورت بودن صدای زن، استادﷺ از عبارات ذیل ادعای اجماع را استفاده کردند:

تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۵۴: «لاجهر علي المرأة باجماع العلماء و لانّ صوتها عورة.»

نهاية الإحكام، ج ۱، ص ۴۷۲: «انما يجب الجهر علي الذكر فلايجب علي الانثي -و ان خلت بنفسها- اجماعا لانّ صوتها عورة.»

ذكرى الشيعة، ج ۳، ص ۳۲۲: «لاجهر علي المرأة اجماعا من الكل ... و ان عدم وجوب الجهر عليها معلّل بكون صوتها عورة».

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۹۷.

قائلین به حرمت استماع صدای اجنبیه

کسانی که در کتاب نکاح قائل به حرمت گوش دادن به صدای زن شده‌اند عبارتند از: محقّق حلی در شرائع،[۱] علامه در قواعد،[۲] ارشاد،[۳] تحریر،[۴] تلخیص[۵] و شهید اوّل در لمعه؛ البته اشکالی در عبارت شهید اوّل در لمعه است که نیاز به توضیح دارد.

شهید اوّل فرموده است: «یحرم علی المرأة أن تنظر إلی الأجنبيّ أو تسمع صوته إلّا لضرورة و إن کان أعمی.»[۶]

طبق این عبارت، بر زن حرام است صدای مرد نامحرم را بشنود حتی اگر مرد نابینا باشد؛ اما مرحوم آقای حکیم[۷] و آقای خوئی[۸] فرموده‌اند که اشتباهی در این عبارت واقع شده است؛ عبارت صحیح «تسمع صوتها إلّا لضرورة و إن کان أعمی» است یعنی حرام است زن صدایش را به گوش مرد نامحرم برساند حتی اگر مرد نابینا باشد.

این مطلب درست است زیرا هیچ کسی به حرمت گوش دادن زن به صدای مرد نامحرم قائل نشده است و سیره نیز بر خلاف آن است؛ زن‌ها به کلام پیغمبر و اهل بیت علیهم‌السلام گوش می‌دادند، در نمازهای جماعت شرکت کرده، صدای امام جماعت که مرد بوده را می‌شنیدند، به وعظ و ارشاد وعّاظ که مرد بودند گوش می‌دادند؛ و اساساً کسی احتمال نمی‌دهد که مثلاً وقتی در خانه مرد نامحرمی صحبت می‌کند، یا در کوچه و بازار فروشنده مردی چیزی می‌فروشد، بر زن حرام باشد که

---

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۷.

۳. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۴. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۰.

۵. تلخیص المرام، ص ۱۸۴.

۶. اللمعة الدمشقیّة، ص ۱۷۴.

۷. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۴۹: «أما سماع المرأة صوت الأجنبي فلم یعرف في جوازه کلام أو إشکال. نعم قال في المستند: "و من الغریب فتوی اللمعة بحرمته مع أنها تقرب مما یخالف الضرورة، فإن تکلم النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله و الأئمة و أصحابهم مع النساء مما بلغ حدا لا یکاد یشك فیه"؛ در پاورقی مستمسک نیز این عبارت ذکر شده است: «المظنون وقوع الغلط في نسخه اللمعة: منه رحمه‌الله».

۸. موسوعة الإمام الخوئيّ، ج ۳۲، ص ۸۱-۸۲.

به صدای آن‌ها گوش دهد؛ چنین احتمالی اصلاً وجود ندارد؛ بنابراین در عبارت شهید اشتباهی رخ داده و عبارت صحیح همان است که بیان شد. طبق عبارت صحیح، حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم از کلام شهید استفاده می‌شود.

قائلین به لزوم اخفات در نماز در صورت حضور مرد نامحرم

کسانی که در کتاب الصلاة، قائل شده‌اند که اگر مرد نامحرم صدای زن را می‌شنود، زن نباید نمازش را به جهر بخواند، عبارتند از: علامه در تذکره،[۱] نهایة الاحکام،[۲] و منتهی،[۳] شهید اوّل در دروس،[۴] ذکری،[۵] ابن فهد در محرّر[۶] و الموجز الحاوي،[۷] محقّق کرکی در جامع المقاصد،[۸] شهید ثانی در مسالك،[۹] و روض الجنان؛ ایشان در روض الجنان فرموده است: «و الإجماع على ان المرأة لا جهر عليها حتما بل يجوز لها السرّ مطلقا و الجهر ان لم يسمعها الأجنبي و معه يحرم عليها.»[۱۰]

در این عبارت دو حکم ذکر شده که ظاهراً شهید ثانی اجماع بر هر دو را ادعا کرده است؛ اگر نامحرم صدای زن را نمی‌شنود، زن مخیّر بین جهر و اخفات است؛ ولی اگر نامحرم صدای او را می‌شنود، جهر بر زن حرام است و باید نمازش را با اخفات بخواند.

علاوه بر این کتاب‌ها، این حکم در مفتاح الکرامه[۱۱] از کتاب‌های دیگری نیز نقل شده که من به آن‌ها دسترسی نداشتم. در این کتاب از المقاصد العلیة شهید

---

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۵۴.
۲. نهاية الإحكام، ج ۱، ص ۴۷۲.
۳. منتهى المطلب، ج ۵، ص ۸۹.
۴. الدروس الشرعيّة، ج ۱، ص ۱۷۳.
۵. ذكرى الشيعة، ج ۳، ص ۳۲۲.
۶. الرسائل العشر (ابن فهد حلّی)، ص ۱۵۶.
۷. الرسائل العشر (ابن فهد حلّی)، ص ۷۷.
۸. جامع المقاصد، ج ۲، ص ۲۶۱.
۹. مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۲۰۷.
۱۰. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۷۰۲-۷۰۳.
۱۱. مفتاح الكرامة، ج ۷، ص ۱۸۵-۱۸۶.

ثانی،[1] کتاب جعفریه، دو کتابی که در شرح جعفریه نوشته شده[2] و از حاشیه شیخ ابراهیم قطیفی بر نافع، این حکم نقل شده است.

قائلین به عورت نبودن صدای اجنبیه

شاید کسی به استناد عبارات و آراء بالا ادعا کند صدای زن بالاجماع عورت بوده، استماع و اسماع آن حرام است حتی اگر مشتمل بر تلذّذ، ریبه، و امثال آن نباشد؛ اما با ملاحظه چند مقدمه مشخص می‌شود که چنین ادعایی تمام نیست:

• مقدّمهٔ اوّل: به میزانی که تتبّع صورت گرفت، کسی قبل از محقّق حلی در شرائع، یافت نشد که به حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم فتوا داده باشد یا در مسئله قرائت، حکم کرده باشد که اگر مرد نامحرم صدای زن را می‌شنود، زن نباید نمازش را به جهر بخواند؛ بلکه فتوا بر خلاف آن وجود دارد؛ شیخ طوسی در باب نفقات از کتاب مبسوط، عورت بودن صدای زن را انکار کرده است؛ ایشان فرموده است:

«و روی أن هندا جائت إلی رسول الله ﷺ فقالت: "یا رسول الله إن أبا سفیان رجل شحیح، و إنه لا یعطیني و ولدي إلا ما آخذ منه سرا و هو لا یعلم، فهل علی فیه شيء؟ فقال خذي ما یکفیك و ولدك بالمعروف"[3] و في الخبر فوائد منها أن للمرأة أن تبرز في حوائجها عند الحاجة و تستفتی العلماء فیما یحدث لها، و أن صوتها لیس

---

۱. المقاصد العلیّة، ص ۲۴۹.

۲. جعفریه رساله مرحوم محقّق کرکی در صلاة است [ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۱۱۰، رقم ۴۵۷] که شروح بسیاری دارد و یکی از شارحین نیز خود محقّق کرکی است؛ ولی مظنون این است که مراد مفتاح الکرامة از دو شرح این کتاب، شرح دو نفر از شاگردان محقّق کرکی است از اهل استرآباد که در زمان مؤلف، کتاب جعفریه را شرح کرده‌اند؛ یکی محمد بن أبی طالب موسوی استرآبادی است که اسم شرحش، المطالب المظفریة است (ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۴۰، رقم ۴۳۲۶) و دیگری سیّد شرف الدین علی حسینی استرآبادي صاحب تأویل الآیات است که شرح وی الفوائد الغرویة یا الغرویة نام دارد، (ر.ک: الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۵، رقم ۱۸۸ و ص ۳۵۲ در ذیل رقم ۱۶۳۸).

۳. صحیح البخاري، ج ۳، ص ۷۹، ح ۲۲۱۱؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۳۸، ح ۱۷۱۴؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ۴۰، ص ۱۴۳-۱۴۴، ح ۲۴۱۱۷؛ و ص ۲۷۹، ح ۲۴۲۳۱؛ و ج ۴۲، ص ۴۶۹-۴۷۰، ح ۲۵۷۱۳.

بعورة لأن النبي ﷺ سمع صوتها فلم ينكره.»[۱]

پس زن لازم نیست برای سؤالات خود واسطه قرار دهد، بلکه خودش مستقیماً می‌تواند سؤال کند.

• مقدّمهٔ دوم: برخی از کسانی که نامشان در بحث از عبارات و آراء فقهاء ذکر شد، در موضعی دیگر تصریح کرده‌اند که گوش دادن به صدای زن و برای زن، شنواندن صدایش به نامحرم، بدون تلذّذ، ریبه و امثال آن حرام نیست.

علامه در تذکره در کتاب نکاح فرموده است: «صوت المرأة عورة يحرم استماعه مع خوف الفتنة لا بدونه.»[۲]

ایشان در «مسائل السیّد المهنّا الاولی»[۳]نیز اشکال به نظر اصحاب درباره صحبت کردن زن با مرد نامحرم را این‌گونه پاسخ داده است: «و أما الصوت فروي جواز السلام على النساء و سلام المرأة عليه. و روي ان صوت المرأة عورة. و الوجه التحريم مع التلذذ.»[۴]

---

۱. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

۲. تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۳. استاد ﷺ: سیّد مهنّا که قاضی مدینه و فردی دانشمند و فاضل بوده در سه مرحله (۱۸۴ مسئله در بار اوّل و سپس به ترتیب ۳۹ و ۲۸ مسئله) مسائلی را از علامه سؤال کرده و ایشان پاسخ داده است. یک بار نیز مسائلی را از فخر المحققین پرسیده است. مجموع این سؤال‌ها و پاسخ‌ها که چاپ شده در بردارنده مطالبی است که ملاحظه و مطالعه آن‌ها سودمند است.

موضوع مورد بحث در مسئلهٔ ۳۵ از بخش نخست، «مسائل السيد المهنّا الاولى»، یا به تعبیر کشف اللثام «المدنيات الاولى» (ر.ک: کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۹) مطرح شده است (ر.ک: أجوبة المسائل المهنائية، ص ۳۹-۴۰).

۴. تفصيل سؤال ۳۵ و جواب علامه چنین است: «ما يقول سيدنا في قول أصحابنا ان المرأة لا يجوز لها أن تدع مملوكها ينظر إليها، و قد قال سبحانه في الآية ﴿أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾ فإن كانوا يتأولون الآية على الإماء دون الرجال ففيه إشكال، لأن إماء غيرها يجوز لهن النظر إليها بل النساء على الإطلاق أحرارهن و اماؤهن، و يجوز لبعضهن النظر الى بعضهن على الإطلاق.

و كذا قول أصحابنا انه لا يجوز للمرأة كلام الأجنبي مع قوله في الآية الكريمة ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ فظاهر الاية يقتضي جواز الكلام من غير خضوع، فأي فائدة تبقى في الآية الكريمة على قول أصحابنا، و ما معنى قوله سبحانه و تعالى ﴿«أَوْ نِسائِهِنَّ﴾ و ما فائدة هذه الإضافة مع جواز نظر النساء بعضهن الى بعض.

الجواب: كلام الشيخ ﷺ في التبيان يعطي أن المراد بما ملكت أيمانهن الأمة، و حمل قوله تعالى ﴿«أَوْ

همانند علامه در تذکره، محقّق کرکی در جامع المقاصد در کتاب نکاح، فرموده است: «صوت المرأة عورة یحرم استماعه مع خوف الفتنة لا بدونه.»[1]

• مقدّمهٔ سوم: از کلام کسانی که تعبیر «صوت المراة عورة» را به کار برده‌اند، استفاده می‌شود که مفهومی از عورت را اراده کرده‌اند که با کراهت نیز سازگار است.

قبل از توضیح عبارت فقهاء، اشاره به نکته‌ای که در مباحث گذشته[2] درباره روایات عورت بودن زن بیان شد، مفید است؛ در یکی از این روایات که از پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل شده،[3] بعد از بیان عیّ و عورت بودن زن، با عبارت «فاستروا عیّهنّ بالسّکوت، واستروا عوراتهنّ بالبیوت»، حکمی بر عورت بودن زن متفرع شده که الزامی نبودن آن اجماعی است.

نِسائِهِنَّ﴾ علی نساء المؤمنین دون نساء المشرکین، و قال في المبسوط: ان الخصي لا یجوز له النظر الی مالکته. و نقل عن أصحابنا أن المراد بالایة الإماء. و قد روی شیخنا الصدوق أبو جعفر محمد بن محمد بن بابویه رحمه الله عن محمد بن إسحاق قال: "قلت لأبي الحسن علیه السلام: یکون للرجل الخصي یدخل علی نسائه فیناولهن الوضوء فیری من شعورهن؟ قال: لا." و الأحوط عندي في ذلك التحریم، و تخصیص نسائهن بما قاله الشیخ في التبیان من أنه لا یجوز أن ینظر نساء المشرکین إلی المرأة.

و أما الصوت فروي جواز السلام علی النساء و سلام المرأة علیه. و روي ان صوت المرأة عورة. و الوجه التحریم مع التلذذ.»

گویی بین روایات در این مسئله معارضه وجود دارد؛ طبق برخی، سلام کردن به زن نامحرم که سبب می‌شود زن نیز مجبور به پاسخ شود، و همچنین ابتدائاً سلام کردن زن به مرد نامحرم بلااشکال و جایز است اما در مقابل، روایت شده که صدای زن عورت است؛ ایشان در ادامه در جمع بین روایات، در صورت «تلذّذ» قائل به حرمت شده است.

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳.

۲. کتاب نکاح، ادله عامه در حرمت نظر به وجه و کفین، دلیل دوم (روایات)، روایات النساء عورة (ذیل مسئله ۳۱ عروه: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۱).

۳. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۴: علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبي عمیر عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «النّساء عیّ و عورة فاستروا العورات بالبیوت و استروا العیّ بالسّکوت.» (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۶۶، ذیل ح ۴).

الکافي، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵، ح ۱: علیّ بن إبراهیم [عن أبیه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام لا تبدءوا النّساء بالسّلام و لا تدعوهنّ إلی الطّعام فإنّ النّبيّ صلی الله علیه و آله قال النّساء عیّ و عورة فاستروا عیّهنّ بالسّکوت و استروا عوراتهنّ بالبیوت» (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۱).

طبق این تعبیر، زن باید در خانه بماند تا نامحرم اندام او را حتی اگر کاملاً پوشیده باشد، نبینند؛ در حالی که اجماع وجود دارد که نگاه کردن مرد به اندام زن در صورتی که کاملاً حتی وجه و کفین او پوشیده است، حرام نیست، همچنان‌که اگر زن با چنین پوششی در مقابل نامحرم ظاهر شود، خلاف شرعی مرتکب نشده است.

با توجه به این مطلب، در تبیین مراد حضرت ﷺ بیان شد که مراتب مختلفی برای عورت بودن وجود دارد که بر برخی از آن‌ها احکام الزامی و بر برخی دیگر احکام غیر الزامی مترتّب است:

اسافل اعضاء یک مرتبه از عورت است که غیر از شوهر و کسی که به حکم آن است، شخص دیگری حتی محرم و مماثل مجاز نیست که آن‌ها را ببینند؛ سایر اعضاء بدن (غیر از وجه و کفین) مرتبه دیگری از عورت است که نامحرم نمی‌تواند ببیند؛ علاوه بر اعضای دیگر، وجه و کفین نیز ممکن است داخل در یک مرتبه از عورت قرار بگیرد؛ و یک مرتبه از عورت نیز اندام زن است که حتی اگر کاملاً پوشیده باشد، بهتر است زن در خانه بماند تا نامحرم آن‌ها را نبینند. در روایت، این مرتبه از عورت لحاظ شده و حکمی هم که بر آن مترتّب شده غیر الزامی است.

عباراتی در کلمات فقهایی که عورت بودن صدای زن را مطرح کرده‌اند، وجود دارد که از آن‌ها استفاده می‌شود عورت بودن صدای زن در نظر ایشان به معنایی است که اگر فقط محارم حضور داشته باشند و یا زن تنها و در پیشگاه خداوند متعال قرار داشته باشد، در این دو صورت هم، صدایش عورت بوده، مناسب است ظاهر نشود؛ به عبارت دیگر معنایی از عورت بودن را اراده کرده‌اند که با کراهت نیز سازگار است.

علامه در نهایة الاحکام فرموده است: «انّما یجب الجهر علي الذکر فلایجب علي الانثي و ان خلت بنفسها اجماعا لانّ صوتها عورة.»[1]

طبق این عبارت، علامه ابتدا فرموده که جهر در نماز حتی در خلوت و پیشگاه خداوند نیز بر زن واجب نیست و سپس به عورت بودن صدای زن استدلال کرده است.

در صورت اخیر، زن در پیشگاه خداوند متعال است و هیچ نامحرمی وجود ندارد اما با وجود این، علامه برای نفی وجوب جهر در این صورت نیز به عورت بودن صدای زن استدلال کرده است؛ از این مطلب، مشخص می‌شود که ایشان از عورت بودن

---

۱. نهایة الإحکام، ج ۱، ص ۴۷۲.

صدای زن معنایی را اراده کرده که با کراهت نیز سازگار است؛ گویی مراد ایشان این است که صدای زن عورت است و چیزی که عورت است مناسب نیست ظاهر شود و قهراً اظهار چنین چیزی واجب هم نیست بلکه حرام یا مکروه است. بیان دیگر اینکه صدای زن عورت است و چیزی که عورت است مناسب است مخفی باشد و قهراً اظهار چنین چیزی واجب نیست بلکه اخفای آن مستحب یا واجب است.

شهید اوّل نیز در ذکری درباره علت اینکه چرا جهر در نماز مطلقا بر زن واجب نیست حتی اگر تنها باشد، فرموده است: «ان عدم وجوب الجهر علیها معلّل بکون صوتها عورة.»[۱]

برای اینکه علت با معلّل تناسب داشته باشد، باید مراد ایشان به یکی از دو بیانی که در تبیین کلام علامه در نهایة الاحکام، گذشت، تبیین شود.

• مقدّمهٔ چهارم: همچنان که در امر اوّل و دوم بیان شد، شیخ طوسی در مبسوط،[۲] علامه در کتاب نکاح از تذکره[۳] و «مسائل السیّد المهنّا الاولی»،[۴] و محقّق کرکی در کتاب نکاح از جامع المقاصد[۵]، نپذیرفته‌اند که صدای زن در صورت عدم تلذّذ، ریبه و امثال آن، عورت است به این معنا که گوش دادن نامحرم به آن و شنواندن زن صدایش را به او حرام است.

علاوه بر این افراد، مرحوم مجلسی در بحار[۶] و مرآة العقول[۷]، مرحوم فیض در

---

۱. ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۳۲۲.

۲. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

۳. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۴. أجوبة المسائل المهنّائیّة، ص ۴۰.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳.

۶. بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۸۳.

مرحوم مجلسی بعد از نقل روایتی از قرب الاسناد فرموده است: «یدل علی عدم وجوب الجهر علی النساء و نقل علیه الفاضلان و الشهیدان إجماع العلماء ... و لو جهرت و لم یسمعها الأجنبي فالظاهر الجواز و لو سمعها الأجنبي فالمشهور بین المتأخرین بطلانها بناء علی أن صوت الأجنبي عورة و هو في محل المنع و إن کان مشهورا إذ لم یقم علیه دلیل».

۷. موضعی که در آن مرحوم مجلسی به صراحت فتوا به عدم حرمت داد باشد، یافت نشد اما از برخی نقل قول‌های ایشان می‌توان استفاده کرده که حکم به حرمت برای ایشان محرز نبوده بلکه چه بسا

وافی[۱] و مفاتیح[۲]، شهید ثانی در کتاب النکاح از مسالک[۳]، محقّق اردبیلس در مجمع الفائدة[۴]، فاضل اصفهاني در کتاب النکاح از کشف اللثام[۵]، صریحاً چنین حکمی را رد کرده‌اند یا به خلاف آن ابراز تمایل کرده‌اند.

مرحوم سبزواري در کفایة، در کتاب الصلاة، فرموده است: «و الجهر في موضع الجهر غير واجب على النساء و لو جهرت حيث لا يسمع الأجنبيّ جاز، و إن أسمعت

متمایل به عدم حرمت بوده است:

مرآة العقول، ج ۱۴، ص ۱۸-۱۹، ذیل حدیث ۳؛ مرحوم مجلسی ذیل این حدیث، کلامی از شیخ بهایی را نقل نموده و نقدی هم نسبت به آن بیان نکرده است: «قال شيخنا البهائي رحمه الله: يستفاد من هذا الحديث أمور. الأول تأكد كراهة الصراخ على الميت حيث جعله عليه السلام من الباطل، و لعل ذلك بالنسبة إلى المرأة إذا سمع صوتها الأجانب، إذ لم نجعل مطلق إسماع المرأة صوتها الأجانب محرما، بل مع خوف الفتنة، لا بدونه كما ذكره بعض علمائنا ...»؛ و ج ۱۹، ص ۷۶، ذیل حدیث ۲؛ ایشان ذیل این حدیث فرموده است: «و يدل على جواز النوحة، و قيد في المشهور بما إذا كانت بحق، أي لا تصف الميت بما ليس فيه، و بأن لا تسمع صوتها الأجانب.»؛ و ج ۲۰، ص ۳۷۴، ذیل حدیث ۲؛ مرحوم مجلسی ذیل حدیث غیاث بن إبراهیم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تسلّم على المرأة»، فرموده است: «لعله محمول على الكراهة مع تخصيصها بالشابة منهن كما يدل عليها الخبر الآتي، و اختاره بعض الأصحاب كالمحقق الأردبيلي (قدس الله روحه)، و ظاهر بعض الأصحاب أن استماع صوتها حرام و أنه عورة، و أن سلامها على الأجنبي حرام، و كذا سلامه عليها، و أن الجواب في الصورتين غير مشروع، لأن الشارع لا يأمر برد الجواب عن الحرام، و ليس ذلك بتحية شرعا. و قال المحقق المذكور: لا يظهر عندي وجه لهذا القول».

۱. مرحوم فیض در وافی (ج ۵، ص ۶۰۰-۶۰۱، ح ۲۳) ذیل روایت غیاث بن إبراهیم (لا تسلم على المرأة) فرموده است: «ينبغي أن يحمل ما إذا كانت شابة يتخوف أن يعجبه صوتها دون المحارم و العجائز توفيقا بينه و بين سابقه.»

ایشان روایت غیاث بن ابراهیم را در موضعی دیگر هم نقل کرده و ابتدا ذیل آن فرموده «ينبغي تقييده بما يأتي» و سپس این روایت را نقل کرده است: علي، عن أبيه، عن حماد، عن ربعي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يسلّم على النساء و يردد عليه السلام، و كان أمير المؤمنين عليه السلام يسلم على النساء، و كان يكره أن يسلم على الشابة منهن، و يقول: أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل من الإثم علي أكثر مما طلبت من الأجر.» (الوافي، ج ۲۲، ص ۸۴۵-۸۴۶، ح ۳).

۲. مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۳. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۶-۵۷.

۴. مجمع الفائدة و البرهان؛ ج ۲، ص ۱۶۴ و ۲۲۸؛ و ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۵. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۹.

الأجنبيّ فالمشهور بين المتأخّرين بطلان قرائتها، و فيه تأمّل»؛[1] اما در کتاب نکاح، به عدم حرمت فتوا داده است.[2]

صاحب مدارک هم در مدارک در کتاب الصلاة،[3] فرموده است:

«قال في الذكرى: و هو إجماع من الكل. ثم حكم بجواز الجهر لهن إذا لم يسمعهن الأجانب، و قال: إنها لو أجهرت فسمعها الأجنبي فالأقرب الفساد مع علمها، لتحقق النهي في العبادة.[4] و هو جيد لو ثبت النهي، و للكلام في ذلك محل آخر.»[5]

اگرچه ایشان فرموده که باید این مسئله در جای دیگری بحث شود، اما در جایی دیگری هم به این مسئله نپرداخته است؛ البته ایشان معمولاً در مسائل، با نظر استادش محقّق اردبیلی موافق است و در این مسئله هم دلیل قابل‌توجهی بر حرمت وجود ندارد و لذا با لحاظ این دو امر، بعید نیست که ایشان هم مانند محقّق اردبیلی قائل به عدم حرمت باشد.

---

۱. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۹۴.

۲. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۷.

۳. استاد ﷾ در درس نقل فرموده است: صاحب مدارک در نهایة المرام قول به حرمت را از برخی نقل کرده ولی خودش اظهار نظر نکرده و فرموده که این مسئله باید در محل دیگری مطرح شود.
اما چنین مطلبی در نهایة المرام یافت نشد بلکه مطلبی در این کتاب است که ممکن است از آن قول به حرمت استفاده شود:
نهایة المرام، ج ۱، ص ۴۴۶: «قوله: "و يلحق بذلك أحكام الولادة، و سننها استبداد النساء" إلخ، المراد بالسنن هنا ما يتناول الواجب و الندب، و انما وجب استبداد النساء بالمرأة، لان تعاطي ذلك يوجب سماع صوتها غالبا و الاطلاع منها على ما يحرم على الأجانب. أما الزوج فيجوز له الاستبداد بذلك مطلقا، و في معناه المحرم حيث لا يستلزم ذلك، النظر الى ما يحرم عليه، بل لو فرض عدم استلزام تعاطي الأجنبيّ لذلك للوقوع في محرّم فالظاهر جوازه أيضا. و مع الضرورة يجوز تعاطي ذلك للأجنبيّ قطعا، لأن الضرورة تبيح من نظر المرأة و سماع صوتها مثل ذلك كنظر الطبيب و لمسه في وقت الحاجة و لو الى العورة.»
از سوی دیگر، کلام صاحب مدارک در مدارک بسیار شبیه مطلبی است که استاد از ایشان نقل کرده و بعید نیست که مراد استاد نیز مدارک بوده است ولی به دلیل سبق لسان، نهایة المرام را ذکر کرده است.

۴. ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۳۲۲.

۵. مدارك الأحكام، ج ۳، ص ۳۵۸-۳۵۹.

علاوه بر افراد فوق، مرحوم نراقی در مستند،[۱] صاحب ریاض،[۲] صاحب جواهر،[۳] شیخ انصاری در کتاب نکاح،[۴] و متأخرین دیگر[۵] به عدم حرمت فتوا داده‌اند.

با توجه به این مقدمات چهارگانه، مشخص می‌شود که حتی اگر پذیرفته شود که علماء قائل به عورت بودن صدای زن بوده‌اند، اما عورت بودن آن به نحوی که گوش دادن مرد نامحرم به آن و همچنین برای زن، شنواندن صدایش به او مطلقا حرام باشد، نه تنها اجماعی نیست بلکه مشهور هم نیست و حداقل اینکه قول مخالف آن هم مشهور بوده، نادر نیست.

مطلب دیگر اینکه تعجّب است از مرحوم کاشف اللثام که عورت بودن صدای زن را اتفاقی دانسته با اینکه از کلام ایشان در کتاب نکاح استفاده می‌شود که کلام شیخ طوسی در کتاب النفقات مبسوط و انکار عورت بودن صدای زن از سوی شیخ را ملاحظه کرده است؛ زیرا بعد از نقل قول علامه در کتاب نکاح تذکره[۶] و «مسائل السیّد المهنّا الاولی»[۷] (به تعبیر ایشان مدنیات اولی) که حرمت را مختص صورتی دانسته که صدای زن مشتمل بر خوف فتنه یا تلذّذ باشد، در تقویت آن اموری را ذکر کرده است و سپس فرموده است: «و لا یحضرني الخبر بکون صوتها عورة مسندا، و

---

۱. مرحوم نراقی در مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۶-۶۹، قول به تحریم را به جماعتی نسبت داده ولی با مناقشه در تمام ادله‌ای این قول، آن را نپذیرفته است: «ذهب جماعة إلی تحریم سماع صوت الأجنبیّات من غیر ضرورة مطلقا ...ثمّ حکمهم بالحرمة لأنّه عورة، و لروایة الصدوق: «و نهی أن تتکلّم المرأة عند غیر زوجها و غیر ذي محرم ... الخ»، و صحیحة هشام: «النساء عيّ و عورة، و استروا العورات بالبیوت، و استروا العيّ بالسکوت»، و روایة غیاث: «لا تسلّم علی المرأة»، و ما في بعض الأخبار من النهي عن الابتداء بالتسلیم علیهنّ. و یضعّف الأول بالمنع، و البواقي بعدم الدلالة، لأنّ النهي عن تکلّمها و الأمر بسکوتها لعیّها و النهي عن التسلیم علیها لو سلّم لم یدلّ علی تحریم استماع الصوت بوجه. مضافا إلی ما في الأخیر من عدم الدلالة علی الحرمة ...».

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۶-۵۸.

۳. جواهر الکلام، ج ۹، ص ۳۸۳؛ و ج ۲۹، ص ۹۷-۹۹.

۴. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۶-۶۷.

۵. از جمله: الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ التعلیقات علی شرح اللمعة الدمشقیّة (آقاجمال خوانساری)، ص ۲۴۰؛ غنائم الأیّام، ج ۲، ص ۵۳۷-۵۳۸.

۶. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۷. أجوبة المسائل المهنّائیّة، ص ۴۰.

إنّما رواه المصنّف في المدنيّات الاولى مرسلا، و نفقات المبسوط[1] تعطي العدم.»[2]

دلیل دوم: مرسله علامه

مدرک روایي مطرح برای عورت بودن صدای زن، روایتی است که علامه در «مسائل السيّد المهنّا الاولى» آن را نقل کرده است؛ علامه فرموده است: «و أما الصوت فروى جواز السلام على النساء و سلام المرأة عليه. و روى ان صوت المرأة عورة. و الوجه التحريم مع التلذذ.»[3]

مناقشه در جبران ضعف سند این روایت با عمل مشهور

این روایت از نظر سندی معتبر نیست؛ زیرا علامه آن را مرسل نقل کرده است؛ اما شاید برای اثبات اعتبار آن گفته شود: مشهور قائل‌اند که استناد مشهور به روایتی، ضعف سندی آن را جبران می‌کند[4] و در این مسئله نیز برخی[5] شهرت، برخی[6] هم اجماع را ادعا کرده‌اند و برخی[7] نیز گفته‌اند که ادعای اجماع، مستفیض است.

---

۱. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

۲. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۹.

۳. أجوبة المسائل المهنّائيّة، ص ۴۰.

۴. مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۱، ص ۲۳۵.

۵. بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۸۳؛ مرحوم مجلسی بعد از نقل روایتی از قرب الاسناد فرموده است: «يدل على عدم وجوب الجهر على النساء و نقل عليه الفاضلان و الشهيدان إجماع العلماء ... و لو جهرت و لم يسمعها الأجنبي فالظاهر الجواز و لو سمعها الأجنبي فالمشهور بين المتأخرين بطلانها بناء على أن صوت الأجنبي عورة و هو في محل المنع و إن كان مشهورا إذ لم يقم عليه دليل.»؛ و الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۶. کشف اللثام، ج ۴، ص ۳۸.

در مباحث ابتدای بحث درباره عورت بودن صدای زن، استادﷺ از عبارات ذیل ادعای اجماع را استفاده کردند:

تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۵۴: «لاجهر علي المرأة باجماع العلماء و لانّ صوتها عورة.»

نهاية الإحكام، ج ۱، ص ۴۷۲: «انما يجب الجهر علي الذكر فلايجب علي الانثي و ان خلت بنفسها اجماعا لانّ صوتها عورة.»

ذكرى الشيعة، ج ۳، ص ۳۲۲: «لاجهر علي المرأة اجماعا من الكل ... و ان عدم وجوب الجهر عليها معلّل بكون صوتها عورة.»

۷. در جواهر با «قیل» نقل شده است؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷: «المسألة الثانية الأعمى فضلا عن

اثبات اعتبار روایت از این راه با مناقشات عدیده‌ای روبرو است:

مناقشه اوّل: تردید در روایت بودن مرسله علامه

اصل روایت بودن «صوت المرأة عورة» معلوم نیست؛ زیرا چنین روایتی حتی به شکل مرسل، در هیچ کتابی از کتب حدیثی و غیر حدیثی امامیه وجود ندارد و هیچکسی حتی خود علامه هم در جایی دیگر آن را نقل نکرده است؛ در کتب عامه نیز به مقداری که تتبّع شد، چنین حدیثی یافت نشد[1] و لذا دو احتمال درباره نقل علامه وجود دارد:

- احتمال اوّل: یکی از منشأهای متعارف اشتباه، اتکاء به حافظه است؛ محمد خان قزوینی می‌گوید:

> «من کتابی نوشته بودم و خیال می‌کردم عالی‌ترین تحقیق در مسئله است؛ این کتاب به ایران فرستاده شد و محقّقین نظر دادند؛ معلوم شد به اتکاء حافظه مطالبی را نقل کرده‌ام که اشتباه بوده است؛ بعد از آن تصمیم گرفتم که هیچ چیز را از حفظ نقل نکنم؛ حتی اگر بخواهم «قل هو الله احد» را نقل کنم، قرآن را باز می‌کنم و از روی قرآن می‌نویسم.»[2]

بسیاری از مواقع عبارات فقهاء و غیر آن در ذهن و حافظه انسان وجود دارد ولی موقع نوشتن به دلیلی مثل در دسترس نبودن کتب، به حافظه اتکا می‌کند و این امر سبب می‌شود که آن عبارات را روایت تخیّل کرده، به عنوان روایت در نوشتارش ذکر کند. وقوع چنین اشتباهاتی به دلیل اتکا به حافظه بسیار متعارف است؛ در این مسئله نیز محتمل است علامه در گذشته استدلال فقهاء به عبارت «صوت المرأة عورة» در برخی مسائل را دیده است ولی در هنگام پاسخ به اشکال سیّد مهنّا،

المبصر لا يجوز له سماع صوت المرأة الأجنبية مع التلذذ أو الريبة و خوف الفتنة قطعا، أما مع عدم ذلك فقد يظهر من المتن و القواعد و التحرير و الإرشاد و التلخيص الحرمة أيضا، لأنه عورة فيحرم سماعه حينئذ، و يجب عليها ستره على كل حال، بل قيل: إنه المشهور و إنه مقتضى المستفيض من محكي الإجماع، و لعل مراده ما تقدم في الصلاة من حرمة الجهر عليها مع سماع الأجانب ...».

۱. با وجود تتبع در کتب حدیثی عامّه، چنین حدیثی یافت نشد.

۲. شرح حال آقای تقی‌زاده درباره محمد خان قزوینی یافت نشد.

به حافظه اتکا کرده است و این امر موجب شده که ایشان خیال کند این عبارت روایت است و لذا آن را به عنوان روایت نقل کند.

• احتمال دوم: علامه در پاسخ از اشکال سیّد مهنّا، برای بیان تعارض روایات درباره صدای زن، روایات مسئله سلام را نقل کرده است[1] که در برخی از آن‌ها عورت بودن زن هم مطرح شده است؛[2] با توجه به این مطلب، محتمل است که مقصود علامه این نباشد که «صوت المرأة عورة» به عنوان روایت جداگانه‌ای نقل شده است. این احتمال وجود دارد که ایشان این عبارت را از روایات سلام استفاده کرده و سپس با عبارت «روي ان صوت المرأة عورة» قصد نموده که این مطلب را بیان کند که روایات مسئله سلام نسبت به استماع و اسماع صدای زن نامحرم هم مثبت جواز و هم نافی آن است؛ به عبارت دیگر، گویی مراد ایشان این است که برخی از روایات مسئله سلام، بر عورت نبودن و جواز استماع و اسماع صدای زن دلالت می‌کند و برخی دیگر بر عدم جواز آن دلالت دارد که تبیین آن متوقف بر دو مقدمه است:

• مقدّمهٔ اوّل: در این روایات، زن عورت دانسته شده است؛ از این مطلب استفاده می‌شود که علاوه بر بدن زن، صدای او نیز عورت است.

• مقدّمهٔ دوم: عورت به معنای چیزی است که باید مخفی شود بنابراین زن نباید در مقابل نامحرم آن را اظهار کند و نامحرم نیز نباید درصدد اطلاع از آن باشد.

با این دو مقدمه، از این روایات استفاده می‌شود که استماع و اسماع صدای زن نامحرم جایز نیست و لذا بین روایات تعارض به وجود می‌آید.

خلاصه اینکه علامه عبارت «صوت المرأة عورة» را از «عورت بودن زن» استنباط کرده که در خود روایات سلام هم -که ایشان آن‌ها را برای بیان تعارض روایات درباره صدای زن نقل کرده- وجود دارد.

از میان این دو احتمال، احتمال دوم اقوی است.

---

۱. أجوبة المسائل المهنّائیّة، ص ۴۰.

۲. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۵۳۴، بَابُ التَّسْلِيمِ عَلَى النِّسَاءِ، ح ۱، ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، باب أنّه یکره للرّجل ابتداء النّساء بالسّلام و دعاؤهنّ إلی الطّعام و تأکّد الکراهة في الشّابّة، ح ۱.

مناقشه دوم: مشهور نبودن فتوا به حرمت استماع و اسماع صدای زن

همچنان که در جمع بندی مباحث مربوط به دلیل اجماع بیان شد، حتی اگر پذیرفته شود که علماء قائل به عورت بودن صدای زن بوده‌اند، اما عورت بودن آن به نحوی که گوش دادن مرد نامحرم به آن و همچنین شنواندن زن صدایش را به او مطلقا حرام باشد، نه تنها اجماعی نیست بلکه مشهور هم نیست و حداقل، قول مخالف آن هم مشهور بوده، نادر نیست.

مناقشه سوم: عدم تحقق شهرت قدمایی

اگر شهرت جابر ضعف سند باشد، این خصوصیت برای شهرت قدماء است زیرا متون فتاوایشان -به تعبیر مرحوم آقای بروجردی-[1] اصولی است که از معصوم علیه‌السلام اخذ شده و دست‌به‌دست به قدماء منتقل شده است و لذا متون و فتاوای آن‌ها کاشف از روایت و نظر معصوم علیه‌السلام است؛ اما شهرت متاخرین چنین خصوصیتی ندارد زیرا نظریاتی است که با استنباط به دست آمده است.

در بحث از اقوال موجود در مسئله بیان شد که قبل از محقّق حلی، کسی یافت نشد که عورت بودن صدای زن به معنای حرمت گوش دادن نامحرم به صدای او و شنواندن صدایش به مرد نامحرم را پذیرفته باشد بلکه شیخ در نفقات مبسوط[2] مطلبی بر خلاف آن را بیان کرده است؛ بنابراین شهرت قدما بر عورت بودن زن وجود ندارد تا به استناد آن بتوان ضعف سند را جبران کرد.

مناقشه چهارم: عدم احراز استناد مشهور به روایت

انجبار ضعف سند با شهرت، در صورتی است که مشهور به استناد آن روایت فتوا داده باشند بنابراین مجرّد تطابق فتوای مشهور با مضمون یک روایت برای انجبار ضعف سند آن کفایت نمیکند و در مسئله مورد بحث هم معلوم نیست که قائلین به حرمت با استناد به مرسله علامه به حرمت حکم کرده باشند.

بررسی دلالت

در تبیین دلالت روایت بر حرمت استماع و اسماع صدای زن نامحرم، شاید گفته

---

۱. البدر الزاهر، ص ۱۹.

۲. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

شود که عورت به معنای چیزی است که باید مخفی شود، بنابراین زن نباید در مقابل نامحرم صدایش که عورت است را ابراز کند و نامحرم نیز نباید به آن گوش دهد.

ولی استفاده حرمت از این روایت تمام نیست؛ زیرا همچنان که در بررسی مفاد «صوت المراة عورة» در کلمات فقهاء گذشت، عورت مراتب مختلفی دارد که برخی از آن مراتب مانند سوأتین، با حکم الزامی و برخی دیگر از آن‌ها مانند اندام پوشیده زن با حکم غیر الزامی همراه است؛ بنابراین از عورت بودن صدای زن استفاده نمی‌شود که مراد مرتبه‌ای از عورت است که حکم الزامی دارد. شاید از آن معنایی اراده شده که با کراهت نیز سازگار است، همچنان که در کلمات فقهایی که این تعبیر را به کار برده‌اند، عباراتی وجود دارد که از آن استفاده می‌شود که مرادشان از عورت بودن صدای زن معنایی است که با کراهت نیز سازگار است.

نتیجه آن که با این روایت نمی‌توان ثابت کرد که صدای زن عورت است به این معنا که گوش دادن به آن و شنواندن زن صدایش را به مرد نامحرم حتی اگر مشتمل بر تلذّذ، خوف فتنه، ریبه و امثال آن نباشد، حرام است. علامه هم که این روایت را نقل کرده تنها در صورت تلذّذ حکم به تحریم کرده است.[1]

دلیل دوم: روایات

دلیل دوم بر حرمت گوش دادن به صدای زن اجنبیه یا رساندن صدا به اجنبی -در فرض عدم ریبه یا تلذّذ- روایاتی است که به چند دسته تقسیم می‌شود:

دسته اوّل: روایات مسئله جهر زن به تلبیه

روایات مسئله جهر زن به تلبیه[2] به عنوان مستند قول به حرمت مطرح شده است. این مستند را صاحب جواهر برای این قول ذکر کرده و در کتاب‌های دیگر نیست.[3]

مناقشه در استدلال به روایات دسته اوّل

دو مناقشه در استدلال به این روایات وجود دارد:

---

۱. أجوبة المسائل المهنّائیة، ص ۴۰.

۲. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۷۹، باب عدم استحباب جهر النّساء بالتّلبیة.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷-۹۸.

مناقشه اوّل: عدم نهی از جهر زن به تلبیه

با تتبّعی که صورت گرفت، یک روایت نیز یافت نشد که در آن جهر زن به تلبیه، به شکل تحریمی یا تنزیهی نهی شده باشد؛ مفاد تمام روایات موجود درباره جهر زن به تلبیه[۱] آن است که این کار و امور دیگری که در این روایات ذکر شده‌اند، به نحو وجوب یا استحباب مؤکّد و امثال آن مطلوبیت ندارند؛ برخی از این روایات جهر در تلبیه را در کنار اموری مانند استلام حجر، دخول بیت، و گاهی در کنار اذان قرار داده، سپس با تعبیر «لیس علی النّساء» و امثال آن بیان نموده که این امور بر زن‌ها نیست؛[۲] ولی از هیچ‌یک از این امور نهی نشده است و هیچ کسی هم اذان گفتن زن را حرام ندانسته است بلکه معمولاً بیان می‌شود که این کار بر زن هم مستحب است؛[۳] ولی این استحباب تاکّد ندارد تا با امثال تعبیر «علی النساء الاذان» استحباب آن بیان شود؛ همچنین بسیار بعید است کسی استلام حجر و دخول بیت و امثال آن را حرام دانسته باشد؛[۴] این امور نوعاً جنبه کراهت دارند.

---

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۷۹، باب عدم استحباب جهر النّساء بالتّلبیة.

۲. از جمله:

کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۲۶، ح ۲۵۸۰: و روی أبو سعید المکاري عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ وضع عن النّساء أربعا الإجهار بالتّلبیة و السّعي بین الصّفا و المروة یعني الهرولة و دخول الکعبة و استلام الحجر الأسود»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۸۰، ح ۲.

و کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۵۶، ح ۵۷۶۲: روی حمّاد بن عمرو و أنس بن محمّد عن أبیه جمیعا عن جعفر بن محمّد عن أبیه عن جدّه عن علیّ بن أبي طالب علیه السلام عن النّبيّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «له یا علیّ أوصیك بوصیّة فاحفظها فلا تزال بخیر ما حفظت وصیّتي ...یا علیّ لیس علی النّساء جمعة و لا جماعة و لا أذان و لا إقامة و لا عیادة مریض و لا اتّباع جنازة و لا هرولة بین الصّفا و المروة و لا استلام الحجر و لا حلق و لا تولّي القضاء و لا تستشار و لا تذبح إلّا عند الضّرورة و لا تجهر بالتّلبیة و لا تقیم عند قبر و لا تسمع الخطبة و لا تتولّی التّزویج بنفسها و لا تخرج من بیت زوجها إلّا بإذنه فإن خرجت بغیر إذنه لعنها الله و جبرئیل و میکائیل و لا تعطي من بیت زوجها شیئا إلّا بإذنه و لا تبیت و زوجها علیها ساخط و إن کان ظالما لها»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۸۰، ح ۳.

۳. به عنوان مثال:

المبسوط، ج ۱، ص ۹۶؛ الوسیلة، ص ۹۱؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۶۴؛ إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۵۰؛ جامع المقاصد، ج ۲، ص ۱۶۸؛ مجمع الفائدة و البرهان، ج ۲، ص ۱۶۳؛ کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۸۵؛ جواهر الکلام، ج ۹، ص ۴-۵؛ مصباح الفقیه، ج ۱۱، ص ۲۱۰.

۴. با وجود تتبّع در کتب، قائل به حرمت این امور یا برخی از آن‌ها یافت نشد.

خلاصه اینکه از این روایات نمی‌توان نهی از جهر زن به تلبیه و بالتبع حرمت استماع و اسماع صدای زن را استفاده کرد.

مناقشه دوم: متوقف نبودن عدم جهر به تلبیه بر حضور نامحرم

اگر هم پذیرفته شود که روایات جهر زن به تلبیه بر حرمت دلالت دارند، استدلال به آن‌ها برای حرمت استماع و اسماع صدای زن نامحرم تمام نیست زیرا از این روایات استفاده می‌شود که حکم مطلق بوده، صورتی که فقط محارم زن حضور دارند یا زن تنها است و هیچ کسی دیگری نیست را هم شامل می‌شود؛ بنابراین از این روایات نمی‌توان استفاده کرد که گوش دادن به صدای زن نامحرم و شنواندن زن صدایش را به نامحرم حرام است.

دسته دوم: روایات نهی از سلام کردن به زنان

روایات نهی از سلام کردن به زنان هم به عنوان دلیل قول به حرمت ذکر شده است.[1]

روایت اوّل: صحیحه غیاث بن ابراهیم

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تسلّم على المرأة.»[2]

بررسی سند

«محمد بن يحيي» اوّل، محمد بن يحيى العطار، «احمد بن محمد»، احمد بن محمد بن عيسى، «محمد بن يحيى» دوم، محمد بن يحيى خزّاز، و «غياث بن ابراهيم»، غياث بن ابراهيم تميمى أُسَيِّدِى[3] -بنا بر برخى از ضبط ها- يا اَسبَدى بنا بر قول صاحب قاموس الرجال است؛[4] این راوی چنان‌که در مباحث سابق گذشت،[5] ثقه و امامی است.

---

۱. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۶۶-۶۷.
جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۹۷-۹۸.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۲.

۳. رجال النجاشي، ص ۳۰۵.

۴. ر.ک: قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۴.

۵. کتاب نکاح، ذیل مسئله ۲۶.

روایت دوم: صحیحه مسعدة بن صدقة

علیّ بن إبراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام لا تبدءوا النّساء بالسّلام و لا تدعوهنّ إلی الطّعام فإنّ النّبیّ صلی الله علیه و آله قال النّساء عیّ و عورة فاستروا عیّهنّ بالسّکوت و استروا عوراتهنّ بالبیوت.»[1]

این روایت نیز بنا بر تحقیق[2] صحیحه است.

توضیح مفاد روایت

درباره مفاد «فاستروا عیّهنّ بالسّکوت» دو احتمال وجود دارد:

- احتمال اوّل اینکه با زنان بگومگو و مجادله نکنید و در برابر گفته‌های جدال‌آمیز آن‌ها سکوت نمایید تا بر اثر ناتوانی‌شان دعوا و مخاصمه درنگیرد.
- احتمال دوم اینکه زنان منطق قویی ندارند و شما برای اینکه این ناتوانی ایشان را بپوشانید، آن‌ها را به سکوت وا دارید تا این نقص پوشیده بماند؛ هر چقدر سکوت بکنند انسب به حال آن‌ها است.

این دو احتمال را مرحوم مجلسی هم در مرآة العقول[3] ذکر کرده است.

مراد از «و استروا عوراتهنّ بالبیوت» هم این است که زن‌ها را در خانه نگه دارید تا جهات مخفیه، نواقص آن‌ها بروز خارجی پیدا نکند؛ عورت نیز مفهوم عامی بوده، اختصاصی به بدن و امثال آن ندارد؛ مثلاً یکی از اموری که به لحاظ آن، اطلاق عورت بر زن شده، صدای او است که باید مخفی بوده، در عموم ظاهر نشود.

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵، ح ۱.

در سند روایت در این چاپ، تعبیر ابیه بین دو کروشه به سند اضافه شده است و لذا سند به این صورت است: «علیّ بن إبراهیم [عن أبیه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله علیه السلام قال قال أمیر المؤمنین علیه السلام ...» (وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۱).

۲. در سند این روایت، مسعدة بن صدقه وجود دارد که امامی و ثقه بودنش مورد بحث واقع شده ولی از نظر استاد دام ظله این عنوان با عنوان مسعدة بن زیاد متحد است و مسعدة بن زیاد هم ثقه و امامی است؛ ر.ک: کتاب نکاح، ذیل مسئله ۲۶؛ ایضاً: کتاب خمس، مال مختلط به حرام، روایات دالّ بر عدم لزوم موافقت معلوم بالاجمال.

۳. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۷۳.

وجه استدلال به صحیحه غیاث بن ابراهیم و مسعدة بن صدقه

وجه استدلال به این روایات در مسئله مورد بحث، آن است که اگر مرد به زن نامحرم سلام کند، زن که جواب می‌دهد، صدای او را مرد نامحرم می‌شنود و لذا برای جلوگیری از این امر، سلام کردن به زنان در این روایات، مورد نهی واقع شده است؛ قهراً گوش دادن به صدای زن نامحرم و شنواندن زن صدایش را به مرد نامحرم حرام است که شارع برای جلوگیری از وقوع آن، از مقدمه‌اش هم نهی کرده است.

مناقشه در استدلال به دسته دوم

استدلال به این روایات نیز، قابل مناقشه است:

مناقشه اوّل

مناقشهٔ اوّل، مطلبی در کلام مرحوم آقای خوئی است.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی دلیل نهی از سلام کردن به زنان را امری غیر از حرمت استماع و اسماع صدای زن دانسته و بعد از ذکر روایتی به عنوان شاهد بر مدعای خود، فرموده است:

«فلو كان النهي من أجل حرمة سماع صوتهن، لكان الأولى تعلّق النهي بجواب المرأة و توجيه الخطاب إليها، فإنّه أنسب بحرمة سماع صوتها من نهي الرجل عن ابتدائها بالسلام، كما هو أوضح من أن يخفى.»[1]

نقد بیان آقای خوئی

اگرچه اصل اشکالی که مرحوم آقای خوئی درصدد بیان آن است، اشکال صحیحی است اما بیان ایشان اشکال دارد؛ زیرا ممکن است تزاحم یا غیر آن اقتضا نموده که شارع از باب ضرورت، به زن‌ها امر کند که سلام مردها را جواب دهند ولی برای اینکه چنین ضرورتی واقع نشود، مردها را نهی نموده که با سلام کردن به زن‌ها، مقدمه این ضرورت را به وجود آورند.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۰.

تبیین صحیح از مناقشه اوّل

اصل اشکال به این استدلال، آن است که در هیچ کجا، از ابتدا به سلام کردن زنان به مردان نهی نشده است و هیچ کسی هم نقل نکرده که چنین نهیی از شارع وارد شده است، در حالی که اگر استماع و اسماع صدای زن اشکال داشته، سبب نهی مردان از سلام کردن به زنان شده باشد، مناسب بلکه اولی این بود که شارع مقدس مستقیماً خود زنان را مورد خطاب قرار داده، بفرماید که شما ابتدائاً به مردان سلام نکنید زیرا صدای شما عورت بوده، اسماع آن به نامحرم جایز نیست؛ و در کنار آن، به مردان هم بگوید شما نیز به زنان سلام نکنید تا آن‌ها مجبور نشوند برای اینکه سلام شما را جواب دهند، صدای خود را اظهار کنند؛ اما اینکه توجیه خطاب به زنان و نهی آن‌ها از ابتدا به سلام کردن به مردان ترک شود و تنها مردان از سلام کردن به زنان نهی شوند تا جلوی استماع و اسماع صدای زن گرفته شود، به این معنا است که راه مناسب، اولی، ساده‌تر و روشن‌تر را ترک نموده و به جای آن، راه پیچیده تر با مقدمات طولانی را برای رسیدن به مقصود انتخاب کنیم؛ چنین کاری خلاف متعارف تکلّم است.

از این مطلب مشخص می‌شود که دلیل نهی مردان از سلام کردن به زنان، جلوگیری از استماع و اسماع صدای زن نیست. اما در جواب از این سؤال که چه نکته‌ای وجود داشته که مردان از سلام کردن به زنان نهی شده‌اند، باید گفت:

- اوّلاً، روایات مربوط به سلام متضمّن اموری است که فلسفه آن‌ها دقیقاً برای ما روشن نیست زیرا یک جهت توقیفی بودن هم در باب سلام وجود دارد؛ مثلاً، طبق روایت عمار ساباطی درباره نحوه سلام کردن زن،[1] زن باید بگوید: «علیکم السلام» و مرد بگوید: «السلام علیکم»؛ فلسفه این نحوه تفاوت بین زن و مرد در سلام کردن برای ما روشن نیست، بنابراین همچنان‌که فلسفه این تفاوت مخفی است، شاید نهی از سلام کردن مردان به زنان در این روایات نیز فلسفه‌ای داشته باشد که لزوماً برای ما

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۷: سأل عمّار السّاباطيّ أبا عبد الله علیه السلام «عن النّساء کیف یسلّمن إذا دخلن علی القوم قال المرأة تقول علیکم السّلام و الرّجل یقول السّلام علیکم»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۶، ح ۳؛ و ج ۲۰، ص ۲۳۵، ح ۴.

قابل فهم نباشد.

• ثانیاً، ممکن است محیط‌های زندگی با هم تفاوت داشته، یکسان نباشند و لذا شاید در محیط صدور روایات، سلام کردن زن به مرد امری عادی و طبیعی به شمار می‌رفته، دلیل بر امر خاصی نبوده است؛ ولی سلام کردن مرد به زن نامحرم، نوعی رابطه برقرار کردن، اظهار علاقه و محبت کردن، و امثال آن تلقّی می‌شده است، و لذا به دلیل خطری که در این کار و امثال آن وجود داشته است، حضرات علیهم‌السلام طبق این روایات، مردان را از برقرار کردن ارتباط گرم و صمیمی، و کارهایی مانند سلام و به غذا دعوت کردن -که نشانه وجود چنین ارتباطی است- نهی کرده‌اند. به احتمال قوی، این امر، دلیل نهی از سلام کردن و امثال آن در این روایات بوده است.

مناقشه دوم: لزوم حمل نهی از سلام بر نهی تنزیهی

مناقشه دیگر این است که با توجه به اموری، نهی از سلام کردن در این روایات باید بر نهی تنزیهی حمل شود:

• امر اوّل: از ابتدا سیره قطعیه بر سلام کردن وجود داشته است.

• امر دوم: احدی از فقهاء اعم از امامیه و غیر امامیه به حرمت سلام کردن زن به مرد و مرد به زن فتوا نداده است؛ تنها نسبت به سلام کردن مرد به زن قول به کراهت وجود دارد.[1]

• امر سوم: مسئله محل ابتلا بوده است.

مجموع این امور قرینه است که این نهی، تنزیهی است و تحریمی نیست.

مناقشه سوم: مبتلا بودن به معارض

به علاوه، اگر دلالت روایات بر حرمت استماع و اسماع صدای زن تمام باشد، در این صورت نیز استدلال به آن‌ها اشکال دارد زیرا مبتلا به معارض‌اند. روایاتی به عنوان معارض مطرح شده است:

---

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۱۲۱؛ الحدائق الناضرة، ج ۹، ص ۸۴. ذیل روایت غیاث بن ابراهیم («لا تسلم علی المرأة»)؛ غنائم الأیام، ج ۳، ص ۲۳۷.

روایت اوّل: روایت عمار ساباطی

سأل عمّار السّاباطيّ أبا عبد الله «عن النّساء كيف يسلّمن إذا دخلن على القوم قال المرأة تقول عليكم السّلام و الرّجل يقول السّلام عليكم.»[1]

بررسی سند

در تقریرات مباحث مرحوم آقای خوئی،[2] از این روایت به صحیحه تعبیر شده، که تسامح در تعبیر است زیرا عمار ساباطی، فطحی مذهب است؛[3] راوی کتاب او که صدوق در مشیخه،[4] شیخ،[5] و نجاشی[6] نقل کرده‌اند، مصدق بن صدقه است که او نیز فطحی است؛[7] علاوه بر مصدق بن صدقه، در طریق شیخ صدوق[8] و شیخ طوسی در فهرست[9] به کتاب او، احمد بن حسن بن علی بن فضال قرار گرفته که فطحی است؛[10] در طریق نجاشی به جای احمد، برادر او علی قرار گرفته[11] ولی او نیز فطحی است[12] بنابراین روایت به دلیل وقوع افراد ثقه غیر امامی در سند، موثقه است[13] و تعبیر به صحیحه، تسامح در تعبیر و ناشی از سبق قلم یا سبق بیان است.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۶، ح ۳؛ و ج ۲۰، ص ۲۳۵، ح ۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۱.

۳. فهرست الطوسي، ص ۳۳۵، رقم ۵۲۷.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۲.

۵. فهرست الطوسي، ص ۳۳۵، رقم ۵۲۷.

۶. رجال النجاشي، ص ۲۹۰، رقم ۷۷۹.

۷. رجال الکشّي، ص ۵۶۳.

۸. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۲.

۹. فهرست الطوسي، ص ۳۳۵، رقم ۵۲۷.

۱۰. رجال النجاشي، ص ۸۰-۸۱، رقم ۱۹۴؛ فهرست الطوسي، ص ۵۸، رقم ۷۲.

۱۱. رجال النجاشي، ص ۲۹۰، رقم ۷۷۹.

۱۲. رجال النجاشي، ص ۲۵۷، رقم ۶۷۶.

۱۳. فهرست الطوسي، ص ۳۳۵، رقم ۵۲۷؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ح ۴۲۲؛ رجال النجاشي، ص ۲۹۰، رقم ۷۷۹.

بررسی دلالت

حال، دلالت روایت بررسی می‌شود.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی بعد از مناقشه در ادله حرمت، فرموده است: «فلا مانع من الالتزام بالجواز لقصور ما استدل به للحرمة عن إثبات المدّعی، بل لوجود الدلیل علی ذلك.»[1]

ایشان در ادامه، اموری را به عنوان دلیل بر جواز ذکر کرده که از جمله آن‌ها روایت عمار است؛ ایشان درباره دلالت این روایت فرموده است:

> «فإنّها تدلّ بوضوح علی أنّ أصل جواز سلامها علی الرجال أمر مفروغ عنه، و أنّ السؤال إنّما هو عن الکیفیة. و إلّا فلو کان صوت المرأة کبدنها عورة، أو کان إظهار صوتها أمرا محرما، لکان علی الإمام علیه السلام تنبیهه علی ذلك و إلفاته إلی عدم الجواز. فتقریره علیه السلام للسائل علی أصل المشروعیة، و تصدّیه لبیان الکیفیة خیر دلیل علی عدم الحرمة.»[2]

تکلمه‌ای برای کلام آقای خوئی

سؤال در روایت به این شکل ذکر شده است: «عن النّساء کیف یسلّمن إذا دخلن علی القوم.»[3]

«رجال» قدر مسلم و روشن بلکه فرد منحصر کلمه «قوم»، است؛ این کلمه در برخی استعمالات در برابر «نساء» به کار رفته است؛ مثلاً: ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاَ یَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَی أَنْ یَکُونُوا خَیْراً مِنْهُمْ وَ لاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ﴾؛[4] «أ قوم آل حصن ام نساء.»[5]

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۱.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۷۰، ح ۴۶۳۷: سأل عمّار السّاباطيّ أبا عبد الله علیه السلام «عن النّساء کیف یسلّمن إذا دخلن علی القوم قال المرأة تقول علیکم السّلام و الرّجل یقول السّلام علیکم»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۶، ح ۳، ج ۲۰، ص ۲۳۵، ح ۴.

۴. الحجرات، ۱۱.

۵. الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۱۶: «القوم: الرجال دون النساء، لا واحد له من لفظه. قال زهیر: و ما أدری و سوف إخال أدری/ أ قوم آل حصن أم نساء.»

نقد کلام آقای خوئی

استدلال به این روایت بر جواز صحیح نیست زیرا با توجه به اینکه ما از خارج، علم به جواز سلام کردن زن به مرد اعم از محرم و نامحرم داریم و در محیط‌های ما چنین حکمی مسلّم است، از این روایت جواز سلام کردن زن به مطلق مرد را استفاده می‌کنیم و معتقدیم که سائل جواز سلام کردن زن به مطلق مرد را مفروغ عنه می‌دانسته، تنها از کیفیت سلام کردن او سؤال کرده است؛ ولی این مقدار، استناد به روایت برای حکم به جواز را تصحیح نمی‌کند زیرا با قطع نظر از امور خارجی، از مجرد سؤال و جواب، چنین مطالبی استفاده نمی‌شود، همچنان‌که در موارد دیگر نیز به این شکل است:

- مثلاً در خارج، برخی گوشت‌ها مذکّی و حلال و برخی دیگر غیر مذکّی و حرام‌اند؛ در این صورت اگر سؤال شود که چند بار در هفته باید گوشت مصرف کرد؟ و در جواب مثلاً گفته شود دو بار، معنای چنین سؤالی لزوماً این نیست که سائل معتقد بوده تمام گوشت‌های در خارج حلال است و لذا تنها از میزان مصرف آن سؤال کرده است؛ شاید مراد سائل آن است که به چه میزان از گوشت‌های حلال باید مصرف کرد.
- مثال دیگر اینکه در باب اطعمه، اگر سؤال شود انسان باید چه مقدار از اطعمه بخورد، آیا باید کاملا سیر شود یا قبل از سیر شدن کامل، باید دست از غذا بکشد، این سؤال لزوماً به این معنا نیست که سائل تمام اطعمه را حلال می‌دانسته، تنها درباره مقدار مصرف آن‌ها شبهه داشته است؛ ممکن است مراد سائل این باشد که انسان باید تا چه حدّ از اطعمه حلال بخورد.

در مسئله مورد بحث نیز، اگر به فرض در خارج، سلام کردن زنان به محارم جایز و به غیر محارم غیر جایز بوده باشد، سؤال سائل درباره کیفیت سلام زنان لزوماً به معنای اعتقاد او به جواز سلام زن به تمام مردان نیست بلکه ممکن است مرادش این باشد که در موارد جواز سلام زن به مرد، زن به چه نحو باید سلام کند.

خلاصه اینکه دلالت این روایت بر جواز تمام نیست و لذا صلاحیت معارضه را ندارد.

روایت دوم: صحیحه ربعی بن عبدالله

عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن ربعيّ بن عبد الله عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال:

«كان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله يسلّم على النّساء و يردّدن عليه و كان أمير المؤمنين علیه‌السلام يسلّم على النّساء و كان يكره أن يسلّم على الشّابّة منهنّ و يقول أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ أكثر ممّا طلبت من الأجر.»[1]

بررسی دلالت

از جهت سندی روایت صحیحه بوده، مشکلی ندارد. از جهت دلالت نیز بر جواز سلام مرد به زن دلالت می‌کند زیرا طبق این روایت، حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله به همه زن‌ها -شابه و غیر شابه- و امیرالمؤمنین علیه‌السلام به غیر شابه سلام می‌کرده‌اند و به شابه نیز به دلیل خوف از اعجاب سلام نمی‌کرده است؛ از این امر معلوم می‌شود که این کار ذاتاً جایز است و حرام نیست.

در ذیل مباحث ابتدا به سلام به زنان، این مطلب به تفصیل بیان می‌شود که باید این روایت را ناظر به بیان حکمی دانست که تقریباً به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، ائمه علیهم‌السلام، و افراد نزدیک به آن‌ها اختصاص دارد.[2]

روایت سوم: روایت ابی بصیر

أبان عن أبي بصير قال:

«كنت جالسا عند أبي عبد الله علیه‌السلام إذ دخلت علينا أمّ خالد الّتي كان قطعها يوسف بن عمر[3] تستأذن عليه فقال أبو عبد الله علیه‌السلام

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴-۲۳۵، ح ۳.

۲. ر.ک: مباحث مسئله ۴۱: «يكره للرجل ابتداء النساء بالسلام، و دعاؤهنّ الي الطعام و تتأكّد الكراهة في الشّابّة.» (العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۴-۸۰۵).

۳. ظاهراً مراد یوسف بن عمر ثقفی والی عراق و کوفه در زمان بنی امیه است که درباره او، در رجال کشی، این‌گونه نقل شده است: «حدّثني محمّد بن مسعود، عن عليّ بن الحسن، قال يوسف بن عمر هو الّذي قتل زيدا، و كان على العراق، و قطع يد أمّ خالد و هي امرأة صالحة على التّشيّع و كانت مائلة إلى زيد بن عليّ علیه‌السلام» (رجال الكشّي، ص ۲۴۲).

أ يسرّك أن تسمع كلامها قال فقلت نعم قال فأذن لها قال و أجلسني معه على الطّنفسة قال ثمّ دخلت فتكلّمت فإذا امرأة بليغة ...»[۱]

بررسی سند و دلالت

سند این روایت عبارت است از: «الحسين بن محمّد الأشعريّ عن معلّى بن محمّد عن الحسن بن علي الوشّاء عن أبان بن عثمان عن أبي بصير.»

تنها راوی که در این سند بحث‌هایی درباره وثاقت او وجود دارد معلّی بن محمد است که بنا بر تحقیق ثقه است.[۲] تعبیر «مضطرب الحدیث»[۳] یا «یعرف حدیثه و ینکر»[۴] هم که درباره او گفته شده، دلالتی بر عدم وثاقتش ندارد زیرا ظاهراً مراد از این تعابیر آن است که معلّی بن محمد برخی از روایاتی که مفادشان قابل قبول نیست را هم نقل کرده است؛ اما مجرد نقل چنین روایاتی منافاتی با وثاقت او ندارد زیرا ممکن است راوی ثقه باشد اما با وجود این، روایات ضعیف و غیر قابل قبول را هم نقل کند همچنان‌که کسانی مانند برقی ثقه بوده‌اند اما روایات ضعیف را نقل کرده‌اند.[۵] بنابراین روایت از نظر سندی معتبر است و از جهت دلالت نیز بر جواز شنیدن صدای زن نامحرم دلالت دارد زیرا امام علیه‌السلام به ابوبصیر فرموده‌اند که اگر دوست داری صدای امّ خالد را بشنوی بیا و بشنو و ابوبصیر نیز کنار امام علیه‌السلام نشسته، به مکالمه امّ خالد با امام علیه‌السلام گوش داده است؛ از این امر معلوم می‌شود که استماع و اسماع صدای زن اشکالی ندارد.

---

۱. الكافي، ج ۸، ص ۱۰۱، ح ۷۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۷، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن الحسين بن محمّد عن معلّى بن محمّد عن الوشّاء عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال: «كنت جالسا عند أبي عبد الله علیه‌السلام إذ دخلت علينا- أمّ خالد ...»

۲. استاد دام‌ظله در مباحث آتی به تفصیل معلی را اعتبار سنجی کرده است (کتاب نکاح، ذیل مسئله اوّل از فصل اولیاء عقد از کتاب عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۶۳)).

۳. رجال النجاشي، ص ۴۱۸، رقم ۱۱۱۷.

۴. الرجال لابن الغضائري، ص ۹۶، رقم ۱۴۱.

۵. به عنوان مثال:

رجال النجاشي، ص ۶۲، ۲۶۳، ۳۵۰، ۳۷۲ و ۳۷۳.

دسته سوم: روایت مناهی

الحسين بن زيد عن الصّادق جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال:

«نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الأكل على الجنابة ... و نهى أن تتكلّم المرأة عند غير زوجها أو غير ذي محرم منها أكثر من خمس كلمات ممّا لا بدّ لها منه.»[1]

بررسی سند و دلالت

این روایت از نظر سندی اشکال دارد[2] و از نظر دلالت نیز مراد از نهی در آن کراهت است.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳-۶، ح ۴۹۶۸: قال أبو جعفر محمّد بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ الفقيه نزيل الرّيّ مصنّف هذا الكتاب(رضي الله عنه و أرضاه) روي عن شعيب بن واقد عن عن الحسين بن زيد عن الصّادق جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الأكل على الجنابة ...»؛ و ص ۵۳۲: و ما كان فيه عن شعيب بن واقد في المناهي فقد رويته عن حمزة بن محمّد بن أحمد ابن جعفر بن محمّد بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: حدّثني أبو عبد الله عبد العزيز بن محمّد بن عيسى الأبهريّ قال: حدّثنا أبو عبد الله محمّد بن زكريّا الجوهريّ الغلابيّ البصريّ قال: حدّثنا شعيب بن واقد قال: حدّثنا الحسين بن زيد، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الأكل على الجنابة و قال: إنّه يورث الفقر» و ذكر الحديث بطوله كما في هذا الكتاب؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۷، ح ۲.

۲. با توجه به مشیخه فقیه، راویانی که در سند روایت قرار گرفته‌اند عبارتند از:

حمزة بن محمّد بن أحمد ابن جعفر بن محمّد بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام: توثیقی در کتب رجالی برای او ذکر نشده است اما با توجه به اکثار روایت صدوق از او، بنا بر تحقیق امامی و ثقه است.

أبو عبد الله عبد العزيز بن محمّد بن عيسى الأبهريّ: وثاقت او ثابت نشده است.

أبو عبد الله محمّد بن زكريّا الجوهريّ الغلابيّ البصريّ: نجاشی او را توثیق کرده است. (ر.ک: رجال النجاشي، ص ۳۴۶).

شعيب بن واقد: وثاقت او ثابت نشده است.

الحسين بن زيد: بنا بر تحقیق امامی و ثقه است زیرا محمد بن ابی عمیر و صفوان از او روایت نقل کرده‌اند.

دسته چهارم: روایت نهی از زیاد صحبت کردن با زنان

روایاتی وجود دارد که از مکالمه زیاد با زنان نهی کرده است.[۱]

بررسی دلالت روایات دسته چهارم

مراد از نهی در این روایات که چه بسا در برخی از آنها، از مکالمه زیاد با مطلق زنان -اعم از محرم و نامحرم- نهی شده، کراهت است بنابراین استدلال به آن‌ها بر حرمت صحیح نیست.

نتیجه: عدم دلیل بر حرمت

خلاصه اینکه هیچ دلیلی بر حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم و شنواندن زن صدایش را به نامحرم وجود ندارد بلکه از نظر روایات، عدم حرمت مسلّم است؛ آیه شریفه ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[۲] هم تنها خضوع در قول را نهی فرموده که معلوم می‌شود اصل «قول» اشکال ندارد.

علاوه بر این امور، به سیره نیز برای نفی حرمت استدلال شده است[۳] که چنین استدلالی قابل مناقشه است زیرا سیره‌ای حجت است که متصل بوده و از فتاوا نشأت نگرفته باشد ولی وجود چنین سیره‌ای ثابت نشده است. البته می‌توان برای اثبات عدم حرمت، این استدلال را نیز ذکر کرد که قبل از تشریع احکام اسلام، طبیعت روابط اشخاص چنین بوده است که زن و مرد صدای یکدیگر را مي‌شنیده‌اند و لذا اگر اسلام با چنین عملی مخالف بوده است، باید برای جلوگیری از وقوع آن، نهی می‌کرده است اما یک دلیل که صریحاً نهی از این عمل

---

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۷، باب حکم سماع صوت الأجنبیّة و کراهة محادثة النّساء لغیر حاجة و تحریم مفاکهة الأجانب و ممازحتهنّ؛ وج ۱۲، ص ۳۵، باب کراهة مجالسة الأنذال و الأغنیاء و محادثة النّساء، ح ۱؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۰۶، باب ما ورد من النّهی عن تکلّم المرأة عند غیر ذی محرم و محادثتها و مفاکهتها و ممازحتها الأجانب و عن محادثة الرّجل و مفاکهته و ممازحته غیر ذات محرم؛ تحف العقول، ص ۱۵۱، و محادثة النّساء تدعو إلی البلاء و تزیغ القلوب؛ و ص ۳۱۹، ثلاث یجب علی کلّ إنسان تجنّبها مقارنة الأشرار و محادثة النّساء و مجالسة أهل البدع.

۲. الأحزاب، ۳۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۰-۸۱.

کند وجود ندارد؛ البته همچنان‌که گذشت، در روایات از مکالمه زیاد با زنان نهی شده است اما مراد از این نهی کراهت است.

نتیجه اینکه اگر گوش دادن به صدای زن نامحرم و شنواندن زن صدایش را به نامحرم همراه با تلذّذ، ریبه، و امثال آن نباشد حرام نیست اما مکالمه زیاد با زنان مطلوب شارع نبوده، مکروه است.

ادله حرمت در فرض تلذذ و ریبه

صورت دوم این است که گوش دادن به صدای زن نامحرم و شنواندن صدا به اجنبی، همراه با ریبه، تلذّذ و امثال آن باشد. از کلمات برخی استفاده می‌شود که حکم به حرمت در این صورت، واضح است مثلاً مرحوم شیخ انصاری[1] در این مسئله، تنها اتفاق بر حرمت را ادعا کرده و بحث را تمام نموده است.

دلیل اوّل: اجماع

عده‌ای از علما و بزرگانی که سماع یا استماع صدای زن نامحرم را ذاتاً جایز دانسته‌اند، حکم کرده‌اند که این عمل در صورتی که با اموری مانند خوف فتنه، ریبه، تلذّذ همراه باشد، حرام است. کسانی هم که این عمل را ذاتاً حرام دانسته‌اند، علی وجه الاطلاق، قائل به حرمت شده‌اند و لذا از نظر ایشان، حکم صورت مذکور هم حرمت است. این امر سبب شده که در مورد بحث، برخی مانند صاحب ریاض،[2] «اجماع»، مرحوم شیخ انصاری،[3] «اتفاق» و مرحوم آقای خوئی،[4] «لاخلاف» را نسبت به حرمت ادعا کنند.

---

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۶.

۲. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۶.

۳. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۶.

۴. ایشان ذیل مسئلهٔ ۳۹ عروه (لا بأس بسماع صوت الأجنبیة ما لم یکن تلذّذ و لا ریبة)، فرموده است: «و إلّا فیحرم بلا خلاف» (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۲).

اشکال: مطرح نشدن مسئله در بین قدماء

با ذکر دو مقدمه مشخص می‌شود که اجماع معتبری در مسئله وجود ندارد و لذا استدلال به آن صحیح نیست:

مقدّمهٔ اوّل: اصل مسئله سماع یا استماع صدای زن نامحرم -با لذت یا بدون لذت- در کلمات متاخّرین مطرح شده، در کلمات قدما معنون نبوده است؛ قبل از محقّق، تنها مرحوم شیخ در مبسوط،[1] روایتی را ذکر و فرموده که از آن استفاده می‌شود صدای زن عورت نیست اما متعرّض این مطلب نشده که اگر با لذت و ریبه همراه باشد، چه حکمی دارد.

مقدّمهٔ دوم: ادعای اجماع، اتفاق، و لا خلاف بر حرمت استماع صدای نامحرم با تلذّذ، ریبه و امثال آن، در کلمات متأخرین وجود دارد؛ چنین ادعاهایی در کلمات فقهای قبل از صاحب ریاض، شیخ انصاری، و مرحوم آقای خوئی وجود ندارد. البته فتوای به حرمت وجود دارد اما تعابیر، متفاوت است.

اصل استماع صدای زن نامحرم را محقّق مطرح و به حرمت آن حکم کرده است؛[2] اما خصوص مسئله «استماع صدای زن با تلذّذ» ابتدا در رساله مهنّائیه علامه،[3] عنوان و حرام دانسته شده است؛ البته مسئله در کلمات دیگر ایشان و برخی از فقهاء دیگر به این صورت عنوان نشده است.

در کتاب نکاح تذکره،[4] جامع المقاصد،[5] مفاتیح فیض کاشانی،[6] استماع با قید «خوف فتنه» حرام دانسته شده است.

در وافی نیز تعبیر شبیه به آن وجود دارد؛ ایشان تعبیر «خوف الاعجاب» را استفاده کرده که معنایش این است که اگر مرد از صدای زن خوشش بیاید، زن نباید آن

---

۱. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳. أجوبة المسائل المهنّائیة، ص ۴۰.

۴. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۳-۴۴.

۶. مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴.

را ابراز کند.[۱] از این مطلب استفاده می‌شود که استماع همراه با اعجاب، تلذّذ، و امثال این امور حرام است.

در مسالك،[۲] کفایه،[۳] کشف اللثام[۴] و ریاض،[۵] با عبارت «مع التلذّذ أو خوف الفتنة» یکی از دو امر ملاک قرار داده شده است.

در حدائق،[۶] تعبیر «التلذّذ و الفتنة» است که سه احتمال در آن وجود دارد:

- احتمال اوّل: «واو» اشتباه است؛ تعبیر صحیح «التلذّذ أو الفتنة» است؛ استماع با هر کدام از این دو حرام است.
- احتمال دوم: «واو» اشتباه نیست ولی هر کدام از این دو به صورت انحلالی مراد است؛ استماع با هر کدام از این دو حرام است.
- احتمال سوم: «واو» اشتباه نیست و مجموع این دو در ثبوت حرمت دخالت دارند؛ استماع با تلذّذ و فتنه، حرام است.

در جواهر،[۷] عبارت «مع التلذّذ أو الریبة و خوف الفتنة» به کار رفته است.

---

۱. مرحوم فیض در وافی (ج ۵، ص ۶۰۰-۶۰۱، ح ۲۳) ذیل روایت غیاث بن إبراهیم (لا تسلم علی المرأة) فرموده است: «ینبغی أن یحمل ما إذا کانت شابة یتخوف أن یعجبه صوتها دون المحارم و العجائز توفیقا بینه و بین سابقه.»

ایشان روایت غیاث بن ابراهیم را در موضعی دیگر از کافی (ج ۲، ص ۶۴۸؛ و ج ۵، ص ۵۳۵) و فقیه (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، رقم ۴۶۳۴) هم نقل کرده و ابتدا ذیل آن فرموده «ینبغی تقییده بما یأتی» و سپس این روایت را نقل کرده است: «علی، عن أبیه، عن حماد، عن ربعی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یسلّم علی النساء و یردون علیه السلام، و کان أمیر المؤمنین علیه السلام یسلم علی النساء، و کان یکره أن یسلم علی الشابة منهن، و یقول: أتخوف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علی أکثر مما طلبت من الأجر» (الوافی، ج ۲۲، ص ۸۴۵-۸۴۶، ح ۳).

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۶.

۳. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۷.

۴. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۹.

۵. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۵۶.

۶. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۷.

۷. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷.

در کلام مرحوم شیخ انصاری[۱] و همچنین مرحوم سیّد در عروه[۲] عبارت «التلذّذ او الریبة» است.

مرحوم نراقی در مستند،[۳] قول به حرمت استماع با تلذّذ را به جهت فقدان دلیل بر آن ردّ نموده، این عمل را تنها در صورتی که صدای زن مهیّج شهوت و داعی بر فساد باشد، حرام دانسته است، بنابراین از نظر ایشان، استماع صدای زن در غیر این صورت، حرام نیست حتی اگر همراه با تلذّذ باشد زیرا دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد.

نتیجه اینکه تعبیر فقهاء در مسئله مختلف بوده، یکسان نیست.

با توجه به این دو مقدمه، مشخص می‌شود که استدلال به اجماع در مسئله صحیح نیست زیرا مسئله در عبارات قدما معنون نبوده است و کسانی هم که استماع را تنها در صورت خاصی حرام دانسته‌اند، از تعبیر یکسانی استفاده نکرده‌اند.

دلیل دوم: آیه ﴿...فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ...﴾

در مسئله تلطیف و نازک کردن صدا توسط زن در مقابل نامحرم، در عروه[۴] و کتاب‌های دیگر[۵] به آیه شریفه ﴿یا نِسَاءَ النَّبِی لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلَا

---

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۹«...خالف فیه جماعة، فقیدوا التحریم بالتلذّذ و الریبة، و به قطع فی التذکرة و استجوده الشهید الثانی و صاحب الکفایة و المفاتیح استنادا فی الجواز بدون التلذّذ إلی الأصل و سائر ما مرّ. و فی المنع معه إلی الإجماع المنقول فی کلام بعض المتأخّرین. و الحسنة المتقدّمة. و العلّة المنصوصة فی روایة العلل.و یردّ الإجماع المنقول بعدم الحجّیة و الحسنة بعدم الدلالة علی الحرمة. إلّا علی النسخة المتضمنة للفظ «الإثم»، و ثبوتها غیر معلوم.و العلّة لا تفید الکلّیة، بل إذا کان مهیجا للشهوة داعیا إلی الفساد فکلّما کان کذلك یحرم و إلّا فلا، نعم یکره قطعا».

در تأیید برداشت استاد از کلام مرحوم نراقی، باید دانست که مرحوم نراقی در بحث نظر به لباس زنان، مطلبی مشابه مطلب بالا را فرموده است: «لا ریب فی جواز النظر إلی ثیاب النساء الأجنبیات و جلابیبهنّ و إن کانت علیهنّ بدون تلذّذ و ریبة، و أمّا معها فمحلّ إشکال، و الظاهر الحرمة إن کان مهیجا للشهوة داعیا إلی الفساد و الفتنة، لما مرّ» (مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۳).

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۵. مثلاً: مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۵۶؛ الأنوار اللوامع، ج ۱۰ قسم ۲، ص ۳۸۱؛ رسائل و مسائل (فاضل

تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[1] استدلال شده که شاید کسی از آن در مسئله مورد بحث هم چنین استفاده کند که بر مرد استماع صدای زن نامحرم با تلذّذ حرام است.

سه مطلب درباره این آیه باید بررسی شود:

- مطلب اوّل: دلالت فقره ﴿لاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ بر حرمت تلطیف و نازک کردن صدا بر زن
- مطلب دوم: اختصاص یا عدم اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ
- مطلب سوم: دلالت آیه بر حرمت گوش دادن مرد به صدای زن با تلذّذ

مطلب اوّل: بررسی دلالت ﴿لاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ بر حرمت تلطیف صدا بر زن

این مسئله اختلافی است که آیا بر زن حرام است صدایش را مقابل مرد نامحرم تلطیف و نازک کند یا حرام نیست.

نظر صاحب جواهر

صاحب جواهر فرموده است: «نعم ینبغی للمتدینة منهن اجتناب إسماع الصوت الذی فیه تهییج للسامع و تحسینه و ترقیقه حسبما أومأ إلیه الله تعالی شأنه بقوله ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ الی آخره.»[2و3]

ظاهر «ینبغی» این است که ایشان تلطیف و نازک کردن صدا را بر زن مکروه می‌داند. مستفاد از این حکم آن است که اگر زن بداند که مرد بدون قصد و تصادفاً صدای او را می‌شنود و لذتی برای او حاصل می‌شود، در این صورت هم حرام نیست که صدایش را تلطیف و نازک کند؛ اگر تلطیف و نازک کردن صدا بر زن حرام باشد، زن باید با اجتناب از این کار، اجازه ندهد که مرد حتی بدون قصد و تصادفاً هم صدای تلطیف و نازک شده او را شنیده، تحریک شود بنابراین ایشان در مباحثشان درباره صدای زن نامحرم، حکم دو مسئله را از همدیگر جدا کرده

نراقی)، ج ۱، بخش ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۸.

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. الأحزاب، ۳۲.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۸.

است؛ استماع صدای زن نامحرم با تلذّذ را بر مرد حرام دانسته اما تلطیف و نازک کردن صدا را بر زن حرام ندانسته است حتی اگر بداند که مرد تصادفاً آن را شنیده، تحریک می‌شود.

البته ایشان متعرّض این مسئله نشده که اگر زن بداند در صورت تلطیف و نازک کردن صدایش، مرد نامحرم عمداً و با قصد تلذّذ به آن گوش می‌دهد، آیا این کار بر زن از باب معاونت بر اثم حرام است یا حرام نیست؟

بررسی نظر صاحب جواهر

برای تبیین صحت یا عدم صحت نظر صاحب جواهر، باید دو امر بررسی شود:

امر اول: معنای «خضوع در قول»

سه احتمال در معنای «خضوع در قول» ممکن است مطرح شود که از میان آن‌ها تنها یک احتمال صحیح است:

احتمال اوّل: اظهار خضوع و تواضع با گفتار

فرد اظهر از «خضوع در قول»، تواضع و اظهار خضوع و کوچکی با گفتار است؛ انسان گاهی با عملش برای دیگران تواضع و اظهار خضوع و کوچکی می‌کند و گاهی نیز این کار را با گفتار و کلامش انجام می‌دهد؛ مثلاً از تعابیری مانند نوکرتم، چاکرتم، مخلصتم، فدایت شوم، امر بفرمایید اطاعت می‌کنم، استفاده می‌کند. به تعبیر شاعر:

گر سَرِ صلح داری، اینک دل ور سر جنگ داری، اینک جان[1]

طبق این احتمال، خداوند متعال در این آیه به زنان پیامبر فرموده است: «شما زنان پیامبر مواظب باشید که در صحبت با دیگران، از تعابیری استفاده نکنید که افراد با دل‌های ناپاک طمع کنند.» طبق روایات هم،[2] از وظایف زن این است که

---

۱. دیوان هاتف اصفهانی، ص ۴۷ (بند اوّل ترجیع‌بند «که یکی هست و هیچ نیست جز او / وحده لا إله إلّا هو»).

۲. نهج البلاغة، ص ۵۰۹-۵۱۰، حکمت شمارهٔ ۲۳۴: «و قال علیه السلام خیار خصال النّساء شرار خصال الرّجال الزّهو و الجبن و البخل فإذا کانت المرأة مزهوّة لم تمکّن من نفسها و إذا کانت بخیلة حفظت مالها و مال بعلها و إذا کانت جبانة فرقت من کلّ شیء یعرض لها».

با مردان نامحرم با تکبّر صحبت کند؛ خاضعانه حرف زدن سبب می‌شود که فرد با دل ناپاک تخیّل کند که زن در اختیار و صید او بوده، می‌تواند افکار پلیدش را درباره او عملی کند.

احتمال دوم: بلند نکردن صدا

یکی از اموری که ممکن است مصداق خضوع باشد این است که انسان صدایش را بلند نکند؛ گاهی صدا را بلند کردن یک نحوه تکبّری است و لذا انسان باید مقابل بزرگان مثلاً صدایش را پایین آورد؛ همچنان‌که در آیه شریفه، خداوند متعال فرموده است: ﴿یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاَتَرْفَعُوا أَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِی﴾[1] بنابراین پایین آوردن صدا مصداق خضوع یا به تعبیر دیگر خشوع است که در آیه دیگر خداوند متعال فرموده است: ﴿وَ خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمنِ فَلاَ تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْساً﴾.[2]

با توجه به این مطلب، شاید کسی «خضوع در قول» در آیه را، به پایین آوردن صدا معنا کند؛ به عبارت دیگر خداوند متعال در این آیه به زنان پیامبر فرموده است: «شما زنان پیامبر! در صحبت کردن با دیگران، صدایتان را بلند نکنید.»

نقد احتمال دوم

این احتمال صحیح نیست زیرا تعبیر در آیه «فلا تخضعن بالصوت» نیست؛ آیه از «خضوع در قول» نهی کرده است و قول، مطلق صدا نیست بلکه صدای معنادار است و لذا بین «خضوع در صوت» و «خضوع در قول» فرق وجود دارد؛ خضوع و خشوع در صدا به این معنا است که صدا بلند نبوده، پایین باشد؛ اگر بگویند: «صدایتان باید خاضعانه باشد» یعنی صدایتان پایین باشد اما اگر بگویند: «حرفتان باید خاضعانه باشد»، از آن استفاده نمی‌شود که باید صدا پایین بوده، بلند نباشد.

علاوه بر این، نهی از «خضوع در قول» در آیه برای آن است که سبب طمع افراد با دل‌های ناپاک و خطور افکار پلید به ذهنشان نشود؛ و این ربطی به کیفیّت صدا و بلند نکردن آن ندارد؛ خواننده‌ها صدایشان پایین نیست بلکه خیلی هم بلند است ولی با وجود این، فکر و روان شنونده را تحت تأثیر قرار داده، در اختیار می‌گیرند؛

---

۱. الحجرات، ۲.

۲. طه، ۱۰۸.

همچنان‌که نظامی اشعاری دارد با این مضمون که اسکندر مقدونی بعد از فارغ شدن از لشکرکشی و جهان‌گشایی، به فکر مجلس بزم می‌افتد و کنیز چینی را دعوت می‌کند که بخواند؛ کنیز شروع به خواندن می‌کند و آرام‌آرام به اعصاب و روان اسکندر مسلّط می‌شود و سپس حماسه‌های عجیبی می‌خواند که اگر تو بر دنیا غلبه کردی، من بر تو غلبه کردم ... .[1] عبارت‌های نظامی بسیار عجیب، غریب، و دیدنی است. کنیز در این داستان، خضوع در قول نداشته است؛ اما بر فکر و روان اسکندر غلبه کرده است.

احتمال سوم: «تلطیف و نازک کردن صدا»

احتمال دیگر درباره «خضوع در قول» در آیه این است که این عبارت به معنای «تلطیف و نازک کردن صدا» باشد.

نقد احتمال سوم

مفسّرین[2] معمولاً «خضوع در قول» در آیه را به معنای «تلیین و نازک کردن صدا» دانسته‌اند و کسانی هم که در مسئله تلطیف و نازک کردن صدا بر زن، به آیه استدلال کرده‌اند، این معنا را در نظر گرفته‌اند اما این معنا اصلاً مصداق «خضوع در قول» نیست و معنایی است که مفسّرین از جانب خود برای آیه ذکر کرده‌اند و در روایتی وارد نشده است تا به موجب آن، تفسیر آیه به شکل دیگر، مخالفت با نصوص به حساب بیاید.

نتیجه بررسی معنای «خضوع در قول»

از مطالب بالا مشخص می‌شود که مسلّم نیست که «خضوع در قول» در آیه، به معنای تلطیف و نازک کردن صدا باشد بلکه معنای «اظهار خضوع و تواضع با گفتار» درباره این عبارت متعیّن است و بر اساس آن، استدلال به این فقره از آیه در مسئله تلطیف و نازک کردن صدا بر زن صحیح نیست.

---

۱. ر.ک: شرف‌نامه، ص ۴۸۳-۴۹۸ (نشاط‌کردن اسکندر با کنیزک چینی).

۲. برای نمونه: تفسیر الکشّاف، ج ۳، ص ۵۳۷؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۳۸؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۵۸؛ روح المعاني في تفسير القرآن، ج ۱۱، ص ۱۸۷؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۱۰، ص ۳۷۱؛ المیزان في تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۰۹.

امر دوم: دلالت آیه بر حرمت «خضوع در قول»

آیه از «خضوع در قول» نهی کرده و نهی ظهور در نهی تحریمی دارد و لذا اگر کسی «خضوع در قول» در آیه را به معنای «تلطیف و نازک کردن صدا» بداند، باید در مسئله «تلطیف و نازک کردن صدا بر زن» حکم به حرمت کند مگر اینکه دلیل قابل‌توجهی برای دست برداشتن از ظهور نهی وجود داشته باشد؛ بر این اساس، این سؤال مطرح می‌شود که چرا صاحب جواهر با وجود استدلال به آیه، با تعبیر «ینبغی» به کراهت آن حکم کرده است.

کلام آقای حکیم درباره نظر صاحب جواهر

مرحوم آقای حکیم آیه را ظاهر در بیان احکام اختصاصی زنان پیامبر ﷺ دانسته است و سپس این ظهور را وجه حکم نکردن صاحب جواهر به حرمت تلطیف و نازک کردن صدا بر زنان، دانسته است؛[1] گویی صاحب جواهر از خود آیه شریفه استفاده کرده است که این حکم اختصاص به زنان پیامبر ﷺ داشته، عمومی نیست.

نقد کلام آقای حکیم

وجهی که مرحوم آقای حکیم برای نظر صاحب جواهر ذکر کرده، ظاهراً صحیح نیست زیرا:

- اوّلاً، مسلّماً از آیه، اختصاص حکم به زنان پیامبر ﷺ استفاده نمی‌شود و آنچه محل تأمّل است آن است که آیا از آیه تعمیم استفاده می‌شود یا اینکه مانند اختصاص، تعمیم را هم نمی‌توان از آن استفاده کرد.[2] مباحث مربوط به این مسئله، در ذیل مطلب دوم بیان خواهد شد.
- ثانیاً، از ذیل کلام صاحب جواهر در این مسئله، معلوم می‌شود که چرا ایشان به

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۴۹.

۲. گویی مراد استاد ﷺ از این مطلب آن است که با توجه به اینکه مسلماً اختصاص از آیه استفاده نمی‌شود، بسیار بعید است بلکه اطمینان برای انسان حاصل می‌شود که صاحب جواهر اختصاص را از آیه استفاده نکرده است و لذا نمی‌توان وجه حکم نکردن ایشان به حرمت تلطیف و نازک کردن صدا را استفاده اختصاص از آیه دانست.

حرمت تلطیف و نازک کردن صدا بر زنان حکم نکرده است؛ ایشان فرموده است:

ینبغی للمتدینة منهن اجتناب إسماع الصوت الذی فیه تهییج للسامع و تحسینه و ترقیقه حسبما أومأ إلیه الله تعالی شأنه بقوله ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾[1] الی آخره کما أنه ینبغی للمتدینین ترك سماع صوت الشابة الذی هو مثار الفتنة حسبما أومأ إلیه امیر المؤمنین علیه السلام فی تعلیم الناس فیما رواه عنه الصدوق قال «و کان أمیر المؤمنین علیه السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و یقول أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل علی أکثر ممّا طلبت من الأجر»[2و3]

تبیین کلام صاحب جواهر

در تبیین کلام صاحب جواهر باید دانست که از نظر ایشان از یک سو، آیهٔ شریفه از «خضوع در قول» نهی کرده است زیرا این کار در معرض آن است که دیگران را تحریک کند، و از سوی دیگر، از روایات استفاده می‌شود که اگر انسان کاری کند که آن کار خودش یا دیگری را در معرض تحریک قرار می‌دهد، آن کار مکروه است ولی حرام نیست؛ در روایتی درباره امیرالمؤمنین علیه السلام، این مطلب نقل شده: «کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و یقول أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل علی أکثر ممّا طلبت من الأجر.» طبق این روایت، چون سلام کردن به زن جوان و شنیدن جواب سلام او در معرض آن است که انسان را تحریک کند، امام علیه السلام از آن اجتناب می‌کرده است اما از تعبیر «یکره» استفاده می‌شود که این کار مکروه است و حرام نیست.

با توجه به این دو مقدمه، صاحب جواهر نتیجه گرفته است که باید نهی از تلطیف و نازک کردن صدا در آیه را به قرینه روایات، حمل بر تنزیه کرد.

خلاصه اینکه صاحب جواهر به قرینه روایات، نهی در آیه را بر تنزیه حمل کرده

---

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. همچنان‌که استاد دام ظله در بررسی متن روایت ربعی بن عبدالله بیان کرده‌است، در نسخ فقیه، با عبارت «فیدخل من الاثم» نقل شده است؛ ر.ک: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۴؛ اما در کافی تعبیر «من الاثم» وجود ندارد؛ ر.ک: الکافي، ج ۲، ص ۶۴۸، ح ۱؛ و ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۸-۹۹.

است و لذا با وجود اینکه گوش دادن به صدای زن با قصد تلذّذ را حرام دانسته اما در مواردی که مرد چنین قصدی ندارد و تنها با این کار در معرض تلذّذ و تحریک است، فرموده که بهتر است از این کار اجتناب شود؛ همچنین فرموده است که بهتر است زن از شنواندن صدایش به مرد در صورتی که مشتمل بر تلطیف و ترقیق بوده، مرد را در معرض تحریک قرار می‌دهد، اجتناب کند.

نقد کلام صاحب جواهر: عدم قرینیّت روایات بر تنزیهی بودن نهی در آیه

روایاتی مانند روایت ربعی بن عبدالله که در آن تعبیر «یکره» به کار رفته است صلاحیت ندارند که نهی در آیه به قرینه آن‌ها حمل بر تنزیه شود زیرا «یکره» در لسان روایات اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت است.[1]

نتیجه نهایی: حرمت اظهار خضوع و تواضع با گفتار در مقابل اجنبی

خلاصه بحث اینکه فقره ﴿لاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ دلالت دارد که خضوع در قول به معنای «اظهار خضوع و تواضع با گفتار» حرام است و لذا استدلال به آن بر حرمت تلطیف و نازک کردن صدا بر زن صحیح نیست.

البته جواب از این سؤال که آیا خضوع در قول به معنای «اظهار خضوع و تواضع با گفتار»، مطلقا حرام است یا باید در مسئله تفصیل داد، منوط به بحث از مفاد آیه با لحاظ فقره ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ است که در ادامه مباحث، به آن پرداخته می‌شود.

مطلب دوم: بررسی اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ

فارغ از اینکه آیا آیه، دلالت بر حرمت تلطیف و نازک کردن صدا بر زن دارد یا نه و آیا لازمه این حکم، حرمت گوش دادن مرد به صدای زن با تلذّذ است یا نه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مفاد آیه اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد یا عام بوده، دیگران را نیز شامل می‌شود.

تقریر قول به اختصاص

برای تقریر قول به اختصاص، ابتدا کلام آقای حکیم بیان می‌شود.

---

۱. ظهور اطلاقی روایت نیز در کراهت اصطلاحی نیست.

بیان آقای حکیم

ایشان فرموده است: «صدر الآیة الشریفة ﴿یا نِساءَ النَّبِی لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَیتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفاً﴾،[1] و ظاهر صدرها أنه حکم یختص بنساء النبی ﷺ، فالبناء علی التحریم فی غیرهن غیر ظاهر.»[2]

صحت استظهار مرحوم آقای حکیم از آیه متوقف بر این است که ﴿إِنِ اتَّقَیتُنَّ﴾ شرط و جزائش ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ باشد؛ بر این اساس، آیه شریفه ابتدا می‌فرماید: «ای همسران پیامبر! حساب شما از زنان دیگر جدا است؛ شما مانند زنان معمولی نیستید؛ در فضیلت، قرب به خداوند، ثواب، و امثال این امور، با زنان دیگر فرق دارید.» سپس بر این امتیاز و تفاوت، این مطلب را متفرع کرده است که «اگر بخواهید به وظیفه خود عمل کنید، باید از خضوع در قول اجتناب کنید». با این بیان، شرط و جزاء در ﴿إِنِ اتَّقَیتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾، از متفرعات ﴿لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ﴾ است و لذا آیه ظهور در اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد.

به این نکته نیز باید توجه شود که گاهی شرط به «اراده» معنا می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: «من حجّ فعلیه ان یطوف بالبیت» یا «من صلّی فعلیه ان یرکع»، و مراد «من اراد ان یحجّ ...» و «من اراد ان یصلّی ...» است. در آیه شریفه نیز -بنا بر استظهار بالا- ﴿إِنِ اتَّقَیتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ یعنی اگر می‌خواهید به وظیفه خود عمل کنید، ... .

نقد بیان آقای حکیم

شکی وجود ندارد که استدلال آقای حکیم که مبتنی بر استظهار بالا است تمام نیست زیرا ظاهر آیه در این است که ﴿إِنِ اتَّقَیتُنَّ﴾ شرط و جزاء آن ﴿لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ﴾ است که در قبل ذکر شده است بنابراین آیه شریفه می‌فرماید: «ای زنان پیامبر! اگر به وظیفه خود عمل کنید، حساب شما از زنان دیگر جدا است؛ شما مانند زنان معمولی نیستید؛ در فضیلت، قرب به خداوند، ثواب، و امثال این امور، با زنان دیگر فرق دارید.»

در آیات قبل هم خداوند متعال فرموده است: ﴿یا نِساءَ النَّبِی مَنْ یأْتِ مِنْکُنَّ بِفَاحِشَةٍ

---

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۴۹.

مُبَيِّنَةٍ يضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَينِ وَ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يسِيراً وَ مَنْ يقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَينِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾.[1]

ظهور آیه در مطلبی که ذکر شد واضح است ولی اگر کسی این ظهور را نپذیرد، حداقل این مطلب را می‌توان گفت که آیه ظهور در اختصاص ندارد.

تقریر قول به عموم

تقریر عمومیت آیه را با چند بیان می‌توان مطرح کرد.

بیان اول: تقریر آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی[2] فرموده است که دو مطلب از آیه استفاده می‌شود: مطلب اول همان چیزی است که در نقد کلام مرحوم آقای حکیم، درباره ظهور آیه بیان شد یعنی ظاهر آیه این است که اگر زنان پیامبر ﷺ تقوا را رعایت کنند، افضل از زنان دیگر بوده، بر اعمال خیرشان دو برابر ثواب داده می‌شوند؛ (همچنان‌که اگر تقوا را رعایت نکنند، بر گناهانشان دو برابر عذاب می‌شوند). مطلب دوم کیفیت تحقّق تقوا است که خداوند متعال در این بخش، اموری را ذکر کرده که تقوا با آن‌ها محقّق می‌شود؛ یکی از آن امور اجتناب از خضوع در قول است.

ایشان در ادامه فرموده که مسئله اختصاص تنها مربوط به مطلب اول است اما کیفیت تحقّق تقوا و اموری که در تحقّق آن دخالت دارند، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ نداشته، مربوط به زنان دیگر نیز می‌شود؛ بنابراین خود آیه دلالت می‌کند که خضوع در قول بر تمام زنان حرام است همچنان‌که امور دیگر مانند ﴿أَقِمْنَ الصَّلَاةَ﴾[3] عمومیت داشته، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ ندارد.

اشکال بیان اول

همچنان‌که بیان مرحوم آقای حکیم در استظهار اختصاص از خود آیه تمام نیست -که در توجیه و نقد کلام ایشان به تفصیل بیان شد- کلام مرحوم آقای خوئی هم که عدم اختصاص را از خود آیه استفاده کرده، ناتمام است؛ زیرا واضح نیست که

---

۱. الأحزاب، ۳۰-۳۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۲-۸۳.

۳. الأحزاب، ۳۳.

از خود آیه بدون در نظر گرفتن امور دیگر مانند مناسبات حکم و موضوع، بتوان عمومیت را استفاده کرد. اگر افراد خاصی خطاب شده باشند که فی الجمله علم وجود دارد که این افراد احکام اختصاصی هم دارند، در این صورت، اگر شک شود که آیا این مورد نیز به آن‌ها اختصاص دارد یا در حق دیگران نیز ثابت است، از خود دلیل بدون ملاحظه امور دیگر نمی‌توان اختصاص یا عموم را استفاده کرد و فرقی هم در این مطلب بین خطاب امر و نهی وجود ندارد.

برای روشن شدن مطلب به مثال‌های زیر توجه کنید:

- مثال اول: اگر بگویند: «ای علماء! شما اگر به وظائفتان عمل کنید، مانند مردم عادی نیستید بلکه تالی تلو انبیا -علی نبینا و آله و علیهم السلام- هستید، بنابراین باید دیگران را خوب ارشاد کنید»، آیا معنای این جمله این است که ارشاد وظیفه عمومی مردم است؟
- مثال دوم: اگر بگویند: «ای دولتمردان! اگر به مسئولیتتان عمل کنید، مانند توده مردم نیستید، پس برای رسیدگی به مردم تلاش کنید»، آیا بدین معنی است که همه مردم در مقابل رسیدگی به دیگران مسئول‌اند؟

در آیه شریفه خداوند متعال به زنان پیامبر ﷺ فرموده است: «اگر به وظیفه خود عمل کنید، مانند زنان دیگر نیستید» و سپس فرموده: «وظائف شما -که اگر آن‌ها را انجام دهید با زنان دیگر فرق خواهید داشت- این است که از خضوع در قول اجتناب کنید.» از این مطلب تنها استفاده می‌شود که زنان پیامبر ﷺ برای رعایت تقوا باید از این کار اجتناب کنند؛ شاید این حکم اختصاص به ایشان داشته باشد و شاید هم عمومیت داشته، زنان دیگر را نیز شامل شود ولی اختصاص و عمومیت از خود آیه بدون در نظر گرفتن امور دیگر استفاده نمی‌شود.

از مطلب بالا مشخص می‌شود، که خود آیه با قطع نظر از امور دیگر، بر عموم دلالت ندارد؛ نه اینکه فی نفسه بر عموم دلالت دارد اما مخصّص بودن مورد، مانع از شمول آن نسبت به غیر زنان پیامبر ﷺ شده است.

البته در مواردی که عمومیتی از دلیل استفاده می‌شود، مورد مخصّص نیست؛ مثلاً اگر سؤال شود آیا باید به زید احترام گذاشت، و در جواب گفته شود: عالم را باید احترام کرد؛ یا اگر سؤال شود آیا از زید می‌توان تقلید کرد، و در جواب گفته

شود: تقلید از مجتهد جایز است؛ در این دو مورد، حکمی عام از جواب استفاده می‌شود و مجرد اینکه سؤال درباره زید است، سبب نمی‌شود که حکم مختص به او شود؛ اما اگر در جواب سؤال درباره جواز تقلید از زید، به کلمه «بله» اکتفا شود، از این جواب نمی‌توان استفاده کرد که تقلید از هر مجتهدی جایز است بلکه تنها می‌توان استفاده کرد که تقلید از زید اشکال ندارد. مفاد آیه هم با بیان بالا، مانند مثال اخیر است.

بیان دوم: بی‌ثمر بودن آیه برای سایر مکلفین در فرض اختصاص

بیان دیگر برای استفاده عموم از آیه اینکه بنا بر اختصاص مفاد آن به زنان پیامبر ﷺ، تنها فائده علمی بر آیه مترتّب است زیرا مفاد آن به مسئله ولایت مرتبط نیست و در حیطه وظائف عملی مردم هم نمی‌توان از آن استفاده کرد و لذا تنها ثمره آیه این است که به موجب آن، مکلّفین به برخی از احکام اختصاصی زنان پیامبر ﷺ علم پیدا می‌کنند؛ این مطلب قرینه است بر اینکه مفاد آیه، عام بوده، شامل زنان دیگر نیز می‌شود.

اشکال بیان دوم

این بیان نیز تمام نیست؛ چه اشکالی دارد که خداوند متعال با خطاب قرار دادن افرادی، امور مختص به آن‌ها را بیان کند؟ همچنان‌که در آیه ﴿يا نِسَاءَ النَّبِي مَنْ يأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَينَةٍ يضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَينِ وَ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يسِيراً وَ مَنْ يقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَينِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾،[1] امری بیان شده که بدون هیچ‌گونه اختلافی، به زنان پیامبر ﷺ اختصاص داشته، نمی‌توان آن را به دیگران تسرّی داد.

بیان سوم: استفاده عموم با لحاظ ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع

از مجموع مطالبی که در نقد تقریرات بالا بیان شد، مشخص شد که از خود آیه، بدون لحاظ امور دیگر، اختصاص و عموم، هیچ‌کدام استفاده نمی‌شوند. دلیلی هم وجود ندارد که به صورت عام دلالت کند هر حکمی که همسران پیامبر ﷺ دارند،

---

۱. الأحزاب، ۳۰-۳۱.

برای زنان دیگر نیز ثابت است؛ اما اگر چنین دلیلی وجود داشت، با ضمیمه کردن آن به آیه مورد بحث، عمومیت مفاد آیه نسبت به زنان دیگر ثابت می‌شد.

این نکته نیز قابل توجه است که اگر وظیفه شخصی را بیان کنند و شک شود که آیا به او اختصاص دارد یا دیگران را هم شامل می‌شود، اصل کلی -اعم از لفظی و عملی- وجود ندارد که به مقتضای آن، به عدم اختصاص حکم شود؛ بله گاهی انسان با توجه به اموری مانند تناسبات حکم و موضوع، عمومیت را تشخیص می‌دهد اما این امر در همه موارد ممکن نیست و گاهی انسان به مشکل بر می‌خورد.

در مسئله مورد بحث با ملاحظه ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع، از آیه استفاده می‌شود که مفاد آن به زنان پیامبر ﷺ اختصاص نداشته، زنان دیگر را نیز شامل می‌شود.

توضیح اینکه خداوند متعال در آیه شریفه از خضوع در قول نهی کرده است و در تعلیل آن فرموده است: ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾؛ ممکن است این کار منشأ طمع افراد با دل‌های ناپاک شود. به لحاظ ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع، این مطلب استفاده می‌شود که هر کاری که انسان انجام دهد که منشأ شود افراد ناپاک نسبت به حریم و حیطه‌های مورد احترام و اهتمام شارع، طمع نموده، افکار پلیدی در ذهنشان خطور کند، آن کار جایز نیست. بسیار مستبعد است که گفته شود اگر زنان پیامبر ﷺ با خضوع در قول سبب شوند که افراد ناپاک در آن‌ها طمع کنند، این کار حرام است اما اگر زنان دیگر این کار را انجام دهند و این کار منشأ شود که افراد ناپاک در آن‌ها طمع کنند، از نظر شارع مهم نیست و در نتیجه حرمت خضوع در قول مختص به زنان پیامبر ﷺ است. چنین فرقی مستبعد است؛ مثلاً اگر به کسی بگویند: «این کار را نکن، مبادا فتنه‌ای برپا شود»، انسان می‌فهمد که محذور وقوع فتنه، عمومیت داشته، مختص آن شخص نیست و لذا هر کجا که خوف این باشد که از کار کسی فتنه‌ای بر پا شود، آن شخص باید از آن کار اجتناب کند بنابراین، با توجه به ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع می‌توان تعلیل در آیه را تعمیم داده، حکم عامی را استفاده کرد که شامل تمام زنان می‌شود.

مطلبی که باید به آن توجه شود اینکه از ادله استفاده می‌شود که اگر انسان کاری

انجام دهد که قطعاً منشأ طمع و فتنه می‌شود، این کار حرام است و این حکم هم عمومیت داشته، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ ندارد؛ اما در مواردی که تنها خوف تحقّق طمع و فتنه است، آیا در این موارد نیز می‌توان به شکل عام حکم کرد که هیچ کسی مجاز نیست کاری کند که در آن خوف تحقّق طمع و فتنه وجود دارد؟

آیه شریفه ناظر به این صورت است که به نظر می‌رسد ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع، اقتضا می‌کند که در مقام ثبوت، حکم عام بوده، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ نداشته باشد و در مقام اثبات و شک هم خصوصیت الغا شود؛ به موجب تناسبات، تعلیلات، و ارتکازاتی که وجود دارد، عرف بین صورتی که تحقّق طمع و فتنه قطعی است و صورتی که تنها خوف تحقّق این امور وجود دارد، فرق نمی‌گذارد و لذا همچنان‌که عمومیت نسبت به صورت قطعی بودن طمع و فتنه استفاده می‌شود، نسبت به صورتی هم که تنها خوف تحقّق طمع و فتنه وجود دارد، تعمیم استفاده می‌شود.

نتیجه نهایی: عدم اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ

خلاصه بحث اینکه مفاد آیه با توجه به ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع، اختصاصی به زنان پیامبر ﷺ نداشته، زنان دیگر را نیز شامل می‌شود.

مطلب سوم: بررسی دلالت آیه بر حرمت گوش دادن به صدای اجنبیه با تلذّذ

مطلب سوم این است که آیا در مسئله مورد بحث، می‌توان از این آیه استفاده کرد که گوش دادن مرد به صدای زن با تلذّذ حرام است؟

مناقشه در دلالت آیه بر حرمت استماع با تلذّذ مطلقا

آیه شریفه فرموده است: «از تلطیف و نازک کردن صدای خود اجتناب کنید زیرا این کار ممکن است منشأ طمع افراد با دل‌های ناپاک شود»؛[1] از این مطلب ممکن است استفاده شود که «طمع کردن» که مراد از آن اعجاب و لذت بردن است، مبغوض شارع مقدس بوده، یکی از محرّمات است؛ بنابراین بر مرد حرام است که با قصد التذاذ به صدای زن نامحرم گوش دهد.

---

۱. الأحزاب، ۳۲: ﴿یا نِسَاءَ النَّبِی لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾.

ولی در مباحث مربوط به معنای «خضوع در قول» در آیه، این مطلب بیان شد که مراد از این عبارت تلطیف و نازک کردن صدا نیست؛ ولی حتی اگر از «خضوع در قول»، این معنا اراده شده باشد، استدلال به آیه بر حرمت استماع با تلذّذ صحیح نیست؛ ظاهراً حرمت مستفاد از آیه، مختص به صورت قطع یا احتمال تحقّق طمع است و در این آیه، مجرد لذت بردن حتی شهوانی مصداق طمع شمرده نشده است؛ همچنان‌که عرفاً هم مجرد التذاذ مصداق طمع نیست.

توضیح این مطلب متوقف بر مقدماتی است:

- مقدّمهٔ اوّل: مجرد التذاذ حتی شهوانی عرفاً طمع نیست؛ طمع این است که انسان تحریک خارجی پیدا کرده، به فکر تحقّق امور خاصی بیفتد؛ مثلاً به فکر بیفتد که سراغ طرف مقابل رفته، از او استماعات جنسی بیشتر ببرد؛ به فکر زنا و تجاوز بیفتد.
- مقدّمهٔ دوم: افراد معمولی و متعارف به حسب طبع بشری، از شنیدن صدای خوب و محرّک لذت می‌برند و این خصوصیت به افراد با دل‌های مریض اختصاص ندارد.
- مقدّمهٔ سوم: آیه فرموده است: «ممکن است خضوع در قول از جانب زن، افراد با دل‌های ناپاک را به طمع بیندازد»؛ ظاهر این مطلب آن است که اگر زن در هنگام صحبت کردن، خضوع در قول کند، عده‌ای که دل‌های ناپاک دارند، ممکن است در طمع بیفتند ولی عده‌ای دیگر که این خصوصیت را ندارند، به طمع نمی‌افتند. همچنین، ظهور آیه در این است که گروه دوم حتی اگر گوش دهند، به طمع نمی‌افتند؛ نه اینکه از باب سالبه به انتفاع موضوع، اصلاً گوش نمی‌دهند تا به طمع بیفتند.
- مقدّمهٔ چهارم: مخصّص بودن علت نسبت به شخص حکم را همه قبول دارند، محل نزاع نیست؛ اگر گفته شود: «لا تاکل الرمان لانه حامض»، یا «لاتشرب الخمر لانه مسکر»، تعبیر «لانه حامض» و «لانه مسکر» موجب تخصیص می‌شود؛ مگر به قرائن خارجی معلوم شود که این تعابیر حکمت بوده، علت نیست همچنان‌که از تعبیر «ما اسکر کثیره فقلیله حرام»[1]

---

۱. الکافي، ج ۶، ص ۴۰۸، ح ۶: عنه [ابی علی الاشعری] عن محمّد بن عبد الجبّار عن صفوان بن یحیی

فهمیده می‌شود که عبارت «لانه مسکر» حکمت است.

در آیه مورد بحث نیز عبارت ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ تعلیل برای نهی از خضوع در قول بوده، ظهور دارد در اینکه شخص حکم، مختص به صورت قطع یا احتمال تحقّق طمع است و لذا مواردی که در آن‌ها قطع به انتفای طمع وجود دارد را شامل نمی‌شود.

با توجه به مقدمات بالا، از آیه استفاده می‌شود که اگر تحقّق طمع قطعی یا محتمل باشد، خضوع در قول بر زن و استماع بر مرد حرام است؛ اما دلالت نمی‌کند که مطلق اعجاب و التذاذ حرام است؛ لذا در مواردی که حصول طمع قطعاً منتفی است، نمی‌توان به استناد به این آیه، به حرمت خضوع در قول بر زن و استماع بر مرد حکم کرد حتی اگر صدای زن مهیّج باشد و مرد هم با قصد التذاذ شهوانی به آن گوش دهد.

در نقل کلمات فقهاء نیز بیان شد، اصل مسئله سماع یا استماع صدای زن نامحرم -با لذت یا بدون لذت- در کلمات متاخّرین مطرح شده، در کلمات قدما معنون نبوده است؛ قبل از محقّق، تنها مرحوم شیخ در مبسوط،[1] روایتی را ذکر و فرموده که از آن استفاده می‌شود صدای زن عورت نیست اما متعرّض این مطلب نشده که اگر با لذت همراه باشد، چه حکمی دارد. محقّق نیز اصل استماع صدای زن نامحرم را مطرح و به حرمت آن حکم کرده است؛[2] اما خصوص مسئله «استماع صدای زن با تلذّذ» ابتدا در رساله مهنّائیه علامه،[3] عنوان و حرام دانسته شده است؛ ولی همچنان‌که نقل شد، برخی از فقهای بعد از ایشان، خوف فتنه یا اقتران با فتنه را معیار قرار داده، تلذّذ را نگفته‌اند.

عن کلیب الأسدی قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن النّبیذ فقال إنّ رسول الله صلی الله علیه و آله خطب النّاس فقال فی خطبته أیها النّاس ألا إنّ کلّ مسکر حرام ألا و ما أسکر کثیره فقلیله حرام.»

همچنین ر.ک: ج ۶، ص ۴۰۶، باب أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله حرّم کلّ مسکر قلیله و کثیره؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۳۶، باب أنّ ما أسکر کثیره فقلیله حرام.

۱. المبسوط، ج ۶، ص ۳.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳. أجوبة المسائل المهنائیة، ص ۴۰.

استدلال به آیه بر حلیّت استماع با تلذّذ در صورت عدم طمع به اجنبیه

تعلیل در آیه اشعار دارد بلکه ممکن است ظاهر باشد در اینکه مطلق اعجاب و التذاذ حرام نیست و لذا اگر قطع وجود دارد که از خضوع زن در قول و گوش دادن مرد به او، طمع حاصل نمی‌شود، خضوع در قول بر زن و گوش دادن مرد به او حرام نیست حتی اگر صدای زن مهیّج باشد و مرد نیز با قصد التذاذ به آن گوش دهد؛ اما تبیین استفاده این مطلب از تعلیل به گونه‌ای که با مطالب گذشته ما درباره استفاده حکم از علت تنافی‌ای نداشته باشد، بر تکرار و تبیین بیشتر برخی از مباحث مربوط به تعلیل و تطبیق آن در مسئله مورد بحث، متوقف است:

مطلب اوّل: مخصّصیت علت نسبت به شخص حکم

فقهاء در بسیاری از مسائل فقهی، برای تخصیص حکم و استفاده مفهوم، به علت تمسّک می‌کنند؛ مثلاً اگر گفته شود: «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، از آن استفاده می‌کنند که خوردن انارهای شیرین مطلقا جایز است؛ اما بنا بر تحقیق، این مبنا صحیح نیست؛ زیرا علت مخصّص شخص حکم است ولی مخصّص سنخ حکم نیست تا بتوان چنین مفهومی را از آن استفاده کرد.

به عنوان مثال، در جمله «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، با توجه به لزوم مطابقت علت با معلول، متفاهم عرفی این است که متکلّم فرد معمول و غالب انارها را در نظر گرفته که ترش است و سپس از آن نهی کرده، ترشی را هم به عنوان علت آن ذکر کرده است بنابراین متکلّم در زمان بیان این جمله، در مقام این نبوده است که انارها را به دو قسم شیرین و ترش تقسیم کرده، خوردن یک قسم آن را ممنوع و قسم دیگر را جایز اعلام کند بلکه از ابتدا یک قسم خاص را لحاظ کرده، از آن نهی نموده، علت آن را هم ذکر کرده است؛ مانند اینکه از ابتدا گفته شود: «لاتأکل الرمّان الحامض» با این تفاوت که از این جمله، فهمیده نمی‌شود که فرد غالب و معمول انارها ترش است اما از جمله «لاتأکل الرمّان لانّه حامض» چنین مطلبی هم استفاده می‌شود ولی شکی وجود ندارد که موضوع حکم در این جمله مانند جمله «لاتأکل الرمّان الحامض» خصوص انار ترش است.

نتیجه اینکه علت مخصّص شخص حکم است و ثمره آن هم در این مثال آن است که اگر متکلم تنها بگوید: «لاتاکل الرمّان»، از آن استفاده می‌شود که خوردن

هرگونه اناری ممنوع است اما در جمله «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، به دلیل ذکر علت، شخص حکم مضیّق شده، انار شیرین را شامل نمی‌شود بنابراین از این جمله نمی‌توان نفی سنخ حکم را استفاده کرده، به جواز خوردن انارهای شیرین علی وجه الاطلاق حکم کرد.

با توجه به این مطلب، در مسئله مورد بحث یک نحوه اشکال این است که از تعلیل استفاده می‌شود که شخص حکم مضیّق بوده، مواردی را شامل نمی‌شود که با وجود خضوع زن در قول و استماع مرد با تلذّذ، حصول طمع قطعاً منتفی است و لذا اینکه برخی با تمسّک به آیه، هر گونه خضوع در قولی که موجب تهییج و التذاذ طرف مقابل می‌شود را حرام دانسته‌اند، صحیح نیست.

مطلب دوم: دلالت علّت بر مفهوم فی الجمله

غیر از بحث مخصّص بودن علت نسبت به شخص حکم، یک بحث کلی دیگری وجود دارد که تبیین آن نیازمند بیان دو مقدمه است:

• مقدّمهٔ اوّل: همچنان‌که بیان شد کسانی قائل‌اند که از تعلیل در جمله‌ای مانند «لاتاکل الرمّان لانه حامض» استفاده می‌شود که خوردن تمام انارهای شیرین حلال است؛ اما در مقابل، بیان شد که استفاده چنین حکمی از علت صحیح نیست؛ مراد از این مناقشه آن است که علت، مخصّص سنخ الحکم نیست تا بتوان از آن مفهوم به شکل سالبه کلیه را استفاده کرد؛ بلکه از این جهت مانند دلیل «لاتاکل الرمّان الحامض» است لذا اگر فرض شود که در واقع برخی از انارهای شیرین حلال و برخی دیگر حرام‌اند، تنافی‌ای بین این امر و «لاتاکل الرمان لانه حامض» وجود ندارد همچنان‌که تنافی‌ای بین آن و «لاتاکل الرمان الحامض» نیست؛ زیرا ترشی به دلیل مضرّ بودن، علت عامی برای ممنوعیت تمام انارهای ترش است لذا به عنوان علت برای «لاتاکل الرمّان» ذکر شده است بنابراین از این تعلیل استفاده نمی‌شود که هیچ علتی برای ممنوعیت نوعی از انواع انار شیرین وجود نداشته، هر انار شیرینی حلال است؛ بلکه شاید برخی از انارهای شیرین هم ضررهای دیگری داشته، حرام باشند.

• مقدّمهٔ دوم: مفهوم وصف که در بحث مفاهیم محل نزاع است، مفهوم به نحو سالبه کلیه است؛ بنا بر تحقیق، چنین مفهومی برای وصف وجود ندارد اما مفهوم

فی الجمله به نحو سالبه جزئیه فی الجمله ثابت است؛ همچنان‌که مرحوم آقای بروجردی[۱] آن را پذیرفته بود و آن را به سید مرتضی نسبت می‌داد و مرحوم آقای خوئی[۲] نیز به آن قائل شده است.

طبق این مبنا، به عنوان مثال، در جمله «اکرم العالم العادل» حکم بر روی مطلق عالم نرفته است، بلکه عدالت در ثبوت حکم دخالت دارد؛ البته ممکن است اقسام مختلف عالم وجوب اکرام داشته باشند؛ مثلاً العالم الهاشمی، العالم الخدوم، العالم المحتاج، و ... همه لازم الاکرام باشند و تنها العالم العادل موضوع وجوب نباشد ولی به هرحال، مطلق عالم نباید واجب الاکرام باشد زیرا در این صورت، قید «العادل» لغو است.

البته توجه به این مطلب لازم است که این مفهوم فی الجمله همانند مفهوم بالجمله که برخی به آن قائل شده‌اند، نسبت به سنخ الحکم است وگرنه مقیّد بودن شخص حکم و عدم تعمیم آن نیاز به این توضیح نداشته، امر واضحی است.

با توجه به این دو مقدمه، اگر درباره علت هم چنین بیان شود که علت مخصّص سنخ حکم به گونه‌ای که از آن مفهوم بالجمله استفاده شود، نیست اما مفهوم فی الجمله از آن استفاده می‌شود؛ اگر چنین مطلبی درباره علت پذیرفته شود، علت در آیه مورد بحث، نه تنها بر حرمت مطلق خضوع در قول دلالت ندارد بلکه مفهوم فی الجمله داشته، دلالت می‌کند که مطلق خضوع در قول حرام نیست؛ بنابراین با این بیان، کلام کسانی که با تمسک به آیه، هر نوع خضوع در قول را حرام دانسته‌اند، از این جهت، محل اشکال است.

مطلب سوم: عدم امکان استفادهٔ مفهوم فی الجمله در مقام

البته استفاده مفهوم فی الجمله از علت با بیان بالا، قابل مناقشه است زیرا اگر قید «الحامض» در «لاتاکل الرمّان الحامض» مثلاً، قید غالبی نباشد، مفهوم فی الجمله دارد به این دلیل که اگر مطلق طبیعت این حکم را داشته باشد، وجهی برای تقیید آن به «الحامض» نیست و لذا از تقیید کشف می‌شود که کلی انار بدون

---

۱. نهایة الأصول، ص ۲۹۶-۲۹۷.

۲. مصباح الأصول (مباحث الألفاظ، چاپ داوری)، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱.

خصوصیتی زائد بر اصل، ممنوع نیست؛ اما اگر «حموضت» نسبت به موضوع، قید غالبی باشد، ممکن است علاوه بر مفهوم بالجمله، مفهوم فی الجمله هم نفی شود زیرا قید غالبی به این دلیل ذکر شده که انارهای شیرین به دلیل ندرتشان لحاظ نشده‌اند لذا نمی‌توان از این قید، مفهوم فی الجمله را استفاده کرد. به تعبیر دقیق‌تر، غلبه نیز بر پایه نکات دیگری (مثل مورد احتیاج و ابتلا بودن افراد غالب) لغویتِ ذکر قید را از میان بر می‌دارد چنان‌که در اواخر مباحث مربوط به نگاه شخص خواهان ازدواج، این مطلب به تفصیل تبیین شد.

با توجه به این مطلب، در مواردی مانند «لاتاکل الرمّان لانه حامض» که از تعلیل استفاده می‌شود که مراد از «الرمّان» فرد غالب و متعارف انارها است، نمی‌توان از علت، مفهوم فی الجمله را استفاده کرد؛ بنابراین در آیه مورد بحث نیز با بیان بالا، نمی‌توان از تعلیل، مفهوم فی الجمله را استفاده کرد.

تعلیل باید به امر غالب صورت بگیرد بنابراین شاید با بیان بالا، نتوان از تعلیل در آیه استفاده کرد که ثبوتاً مطلق اعجاب و التذاذ حرام نیست؛ ولی با وجود این، مرحوم شیخ انصاری در مباحث مربوط به مفاد آیه نبا، مطلبی را بیان نموده است که با در نظر گرفتن آن و تکلمه‌ای که بیان خواهد شد، می‌توان به آیه تمسک نموده، حرمت مطلق اعجاب و التذاذ را نفی کرد.

مطلب چهارم: کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرموده است:

«أنّه تعالی أمر بالتثبّت عند إخبار الفاسق، و قد اجتمع فیه و صفان، ذاتی و هو کونه خبر واحد، و عرضی و هو کونه خبر فاسق، و مقتضی التثبّت هو الثانی؛ للمناسبة و الاقتران؛ فإنّ الفسق یناسب عدم القبول، فلا یصلح الأوّل للعلّیة؛ و إلّا لوجب الاستناد إلیه؛ إذ التعلیل بالذاتی الصالح للعلّیة أولی من التعلیل بالعرضی؛ لحصوله قبل حصول العرضی، فیکون الحکم قد حصل قبل حصول العرضی.»[1]

---

۱. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۵۴.

تکمله بر کلام شیخ انصاری دربارهٔ آیهٔ نبأ

از کلام مرحوم شیخ استفاده می‌شود که اگر یک امر عرضی به عنوان علت ذکر شد، معلوم می‌شود که عنوان ذاتی شیء صلاحیت برای علیّت نداشته است؛ علاوه بر این مطلب، بنا بر نظر مختار، تعلیل -خواه به عنوان ذاتی یا به عنوان عرضی- ظهور در انحصار علت عام دارد؛ البته نفی علت‌های اختصاصی برای برخی افراد نمی‌کند ولی علت عام دیگری که در تمام افراد موضوع وجود داشته باشد با ظهور تعلیل نفی می‌شود؛ مراد از علت عام، علتی است که تمام افراد معلّل را شامل شود و از آن اخص نباشد، حال فرقی نمی‌کند که این علت افراد دیگری غیر از معلل را هم شامل شود یا تنها اختصاص به معلّل داشته باشد پس نسبت عنوان دیگری که علیت آن نفی می‌شود با عنوان معلّل عام و خاص مطلق یا تساوی خواهد بود. بنابراین در جمله «لاتأکل الرمّان لانّه حامض»، ظهور تعلیل در این است که علت حرمت انارهای متعارف، ترش بودنشان است؛ اگر در انارهای متعارف، علت عام دیگری وجود داشته باشد که با فرض انتفاء ترشی هم حرام باشند، این امر با ظهور تعلیل در انحصار علت سازگار نیست.

مثالی دیگر در توضیح این امر آن که اگر در تعلیل حرام بودن گوشت‌های وارداتی از کشورهای غیر مسلمان، تنها مضرّ بودن آن‌ها ذکر شود، ظهور این تعلیل در آن است که علت دیگری برای تحریم که در تمام افراد این موضوع باشد، وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر، این نوع تعلیل، این مطلب را نفی نمی‌کند که شاید برخی از افراد این موضوع حتی با فرض انتفای ضرر، به علل دیگری مانند غصبی یا محکوم به عدم تذکیه -شرعاً- بودن، حرام باشند؛[1] اما خلاف ظاهر تعلیل است که تمام گوشت‌های وارداتی، غصبی یا محکوم به عدم تذکیه باشند ولی با وجود آن، در تعلیل حرمت آنها، به ذکر مضرّ بودنشان اکتفا شده باشد.

خلاصه اینکه اگرچه از قیود غالب، مفهوم فی الجمله استفاده نمی‌شود، ولی از علت قرار داده شدن یکی از دو عنوان عام یک موضوع و ذکر نشدن عنوان عام

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: محذور علت عام دیگر که با ظهور علت در انحصار نفی می‌شود گاه محذور ثبوتی است و گاه محذور اثباتی، مثال غصب محذور ثبوتی و مثال محکومیت به عدم تذکیه محذور اثباتی است.

دیگر آن، این مطلب استفاده می‌شود که عنوان ذکر نشده، صلاحیت این را ندارد که به عنوان علت عام برای حکم تمام افراد موضوع معلّل قرار بگیرد.

تطبیق بحث بر آیه

در آیه مورد بحث، بنا بر اینکه مراد از خضوع در قول، تلطیف و نازک کردن صدا باشد، دو عنوان عرضی عام، برای آن وجود دارد؛ یکی مهیّج و لذت‌بخش بودن است و دیگری اینکه شاید منشأ طمع بیماردلان شود اما با وجود این دو عنوان عرضی عام، در تعلیل حرمت خضوع در قول، تنها عنوان دوم ذکر شده است؛ این امر سبب شده که آیه، ظهور پیدا کند در اینکه ثبوتاً خضوع در قول، به مجرد مهیّج و لذت‌بخش بودن، موضوع حکم قرار نگرفته است؛ بنابراین از تعلیل در آیه، مفهوم فی الجمله‌ای استفاده می‌شود که برخی از خضوع در قول‌ها جایز است هرچند مهیّج و لذت‌بخش باشد، و با توجه به اینکه ما می‌دانیم که صداهای لذت‌بخشی که طمع آور نباشند، علّت خاصی جهت تحریم ندارند و اگر علّتی برای تحریم باشد همان عنوان عام «صدای لذت‌بخش» است و آن علت عام هم با ظهور تعلیل در انحصار، نفی شد؛ لذا شنیدن صدای مهیج و لذت‌بخش به خودیِ خود اشکالی ندارد.

دلیل سوم: آیه غضّ

دلیل سوم، آیهٔ غضّ است.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی در ذیل عبارت «ما لم‌یکن تلذّذ و ریبة»[1] از عروه، فرموده است: «و إلّا فیحرم بلا خلاف، لما عرفت من دلالة الآیة الکریمة علی حصر الاستمتاعات الجنسیة بالزوجة و ما ملکت یمینه.»[2]

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۲.

توضیح کلام آقای خوئی

دو مطلب برای توضیح کلام مرحوم آقای خوئی باید ذکر شود:

مطلب اوّل: مراد آقای خوئی از «الآیة الکریمة»

دو احتمال درباره مراد مرحوم آقای خوئی از «الآیة الکریمة» ممکن است مطرح شود:

احتمال اوّل: آیه ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾

شاید ادعا شود که مراد مرحوم آقای خوئی از «الآیة الکریمة» آیه ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[1] است؛ زیرا ایشان فرموده که استمتاعات جنسی جایز نیست مگر از زوجه و مملوکه که این دو استثنا شده‌اند؛ ذکر استثنا شدن زوجه و مملوکه قرینه است که مراد ایشان از آیه، آیه ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ است زیرا در این آیه، خداوند متعال این دو را استثنا کرده است.

احتمال دوم و نقد احتمال اول

با توجه به بیانات مرحوم آقای خوئی در مسائل گذشته، مشخص می‌شود که مراد ایشان از «الآیة الکریمة»، آیه غضّ[2] است؛ البته به موجب آیه دیگر قرآن، اجماع، و ادله دیگر، مستثنا بودن زوجه و مملوکه جزء مسلّمات است.

تبیین این مطلب متوقف بر دو مقدمه است:

- مقدّمهٔ اوّل: مرحوم سیّد در مسئله نظر فرموده است: «مسألة یجوز النظر إلی نساء أهل الذمة بل مطلق الکفار مع عدم التلذّذ و الریبة أي خوف الوقوع في الحرام.»[3]

مرحوم آقای خوئی برای قید «عدم التلذّذ»، تنها به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یغُضُّوا

---

۱. المؤمنون، ۵-۷: ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَی أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ فَمَنِ ابْتَغَی وَرَاءَ ذَلِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ العَادُونَ﴾.

المعارج، ۲۹-۳۱: ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَی أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ فَمَنِ ابْتَغَی وَرَاءَ ذَلِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ العَادُونَ﴾.

۲. النور، ۳۰: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ یحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِکَ أَزْکَی لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِیرٌ بِمَا یصْنَعُونَ﴾.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] و برای قید «عدم الریبه»، تنها به آیه ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[2] استدلال کرده است؛[3] بنابراین ایشان به این آیه برای اثبات ممنوعیت مطلق تلذّذ و استمتاعات جنسی تمسّک نکرده است و بنا بر مختار هم استدلال به آن بر این مطلب صحیح نیست؛ ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[4] دلالت ندارد که حتی در مواردی که خوف وقوع در زنا و محرّمات دیگر وجود ندارد، تلذّذ و استمتاعات جنسی حرام است.

• مقدّمهٔ دوم: مرحوم آقای خوئی، در بیان مفاد «الآیة الکریمة» تنها دلالت آن بر ممنوعیت تلذّذ و استمتاعات جنسی را ذکر کرده و به مسئله «ریبه» -که آن هم در کلام سید ذکر شده- اشاره نکرده است؛ این مطلب قرینه است بر اینکه ایشان تنها برای قید «عدم تلذّذ» در کلام مرحوم سیّد، به آیه استدلال کرده است.

با توجه به این دو مقدمه، معلوم می‌شود که اوّلاً، نظر مرحوم آقای خوئی در این بحث به آیه غضّ است و بنا بر مختار ایشان، آیهٔ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[5] همچنان‌که بر حرمت نگاه به نامحرم با تلذّذ دلالت می‌کند، بر حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم با تلذّذ هم دلالت دارد؛ ثانیاً، آیه مورد نظر ایشان برای حرمت گوش دادن به صدای زن در صورت ریبه، ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[6] است که

---

۱. النور، ۳۰: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.

۲. المؤمنون، ۵-۷: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

المعارج، ۲۹-۳۱: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵-۲۷.

۴. المؤمنون، ۵-۷: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

المعارج، ۲۹-۳۱: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

۵. النور، ۳۰: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾.

۶. المؤمنون، ۵-۷: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ

بنا مختار ایشان، همچنان‌که از آن، حرمت نگاه کردن به نامحرم با ریبه استفاده می‌شود، بر حرمت گوش دادن به صدای نامحرم با ریبه هم دلالت می‌کند.

مطلب دوم: تقریب استدلال آقای خوئی به آیه غضّ

مراد از غضّ بصر، غمض عین کردن و صرف نظر کردن است. آیه می‌فرماید: «به طور کلی از نامحرم صرف نظر کنید و هیچ‌گونه ارتباطی شهوانی و غیر شهوانی با او برقرار نسازید و او را کالعدم به حساب آوردید»؛ ولی به قرینه ﴿مِنْ﴾ که افاده تبعیض می‌کند، مطلق ارتباطات ممنوع نیست بلکه در خصوص استمتاعات و روابط شهوانی باید از نامحرم قطع نظر کرده، او را کالعدم به حساب آورد.[1] گویی ایشان یک معنای عامی از این آیه استفاده کرده است که شامل استمتاع از صدای زن نامحرم هم می‌شود؛ مثلاً طبق این نظر، آیه می‌فرماید: «از فلان خواننده زن صرف نظر کنید؛ گویی اصلاً وجود ندارد تا از شنیدن صدای او لذت ببرید».

نقد کلام آقای خوئی

استدلال مرحوم آقای خوئی به آیه غضّ صحیح نیست؛ مناقشاتی به اصل کلام ایشان درباره مفاد آیه وارد است که در مباحث آیه غضّ به تفصیل بیان شد[2] و اجمال آن چنین است:

- اوّلاً، «غضّ» به معنای غمض عین و صرف نظر کردن نیست.
- ثانیاً، با توجه به استعمالات، استظهار این است که بین «غضّ بصره» و «غضّ من بصره» از نظر معنا تفاوتی وجود ندارد.
- ثالثاً، حتی اگر تبعیضیه بودن «مِن» پذیرفته شود، متفاهم عرفی از «تبعیض بصر» صرف نظر کردن از استمتاعات جنسی نیست؛ عرف چنین معنایی را از این عبارت نمی‌فهمد؛ بلکه مراد از این عبارت اجمال

ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

المعارج، ۲۹-۳۱: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العَادُونَ﴾.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵-۲۷.

۲. کتاب نکاح، ذیل مسئله ۲۸ عروه از مباحث سابق.

دارد؛ آیا مراد استمتاعات جنسی است؟ مراد نگاه کردن به عورت دیگران است؟ مراد نگاه کردن به بدن اشخاص است؟ آیه دلالتی بر هیچ‌کدام از این احتمالات ندارد و دلیل دیگری هم که اثبات کند خصوص استمتاعات جنسی مراد است، وجود ندارد تا به موجب آن، بتوان آن را از باب نظر به باب سماع تعمیم داده، حرمت گوش دادن به صدای زن با تلذّذ را ثابت کرد.

خلاصه اینکه استدلال به آیه غضّ بر حرمت گوش دادن به صدای زن نامحرم با تلذّذ صحیح نیست و هیچ کسی هم غیر از مرحوم آقای خوئی، در مسئله صوت، به آیه غضّ تمسک نکرده است.

دلیل چهارم: صحیحه محمد سنان

عن محمّد بن سنان «أنّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله ... و حرّم النّظر إلى شعور النّساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النّساء لما فيه من تهييج الرّجال و ما يدعو التّهييج إليه من الفساد و الدّخول فيما لا يحلّ و لا يجمل و كذلك ما أشبه الشّعور.»[1]

بررسی دلالت

اگرچه این روایت از نظر سندی معتبر است[2] اما بر حرمت مطلق التذاذ دلالت ندارد زیرا از آن استفاده می‌شود که التذاذ تمام علت نیست بلکه التذاذ به انضمام

---

۱. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۸۸: حدّثنا محمّد بن ماجيلويه رحمه الله عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن محمّد بن عليّ الكوفيّ عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق و محمّد بن أحمد السّناني و عليّ بن عبد الله الورّاق و الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب رضي الله عنهم قالوا حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله الكوفيّ عن محمّد بن إسماعيل عن عليّ بن العبّاس قال حدّثنا القاسم بن الرّبيع الصّحّاف عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقيّ و عليّ بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة و أبو جعفر محمّد بن موسى البرقيّ بالرّيّ رحمهم الله قالوا حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبيه عن محمّد بن سنان أنّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله «علّة غسل الجنابة النّظافة و تطهير الإنسان نفسه ممّا أصاب من أذاه و تطهير سائر جسده ...»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۹۳-۱۹۴، ح ۱۲.

۲. ر.ک: کتاب نکاح، حکم نگاه به اجنبیه، ادلّهٔ عامّه در لزوم ستر تمام بدن (حتی وجه و کفین).

قطع یا احتمال وقوع در فساد و محرّمات، اشکال دارد؛ با این بیان، روایت، شبیه آیه ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[1] است.

دلیل پنجم: صحیحه ربعی بن عبدالله

فی روایة ربعی بن عبد الله: «...و کان أمیر المؤمنین علیه السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و قال أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علیّ أکثر ممّا أطلب من الأجر.»[2]

وجه استدلال به روایت ربعی

از عبارت «أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علیّ أکثر ممّا أطلب من الأجر» استفاده می‌شود که خوش آمدن و تلذّذ شهوانی از شنیدن صدای خوب، گناه و حرام است و این حرمت نیز مقدمی نیست بلکه نفسی است؛ از برخی بیانات مرحوم آقای خوئی نیز استفاده می‌شود که خوش آمدن و تلذّذ بنفسه حرام است.[3]

مناقشات دلالی

ولی استدلال به این روایت قابل مناقشه است:

مناقشه اول: عدم ثبوت عبارت «من الإثم»

عبارت «من الإثم» در نقل مرحوم صدوق در فقیه است؛ در نسخ این کتاب، روایت به صورتی که در بالا نقل شد، وجود دارد؛ اما مرحوم کلینی این روایت را در «کتاب

---

۱. الأحزاب، ۳۲.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۴: و فی روایة ربعی بن عبد الله «أنّه لمّا بایع رسول الله صلی الله علیه و آله النّساء و أخذ علیهنّ دعا بإناء فملأه ثمّ غمس یده فی الإناء ثمّ أخرجها فأمرهنّ أن یدخلن أیدیهنّ فیغمسن فیه و کان علیه السلام یسلّم علی النّساء و یردّدن علیه السلام و کان أمیر المؤمنین علیه السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و قال أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علی أکثر ممّا أطلب من الأجر»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۷۶، ح ۱؛ و ج ۲۰، ص ۲۳۴-۲۳۵، ح ۳.

۳. به نظر می‌رسد نظر استاد دام ظله به حکمی باشد که مرحوم آقای خوئی از آیه غضّ استفاده نموده و طبق آن، در مسئله مورد بحث نیز حکم به حرمت استماع صدای زن نامحرم با تلذّذ کرده است. استاد در تبیین استدلال مرحوم آقای خوئی به آیه غضّ در مسئله مورد بحث، مفصّلاً این مطلب را بیان کرده است.

العشره»[1] و «کتاب النکاح»[2] نقل کرده که در هر دو جا، روایت سنداً و دلالةً یکی است و در هیچ‌کدام هم این عبارت وجود ندارد بنابراین نمی‌توان به این روایت برای حرمت استدلال کرد زیرا به دلیل اختلاف مذکور، وجود «من الإثم» در آن ثابت نیست بلکه محتمل است که این عبارت را مرحوم صدوق به روایت اضافه کرده باشد؛ توضیح اینکه تقریباً با مقداری فحص، این‌گونه به نظر می‌رسد که در بسیاری از مواقع که سند یا متن روایات ابهام داشته، مرحوم صدوق در فقیه تصرّفاتی در آن‌ها کرده تا ابهام را رفع کند؛ ایشان به این دلیل اقدام به چنین تصرفاتی کرده که فقیه کتابی فتوایی است و لذا گویا ایشان با این کار در صدد بیان نظر خود بوده است.

مثلاً روایت در کتاب‌های دیگر مضمره است اما ایشان در فقیه مرجع را تعیین کرده است؛ یا روایت در جاهای دیگر ابهاماتی دارد اما در فقیه مقداری روشن‌تر بیان شده است؛ این مطلب در بسیاری از موارد اختلاف بین نقل کافی و فقیه، مشهود است.

روایت مورد بحث نیز بنا بر نقل کافی، به این صورت است: «أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل علی أکثر ممّا اطلب (طلبت) من الأجر.»[3]

مراد از عبارت «فیدخل علیّ» روشن نیست؛ آیا با این کار، گناه وارد می‌شود و لذا امام علیه‌السلام برای اجتناب از گناه، به زن جوان سلام نمی‌کرده است یا با این کار یک نحوه خسارتی وارد می‌شود و ایشان به زن جوان سلام نمی‌کرده است تا از این خسارت که به حدّ گناه هم نمی‌رسد، منزّه باشد؟ محتمل است که مرحوم صدوق از این عبارت، وارد شدن گناه را برداشت کرده باشد و سپس عبارت «من الإثم» را به

---

۱. الکافي، ج ۲، ص ۶۴۸، ح ۱: علی بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن أبی عبد الله علیه‌السلام قال: «کان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یسلّم علی النّساء و یردّدن علیه السلام و کان أمیر المؤمنین علیه‌السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و یقول أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل علی أکثر ممّا أطلب من الأجر».

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۳: علی بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن أبی عبد الله علیه‌السلام قال: «کان رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یسلّم علی النّساء و یردّدن علیه و کان أمیر المؤمنین علیه‌السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و یقول أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل علی أکثر ممّا طلبت من الأجر».

۳. الکافي، ج ۲، ص ۶۴۸، ح ۱؛ و ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۳.

آن اضافه کرده تا ابهام روایت از این جهت برطرف شود.

این احتمال در نقل فقیه وجود دارد اما چه ثابت شود که این عبارت را مرحوم صدوق یا راویان قبل از ایشان به روایت اضافه کرده‌اند یا ثابت نشود، استدلال به روایت در مسئله صحیح نیست زیرا همچنان که بیان شد عبارت «من الإثم» در هر دو موضعی که مرحوم کلینی روایت را نقل کرده، وجود ندارد و به مجرد وجود آن در نقل مرحوم صدوق هم، نمی‌توان ثابت کرد که این عبارت جزء روایت است.

این مطلب نیز بارها بیان شد[1] که در دوران بین نقیصه و زیاده، یک اصل کلی وجود ندارد که طبق آن، ترجیح با احتمال نقیصه بوده، بنا گذاشته شود که به جای وقوع زیاده، نقص وارد شده است؛ چنین اصلی وجود ندارد زیرا عوامل مختلفی برای وقوع زیاده وجود دارد که خیلی غیر عادی نیست که زیاده در موارد واقع شود؛ بنابراین از این جهت نیز نمی‌توان ثابت کرد که عبارت «من الإثم» جزئی از روایت بوده، توسط مرحوم صدوق یا راویان قبل از ایشان به روایت اضافه نشده است.

خلاصه اینکه دلالت روایت متوقف بر این است که ثابت شود که عبارت «من الإثم» جزء روایت است، اما چنین امری ثابت نیست و بدون اثبات آن هم، روایت بر حرمت دلالت ندارد؛ مرحوم نراقی نیز در مستند[2] این اشکال را مطرح نموده و

---

۱. برای نمونه: کتاب اجاره، بررسی حجر سفیه از تصرف در اعمال، ذیل مسئله دوم از ابتدای کتاب الإجارة (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۷۶: «...و أما السفیه فهل هو کذلک أی تصح إجارة نفسه للاکتساب مع کونه محجورا عن إجارة داره مثلا أو لا وجهان من کونه من التصرف المالی و هو محجور و من أنه لیس تصرفا فی ماله الموجود بل هو تحصیل للمال و لا تعد منافعه من أمواله خصوصا إذا لم یکن کسوبا و من هنا یظهر النظر فیما ذکره بعضهم من حجر السفیهة من تزویج نفسها بدعوی أن منفعة البضع مال فإنه أیضا محل إشکال.»).

ایضاً: ر.ک: مباحث آتی از کتاب نکاح، مباحث وطی دبر، بررسی مطالب آقای خوئی در تعارض روایات جواز و حرمت وطی دبر، اشکال مطلب چهارم (محرز نشدن قید رضایت در صحیحه ابن ابی یعفور).

۲. مرحوم نراقی ابتدا ادله‌ای از جمله این روایت را با عنوان حسنه برای قول به حرمت ذکر و سپس در ردّ استدلال به آن‌ها از جمله این روایت فرموده است: «و یردّ الإجماع المنقول بعدم الحجّیة. و الحسنة بعدم الدلالة علی الحرمة. إلّا علی النسخة المتضمنة للفظ «الإثم»، و ثبوتها غیر معلوم. و العلّة لا تفید الکلّیة، بل إذا کان مهیجا للشهوة داعیا إلی الفساد فکلّما کان کذلك یحرم و إلّا فلا، نعم یکره قطعا.» (ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۹).

ایشان در مسئله‌ای از مسائل نظر، ابتدا روایت را با قید «من الاثم» نقل و فرموده است: «دلّت علی أنّ

فرموده است که نمی‌توان با این روایت ثابت کرد که مجرد اعجاب سبب حرمت است. البته ایشان فرموده که عبارت «من الإثم» در اکثر نسخ وجود ندارد و تفاوت نقل کافی و فقیه را هم ذکر نکرده است؛ اما به هر نسخه‌ای از فقیه که مراجعه شد، روایت با این عبارت نقل شده است و در مقابل، هر نسخه‌ای از کافی که ملاحظه شد، این عبارت در روایت وجود ندارد.

مناقشه دوم: دلالت لحن روایت بر جواز، و نقد آن

شاید ادعا شود که نه تنها روایت دلالت بر حرمت ندارد بلکه مستفاد از آن جواز است زیرا از لحن آن استفاده می‌شود که امام علیه‌السلام دیگران را از سلام کردن به زن جوان نهی نمی‌کرده‌اند بلکه تنها خود ایشان آن را انجام نمی‌داده‌اند.

این مناقشه مجرد ادعا است زیرا به هیچ وجه لحن روایت به گونه‌ای نیست که از آن عدم نهی امام علیه‌السلام از این کار استفاده شود.

مناقشه سوم: مخالفت مفاد روایت با اصول مذهب

شاید ادعا شود که روایت مخالف اصول مذهب بوده، باید طرح شود زیرا در آن عبارت «أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علی أکثر» وجود دارد که مفاد آن با عصمت معصومین علیهم‌السلام منافات دارد.

پاسخ: مطابقت مفاد روایت با عقیده عصمت معصومین علیهم‌السلام

این مناقشه تمام نیست زیرا با تبیینی که درباره معنای روایت ارائه خواهد شد، معلوم می‌شود که مفاد آن مطابق اصول بوده، بدون نیاز به توجیه، قابل التزام است.

توضیح اینکه بنا بر ثبوت نقل صدوق، این سؤال مطرح می‌شود که مراد از عبارت «أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علیّ أکثر» که در آن تعبیر «الاثم» به کار رفته، چیست؟ مرحوم صدوق دو احتمال را در توجیه آن بیان کرده است که با تبیینی از جانب ما نقل می‌شود:

- احتمال اول اینکه شخص امام علیه‌السلام اراده نشده است زیرا درباره ایشان

الإعجاب یوجب الإثم»؛ ولی در ادامه درباره آن فرموده است: «أمّا حسنة ربعی، فلو دلّت فإنّما هی باعتبار قوله: «من الإثم» و أکثر النسخ خال عنه، فلا دلالة فیها معتبرة.» (ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۱-۶۳، مسألة: «کلّ ما ذکر فیه جواز النظر فقد قیده الأکثر بعدم التلذّذ و الریبة»).

چنین مسائلی مطرح نیست؛ مراد امام علیه‌السلام «من» نوعی است؛ ایشان از لسان اشخاص متعارف و معمولی سخن گفته است؛ یعنی اگر من خود را به عنوان یک انسان متعارف و معمولی لحاظ کنم، خوف این وجود دارد که با سلام کردن به زن جوان تلذّذی که حرام است برای من حاصل شود.[1]

• احتمال دوم اینکه مراد امام علیه‌السلام آن است که من به زن جوان سلام نمی‌کنم زیرا می‌ترسم که کسی خیال کند من از این کار لذت می‌برم که اگر برای کسی چنین خیالی حاصل شود، موجب کفر آن‌ها می‌شود بنابراین برای اینکه مردم کافر نشوند، از سلام کردن به زن جوان اجتناب می‌کنم.[2]

نظر مختار در معنای روایت

در هر حال، این توجیهات خیلی مستبعد است و به نظر می‌رسد که هیچ الزامی برای توجیه روایت وجود ندارد زیرا مقتضای طبع بشری انسان این است که از غذاهای خوب، چهره زیبا، و صدای زیبا لذت می‌برد و اگر عوامل خاصی اقتضا نداشته باشد که به اراده الهی حضرت امیر المؤمنین علیه‌السلام مثلاً چنین خصوصیتی را نداشته باشد، نداشتن این خصوصیت نقص به حساب می‌آید؛ اینکه انسان از این امور لذت نبرد، کمال نیست بلکه نقص است و لذا حضرات معصومین علیهم‌السلام نیز این خصوصیت را داشته‌اند اما به مقتضای ادله طهارت و عصمت، ایشان از هرگونه تلذّذ حرامی مبرّا بوده، حتی آن را قصد هم نمی‌کردند بلکه نسبت به عدم ارتکاب آن تردید هم نداشته‌اند و در این راستا، از مشتبهات و مشکوکات نیز اجتناب می‌کردند بلکه ریاضت می‌کشیده، از لذائذ حلال نیز دوری می‌کردند.

حضرت امیر علیه‌السلام با اینکه به حسب طبع از غذاهای لذیذ خوشش می‌آمده است، به دلیل زهد، از خوردن آن‌ها اجتناب می‌کرده‌اند، نان جو می‌خورده‌اند؛ بنابراین چون احتمال این وجود دارد که با سلام کردن به زن جوان برای انسان به حسب طبع بشری لذتی حاصل شود که حرام است، امام علیه‌السلام به مقتضای مقام عصمت و طهارتش از این امر محتمل نیز اجتناب می‌کرده‌اند.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹.

البته اینکه پیامبر ﷺ به زنان جوان هم سلام می‌کرده‌اند، شاید به این علت بوده است که ایشان به خصوص در ابتدای رسالتش نیاز داشته که برای تحقّق اهداف عالیه رسالت، با تمام افراد و گروه‌ها ارتباط گرفته، به آن‌ها ابراز محبت و عطوفت کنند و این اقتضا می‌کرده است که ایشان همچنان که با سلام کردن به دیگران، محبت و عطوفت خود را به ایشان ابراز می‌نموده‌اند، به زنان جوان نیز سلام کنند و لذا خداوند متعال برای اینکه چنین امری محقّق شود، مانع از این شده است که هنگام سلام کردن به زن جوان، ایشان دچار التذاذ و اعجاب حرام شوند؛ اما حضرت امیر علیه‌السلام که این مطلب را درباره خودش فرموده، در زمانی آن را فرموده که اسلام مستقر شده است و لذا نیازی نبوده که خداوند در ایشان نیز چنین مانعیتی که بر خلاف طبع بشری است را به وجود آورد و در نتیجه ایشان به مقتضای مقام طهارت و عصمتش از سلام کردن به زن جوان اجتناب می‌کرده‌اند زیرا احتمال اعجاب و تلذّذ حرام در آن وجود دارد.

این مطلب نیز شایان ذکر است که شاید کسی دلیل فرق بین عملکرد پیامبر ﷺ و حضرت امیر علیه‌السلام را این‌گونه توجیه کند که این روایت نسبت به پیامبر ﷺ، ناظر به زمانی است که ایشان به رسالت مبعوث شده است و لذا به دلیل مسنّ بودن، شهوت و حسّ التذاذ از ایشان زائل شده است اما حضرت امیر علیه‌السلام جوان بوده و به حسب طبع، هنوز این امور در ایشان وجود داشته است.

ولی این مطلب صحیح نیست زیرا اینکه پیامبر ﷺ بعد از رسیدن به رسالت، به دلیل مسنّ بودن، شهوت و حسّ التذاذ نداشته‌اند، مسلّم نیست؛ ایشان نیز ازدواج کرده زن داشته‌اند.

نتیجه اینکه اگر ثابت شود که عبارت «من الإثم» جزء روایت است، نمی‌توان آن را به دلیل مخالفت مفادش با اصول طرح کرد بلکه مفادش مطابق اصول بوده، بدون هیچ‌گونه نیاز به توجیه، قابل التزام است.

توجیه کلام شیخ صدوق و ردّ آن

شاید در بیان دلیل مرحوم صدوق برای ذکر این توجیهات گفته شود: دلیل مرحوم صدوق بر ذکر این توجیهات، این نیست که عبارت «أتخوّف أن یعجبنی صوتها فیدخل من الإثم علیّ أکثر»، با عصمت معصومین علیهم‌السلام سازگار نیست بلکه دلیل

آن این است که طبق این عبارت، امام علیه‌السلام علم نداشته است که آیا با سلام کردن به زن جوان، اعجاب برایش حاصل می‌شود یا نه و لذا از خوف آن که این عمل منجر به اعجاب شود، از آن خودداری می‌کرده است؛ این مطلب منافات دارد با این عقیده که حضرات معصومین علیهم‌السلام به همه چیز علم داشته، چیزی بر ایشان مخفی نیست و لذا ایشان آن توجیهات را ذکر کرده است.

ولی این مطلب صحیح نیست؛ کسی که معتقد به سهو النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله بوده است، درباره علم معصومین علیهم‌السلام چنین عقیده‌ای ندارد؛[1] او که جهل مرکب (سهو) را ممکن می‌داند، به طریق اولی جهل بسیط را هم ممکن می‌داند. بنابراین دلیل ایشان بر ذکر این توجیهات، نمی‌تواند ملاحظه منافات مفاد روایت با علم معصومین علیهم‌السلام به همه امور باشد بلکه دلیل ایشان منافاتی است که ایشان بین مفاد روایت با عصمت معصومین علیهم‌السلام دیده است.

نتیجه نهایی: جواز استماع صوت اجنبیه در فرض عدم خوف طمع و فساد

خلاصه بحث اینکه گوش دادن به صدای زن و شنواندن زن صدایش را به نامحرم، به مجرد اینکه با تلذّذ همراه باشد، حرام نیست بلکه تنها در صورتی حرام است که این کار به طور قطع یا احتمال موجب طمع نامحرم و وقوع در فساد و محرّمات باشد.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰.

مصافحه و لمس نامحرم

مسألة ۴۰: «لايجوز مصافحة الأجنبية نعم لا بأس بها من وراء الثوب كما لا بأس بلمس المحارم.»[1]

تبیین مسئله

با توجه به روایات معتبر،[2] مصافحه با محرم جایز است اما مصافحهٔ با نامحرم جایز نیست مگر اینکه از روی لباس باشد؛ بنابراین حکم مسئله مصافحه روشن است و بحث قابل توجهی درباره آن وجود ندارد اما مسئلهٔ لمس نامحرم به شکل کلی، مورد بحث و مناقشه قرار گرفته، مرحوم نراقی، مرحوم شیخ انصاری، مرحوم آقای حکیم، و مرحوم آقای خوئی به بررسی حکم آن پرداخته‌اند و لذا در مباحث آینده بررسی می‌شود:

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۲. ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۵۲۵، باب مصافحة النّساء؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۷، باب عدم جواز مصافحة الأجنبيّة إلّا من وراء الثّوب و لا يغمز كفّها، ح ۱-۳:

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرّجل المرأة قال لا يحلّ للرّجل أن يصافح المرأة إلّا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها أخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو ابنة أخت أو نحوها فأمّا المرأة الّتي يحلّ له أن يتزوّجها فلا يصافحها إلّا من وراء الثّوب و لا يغمز كفّها.»

عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام هل يصافح الرّجل المرأة ليست بذي محرم فقال لا إلّا من وراء الثّوب.»

عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن سالم عن بعض أصحابه عن الحكم بن مسكين قال حدّثتني سعيدة و منّة أختا محمّد بن أبي عمير بيّاع السابريّ قالتا «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقلنا تعود المرأة أخاها قال نعم قلنا تصافحه قال من وراء الثّوب قالت إحداهما إنّ أختي هذه تعود إخوتها قال إذا عدت إخوتك فلا تلبسي المصبّغة».

ادله حرمت مطلق لمس نامحرم

ادلهٔ حرمت لمس،اجماع، اولویت و روایات است.

دلیل اول (اجماع) و نقد آن

بر حرمت مطلق لمس نامحرم، به اجماع استدلال شده است؛[۱] البته به نظر می‌رسد که مسئله لمس مستحدث بوده، در کلمات قدما معنون نبوده است و لذا وجود اجماع متّصل درباره حکم آن محرز نیست.

دلیل دوم: اولویت لمس نسبت به نظر

مستفاد از کلام مرحوم شیخ انصاری این است که اگر حرمت نظر به موضعی ثابت شود، طبق اولویت عرفیه، لمس آن نیز حرام است.[۲] این استدلال تمام است زیرا نوعاً امر لمس شدیدتر از نظر است؛ مرحوم آقای خوئی[۳] نیز این استدلال را پذیرفته اما مرحوم آقای حکیم[۴] با اینکه این کلام مرحوم شیخ را نقل نموده، ولی آن را بررسی نکرده است.

این مطلب نیز روشن است که با این دلیل تنها حرمت لمس مواضعی که نظر به آن‌ها حرام است ثابت می‌شود بنابراین اگر کسی مانند مرحوم آقای خوئی،[۵] نظر به نامحرم را مطلقا حرام بداند و حتی وجه و کفین را نیز استثنا نکند، می‌تواند با تمسّک به این دلیل، به حرمت مطلق لمس نامحرم حکم کند اما اگر کسی قائل به جواز نظر به وجه و کفین باشد -همان‌طور که ما این نظر را پذیرفتیم-[۶] نمی‌تواند با این دلیل، حرمت لمس این مواضع را ثابت نماید.

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۰.
۲. كتاب النكاح (شیخ انصاری)، ص ۶۸.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۴.
۴. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۰.
۵. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۶ و ص ۴۹.
۶. کتاب نکاح، مباحث حرمت نظر به اجنبیه ذیل مسئله ۳۱.

دلیل سوم: روایات

دلیل سوم، روایات است. دو دسته روایت در مسئله مطرح است؛ دسته اول روایات مصافحه و نحوه بیعت پیامبر ﷺ با زنان است که مرحوم آقای حکیم استدلال به آن‌ها بر حرمت مطلق لمس را ردّ و مرحوم آقای خوئی آن را پذیرفته است و دسته دوم روایاتی است که مرحوم نراقی ذکر کرده است.

برای بررسی صحت استدلال به این دو دسته روایات، کلام مرحوم شیخ انصاری، تبیین و نقد مرحوم آقای حکیم نسبت به آن، کلام مرحوم آقای خوئی در نقد کلام مرحوم آقای حکیم، و در نهایت کلام مرحوم نراقی و روایاتی که ایشان ذکر کرده است، نقل و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: «اذا حرم النظر حرم اللمس قطعا بل لا اشكال في حرمة اللمس و ان جاز النظر للاخبار الكثيرة و الظاهر انه مما لاخلاف فيه.»[1]

نقد آقای حکیم بر کلام شیخ انصاری

مرحوم آقای حکیم بعد از نقل کلام مرحوم شیخ انصاری، در تبیین و نقد آن فرموده است:

> «كأنه يريد بالأخبار أخبار المصافحة المتقدمة، و ما ورد في كيفية بيعة النساء للنبي ﷺ و مورد الجميع المماسة في الكفين، فالتعدي عنه لا دليل عليه إلا ظهور الإجماع.»[2]

مناقشه در کلام آقای حکیم

مناقشاتی نسبت به کلام مرحوم آقای حکیم مطرح است:

مناقشه اول: عدم دلالت روایات بیعت بر حرمت مصافحه با نامحرم

از کلام مرحوم آقای حکیم و همچنین مرحوم آقای خوئی[3] -که در ادامه نقل خواهد

---

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۸.

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۰.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۳.

شد- استفاده می‌شود که از نظر ایشان، روایات نحوه بیعت پیامبر اکرم ﷺ با زنان، بر حرمت مصافحه با نامحرم دلالت دارد؛ ولی این مطلب صحیح نیست زیرا عمل ایشان در تمام موارد دلیل بر جواز آن عمل است و در برخی از موارد، علاوه بر جواز، امور دیگری مانند استحباب و نفی حرمت هم از عمل حضرت استفاده می‌شود.

با توجه به این مطلب، طبق روایات،[1] حضرت ﷺ با فرو بردن دست در آب، با زنان بیعت کرده‌اند؛ از این نحوه بیعت با زنان، چند مطلب استفاده می‌شود:

- مطلب اوّل: بیعت به این شیوه خاص، جایز بوده است.
- مطلب دوم: بیعت به صورت مصافحه واجب و مستحب نبوده است.
- مطلب سوم: بیعت به صورت مصافحه مباح به معنای متساوی الطرفین هم نبوده است زیرا در این صورت، پیامبر اکرم ﷺ به جای آن، با قرار دادن دست در آب که شیوه‌ای خاص، غیر متعارف، و دارای مؤونه زائده است، با زنان بیعت نمی‌کرد.

این مطالب از عمل ایشان استفاده می‌شود اما نمی‌توان از آن استفاده کرد که مصافحه با زنان حرام بوده است و حضرت به این جهت، آن را ترک کرده، با قرار دادن دست در آب، با زنان بیعت کرده‌اند؛ زیرا علاوه بر احتمال حرام بودن مصافحه، احتمالات دیگری هم برای ترک مصافحه و برگزیدن این شیوه از سوی حضرت وجود دارد:

- احتمال اوّل: بیعت به صورت مصافحه مکروه بوده و حضرت به این جهت آن را ترک کرده‌اند؛ این احتمال را نمی‌توان نفی کرد مگر اینکه ادعا شود که حضرت مقیّد به انجام مکروهات بوده‌اند و لذا اگر بیعت به صورت مصافحه مکروه بود، حضرت حتماً آن را انتخاب می‌کردند و به آن شیوه خاص بیعت نمی‌کردند!
- احتمال دوم: بیعت با قرار دادن دست در آب، واجب یا مستحب بوده و لذا حضرت به آن صورت با زنان بیعت کرده‌اند؛ این احتمال نیز قابل نفی نیست؛ آیا می‌توان ادعا کرد که در صورت وجوب یا استحباب این

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۵۲۶، باب صفة مبايعة النّبيّ ﷺ النّساء؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۷، باب عدم جواز مصافحة الأجنبيّة إلّا من وراء الثّوب و لا يغمز كفّها، ح ۳، ۴ و ۵.

نحوه از بیعت، حضرت آن را ترک نموده، مانند بیعت با مردان، برای بیعت با زنان هم مصافحه می‌کردند؟!

• احتمال سوم: بیعت با برخی از زنان با مصافحه جایز بلکه مستحب و با برخی دیگر به دلیل جهاتی مانند در معرض تحریک بودن آن‌ها، حرام بوده است و این امکان نیز وجود نداشته است که زن‌ها تفکیک شده، با برخی از طریق مصافحه و با برخی دیگر با قرار دادن دست در آب، بیعت صورت گیرد و لذا با انتخاب راه حل قرار دادن دست در آب، با همه به یک صورت بیعت شده است.

با وجود این احتمالات، نمی‌توان از نحوه بیعت حضرت رسول ﷺ استفاده کرد که لزوماً مصافحه با زنان فی نفسه حرام است و ایشان به این دلیل آن را ترک کرده، با قرار دادن دست در آب، با زنان بیعت کرده‌اند؛ بنابراین اینکه از کلام مرحوم آقای حکیم استفاده می‌شود که ایشان استدلال به این روایات بر حرمت مصافحه را پذیرفته و تنها در تعدّی از آن به حرمت مطلق لمس نامحرم اشکال دارد، صحیح نیست.

مناقشه دوم: عدم اختصاص «للاخبار الکثیرة» در کلام شیخ انصاری، به روایات مصافحه و بیعت

مرحوم آقای حکیم، مراد از «للاخبار الکثیرة» در کلام مرحوم شیخ انصاری را اخبار نهی از مصافحه و نحوه بیعت پیامبر ﷺ با زنان دانسته است؛ از کلمات مرحوم آقای خوئی نیز استفاده می‌شود که گویی ایشان نیز مراد شیخ انصاری از «للاخبار الکثیرة» را این روایات می‌داند[1] اما این مطلب صحیح نیست؛ علاوه بر روایات

---

۱. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۳-۸۴.

تبیین وجه استفاده چنین مطلبی از کلام مرحوم آقای خوئی متوقف بر سه مقدمه است:

مقدّمهٔ اوّل: مرحوم آقای حکیم کلام مرحوم شیخ انصاری را نقل نموده و مراد از «للاخبار الکثیرة» در کلام ایشان را اخبار مصافحه و بیعت دانسته است و سپس در تعدّی از آن‌ها به مطلق لمس نامحرم اشکال کرده است.

مقدّمهٔ دوم: به فرموده استاد ﷺ، مرحوم آقای خوئی در مباحث، نوعاً ناظر به مطالب مرحوم آقای حکیم است.

مقدّمهٔ سوم: مرحوم آقای خوئی نیز در این بحث، تنها متعرّض روایات مصافحه و مبایعه شده، بر خلاف مرحوم آقای حکیم، تلاش نموده که از آن‌ها حرمت مطلق لمس نامحرم را استفاده کند و در پایان نیز اولویت مذکور در کلام شیخ انصاری را هم به عنوان دلیل بر این حکم ذکر کرده است.

حرمت مصافحه که حرمت لمس برخی از مواضع را ثابت می‌کند، به احتمال قوی، نظر مرحوم شیخ به روایاتی است که در صورت تمام بودن، حرمت مطلق لمس با آن‌ها ثابت می‌شود؛ این روایات را مرحوم نراقی، استاد مرحوم شیخ انصاری، در مستند ذکر کرده است.[۱]

مناقشه سوم: عدم بررسی «اولویت» مذکور در کلام شیخ انصاری

اشکال دیگری که متوجه کلام مرحوم آقای حکیم بوده و آقای خوئی[۲] آن را ذکر کرده است اینکه مرحوم آقای حکیم در نقد کلام مرحوم شیخ انصاری درباره حرمت مطلق لمس، به بررسی و نقد استدلال مرحوم شیخ به اخبار اکتفا کرده، اولویتی که ایشان بیان نموده را بررسی نکرده است.

مناقشه چهارم: تعدّی از حرمت مصافحه با الغای خصوصیت

اشکال دیگری که از کلام مرحوم آقای خوئی نسبت به کلام مرحوم آقای حکیم استفاده می‌شود این است که می‌توان از ادله حرمت مصافحه، الغای خصوصیت کرده، حرمت مطلق لمس نامحرم را استفاده کرد.[۳]

پاسخ: ناتمامی الغای خصوصیت از حرمت مصافحه

الغای خصوصیت از حرمت مصافحه و استفاده حرمت مطلق لمس نامحرم صحیح نیست؛ در مصافحه تحریک و اظهار علاقه خاصی وجود دارد که در هرگونه لمسی وجود ندارد و لذا نمی‌توان از حرمت مصافحه استفاده کرد که مثلاً مجرد برخورد دست انسان با دست نامحرم، برخورد انگشت با مویش، و قرار دادن دست بر سر او حرام است؛ بنابراین این اشکال به مرحوم آقای حکیم وارد نیست.

از مجموع این سه مقدمه استفاده می‌شود که مرحوم آقای خوئی نیز مانند مرحوم آقای حکیم، مراد شیخ انصاری از «للاخبار الکثیرة» را اخبار مصافحه و بیعت دانسته، در دفاع از مرحوم شیخ و دفع اشکال مرحوم آقای حکیم، سعی نموده که از آن‌ها حرمت مطلق لمس نامحرم را استفاده کند.

۱. ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۸-۵۹.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۳.

مناقشه پنجم: استفاده حرمت لمس از روایات بیعت

اشکال دیگر مرحوم آقای خوئی به آقای حکیم اینکه اگر الغای خصوصیت از حرمت مصافحه ممکن نباشد، می‌توان حرمت مطلق لمس را از روایات بیعت پیامبر ﷺ با زنان استفاده کرد.[1]

پاسخ: عدم فرق بین ادله حرمت مصافحه و روایات بیعت

استدلال به روایات بیعت پیامبر ﷺ بر حرمت مطلق لمس نامحرم صحیح نیست؛ زیرا قرار دادن دست در آب توسط حضرت و زنان، بدل تنزیلی مصافحه بوده، به جای آن صورت گرفته است و لذا اگر دلالت این روایات بر حرمت مصافحه تمام باشد، تفاوتی بین این روایات و روایات مصافحه در استدلال بر حرمت مطلق لمس نامحرم وجود ندارد؛ استدلال به هر کدام از دو دسته روایات، منوط به الغای خصوصیت است و در نقد مناقشه چهارم بیان شد که الغای خصوصیت از حرمت مصافحه ممکن نیست.

نتیجه: عدم دلالت روایات مصافحه و نحوه بیعت پیامبر ﷺ بر حرمت مطلق لمس

از مباحثی که در نقد و بررسی کلام آقای حکیم و مناقشات آقای خوئی به کلام آقای حکیم بیان شد، معلوم می‌شود که استدلال به روایات مصافحه و نحوه بیعت پیامبر ﷺ برای اثبات حرمت مطلق لمس صحیح نیست و لذا عمده در بحث روایات، بررسی روایاتی است که مرحوم نراقی ذکر کرده است.

کلام مرحوم نراقی و روایات حرمت مطلق لمس

مرحوم نراقی[2] ملازمه بین حرمت نظر و حرمت لمس و ملازمه بین جواز نظر و جواز لمس را به عنوان دو مسئله طرح و به حرمت لمس در هر دو آن‌ها حکم کرده است؛ از نظر ایشان، بین حرمت نظر به موضعی و حرمت لمس آن ملازمه است ولی بین جواز نظر و جواز لمس ملازمه وجود ندارد؛ نظر به وجه و کفین،[3] از نظر ایشان جایز است اما لمس آن‌ها حرام است.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۳.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۸-۶۰.

۳. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۶.

ایشان در ذیل مسئله اول، سه روایت را ذکر کرده که در ادامه، نقل و بررسی می‌شود که آیا می‌توان از آن‌ها استفاده کرد که بر مرد حرام است که بدن نامحرم حتی وجه و کفین او را لمس کند.

این سه روایت را مرحوم شیخ در تهذیب، باب «تلقين المحتضرين و توجيههم عند الوفاة و ما يصنع بهم في تلك الحال و تطهيرهم بالغسل و إسكانهم الأكفات»[1] نقل کرده است.

روایت اول: روایت ابو سعید

عن أبي سعيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«المرأة إذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذات محرم يصبّون الماء عليها صبّا و رجل مات مع نسوة و ليس فيهنّ له محرم فقال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صبّا فقال أبو عبد الله عليه السلام بل يحلّ لهنّ أن يمسسن منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن منه إليه و هو حيّ فإذا بلغن الموضع الّذي لا يحلّ لهنّ النّظر إليه و لا مسّه و هو حيّ صببن الماء عليه صبّا.»[2]

بررسی دلالت

چند مطلب از این روایت استفاده می‌شود[3]:

• مطلب اوّل: اگر زنی بمیرد و محرمی وجود نداشته باشد، مردان نامحرم مجاز به لمس بدن او برای غسل نیستند و باید بدون اینکه او را لمس کنند، با ریختن آب بر بدنش او را غسل دهند و اگر مردی بمیرد و محرمی وجود نداشته باشد، طبق نظر ابوحنیفه، زنان نامحرم نمی‌توانند برای تغسیل او، بدنش را لمس کنند و باید با

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۲۸۵، ح ۱۶۸، ۱۶۹، و ۱۷۰.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۳۴۲، ح ۱۶۹: و بهذا الإسناد عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن خرّزاد عن الحسين بن راشد عن عليّ بن إسماعيل عن أبي سعيد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول «المرأة إذا ماتت مع قوم ...»؛ وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶، ح ۱۰.

۳. ر.ک: کتاب نکاح، مباحث حرمت نظر به اجنبیه، ادله خاصه در جواز نظر به وجه و کفین، روایات، روایت اول.

ریختن آب او را غسل دهند اما امام علیه‌السلام فرموده‌اند که در این مسئله تفصیل وجود دارد و فی الجمله زن می‌تواند بدن مرد نامحرم را در هنگام تغسیل لمس کند.

علاوه بر صدر روایت که از آن استفاده می‌شود که لمس بدن زن توسط مرد نامحرم برای تغسیل جایز نیست، از ذیل روایت نیز این حکم استفاده می‌شود زیرا اگر زن نتواند بدن مرد را -به غیر از برخی مواضع- لمس کند، به اولویت عرفی، بر مرد هم جایز نیست که بدن زن را لمس نماید.

به این نکته نیز باید توجه شود که اگر لمس بدن زن بعد از مرگ -با اینکه تبدیل به جماد شده است- جایز نباشد، به طریق اولی در زمان حیاتش هم جایز نیست.

• مطلب دوم: مواضعی از بدن مرد که نگاه زن به آن‌ها در حال حیات مرد جایز است، لمسشان توسط زن در تغسیل اشکال ندارد.

از این مطلب که حضرت در ردّ قول ابوحنیفه فرموده‌اند، استفاده می‌شود که جواز نظر به موضعی از بدن مرد در زمان حیات، ملازمه‌ای با جواز لمس آن در زمان حیات ندارد.

استفاده چنین امری از روایت اگر به حدّ استظهار هم نرسد، حداقل اشعار قوی نسبت به آن وجود دارد زیرا اگر چنین ملازمه‌ای وجود داشت، مناسب و اولی این بود که امام علیه‌السلام در ردّ قول ابوحنیفه، به این ملازمه استدلال کرده، بفرمایند: مواضعی از بدن مرد که نظر زن به آن‌ها در زمان حیات اشکال ندارد، لمسشان نیز در زمان حیات جایز است و با وجود جواز لمس آن مواضع در زمان حیات، وجهی ندارد که لمس آن‌ها بعد از مرگ که انسان تبدیل به جماد می‌شود، جایز نباشد.

• مطلب سوم: مواضعی از بدن مرد که در زمان حیات، نظر و لمس آن‌ها حرام است، لمس آن‌ها توسط زن در زمان تغسیل جایز نیست.

از این مطلب استفاده می‌شود که بین حرمت نظر و حرمت لمس در زمان حیات ملازمه است زیرا اگر چنین ملازمه‌ای نباشد، لازمه آن این است که امام علیه‌السلام نحوه تغسیل برخی از مواضع میّت مرد را بیان نکرده باشند، در حالی که در مقام پاسخ از سؤال، باید به تمام فروض سؤال جواب داده شود.

توضیح اینکه مفاد «الموضع الّذي لا يحلّ لهنّ النّظر إليه و لا مسّه و هو حيّ»، این است که زن نمی‌تواند در زمان تغسیل، مواضعی از بدن مرد را لمس کند که در

زمان حیات، نظر و لمس آن مواضع بر زن حرام است بنابراین اگر بین حرمت نظر به موضعی از بدن و حرمت لمس آن ملازمه نباشد، مواضعی از بدن مرد که نظر زن به آن‌ها حرام است، به دو قسم تقسیم می‌شود که کیفیت تغسیل قسم دوم، بنا بر عدم ملازمه، در جواب بیان نشده است:

- قسم اول: مواضعی از بدن مرد که نظر زن به آن‌ها در زمان حیات جایز است؛ طبق روایت، امام علیه‌السلام به جواز لمس این مواضع در زمان تغسیل حکم کرده‌اند.
- قسم دوم: مواضعی که نظر و لمس آن‌ها توسط زن در زمان حیات جایز نیست؛ امام علیه‌السلام به عدم جواز لمس این مواضع در تغسیل حکم کرده، فرموده‌اند که غسل باید تنها با ریختن آب انجام شود؛ اما بنا بر عدم ملازمه بین حرمت نظر و حرمت لمس، نسبت به قسم دیگر از مواضع بدن مرد که نگاه زن به آن‌ها در زمان حیات مرد حرام ولی لمسشان جایز است، در روایت بیان نشده است که آیا زن در زمان تغسیل می‌تواند آن‌ها را لمس کند یا اینکه باید تنها با ریختن آب این مواضع را غسل دهد.

نتیجه اینکه از ذیل روایت استفاده می‌شود که مواضعی از بدن مرد که نگاه زن به آن‌ها در زمان حیات مرد حرام است، لمسشان نیز در زمان حیات جایز نیست؛ با اولویت، اجماع، و امثال آن هم ثابت می‌شود که چنین حکمی نسبت به لمس بدن زن نیز وجود دارد بنابراین مواضعی از بدن زن که نگاه مرد به آن‌ها جایز نیست، لمسشان نیز اشکال دارد بنابراین تمسک مرحوم نراقی[1] به این روایت برای اثبات ملازمه بین حرمت نظر به نامحرم و حرمت لمس آن صحیح است؛ علاوه بر این، همچنان‌که در مطلب اول بیان شد، از صدر روایت نیز استفاده می‌شود که بر مرد حرام است که بدن نامحرم را لمس کند و این حکم، لمس وجه و کفین که بنا بر تحقیق نظر به آن‌ها اشکال ندارد را هم شامل می‌شود بنابراین طبق این روایت، مطلق لمس نامحرم حرام است.

---

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۸-۵۹.

روایت دوم: روایت زید بن علی

ما أخبرني به الشّيخ أيّده الله عن أبي جعفر محمّد بن عليّ عن محمّد بن الحسن عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن أبي جعفر عن أبي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال:

«إذا مات الرّجل في السّفر مع النّساء ليس له فيهنّ امرأته و لا ذات محرم يؤزّرنه إلى الرّكبتين و يصببن عليه الماء صبّا و لا ينظرن إلى عورته و لا يلمسنه بأيديهنّ و يطهّرنه.»[1]

بررسی سند

این روایت از نظر سند اعتبار ندارد زیرا عده‌ای از راویان زیدی در سند وجود دارند که وثاقتشان ثابت نشده است[2] و لذا نمی‌توان به این روایت به تنهایی اعتماد کرد؛

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۴۲، ح ۱۶۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴، ذیل ح ۳؛ ایضاً: تهذیب الأحکام، ص ۴۴۱-۴۴۲، ح ۷۱: سعد بن عبد الله عن أبي الجوزاء المنبّه بن عبد الله عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام قال: «إذا مات الرّجل في السّفر مع النّساء ليس فيهنّ امرأته و لا ذو محرم من نسائه قال يؤزّرنه إلى الرّكبتين و يصببن عليه الماء صبّا و لا ينظرن إلى عورته و لا يلمسنه بأيديهنّ و يطهّرنه فإذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزّرنه و يصببن عليه الماء صبّا و يمسسن جسده و لا يمسسن فرجه.» (وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴، ح ۳).

۲. راویان در سند این روایت تا «ابی الجوزاء» بدون هیچ اشکالی همه امامی و ثقه‌اند اما وثاقت و مذهب باقی راویان باید بررسی شود:

الف. ابوالجوزاء

«ابوالجوزاء»، «المنبه بن عبدالله ابوالجوزاء» است همچنان‌که در سند این روایت در تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲، ح ۷۱ و الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲، ح ۷، با این تعبیر ذکر شده است.

نجاشی درباره این راوی فرموده است: «منبه بن عبد الله أبو الجوزاء التميمي صحيح الحديث. له كتاب نوادر» (ر.ک: رجال النجاشي، ص ۴۲۱-۴۲۲، رقم ۱۱۲۹)؛ استاد رحمه الله درباره ترجمه نجاشی فرموده است: «اینکه گفته‌اند ابوالجوزاء روایاتش صحیح الحدیث است اگر مراد از صحیح الحدیث این باشد که متون احادیثش هم احادیث صحیح است، این یقینا اشتباه است، زیرا همین متونی بود که من نقل کردم. و اگر ما بخواهیم کلام نجاشی را حمل به صحت بکنیم، باید بگوییم مراد از صحیح الحدیث معنایش این است که ابوالجوزاء در نقلش درست نقل کرده و قبلی‌ها یک جعلی کرده‌اند لذا او ثقه است اما توثیق ابوالجوزاء است نه توثیق تمام سند. یعنی حدیث به معنی مصدریش تحدیث باشد نه به معنای متن حدیث. اگر حمل به صحت نخواستید بکنید، بگوییم نجاشی اشتباه کرده است»

(ر.ک: کتاب حجّ، ص ۲۴۱۰).

از این کلام استادﷺ استفاده می‌شود که ایشان در استفاده وثاقت ابوالجوزاء از عبارت مرحوم نجاشی تردید داشته است اما به هر صورت، کلام مرحوم نجاشی نهایتاً بر وثاقت این راوی دلالت دارد اما نسبت به صحت یا عدم صحت مذهبش ساکت است. شاهد بر آن هم این است که ایشان درباره برخی از روات فرموده است: «کان صحیح الحدیث و المذهب» (رجال النجاشيّ، ص ۱۲۱، رقم ۳۱۰)، یا «ثقة، صحیح المذهب» (ص ۱۴۸، رقم ۳۸۴)، «ثقة في الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب» (ص ۲۶۰، رقم ۶۸۰)، «ثقة، عین، فقیه، صحیح المذهب» (ص ۳۴۹، رقم ۹۴۰).

استادﷺ نیز در مباحث کتاب اجاره (شروط متعاقدین، بررسی بطلان عقد صبیّ) فرموده است: «بین صحیح الحدیث بودن و بین فساد مذهب هیچ منافات ندارد.»

شبهه‌ای درباره مذهب این راوی وجود دارد و آن عبارت است از اینکه مرحوم شیخ طوسی در استبصار روایتی را نقل نموده که در سند آن عناوین«عبید الله بن المنبّه عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ عن آبائه عن علیّ علیه‌السلام» است؛ ایشان سپس در ذیل این روایت فرموده است: «أنّ رواة هذا الخبر کلّهم عامّة و رجال الزّیدیّة» (ر.ک: الاستبصار، ج ۱، ص ۶۵، ح ۸). این روایت در تهذیب هم نقل شده ولی در آن، تعبیر «عبد الله بن المنبّه» به کار رفته است (ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۹۳، ح ۹۷).

به احتمال قوی «عبیدالله یا عبدالله بن المنبه» در این روایت، مشتمل بر تصحیف است و مراد از آن «ابوالجوزاء المنبه بن عبدالله» است؛ تبیین این مطلب متوقف بر چند مقدمه است:

مقدّمهٔ اوّل: سند کامل این روایت در استبصار عبارت است از: «محمّد بن الحسن الصّفّار عن عبید الله بن المنبّه عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ عن آبائه عن علیّ علیه‌السلام» (ر.ک: الاستبصار، ج ۱، ص ۶۵، ح ۸)؛ سند روایت در تهذیب نیز به این شکل است و فقط به جای «عبیدالله بن المنبه»، عنوان «عبد الله بن المنبّه» وجود دارد (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۹۳، ح ۹۷).

مقدّمهٔ دوم: سند مرحوم شیخ طوسی در فهرست به کتاب «حسین بن علوان» عبارت است از: «أخبرنا به ابن أبي جید، عن محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و محمّد بن الحسن الصفّار، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله، عن الحسین بن علوان» (فهرست الطوسيّ، ص ۱۴۱، رقم ۲۰۶).

مقدّمهٔ سوم: سند «المنبّه بن عبد الله عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد»، در کتب روایی بارها تکرار شده است؛ ر.ک: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۳۸؛ الخصال، ج ۱، ص ۳۷، ح ۱۶، ص ۱۳۷، ح ۱۵۴؛ و ص ۳۳۳، ح ۳۳؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۹۷، باب علة توجیه المیت إلی القبلة، ح ۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۱، ح ۷۱؛ و ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۴۳؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۱، ح ۷.

سند «أبي الجوزاء عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد» نیز در کتب روایی بارها ذکر شده است؛ به عنوان مثال ر.ک: الکافي، ج ۳، ص ۲۱۱، ح ۴؛ و ص ۲۱۳، ح ۶؛ معاني الأخبار، ص ۱۷۳، باب معنی الرم، ح ۱؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۴۷، باب علة تحریم اللواط و السحق، ح ۲؛ و ص ۶۰۲، باب نوادر العلل، ح ۶۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۳۲، ح ۱۴۰؛ و ص ۳۳۳، ح ۱۴۴؛ و ص ۳۴۲، ح ۱۶۸؛ و ص ۴۴۳، ح ۷۸؛ و ج ۲، ص ۱۴۸، ح ۳۶؛ و ص ۳۴۹، ح ۳۷؛ و ج ۳، ص ۳۰، ح ۲۰؛ و ص ۵۶، ح ۱۰۳؛

و ج ۶، ص ۱۶۸، ح ۷؛ و ص ۱۷۴، ح ۲۵.
از مجموع مقدمات بالا، مشخص می‌شود که احتمال تعدّد «عبیدالله یا عبدالله بن المنبه» و «ابوالجوزاء المنبه بن عبدالله» بسیار ضعیف است بلکه اطمینان به وحدت این دو عنوان وجود دارد و در نتیجه به شهادت شیخ طوسی در الاستبصار، ج ۱، ص ۶۵، ح ۸، این راوی زیدی و عامی است.
به این نکته نیز باید توجه شود که از نظر استاد ﷾ برخی از فرق زیدیه (بتریه) از عامّه به شمار می‌آیند. (کتاب نکاح، مسئلهٔ ۲۶، حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج، روایت یازدهم (صحیحه غیاث)).
علاوه بر این مطلب، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب روایتی را نقل کرده که بخشی از سند آن به این شکل است: «أبي الجوزاء عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ عن أبیه عن آبائه ﷺ قال قال رسول الله ﷺ»؛ ایشان سپس در ذیل آن فرموده است: «و هذا الخبر ضعیف و طریقه رجال الزّیدیّة.» (ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶۸، ح ۷).
از این مطلب نیز، زیدی بودن «ابوالجوزاء» استفاده می‌شود.
مرحوم محقّق حلی در نکت النهایة درباره سندی که در آن ابوالجوزاء و حسین بن علوان وجود دارد، فرموده است: «سندها ضعیف، فإن أبا الجوزاء و الحسین بن علوان زیدیان، و لا یعمل بما ینفردان به.» (نکت النهایة، ج ۳، ص ۲۱).
مرحوم شوشتری نیز درباره این راوی فرموده است: «أبو الجوزاء من الزیدیّة کما صرّح به في التّهذیبین و الظاهر کونه من بتریّتهم الّذین من العامّة.» (النجعة في شرح اللمعة، ج ۹، ص ۱۲).
ب. الحسین بن علوان
در رجال نجاشی و رجال کشی، به عامی بودن «حسین بن علوان» تصریح شده است. (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۵۲، رقم ۱۱۶؛ رجال الکشّيّ، ص ۳۹۰، ذیل عنوان «في محمّد بن إسحاق صاحب المغازي و غیره»).
آنچه محل شبهه است این است که آیا این راوی علاوه بر عامی بودن، زیدی نیز است. اموری وجود دارد که از آن‌ها اطمینان به زیدی بودن این راوی حاصل می‌شود:
امر اول: مرحوم شیخ طوسی در استبصار روایتی را نقل نموده که در سند آن عناوین «عبید الله بن المنبّه عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ عن آبائه عن علیّ ﷺ» است؛ ایشان سپس در ذیل این روایت فرموده است: «أنّ رواة هذا الخبر کلّهم عامّة و رجال الزّیدیّة.» (ر.ک: الاستبصار، ج ۱، ص ۶۵، ح ۸).
امر دوم: مرحوم شیخ طوسی در تهذیب روایتی را نقل کرده که بخشی از سند آن به این شکل است: «أبي الجوزاء عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علیّ عن أبیه عن آبائه ﷺ قال قال رسول الله ﷺ»؛ ایشان سپس در ذیل آن فرموده است: «و هذا الخبر ضعیف و طریقه رجال الزّیدیّة.» (ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶۸، ح ۷).
نتیجه اینکه «حسین بن علوان» زیدی است اما از فرق زیدیه است که عامی به حساب می‌آیند. مرحوم آقای بروجردی نیز به زیدی بودن این راوی قائل شده است (ر.ک: نهایة التقریر، ج ۱، ص ۴۲).
مطلب دیگر درباره این راوی، وثاقت او است؛ بنا بر مختار استاد ﷾ در بسیاری از مباحث، وثاقت این

البته مرحوم نراقی[1] سند هیچ‌کدام از این روایات سه‌گانه را بررسی نکرده و تنها درباره دلالت آن‌ها اظهار نظر نموده است.

بررسی دلالت

مراد از «یطهّرنه» تطهیر میّت به وسیله غسل دادن اوست؛ بنابراین ضمیر «ه» در آن به «الرجل» بر می‌گردد و این مطلب قرینه است بر اینکه مرجع ضمیر «ه» در «لا یلمسنه» خصوص مقداری نیست که با لنگ پوشیده شده است بلکه این ضمیر نیز به «الرجل» بر می‌گردد زیرا خلاف ظاهر است که در عبارت «لا یلمسنه بأیدیهنّ و یطهّرنه»، ضمیر «ه» در «لا یلمسنه» به مواضع پوشیده شده با لنگ و ضمیر در «یطهّرنه» به «الرجل» بر گردد.

طبق این روایت، مطلق لمس بدن میّت نامحرم بر زن حرام است و همچنان‌که در تبیین دلالت روایت ابوسعید بیان شد، اگر لمس مرد نامحرم در زمان موتش جایز نباشد، در زمان حیاتش نیز جایز نیست و همچنین با اولویت، اجماع، و امثال آن هم ثابت می‌شود که چنین حکمی نسبت به لمس بدن زن نیز وجود

راوی تمام نیست و وجوهی که برای توثیق آن ذکر شده، ناتمام است (ر.ک: کتاب حج، اعمال منی، بررسی ادله موطن اول تحلیل، روایات محلل بودن رمی جمره).

ج. عمرو بن خالد

در رجال شیخ طوسی، بتری بودن «عمرو بن خالد» و در رجال کشی، زیدی و عامی بودن آن ذکر شده است (ر.ک: رجال الطوسيّ، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۳۴؛ رجال الكشّيّ، ص ۲۳۱، ذیل عنوان «في هارون بن سعد العجليّ و محمّد بن سالم بيّاع القصب»، و ص ۳۹۰، ذیل عنوان «في محمّد بن إسحاق صاحب المغازي و غيره»). علاوه بر این، طبق دو امری که در بررسی مذهب «حسین بن علوان» ذکر شد، عامی و زیدی بودن این راوی ثابت می‌شود؛ البته از مجموع این دو امر و مطلب رجال شیخ طوسی و رجال کشی استفاده می‌شود که این راوی از زیدی‌های بتری بوده که از عامه شمرده می‌شوند.

مطلب دیگر درباره وثاقت این راوی است؛ در رجال کشی از ابن فضال نقل شده است که ایشان، این راوی را توثیق کرده است (ر.ک: رجال الكشّيّ، ص ۲۳۱-۲۳۲، ذیل عنوان «فِي هَارُونَ بْنِ سَعْدٍ الْعِجْلِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ بَيَّاعِ الْقَصَبِ»).

خلاصه بحث

از مجموع مطالب بالا، به نظر می‌رسد که کلام استاد ﷺ در متن که فرموده است: «عده‌ای از راویان زیدی در سند وجود دارند که وثاقتشان ثابت نشده است»، ناظر به «ابوالجوزاء» و «حسین بن علوان» است.

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۸-۵۹.

دارد بنابراین با استناد به این روایت می‌توان حکم کرد که مطلق لمس نامحرم بر مرد حرام است، حتی لمس وجه و کفین که نگاه به آن‌ها از حرمت نظر به نامحرم استثنا شده است.

روایت سوم: صحیحه مفضّل بن عمر

و أخبرني الشّيخ أيّده الله تعالى بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد عن عبد الرّحمن بن سالم عن المفضّل بن عمر قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السّفر مع رجال ليس لها فيهم ذو رحم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها قال يغسل منها ما أوجب الله عليه التّيمّم و لا يمسّ و لا يكشف لها شيء من محاسنها الّتي أمر الله بسترها فقلت فكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفّيها ثمّ يغسل وجهها ثمّ يغسل ظهر كفّيها.»[1]

بررسی سند

«بهذا الاسناد» قصور در عبارت دارد. سند کامل و صحیح عبارت است از سندی که مرحوم شیخ طوسی در استبصار ذکر کرده است:

أخبرني الشّيخ رحمه الله عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن الصّفّار عن أحمد بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن عبد الرّحمن بن سالم عن مفضّل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله ...»[2]

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳، ح ۱۷۰.

۲. مرحوم شیخ طوسی این روایت را دو بار در استبصار ذکر کرده است؛ در یک جا سند روایت کامل است ولی بر خلاف نقل تهذیب، این نقل مشتمل بر عبارت «ثمّ یغسل ظهر کفّیها» نیست و در جای دیگر سند به قرینه ذکر در قبل، ناقص ذکر شده است اما تعبیر بالا، در متن روایت وجود دارد:
الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۰، ح ۱: أخبرني الشّيخ رحمه الله عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن الصّفّار عن أحمد بن محمّد عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن عبد الرّحمن بن سالم عن مفضّل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السّفر مع الرّجال ليس فيهم لها ذو رحم و لا معهم امرأة فتموت المرأة ما يصنع بها قال يغسل منها ما أوجب الله عليها التّيمّم و لا يمسّ و لا يكشف شيء من محاسنها الّتي أمر الله بسترها فقلت فكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفّيها ثمّ يغسل وجهها.»

«الشیخ»، «شیخ مفید» است. مراد از «ابیه» در «احمد بن محمد عن ابیه» «محمد بن حسن بن احمد بن ولید» است. «الصّفار» «محمد بن حسن صّفار»، «احمد بن محمد»، «احمد بن محمد بن عیسی»، و «احمد بن محمد بن أبی نصر» همان «احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی» است.

بنا بر مختار مشایخ مانند «احمد بن محمد» که شیخ مرحوم مفید بوده و ایشان اجازه بسیاری از کتاب‌ها را از او اخذ کرده، ثقه‌اند ولی اگر از این راه نیز وثاقتش ثابت نشود، ضرری به اعتبار روایت وارد نمی‌شود زیرا افرادی مانند او مؤلّف نبوده و تنها راوی و طریق به کتب مشهور مانند کتب صفّار و امثال آن بوده‌اند که برخی برای اثبات قرب اسناد یا تواتر گاهی برای نقل کتاب‌های معروفه از ایشان استجازه می‌کرده‌اند.

«عبدالرحمن بن سالم» از مشایخ بزنطی است و بنا بر مختار، مشایخ ایشان ثقه‌اند؛ «مفضّل بن عمر» نیز بنا بر تحقیق ثقه است[1] بنابراین روایت از حیث سند صحیحه است.

بررسی متن و دلالت

تعبیر «ثمّ یغسل وجهها» در نسخه چاپی تهذیب ساقط شده است اما در تمام نسخ خطی که ما مقابله کردیم، روایت این‌گونه نقل شده است: «یغسل بطن کفّیها ثمّ یغسل وجهها ثمّ یغسل ظهر کفّیها.»

طبق این روایت، باید برای تغسیل زن نامحرمی که مرده است، وجه و ظاهر و باطن کفین او شسته شود اما لمس آن‌ها جایز نیست. با توجه به اینکه بنا بر مختار، نظر به این مواضع اشکال ندارد، بالاولویه ثابت می‌شود که لمس مواضع دیگر زن که نظر به آن‌ها حرام است جایز نیست همچنان‌که اگر لمس بدن زن

الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۲ - ۲۰۳، ح ۱۰: أحمد بن محمّد بن عیسی عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن عبد الرّحمن بن سالم عن المفضّل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السّفر مع الرّجال ليس فيهم ذو محرم لها و لا معهم امرأة فتموت المرأة فما يصنع بها قال يغسل منها ما أوجب الله عليه التّيمّم و لا يمسّ و لا يكشف لها شيء من محاسنها الّتي أمر الله بسترها فقلت له كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفّيها ثمّ يغسل وجهها ثمّ يغسل ظهر كفّيها».

۱. محمد بن أبي عمیر و أحمد بن محمد بن أبي نصر و جعفر بن بشیر از او نقل روایت کرده‌اند.

نامحرم بعد از مرگ جایز نباشد، به طریق اولی، لمس آن در زمان حیات هم جایز نیست بنابراین این روایت دلیل است بر اینکه مطلق لمس نامحرم حرام است.

مرحوم نراقی[۱] در بررسی ملازمه بین حرمت نظر و حرمت لمس، این روایت و روایت زید بن علی را تنها به عنوان مؤیّد ذکر کرده است؛ زیرا ایشان به یک اصل کلی معتقد است که در نوع موارد، در کتاب مستند، درباره روایاتی که متضمن اخبار به داعی انشاء است، طبق آن اصل عمل می‌کند؛ ایشان[۲] اخبار به داعی انشاء در جمله مثبت و منفی را، الزام به فعل یا ترک نمی‌داند و در بسیاری از موارد که عبارات مشتبه است که آیا نهی یا نفی است، استدلال را ناتمام دانسته است.

اما بنا بر تحقیق، این مبنا صحیح نیست و لذا دلالت این دو روایت تمام است.

نظر مختار: حرمت لمس اجنبیه مطلقا

نتیجه آن است که لمس بدن زن نامحرم مطلقا اشکال دارد و هیچ ملازمه‌ای بین جواز نظر و جواز لمس نیست همچنان‌که مرحوم سیّد نیز در مسئله ۴۷ به این مسئله پرداخته و فرموده است: «مسألة لا تلازم بین جواز النظر و جواز المس فلو قلنا بجواز النظر إلی الوجه و الکفین من الأجنبیة لا یجوز مسها إلا من وراء الثوب.»[۳]

---

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۹.

۲. به عنوان مثال: مستند الشیعة، ج ۱، ص ۱۴ و ۷۴؛ و ج ۴، ص ۴۱۵؛ و ج ۹، ص ۱۹۶؛ و ج ۱۴، ص ۳۱، ۳۴ و ۳۳۰.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

سلام کردن مرد به زنان و دعوت آنان به طعام

مسألة ۴۱: «یکره للرجل ابتداء النساء بالسلام، و دعاؤهنّ الي الطعام و تتأكّد الكراهة في الشّابّة.»[۱]

روایات مسئله

ابتدا روایات مسئله، نقل و سپس حکم مستفاد از آن‌ها بررسی می‌شود:

روایت اول: صحیحه غیاث بن ابراهیم

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن محمّد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تسلّم على المرأة.»[۲]

بررسی سند

این روایت بنا بر مختار، صحیحه است و موثّقه نیست؛ «محمد بن یحیی» اول، محمد بن یحیی العطار، «احمد بن محمد»، احمد بن محمد بن عیسی، «محمد بن یحیی» دوم، محمد بن یحیی خزّاز، و «غیاث بن ابراهیم»، غیاث بن ابراهیم تمیمی أُسَیّدِی -بنا بر برخی از ضبط ها-[۳] یا اَسبَدی بنا بر قول صاحب قاموس الرجال است؛[۴] این راوی طبق مبنای صحیح[۵] ثقه و امامی است و عامی بودنش

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴-۸۰۵.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۲.

۳. رجال النجاشيّ، ص ۳۰۵.

۴. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۴.

۵. کتاب نکاح، مسئلهٔ ۲۶، حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج، روایت یازدهم (صحیحه غیاث).

صحیح نیست؛ مرحوم آقای خوئی نیز در معجم رجال الحدیث،[1] این بحث را مطرح و عامی بودن او را ردّ کرده است؛ بنابراین قرار گرفتن این راوی در سند روایت، مانع از صحیحه بودن آن نیست.

روایت دوم: صحیحه مسعدة بن صدقة

علیّ بن إبراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«قال أمیر المؤمنین علیه السلام لا تبدءوا النّساء بالسّلام و لا تدعوهنّ إلی الطّعام فإنّ النّبيّ صلی الله علیه و آله قال النّساء عيّ و عورة فاستروا عيّهنّ بالسّکوت و استروا عوراتهنّ بالبیوت.»[2]

روایت سوم: صحیحه ربعی بن عبدالله

علیّ بن إبراهیم عن أبیه عن حمّاد بن عیسی عن ربعيّ بن عبد الله عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«کان رسول الله صلی الله علیه و آله یسلّم علی النّساء و یردّدن علیه و کان أمیر المؤمنین علیه السلام یسلّم علی النّساء و کان یکره أن یسلّم علی الشّابّة منهنّ و یقول أتخوّف أن یعجبني صوتها فیدخل علیّ أکثر ممّا طلبت من الأجر.»[3]

کلام آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم ذیل کلام مرحوم سیّد مبنی بر کراهت، فرموده است:

«لموثق مسعدة بن صدقة المتقدم المحمول علی الکراهة بقرینة مصحح ربعي عن أبي عبد الله علیه السلام .... لکن لظهور المصحح في

---

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۵۱-۲۵۲.

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵، ح ۱ (در سند روایت در این چاپ، تعبیر ابیه بین دو کروشه به سند اضافه شده است و لذا سند به این صورت است: «علیّ بن إبراهیم [عن أبیه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله علیه السلام قال قال أمیر المؤمنین علیه السلام ...»)؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۱.

۳. الکافي، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴-۲۳۵، ح ۳.

الاستمرار الظاهر في الاستحباب يشكل القول بالكراهة، لتعارض النصوص في ذلك. و حمل المصحح على أنه من خواصه ﷺ، خلاف الظاهر. و المصحح أرجح سندا، فأولى بالعمل به. إلا أن يحمل الموثق على الشابة.»[1]

توضیحی درباره کلام آقای حکیم

معصوم علیه‌السلام ممکن است احیاناً مکروهی را انجام داده باشد اما نمی‌توان ملتزم شد که سیره‌اش بر انجام یک مکروه قرار گرفته است؛ این احتمال نیز صحیح نیست که شاید دائماً عنوان ثانوی نسبت به انجام مکروه وجود داشته و به این دلیل سیره معصوم علیه‌السلام بر انجام مکروه بوده است؛ با توجه به این مطلب، از سیره پیامبر ﷺ و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام استفاده می‌شود که سلام کردن به نامحرم مکروه نبوده است.

مناقشه در کلام آقای حکیم

مناقشاتی به کلام مرحوم آقای حکیم وارد است:

مناقشه اول: صحیحه بودن روایت مسعدة بن صدقه

همچنان‌که در نقل روایت مسعدة بن صدقه بیان شد، این روایت بنا بر تحقیق صحیحه است و موثّقه نیست؛ بنابراین نمی‌توان روایت ربعی بن عبدالله را از باب ترجیح صحیحه بر موثّقه، بر روایت مسعدة بن صدقه ترجیح داد.

مناقشه دوم: وجود صحیحه دیگر مقابل صحیحه ربعی بن عبدالله

مرحوم آقای حکیم تنها روایت مسعدة بن صدقه را به عنوان روایتی که از سلام کردن به زنان نهی می‌کند، نقل کرده است اما همچنان‌که در نقل روایات مسئله ذکر شد، علاوه بر این روایت که بنا بر تحقیق صحیحه است، روایت غیاث بن ابراهیم نیز وجود دارد که آن نیز بنا بر مختار صحیحه است؛ بنابراین علاوه بر صحیحه مسعدة بن صدقه، صحیحه غیاث بن ابراهیم نیز مقابل صحیحه ربعی بن عبدالله قرار دارد.

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۱.

مناقشه سوم: عدم تقابل بین روایت مسعدة و روایت ربعی در مسئله دعوت به طعام

برخلاف روایت مسعدة بن صدقه، مسئله دعوت به طعام در روایت ربعی بن عبدالله ذکر نشده است و لذا تقابلی بین این دو روایت از این جهت وجود ندارد اما در کلام مرحوم سیّد، سلام کردن و دعوت به طعام هر دو مکروه دانسته شده است و مرحوم آقای حکیم نیز روایت مسعده بن صدقه را برای کل مسئله ذکر کرده و سپس روایت ربعی بن عبدالله را به عنوان روایت مقابل آن نقل کرده است.

مناقشه چهارم: عرفی نبودن حمل نهی بر سلام کردن به «شابه»

احتمالی که مرحوم آقای حکیم در ذیل کلامش به عبارت «إلا أن یحمل الموثق علی الشابة.»[1] ذکر کرده بسیار مستبعد است؛ آیا با وجود تعلیل «فإنّ النّبيّ ﷺ قال النّساء عيّ و عورة فاستروا عيّهنّ بالسّكوت و استروا عوراتهنّ بالبيوت» عرفی است که عبارت «لا تبدءوا النّساء بالسّلام و لا تدعوهنّ إلى الطّعام»[2] مختص به «شابه» دانسته شود؟ چنین حملی غیر عرفی و مستبعد است و هیچ‌یک از فقهاء نیز این امور را مختص به «شابه» ندانسته است.

کلام آقای خوئی و نقد آن

مرحوم آقای خوئی احتمالی را که در ذیل کلام مرحوم آقای حکیم با تعبیر «إلا أن یحمل الموثق علی الشابة.»[3] بیان شده را به شکل قطعی پذیرفته است؛ ایشان بعد از نقل صحیحه غیاث بن ابراهیم و مسعدة بن صدقه، لزوم رفع ید از ظاهر آن‌ها به دلیل صحیحه ربعی بن عبدالله را مطرح نموده و فرموده است:

> «فإنّ هذه الصحيحة تدلّ على أنّ سيرة النبي ﷺ و الإمام ؑ كانت على ابتدائهن بالسلام، خصوصا إنّ ملاحظة قوله ؑ: «فيدخل عليّ أكثر مما طلبت من الأجر» تكشف عن استحباب ابتدائهن بالسلام و إن ذلك مما فيه الأجر، كما لا يخفى.
> و الجواب عن ذلك بأنّ النبي ﷺ أب للأمّة جمعاء، كما يظهر من

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۱.
۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۴، ح ۱.
۳. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۱.

قوله تعالى ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾[1] و لذلك حرم التزوّج بهنّ بعده ﷺ فلا تبقى في الرواية دلالة على جواز ابتداء الأجنبية بالسلام، إنّما يتمّ في خصوص ما روي من فعله ﷺ، فيبقى فعل أمير المؤمنين ﷺ حجة على الجواز بل الاستحباب على ما عرفت ...نعم، في خصوص السلام على الشابّة إذا خاف الرجل أن يعجبه صوتها يلتزم بالكراهة، لما تقدّم.»[2]

همچنان‌که در نقد کلام مرحوم آقای حکیم بیان شد، این حمل غیر عرفی و مستبعد است.

نظر مختار: کراهت سلام به اجنبیه

نسبت به متعلق نهی در این روایات، از ابتدا سیره قطعیه وجود داشته و احدی از فقهاء اعم از امامیه و غیر امامیه به حرمت آن فتوا نداده است و مسئله نیز محل ابتلا بوده است؛ این امور قرینه است که این نهی، تنزیهی است و تحریمی نیست.

صحیحه ربعی بن عبدالله را نیز می‌توان متضمّن نوعی حکم دانست که تقریباً مختصّ به پیامبر ﷺ، ائمه ﷺ، و افراد نزدیک به آن‌ها دانست.

توضیح اینکه زن‌ها انسان‌هایی عاطفی و احساساتی‌اند و ارتباطات نزدیک با آن‌ها، علاوه بر اینکه در معرض وقوع اصطکاکات شهوانی و امثال آن است، در معرض این است که منشأ وقوع اصطکاکات دیگر و نزاعات شود بنابراین به دلیل ظرفیت و تحمّل پایین زن‌ها و متعارف افراد، مناسب این است که ابتدا به سلام و چنین ارتباطاتی صورت نگیرد اما معصومین ﷺ و افراد نزدیک به آن‌ها، با دیگران فرق داشته، انجام این ارتباطات سوی آن‌ها در معرض چنین خطراتی نیست بنابراین می‌توان مفاد این روایت را این‌گونه تبیین کرد که این روایت در مقام بیان حکمی است که تقریباً به حضرات معصومین ﷺ و امثال آن‌ها اختصاص دارد و لذا گویی مفاد مجموع روایات سلام این است که شما افراد معمولی مانند پیامبر ﷺ، امیرالمؤمنین ﷺ، و امثال ایشان نیستید بنابراین بهتر است از ابتدا به

---

۱. الأحزاب، ۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۴-۸۵.

سلام و برقراری ارتباطاتی به این شکل اجتناب کنید. این مسئله مانند آن است که افراد عادی از ورود به مسائل عقلی، کلامی، و امثال آن نهی شده‌اند ولی افراد استثنایی که در این امور خبره‌اند، امر شده‌اند که به این مسائل ورود کنند.[1]

به این نکته نیز باید توجه شود که قاعده اولیه نسبت به عمل پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام این است که طبق احکامی بوده که اختصاص به ایشان نداشته، دیگران نیز با ایشان در این احکام شریک‌اند و لذا ائمه علیهم السلام، به فعل و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله، امیرالمؤمنین علیه السلام، و معصومین دیگر قبل از خود تمسک و احتجاج می‌کردند[2] بنابراین اگر اختصاص حکمی به یکی از معصومین علیهم السلام ثابت نشود، طبق قاعده اولی، قول، فعل، و تقریر معصوم علیه السلام قابل استناد است؛ ولی گاهی در خود روایاتی که عملکرد ایشان را نقل می‌کند و جهات دیگر، قرائنی وجود دارد که مشخص می‌کند که آن عمل بر اساس حکمی بوده که اختصاص به ایشان داشته، قابل تعمیم نیست؛ حتی در برخی موارد، قرائنی وجود دارد که معلوم می‌شود که عمل پیامبر صلی الله علیه و آله طبق حکمی صورت گرفته که مختص ایشان بوده، قابل تعمیم به ائمه علیهم السلام هم نیست؛ همچنان‌که در خود این روایت بین پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرق

---

۱. به عنوان مثال: رجال الكشّي، ص ۳۱۹، ما روي في عبد الأعلى مولى اولاد سام: حمدويه، قال حدّثنا محمّد بن عيسى بن عبيد، عن عليّ بن أسباط، عن سيف بن عميرة، عن عبد الأعلى، قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام إنّ النّاس يعيبون عليّ بالكلام و أنا أكلّم النّاس، فقال: أمّا مثلك من يقع ثمّ يطير فنعم و أمّا من يقع ثمّ لا يطير فلا.»؛ و ص ۳۴۸-۳۴۹، ما روي في الطّيّار و أبيه، رقم، ۶۵۰: مدويه و محمّد ابنا نصير، قالا حدّثنا محمّد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن الطّيّار قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام بلغني أنّك كرهت منّا مناظرة النّاس و كرهت الخصومة فقال أمّا كلام مثلك للنّاس فلا نكرهه، من إذا طار أحسن أن يقع و إن وقع يحسن أن يطير، فمن كان هكذا فلا نكره كلامه.»؛ و ص ۴۴۲، في أبي عليّ عبد الرّحمن بن حجّاج، رقم ۸۳۰: أبو القاسم نصر بن الصّبّاح، قال: «عبد الرّحمن بن الحجّاج شهد له أبو الحسن علیه السلام بالجنّة و كان أبو عبد الله علیه السلام يقول لعبد الرّحمن: يا عبد الرّحمن كلّم أهل المدينة فإنّي أحبّ أن يرى في رجال الشّيعة مثلك.»؛ و ص ۴۴۹، في محمّد بن حكيم، رقم ۸۴۴: حمدويه، قال حدّثني محمّد بن عيسى، قال حدّثني يونس بن عبد الرّحمن، عن حمّاد، قال «كان أبو الحسن علیه السلام يأمر محمّد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلی الله علیه و آله و أن يكلّمهم و يخاصمهم! حتّى كلّمهم في صاحب القبر، فكان إذا انصرف إليه، قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و يرضى بذلك».

۲. به عنوان مثال: وسائل الشيعة، ج ۶، ص ۳۴۹، ح ۶؛ و ج ۷، ص ۴۳۰، ح ۱۰؛ و ج ۱۱، ص ۸۱، ح ۱ و ۲؛ و ج ۲، ص ۳۳، ح ۳؛ و ج ۳، ص ۲۳۹، ح ۱؛ و ج ۳، ص ۳۲۷، ح ۱۲؛ و ج ۴، ص ۴۵۴، ح ۱.

گذاشته شده است. اگرچه به موجب روایت «أنا و عليّ أبوا هذه الأمّة»،[1] پیامبر ﷺ و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام با دیگران فرق داشته، نسبت به آن‌ها ابوّت دارند اما مرحله‌ای از ابوّت که برای پیامبر ﷺ وجود دارد که حتی زن‌های ایشان نیز مادران امت به حساب می‌آیند،[2] برای حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیست.

خلاصه اینکه می‌توان نهی در روایات را بر نهی تنزیهی نه تحریمی و صحیحه ربعی بن عبدالله را بر بیان حکمی تقریباً اختصاصی به معصومین علیهم‌السلام و افراد نزدیک به آن‌ها حمل کرد و این حمل اقرب است از اینکه به قرینه صحیحه ربعی بن عبدالله، متعلق نهی در روایات دیگر بر خصوص «شابه» حمل شود.

---

۱. این عبارت در منابع متعدد نقل شده است از جمله: معاني الأخبار، ص ۵۲، ح ۳: حدّثنا محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطّالقانيّ رضی‌الله‌عنه قال حدّثنا أحمد بن محمّد بن يوسف بن سعيد الكوفيّ قال حدّثنا عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال عن أبيه قال: «سألت الرّضا أبا الحسن عليه‌السلام فقلت له لم كنّي النّبيّ ﷺ بأبي القاسم فقال لأنّه كان له ابن يقال له قاسم فكنّي به قال فقلت له يا ابن رسول الله فهل تراني أهلا للزّيادة فقال نعم أ ما علمت أنّ رسول الله ﷺ قال أنا و عليّ أبوا هذه الأمّة قلت بلى قال أ ما علمت أنّ رسول الله ﷺ أب لجميع أمّته و عليّ عليه‌السلام فيهم بمنزلته قلت بلى قال أ ما علمت، أنّ عليّا قاسم الجنّة و النّار قلت بلى قال فقيل له أبو القاسم لأنّه أبو قاسم الجنّة و النّار فقلت له و ما معنى ذلك فقال إنّ شفقة النّبيّ ﷺ على أمّته شفقة الآباء على الأولاد و أفضل أمّته عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام و من بعده شفقة عليّ عليه‌السلام عليهم كشفقته ﷺ لأنّه وصيّه و خليفته و الإمام بعده فقال فلذلك قال ﷺ أنا و عليّ أبوا هذه الأمّة و صعد النّبيّ ﷺ المنبر فقال من ترك دينا أو ضياعا فعليّ و إليّ و من ترك مالا فلورثته فصار بذلك أولى بهم من آبائهم و أمّهاتهم و صار أولى بهم منهم بأنفسهم و كذلك أمير المؤمنين عليه‌السلام بعده جرى ذلك له مثل ما جرى لرسول الله ﷺ».

۲. الأحزاب، ۶: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾.
یعنی ازدواج با آنها حرام شمرده شده است.

نشستن در جایگاه زن قبل از خنک شدن

مسألة ۴۲: «یکره الجلوس فی مجلس المرأة اذا قامت عنه الاّ بعد برده.»[1]

دلیل بر کراهت

نسبت به نشستن در جای زن قبل از خنک شدن، در روایات نهی وارد شده[2] که باید حمل بر نهی تنزیهی شود؛ قرائن بر این حمل نیز همان اموری است که در مسئله قبل بیان شد؛ نسبت به متعلق این نهی، از ابتدا سیره قطعیه وجود داشته است و فتوای به حرمت نیز وجود ندارد و مسئله نیز محل ابتلا بوده است. این امور قرینه است که این نهی، تنزیهی است و تحریمی نیست.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۶۴، ح ۳۸: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النّوفليّ عن السّكونيّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا جلست المرأة مجلسا فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها رجل حتّى يبرد قال و سئل النّبيّ صلى الله عليه وآله ما زينة المرأة للأعمى قال الطّيب و الخضاب فإنّه من طيب النّسمة.»

كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۵۵، ح ۴۹۰۳: «و قال: عليه السلام إذا قامت المرأة عن مجلسها فلا يجلس أحد في ذلك المجلس حتّى يبرد.»

الخصال، ج ۲، ص ۵۸۵-۵۸۶، ثلاث و سبعون خصلة في آداب النساء و الفرق بين أحكامهن و أحكام الرجال، ح ۱۲: حدّثنا أحمد بن الحسن القطّان قال حدّثنا الحسن بن عليّ العسكريّ قال حدّثنا أبو عبد الله محمّد بن زكريّا البصريّ قال حدّثنا جعفر بن محمّد بن عمارة عن أبيه عن جابر بن يزيد الجعفيّ قال: «سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام يقول ليس على النّساء أذان و لا إقامة ... و إذا قامت المرأة من مجلسها فلا يجوز للرّجل أن يجلس فيه حتّى يبرد ...»

وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۴۸، باب كراهة الجلوس في مجلس المرأة إذا قامت عنه حتّى يبرد، ح ۱؛ و ص ۲۲۰-۲۲۱، باب جملة من الأحكام المختصّة بالنّساء، ح ۱.

حکم ورود فرزند بر پدر و ورود پدر بر فرزند بدون استیذان

مسألة ۴۳: «لایدخل الولد علی ابیه اذا کانت عنده زوجته الّا بعد الاستیذان و لابأس بدخول الوالد علی ابنه بغیر اذنه.»[1]

ظاهر عبارت مرحوم سیّد این است که ورود فرزند بر پدر در حالی که زوجه‌اش نزد او است، بر فرزند حرام است مگر اینکه استئذان کرده، بعد از اذن وارد شود ولی ورود پدر بر پسر حتی بدون اذن اشکال ندارد.

مراد از «زوجته» در عبارت مرحوم سیّد، مادر خود فرزند نیست؛ مراد از آن به قرینه روایتی[2] که مستند این فتوا قرار گرفته، زن پدر است.

با توجه به این مطلب، حکم دو مسئله باید بررسی شود:

- مسئله اول: ورود فرزند بر پدر
- مسئله دوم: ورود پدر بر فرزند

بخش اول: مسئلهٔ ورود فرزند بر پدر

مسئله اول ورود فرزند بر پدر است که مستفاد از کلام مرحوم آقای خوئی این است که خود به صوری تقسیم می‌شود:

- صورت اول: ورود فرزند بر پدر در اوقات خلوت
- صورت دوم: ورود فرزند در زمان حضور زوجه پدر نزد او در غیر اوقات خلوت
- صورت سوم: ورود فرزند در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه پدر نزد او

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴-۲۱۵، ح ۲.
أحمد بن محمّد عن ابن فضّال عن أبي جميلة عن محمّد بن عليّ الحلبيّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرّجل يستأذن على أبيه قال نعم قد كنت أستأذن على أبي و ليست أمّي عنده إنّما هي امرأة أبي توفّيت أمّي و أنا غلام و قد يكون من خلوتهما ما لا أحبّ أن أفجأهما عليه و لا يحبّان ذلك منّي السّلام أصوب و أحسن».

صورت اول: ورود فرزند بر پدر در اوقات خلوت

برای بررسی صورت اوّل، کلام مرحوم آقای خوئی بررسی خواهد شد.

تمسک آقای خوئی به آیه استئذان

مرحوم آقای خوئی[1] فرموده است: طبق آیه ﴿لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾،[2] به طور مطلق، استیذان از اشخاص برای ورود بر آن‌ها در ساعات خلوتشان، واجب است و در این حکم فرق نمی‌کند که مدخول علیه پدر یا پسر باشد؛ زوجه داشته باشد یا نداشته باشد؛ زوجه‌اش نزد او باشد یا نباشد و ... .

البته شاید این اشکال مطرح شود که موضوع استئذان در آیه، عنوانِ ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ است، در حالی که ایشان از آیه، لزوم استئذان بر افراد دیگر را نیز استفاده کرده است؛ به نظر می‌رسد که مرحوم آقای خوئی این تعمیم را از ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾ استفاده نموده که به عنوان علتی معمِّم ذکر شده است؛ عورت به معنای چیزی است که باید مستور شود و ظهورش قبیح است؛ در این اوقات، بسیار محتمل است که افراد در وضعیتی قرار داشته باشند که قبیح است در آن وضعیت دیده شوند و لذا باید برای دخول بر افراد در این اوقات استئذان شود.

خلاصه اینکه مرحوم آقای خوئی از این آیه، تعمیم را استفاده نموده و ذکر خصوص ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ را با بیان دو وجه توجیه کرده است:

- وجه اول: خصوص این افراد به این دلیل ذکر شده‌اند که ورودشان بیشتر محل ابتلاء بوده است؛ ذکر فرد غالب و کثیر الابتلاء نیز مفهوم ندارد مانند اینکه مولا به عبدش بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، لزوم خرید گوشت اختصاصی به رفتن به بازار ندارد و یا مانند ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾.[3]

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷-۸۸.

۲. النور، ۵۸.

۳. النساء، ۲۳.

• وجه دوم: ذکر خصوص این افراد به این دلیل است که شاید به جهت کثرت ارتباط این افراد، توهّم شود که استئذان بر آن‌ها لازم نیست و لذا به دلیل مخفی بودن حکم نسبت به این افراد، به لزوم استئذان بر آن‌ها تصریح شده است. نظیر این مطلب درباره آیه ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1] وجود دارد؛ اذیت کردن پدر و مادر با گفتن «اف»، فرد خفی از ایذاء پدر و مادر است و لذا در آیه به آن تصریح شده است.

نظر مختار

آیه شریفه فرموده که اطفال و مملوک‌ها برای ورود در اوقات خلوت باید اذن بگیرند؛ از این مطلب -همچنان‌که مرحوم آقای خوئی[2] نیز فرموده است- استفاده می‌شود که به طور مطلق، استیذان از اشخاص برای ورود بر آن‌ها در ساعات خلوت، واجب است و در این حکم فرق نمی‌کند که مدخول علیه پدر یا پسر باشد؛ زوجه داشته باشد یا نداشته باشد؛ زوجه‌اش نزد او باشد یا نباشد.

به علاوه، آیه در مقام بیان اختصاص لزوم استئذان به اوقات خلوت است؛ به عبارت دیگر، آیه می‌فرماید: از خصوصیات اطفال و مملوک‌های شما این است که در سه وقت که اوقات خلوت شما است، باید برای ورود اذن بگیرند و سپس در ادامه فرموده که در غیر این سه وقت، ورود آن‌ها بدون استئذان موجب گناهی بر شما و آن‌ها نیست زیرا این‌ها ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ اند؛[3] این‌ها همیشه در حال رفت و آمد نزد شمایند و این عنوان مانع است از اینکه همواره برای ورود، نیاز به استئذان داشته باشند.

این مطلب مفهوم دارد که بین این دو گروه و افراد دیگر تفاوت است؛ افراد دیگر علاوه بر اوقات خلوت، در اوقات دیگر نیز باید برای ورود اذن بگیرند و ورودشان بدون استئذان گناه است؛ این مفهوم از آیه استفاده می‌شود بلکه در آیه بعد به آن تصریح نیز شده است؛ ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ

---

۱. الإسراء، ۲۳.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷-۸۸.

۳. النور، ۵۸: ﴿ ... وَ لاَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

﴿قَبْلِهِمْ﴾؛[1] اگر به بلوغ رسیدند، باید مانند بالغین قبلی اجازه بگیرند.

خلاصه اینکه ظاهر کالنص آیه شریفه در این است که افرادی که بالغ‌اند، مملوک شخص نیستند، و عنوان ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ که عنوان مانعه است هم در حق آن‌ها صادق نیست، باید برای ورود بر اشخاص دیگر حتی در غیر اوقات خلوت، اذن بگیرند و در این حکم هم فرق نمی‌کند که مدخول علیه چه کسی است و آیا زن دارد یا ندارد؛ زوجه‌اش نزد اوست یا نیست ... . به مقداری هم که تتبّع صورت گرفت، مفسّرین -اعمّ از عامه و خاصه-[2] نیز، وجوب استئذان را از آیه شریفه استفاده کرده‌اند؛ بنابراین طبق آیه، فرزند همیشه به خصوص در اوقات خلوت باید برای ورود بر پدر، استئذان کند.

البته در بسیاری از موارد استعمال «استئذان»، جنبه طریقیت آن مراد است؛ مثلاً در جمله «برای تصرّف در مال دیگری، باید از او اذن گرفته شود»، متفاهم از تعبیر «اذن گرفتن»، آن نیست که این کار بما هو هو موضوعیت داشته، برای تصرّف در مال دیگری، حتماً باید از او، استئذان شود و او نیز با اذن دادن، رضایتش را ابراز کند؛ متفاهم آن است که این کار جنبه طریقی داشته، برای احراز رضایت قرار داده شده است؛ در نتیجه، مفاد جمله مذکور آن است که تصرّف در مال دیگری در صورتی جایز است که رضایتش محرز باشد؛ در آیه مورد بحث نیز، متفاهم عرفی از استئذان، طریقیت است لذا در مواردی که فرزند احراز نموده که پدر راضی به ورود او است، استئذان لازم نیست.

صورت دوم: ورود فرزند در زمان حضور زوجه پدر نزد او در غیر اوقات خلوت

صورت دوم، صورت ورود فرزند در زمان حضور زوجه پدر نزد او در غیر اوقات خلوت است.

ادله لزوم استئذان

ادلهٔ لزوم استیذان در این صورت، آیهٔ استیذان و روایات است.

---

۱. النور، ۵۹.

۲. به عنوان مثال: مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۳؛ التبیان في تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۶۱؛ تفسیر الکشّاف، ج ۳، ص ۲۵۴؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۴، ص ۴۱۹؛ تفسیر الطبريّ، ج ۱۸، ص ۱۲۶.

دلیل اوّل: آیه استئذان

مرحوم آقای خوئی برای لزوم استئذان در این صورت، تنها به روایات تمسک نموده است؛ ایشان از آیه استئذان،[۱] تنها برای اثبات لزوم استئذان در صورت اول استفاده کرده است؛[۲] گویی از نظر ایشان آیه تنها متعرض بیان این حکم است که اطفال و مملوک‌ها باید برای ورود در اوقات خلوت اذن بگیرند؛ اگرچه از آن، استفاده می‌شود که غیر این دو گروه، افراد دیگر نیز باید برای ورود در اوقات خلوت استئذان کنند؛ بنابراین آیه نسبت به ورود در غیر اوقات خلوت، دلالتی ندارد.

بررسی کلام آقای خوئی

از مطالبی که در صورت اول، در تبیین مفاد آیه استئذان بیان شد، مشخص می‌شود که طبق آیه، مانند صورت اول، در این صورت هم، فرزند برای ورود بر پدر باید استئذان کند مگر اینکه رضایت پدر به ورودش را احراز نموده باشد.

دلیل دوم: روایات

مرحوم آقای خوئی دو روایت را نقل و متعرض سند و دلالت آن‌ها شده است:

روایت اول: روایت حلبی

أحمد بن محمّد عن ابن فضّال عن أبي جميلة عن محمّد بن عليّ الحلبيّ قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرّجل يستأذن على أبيه قال نعم قد كنت أستأذن على أبي و ليست أمّي عنده إنّما هي امرأة أبي توفّيت أمّي و أنا غلام و قد يكون من خلوتهما ما لا أحبّ أن أفجأهما عليه و لا يحبّان ذلك منّي السّلام أصوب و أحسن.»[۳]

---

۱. النور، ۵۸: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷-۸۹.

۳. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴-۲۱۵، ح ۲.

بررسی سند

مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به سند این روایت اشکال کرده‌اند.

مرحوم آقای حکیم بعد از نقل روایت فرموده است: «و ظاهره الاستحباب. لكنه ضعيف بأبي جميلة، فلا يكون قرينة على صرف غيره عن ظهوره في الوجوب.»[1]

مرحوم آقای خوئی در ذیل کلام سید که ورود فرزند بر پدر را منوط به اذن دانسته، فرموده است:

«استدل على ذلك برواية محمد بن علي الحلبي، قال: "قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يستأذن على أبيه؟ ..." إلّا أنّها ضعيفة السند بأبي جميلة الذي يروى عن محمد بن علي الحلبي، فإنّه ممن عرف بالكذب.»[2]

دو نفر در سند روایت قرار دارند که مباحثی درباره آن‌ها مطرح است:

۱. ابن فضال؛ مراد از «ابن فضال»، حسن بن علی بن فضال است که از فقهای فطحیه و معروف بوده است[3] و به حسب نقلی، محمد بن عبدالله بن زراره نقل نموده که «ابن فضال» قبل از وفات مستبصر شده است؛[4] البته روایات این راوی، مورد اعتماد و قبول است و منوط به اثبات استبصارش نیست.

۲. ابو جمیله؛ مراد از «ابو جمیله» مفضل بن صالح است که در کتاب منسوب به ابن غضائری، این مطلب درباره او ذکر شده است:

«المفضّل بن صالح، أبو جميلة، الأسديّ، مولاهم النخّاس. ضعيف، كذّاب، يضع الحديث. حدّثنا أحمد بن عبد الواحد، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن الزبير، قال: حدّثنا عليّ بن الحسن بن فضّال، قال: (سمعت معاوية بن حكيم يقول:) سمعت أبا جميلة يقول: أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر.» و قد روى مفضّل،

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۶-۸۷.

۳. رجال الكشّي، ص ۳۴۵، ما روي في عبد الله بن بكير بن أعين، رقم ۶۳۹.

۴. رجال الكشّي، ص ۵۶۵، في الحسن بن علي بن فضال الكوفي، رقم ۱۰۶۷.

عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام.»[۱]

از ذیل عبارت فوق، استفاده شده که خود این راوی هم به اهل جعل بودنش اقرار کرده است.[۲]

در بررسی کلام ابن غضائری و اثبات وثاقت ابوجمیله، دو مطلب باید بیان شود:

مطلب اوّل: اعتماد راویان بزرگ به ابوجمیله در امر حدیث

ابن أبی عمیر، صفوان، بزنطی، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، یونس بن عبدالرحمن، عبدالله بن مغیره، و عثمان بن عیسی، از فقهای طبقه سوم، از نظر علمی و وثاقت در درجه اول قرار دارند، و وثاقتشان قابل انکار نیست؛ این افراد از ابوجمیله حدیث اخذ کرده‌اند. علاوه بر این افراد، بزرگان دیگری مانند علی بن حکم و جعفر بن بشیر از او حدیث نقل کرده‌اند؛ در ترجمه جعفر بن بشیر، این مطلب وجود دارد: «روی عن الثقات و رووا عنه.»[۳]

در میان این افراد، برخی بسیار از او حدیث نقل کرده‌اند؛ مثلاً بزنطی روایات فراوانی از او نقل کرده است و شیخ صدوق در مشیخه فقیه[۴] راوی کتاب مفضل بن صالح أبی جمیله را بزنطی ذکر کرده است؛ روایات حسن بن علی بن فضال و حسن بن محبوب نیز از این راوی بسیار زیاد است؛ یونس بن عبدالرحمن نیز از این راوی اکثار روایت کرده است؛ مفضل بن صالح أبی جمیله شیخ این افراد بوده و این راویان از او اکثار روایت کرده‌اند.

با توجه به این مطلب، آیا می‌توان ملتزم شد که جاعل بودن این راوی مشخص بوده و با این حال این راویان بزرگ از او حدیث اخذ کرده‌اند با اینکه رویه آن‌ها نقل حدیث از هر کسی نبوده است؛ یا با وجود اینکه برخی از آن‌ها با او حشر و نشر داشته‌اند، ولی متوجه جاعل بودن او نشده‌اند؟ این امور قابل التزام نیست.

از مطلب بالا، مشخص می‌شود که این راوی ثقه بوده و وثاقت او سبب شده که

---

۱. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.

۲. مسالك الأفهام، ج ۱۱، ص ۴۵۸؛ و ج ۱۵، ص ۳۴۶.

۳. رجال النجاشي، ص ۱۱۹.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۰.

راویان بزرگ از او حدیث اخذ کنند و برخی از آن‌ها او را شیخ خود قرار داده، روایات بسیاری را از او نقل نمایند.

مطلب دوم: بررسی اعتبار تضعیف ابو جمیله در کلام ابن غضائری

اثبات تضعیف با تمسک به نقل ابن غضائری با اشکالاتی روبروست؛ استناد کتاب به ابن غضائری از سوی کسانی مانند مرحوم آقای خوئی و مرحوم حاج آقا بزرگ[۱] مورد نقد قرار گرفته است؛[۲] مرحوم آقای خوئی فرموده است: «... و المتحصل من ذلك: أن الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائري لم يثبت بل جزم بعضهم[۳] بأنه موضوع، وضعه بعض المخالفين و نسبه إلى ابن الغضائري ...»[۴]

در سند مطلبی که ابن غضائری از معاویه بن حکیم نقل کرده، علی بن محمد بن زبیر واقع شده است که وثاقتش از نظر مرحوم آقای خوئی ثابت نیست.[۵]

به این نکته نیز باید توجه شود که علی بن محمد بن زبیر، راوی کتاب علی بن حسن بن فضال است[۶] ولی اینکه مرحوم آقای خوئی اعتبار نقلیات از کتاب ابن فضال را پذیرفته[۷] منافاتی با نپذیرفتن وثاقت علی بن محمد بن زبیر ندارد و مطلبی را که ابن غضائری نقل کرده نیز اثبات نمی‌کند زیرا مرحوم آقای خوئی کتاب ابن فضال را از راه دیگری غیر از نقل آن توسط علی بن محمد بن زبیر پذیرفته

---

۱. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۰، ص ۸۹.

۲. اگرچه مرحوم آقای خوئی، انتساب کتاب به ابن غضائری را نپذیرفته اما به استناد کلام مرحوم نجاشی، ابوجمیله را تضعیف کرده است؛ (ر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۳، ص ۸۸-۸۹؛ ج ۳۳، ص ۱۱۴).

مرحوم نجاشی در ترجمه جابر بن یزید الجعفی فرموده است: «جابر بن يزيد أبو عبد الله و قيل أبو محمد- الجعفي، ...روى عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح، و منخل بن جميل، و يوسف بن يعقوب.» (رجال النجاشي، ص ۱۲۸، رقم ۳۳۲)

استاد ﷾ در کتاب حجّ متعرض این بیان مرحوم آقای خوئی شده، آن را نقد کرده است.

۳. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۰، ص ۸۹.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۶.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۵۱.

۶. فهرست الطوسي، ص ۲۷۲-۲۷۳، رقم ۳۹۲؛ رجال النجاشي، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۷. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۲۰۱-۲۰۳.

است[۱] و مورد اعتماد بودن کتاب ابن فضال هم تنها اعتبار روایاتی که از این کتاب نقل شده را ثابت می‌کند؛ مطلب موجود در کتاب ابن غضائری را علی بن محمد بن زبیر از خود ابن فضال -و نه کتابش- نقل کرده است.

اگر بر خلاف مرحوم آقای خوئی، انتساب کتاب به ابن غضائری یا شخصیت والای دیگری، مسلّم دانسته شود[۲] و همچنین به وثاقت علی بن محمد بن زبیر حکم شود، با این وجود، نمی‌توان با تمسک به نقل موجود در این کتاب، ضعف ابوجمیله را ثابت کرد زیرا می‌توان بین مطلبی که در این کتاب از معاویه بن حکیم نقل شده و بین استفاده وثاقت ابوجمیله از اعتماد راویان بزرگ به او جمع کرد.

مطلب سوم: وجوه جمع بین اعتماد راویان بزرگ به ابوجمیله و نقل ابن غضائری

به نظر می‌رسد متفاهم از تعبیر «أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»»[۳] لزوماً معنایی نیست که به وثاقت ابوجمیله صدمه بزند به خصوص که شخصیتی مانند ایشان که وجیه و مورد قبول طایفه بوده و بزرگان از او نقل حدیث می‌کردند، بعید است که مطلبی بگوید که آبرویش را از بین می‌برد؛ از این نکته معلوم می‌شود که قرائن مقامی وجود داشته که متفاهم از این تعبیر، امری بوده که صدمه‌ای به آبرو و حیثیت او نمی‌زده است؛ سه وجه درباره مراد ایشان از این تعبیر محتمل است:

- وجه اوّل: بنا بر نظر برخی، می‌توان برای تخطئه افراد مبدع و کسانی که

---

۱. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، ص ۲۰۱-۲۰۳.

۲. استادﷺ: به نظر ما ابن‌غضائری یا هر کسی که مؤلف کتاب است -که مظنون این است که ابن غضائری باشد- چون عنایت به متن شناسی داشته بر اساس تشخیص خود روایتی را که مثلاً دارای مضمون غلوآمیز در مسئلهٔ ولایت بوده، جعلی شمرده است بدون آنکه شاهدی از خارج داشته باشد؛ و با ملاحظه متن روایت، آن را جعلی شمرده است. مؤلّف در این جهت متن شناسی کرده، ولی در فنّ خود فرد متخصّصی بوده است، گرچه جرح افراد توسط مولّف که بر اساس متن شناسی است، چندان معتبر نیست، اما در بیان طبقات روات، کنیه‌ها و القاب و نسب و امثال آن خیلی دقیق بوده و مقبول است و حتی بر افرادی چون نجاشی تقدّم دارد. اما اینکه ابن‌غضائری به جزاح بودن معروف شده، به خاطر این است که کتاب ضعفای او در دست است و کتاب ثقات او در دست نیست. در بعضی از موارد که دیگران تضعیف کرده‌اند، او توثیق نموده است و در بعضی از موارد که دیگران توثیق کرده‌اند، او تضعیف نموده است؛ و نسبت عامین من وجه است.

۳. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.

وجود آن‌ها برای اسلام خطرناک است، برخی مطالب غیر واقعی را ضدّ آن‌ها بیان کرد؛ البته به نظر ما چنین کاری اشتباه است. با توجه به این مطلب، اگر کسی که به تعبیر مرحوم بهبهانی،[1] علاوه بر وفور نقل اجلاء از او، روایاتش نیز شاذ نبوده، مورد عمل و مستند فقهاء قرار گرفته، در مسئله مقابله با افراد مضرّ به اسلام مانند معاویه چنین نظری داشته، مطلبی را در ردّ آنها، جعل کرده و خودش نیز غیر واقعی بودن آن را بیان نموده باشد، این کار او سبب نمی‌شود که روایات عادی و متعارف او نیز از اعتبار ساقط شود؛ بنابراین می‌توان تعبیر «أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»»[2] را به معنای جعل امر غیر واقعی دانست و در عین حال، به وثاقت ابوجمیله حکم کرد.

• وجه دوم: وجه دوم اینکه نسبت به تعبیر «أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»»،[3] این احتمال وجود دارد که نامه معاویه به محمد ابن ابی بکر واقعاً وجود داشته و از بین رفته است و ابوجمیله با الفاظ خودش، مضمون آن را به عنوان نامه معاویه به محمد ابن ابی بکر، تنظیم و انشاء کرده است، نظیر کاری که مرحوم شرف الدین انجام داده است.

مرحوم شرف الدین با شیخ سلیم بشری، شیخ الازهر، درباره شیعه و مسائلی مانند آن بحث داشته، به سؤالات او پاسخ داده است اما در جنگ بین فرانسوی‌ها و مسلمانان، کتاب‌های مرحوم شرف الدین از بین رفت و خسارت‌های بسیار مهمی به ایشان وارد شد؛ از جمله، سؤال و جواب‌هایی که بین ایشان و شیخ الازهر ردّ و بدل شده بود، از بین رفت اما ایشان فرموده که اگرچه اصل آن سؤال و جواب‌ها از بین رفته و عین آن الفاظ وجود ندارد ولی مضمون آن را با الفاظی می‌آورد که نزدیک به الفاظ سائل و مجیب باشد؛[4]

---

۱. تعليقات البهبهاني على منهج المقال، ص ۳۲۲.
۲. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.
۳. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.
۴. المراجعات، ص ۴۲ .

کتاب المراجعات حاصل این کار ایشان است که به دلیل حافظه قوی که داشته، توانسته مضمون آن سؤال و جواب‌ها را با الفاظ خودش تنظیم و انشاء کند.

با توجه به این مطلب، نسبت به تعبیر «أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»»[1] این احتمال وجود دارد که نامه معاویه به محمد ابن ابی بکر واقعاً وجود داشته و از بین رفته است و ابوجمیله با الفاظ خودش، مضمون آن را به عنوان نامه معاویه به محمد ابن ابی بکر، تنظیم و انشاء کرده است.

• وجه سوم: یکی از اموری که در گذشته نیز وجود داشته، انشاء و تنظیم نوشتجاتی مانند رساله حسنیه[2] بوده که جنبه رمانی داشته و منافاتی نیز با وثاقت نویسنده آن‌ها نداشته است؛ این کار فرق می‌کند با جعل کردن که در آن، شخص جاعل، قصد نموده که مطلب غیر واقعی را برای شنونده یا خواننده واقعی جلوه دهد.

با توجه به این مطلب، شاید مراد ابوجمیله از «أنا وضعت «رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»»[3] هم تنظیم متونی بوده که جنبه رمانی داشته است و لذا منافاتی با وثاقت او ندارد.

خلاصه اینکه سند روایت تمام بوده، مشکلی از ناحیه ابن فضال یا ابوجمیله وجود ندارد.

بررسی دلالت

ممکن است ابتدائاً از این روایت استفاده شود که استئذان برای دخول، مطلقاً یک نوع ادب و حکم استحبابی است؛ حتی در صورتی که فرزند احتمال می‌دهد که پدر

---

۱. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.

۲. کتاب حسنیه نوشته ابوالفتوح رازی، دربارهٔ مناظره بانویی از شاگردان امام صادق علیه‌السلام در دربار هارون‌الرشید است که با علمای عامّه به بحث نشست و حقانیت مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را به اثبات رسانید. ظاهرا علامه مجلسی بر آن اعتماد کرده زیرا این رساله را به زبان فارسی برگردانیده و در آخر کتاب حلیة المتقین خود آن را درج کرده است.

۳. الرجال لابن الغضائري، ص ۸۸.

با زوجه‌اش خلوت کرده، شاید از ورود او ناراحت شود؛ زیرا امام علیه‌السلام از تعابیر «لا أحبّ»، «لا یحبّان ذلك منّی»، و همچنین «السّلام أصوب و أحسن» استفاده کرده‌اند.[1]

این برداشت از روایت بعید است زیرا در صدر روایت، سائل از لزوم استئذان سؤال کرده است و امام علیه‌السلام نیز با تعبیر «نعم» آن را لازم دانسته و سپس عمل خود را ذکر کرده‌اند که ایشان نیز بر خود لازم و واجب می‌دانسته‌اند که برای ورود اذن بگیرد بنابراین به حسب ظاهر، صدر روایت دلالت دارد که در صورتی که شخص احتمال می‌دهد که پدر در حالتی باشد که از ورود او ناراحت می‌شود، لازم است برای ورود اذن بگیرد.

طبق عبارات «لا أحبّ»، «لا یحبّان ذلك منّی» هم امام علیه‌السلام تنها فرموده‌اند که دوست ندارند که با ورود بدون اذن، پدر و همسر پدرش را در برخی از حالات ببینند و آن‌ها نیز دوست ندارند که چنین امری واقع شود؛ از این مطلب، نمی‌توان استفاده کرد که استئذان واجب نیست؛ چنین تعابیری در این‌گونه موارد اعم است و قبل از آن نیز به حسب ظاهر، حکم به لزوم استئذان شده است.

از تعبیر «السّلام أصوب و أحسن» نیز نمی‌توان استحباب را استفاده کرد زیرا بعد از آن که در صدر، حکم به لزوم استئذان شده است، این ذیل را به دو وجه می‌توان تبیین کرد:

- وجه اول: امام علیه‌السلام با این تعبیر فرموده‌اند که به شکل کلی مناسب است که انسان هیچگاه سرزده وارد مکانی نشود حتی اگر احتمال نمی‌دهد که وضعیت نامناسب باشد؛ مطابق حکمت جعل، مناسب این است که انسان همواره استئذان کند؛ گاهی انسان اشتباه می‌کند و متوجه نیست و لذا بدون استئذان وارد می‌شود در حالی که وضعیت نامناسب است.
- وجه دوم: امام علیه‌السلام بعد از حکم به لزوم استئذان، افضل افراد این واجب را ذکر کرده‌اند. به عبارت دیگر، استئذان واجب مصادیق متعددی دارد

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۴: ... عن محمّد بن عليّ الحلبيّ قال: «قلت لأبي عبد الله علیه‌السلام الرّجل يستأذن على أبيه قال نعم قد كنت أستأذن على أبي و ليست أمّي عنده إنّما هي امرأة أبي توفّيت أمّي و أنا غلام و قد يكون من خلوتهما ما لا أحبّ أن أفجأهما عليه و لا يحبّان ذلك منّي السّلام أصوب و أحسن»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴-۲۱۵، ح ۲.

که مکلّف به نحو تخییر عقلی مخیّر است استئذان را در ضمن هر کدام از آن‌ها محقّق کند اما طبق این بیان، امام علیه‌السلام فرموده‌اند که افضل این مصادیق، استئذان با سلام کردن است. از آیه قرآن[1] و برخی روایات[2] استفاده می‌شود که بهتر است که انسان با سلام کردن استئذان کند. نظیر این مطلب درباره «اعتق رقبة مؤمنة» وجود دارد؛ برخی[3] گفته‌اند که شاید حکم بر روی مطلق رقبه رفته است و رقبه مؤمنه تنها به عنوان افضل افراد واجب تخییری به تخییر عقلی، ذکر شده است.

مطلب دیگری که درباره مفاد این روایت مناسب است بیان شود اینکه گویی امام علیه‌السلام با ذکر عمل خودشان فرموده‌اند: اگرچه ما قادریم به علوم دیگر بدانیم که چه موقع وارد شدن به صلاح است و چه موقع به صلاح نیست اما چون به حسب ظاهر، طبق علوم شما عمل می‌کنیم لذا احتمالاتی که برای شما وجود دارد که شاید وضعیت مناسب نباشد، برای ما نیز وجود دارد و لذا حکم اختصاصی مخالف حکم شما نداریم و در نتیجه ما نیز برای ورود اذن می‌گیریم همچنان که شما نیز باید بدون اذن وارد نشوید.

خلاصه اینکه دلالت این روایت بر لزوم استئذان تمام است و مرحوم آقای خوئی نیز تنها به سند آن اشکال نموده است.[4] البته مانند آیه استئذان، متفاهم عرفی از استئذان در این روایت نیز طریقیت است لذا در مواردی که فرزند احراز نموده که پدر راضی به ورود او است، استئذان لازم نیست.

روایت دوم: صحیحه ابو ایوب خزّاز

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي عبد الله علیه‌السلام قال: «يستأذن الرّجل إذا دخل على أبيه و لا يستأذن الأب على الابن

---

۱. النور، ۲۷: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

۲. مستدرك الوسائل، ج ۸، ص ۳۷۵، باب عدم جواز دخول البيت من غير إذن و لا إشعار و لا تسليم و استحباب تسليم الإنسان على نفسه إن لم يكن في البيت أحد، ح ۵ و ۷.

۳. درر الفوائد (حائری)، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۶-۸۷.

قال و يستأذن الرّجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين.»[1]

بررسی دلالت روایت و کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی[2] فقره «يستأذن الرّجل إذا دخل على أبيه» را ناظر به بیان حکم اخلاقی و غیر الزامی دانسته است؛ دلیل ایشان بر این مطلب نیز آن است که روایت مقیّد به حضور زوجه یا اوقات خلوت نیست؛ با اینکه سیره وجود دارد که پسر در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه بر پدر وارد می‌شود، بدون اینکه قبل از آن استئذان کرده باشد و دیگران نیز انکاری نسبت به این کار او نداشته، عمل او را خلاف شرع نمی‌دانند بنابراین با ملاحظه سیره و عدم تقیید در روایت مشخص می‌شود که روایت در مقام بیان حکم اخلاقی و غیر الزامی است.

ایشان در ادامه با تمسک به مفاد فقره «و يستأذن الرّجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين»، حکم نموده که در زمان حضور زوجه پدر نزد او، فرزند حتی در غیر اوقات خلوت نیز باید برای ورود بر پدر اذن بگیرد.

ایشان در تبیین استفاده حکم از این فقره فرموده که طبق این عبارت، انسان برای ورود بر دختر یا خواهر متاهّلش باید اذن بگیرد؛ از این مطلب، حکم عامی استفاده می‌شود که ورود انسان بر شخصی که ازدواج کرده باید با استئذان باشد بنابراین پدر برای ورود بر پسر متاهلش و پسر برای ورود بر پدرش که زن دارد، باید استئذان کند؛ البته قطعاً مجرد زن داشتن مانع از ورود بدون استئذان نیست؛ مثلاً اگر شخص ازدواج کرده اما زنش در شهر دیگری است یا هنوز به خانه شوهر نیامده است، در این صور، قطعاً نمی‌توان مجرد زن داشتن را مانع از ورود بدون استئذان دانست؛ متعلق نهی صورتی است که حضور زن نزد شوهرش قطعی یا محتمل باشد.[3]

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يستأذن الرّجل إذا دخل على أبيه و لا يستأذن الأب على الابن» الحديث؛ و ص ۲۱۵، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «و يستأذن الرّجل على ابنته- و أخته إذا كانتا متزوّجتين».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۸-۸۹.

نقد کلام آقای خوئی

طبق فقره «یستأذن الرّجل إذا دخل علی أبیه»، استئذان از پدر هنگام ورود بر او مطلقاً لازم است و اختصاصی هم به صورت حضور زوجه و امثال آن ندارد؛ مرحوم آقای حکیم[1] نیز این ظهور را پذیرفته است.

اشکال مرحوم آقای خوئی نیز به دلالت روایت بر لزوم استئذان در صورت حضور زوجه صحیح نیست زیرا همچنان‌که در صورت اول، در تبیین مفاد آیه استئذان، بیان شد ظهور کالنص آیه در لزوم استئذان حتی در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه است و مفسّرین -از عامه و خاصه-[2] نیز، وجوب استئذان را از آیه شریفه استفاده کرده‌اند بنابراین علاوه بر صحیحه ابو ایوب خزاز، آیه نیز دلالت می‌کند که استئذان مطلقاً واجب است؛ با وجود این امور، اشکال به این صحیحه به استناد سیره محل تأمّل است. آیا اساساً سیره‌ای وجود دارد؟ در صورت وجود سیره، آیا اختصاص به افراد لاابالی ندارد؟ در صورتی که افراد غیر لاابالی نیز چنین سیره‌ای داشته باشند، آیا در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه، مطلقاً چنین سیره‌ای دارند یا اینکه تفصیلی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد که اگر سیره‌ای هم وجود داشته باشد و به افراد لاابالی نیز مختص نباشد، این سیره در مواردی است که فرزند احراز نموده که پدر راضی به ورود او است یا اینکه فرزند غفلت نموده از اینکه قبل ورود اذن بگیرد؛ موارد بسیاری که دیده می‌شود فرزند بدون اذن، بر پدر وارد می‌شود و افراد دیگر آن را انکار نکرده و خلاف شرع نمی‌دانند، از این قبیل است. این سیره با مفاد آیه و صحیحه نیز هماهنگ است؛ زیرا همچنان‌که در تبیین مفاد آیه و دلالت روایت حلبی بیان شد، متفاهم از استئذان در این ادله، طریقیت برای احراز رضایت است و استئذان بما هو هو موضوعیت ندارد.

اما اگر فرزند احتمال می‌دهد که مثلاً پدر برهنه است یا زوجه‌اش نزد او است

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۱-۵۲.

۲. به عنوان مثال:
مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۳؛ التبیان في تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۶۱؛ تفسیر الکشّاف، ج ۳، ص ۲۵۴؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۴، ص ۴۱۹؛ تفسیر الطبريّ، ج ۱۸، ص ۱۲۶.

یا قصد دارد با کسی خصوصی صحبت کند و به این دلائل یا دلیل دیگری، راضی به ورود او بدون استئذان نیست، در این صورت، سیره وجود ندارد که فرزند بدون استئذان وارد شود و دیگران نیز آن را انکار نکرده، مخالف شرع ندانند.

نظر مختار در صورت دوم

خلاصه اینکه علاوه بر آیه و روایت حلبی، طبق این صحیحه، در صورت دوم نیز، فرزند برای ورود بر پدر باید استئذان کند مگر اینکه احراز نموده باشد که پدر راضی به ورود اوست.

صورت سوم: دخول فرزند در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه پدر

صورت سوم، دخول فرزند در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه پدر است.

دیدگاه آقای خوئی و نقد آن

مرحوم آقای خوئی[1] بر خلاف صورت اول و دوم، در این صورت، به عدم لزوم استئذان حکم کرده است و دلیل ایشان بر این حکم نیز سیره است. از مطالبی که در نقد کلام مرحوم آقای خوئی درباره دلالت صحیحهٔ ابو ایوب خزّاز، بیان شد، مشخص می‌شود که دیدگاه و استدلال ایشان در این صورت، صحیح نیست و فرزند در این صورت نیز باید استئذان کند مگر اینکه احراز کند که پدر به ورود او راضی است.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۷.

همچنین: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۸.

بخش دوم: ورود پدر بر فرزند

مسئله دوم، ورود پدر بر فرزند است.

صورت اول: ورود پدر بر فرزند در اوقات خلوت

صورت اول، صورت ورود پدر بر فرزند در اوقات خلوت است. از مطالبی که درباره مفاد آیه استئذان در بخش اول بیان شد، مشخص می‌شود که طبق آیه استئذان، افراد برای ورود بر دیگران در اوقات خلوت باید اذن بگیرند و در این حکم فرق نمی‌کند که مدخول علیه چه کسی است و در چه وضعیتی قرار دارد؛ البته این نکته نیز بیان شد که متفاهم عرفی از استئذان در این آیه، طریقیت برای احراز رضایت است و لذا در موارد احراز رضایت شخص به ورود، نیازی به استئذان از او نیست بنابراین در اوقات خلوت، پدر برای ورود بر فرزندش اعم از دختر یا پسر، متاهّل و غیر متاهّل، باید از او استئذان کند مگر اینکه رضایت فرزند به ورودش را احراز نموده باشد.

صورت دوم: ورود پدر بر فرزند متاهّل در غیر اوقات خلوت

صورت دوم، صورت ورود پدر بر فرزند متاهّل در غیر اوقات خلوت است.

تفصیل بین دختر و پسر به دلیل صحیحه ابو ایوب خزّاز

ممکن است به دلیل صحیحهٔ ابی ایوب خزّاز بین دختر و پسر تفصیل داده شود:

> عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يستأذن الرّجل إذا دخل على أبيه و لا يستأذن الأب على الابن قال و يستأذن الرّجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين.»[1]

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يستأذن الرّجل إذا دخل على أبيه و لا يستأذن الأب على الابن» الْحَدِيثَ؛ و ج ۲۰، ص ۲۱۵، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي أيّوب الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «و يستأذن الرّجل على ابنته و أخته إذا كانتا متزوّجتين».

امام علیه‌السلام در این صحیحه، فرموده‌اند: «و لا یستأذن الأب علی الابن» که اگر جمله «یستأذن الرّجل علی ابنته و أخته إذا کانتا متزوّجتین» در ذیل همین روایت باشد، این قرینه است که بین دختر و پسر فرق بوده، احراز رضایت پسر برای ورود بر او لازم نیست حتی اگر ازدواج کرده باشد اما برای ورود بر دختر متاهّلش، باید رضایت او را با استئذان یا غیر آن احراز کند.

اگر این ذیل قطعه‌ای جداگانه باشد، در این صورت نیز، اطلاق «و لا یستأذن الأب علی الابن» صورتی که پسر ازدواج کرده است را هم شامل شده، دلالت می‌کند که در این صورت نیز برای ورود بر پسر نیازی به احراز رضایت او نیست اما طبق «یستأذن الرّجل علی ابنته و أخته إذا کانتا متزوّجتین» برای ورود بر دختر متاهّل، باید رضایت او احراز شود.

نظر آقای خوئی:عدم تفاوت بین دختر و پسر

مرحوم آقای خوئی[1] معتقد است که اگر استئذان از دختری که شوهرش نزدش است، لازم باشد، استئذان از پسر هم در زمان حضور زوجه‌اش نزد او لازم است.

نقد کلام آقای خوئی

اگر شارع به لزوم استئذان پدر از دختر بعد از ازدواج حکم کند، نمی‌توان از آن الغاء خصوصیت کرده، استئذان از پسر بعد از ازدواج را نیز لازم دانست زیرا اموری وجود دارد که مانع از این الغاء خصوصیت و تسرّی حکم می‌شود؛ پسر از دختری که ازدواج کرده به پدر نزدیک تر بوده، همچنان واجب النفقه او به حساب می‌آید اما دختر بعد از ازدواج، برای شوهر بوده، مقداری فاصله بیشتری دارد؛ گاهی نیز ملاحظاتی از جانب شوهر دختر وجود دارد که راضی به ورود نیست به خصوص اینکه نوعاً دخترها بعد از ازدواج در خانه شوهر ساکن می‌شوند و لذا ملاحظه رضایت شوهر نیز مطرح می‌شود. خلاصه اینکه با در نظر گرفتن این امور، نمی‌توان الغاء خصوصیت کرد.

علاوه بر این، همچنان‌که در بررسی دلالت صحیحه ابو ایوب خزّاز ذکر شد، این روایت ظهور دارد که بین دختر و پسر در لزوم استئذان پدر برای ورود بر آن‌ها

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۸-۸۹.

تفاوت وجود دارد به خصوص اگر جمله «یستأذن الرّجل علی ابنته و أخته إذا کانتا متزوّجتین» در ذیل همین روایت باشد.

شاید بتوان ادعا کرد که غیر از اوقات خلوت -که در آنها، به شکل متعارف یک عناوین ممنوعه‌ای وجود دارد- سیره بر این است که پدر بر پسر وارد می‌شود بدون اینکه با استئذان یا غیر آن، رضایت پسر را احراز کند و انکار و انتقادی نیز از سوی دیگران نسبت به عمل پدر وجود ندارد.

نتیجه اینکه شارع با در نظر گرفتن مجموع امور، ورود پدر بر پسر را در غیر اوقات خلوت، متوقف بر احراز رضایت او نکرده است همچنان‌که طبق برخی آیات،[1] غذا خوردن از خانه برخی افراد جایز شمرده شده است بدون اینکه رضایت آن‌ها احراز شده باشد.

نظر مختار: لزوم اذن در صورت اوّل و تفصیل بین دختر و پسر در صورت دوم

خلاصه اینکه ورود پدر بر فرزند اعم از دختر و پسر، متاهّل و مجرد، در اوقات خلوت باید با احراز رضایت آن‌ها باشد اما در غیر اوقات خلوت، ورود بر پسر بدون احراز رضایتش مطلقاً جایز است اما ورود بر دختر بدون احراز رضایت او، متوقّف است بر اینکه ازدواج نکرده باشد.

---

۱. النور، ۶۱: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

جداکردن محل خواب اطفال

مسألة ۴۴: «يفرق بين الاطفال فى المضاجع اذا بلغوا عشر سنين و فى رواية: اذا بلغوا ست سنين.»[1]

دلیل لزوم جداکردن محل خواب در ده‌سالگی

درباره لزوم جدا کردن محل خواب در ده‌سالگی، روایت صحیحهٔ ذیل را می‌توان بیان کرد:

صحيحه عبدالله بن ميمون

روى عبد الله بن ميمون عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّة و الصّبيّة يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين.»[2]

---

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۷، ح ۴۵۰۹؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۱، باب الحدّ الّذي يفرّق فيه بين الأطفال في المضاجع، ح ۱؛ و ج ۲۱، ص ۴۶۰، باب الحدّ الّذي فيه يؤمر الصّبيان بالصّلاة و بالجمع بين الصّلاتين و الحدّ الّذي يفرّق فيه بينهم في المضاجع و بينهم و بين النّساء، ح ۲.

درباره جدا کردن پسران در محل خواب، روایت دیگری نیز وارد شده است:

الكافي، ج ۶، ص ۴۶، باب النّشوء، ح ۱: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبي محمّد المدائنيّ عن عائذ بن حبيب بيّاع الهرويّ عن عيسى بن زيد رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «يثغر الغلام لسبع سنين و يؤمر بالصّلاة لتسع و يفرّق بينهم في المضاجع لعشر و يحتلم لأربع عشرة سنة و منتهى طوله لاثنتين و عشرين سنة و منتهى عقله لثمان و عشرين سنة إلّا التّجارب»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۴۶۰، باب الحدّ الّذي فيه يؤمر الصّبيان بالصّلاة و بالجمع بين الصّلاتين و الحدّ الّذي يفرّق فيه بينهم في المضاجع و بينهم و بين النّساء، ح ۵.

الكافي، ج ۷، ص ۶۸، ح ۸: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن أبي محمّد المدائنيّ عن عليّ بن

از جهت سند، این روایت صحیحه است و اشکالی به آن وارد نیست.[1]

حبيب بيّاع الهرويّ قال حدّثني عيسى بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) يثّغر الصّبيّ لسبع و يؤمر بالصّلاة لتسع و يفرّق بينهم في المضاجع لعشر و يحتلم لأربع عشرة و ينتهي طوله لإحدى و عشرين سنة و ينتهي عقله لثمان و عشرين إلّا التّجارب.»

تهذيب الأحكام، ج ۹، ص ۱۸۳، ح ۱۳: عنه [احمد بن محمد بن عيسى الاشعرى] عن أبي محمّد المدائنيّ عن عائذ بن حبيب بيّاع الهرويّ قال حدّثني عيسى بن زيد عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام يثّغر الصّبيّ لسبع و يؤمر بالصّلاة لتسع و يفرّق بينهم في المضاجع لعشر و يحتلم لأربع عشرة و منتهى طوله لإحدى و عشرين و منتهى عقله لثمان و عشرين إلّا التّجارب.»

وسائل الشيعة، ج ۱۹، ص ۳۶۴، ح ۱۰: و عنه [احمد بن محمد بن عيسى الاشعرى] عن أبي محمّد المدائنيّ عن عائذ بن حبيب عن زيد بن عيسى عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام يثّغر الصّبيّ لسبع ...» و رواه الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد مثله.

۱. عبدالله بن میمون: امامی و ثقه است؛ (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۲۱۳، رقم ۵۵۷).

سند مرحوم صدوق به عبدالله بن میمون

مرحوم صدوق در مشیخه، دو طریق به روایات عبدالله بن میمون ذکر کرده، که راویان یکی از آن‌ها بررسی می‌شود: «و ما كان فيه عن عبد الله بن ميمون فقد رويته عن أبي؛ و محمّد بن الحسن رضی الله عنه عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الله بن ميمون.» (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۵۰۰)

مراد از «ابی»، پدر شیخ صدوق، علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي و امامی و ثقه است. (ر.ک: رجال النجاشيّ ص ۲۶۱، رقم ۶۸۴؛ فهرست الطوسيّ، ص ۲۷۳، رقم ۳۹۳؛ رجال الطوسيّ، ص ۴۳۲، رقم ۶۱۹۱)

محمد بن الحسن، محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد و امامی و ثقه است. (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۳۸۳، رقم ۱۰۴۲؛ فهرست الطوسيّ، ص ۴۴۲، رقم ۷۰۹؛ رجال الطوسيّ، ص ۴۳۹، رقم ۶۲۷۳).

سعد بن عبدالله، سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي، امامی و ثقه است. (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۱۷۷، رقم ۴۶۷؛ فهرست الطوسيّ، ص ۲۱۵، رقم ۳۱۶؛ رجال الطوسيّ، ص ۴۲۷، رقم ۶۱۴۱).

ابراهیم بن هاشم، ابراهیم بن هاشم القمی است که اختلافی در امامی بودنش نیست؛ ولی در وثاقت او تردید شده است؛ لکن بنا بر تحقیق، ثقه است؛ زیرا به دست آوردن وثاقت اشخاص منحصر به این نیست که در مورد آنان تعبیر «ثقة» به کار رفته باشد؛ روش معمول و متعارف در مورد شرح حال افراد بزرگ هم نیست که از این‌گونه تعابیر استفاده کنند؛ بلکه خصوصیاتی را ذکر می‌کنند که بیانگر منزلتی فوقِ وثاقت برای آن‌ها است؛ مثلاً در مورد مرحوم آقای بروجردی هیچ وقت تعبیر ثقة را به کار نمی‌برند؛ کما اینکه نه در مورد مرحوم صدوق، و نه نجاشی و شیخ، هیچ‌کدام کلمه ثقة به کار نرفته است، ولی اوصاف دیگری که درباره ایشان گفته‌اند و نیز عمل اصحاب، کاشف از جلالت شأن آنها و اعتماد اصحاب به ایشان است.

این امر بر ابراهیم بن هاشم نیز منطبق است. از تعبیر «اول من نشر حديث الكوفيين بقم» (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۱۶، رقم ۱۸) و نیز از ملاحظه عمل اصحاب با وجود اختلاف در مسلک‌های آنها در مورد

بررسی دلالت

از جهت دلالت نیز، طبق این روایت، باید بچه‌هایی که سنشان کم است اما به ده‌سالگی رسیده‌اند، در محل خواب از یکدیگر جدا شوند و در این حکم فرق نمی‌کند که از نظر جنسیتی مخالف یا موافق باشند.

تعبیر صبی و صبیّه هم درباره افرادی به کار می‌رود که سنشان کم است، اعم از اینکه بالغ یا غیر بالغ باشند؛ بنابراین نابالغ بودن در معنای صبی و صبیّه وجود ندارد؛ در برخی کتاب ها[1] هم، «صبی» به «غلام» تفسیر شده که آن نیز درباره افراد کم سنی به کار می‌رود که قبل یا اوائل بلوغ‌اند.

کلام آقای خوئی: حمل روایت بر صورت عریان بودن بچه‌ها با لحاظ روایات دیگر

مرحوم آقای خوئی بعد از نقل صحیحه عبدالله بن میمون فرموده است:

«و مقتضى إطلاقها و إن كان عدم الفرق بين نومهما عاريين و نومهما مع الملابس، إلّا أنّه لما ورد في عدّة من الروايات النهي عن نوم رجلين أو امرأتين تحت لحاف واحد بل ورد تعزيرهما على ذلك، و قد ذكرنا في باب الحدود من مباني تكملة المنهاج أنّ ذلك يختص بنومهما عاريين كما هو المتعارف عند أهل البادية و لا يشمل نومهما مع الملابس فإنّه مما لا يحتمل حرمته في الرجلين و لا المرأتين، بل

او، و از روش مرحوم کلینی در کافی که برای عمل نوشته و چند هزار روایت را آورده که در سند آنها نام ابراهیم بن هاشم به چشم می‌خورد، و از اینکه صدوق یا شیخ طوسی که پیوسته در وثاقت افراد مناقشه می‌کند حتی در یک روایت، به این بهانه که در طریقش ابراهیم بن هاشم است، مناقشه نکرده‌اند، و بالاخره از اعتماد کامل علی بن ابراهیم که در وثاقت و جلالت وی بحثی نیست به پدرش ابراهیم بن هاشم، به آسانی برای انسان اطمینان حاصل می‌شود که آن‌ها نه تنها او را ثقه می‌دانسته‌اند بلکه روش و عمل آنان به مراتب از به کار بردن کلمه ثقة برای این راوی بالاتر است بنابراین تردیدی باقی نمی‌ماند که روایاتی که این راوی در طریق آن‌ها واقع شده است، اگر از جهت سایر روات مشکلی نداشته باشد، از روایات صحیحه محسوب می‌شود. (کتاب نکاح، مسئلهٔ ولایت بر باکره رشیده، تصحیح روایت فضلاء از طریق اعتماد اصحاب به ابراهیم بن هاشم).

خلاصه اینکه روایت مورد بحث صحیحه است؛ زیرا عبدالله بن میمون امامی و ثقه است و مرحوم صدوق نیز در مشیخه طریقی به این راوی ذکر کرده است که تمام راویان در آن، امامی و ثقه‌اند.

۱. الصحاح، ج ۶، ص ۲۳۹۸.

و لا رجل و امرأة من محارمه، بل السيرة القطعية قائمة على الجواز خصوصا عند قلة الغطاء، و حيث إنّ الحكم في المقامين من واد واحد فلا بدّ من حمل هذه الصحيحة على نوم الطفلين عاريين مجرّدين عن الملابس.»[1]

مناقشه در کلام آقای خوئی

کلام مرحوم آقای خوئی قابل مناقشه است:

مناقشه اول: لزوم حمل روایت بر فرد غیر متعارف

حمل روایت بر صورت عریان خوابیدن بچه‌ها، مستلزم اخراج افراد متعارف روایت است. توضیح این مطلب متوقّف بر دو مقدّمه است:

- مقدّمهٔ اوّل: متعارف نیست که افراد مثلاً در تابستان کنار یکدیگر لخت و بدون لحاف بخوابند و همچنین بسیار بعید است که بتوان ادعا کرد که در زمستان و سرما و امثال آن، که افراد لحاف استفاده می‌کنند، متعارف این است که لخت می‌شوند و می‌خوابند.
- مقدّمهٔ دوم: در این روایت، بدون هیچ‌گونه تقییدی، به جداکردن بچه‌ها در محل خواب حکم شده است؛ بنابراین اطلاق آن، صورتی که بچه‌ها زیر یک لحاف بخوابند یا بدون لحاف تنها کنار هم بخوابند را شامل می‌شود؛ همچنان‌که اطلاق آن، صورت عریان بودن یا لباس داشتن بچه‌ها را در بر می‌گیرد.

با توجه به این دو مقدمه، مشخص می‌شود که حمل روایت بر خصوص صورت عریان بودن بچه‌ها، افراد متعارف را از آن خارج می‌کند.

مناقشه دوم: قرینه نبودن روایات خوابیدن در زیر یک لحاف

اگرچه برخی روایات[2] -که از آن‌ها حدّ یا ۹۹ ضربه شلاق برای خوابیدن دو نفر زیر

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۸۹.

۲. ر.ک: الكافي، ج ۷، ص ۱۸۱، باب ما يوجب الجلد؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۴۱، باب تحريم نوم الرّجل مع الرّجل في لحاف واحد مجرّدين و أنّه ينبغي إخراج المخنّثين من البيوت و من المسجد؛ و ج ۲۸، ص ۸۴، باب ثبوت التّعزير بحسب ما يراه الإمام على الرّجلين و المرأتين و الرّجل و المرأة إذا

یک لحاف استفاده می‌شود- ناظر به خصوص صورتی است که آن دو نفر عریان باشند، اما نمی‌توان این امر را قرینه قرار داده، روایت مورد بحث را نیز ناظر به خصوص صورتی دانست که بچه‌ها عریان اند؛ زیرا:

• اوّلاً، در این روایت صرف کنار یکدیگر خوابیدن مطرح است و در آن، ذکری از زیر یک لحاف خوابیدن نشده است؛ اما در آن روایات، خوابیدن در زیر یک لحاف موضوع قرار گرفته است.

• ثانیاً، در مسئله خوابیدن زیر یک لحاف، برخی روایات تصریح به صورت لخت بودن طرفین دارد و برخی دیگر نیز به اقتضای قرینه مقام، باید بر خصوص این صورت حمل شود؛ مثلاً در روایتی حضرت فرموده است:

«ليس لامرأتين أن تبيتا في لحاف واحد إلّا أن يكون بينهما حاجز و إن فعلتا نهيتا عن ذلك و إن وجدتا مع النّهي جلدتا كلّ واحدة منهما حدّا حدّا فإن وجدتا أيضا في لحاف جلدتا فإن وجدتا الثّالثة قتلتا.»[1]

طبق این روایت، اگر دو زن در زیر یک لحاف بخوابند، باید حدّ بخورند مگر اینکه حاجزی بین آن‌ها وجود داشته باشد؛ طبق کلام مرحوم آقای خوئی، حاجز داشتن با شلوار داشتن دو طرف نیز محقّق می‌شود و لذا مقابل حاجز داشتن، عریان بودن است؛ بنابراین از نظر ایشان، از خود الفاظ این روایت نیز استفاده می‌شود که ناظر به صورتی است که دو زن، عریان در زیر یک لحاف بخوابند؛ اما به نظر ما، متفاهم از حاجز داشتن این است که بین آن‌ها به وسیله کرسی یا غیر آن فاصله باشد؛ بنابراین روایت ابتدائاً این صورت را نیز شامل می‌شود که دو طرف عریان نیستند، اما بدون فاصله کنار هم زیر یک لحاف خوابیده‌اند.

وجدا في لحاف واحد أو ثوب واحد مجرّدين من غير ضرورة و لا قرابة و يقتلان في الرّابعة.

۱. الكافي، ج ۷، ص ۲۰۲، ح ۴: محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عبد الرّحمن بن أبي هاشم عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس لامرأتين أن تبيتا في لحاف واحد إلّا أن يكون بينهما حاجز ...»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۴۸، باب تحريم نوم المرأة مع المرأة في لحاف واحد مجرّدتين، ح ۱؛ ج ۲۸، ص ۱۶۶، باب حكم ما لو وجدت المرأتان في لحاف واحد مجرّدتين، ح ۱.

البته همچنان‌که بیان شد، این نوع روایات به قرینه مقام[1] به صورتی که دو طرف عریان‌اند، مضیّق می‌شوند؛ گویی مراد این است که حتی اگر وقاعی نیز صورت نگرفته باشد، صرف اینکه دو نفر زیر لحاف رفته باشند که مقدّمات وقاع حاصل شده باشد، باید حدّ بر آن‌ها اجرا شود؛ بنابراین روایت ناظر به مقامی است که دو نفر زیر یک لحاف رفته، برای وقاع مهیّا شده‌اند؛ این قرینه مقام سبب می‌شود که مفاد این نوع روایت نیز به صورت عریان بودن دو طرف مختص شود؛ مانند روایاتی که در آن‌ها تصریح به این صورت شده است؛ مثلاً در روایتی نقل شده است که اگر دو نفری که زیر یک لحاف خوابیده‌اند، عریان بوده‌اند، حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام آن‌ها را شلاق می‌زد.[2]

از این مطلب، مشخص می‌شود که دلیل حمل روایات این باب بر صورت عریان بودن طرفین، این نیست که احتمال ندارد که با وجود پوشیده بودن، بر بالغین حرام باشد که کنار هم زیر یک لحاف بخوابند.

چنین حکمی نه تنها محتمل است بلکه از روایتی در این باب، فی نفسه استفاده می‌شود که خوابیدن کنار هم، بدون حاجزی مانند کرسی، جایز نیست؛ منتها قرینه مقام سبب شده است که این روایت بر صورت عریان بودن طرفین حمل

---

۱. ظاهراً مراد از قرینه مقام این است که شدت انکار و مجازاتی که برای این عمل قرار داده شده است، به مقتضای تناسبات حکم و موضوع، با مجرد کنار هم خوابیدن در زیر یک لحاف سازگاری ندارد؛ با توجه به این مطلب، عرف متعارف این روایات را ناظر به صورتی می‌داند که زنا و امثال آن محقّق نشده است اما عریان شدن و زیر لحاف واحد قرار گرفتن که مقدمه وقوع این منکرات است، محقّق شده است.

۲. الكافي، ج ۷، ص ۱۸۲، ح ۱۰: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن أبي أيّوب عن أبي عبيدة عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: «كان عليّ علیه‌السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزّاني مائة جلدة كلّ واحد منهما و كذا المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدتين جلد كلّ واحدة منهما مائة جلدة.»

وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۴۱، باب تحريم نوم الرّجل مع الرّجل في لحاف واحد مجرّدين و أنّه ينبغي إخراج المخنّثين من البيوت و من المسجد، ح ۱: محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن أبي أيّوب عن أبي عبيدة عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: «كان عليّ علیه‌السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزّاني مائة جلدة كلّ واحد منهما» الحديث؛ و ج ۲۸، ص ۸۴، باب ثبوت التّعزير بحسب ما يراه الإمام على الرّجلين و المرأتين و الرّجل و المرأة إذا وجدا في لحاف واحد أو ثوب واحد مجرّدين من غير ضرورة و لا قرابة و يقتلان في الرّابعة، ح ۱۵.

شود. بنابراین نمی‌توان با این ادعا که محتمل نیست خوابیدن بالغین در حالی که پوشیده‌اند حرام باشد، شمول روایت مورد بحث نسبت به صورت پوشیده بودن اطفال را انکار کرده، آن را بر صورت عریان بودن اطفال حمل کرد؛ علاوه بر این، -همچنان‌که در تبیین قول مختار بیان خواهد شد- لزوم جدا کردن اطفال در محل خواب، اعم از اینکه عریان یا پوشیده باشند، متناسب است با تربیت آن‌ها که مورد اهتمام شارع است.

خلاصه اینکه روایات مربوط به خوابیدن دو نفر زیر یک لحاف، قرینه‌ای بر حمل روایت مورد بحث بر خصوص صورت عریان بودن بچه‌ها نیست.

کلام آقای حکیم: حکم اصحاب به عدم وجوب

مرحوم آقای حکیم بعد از نقل صحیحه عبدالله بن میمون و روایت دیگر در فقیه،[1] فرموده است: «ظاهر الجملة الوجوب. لكن الظاهر بناء الأصحاب على خلافه.»[2]

نظر مختار

طبق این روایت، جدا کردن کودکان در رختخواب، واجب است اما اگر فتوایی طبق آن وجود نداشته باشد[3] -همچنان‌که مرحوم آقای حکیم ظاهر کلمات فقهاء را در غیر وجوب دانسته است- در این صورت، باید این روایت بر استحباب حمل شود.

بعید نیست که فقهاء قائل به عدم وجوب شده باشند؛ زیرا این مسئله محل

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۸: «روى أنّه يفرّق بين الصّبيان في المضاجع لستّ سنين»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۳۱، باب الحدّ الّذي يفرّق فيه بين الأطفال في المضاجع، ح ۲؛ و ج ۲۱، ص ۴۶۰، باب الحدّ الّذي فيه يؤمر الصّبيان بالصّلاة و بالجمع بين الصّلاتين و الحدّ الّذي يفرّق فيه بينهم في المضاجع و بينهم و بين النّساء، ح ۳.

۲. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۲.

۳. ظاهراً مرحوم صدوق به وجوب تفریق حکم کرده است زیرا این روایت را در ذیل «باب الحدّ الّذي إذا بلغه الصّبيان لم يجز مباشرتهم و حملهم و وجب التّفريق بينهم في المضاجع» ذکر کرده است. (ر.ک: کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۷)؛ البته می‌توان ادعا کرد که مجرد قول مرحوم صدوق کافی نیست برای اینکه با تمسک به روایت، به وجوب تفریق حکم کرد؛ زیرا با وجود فتوای مرحوم صدوق هم اشکال باقی است که چرا با وجود روایتی که در آن به تفریق حکم شده است و مسئله نیز محل ابتلا بوده است، وجوب تفریق در کتاب‌های اصلی کمتر ذکر و مورد توجّه قرار گرفته است و از این میان، فقط مرحوم صدوق، ظاهراً این حکم را پذیرفته است.

ابتلاء است اما با وجود این، در کتاب‌های اصلی کمتر ذکر و مورد توجه قرار گرفته است؛ این امر مویّد قوی است که فقهاء نوعاً نسبت به این نوع مسائل، الزام را نفهمیده‌اند، اما باید فحص بیشتری صورت بگیرد تا معلوم شود که آیا فتوا به وجوب وجود دارد یا اینکه عدم وجوب جزء مسلّمات بین امامیه بوده است.

علاوه بر این، اگر با فحص از اقوال عامه، معلوم شود که عدم وجوب تفریق جزء مسلّمات آن‌ها بوده است و آن‌ها یا به استحباب تفریق یا کراهت کنار هم خوابیدن حکم کرده‌اند، در این صورت، از این روایت که در چنین محیط‌هایی القاء شده، بیش از کراهت استفاده نمی‌شود.

خلاصه اینکه با توجه به صحیحه عبدالله بن میمون، فعلاً مختار آن است که باید احتیاط نموده، از کنار هم خوابیدن کودکان بعد از ده‌سالگی جلوگیری شود تا به کلمات عامه مراجعه شود[1] و در کلمات امامیه نیز فحص بیشتری

---

۱. کلمات عامه در مسئلهٔ تفریق الصبیان فی المضاجع:

تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۵: «و لا باس ان یضاجع الرجل الرّجل في فراش اذا کان کل واحد منهما في جانب منه و کذا المراة مع المرأة اذا لم یکن هناك ریبة و لا تلذذ و منع الشافعی منه مطلقا لان النّبیّ ﷺ قال: "لا یفضی الرجل الی الرجل في الثوب الواحد و لا یفضی المرأة الی المرأة في الثوب الواحد" قالوا و اذا بلغ الصبی او الصبیة عشر سنین وجب التفریق بینه و بین امه و ابیه و اخته و اخیه في المضجع لقوله ﷺ: "اضربوه علیها و هم ابناء عشر و فرقوا بینهم في المضاجع" و الاولی التحریم مع خوف الفتنة و الا فلا.»

المصنّف (ابن ابی‌شیبه)، ج ۱، ص ۳۰۴: «۳۴۸۲ - حدثنا وکیع عن داود بن سوار عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال قال نبي الله ﷺ: "مروا صبیانکم بالصلاة إذا بلغوا سبعا و اضربوهم علیها إذا بلغوا عشرا و فرقوا بینهم في المضاجع."»

المدوّنة الکبری، ج ۱، ص ۱۹۱: «قال سحنون عن ابن وهب عن غیر واحد عن عبد الله بن عمرو بن العاص وسبرة الجهنیّ صاحب النّبیّ ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: "مروا الصّبیان بالصّلاة لسبع سنین و اضربوهم علیها لعشر سنین و فرّقوا بینهم في المضاجع."»

المجموع شرح المهذّب، ج ۳، ص ۱۰: «عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال قال رسول الله ﷺ: "مروا اولادکم بالصلاة و هو أبناء سبع سنین و اضربوهم علیها وهم أبناء عشر وفرقوا بینهم في المضاجع" رواه أبو داود بإسناد حسن والاستدلال به واضح لأنه یتناول بمنطوقه الصبي والصبیة في الأمر بالصلاة والضرب علیها وفیه زیادة أخری وهي التفریق في المضاجع.»

المغني (ابن قدامة)، ج ۱، ص ۴۴۱: «والأصل في ذلك قول النّبيّ ﷺ: "علّموا الصّبيّ الصّلاة ابن سبع سنین واضربوه علیها ابن عشر" رواه الأثرم، وأبو داود، والتّرمذيّ، وقال: حدیث حسن. وهذا لفظ روایة التّرمذيّ، ولفظ حدیث غیره: "مروا الصّبيّ بالصّلاة لسبع سنین واضربوه علیها لعشر، وفرّقوا بینهم في

صورت گیرد.[1]

المضاجع"؛ و ج ۲، ص ۳۹۲: «والصّحيح أنّ من بلغ عشرا ليس للنّساء غسله؛ لأنّ النّبيّ ﷺ قال: "وفرّقوا بينهم في المضاجع». وأمر بضربهم للصّلاة لعشر."؛ و ج ۴، ص ۱۱۶: «حدّ ذلك بالعشر لأمر النّبيّ ﷺ بتأديب الصّبيّ على ترك الصّلاة عندها، والتّفريق بينهم في المضاجع لبلوغها.»؛ و ج ۱۰، ص ۳۹۵: «فأمّا تقييد من يصحّ تدبيره بمن له عشر؛ فلقول النّبيّ ﷺ: "اضربوهم عليها لعشر، وفرّقوا بينهم في المضاجع". وهو الّذي ورد فيه الخبر عن عمر. واعتبر المرأة بتسع؛ لقول عائشة: إذا بلغت الجارية تسع سنين، فهي امرأة. و يروى ذلك عن النّبيّ ﷺ مرفوعا. ولأنّه السّنّ الّذي يمكن بلوغها فيه، ويتعلّق به أحكام سوى ذلك».

۱. کلمات امامیه در مسئلهٔ تفریق الصبیان فی المضاجع:

مرحوم کلینی روایاتی را ذیل باب النّشوء، و باب الوصيّ يدرك أيتامه فيمتنعون من أخذ مالهم و من يدرك و لا يؤنس منه الرّشد و حدّ البلوغ، ذکر کرده است: الكافي، ج ۶، ص ۴۶، بَابُ النُّشُوءِ، ح ۱: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبي محمّد المدائنيّ عن عائذ بن حبيب بيّاع الهرويّ عن عيسى بن زيد رفعه إلى أبي عبد الله ؑ قال: «يثّغر الغلام لسبع سنين و يؤمر بالصّلاة لتسع و يفرّق بينهم في المضاجع لعشر و يحتلم لأربع عشرة سنة و منتهى طوله لاثنتين و عشرين سنة و منتهى عقله لثمان و عشرين سنة إلّا التّجارب»؛ و ج ۷، ص ۶۸، باب الوصيّ يدرك أيتامه فيمتنعون من أخذ مالهم و من يدرك و لا يؤنس منه الرّشد و حدّ البلوغ، ح ۸: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن أبي محمّد المدائنيّ عن عليّ بن حبيب بيّاع الهرويّ قال حدّثني عيسى بن زيد عن أبي عبد الله ؑ قال «قال أمير المؤمنين(صلوات الله عليه) يثّغر الصّبيّ لسبع و يؤمر بالصّلاة لتسع و يفرّق بينهم في المضاجع لعشر و يحتلم لأربع عشرة و ينتهي طوله لإحدى و عشرين سنة و ينتهي عقله لثمان و عشرين إلّا التّجارب.»

ظاهرا مرحوم صدوق قائل به وجوب تفریق مطلقاً شده است:

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۳۶، باب الحدّ الّذي إذا بلغه الصّبيان لم يجز مباشرتهم و حملهم و وجب التّفريق بينهم في المضاجع، ح ۴۵۰۸: «روي أنّه يفرّق بين الصّبيان في المضاجع لستّ سنين»؛ و ح ۴۵۰۹: روى عبد الله بن ميمون عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه ؑ قال «قال رسول الله ﷺ الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّ و الصّبيّة و الصّبيّة يفرّق بينهم في المضاجع لعشر سنين.»

صاحب الجامع للشرائع آن را در ضمن مستحبات متعدد ذکر کرده است و لذا از آن وجوب استظهار نمی‌شود: الجامع للشرائع، ص ۴۶۲: «ينبغي ان يتخير الإنسان موضع الولد، و يحسن اسمه، و أدبه، و يعلمه الخط و السباحة، و يؤمر بالصلاة لسبع و يفرق بين الصبيان في المضاجع لعشر، و يعلم القرآن، و الصبية سورة النور لا سورة يوسف، و لا الخط، و لا تنزل الغرف، و تعجل الى الزوج، و ان سمى محمدا، أو فاطمة، لم يشتمهما، و لم يضربهما، و لم يخرق بهما.»

علامه در تذکره و محقق کرکی در جامع المقاصد تنها در فرض خوف فتنه حکم به لزوم تفریق کرده‌اند: تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۵: «...قالوا و اذا بلغ الصبى او الصبية عشر سنين وجب التفريق بينه و بين امه و ابيه و اخته و اخيه في المضجع لقوله ﷺ "اضربوه عليها و هم ابناء عشر و فرقوا بينهم

ذکر دو نکته لازم است:

• نکته اول: شاید ادعا شود که در صورت واجب نبودن جدا کردن بچه‌های ده‌ساله، این حکم مختص صورتی است که بچه‌ها عریان نباشند؛ زیرا اگر صورت عریان

في المضاجع" و الاولى التحريم مع خوف الفتنة و الا فلا.»

جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۴: «...و إذا بلغ الصبي و الصبية عشر سنين فرّق بينه و بين امه و أبيه و أخته و أخيه في المضجع، لقوله ﷺ: "اضربوهم و هم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع" و لا يجب إلّا مع خوف الفتنة.»

مرحوم مجلسی اول درباره روایت تفریق در شش‌سالگی، نقل کرده است که حمل بر استحباب شده است و درباره روایت ده‌سالگی نیز ابتدا نقل کرده است که روایت بر استحباب مگر در فرض خوف، حمل شده است و سپس خود ایشان احتیاط را در ترک دانسته است؛ روضة المتّقین، ج ۸، ص ۳۵۷: «و روي أنه يفرق إلخ» حمل على الاستحباب. و روى عبد الله بن ميمون القداح» في الحسن كالصحيح «الصبي، و الصبي» يفرق بينهما لئلا يغرهما الشيطان باللواط «و الصبي و الصبية» للزناء و مقدماته «و الصبية و الصبية» بالسحق، و روى الكليني في القوي، عن أبي القداح، عن أبي عبد الله ﷺ قال "يفرق بين الغلمان (أو الغلام) و بين النساء في المضاجع إذا بلغوا عشر سنين" و الذي ذكره المصنف تفسيره و حمل على الاستحباب إلا مع الخوف و الأحوط الترك».

همچنین ملاحظه کنید:

الخلاف، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰، مسألة ۵۲ [تأديب الولد و تعليمة الأحكام إذا بلغ سبعا]: «على الأبوين أن يؤدبا الولد إذا بلغ سبع سنين أو ثمانيا، و على وليه أن يعلمه الصوم و الصلاة، و إذا بلغ عشرا ضربه على ذلك، يجب ذلك على الولي دون الصبي، و به قال الشافعي. و قال أحمد: يلزم الصبي ذلك. دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "مروهم بالصلاة لسبع و اضربوهم عليها لعشر، و فرقوا بينهم في المضاجع" و أيضا فالصبي ليس بعاقل فكيف يكون مكلفا.»

المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، ج ۱، ص ۹۹: «تأديب الاولاد على الصلاة مسألة- ۵۱-: على الأبوين أن يؤدبا الولد إذا بلغ سبع سنين أو ثمانيا، و على وليه أن يعلمه الصلاة و الصيام، و إذا بلغ عشرا ضربه على ذلك على الولي دون الصبي، لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "مروهم بالصلاة لسبع و اضربوهم عليها لعشر و فرقوا بينهم في المضاجع" و به قال الشافعي، و قال أحمد: يلزم الصبي ذلك.»

جامع الخلاف و الوفاق، ص ۶۲: «فصل على الأبوين أن يؤدّبا الولد إذا بلغ سبع سنين أو ثمانيا، و يعلّماه الصلاة و الصيام و على وليّه أيضا. و إذا بلغ عشرا ضربه على ذلك، و إنّما يجب على الوليّ دون الصبيّ لقوله ﷺ: "مروهم بالصلاة لسبع و اضربوهم عليها لعشر، و فرّقوا بينهم في المضاجع." و به قال الشافعي.»

نهاية الإحكام، ج ۱، ص ۳۱۸: «لا يؤمر من لا يجب عليه الصلاة بفعلها، سوى الصبي، فإنه يؤمر بها إذا بلغ سبع سنين، و يضرب على تركها إذا بلغ عشرا، لقوله ﷺ: "مروا اولادكم بالصلاة، و هم أبناء سبع، و اضربوهم عليها و هم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع." فيجب على الآباء و الأمهات تعليمهم الطهارة و الصلاة و الشرائع بعد السبع، و الضرب على تركها بعد العشر، لأنه زمان

بودن اطفال نیز مشمول این حکم باشد، لازمه‌اش آن است که خوابیدن دختربچه ده‌ساله در حالت عریان در کنار دیگری مطلقاً اشکال نداشته باشد؛ در حالی که چنین حکمی صحیح نیست؛ زیرا دختربچه ده‌ساله بالغ است و نباید اجازه دهد که مثلاً پسربچه‌ای که محرم یا مصداق ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[1] نیست، زینت او را ببینند.

این مطلب در صورتی صحیح است که روایت در خصوص خوابیدن دختربچه ده‌ساله کنار دیگران وارد شده باشد؛ اما روایت اعم بوده، موارد دیگر را نیز شامل می‌شود و لذا محذوری ندارد که تفریق اطفال به شکل کلی در حالت عریان و پوشیده بودن واجب نباشد اما در برخی صور، با توجه به ادلّه دیگر، تفریق واجب باشد؛ مثلاً دختربچه عریان نباید کنار پسربچه‌ای که محرم یا مصداق ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ

احتمال البلوغ بالاحتلام، فربما بلغ و لا يصدق، و يؤمر بالصيام مع القدرة.»؛ و ج ۲، ص ۱۵۸: «الرابع: إذا بلغ الطفل سبع سنين، كان على أبيه أن يعلمه الطهارة و الصلاة، و يعمله الجماعة و حضورها ليعتادها، لحصول التمييز للصبي في هذا السن. و إذا بلغ عشر ضرب عليها، و إن كانت غير واجبة، لما فيه من اللطف، و هو الاعتياد و التمرين، و لقوله عليه السلام: "مروا اولادكم بالصلاة و هم أبناء سبع، و اضربوهم عليها و هم أبناء عشر، و فرقوا بينهم في المضاجع." و كذا يفعل ولي الصبي و وصيه، و قال الصادق عليه السلام: "مروا اولادكم بالصلاة و هم أبناء سبع، و اضربوهم عليها و هم أبناء عشر، فإنا نأمر اولادنا بالصلاة و هم أبناء خمس، و نضربهم عليها و هم أبناء سبع." و قد روي عن النبي صلى الله عليه و آله قال: "إذا بلغ الصبي سبع سنين أمر بالصلاة، فإذا بلغ عشرا ضرب عليها، فإذا بلغ ثلاث عشرة فرقوا بينهم في المضاجع ..."»

بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۱۳۴: و روي عن أبيه عن آبائه عليهم السلام «أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين و اضربوهم على تركها إذا بلغوا تسعا و فرّقوا بينهم في المضاجع إذا بلغوا عشرا.» و هذا قريب بعضه من بعض و أحوال الأطفال تختلف في الطاقة و العقل على قدر ذلك يعلمون و الأطفال غير مكلفين و إنما أمر الأئمة بما أمروا به من ذلك أمر تأديب لتجري به العادة و ينشأ عليه الصغير ليصلي حين افتراضه عليه و قد تدرب فيه و أنس به و اعتاده فيكون ذلك أجدر له أن لا يضيع شيئا منه.»

کتاب‌هایی که در آن‌ها هیچ اثری از این حکم نیست:

المقنعة (شیخ مفید)، الانتصار، الكافي في الفقه، المراسم، المبسوط، المهذّب (ابن برّاج)، الوسيلة، غنية النزوع، السرائر، إصباح الشيعة، شرائع الإسلام، اللمعة الدمشقيّة، مسالك الأفهام، كفاية الأحكام، مفاتيح الشرائع، الحدائق الناضرة، كشف الغطاء، إيضاح الفوائد، قواعد الأحكام، كشف اللثام، رياض المسائل، المناهل، جواهر الكلام، أنوار الفقاهة، صراط النجاة (شیخ انصاری، محشّی)، کتاب النکاح (شیخ انصاری).

۱. النور، ۳۱.

لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[1] نیست، بخوابد.

همچنین ممکن است خوابیدن پسربچه در حالت عریان کنار پسربچه دیگر فی نفسه اشکال نداشته باشد؛ اما اگر این کار سبب شود که بچه اموری مانند عورت دیگری را ببیند، باید از این کار جلوگیری شود.

توضیح اینکه در بحث تستّر زن از نگاه صبی ممیّز، بیان شد، که زن‌ها باید خود را از بچه‌هایی که مصداق ﴿الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[2] نیستند، بپوشانند؛[3] شاید از این مطلب، استفاده شود که بچه‌ها نیز نباید اموری مانند عورت دیگران را ببینند و لذا باید از این کار جلوگیری شود؛ از نظر تربیتی بچه‌ها باید عادت کنند که برخی امور را نبینند.

با توجه به این مطلب، مسائلی مانند جدا کردن بچه‌ها در رختخواب به تربیت آن‌ها مرتبط می‌شود و فرد ظاهر از این نوع مسائل، صورتی است که عدم رعایت این مسائل سبب می‌شود که بچه اموری را ببیند که شایسته نیست؛ بنابراین اگر لخت خوابیدن پسربچه کنار پسربچه دیگر، سبب شود که اموری مانند عورت دیگری را ببینند، باید از کنار هم خوابیدن آن‌ها در حالت عریان جلوگیری شود.

• نکته دوم: واضح نیست که آیا حکم مستفاد از این روایت مختص به صورتی است که هر کدام از بچه‌ها ده سال داشته باشند؛ یا این صورت را نیز شامل می‌شود که تنها یکی از بچه‌ها ده‌ساله است؛ منتها چون به نظر می‌رسد که اصل جدا کردن بچه‌ها مستحب است، این عدم وضوح مشکلی به وجود نمی‌آورد.

---

۱. النور، ۳۱.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۳. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۵ عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴).

دلیل لزوم جدا کردن محل خواب در شش‌سالگی

درباره لزوم جدا کردن محل خواب در شش‌سالگی، روایت ذیل را می‌توان بیان کرد:

روایت فقیه و ضعف سند آن

«روی أنّه یفرّق بین الصّبیان فی المضاجع لستّ سنین.»[1]

طبق این روایت که در فقیه آمده، باید از کنار هم خوابیدن کودکان بعد از رسیدن به شش‌سالگی جلوگیری شود اما سند روایت ضعیف است و لذا نمی‌توان به آن تمسّک کرده، به لزوم این عمل حکم کرد.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۱، باب الحدّ الّذي یفرّق فیه بین الأطفال في المضاجع، ح ۲؛ و ج ۲۱، ص ۴۶۰، باب الحدّ الّذي فیه یؤمر الصّبیان بالصّلاة و بالجمع بین الصّلاتین و الحدّ الّذي یفرّق فیه بینهم في المضاجع و بینهم و بین النّساء، ح ۳.

نگاه کردن به اعضای جداشدهٔ نامحرم

مسألة ۴۵: «لا يجوز النظر الى العضو المبان من الاجنبى مثل اليد و الانف و اللسان و نحوها لا مثل السنّ و الظفر و الشعر و نحوها.»[1]

اقوال فقهاء

این مسئله در میان کسانی از عامه که علامه در بسیاری از موارد به کتاب‌های آن‌ها مراجعه می‌کند، معنون بوده، آراء آن‌ها توسط علامه در تذکره نقل شده است؛ جامع المقاصد[2] نیز به همان مطلب علامه اشاره کرده است؛ شاید این مسئله در کلمات عامهٔ نزدیک عصر علامه معنون بوده است؛ اما باید فحص شود که آیا قدمای عامه نیز این مسئله را عنوان کرده‌اند یا نه.[3]

---

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۵-۴۶.

۳. برخی از عبارات عامه مربوط به قرون ۵ و ۶ و ۷ هجری قمری، به ترتیب چنین است:
نهاية المطلب في دراية المذهب، ج ۲، ۳۱۷: «النظر إلى عضو من أجنبية حرام. وإن كان شعر رجل، فنظرها إلى شعر أجنبي، ومسها إياه حرام. فهذا مأخذ.»
الوسيط في المذهب، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۰: «و أما الوصل فإن كان الشعر نجسا فهو حرام وإن كان شعر آدمي فإن كان شعر امرأة أجنبية فيحرم لأن زوجها ينظر إليها وإن كان شعر رجل حرم عليها النظر فيه على قولنا بتحريم النظر إلى العضو المبان وإن كان شعر بهيمة فإن لم تكن ذات زوج فهي متعرضة للتهمة فيحرم عليها وإن كانت ذات زوج يحرم للخداع ولقوله(عليه الصلاة والسلام) المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور وإن كان بإذن الزوج فوجهان أحدهما المنع لعموم الحديث ولأن ذلك تصرف في الخلقة بالتغيير والثاني الجواز وهو القياس إذ لا معنى للتحريم إلا سبب التزوير.»
الشرح الكبير (رافعى)، ج ۴، ص ۳۲: «بتقدير أن يتفرع علي أن العضو المبان يحرم النظر إليه ومسه و فيه وجهان فان كان شعر رجل من محارمها أو شعر امرأة من محارم زوجها أو لم يكن لها زوج أو فرعنا على جواز النظر إلى العضو المبان فلا تكاد تطرد هذه العلة الاخيرة و يثبت التحريم بظاهر الخبر.»؛ و ص ۳۳: «شعر الموصول مبان فبين أن في تحريم النظر الي العضو المبان وجهين ليعرف أن التحريم

با مقداری فحص در کتب امامیه کسی قبل از علامه یافت نشد که این مسئله در کلماتش معنون باشد.[1] علامه و عدّه‌ای از اعلام این مسئله را مطرح نموده‌اند که دیدگاه آن‌ها نقل می‌شود:

علامه این مسئله را در تذکره، قواعد، و تحریر مطرح کرده است که عبارات این کتب نقل می‌شود:

تذکره: «مسألة لا فرق في التحريم بين جملة البدن و ابعاضه المتصلة به عدا الوجه و الكفين كما تقدم و عدا الفرج في المحارم و لو كان العضو مقطوعا فالاقرب انه لا يحرم النظر اليه لانتفاء خوف الفتنة بالنظر اليه و عدم تعلق الشهوة به فاشبه الحجر.»[2]

در میان بزرگان، تنها این کلام علامه حلی در تذکره یافت شد که در آن صریحاً به شکل کلی، به جواز حکم کرده است. ایشان در دو کتاب قواعد و تحریر، نظر نداده و به ذکر اینکه در مسئله اشکال وجود دارد اکتفا کرده است.

قواعد: «و لا يحل النظر إلى الأجنبيّة ... إلّا لضرورة كالشهادة عليها، و يجوز إلى وجهها و كفّيها مرّة لا أزيد. و كذا المرأة ...و العضو المبان كالمتّصل على إشكال.»[3]

تحریر: «العاشر: العضو المنفصل هل يجري مجرى المتّصل في تحريم النظر إليه؟ فيه إشكال.»[4]

معللا بهذا المعنى انما يستمر على قولنا بتحريم النظر واعلم انه نص في هذا الموضع على وجهين في تحريم النظر والذي أجاب به في أول كتاب النكاح انما هو التحريم حيث قال والعضو المبان كالمتصل وسنشرح المسألة ثم ان شاء الله تعالى».

۱. مسئلهٔ نظر به جزء جداشده در کتاب‌های ذیل یافت نشد: المقنع (شیخ صدوق)، کتاب من لا یحضره الفقیه، أحکام النساء، المقنعة (شیخ مفید)، الانتصار، المراسم، المبسوط، الخلاف، النهایة (شیخ طوسی)، جواهر الفقه، إشارة السبق، فقه القرآن (راوندی)، الکافي في الفقه، المهذّب (ابن برّاج)، الوسیلة، غنیة النزوع، السرائر، إصباح الشیعة، شرائع الإسلام، کشف الرموز، المختصر النافع، نزهة الناظر.

۲. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

۳. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۶-۷.

۴. تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۲۱.

برخی از اعلام مانند فخرالمحقّقین در ایضاح[۱] و محقّق کرکی در جامع المقاصد[۲] به حرمت نظر به اجزای منفصل حکم کرده‌اند. صاحب جواهر نیز تمایل به حرمت پیدا کرده است.[۳]

صاحب کنزالفوائد،[۴] خواهرزاده علامه حلی، «علی اشکال» در قواعد را تبیین نموده، برای طرفین مسئله وجوهی ذکر کرده اما هیچ‌کدام را ترجیح نداده است.[۵] در کشف اللثام نیز به همین شکل عمل شده است.[۶]

شیخ انصاری نیز وجوه طرفین را ذکر کرده، به برخی از ادله مانعین اشکال نموده است اما به شکل واضح بیان ننموده که نظر ایشان در مسئله چیست و تنها جواز نظر به ناخن، دندان و مو را مسلّم فرض نموده است.[۷]

مرحوم نراقی نیز در مستند فرموده که نگاه به غیر مو اشکال ندارد.[۸]

ادله حرمت نظر به اعضای جدا شده

ادله‌ای برای حرمت نظر به اعضای جدا شده نامحرم ذکر شده که نقل و بررسی می‌شود:

دلیل اوّل: آیه غضّ

فخرالمحقّقین در ایضاح فرموده ست: یکی از ادله حرمت نظر به اعضای منفصل،

---

۱. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۵-۴۶.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۴. استاد ﷾: کنز الفوائد همچون ایضاح الفوائد، در شرح مشکلات قواعد مرحوم علامه است ولی بین این دو کتاب فرق بسیار است؛ مرحوم فخر المحقّقین بسیار در سطح بالاتری از مرحوم سیّد عمید الدین است.

۵. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۰۵.

۶. کشف اللثام، ج ۷، ص ۳۰.

۷. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۸-۶۹.

۸. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۵.

عموم آیه غضّ بصر[۱] است.[۲]

در تبیین کلام ایشان می‌توان گفت: در آیه شریفه قیدی وجود ندارد و لذا عموم آن اعضای منفصل را هم شامل می‌شود و این اعضا از مواردی نیست که از خارج، قطع به خروج آن‌ها از آیه وجود داشته باشد.

در تبیین استدلال به این آیه، باید به این مطلب نیز توجه کرد که در آیه بیان نشده است که از نگاه به «مرأه» یا «رجل» نامحرم باید اجتناب شود بنابراین شمول آیه نسبت به اعضای منفصل منوط به صدق این عناوین نیست.

اشکال دلیل اوّل: عدم اطلاق آیه غضّ

در تبیین «متعلّق غضّ بصر در آیه غضّ»[۳] بیان شد که آیه غضّ یک نحوه اجمال دارد؛ در آیه، اطلاقی که به حسب آن، آیه از ادله عامه به حساب بیاید، وجود ندارد بنابراین استدلال به این آیه به عنوان یک دلیل عام صحیح نیست.

دلیل دوم: اطلاقات نهی از نظر به اجزای نامحرم

دلیل دیگری که برای حرمت نظر به اعضای منفصل ذکر شده، اطلاق ادله‌ای است که از نگاه به اجزای نامحرم نهی کرده است؛ اطلاق این ادله حالت اتصال و انفصال اعضا را شامل می‌شود.

---

۱. النور، آیه۳۰: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۲. إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۳. ر.ک: مباحث مربوط به آیه غضّ، مسئلهٔ ۲۸ عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲).

بررسی دلیل دوم

فخر المحقّقین در ایضاح[۱] و صاحب کنز الفوائد[۲] استدلال به اطلاق نهی از نظر به اجزای نامحرم را ذکر کرده‌اند و از جواهر[۳] نیز همین استدلال استفاده می‌شود[۴]؛ ولی دقیقاً بیان نشده که مراد از این اطلاقات -که با عنوان اجزای نامحرم وارد شده است- چیست؟ از نگاه به کدام اعضا به شکل مطلق نهی شده است؟

البته طبق کلام مرحوم نراقی[۵] یکی از این اعضا، مو است و در جواهر نیز عبارتی است که مقداری به رفع این ابهام می‌کند؛ ایشان فرموده است: «و صدق اسم الذکر و نحوه علی المقطوع.»[۶]

نسبت به مو و آلت، نهی وارد شده است[۷] و لذا این امکان وجود دارد که کسی ادعا کند که اطلاق آن حالت اتصال و انفصال را شامل می‌شود اما فعلاً به یاد ندارم که دلیل عامی وجود داشته باشد که از نگاه به اجزای نامحرم -به عنوان اجزاء- نهی نموده باشد و این امکان نیز در آن باشد که ادعا شود اطلاقش صورت انفصال را نیز در بر می‌گیرد.

---

۱. إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۲. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۰۵.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۴. شاید وجه استفاده این استدلال از کلام صاحب جواهر آن است که علامه در قواعد فرموده است: «العضو المبان کالمتّصل علی إشکال.» (قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۷)؛ مرحوم صاحب جواهر این کلام مرحوم علامه را نقل و ادله‌ای را ابتدا برای عدم حرمت نظر و سپس برای حرمت آن ذکر کرده است؛ یکی از ادله ایشان برای حرمت نظر، مطلبی است که ایشان آن را با عبارت «و صدق اسم الذکر و نحوه علی المقطوع» ذکر کرده است؛ (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰).
شاید مفاد این عبارت آن است که ادله نهی از نظر به اعضای نامحرم مانند ذکر و غیر آن، اطلاق داشته، زمان انفصال را نیز شامل می‌شود؛ زیرا این عناوین بر اعضای منفصل نیز صادق است. مرحوم صاحب جواهر در ادامه، به حرمت متمایل شده و فرموده است: «لعل الأخیر أقوی کما صرح به في جامع المقاصد.» (ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰؛ و جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۵-۴۶).

۵. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۵.

۶. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۷. به عنوان مثال: ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۰، باب تحریم النّظر إلی النّساء الأجانب و شعورهنّ، ح ۱۲، ح ۱۶؛ و ج ۲۰، ص ۱۹۹، باب عدم جواز النّظر إلی شعر أخت الزّوجة و أنّها هي و الغریبة سواء، ح ۱؛ و ج ۱، ص ۲۹۹، باب وجوب ستر العورة و تحریم النّظر إلی عورة المسلم غیر المحلّل رجلا کان أو امرأة.

قبل از بررسی کلام مرحوم نراقی و صاحب جواهر، برخی از ادله‌ای که شاید از اطلاقش، نهی از نگاه به اجزاء استفاده شود، بررسی می‌شود:

ناتمامی تمسک به روایات باب تغسیل

در باب تغسیل میت،[1] روایاتی وجود دارد که شاید ادعا شود، نهی از نگاه به اجزاء -به عنوان اجزاء- از این روایات قابل استفاده است و سپس ادعا شود که به مقتضای اطلاق این نهی، نگاه به اعضای نامحرم در حالت اتصال و انفصال جایز نیست و حال تغسیل نیز خصوصیتی ندارد لذا این حکم در حالات دیگر نیز ثابت است.

ولی این استفاده از روایات تغسیل صحیح نیست؛ زیرا:

- اوّلاً، در برخی از این روایات، قید «و هو حيّ»[2] ذکر و بیان شده که اجزائی که در حال حیات نگاه به آن‌ها جایز نیست، در حال تغسیل نیز نباید لمس شوند؛ از این مطلب استفاده می‌شود که در روایت، اتصال اجزاء فرض شده است بنابراین نمی‌توان اطلاق آن نسبت به حالت انفصال را استفاده کرد.
- ثانیاً، حتی اگر پذیرفته شود که نهی مستفاد از این روایات اطلاق داشته، حالت انفصال اجزاء را هم شامل می‌شود، اما نمی‌توان از حال تغسیل به حالت‌های دیگر تعدّی کرد زیرا تغسیل خصوصیت خاصی دارد؛ بنا بر مختار، تغسیل توسط غیر مماثل جایز نیست حتی اگر محرم باشد.

---

۱. برخی از این روایات در ذیل مسئلهٔ ۴۰، در بحث از ادله حرمت مطلق لمس ذکر شد.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۴۲، ح ۱۶۹: و بهذا الإسناد عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن خرّزاد عن الحسين بن راشد عن عليّ بن إسماعيل عن أبي سعيد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول المرأة إذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذات محرم يصبّون الماء عليها صبّا و رجل مات مع نسوة و ليس فيهنّ له محرم فقال أبو حنيفة يصببن الماء عليه صبّا فقال أبو عبد الله عليه السلام بل يحلّ لهنّ أن يمسسن منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن منه إليه و هو حيّ فإذا بلغن الموضع الّذي لا يحلّ لهنّ النّظر إليه و لا مسّه و هو حيّ صببن الماء عليه صبّا.»

وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶، ح ۱۰: و بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن الحسن بن خرّزاد عن الحسين بن راشد عن عليّ بن إسماعيل عن أبي بصير (في نسخة أبي سعيد (هامش المخطوط)) قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبّون الماء عليها صبّا ...».

ناتمام بودن تمسک به مفهوم ادله استثنای وجه و کفین

شاید ادعا شود که مفهوم ادله استثنای نظر به وجه و کفین[1] این است که نظر به بقیه اجزای بدن حرام است و این مفهوم نیز اطلاق داشته، حالت اتصال و انفصال را شامل می‌شود.

استفاده اطلاق از این ادله نیز صحیح نیست زیرا ناظر به حال حیات است و لذا متفاهم از آن‌ها صورت اتصال اجزاء است بنابراین از این ادله نمی‌توان اطلاقی را استفاده کرد که حالت انفصال را نیز شامل شود.

استدلال مرحوم نراقی به اطلاق نهی از نظر به مو

مرحوم نراقی در خصوص مو حکم به حرمت نظر نموده و در استدلال بر آن فرموده است:

> «لا للاستصحاب، لمعارضته هنا مع استصحاب عدم الحرمة في المنفصل المعلوم قبل شرع الحرمة. بل لإطلاق مثل قوله: «حرّم النظر إلى شعورهنّ.»[2] و القول بعدم ظهور النظر إلى المنفصل من الإطلاقات. غير جيّد في الشعر، لعدم تبادر المتّصل من الشعر، و

---

۱. این ادلّه در مباحث احکام نظر، ذیل مسئله ۳۱ عروه مطرح شد (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳: «مسألة لا يجوز النظر إلى الأجنبية و لا للمرأة النظر إلى الأجنبي من غير ضرورة و استثنى جماعة الوجه و الكفين فقالوا بالجواز فيهما مع عدم الريبة و التلذذ و قيل بالجواز فيهما مرة و لا يجوز تكرار النظر و الأحوط المنع مطلقا.»).

۲. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۸۸، ح ۱: حدّثنا محمّد بن ماجيلويه رحمه الله عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن محمّد بن عليّ الكوفيّ عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق و محمّد بن أحمد التسناني و عليّ بن عبد الله الورّاق و الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب رضي الله عنهم قالوا حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله الكوفيّ عن محمّد بن إسماعيل عن عليّ بن العبّاس قال حدّثنا القاسم بن الرّبيع الصّحّاف عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقيّ و عليّ بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة و أبو جعفر محمّد بن موسى البرقيّ بالرّيّ رضي الله عنهم قالوا حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبيه عن محمّد بن سنان أنّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله «علّة غسل الجنابة النّظافة و تطهير الإنسان نفسه ممّا أصاب من أذاه و تطهير سائر جسده ... [ص ۹۷] و حرّم النّظر إلى شعور النّساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النّساء لما فيه من تهييج الرّجال و ما يدعو التّهييج إليه من الفساد و الدّخول فيما لا يحلّ و لا يجمل و كذلك ما أشبه الشّعور»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰؛ ص ۱۹۳-۱۹۴، ح ۱۲.

لا من شعر المرأة، و لا من النظر إلى الشعر، و لا من النظر إلى شعر المرأة، كما لا يتبادر ذلك من النهي عن النظر إلى شعر المعز. نعم، لا ينصرف الإطلاق في غير الشعر من الأجزاء المنفصلة، لندرة وجودها منفصلة بحيث يتبادر منها المتّصل، فيحرم في الشعر دون غيره، و عدم الفصل غير ثابت.»[1]

تبیین اطلاق نهی از نظر به مو

شعر النساء بر موی منفصل زن نیز صدق می‌کند و استعمال آن حقیقی است؛ زیرا:

- اوّلاً، نسبت به موی منفصل، صحت سلب وجود ندارد؛ همچنان که عنوان موی گربه یا موی غیر ماکول اللحم بر موی منفصل حیوان صدق می‌کند و نسبت به آن، صحت سلب نیست.
- ثانیاً، در موارد متعددی که عنوان مو در موی منفصل استعمال می‌شود، این استعمال بدون تأویل و عنایت است و همچنان که در کلمات مرحوم آخوند نیز بیان شده،[2] چنین استعمالی علامت حقیقت است.

---

۱. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۵.

۲. این مطلب از قسمت‌هایی از کلام مرحوم آخوند در کفایه استفاده می‌شود؛ به عنوان نمونه:

الف. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۱۹۴-۱۹۵: «...دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم بعيدة عهدتها على مدعيها كيف و لا يرى في استعمالها فيهما عناية و رعاية علاقة بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات و في عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.»

ب. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۲۹-۲۳۰: «و منه قد انقدح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي ...و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية و لا للتنزيل و العلاقة رعاية.»

ج. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۴۳-۲۴۴: «فمنها اسم الجنس كإنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر و الأعراض بل العرضيات و لا

خلاصه اینکه با توجه به عدم صحت سلب و استعمال بدون تأویل و عنایت، صدق عنوان شعر النساء بر موی منفصل زن حقیقی است و لذا نهی از نگاه به شعر النساء به صورتی که مو متصل به بدن زن باشد، مختص نیست؛ همچنان‌که بطلان نماز در موی گربه یا موی غیر ماکول اللحم، منوط به اتصال آن به بدن حیوان نیست.

اشکال بر استدلال مرحوم نراقی

اما کلام مرحوم نراقی قابل مناقشه است؛ زیرا:

مناقشه اول: عدم فهم اطلاق توسّط عرف

اوّلاً، تناسب حکم و موضوع در فهم عرف از ادله احکام دخالت دارد؛ گاهی این تناسب سبب می‌شود که مثلاً در مسئله‌ای مانند مسئله بطلان نماز در موی گربه یا موی غیر ماکول اللحم، عرف از دلیل در مسئله، بطلان نماز در موی منفصل را استفاده کند و گاهی نیز سبب می‌شود که در شمول حکم نسبت به یک فرد شک نموده، برای روشن شدن حکم سؤال نماید.

با توجه به این مطلب، اگر نهی از نگاه به موی زن به عرف القاء شود، با توجه به تناسب حکم و موضوع، قطعاً برای عرف واضح نیست که نهی اطلاق داشته، نگاه به موی زن که بریده و به گوشه‌ای انداخته شده است را هم شامل می‌شود؛ عرف در وجود چنین اطلاقی شک کرده، درباره آن سؤال می‌کند. در خود روایت محمد بن سنان[1] نیز حکم به حالتی که مشتمل بر تهییج، تحریک و امثال آن باشد، مضیّق

ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتى لحاظ أنها كذلك. و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلا الذي هو المعنى بشرط شيء و لو كان ذاك الشيء هو الإرسال و العموم البدلي و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي و ذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط و التقييد فيها كما لا يخفى ...».

۱. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۸۸، ح ۱: حدّثنا محمّد بن ماجيلويه رضي الله عنه عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن محمّد بن عليّ الكوفيّ عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق و محمّد بن أحمد السّناني و عليّ بن عبد الله الورّاق و الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّب رضي الله عنهم قالوا حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله الكوفيّ عن محمّد بن إسماعيل عن عليّ بن العبّاس قال حدّثنا القاسم بن الرّبيع الصّحّاف عن محمّد بن سنان و حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد الله البرقيّ و عليّ بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة و أبو جعفر محمّد بن موسى البرقيّ بالرّيّ رضي الله عنهم قالوا حدّثنا محمّد بن عليّ

شده است؛ بنابراین مستفاد از ادله حرمت نظر به موی زن، خصوص موی متصل است و یا حداقل در این ادله، اطلاقی که موی منفصل را هم شامل شود و عرف آن اطلاق را بفهمد وجود ندارد.[1]

مناقشه دوم: سیره بر نظر به موی منفصل

ثانیاً، سیره قطعیه بر نگاه به موی منفصل وجود دارد؛ موی منفصل نامحرم همیشه محل ابتلاء بوده است و ابتلا به آن از ناخن که مرحوم آقای خوئی انصراف ادله حرمت را از آن بعید ندانسته[2] بسیار بیشتر است؛ ناخن را هفتگی یا با فواصل بیشتر کوتاه می‌کنند اما مو را همیشه شانه می‌کنند و با شانه کردن، مقداری از آن جدا شده، به زمین می‌ریزد که در معرض نگاه نامحرم است؛ بسیاری از افرادی که مسکن مشترک دارند، محرم یکدیگر نیستند؛ حمام‌های عمومی سابق در ساعاتی توسّط مردها و در ساعاتی توسّط زن‌ها استفاده می‌شد و در آن‌ها، مقدار زیادی از موهای زنان ریخته بود.

با وجود چنین ابتلائی نسبت به مو، از گذشته تاکنون، از نگاه به آن اجتناب نمی‌شود و عملاً هم اجتناب ممکن نیست لذا مرحوم سیّد، «مو» را استثنا کرده است؛ بر خلاف مرحوم نراقی که با تمسّک به دلیل نهی از نگاه به مو، حکم به حرمت نموده است؛ ولی نظر سیّد صحیح است زیرا با وجود این سیره، نمی‌توان

ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبيه عن محمّد بن سنان أنّ عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسائله «علّة غسل الجنابة النّظافة و تطهير الإنسان نفسه ممّا أصاب من أذاه و تطهير سائر جسده ... [ص ۹۷] و حزم النّظر إلى شعور النّساء المحجوبات بالأزواج و إلى غيرهنّ من النّساء لما فيه من تهييج الرّجال و ما يدعو التّهييج إليه من الفساد و الدّخول فيما لا يحلّ و لا يجمل و كذلك ما أشبه الشّعور»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰؛ ص ۱۹۳-۱۹۴، ح ۱۲.

۱. توضیح کلام استاد دام ظله: استاد دام ظله در باب ظواهر الفاظ به حجیت ظن قائل نیست بلکه می‌فرماید که ظهور باید به اندازه‌ای باشد که عرف تردید نکند یعنی یا اطمینانی باشد یا غفلت از احتمال خلاف در کار باشد، در غیر این صورت بناء عقلاء بر حجیت ظواهر نیست مگر مقدمات انسداد (به طور عام یا در دایره‌ای خاص) تمام باشد که آن بحثی دیگر است، در اینجا نیز چون عرف در اطلاق دلیل شک می‌کند و به طور روشن آن را نمی‌فهمد بلکه از متکلم استیضاح می‌کند نمی‌توان به اطلاق دلیل تمسّک جست.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۱.

موی منفصل را نیز مشمول دلیل نهی دانست.

با بیان بالا، مشخص می‌شود که اشکال مرحوم آقای خوئی هم به کلام سیّد درباره «مو» وارد نیست؛ مرحوم آقای خوئی در ذیل کلام سیّد که نظر به برخی از اجزاء منفصل از جمله مو را استثنا کرده است، فرموده است:

«لم يظهر وجه الفرق بين الشعر و اليد، فإنّه لا مجال لدعوى انصراف أدلّة عدم الجواز عنه، و إن لم يكن ذلك بعيدا في مثل الظفر و السن. و عليه فإن قلنا بجريان الاستصحاب في مثل اليد و غيرها من الأجزاء المبانة، كان لازمه عدم جواز النظر إلى الشعر أيضا.»[1]

با وجود سیره‌ای که درباره مو وجود دارد، فرق بین مو و اجزائی مانند دست معلوم می‌شود و لذا حتی اگر با تمسّک به اطلاقات یا استصحاب بتوان به حرمت نظر به برخی از اجزاء منفصل حکم کرد، نمی‌توان با تمسّک به این ادله، نگاه به مو را نیز حرام دانست.

کلام صاحب جواهر و نقد آن

در مورد مسئله نظر به آلت و امثال آن که مرحوم صاحب جواهر مطرح کرده است،[2] این امکان وجود دارد که کسی ادعای اطلاق کند و بگوید که تناسب حکم و موضوع در اینجا، با اطلاق سازگار است زیرا بر خلاف مو، نظر به آلت و لمس آن ذاتاً قباحت دارد و منوط به تحریک و امثال آن نیست لذا نهی از نظر به آن حالت انفصال را نیز شامل می‌شود؛ ولی بنا بر مختار، ادعای اطلاق در اینجا نیز محل تأمّل است؛ شاید مانند مسئله نگاه به مو، عرف در مسئله آلت و امثال آن نیز شک کرده، حکم حالت انفصال را سؤال نماید و به خود کلام اولیه اکتفاء نکند.

دلیل سوم: استصحاب عدم جواز

دلیل دیگری که برای حرمت نظر ذکر شده، استصحاب است. اولین بار این دلیل

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۱.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

توسط فخرالمحقّقین[۱] ذکر شده و بعد از ایشان محقّق کرکی در جامع المقاصد[۲] و دیگران[۳] نیز آن را مطرح کرده‌اند؛ البته فخر المحقّقین تعبیر به «اصل» نموده و توضیح نداده است که مراد از اصل چیست اما محقّق کرکی در جامع المقاصد و دیگران آن را تبیین نموده و فرموده‌اند که نگاه به اجزاء، قبل از انفصال حرام است؛ بعد از انفصال در بقای آن شک می‌شود که مجرای استصحاب است. ظاهراً فخرالمحقّقین نیز از اصل، استصحاب را اراده کرده است.

اشکالات دلیل سوم

مناقشاتی در دلیل استصحاب مطرح است که ذکر می‌شود:

اشکال اول: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

مناقشه اول این است که شبهه در مسئله مورد بحث، حکمیه است و بنا بر مختار، استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست؛ مرحوم آقای خوئی نیز این نظر را پذیرفته است[۴] اما دلیل ایشان با دلیل ما متفاوت است.[۵] مرحوم نراقی نیز به دلیل تعارض، استصحاب را در مسائلی مانند مسئله مورد بحث، مطلقاً نپذیرفته است.[۶]

---

۱. إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۲. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۵-۴۶.

۳. کشف اللثام، ج ۷، ص ۳۰؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۸.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۰؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۲، ص ۴۲.

۵. کتاب اجاره، حبس عین در غیر مدت اجاره و تلف شدن عین، بررسی وجه اول عدم ضمان (استصحاب عدم ضمان): «به طور کلی به نظر ما این روایات مثل روایت زراره راجع به شبهات حکمیه نیست و مخصوص شبهات موضوعیه است، در این روایات اسقاط فحص کرده و گفته فحص معتبر نیست و در شبهات حکمیه مسلما فحص معتبر است، به نظر می‌رسد روی این جهت، بخواهیم موضوع را اعم از شبهات حکمیه و موضوعیه بدانیم و با اینکه فحص هم لازم ندانسته و بگوییم در مورد خودش نفس شک کافی است و احتیاجی به فحص نیست، ولی در شبهات حکمیه احتیاج به فحص دارد، اگر این ابعد از این نباشد که از اول بگوییم این شبهات موضوعیه را می‌خواهد بگوید، اقرب نیست. خلاصه، در شبهات حکمیه به طور کلی وجودیا أو عدمیا استصحاب را جاری نمی‌دانیم».

۶. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۵.

مرحوم شیخ انصاری نظر ایشان را در رسائل به تفصیل نقد و بررسی کرده است.[۱]

اشکال دوم: عدم بقاء موضوع یا شک در بقای آن

مناقشه دومی نیز وارد است.

کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در نقد استدلال به استصحاب فرموده است:

«أنّ حرمة النظر و لمسه حال الاتصال إنّما كان لكونه نظرا إلى المرأة و لمسا لها. و بعبارة أخرى: موضوع حرمة النظر و اللمس هي المرأة، فالنظر إلى يدها و لمسها حرام باعتبار أنّه نظر إلى المرأة و لمس لها، و بعد الانقطاع يرتفع الموضوع قطعا، إذ لا يصدق النظر إلى المرأة حينئذ و لا مجرى للاستصحاب مع ارتفاع الموضوع، فالمرجع أصالة البراءة.»[۲]

این مطلب بارها بیان شد که مرحوم آقای بروجردی می‌فرمود: در زمانی که معالم یا کتاب دیگری را می‌خواندیم، اساتید برای استعمال لفظ موضوع برای کل، در جزء، به «سجدت علی الارض» مثال می‌زدند؛ با اینکه پیشانی تنها بر قطعه‌ای از زمین قرار داده شده است اما با وجود این، از این تعبیر استفاده می‌شود.

ایشان سپس در ردّ این مثال می‌فرمود: «ارض» در مثال «سجدت علی الارض»، در چند سانتی متری که پیشانی بر آن واقع می‌شود، استعمال نشده است؛ بلکه ارض در همان معنای خودش استعمال شده است ولی احکام و نسبت‌هایی که به اشیاء داده می‌شود مختلف است؛ در برخی اشیاء، تماس و اصطکاک مختصری کافی است که حکم به کل و مجموع نسبت داده شود و در برخی از اشیاء، تماس و اصطکاک باید مستوعب باشد تا بتوان به کل و مجموع نسبت داد؛ در مثال‌های «صورتش را شست»، «خانه را شست»، و «لباس را شست»، باید تمام صورت، خانه، و لباس شسته شود تا بتوان «شستن» را به این امور نسبت داد اما در مثال «زید را زدم»، لازم نیست که تمام بدن زید مورد زدن قرار گیرد تا بتوان آن را به «زید» نسبت

---

۱. فرائد الأصول، ج ۳، ص ۲۰۸.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۸-۶۹.

داد؛ برخورد دست به خصوص صورت نیز برای صحت چنین نسبتی کافی است؛ یا در مثال «در اتاق هستم»، مفهوم ظرفیت برای صحت چنین تعبیری کافی است و لازم نیست که تمام فضای اتاق اشغال شده باشد.[1]

با توجه به این مطلب، مراد مرحوم شیخ انصاری این است که مثلاً در زمان اتصال دست به بدن زن، نگاه به آن، چون مصداق «نظر به مرأه» است، جایز نیست؛ یعنی در زمان اتصال اعضا به بدن زن، اگر انسان تنها به دست او نگاه کند، عنوان «نظر به مراه» صدق می‌کند و برای صدق این عنوان، لازم نیست که نظر به مجموع بدن او صورت گرفته باشد؛ اما در زمان انفصال عضو، نه به خود آن عضو «مرأه» گفته می‌شود و نه به نگاه به خصوص آن عضو، «نظر به مرأه» صدق می‌کند بنابراین به دلیل تغیّر موضوع، نمی‌توان با استصحاب، حکم زمان اتصال را برای زمان انفصال نیز ثابت کرد.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی نیز در نقد استصحاب، علاوه بر نقل و پذیرش اشکال مرحوم

---

۱. استاد ﷾ این مطلب را شفاهی از مرحوم آقای بروجردی شنیده است همچنان‌که در مباحث مربوط به مسئلهٔ قَسْم و لواحق آن -از مباحث شرائع- تصریح به شفاهی بودن آن کرده است.
البته مضمون این مطلب در حاشیه مرحوم آقای بروجردی بر کفایه نیز وجود دارد:
الحاشية على كفاية الأصول، ج ۱، ص ۴۰-۴۱: «... إن قلت: ما ذكر واضح في الاستعارة، و أمّا في المجازات المرسلة فلا يخلو من خفاء، فانّ القول بأنّ استعمال لفظ الجزء في الكلّ في قوله: أعتق رقبة، و عكسه في قولك: رأيت زيدا، و قد رأيت وجهه مثلا، و لفظ المسبّب في السبب مثل قوله تعالى: إذا قمتم إلى الصّلاة حيث أريد إرادة القيام، و لفظ المجاور للشيء في هذا الشيء في قولك: جرى النهر، و لفظ الضدّ في ضدّه في قولك: جاء الأسد، عند مجيء الجبان، و لفظ العامّ في الخاصّ في موارد التخصيص، إلى غيرها من المجازات مبني على دعوى الاتحاد في غاية البعد، و بأي وجه يمكن دعوى اتحاد الرقبة مع الإنسان، أو الوجه مع زيد، و إرادة الشيء مع نفس الشيء و الماء مع النهر، و الجبان مع الأسد،؟ فهل هذا إلّا الجزاف من القول؟! قلت: جملة من أمثال ما ذكر ليس من المجاز في شيء، ففي مثل رأيت زيدا، أو كتبت بيدي لم يستعمل زيد في الوجه، و اليد في الأنملة، بل استعملا في نفس معناهما، غاية الأمر أنه يكفي وقوع هذه الأحداث بالنسبة إلى الجزء في صحة النسبة إلى الكلّ، تقول: سجدت على الأرض، أو وضعت يدي على الحجر، أو سكنت الدار، و الحال أنك سجدت على جزء من الأرض، و وضعت يدك على جزء من الحجر، و هكذا، و إنّما هو توسّع في النسبة لا يخرج الكلام به لا مادّة و لا هيئة عن حدّ الحقيقة ...».

شیخ انصاری، فرموده است: «و یکفینا في عدم جریانه الشك في بقاء الموضوع.»[۱]

کلام آقای حکیم و بررسی آن

مرحوم آقای حکیم در این مسئله، کلام مرحوم شیخ را رد نموده، جریان استصحاب را پذیرفته و شواهدی را نیز بر آن ذکر نموده است؛ البته نسبت به جریان استصحاب، قائل به تفصیل شده است. کلام ایشان در سه بخش نقل و سپس بررسی می‌شود:

بخش اول: معیار بودن عرف در تشخیص بقای موضوع در استصحاب

مرحوم شیخ انصاری در فرائد مطلبی را فرموده که مرحوم آقای حکیم با پذیرش آن، استصحاب را در اعضایی مانند دست، جاری دانسته و اشکال مرحوم شیخ انصاری به آن را جواب داده است.

توضیح اینکه: طبق مبنای شیخ در فرائد،[۲] موضوع در استصحاب از دلیل گرفته نمی‌شود؛ بلکه عرف است که باید تشخیص دهد که آیا یک شئ مقوّم موضوع است و لذا با زوال آن، موضوع نیز زائل می‌شود یا اینکه از حالات موضوع بوده، با زوالش، موضوع از بین نمی‌رود.

اگر معیار لسان دلیل باشد، بین «الماء المتغیّر نجس» و «الماء اذا تغیّر نجس» تفاوت وجود دارد؛ در صورت اول، بعد از زوال تغیّر، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا موضوع از بین رفته است و استصحاب، حکم یک موضوع را برای موضوع دیگر اثبات نمی‌کند؛ اما در صورت دوم، استصحاب جاری می‌شود زیرا موضوع «الماء» و «اذا تغیّر» شرط ترتّب حکم بر موضوع است بنابراین به دلیل بقای موضوع، امکان جریان استصحاب وجود دارد زیرا استصحاب، حکمی را که در یک حالت، برای موضوعی، ثابت است، برای همان موضوع در حالت دیگر ثابت می‌کند.

ولی اگر معیار عرف باشد، در این صورت بین اخذ «تغیّر» در لسان دلیل به شکل وصفی و اخذ آن به صورت شرطی تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا در هر صورت، در نظر عرف تغیّر از حالات است و مقوّم موضوع نیست؛ بنابراین در صورتی که تغیّر زائل شده یا بقای آن مشکوک است، عرف موضوع را باقی دانسته، می‌گوید

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۰.

۲. ر.ک: فرائد الأصول، ج ۳، ص ۲۹۴-۳۰۲.

آب یک ساعت قبل نجس بود و الان شک در بقای نجاست آن دارم؛ در نتیجه با محرز بودن بقای موضوع که عرفاً خود آب است نه آب متغیّر، استصحاب نجاست جاری می‌شود.

مثال دیگر اینکه در دلیل بیان شده است که مسافر نماز را شکسته و حاضر نماز را تمام می‌خواند، اما شخص نمی‌داند که بعضی از مسافرها یا بعضی از حاضرها حکمشان عوض شده است یا شخص نمی‌داند که آیا اصلاً مسافر است یا مسافر نیست؛ در این موارد استصحاب را جاری دانسته‌اند، با این بیان که معیار لسان دلیل نیست؛ معیار عرف است و از نظر عرف نیز موضوع ذات است که گاهی عنوان مسافر و گاهی عنوان حاضر بر او منطبق شده است بنابراین با زوال حالت مسافر یا حاضر بودن، موضوع باقی است و از بین نمی‌رود و در نتیجه استصحاب جاری است.

با توجه به این مطلب، مرحوم آقای حکیم فرموده است: مرجع در بقای موضوع عرف است و از لحاظ عرف نیز اتصال و انفصال از حالات طارئه بر اجزاء است و مقوّم موضوع نیست.[1]

اشکال بخش اول با بررسی معیار در جریان استصحاب از حیث موضوع

اما مطالب فوق، قابل مناقشه است.

کلام آقای داماد

مرحوم آقای داماد می‌فرمود:[2] مرحوم شیخ انصاری در فرائد[3] دو مطلب فرموده که شاید ابتدائاً تصوّر شود که با هم سازگار نیستند؛ در بحث تشخیص بقا و عدم بقای موضوع، ایشان فرموده که معیار عرف است و لسان دلیل معیار نیست ولی در بحث جریان استصحاب در زمان و زمانیات فرموده است که اگر زمان به شکل قید اخذ شده باشد، اثبات حکم در زمان دیگر، اسراء حکم موضوعی به موضوع

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۲-۵۳.

۲. استاد ﷾ این مطالب را به صورت شفاهی از مرحوم آقای داماد شنیده است.

۳. ر.ک: فرائد الأصول، ج ۳، ص ۲۹۴-۳۰۲.

همچنین ر.ک: ج ۳، ص ۲۱۰.

دیگر است اما اگر به صورت ظرف لحاظ شده باشد، اسراء حکم از یک حالت به حالت دیگر است بنابراین ایشان در یک موضع، معیار را عرف قرار داده، جریان استصحاب را منوط به ملاحظه لسان دلیل ندانسته است و در موضع دیگر، جریان استصحاب و عدم آن را بر نحوه لسان دلیل متوقف کرده است.

مرحوم آقای داماد در ادامه، در جمع بین مطالب مرحوم شیخ انصاری و تبیین مبنای خودش مطلبی می‌فرمود که توضیح آن این است: گاهی در برخی احکام، حکم به خود ماهیت -نه ماهیت موجود در خارج- تعلّق می‌گیرد؛ در احکام تکلیفیه، ماهیت در ظرف وجود ذهنی‌اش معروض احکام است؛ البته ماهیت موجود در ذهن که فانی در خارج است؛ نه ماهیتی که مقیّد به وجود ذهنی است؛ وجود خارجی ماهیت هم تنها موجب سقوط تکلیف و استحقاق ثواب یا موجب استحقاق عذاب می‌شود؛[1] مثلاً در «الصلاة واجبة» و «الزنا حرام»، وجوب و حرمت به ماهیت نماز و زنا که در ذهن و فانی در خارج است، تعلّق گرفته است و نماز در خارج، تنها تکلیف را ساقط کرده، موجب استحقاق ثواب می‌شود و زنای در خارج، تنها سبب برای استحقاق عقوبت است؛ بنابراین حرمت و وجوب قبل از وجود خارجی ثابت است و به این اعتبار است که افراد ممکن است عصیان نموده، واجب را انجام ندهند یا حرام را مرتکب شوند؛ در حالی که اگر تکلیف به وجود خارجی این ماهیات تعلّق گرفته باشد، تارک نماز، واجبی را ترک نکرده و زانی نیز حرامی را مرتکب نشده است؛ زیرا طبق این فرض، قبل از وجود خارجی این ماهیات، تکلیفی وجود نداشته است.

گاهی نیز حکم به شیئی تعلّق می‌گیرد که اگر بر خارج منطبق شود، حکم به خارج نیز سرایت می‌کند؛ مثلاً در «الماء المتغیّر نجس»، «الماء المتغیّر» عنوان کلی است که منطبق بر خارج می‌شود و لذا حکم به آب‌های خارجی نیز سرایت می‌کند؛ یا در «اکرام العالم واجب»، اگرچه وجوب حکمی تکلیفی است و به خود ماهیت «اکرام» -نه «اکرام» موجود در خارج- تعلّق گرفته است، اما با وجود این،

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: باید دانست تعلق حکم در ظرف وجود ماهیت در ذهن به نحو فناء در خارج به گونه‌ای نیست که حکم به خارج سرایت کند، بلکه حکم به هیچ وجه به خارج تعلق نمی‌گیرد نه مستقیماً نه بالسرایة وگرنه اشکال عقلی مذکور پیش می‌آید.

حکم به خارج نیز سرایت می‌کند، زیرا اکرام به عالم اضافه شده که یک مفهوم کلی است که بر مصادیق عالم در خارج منطبق می‌شود و فعلیت وجوب اکرام هم متوقّف بر وجود مصداق عالم در خارج است؛ بنابراین حکم به خارج سرایت کرده، سبب می‌شود که زید عالم هم وجوب اکرام پیدا کند.

با توجه به این مطلب، کلام مرحوم شیخ انصاری در موضعی که عرف را معیار قرار داده، ناظر به مواردی است که حکم به خارج سرایت می‌کند؛ در این موارد، معیار در تشخیص بقای موضوع و عدم آن، عرف است و لذا در مثال آب، استصحاب نجاست جاری می‌شود زیرا از نظر عرف، آبی که یک ساعت قبل قطعاً نجس بوده، با آبی که یک ساعت بعد، به دلیل تغییراتی، در نجاستش شک وجود دارد، یکی است. در این موارد، قیودی مانند تغیّر که در لسان دلیل هم ذکر شده است، از حالات موضوع بوده، محقّق آن شمرده نمی‌شوند.

کلام دیگر شیخ انصاری که جریان استصحاب و عدم آن را تابع لسان دلیل دانسته، ناظر به مواردی مانند «الصلاه واجبة» است که حکم به موجود خارجی سرایت نکرده است تا بتوان استصحاب را با ادعای وحدت موجود خارجی در حال یقین و شک جاری کرد؛ همچنان‌که بیان شد، حکم در این موارد، به خود ماهیت -نه ماهیت موجود در خارج- تعلّق گرفته و به خارج نیز سرایت نمی‌کند و توسعه و تضییق ماهیت نیز به دست شارع است؛ شارع ممکن است بفرماید: «الصلاة واجبة» یا «صلاة القصر واجبة» و یا «صلاة التمام واجبة»؛ در این موارد، تمام قیود محقّق موضوع به حساب می‌آیند و لذا برای تشخیص بقا موضوع و عدم آن باید با مراجعه به دلیل، ملاحظه شود که از نظر شارع، چه اموری در تحقّق موضوع دخیل است. مطلب دیگری که شایان ذکر است اینکه مطالبی که در اینجا ذکر شد، فارغ از اصطلاحاتی است که در بین اصولیین وجود دارد و درباره آن اختلاف واقع شده است؛ نسبت به موضوع و متعلق آن، مرحوم نائینی یک اصطلاح[1] و مرحوم آقای شیخ محمد حسین اصفهانی اصطلاح دیگری دارد[2]؛ این امر سبب می‌شود که انسان به مشکل برخورد کرده، نداند که در تبیین مباحث از کدام اصطلاح استفاده

---

۱. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. ر.ک: نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۳، ص ۲۲۲.

نماید و اساساً این جعل اصطلاح نه تنها موجب رشد علمی نشده است بلکه بعد علمی را همراه داشته، سبب دور شدن از حقایق شده است؛ هر کدام اصطلاحی جعل نموده است که اگر انسان به یکی بپردازد، از دیگری باز می‌ماند؛ این اختلاف اصطلاح بسیار منشأ گمراهی و اشتباهات می‌شود. باید در تبیین مطالب علمی، از اصطلاحات لغوی یا رائج متعارف استفاده کرد.

تطبیق کلام آقای داماد در مسئله بحث

طبق مبنای مرحوم آقای داماد، استصحاب در مسئله مورد بحث جاری می‌شود؛ زیرا عرفاً موضوع تغییر نکرده است؛ بعد از انفصال نیز دست تغییری نکرده، همان دست است، با این تفاوت که قبلاً متصل بوده، دست نامحرم به حساب می‌آمد، ولی الان منفصل شده، حرمت نگاه به آن مشکوک است.

مبنایی دیگر در باب تشخیص بقای موضوع در استصحاب

برخی بین حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه بودن عنوان در موضوع حکم فرق گذاشته‌اند؛[1] در صورت اول، به زوال موضوع و جاری نبودن استصحاب حکم کرده‌اند و در صورت دوم، موضوع را باقی دانسته، استصحاب را جاری کرده‌اند.

توضیح اینکه حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه[2] همان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت نزد اهل منطق است؛ واسطه در عروض این است که حکم در حقیقت برای واسطه است اما به دلیل اتحاد واسطه و ذی الواسطه،[3] حکم به ذی

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ر.ک: نتائج الأفکار، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲. وجه تسمیه خصوصیتی به حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه آن است که خصوصیت در یک شئ، حیثیتی از حیثیاتش شمرده می‌شود؛ در لحاظ نحوه ثبوت حکمی برای یک شئ، گاهی حیثیت در آن شئ، تنها نقش سبب و علت برای ثبوت حکم را دارد، به گونه‌ای که ذات شئ بدون لحاظ تقیّدش به آن حیثیت معروض حکم قرار می‌گیرد؛ گاهی نیز دخالتش در ثبوت حکم به گونه‌ای است که شئ تنها با لحاظ تقیّدش به آن حیثیت معروض حکم واقع می‌شود؛ بنابراین تسمیه یک خصوصیت به حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه با در نظر گرفتن نحوه دخالتش در ثبوت حکم صورت گرفته است.

۳. مراد استاد ﷾ از اتحاد بین ذی الواسطه و واسطه، وجود یک نحوه ارتباطی بین این دو است که به واسطه آن ارتباط می‌توان حکم واسطه را به ذی الواسطه نیز نسبت داد؛ صدر المتألهین در حکمت متعالیه در این باره فرموده است: «أن التأثیر و التأثر بین أمرین قد یکون بالذات و قد یکون بالعرض و المراد مما بالعرض حیث وقع في کلامنا هو أن یکون اتصاف الموصوف بالحکم المذکور له مجازیا

الواسطه نیز بالعرض -البته به عرض منطقی-[1] نسبت داده می‌شود.

لا حقيقيا إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة و عدمها بواسطة اتحاده بالمقدار و بالمشابهة و غيرها بواسطة اتحاده بالكيف و كاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها و قد علمت من قبل أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و غيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية و الوجود.» (الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷).

۱. عرض یا عرضی در دو جا به کار می‌رود. عرضی در منطق مقابل ذاتی است؛ این دو به این شکل تعریف شده‌اند: «الذاتي هو ما يقوم ذات الشيء غير خارج عنه فقولنا ما يقوم ذات الشيء نعني به ما لا يتحقق تلك الماهية إلا به سواء كان نفس الماهية فإنها ذاتية لأفرادها كالإنسان لزيد و عمرو فإن خواص الذاتي موجودة فيها أو كان جزءا منها كالحيوان للإنسان أو الناطق له. و قولنا غير خارج عنه لأن المقوم قد يطلق على مقوم الماهية و هو الذي ذكرناه و قد يطلق على مقوم الوجود كالعلل و هي خارجة عن الماهية فبالقيد المذكور خرج مقوم الوجود و هذا الذاتي و هو مقوم الماهية مغاير لمقوم الوجود فإن مقوم الماهية يراد به الجنس و الفصل أو المادة و الصورة و بالجملة جزء الشيء إما في الذهن أو الخارج و مقوم الوجود يراد به الفاعل و الغاية و الموضوع. العرضي في مقابلة الذاتي فلما كان الذاتي هو المقوم للماهية كان العرضي ما يلحقها بعد تقومها و لا مدخل له البتة في التقويم. و هو على قسمين لازم و غير لازم و اللازم قسمان لازم الماهية و لازم الوجود و لازم الماهية قسمان بين و غير بين فالأقسام أربعة أحد»؛ ر.ک: الجوهر النضيد، ص ۱۵-۱۶.

عرض در فلسفه مقابل جوهر است؛ این دو به این شکل تعریف شده‌اند: «تنقسم الماهية انقساما أوليا إلى جوهر و عرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده سواء وجدت لا في موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها و إما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها كماهية القرب و البعد بين الأجسام و كالقيام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان.» (بداية الحكمة، ص ۶۸)

مرحوم آقای بروجردی نیز در برخی از مباحث اصول، فرق این دو اصطلاح را تبیین نموده و فرموده است: «أن المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإن العرض الفلسفي عبارة عن ماهية، شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، و يقابله الجوهر. و العرض المنطقي عبارة عما يكون خارجا من ذات الشيء، متحدا معه في الخارج، و يقابله الذاتي. و بين الاصطلاحين بون بعيد، فإن العرض المنطقي قد يكون جوهرا من الجواهر «كالناطق» بالنسبة إلى «الحيوان» و بالعكس، حيث إن كلا منهما خارج من ذات الآخر، و محمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، و إن كان كل منهما ذاتيا بالنسبة إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، و باصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإن «الفصل» مثلا بالنسبة إلى «الجنس» عرض خاص، و بالنسبة إلى «النوع» المؤلف منه ذاتي له. و أما المقولات التسع العرضية باصطلاح

واسطه در ثبوت این است که مثلاً آتش سبب شده است که آب واقعاً گرم شود و لذا به لحاظ حرارتی که خودش پیدا کرده، «حارّ» بر آن بار می‌شود؛ نه اینکه حرارت حقیقتاً برای آتش باشد و تنها از باب اتحادش با آب، به آب نیز «حارّ» گفته شود.

با توجه به این مطلب، برخی معتقدند که اگر عنوان مأخوذ در موضوع، حیثیت تقییدیه یا به عبارت دیگر واسطه در عروض باشد، خود عنوان، موضوع حکم است و لذا در صورت فقدان عنوان، اثبات حکم برای فاقد عنوان، مصداق اسراء حکم از یک موضوع به موضوع دیگر است؛ اما اگر عنوان اخذ شده، حیثیت تعلیلیه یا به تعبیر دیگر، واسطه در ثبوت باشد، معنون خارجی به واسطه عنوان، واقعاً معروض حکم قرار گرفته است و در نتیجه با فقدان عنوان، معنون خارجی باقی است و مانعی از جریان استصحاب از جهت بقای موضوع وجود ندارد.

اشکال آقای داماد بر مبنای مذکور

مرحوم آقای داماد، تفصیل بین حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه را نپذیرفته بود و با تأکید بر مبنای خود -که در بالا تبیین شد- می‌فرمود: اگر حکم به معنون خارجی سرایت کرده، به آن نسبت داده شود، با زوال عنوان، استصحاب در معنون خارجی جاری می‌شود و در این جهت فرق نمی‌کند که حکم بر روی ذات معنون رفته باشد یا حکم برای عنوان بوده، از باب اتحاد عنوان و معنون، به معنون نیز نسبت داده شده باشد؛ زیرا اگرچه عنوان زائل با عنوان حادث متباین است اما معنون در حال اتصاف به عنوان و حال عدم اتصاف به آن، یک شخص است و دو موجود به حساب نمی‌آید.[1]

الفلسفي فلا تتغير عن وصف العرضية باختلاف الاعتبارات و النسب.»

با توجه به این مطلب، مراد استاد ﷺ از عبارت «حکم به ذی الواسطه نیز بالعرض -البته به عرض منطقی- نسبت داده می‌شود.» آن است که حکم حقیقتاً و اوّلاً، بالذات برای واسطه است ولی با وجود این، بر ذی الواسطه نیز حمل می‌شود؛ این حمل بالعرض است اما معنای این حمل بالعرض آن نیست که محمول لزوماً عرض در مقابل جوهر است؛ بلکه به این معنا است که محمول امری است که خارج از ذات موضوع است ولی بر آن عارض می‌شود؛ بنابراین ممکن است این عارض خودش جوهر مقابل عرض فلسفی باشد. استاد در برخی از مباحث کتاب اجاره (مباحث تعریف اجاره) در تبیین عرض منطقی و فلسفی، کلام مرحوم آقای بروجردی را نقل کرده است.

۱. ر.ک ایضا: المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۳، ص ۱۸.

مرحوم آقای داماد طبق این مبنا مثلاً می‌فرمود: در مسئله انقلاب خمر به خلّ، با قطع نظر از دلیل خاص بر مطهّریت انقلاب در این مسئله، مقتضای استصحاب بقای نجاست است و لذا فقهاء مطهّریت انقلاب را تنها در مسئله تبدیل خمر به خلّ، پذیرفته‌اند در حالی که اگر عناوین در نظر ایشان مقوّم موضوع می‌بود، باید به شکل کلی، مطهّریت انقلاب را پذیرفته، حکم می‌کردند که هر شئ نجس با تغییر عنوانش پاک می‌شود؛ همچنان‌که در استحاله این‌گونه حکم کرده‌اند و استصحاب نجاست را جاری ندانسته‌اند زیرا در استحالهٔ مثلاً چوب نجس به خاکستر، عرف این چوب و خاکستر را دو موضوع می‌داند و لذا مجالی برای جریان استصحاب نجاست نیست. خلاصه اینکه صرف زوال عنوان موجب تعدّد موضوع نیست و لذا مطهّریت انقلاب نیاز به دلیل خاص دارد.

نظر مختار: کافی نبودن مجرد اتحاد موضوع برای جریان استصحاب

کلام مرحوم آقای داماد قابل مناقشه است؛ توضیح اینکه در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه لازم است و قضیه هم از موضوع و محمول تشکیل شده است بنابراین برای تحقّق اتحاد این دو قضیه، باید علاوه بر اتحاد در موضوع، از نظر محمول نیز متحد باشند، هرچند ملاک این اتحاد نظر عرف باشد؛ این مطلب، در این مسئله، مورد غفلت مرحوم آقای داماد قرار گرفته است.

البته مراد از اتحاد محمول این نیست که محمول سابق برای موضوع سابق الان نیز ثابت باشد؛ مراد این است که اگر محمول برای موضوع سابق ثابت باشد، همان محمول سابق بوده، محمول دیگری نیست؛ بنابراین اگر احتمال بقای شخص محمول سابق وجود داشته باشد، استصحاب جاری است.

با توجه به این مطلب، اگرچه در موارد سرایت حکم به معنون خارجی، ذات معنون در حالت اتصاف و عدم اتصاف به عنوان، واحد است، اما این مقدار برای جریان استصحاب در معنون در جایی هم که حکم حقیقتاً برای عنوان است، کفایت نمی‌کند؛ زیرا در جایی که حکم در حقیقت برای عنوان است و تنها از باب اتحاد عنوان و معنون، به معنون نیز نسبت داده شده است، با زوال عنوان، حکم زائل می‌شود و اگر معنون خارجی بعد از زوال عنوان هم، همان حکم را داشته باشد، شخص حکم قبل نیست بلکه مماثل آن است؛ مثلاً اگر عالم بما هو عالم

وجوب اکرام داشته باشد و زید عالم خارجی هم به جهت اتحاد عنوان و معنون، واجب الاکرام باشد و علم زید زائل شود ولی این احتمال وجود داشته باشد که به جهت سیادت وی، همچنان اکرامش واجب باشد، در این صورت، هرچند موضوع همان موضوع است و زید همان زید سابق است و تغییر در اوصاف زید همچون علم، جهل، پیری، جوانی، زیبایی، زشتی و غیر آن، زید را متعدّد نمی‌سازد، ولی حکم تغییر می‌کند و وجوب اکرامی که به مناط عالم بودن زید است، غیر از وجوب اکرامی است که به مناط سیادت وی ممکن است وجود داشته باشد بنابراین استصحاب حکم شخصی جاری نیست. البته اگر کسی استصحاب کلی قسم ثالث را بپذیرد، در این مثال می‌تواند این نوع استصحاب را جاری کند؛ اما مرحوم آقای داماد[1] و دیگران[2] این استصحاب را نپذیرفته‌اند.

خلاصه اینکه نمی‌توان به مجرد وحدت معنون خارجی، استصحاب را به لحاظ آن، مطلقاً جاری دانست؛ بنا بر تحقیق، فرقی بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه وجود ندارد. با توجّه به این مطلب، جریان استصحاب بنا بر هر کدام از دو صورت حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه، بررسی می‌شود:

صورت اول: حیثیت تعلیلیه (واسطه در ثبوت) بودن عنوان

اگر عنوان حیثیت تعلیلیه باشد و حکم به معنون خارجی سرایت کند، دو حالت

---

۱. البته مرحوم آقای داماد، قائل به تفصیل شده است؛ اگرچه طبق تفصیل ایشان هم، استصحاب در صورت مذکور در متن، جاری نمی‌شود؛ ایشان ابتدا در بیان صور این قسم فرموده است: «الاول ما اذا کان الشك فی بقاء الکلّی لاحتمال وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد المعلوم. الثانی ما اذا کان الشك فیه لاحتمال حدوث فرد آخر مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم، و هذا ایضا یتصور علی وجهین: الاول ان یکون الحادث المحتمل فردا مباینا للمعلوم. الثانی ان یکون مرتبة من مراتبه، فهذه هی الوجوه الثلاثة المتصورة.»

مرحوم آقای داماد در ادامه چهار قول در مسئله نقل کرده که قول چهارم به تعبیر ایشان این است: «الرابع: التفصیل بین الوجهین الاولین و بین الوجه الاخیر فلا یجري فی الأولین دون الثالث.» ایشان سپس این قول را پذیرفته و فرموده است: «و الاقوی هو القول الرابع.» (ر.ک: المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۳، ص ۷۰-۷۱).

۲. ر.ک: فرائد الأصول، ج ۳، ص ۱۹۵؛ کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۴۰۶؛ فوائد الأصول، ج ۴، ص ۴۲۳؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۳۶.

متصور است:

حالت اول: محدود بودن اثر عنوان در معنون

حالت اول این است که عنوان -که واسطه و علت برای حمل حکم بر معنون خارجی است- اثرش ثابت نیست بلکه تا زمانی ادامه دارد که آن عنوان باقی باشد؛ در این حالت، اگر عنوان زائل شود و بقای حکم محتمل باشد، استصحاب جاری نیست زیرا حکمی که بعد از زوال عنوان بر معنون خارجی حمل می‌شود، مماثل حکم سابق است و عین آن نیست؛ مثلاً اگر وجوب اکرام بر روی ذات زید عالم رفته و علم حیثیت تعلیلیه بوده، به واسطه آن، زید واجب الاکرام شده است و اثر علم هم محدود به زمان وجود علم باشد، در این حالت، اگر علم زائل شود ولی محتمل باشد که به واسطه عناوین دیگر مانند سیادت یا خدمتی که زید انجام داده است، همچنان اکرامش واجب باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری کرد زیرا اگرچه موضوع که زید است، در حالت اتصاف به علم و عدم اتصاف به آن، یکی است اما وجوب اکرام که محمول است، مماثل وجوب اکرام سابق است و عین آن نیست بنابراین استصحاب جاری نمی‌شود مگر کسی استصحاب کلی قسم ثالث را بپذیرد.

حالت دوم: احتمال محدود نبودن اثر عنوان در معنون

حالت دوم اینکه عنوان زائل شده است و بقای حکم برای معنون مشکوک است، اما این احتمال وجود دارد که اثر عنوان در معنون محدود نبوده، بعد از زوالش نیز باقی باشد که در نتیجه اگر حکم باقی باشد، اثر همان عنوان سابق بوده، به ملاک و عنوان جدید نیست؛ نظیر مطلبی که درباره آیه شریفه ﴿لاینال عهدی الظالمین﴾[1] بیان شده است که ظلم کردن شخص در یک کاری، منشأ می‌شود که آن شخص، دیگر صلاحیت امامت و رهبری را نداشته باشد.[2]

اگر چنین احتمالی نسبت به عنوان و معنون وجود داشته باشد، استصحاب جاری می‌شود؛ مثل اینکه درباره «الماء المتغیّر» این احتمال وجود داشته باشد

---

۱. البقرة، ۱۲۴.

۲. المیزان في تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۷۴.

که اثر تغیّر، به زمان تغیّر محدود نبوده، بعد از زوالش نیز باقی باشد، که در این صورت، نجاست آب بعد از زوال تغیّر، با استصحاب ثابت می‌شود.

صورت دوم: حیثیت تقییدیه (واسطه در عروض) بودن عنوان

در جایی که عنوان، حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است، گاهی می‌توان استصحاب را جاری کرد؛ زیرا اگرچه در مواردی که حکم بر عنوانی ثابت می‌گردد، با زوال عنوان، حکم نیز قهراً از بین می‌رود؛ ولی عناوین مأخوذه در لسان ادله الزاماً عناوینی نیستند که در مقام ثبوت، حکم روی آن‌ها رفته باشد؛ زیرا گاه محتمل است که عنوان ثبوتی اوسع از عنوان مأخوذ در دلیل باشد؛ برای نمونه، احتمالاتی در آیه شریفه ﴿لاینال عهدی الظالمین﴾،[1] می‌تواند مطرح شود:

- **احتمال اوّل:** حکم عدم نیل عهد، متعلق به ذات ظالمین است و ظلم تنها حیثیت تعلیلیه است؛ در این صورت، حتی اگر شخص، ظالم بالفعل نباشد، اما چون محتمل است که اثر ظلم سابقش باقی باشد، استصحاب جاری است.
- **احتمال دوم:** حکم عدم نیل عهد، متعلق به ذات ظالمین نیست بلکه حقیقتاً متعلق به عنوان ظالم است و نسبتش به ذات ظالم از باب اتحاد عنوان و معنون است؛ در این صورت، حیثیت تقییدیه است، اما دو احتمال در عنوانی که معروض حقیقی حکم است وجود دارد:
  - احتمال اوّل: همچنان‌که متفاهم عرفی از الظالمین در آیه شریفه، ظالم بالفعل است، معروض حقیقی حکم در عالم ثبوت نیز، عنوان ظالم بالفعل است و لذا شخص حکم بعد از زوال ظلم منتفی می‌شود و در صورت بقائش برای معنون، حکمی مماثل با حکم منتفی شده است. اگر این احتمال ثابت شود، بعد از زوال ظلم، با استصحاب نمی‌توان بقای حکم را برای معنون ثابت کرد.
  - احتمال دوم: معروض حقیقی حکم عنوان جامعی است که علاوه بر ظالم بالفعل، کسانی را هم که عنوان ظالم بر آن‌ها در گذشته منطبق بوده است شامل می‌شود؛ طبق این احتمال، بقای حکم برای معنون بعد از

---

۱. البقرة، ۱۲۴.

منتفی شدن عنوان ظالم بالفعل، همان حکم سابق است و حکم جدیدی نیست. اگر این احتمال ثابت شود، بعد از زوال ظلم، با استصحاب می‌توان بقای حکم را ثابت کرد.

اگر هم دلیل ﴿لاینال عهدی الظالمین﴾ بر حیثیت تقییدیه بودن عنوان ظالم دلالت داشته باشد، نسبت به اینکه کدام یک از دو احتمال بالا، صحیح است، ساکت است؛ نه مفهوم دارد که دلالت کند بر اینکه موضوع حکم ثبوتاً خصوص ظالم بالفعل است و نه اطلاق دارد که کشف کند از اینکه موضوع حکم در عالم ثبوت عنوان جامعی است که ظالمین سابق را هم شامل می‌شود؛ بنابراین محتمل است که احتمال دوم صحیح باشد که در نتیجه احتمال بقای شخص حکم سابق برای معنون به اعتبار اتحادش با عنوان در عالم ثبوت منتفی نیست؛ بنابراین می‌توان استصحاب را جاری کرد.

خلاصه اینکه اگر عنوان ماخوذ در دلیل، حیثیت تقییدیه باشد، بعد از زوال عنوان هم می‌توان با استصحاب، حکم را برای معنون ثابت کرد مشروط به اینکه محتمل باشد که عنوان ثبوتی از عنوان ماخوذ در دلیل اعم بوده، صورت زوال آن را هم شامل شود که در نتیجه اگر بعد از زوال عنوان هم، حکم برای معنون ثابت باشد، به ملاک و عنوان جدید نیست؛ اما اگر عنوان زائل شود و تنها محتمل باشد که به عنوان و ملاک جدید، حکم برای معنون ثابت باشد، استصحاب جاری نیست.

از این مطلب، مشخص می‌شود که کلام مرحوم آقای خوئی صحیح نیست که فرموده است برای عدم جریان استصحاب، شک در بقای موضوع هم کافی است؛[1] زیرا در جایی که حکم به عنوان تعلّق گرفته و به واسطه اتحاد معنون خارجی با عنوان، برای او نیز ثابت شده است، اگر محرز باشد که موضوع در عالم ثبوت همان عنوان اثباتی است، در این صورت، با احراز زوال عنوان بلکه شک در بقای آن، حکم نیز منتفی می‌شود و در نتیجه استصحاب جاری نیست؛ زیرا در استصحاب باید موضوع محرز باشد؛ اما اگر احتمال دهیم که موضوع در عالم ثبوت، عنوان جامعی است که در صورت زوال عنوان اثباتی نیز بر معنون منطبق است، در این صورت،

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۰.

شک در بقای عنوان اثباتی بلکه احراز زوال آن هم، مانع از جریان استصحاب حکم برای معنون خارجی نیست؛ بنابراین اگر مراد مرحوم آقای خوئی از مانعیت شک در موضوع از جریان استصحاب، شکّ در آن چیزی است که حقیقتاً و در عالم ثبوت موضوع حکم است، ادعای ایشان صحیح است؛ اما اگر مراد ایشان شکّ در چیزی است که در عالم اثبات موضوع قرار گرفته، ادعای ایشان ناتمام است.

نتیجه اینکه در مواردی هم که عنوان حیثیت تقییدیه است، لسان دلیل معیار نیست؛ مهم عناوین ثبوتی است که اگر احتمال بقای آن‌ها وجود داشته باشد، استصحاب نسبت به معنون خارجی جاری می‌شود.

خلاصه اینکه اگر معلوم باشد که شخص حکم سابق منتفی است و تنها وجود فرد دیگری از آن محتمل است، در این صورت استصحاب جاری نیست مگر بنا بر مبنای کسانی که استصحاب کلی قسم ثالث را پذیرفته‌اند؛ اما اگر بقای شخص حکم برای معنون، محتمل است، استصحاب جاری می‌شود و فرقی هم در این جهت بین حیثیت تعلیلیه و تقییدیه بودن عنوان وجود ندارد. البته جریان استصحاب در این قسم، طبق مبنای کسانی مانند مرحوم آخوند[1] صحیح است که جریان استصحاب در شبهات حکمیه و شکّ در مقتضی را پذیرفته‌اند. اما بنا بر مختار، استصحاب در شبهات حکمیه و شک در مقتضی جاری نیست و لذا با استصحاب نمی‌توان بقای حکم را برای معنون ثابت کرد حتی اگر بقای شخص حکم سابق محتمل باشد.

تطبیق بحث اصولی بر مسئله نگاه به اجزای منفصل

تطبیق بحث اصولی بالا بر مسئله نگاه به اجزای منفصل این است که مثلاً نگاه به دست زن در زمان اتصال حرام است و عنوان ماخوذ در دلیل نیز حرمت نظر به زن است؛ بعد از جدا شدن دست از بدن، اگر قطعاً ملاک سابق از بین رفته است و تنها محتمل است که نگاه به دست به ملاک جدیدی، هنوز هم حرام باشد، در این صورت استصحاب جاری نیست؛ اما بالوجدان این احتمال وجود دارد که جزئیت دست برای بدن زن در حال اتصال، اثری داشته باشد که پس از انفصال هم

---

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۳۸۷.

باقی می‌ماند و لذا اگر نگاه به آن بعد از انفصال هم حرام باشد، اثر همان جزئیت سابق بوده، به ملاک و عنوان جدید به وجود نیامده باشد؛ نظیر آنچه درباره «الماء المتغیر» و تأثیر تغیّر، در آب بیان شد؛ بنابراین با توجه به این احتمال، استصحاب جاری می‌شود.

بخش دوم: شواهد مرحوم آقای حکیم برای جریان استصحاب در مسئله مورد بحث

مرحوم آقای حکیم بعد از پذیرش جریان استصحاب در مسئله مورد بحث، سه مورد را به عنوان شاهد برای کلام خود ذکر نموده است:

- مورد اول: دست سگ مثلاً در زمان اتصال به بدن نجس است و بعد از انفصال نیز با تمسّک به استصحاب، به نجاست آن حکم می‌شود، با اینکه موضوع در ادله نجاست، کلب است[1] که بر «دست بعد از انفصال» صادق نیست.
- مورد دوم: دست عبد یا حیوان یا دسته کوزه مثلاً در زمان اتصال، داخل در ملک صاحب عبد، حیوان، و کوزه است. بعد از انفصال نیز استصحاب ملکیت جاری شده، به بقای ملکیت آن‌ها حکم می‌شود، با اینکه بر دست عبد، حیوان، و دسته کوزه به تنهایی، عنوان عبد، حیوان، و کوزه صدق نمی‌کند.

---

۱. به عنوان مثال:
الكافي، ج ۶، ص ۲۴۵، ح ۶: عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن أبي سهل القرشيّ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لحم الكلب فقال هو مسخ قلت هو حرام قال هو نجس أعيدها عليه ثلاث مرّات كلّ ذلك يقول هو نجس.»
تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۲۲۵، ح ۲۹: و بهذا الإسناد عن حمّاد عن حريز عن الفضل أبي العبّاس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة و الشّاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السّباع فلم أترك شيئا إلّا سألته عنه فقال لا بأس به حتّى انتهيت إلى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضّأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتّراب أوّل مرّة ثمّ بالماء»؛ و ح ۳۰: و أخبرني الشّيخ أيّده الله تعالى عن أبي القاسم جعفر بن محمّد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمّد عن أيّوب بن نوح عن صفوان بن يحيى عن معاوية بن شريح قال: «سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن سؤر السّنّور و الشّاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السّباع يشرب منه أو يتوضّأ منه فقال نعم اشرب منه و توضّأ قال قلت له الكلب قال لا قلت أ ليس هو سبع قال لا و الله إنّه نجس لا و الله إنّه نجس.»
همچنین ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۴۱۴، باب نجاسة الكلب و لو سلوقيّا.

• مورد سوم: اگر تمام اعضای زنی را قطع کنند، اما آن‌ها را در جای خود در کنار اعضای دیگر قرار دهند و زن هم دیگر زنده نباشد، بلااشکال، همه موضوع را باقی دانسته، با تمسک به استصحاب نگاه به آن را حرام می‌دانند.[۱]

مطلب اخیر مرحوم آقای حکیم، در جواهر[۲] تقریباً به شکل مسلّم ذکر شده است؛ مرحوم شیخ انصاری[۳] نیز به بیان دیگر آن را بیان نموده است.

خلاصه اینکه مرحوم آقای حکیم جریان استصحاب در این سه مورد را شاهد قرار داده بر اینکه اتصال و انفصال از حالات بوده، مقوّم موضوع نیست بنابراین در مسئله مورد بحث نیز استصحاب نسبت به اعضایی مانند دست، جاری می‌شود.

اشکال بخش دوم: بطلان شواهد جریان استصحاب در عضو جدا شده

شواهدی که مرحوم آقای حکیم برای تائید جریان استصحاب در این مسئله ذکر نموده است، صحیح نیست.

در شاهد اوّل، نجس بودن عضو قطع شده سگ، به دلیل استصحاب نیست زیرا قطع به نجاست آن وجود دارد؛ با توجه به ادله میته و غیر آن،[۴] اگر عضو حیوان حلال گوشتی مانند گوسفند که صلاحیت تذکیه دارد، قبل از تذکیه صحیح، قطع شود، آن عضو نجس است؛ با وجود چنین حکمی نسبت به حیوان حلال گوشتی مانند گوسفند، آیا محتمل است که سگ که ذاتاً نجس است، اعضائش بعد از قطع شدن پاک باشد؟ و یکی از مطهّرات سگ، قطع شدن اعضائش باشد؟ آیا کسی چنین احتمالی را داده است تا مسئله استصحاب مطرح شود؟ بنابراین نجاست

---

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۲-۵۳.

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۳. كتاب النكاح (شيخ انصاری)، ص ۶۸.

۴. ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۲۳، ص ۳۷۶، باب أنّه لا يحلّ أكل ما يصاد بالحبالة إلّا أن تدرك ذكاته و أنّ ما قطعت الحبالة منه فهو ميتة حرام و يذكّى ما بقي حيّا؛ و ج ۲۳، ص ۳۸۶، باب حكم من ضرب الصّيد فقدّه نصفين أو قطع منه عضوا فأبانه؛ و ج ۲۴، ص ۷۱، باب أنّ ما يقطع من أعضاء الحيوانات قبل الذّكاة فهو ميتة لا ينتفع به كأليات الغنم و غيرها و أنّه يجوز قطعها لإصلاح المال و حكم الإسراج بها و حكم ما لو ضرب الصّيد فقدّه نصفين؛ و ج ۲۴، ص ۱۷۸، باب أنّ ما قطع من ألیات الغنم و هي أحياء ميتة يحرم أكله و الاستصباح به و تحريم كلّ ما لم يستوف الشّرائط الشّرعيّة من الصّيد و الذّبائح.

عضو منفصل سگ، مستند به استصحاب نیست؛ شاهد این مطلب نیز آن است که استصحاب از قدیم معرکه آراء و مسئله‌ای اختلافی بین فقهاء بوده است اما اختلافی در نجاست عضو جدا شده سگ وجود ندارد.

در شاهد دوم هم مستند حکم، استصحاب نیست زیرا بعد از قطع شدن عضو، بقای ملکیت قطعی بوده، شکی در آن وجود ندارد؛ گوسفندی که در ملک شخص است و آن را ذبح و اعضایش را تقطیع می‌کند، آیا احتمال این است که بعد از ذبح و تقطیع، ملکیت شخص نسبت به آن اعضاء زائل شده باشد؟ اصلاً محتمل نیست که عضو عبد یا حیوان، یا دسته کوزه مثلاً، با قطع شدن، از ملکیت مالکش خارج شود تا مسئله استصحاب مطرح گردد.

استشهاد به حرمت نظر به اعضای قطع شده زن که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، هم صحیح نیست؛ زیرا ممکن است از روایات تغسیل[1] و غیر آن استفاده شود که اگر اعضای زن را قطع کنند و آن‌ها را در کنار یکدیگر قرار دهند به گونه‌ای که عرفاً به مجموع آن‌ها بما هو مجموع «زن مرده» گفته شود، نظر به آن‌ها جایز نیست بنابراین حرمت نظر به اعضا در این مورد ممکن است از ادله خاصه -نه استصحاب- استفاده شده باشد.[2]

البته گاهی یقیناً حکم برای اعضا در مورد مذکور ثابت است و لذا استصحاب جاری نمی‌شود، حتی اگر این یقین از ملاحظه ادله خاصه نشئت گرفته باشد؛ در غیر صورت یقین هم، ممکن است جریان استصحاب نسبت به اعضا پذیرفته شود، اما جریان استصحاب در این مورد نمی‌تواند بر جریان استصحاب در موردی -مانند دست قطع شده- که عرفاً بر آن عنوان «زن» یا «زن مرده» صدق نمی‌کند، شاهد قرار گیرد.

---

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۵۲۰، باب سقوط تغسیل المرأة مع عدم وجود امرأة و لا رجل ذي محرم و کذا الرّجل؛ و ص ۵۲۲، باب استحباب تغسیل الرّجل المرأة الّتي لا یوجد لها امرأة و لا ذو محرم من وراء الثّوب بأن یصبّ علیها الماء أو یغسل وجهها و کفّیها أو ییمّمها و کذا الرّجل.

۲. توضیح کلام استاد ﷾: باید دانست نتیجهٔ این مطلب این است که تمام احکام میت همچون لزوم غسل، کفن، حنوط، نماز، دفن و ... در اینجا نیز جریان دارد ولی در اعضاء مقطوعه بدن تنها برخی از این احکام آن هم به ادله خاصه ثابت است.

بخش سوم: تفصیل بین اعضا در جریان استصحاب

مرحوم آقای حکیم[۱] جریان استصحاب نسبت به ناخن، دندان، و مو را نپذیرفته است. ایشان در ذیل کلام مرحوم سیّد که نظر به این امور را جایز دانسته،[۲] ابتدا کلام مرحوم شیخ انصاری را که فرموده است: «فلا ینبغي الإشکال في جواز النظر إلی مثل الظفر و السنّ، بل و کذا الشعر»[۳] نقل کرده است و در ادامه، جاری نبودن استصحاب نسبت به این امور را این‌گونه تبیین نموده:

اعضایی مانند دست و پا جزء بدن انسان به حساب می‌آیند؛ اما ناخن، دندان، و مو، جز انسان نیستند و تنها در بدن انسان می‌رویند و تبعی به شمار می‌آیند؛ اگرچه از دلیل حرمت نظر به انسان استفاده می‌شود که علاوه بر اجزاء بدنش، نظر به توابع بدنش نیز حرام است، اما بعد از انفصال این امور از بدن، موضوع این توابع زائل شده است و در نتیجه تحریمی که برای آن‌ها در زمان اتصال، به تبع متبوعشان ثابت شده بود، از بین می‌رود؛ بنابراین اگر با توجّه به حرمت این امور در زمان اتصال، به حرمت آن‌ها در زمان انفصال حکم شود، این امر مصداق اسراء حکم موضوعی به موضوع دیگر است.

اشکالات بخش سوم

این مطلب نیز ناتمام است و با دو اشکال مواجه است.

اشکال اول: بطلان تفصیل بین اعضا از حیث تبعی و مستقل بودن حرمت نظر به آن‌ها

اشکال اوّل این است که تفصیل مرحوم آقای حکیم بین اعضا صحیح نیست؛ زیرا از جهت شمول ادله حرمت نظر به مرأه، تفاوتی بین اعضا وجود ندارد؛ عرفاً نظر به مرأه بر نظر به ناخن، دندان، و موی او نیز منطبق است؛ بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که مراد ایشان از تبعی بودن حرمت نظر به این اعضا چیست؟ اگر مراد ایشان آن است که با قطع نظر از ادله حرمت نظر به زن، به نظر کردن به ناخن، دندان، و مو حکمی تعلّق نگرفته است، به خلاف اعضای دیگر که به عنوان

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۳. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۶۹.

مستقل نیز متعلق حکم واقع شده‌اند، این مطلب صحیح نیست؛ زیرا:

• اوّلاً، خصوص مو هم متعلّق نهی قرار گرفته است[1] و برخی[2] نیز برای حرمت نظر به موی منفصل، به اطلاق این نهی استدلال کرده‌اند؛ هرچند این استدلال بنا بر تحقیق تمام نیست؛ البته تبعی دانستن حرمت نظر به مو به معنای بالا صحیح نیست؛ چه استدلال به اطلاق در مسئله مو تمام باشد یا نباشد؛ زیرا عمده این است که نسبت به خصوص مو هم نهی وارد شده است و لذا نمی‌توان حرمت نظر به مو را به لحاظ مذکور در بالا تبعی دانست.

• ثانیاً، بقیه اعضا که اجزاء بدن به حساب می‌آیند نیز مستقلاً متعلق نهی قرار نگرفته‌اند و حرمت نظر به آن‌ها از نهی از نظر به بدن زن استفاده شده است که طبق معیار فوق باید نتیجه گرفته شود که حرمتی که به نظر به آن‌ها تعلّق گرفته، تبعی است.

برای مثال، نسبت به اعضایی مانند دست و پا که ایشان مستقل می‌داند، دلیلی وجود ندارد که به عنوان خودشان یعنی دست و پا متعلّق حکم واقع شده باشند. اگر هم بتوان مانند مو، درباره دست نیز دلیلی ارائه کرد که به عنوان دست، متعلّق حکم قرار گرفته است، نسبت به اعضای دیگر چنین امری ممکن نیست.[3]

---

۱. به عنوان مثال: ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۰، باب تحریم النّظر إلی النّساء الأجانب و شعورهنّ، ح ۱۲و ۱۶؛ و ص ۱۹۹، باب عدم جواز النّظر إلی شعر أخت الزّوجة و أنّها هي و الغريبة سواء، ح ۱.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۶۵.

۳. استادﷺ: البته شاید به برخی روایات مانند صحیحه ابی حمزة الثمالي برای اثبات حرمت نظر به اعضاء بدن زن -به عنوان اعضا- تمسّک شود:

الكافي، ج ۵، ص ۵۳۴، ح ۱: محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن الحكم عن أبي حمزة الثّماليّ عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: «سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر أو جراح في مكان لا يصلح النّظر إليه و يكون الرّجال أرفق بعلاجه من النّساء أ يصلح له أن ينظر إليها قال إذا اضطرّت إليه فيعالجها إن شاءت.»

شاید کسی به قرینه سؤال و سکوت امام علیه‌السلام، حرمت نظر به اعضا -به عنوان اعضا- را از روایت استفاده کند، اما این استفاده صحیح نیست و نمی‌توان با امثال این روایت بین مو، ناخن، و دندان و بین سایر اعضاء فرق گذاشت؛ زیرا هرچند از سؤال راوی استفاده می‌شود که از دیدگاه او بین اعضا از جهت حرمت و جواز نظر تفاوت وجود دارد، اما از سؤالش استفاده نمی‌شود که معتقد بوده است که نظر به بعضی از اعضا به این دلیل حرام است که نهی به خصوص نظر به آن اعضا تعلق گرفته است:

اگر مراد ایشان از تبعی و مستقل بودن حرمت نظر، آن مطلبی است که در باب مقدمه واجب و حرام بیان می‌شود که طبق آن، در مسئله مورد بحث، بر خلاف اعضای دیگر، نهی از نگاه کردن به ناخن، دندان، و مو از باب مقدمه است، به این معنا که نگاه به این اعضا با قطع نظر از ذی المقدمه اصلاً منهی نیست، این مطلب نیز تمام نیست؛ زیرا مقتضای چنین مطلبی این است که اگر مثلاً زن تمام بدنش را بپوشاند و تنها موهایش ظاهر باشد، نگاه کردن به مو او اشکال نداشته باشد؛ خود مرحوم آقای حکیم هم به این حکم ملتزم نشده است.

اشکال دوم: جاری نشدن استصحاب به دلیل انتفای شخص حکم

اگر تفصیل بین اعضا در تبعی و استقلالی بودن پذیرفته شود، جاری نشدن استصحاب در ناخن، دندان، و مو به این دلیل است که محمول سابق منتفی شده است و نسبت به محمول جدید هم حالت سابقه وجود ندارد؛ توضیح اینکه اگر یک شئی، بالتبع حکمی داشت که قطعاً زائل شده است و اکنون شک شود که آیا بالاصاله حکمی برای او ثابت است، در این صورت، موضوع همان موضوع سابق است اما استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا محمول یکی نیست؛ مثلاً اگر احترام زید واجب باشد؛ زیرا خادم عمرو است که عالم و واجب الاحترام است؛ سپس علم عمرو زائل شود و لزوم احترامش نیز منتفی گردد ولی این احتمال وجود داشته باشد که زید به مناط دیگری هنوز هم واجب الاحترام باشد، در این صورت، زید که موضوع وجوب احترام بود، همان زید سابق است، اما محمول متیقن و مشکوک یکی نیست؛ قبلاً زید به تبع واجب الاحترام بودن عمرو، واجب الاحترام بود که این حکم با انتفای لزوم احترام عمرو، یقیناً منتفی شده است و وجوب احترام بالاصاله هم، حالت سابقه ندارد بنابراین استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا شخص حکم سابق از بین رفته است.

در مسئله مورد بحث نیز، اگر پذیرفته شود که حرمت نظر به ناخن، دندان، و مو در حال اتصال تبعی است، بعد از انفصال، موضوع تغییر نکرده است؛ زیرا عرفاً

شاید طبق دیدگاه او، نهی به عنوان نظر به بدن زن تعلق گرفته است و نظر به هر کدام از اعضا زن نیز مصداق این عنوان است، اما نظر به برخی از اعضا مانند وجه و کفین از این حکم استثنا شده است که به موجب آن، تفصیل بین اعضا از جهت حرمت و جواز نظر به وجود آمده است.

ناخن، دندان، و مو در حال اتصال و انفصال دو شئ نیستند، اما محمول متیقّن و مشکوک تغییر کرده است؛ حرمت متیقّن سابق تبعی بود که یقیناً باقی نیست و اگر حرمتی وجود داشته باشد، حرمت بالاصاله است که حالت سابقه ندارد و لذا استصحاب جاری نمی‌شود.

ادله جواز نظر به اعضای جدا شده

حال، ادله جواز نظر به اعضای جدا شده بررسی می‌شود.

دلیل اوّل: روایات وصل کردن موی زن به موی زن دیگر

دلیل اوّل، روایات وصل کردن موی زن به موی زن دیگر است. دو دسته روایت در مسئله وصل کردن موی زن به موی زن دیگر وجود دارد؛[1] یک دسته از این عمل نهی کرده و دسته دیگر آن را جایز شمرده است؛ صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم هر کدام به گونه‌ای استدلال به این روایات را ذکر کرده‌اند.

تمسک صاحب جواهر به روایات «نهی از وصل» برای اثبات جواز نظر

تقریب صاحب جواهر این است که در روایاتی که از وصل کردن مو نهی کرده است، تذکّر داده نشده است که اگر کسی مرتکب این عمل خلاف شرع شد، نباید اجازه دهد کسانی که به صاحب مو نامحرم‌اند به آن نگاه کنند؛ بلکه باید تلاش کند که جلوی وقوع خلاف شرع دیگری را بگیرد. از این عدم تذکّر استفاده می‌شود که از ناحیه نگاه اشکالی وجود ندارد و نظر به موی جدا شده جایز است.[2]

تقریب استدلال به روایات جواز وصل مو

مرحوم آقای حکیم استدلال به روایات مجوّزه را مطرح کرده است؛[3] در این روایات،

---

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸۷، باب جواز وصل شعر المرأة بصوف أو بشعر نفسها و کراهة شعر غیرها و أنّه یجوز لها کلّ ما تزیّنت به لزوجها؛ همچنین ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۳۱، باب أنّه لا بأس بکسب الماشطة و حکم أعمالها و تحریم تدلیسها، ح ۲-۷.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۰.

۳. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۳.

تذکّر داده نشده که شخص نامحرم به صاحب مو باید تلاش کند تا مو را نبیند؛ از این عدم تذکّر استفاده می‌شود که نگاه کردن به موی جدا شده نامحرم اشکال ندارد.

مناقشه آقای حکیم در استدلال به روایات مجوّزه

مرحوم آقای حکیم در نقد به این استدلال فرموده است: «أنه ناظر الی حکم الوصل، لا الی حکم النظر، و لیس هو من لوازمه کی یکون الاذن فیه إذنا فیه.»[1]

مراد مرحوم آقای حکیم این است که حکم حیثی است یعنی با توجه به شبهاتی مانند تغییر خلق الله در وصل کردن مو، شبهه منع در آن بوده است و ادله مجوّزه در مقام بیان این مطلب است که نفس وصل کردن مو اشکال ندارد؛ بنابراین از این ادله نمی‌توان جواز نظر نامحرم به آن را هم استفاده کرد؛ البته اگر وصل کردن مو دائماً با نگاه نامحرم ملازمه داشته باشد، مثل اینکه شخصی که موی کسی دیگری را به موی خود وصل کرده، شوهر داشته باشد و شوهرش نیز نگاه می‌کند،[2] در این صورت، از مجموع تجویز وصل کردن مو و بیان نکردن لزوم ستر آن از کسانی که به صاحب مو نامحرم‌اند، استفاده می‌شود که نگاه دیگران هم به این مو اشکال ندارد؛ اما چون این تلازم دائمی نیست، بنابراین از این ادله نمی‌توان جواز نظر را استفاده کرد.

مرحوم آقای حکیم در پایان فرموده است: «اللهم إلا أن یکون منصرف نصوص الوصل التزین للزوج، فیکون حکم النظر مسؤولا عنه و لو ضمنا.»[3]

پاسخ به مناقشه آقای حکیم

مناقشه مرحوم آقای حکیم تمام نیست زیرا:

- اوّلاً، یکی از روایات مطرح در مسئله وصل شعر روایت سعد اسکاف است:

> عن سعد الإسکاف عن أبي جعفر علیه السلام قال: «سئل عن القرامل الّتي تصنعها النّساء في رءوسهنّ یصلنه بشعورهنّ فقال لا بأس علی المرأة

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۳.

۲. گرچه در عبارت مرحوم آقای حکیم، تصریح نشده که مراد از لوازم، نگاه شوهر است ولی با لحاظ ذیل عبارت ایشان که تزین برای شوهر را مطرح کرده شاید بتوان چنین استفاده‌ای کرد.

۳. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۳.

بما تزيّنت به لزوجها قال فقلت بلغنا أنّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة و الموصولة فقال ليس هناك إنّما لعن رسول الله ﷺ الواصلة و الموصولة الّتي تزني في شبابها فلمّا كبرت قادت النّساء إلى الرّجال فتلك الواصلة و الموصولة.»[1]

در این روایت از وصل کردن قرامل[2] سؤال شده است، که امام علیه‌السلام با این بیان که تزیّن برای شوهر اشکال ندارد، به آن پاسخ داده است؛ اگر شمول قرامل نسبت به موی زن دیگر، پذیرفته شود و در جمع بین روایات هم حکم شود که وصل کردن موی زن دیگر به موی خود حرام نیست و تنها مکروه است، آنگاه، از این روایت استفاده می‌شود که بر زن جایز است که موی زنی را به موی خود وصل کند و بر شوهر نیز جایز است که به آن نگاه کند حتی اگر به صاحب مو نامحرم باشد؛ زیرا تزیّن برای زوج در جایی که شوهر از نگاه کردن به مو محروم باشد، مفهوم درستی ندارد.

• ثانیاً، موی وصل‌شده زنی به موی زن دیگر دائماً در معرض این است که نامحرم به آن نگاه کند؛ هرچند به جهت اینکه ممکن است زن شوهر نداشته باشد، می‌توان ادعا کرد که موی وصل شده دائماً در معرض نگاه شوهر نیست؛ اما نامحرم منحصر در شوهر نیست بلکه زن یا شوهر دارد یا پدر یا برادر یا محارم دیگری که با صاحب مو نامحرم‌اند و لذا موی وصل‌شده دائماً در معرض نگاه کسی است که به صاحب مو محرم نیست؛ و بسیار نادر است که موی وصل‌شده در معرض نگاه نامحرم نباشد مثل اینکه تمام مردانی که با زن در ارتباطند، با صاحب مو نیز محرم باشند؛ بنابراین هرچند روایات ناظر به حکم وصل کردن مو است، ولی اگر نگاه به موی وصل‌شده جایز نباشد، باید تذکّر داده می‌شد و لذا از اینکه نسبت به این مطلب، در روایات، تذکّر داده نشده است، می‌توان جواز نظر را استفاده کرد.

این مطلب نیز شایان توجّه است که در حکم جواز نظر که از این روایات استفاده می‌شود، فرقی بین نامحرم آشنا و غیر آشنا وجود ندارد؛ همچنان‌که در امور دیگری

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۴؛ و ص ۱۱۹، ح ۳.
سند و متن روایت در آدرس دوم نیز مانند آدرس اوّل است، با این تفاوت که به جای «تصنعها» تعبیر «تضعها»، در آن به کار رفته است (وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۳۲، ح ۳؛ و ج ۲۰، ص ۱۸۷-۱۸۸، ح ۲).
۲. الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۰۱؛ النهاية (ابن اثير)، ج ۴، ص ۵۱؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۵۶.

که مربوط به نامحرم است، این تفاوت وجود ندارد؛ محتمل نیست که بین نامحرم آشنا و غیر آشنا تفاوت وجود داشته باشد.

نظر مختار درباره استدلال به روایات وصل کردن مو

اگرچه از روایات وصل کردن مو، جواز نظر استفاده می‌شود، ولی استدلال به این روایات، در مسئله مورد بحث صحیح نیست؛ زیرا ممکن است شارع موی وصل شده، یا چشم یا انگشت پیوند زده شده را، به منزله جزء به حساب آورده، حکم جزئیت را بر آن بار کرده است و از این جهت، نگاه شوهر و محارم دیگر زن به آن‌ها را جایز شمرده است؛ بنابراین از جواز نظر در حالتی که عضو جدا شده، به بدن دیگری وصل شده است، نمی‌توان جواز نظر را در حالتی هم که عضو جدا شده مثلاً روی زمین افتاده و حکم جزئیت بر آن بار نیست، استفاد کرد.

دلیل دوم: سیره بر جواز نظر به موی منفصل

دلیل دیگری که می‌توان درباره خصوص نظر به موی منفصل ذکر کرد، سیره است؛ در بخش ادله حرمت نظر به اعضای جدا شده، در نقد استدلال مرحوم نراقی به اطلاق نهی از نظر به مو، بیان شد که سیره بر جواز نظر به موی جداشده است و به تفصیل تبیین شد.

اصل عملی: اصل برائت

به علاوه، ادله ارائه شده برای حرمت نظر تمام نیست و دلیل دیگری نیز بر حرمت وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای اصل برائت، نظر به اعضای جدا شده نامحرم جایز است.[1]

---

۱. برخلاف نظر به عضو متّصل که نوعاً مشتمل بر تهییج و تحریک شهوانی است، نظر به عضو منفصل مشتمل بر این امور نیست؛ بنابراین اگر ادله‌ای نیز بر حرمت نظر به عضو متصل وجود داشته باشد، نمی‌توان با الغای خصوصیت یا امثال آن، نظر به عضو منفصل را نیز مشمول آن حکم دانست؛ در نتیجه با این بیان نیز نمی‌توان دلیلی بر حرمت نظر به عضو منفصل ارائه کرد؛ با فقدان هر گونه دلیلی بر حرمت نظر، نوبت به اصل برائت می‌رسد.

نظر مختار: جواز نظر به اعضای جدا شده

هیچ دلیلی بر حرمت نظر به اعضای جدا شده وجود ندارد؛ بنابراین نظر حرام نیست و عمده دلیل بر آن هم اصل برائت است؛ البته همچنان که در نقد کلام مرحوم نراقی بیان شد، سیره نیز بر جواز نظر به موی جدا شده است که مفصّلاً تبیین شد.

وصل کردن موی زن دیگر به موی خود و نظر و لمس آن توسّط شوهر

مسألة ۴۶: «یجوز وصل شعر الغیر بشعرها و یجوز لزوجها النظر الیه و مسّه علی کراهة، بل الاحوط الترك.»[۱]

عبارت «مسّه» از نسخه‌های چاپی عروه ساقط شده است، ولی در نسخه اصلی خود مرحوم سیّد وجود دارد.

مسئله‌ای که مرحوم سیّد مطرح نموده این است که آیا بر زن جایز است موی زن دیگری را به موی خودش وصل کند؛ و آیا در صورتی که زن این کار را انجام دهد، نظر به مو و لمسش توسّط شوهرش جایز است؟ بنابراین مباحث این مسئله در دو بخش باید بررسی شود:

- بخش اول: حکم وصل کردن موی زن دیگر به موی خود
- بخش دوم: حکم نظر به موی وصل شده و لمس آن توسّط شوهر

بخش اول: حکم وصل کردن موی زن دیگر به موی خود

در بخش اول، ابتدا اقوال مسئله بیان می‌شود.

اقوال در مسئله

شاید عبارت فقه الرضا علیه السلام،[۲] عبارت مرحوم صدوق،[۳] و امثال آن[۴] ظهور در حرمت

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۵۲.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۶، کتاب المعیشة باب المعایش و المکاسب و الفوائد و الصّناعات، ح ۳۵۹۱: «و قال علیه السلام لا بأس بکسب الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غیرها فأمّا شعر المعز فلا بأس بأن یوصل بشعر المرأة و لا بأس بکسب النّائحة إذا قالت صدقا.»؛ الهدایة (شیخ صدوق)، ص ۳۱۵.

۴. المقنع (شیخ صدوق)، ص ۳۶۱-۳۶۲.

داشته باشد، اما با وجود تتبّعی که صورت گرفت، در میان فقهاء کسی یافت نشد که به حرمت تصریح کرده باشد. مرحوم شیخ طوسی در کتاب الصلاة خلاف، مسئله ۲۳۴،[۱] اجماع بر کراهت را ادعا کرده است؛ در کتاب منتهی علامه،[۲] تعبیری وجود دارد که برخی خواسته‌اند که از آن هم ادعای اجماع را استفاده کنند؛ اما شاید مراد علامه از آن تعبیر مطلب دیگری باشد؛[۳] البته از مجموع کلام ایشان، ادعای اجماع استفاده می‌شود؛ زیرا بعد از قول به کراهت، قول به تحریم را تنها به عامه نسبت داده است؛[۴] گویی از امامیه کسی به حرمت حکم نکرده است.

روایات مسئله

روایات زیادی درباره مسئله وصل کردن مو وارد شده است. برخی روایات از این عمل نهی کرده و برخی دیگر آن را جایز شمرده است؛ در جمع بین این روایات، عدّه‌ای[۵] حمل بر کراهت را اختیار کرده‌اند؛ علاوه بر این، ادعا شده که در میان روایات نهی، بعضی روایات -با قطع نظر از مسئله جمع بین روایات- دلالت دارند که وصل کردن مو مکروه است و حرام نیست.[۶]

بنا بر مختار، مقتضای جمع بین روایات، حرمت است؛ اما با توجه به اینکه با وجود روایات متعدد در مسئله، فتوای صریحی به حرمت وجود ندارد، به نظر می‌رسد که قول صحیح کراهت است که فقهاء به آن قائل شده‌اند؛ اگرچه احتیاط شدید در اجتناب است.

تعدادی از روایات در جامع الاحادیث، جلد ۱۷، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۸ درباره

---

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۴۹۲-۴۹۳.

۲. منتهی المطلب، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۷.

۳. ظاهرا مراد، تعبیر «أمّا کراهیة ذلك فبالاتفاق» است که مرحوم علامه بعد از بیان «یکره للمرأة أن تصل شعرها بشعر غیرها رجلا کان أو امرأة و لا بأس أن تصل بشعر حیوان طاهر، و لا یجوز أن تصل بشعر نجس العین» و نقل اقوال عامه، در استدلال بر نظر خود ذکر کرده است.

۴. منتهی المطلب، ج ۳، ص ۳۱۷.

۵. الخلاف، ج ۱، ص ۴۹۲؛ جامع الشتات (خواجویی)، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۹۷؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۶. ر.ک: منتهی المطلب، ج ۳، ص ۳۱۷ - ۳۱۸.

کسب ماشطه نقل شده است.[۱] در کتاب نکاح، در مسئله مورد بحث[۲] نیز روایاتی وجود دارد. ابتدا روایات در مسئله نقل و سپس مقتضای جمع بین آن‌ها بررسی می‌شود:

طایفه اول: روایات ناهیه

ابتدا روایات ناهیه بررسی می‌شود.

روایت اول: صحیحه علی بن ابی حمزه بطائنی

الحسین بن سعید عن القاسم بن محمّد عن عليّ قال: «سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك و قد دخلها ضيق قال لا بأس و لكن لا تصل الشّعر بالشّعر.»[۳]

بررسی سند

مراد از «قاسم بن محمد»، «قاسم بن محمد جوهری» است که بنا بر تحقیق ثقه است؛[۴] مراد از «علی» که «قاسم بن محمد» از او روایت کرده است، «علی

---

۱. جامع أحاديث الشيعة، ج ۱۷، أبواب ما يكتسب به و ما لا يكتسب به و ما يناسبه، ص ۳۷۰، باب ۴۸، باب جواز كسب الماشطة و بيان ما يجوز لها و ما لا يجوز.

۲. جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، أبواب مباشرة النّساء و معاشرتهنّ و جملة من أحكام الزّوجين و وظائفهما، ص ۲۳۱، باب ۳۴، باب حكم وصل المرأة شعرها بصوف أو بشعر نفسها أو بشعر غيرها و حكم حفّ الشعر عن وجهها و حكم الواشمة و الموتشمة.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۵۹ ح ۱۵۱؛ وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۳۲، ح ۴.

۴. قاسم بن محمد جوهری، در کتاب‌های رجالی توثیق و تضعیف نشده است؛ اما استاد ﷾ با توجه به مجموعه‌ای از امور، به وثاقت او حکم کرده است؛ (ر.ک: کتاب نکاح، مباحث آتی از اسباب تحریم نکاح، سبب چهارم (استيفاء العدد)، ذيل مسائل مربوط به شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۲، ص ۲۳۶). آن امور عبارت‌اند از:

امر اول: تضعیفی درباره او وارد نشده است.

امر دوم: «ابن ابی عمیر» و «صفوان» از او روایت نقل کرده‌اند؛ مرحوم شیخ درباره آن‌ها فرموده است: «عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عمن يوثق به.» (ر.ک: العدّة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴).

امر سوم: کتاب او را «حسین بن سعید» نقل کرده است. (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۳۱۵، رقم ۸۶۲) و حسین بن سعید هم از اجلای ثقات، مشایخ اجازات و مشایخ حدیث است و در ترجمه او عبارت «يروى عن الضعفاء» وجود ندارد (ر.ک: فهرست الطوسيّ، ص ۱۴۹، رقم ۲۳۰، رجال الطوسيّ، ص ۳۵۵، رقم ۵۲۵۷).

از مجموع این امور، می‌توان وثاقت قاسم بن محمد جوهری را اثبات کرد. امر دیگری نیز وجود دارد که

بن أبی حمزه بطائنی» است که بنا بر مختار، وجودش در سند، خدشه‌ای به اعتبار سند وارد نمی‌کند[1] و روایات او معتبر بلکه عمدتاً صحیحه است؛[2] زیرا معیار در

می‌تواند مویدی بر وثاقت این راوی باشد؛ آن امر این است که ابراهیم بن هاشم و عبدالله بن صلت از او روایت نقل کرده‌اند (الکافي، ج ۱، ص ۴۳۰، ح ۸۷؛ و ج ۵، ص ۴۹۹، ح ۱؛ تفسیر القمیّ، ج ۲، ص ۵۷-۵۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰-۳۱، ح ۴۲).

این دو راوی هر دو از اجلّاء هستند؛ در مقدمه کمال الدین، بسیار از عبدالله بن صلت تجلیل شده است؛ تعبیر «یروی عن الضعفاء» هم در ترجمه این دو نفر وجود ندارد (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۱۶، رقم ۱۸؛ ص ۲۱۷، رقم ۵۶۴؛ فهرست الطوسيّ، ص ۱۱-۱۲، رقم ۶؛ رجال الطوسيّ، ص ۳۶۰، رقم ۵۳۲۷؛ کمال الدین، ج ۱، ص ۲-۳).

خلاصه اینکه وثاقت این راوی ثابت است؛ از نظر مذهب نیز، شیخ طوسی در رجال در ترجمه این راوی فرموده است: «واقفی.» مرحوم کشی نیز از نضر بن الصباح نقل کرده است که درباره این راوی گفته‌اند که واقفی است. استاد ﷾ نیز واقفی بودن این راوی را پذیرفته است و لذا روایاتش، صحیحه نیست (ر.ک: رجال الطوسيّ، ص ۳۴۲، رقم ۵۰۹۵؛ رجال الکشّيّ، ص ۴۵۲، رقم ۸۵۳؛ کتاب نکاح، حکم زنای سابق بر عقد، روایات جواز ازدواج با مادر و خواهر و دختر مزنی بها).

۱. اعتبار روایاتی که علی بن ابی حمزه بطائنی در آن واقع شده است مورد اختلاف است؛ اما راه‌هایی برای اثبات اعتبار روایات او مطرح است:

راه اوّل: نقل اصحاب از علی بن ابی حمزه در زمان استقامت او؛ علی بن ابی حمزه در زمان امام کاظم ﷺ ثقه بوده است و بعد از شهادت ایشان منحرف و از سران واقفه شده است؛ و اصحاب روایاتی را که علی بن ابی حمزه در اسناد آن‌ها واقع شده، در زمان وثاقت و استقامت او اخذ کرده‌اند.

نقد: احتمال نقل راوی واقفی از علی بن ابی حمزه بعد از وقف او؛ از این طریق، اعتبار تمام روایات علی بن ابی حمزه ثابت نمی‌شود؛ در مواردی که راوی از او واقفی است، این احتمال وجود دارد که راوی در زمان انحراف علی بن ابی حمزه از او اخذ حدیث کرده باشد. طبق این نقد، در روایت مورد بحث نیز نمی‌توان، اعتبار روایت را از این طریق ثابت کرد؛ زیرا راوی از علی بن ابی حمزه در این روایت، قاسم بن محمد جوهری است که شیخ طوسی در رجال در ترجمه او فرموده است: «واقفی.» مرحوم کشی نیز از نضر بن الصباح نقل کرده است که درباره این راوی گفته‌اند که واقفی است. استاد ﷾ نیز واقفی بودن این راوی را پذیرفته است. (ر.ک: رجال الطوسيّ، ص ۳۴۲، رقم ۵۰۹۵؛ رجال الکشّيّ، ص ۴۵۲، رقم ۸۵۳؛ کتاب نکاح، حکم زنای سابق بر عقد، روایات جواز ازدواج با مادر و خواهر و دختر مزنی بها).

راه دوم: وثاقت علی بن ابی حمزه قبل و بعد از وقف

علی بن ابی حمزه قبل از وقف، ثقه بوده است و به احتمال قوی، بعد از وقف نیز تنها نسبت به مسئله واقفی بودن و امور مالی و دیگر مسائل مرتبط با واقفی بودن، وثاقتش را از دست داده است و در امور دیگر همچنان ثقه بوده است؛ بنابراین اگر هم وثاقت این راوی بعد از وقف محرز نباشد، عدم وثاقت او نیز محرز نیست و در نتیجه می‌توان با استصحاب، وثاقتش را ثابت کرد.

۲. واضح است که مراد استاد ﷾ این نیست که به مجرد ثقه و صحیح المذهب بودن این راوی، روایت

اتصاف روایت به صحیحه یا موثقه یا ضعیفه ...، حال راویان در زمانی است که روایت از آن‌ها اخذ شده است؛ نه زمانی که روایت بعد از اخذ، به دیگران ارائه شده است، و معمول راویان در زمان استقامت علی بن ابی حمزه از او اخذ روایت کرده‌اند. نتیجه اینکه سند روایت قابل اعتماد است.

بررسی دلالت

موضوع در این روایت هم مانند مرسله ابن ابی عمیر اعم بوده، مضیّق به موی خاصی نیست.

روایت دوم: مرسله ابن أبی عمیر

أحمد بن محمّد عن عليّ بن أحمد بن أشيم عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها هل تركت عملك أو أقمت عليه فقالت يا رسول الله أنا أعمله إلّا أن تنهاني عنه فأنتهي عنه فقال لها افعلي فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق فإنّها تذهب بماء الوجه و لا تصلي الشّعر بالشّعر.»[1]

بررسی سند با بررسی وثاقت احمد بن اشیم

این روایت از نظر سندی قابلا استناد نیست؛ زیرا هرچند بنا بر تحقیق، روایات مرسل ابن ابی عمیر حجّت است و لذا اگر نقل این روایت توسّط ابن ابی عمیر ثابت شود، ارسال آن خللی به اعتبارش وارد نمی‌کند، اما راوی از ابن ابی عمیر در این روایت، علی بن احمد بن اشیم است که شیخ طوسی درباره او فرموده است: «مجهول»؛[2] بنابراین ثابت نیست که ابن ابی عمیر این روایت را نقل کرده باشد.

متّصف به صحیحه می‌شود؛ بلکه اگر بقیه راویان در سند هم، ثقه و صحیح المذهب باشند، روایت صحیحه است.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۲؛ وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۳۱-۱۳۲، ح ۲ (با تفاوت اندک)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ۱۷، أبواب ما يكتسب به و ما لا يكتسب به و ما يناسبه، ص ۳۷۰، باب ۴۸، باب جواز كسب الماشطة و بيان ما يجوز لها و ما لا يجوز، ح ۱.

۲. رجال الطوسي، ص ۳۶۳، رقم ۵۳۸۰.

بررسی دلالت

«شعر» در عبارت «لا تصلی الشّعر بالشّعر»، اعم بوده، موی خودش یا موی دیگری، موی انسان یا حیوان -مثلاً موی بز- را شامل می‌شود.

روایت سوم: مرسله فقیه

«و قال عليه السلام لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها فأمّا شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة و لا بأس بكسب النّائحة إذا قالت صدقا.»[1]

بررسی دلالت

این روایت از جمله روایاتی است که موضوع آن‌ها مضیّق بوده، تنها دلالت می‌کند که وصل کردن موی زنی به موی زن دیگر جایز نیست.

روایت چهارم: روایت مکارم الاخلاق

عن أبي بصير قال:

«سألته عن قص النّواصي تريد به المرأة الزّينة لزوجها و عن الحف و القرامل و الصّوف و ما أشبه ذلك قال لا بأس بذلك كلّه قال محمّد قال يونس يعني لا بأس بالقرامل إذا كانت من صوف و أمّا الشّعر فلا يوصل الشّعر بالشّعر لأنّ الشّعر ميّت.»[2]

بررسی سند

سند روایت به شکل صحیح ذکر نشده است اما از عبارت «قال محمّد قال یونس» استفاده می‌شود که سند عبارت است از: «محمد عن یونس عن ابی بصیر.» مراد از یونس، یونس بن عبدالرحمن است و مراد از محمد که از او نقل می‌کند نیز محمد بن عیسی بن عبیدی است.

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۶۲، ح ۳۵۹۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۳۳، ح ۶ (با اندکی تفاوت)؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۲، ص ۷۰۸، ح ۱۲۲۰.

۲. مکارم الأخلاق، ص ۸۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸۹، ح ۵: و عن أبي بصير قال: «سألته عن قصّة النّواصي تريد المرأة الزّينة لزوجها و عن الحفّ و القرامل و الصّوف و ما أشبه ذلك قال لا بأس بذلك كلّه»؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲.

بررسی دلالت

در روایت از امام علیه‌السلام درباره کوتاه کردن موهای جلوی سر[۱] به قصد تزیّن برای شوهر، اصلاح صورت با بند انداختن،[۲] وصل کردن قرامل،[۳] صوف و امثال آن به موی سر، سؤال شده است. امام علیه‌السلام در پاسخ فرموده‌اند که این کارها اشکال ندارد.

در ادامه، یونس در تفسیر مفاد روایت فرموده است: «اگر قرامل از صوف، (موی بز و امثال آن) باشد، وصل آن اشکالی ندارد، ولی اگر از مو باشد، ممنوع است، زیرا مو میّت است.» اگر روایت بدون این تفسیر لحاظ شود، از روایاتی به حساب می‌آید که وصل را مطلقاً تجویز نموده است.

روایت پنجم: روایت فقه رضوی

«قد لعن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله سبعة الواصل شعره بشعر غیره و المشتبه من النساء بالرجال و الرجال بالنساء و المفلج بأسنانه و الموشم ببدنه و الدعی إلی غیر مولاه و المتغافل عن زوجته و هو الدیوث.»[۴]

---

۱. «قص النواصي»: «قصصت الشعر بالمقصّ أي بالمقراض قصّا و القصّة تتخذها المرأة في مقدم رأسها تقصّ ناصيتها عدا جبينها و قصاص الشعر نهاية منبتة من مقدم الرأس، و يقال: بل ما استدار به كله من خلف و أمام و ما حواليه». «الناصية قصاص من الشعر [في مقدم الرأس]». (ر.ک: کتاب العین، ج ۵، ص ۱۰؛ و ج ۷، ص ۱۵۹).

۲. «الحف»: «حف الشعر يحف حفوفا: إذا يبس. و احتفّت المرأة: أمرت من تحف شعر وجهها بخيطين» (کتاب العین، ج ۳، ص ۳۰)؛ «و قال اللّيث: احتفّت المرأة إذا أمرت من يحف شعر وجهها نتفا بخيطين. و حفّت المرأة وجهها تحفّه حفّا و حفافا.» (تهذیب اللغة، ج ۴، ص ۵)؛ «المرأة تحفّ وجهها حفّا و حفافا: تزيل عنه الشعر بالموسى و تقشره [تقشره]، مشتق من ذلك. و احتفّت المرأة و أحفّت و هي تحتفّ: تأمر من يحفّ شعر وجهها نتفا بخيطين.» (لسان العرب، ج ۹، ص ۵۰).

۳. «القرامل»: «ما تشدّها المرأة في شعرها.» (الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۰۱)؛ «فيه «أنه رخّص في القرامل» و هي ضفائر من شعر أو صوف أو إبريسم، تصل به المرأة شعرها.» (النهاية (ابن اثیر)، ج ۴، ص ۵۱)؛ «و القراميل: ما وصلت به الشعر من صوف أو شعر؛ التهذيب: و القراميل من الشعر و الصوف ما وصلت به المرأة شعرها. الجوهري: القرامل ما تشدّه المرأة في شعرها؛ قال الراجز:

تخال فيه القنّة القنونا أو قرمليّا مانعا دفونا

و في الحديث: أنه رخّص في القرامل، و هي ضفائر من شعر أو صوف أو إبريسم تصل به المرأة شعرها.» (لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۵۶).

۴. فقه الرضا علیه‌السلام، ص ۲۵۲؛ مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۴-۹۵، ح ۱: فقه الرّضا علیه‌السلام: «و لا بأس بكسب

بررسی سند

از نظر سندی، روایت رضوی است و اعتباری ندارد.

بررسی دلالت

دو احتمال درباره «الواصل شعره بشعر غیره» وجود دارد:

- احتمال اوّل: کسی که موی جدا شده خودش را به موی دیگری وصل می‌کند؛ مثلاً آرایشگری، موی جدا شده خودش را به موی زن دیگری وصل نماید.
- احتمال دوم: کسی که برای آرایش کردن خودش، موی غیر خودش را به موی خودش وصل می‌کند.

این دو احتمال در روایت وجود دارد؛ اگرچه شاید احتمال دوم قوی تر باشد؛ البته به دلیل عدم اعتبار روایت، ثمره مهمی بر بحث از مفاد آن مترتّب نیست.

طایفه دوم: روایات مجوزه

حال، روایات مجوّزه بررسی می‌شود.

روایت اول: روایت سعد اسکاف

محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن عبد الرّحمن بن أبي هاشم عن سالم بن مكرم عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر علیه‌السلام قال:

«سئل عن القرامل الّتي تصنعها النّساء في رءوسهنّ يصلنه بشعورهنّ فقال لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها قال فقلت بلغنا أنّ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله لعن الواصلة و الموصولة فقال ليس هناك إنّما لعن رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله الواصلة و الموصولة الّتي تزني في شبابها فلمّا كبرت قادت النّساء إلى الرّجال فتلك الواصلة و الموصولة.»[1]

الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بغير شعرها و أمّا شعر المعز فلا بأس بأن توصل و قد نهى النّبيّ صلی‌الله‌علیه‌وآله سبعة الواصل شعره بشعر غيره و المتشبّه من النّساء بالرّجال و الرّجال بالنّساء و المفلّج بأسنانه و الموشم بيده و الدّاعي إلى غير مولاه و المتغافل على زوجته و هو الدّيّوث»؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ۱۷، أبواب ما يكتسب به و ما لا يكتسب به و ما يناسبه، ص ۳۷۱. (مانند نقل مستدرک، در جامع الاحادیث هم «الداعی الی غیر مولاه» نقل شده است).

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۴؛ و ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۳ (سند و متن روایت در این آدرس نیز مانند روایت

بررسی سند

بنا بر تحقیق، روایات سعد اسکاف قابل اعتماد است.[1]

در آدرس قبل است، با این تفاوت که به جای «تصنعها» تعبیر «تضعها»، در آن به کار رفته است)؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۳۲، ح ۳؛ و ج ۲۰، ص ۱۸۷-۱۸۸، ح ۲.

۱. سعد اسکاف، سعد بن طریف است که مرحوم نجاشی درباره او فرموده است: «سعد بن طریف الحنظلي مولاهم، الإسكاف، كوفي، يعرف و ينكر. روى عن الأصبغ بن نباتة، و روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله [عليهما السلام]، و كان قاضيا.» (رجال النجاشيّ، ص ۱۷۸، رقم ۴۶۸)

شیخ طوسی درباره او فرموده است: «سعد بن طريف الحنظلي الإسكاف، مولى بني تميم الكوفي، و يقال: سعد الخفاف، روى عن الأصبغ بن نباتة، و هو صحيح الحديث.» (رجال الطوسيّ، ص ۱۱۵، رقم ۱۱۴۷)

در کتاب منسوب به ابن غضائری، در ترجمه او، این مطلب است: «سعد بن طريف الحنظليّ، الخفّاف. روى عن الأصبغ بن نباتة. ضعيف.» (الرجال لابن الغضائريّ، ص ۶۴، رقم ۵۶)

در رجال کشی در ترجمه او، این مطلب ذکر شده است: «حدّثني حمدويه بن نصير، قال حدّثني محمّد بن عيسى. و محمّد بن مسعود، قال حدّثني محمّد بن نصير، قال حدّثني محمّد بن عيسى، قال حدّثني الحسن بن عليّ بن يقطين، عن حفص بن محمّد المؤذّن، عن سعد الإسكاف، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّي أجلس فأقصّ و أذكر حقّكم و فضلكم! قال وددت أنّ على كلّ ثلاثين ذراعا قاصّا مثلك». قال حمدويه: سعد الإسكاف و سعد الخفّاف و سعد بن طريف واحد. قال نصر: و قد أدرك عليّ بن الحسين. قال حمدويه: و كان ناووسيّا وفد على أبي عبد الله عليه السلام.»(رجال الكشّيّ، ص ۲۱۴-۲۱۵)

استاد دام ظله درباره مطلب در رجال کشی فرموده است: ««كان ناووسيا وقف على ابى عبدالله عليه السلام» یا «وفد» به بعضی از نسخ؛ شاید اظهر و احتمال اقوی این است که نسخه «وقف» صحیح است و این تعبیر، عبارت «كان ناووسيا» را تفسیر می‌کند؛ ناووسیه کسانی‌اند که مانند واقفه معروف -که در امام کاظم علیه السلام توقّف کردند- در امام صادق علیه السلام توقّف نموده، معتقد شدند که ایشان آخرین امام، زنده و غایب هستند.»

ایشان در ادامه، بعد از نقل کلام علماء رجال فرموده است: «از ملاحظهٔ مجموع کلمات ائمهٔ رجال چنین می‌توان گفت که ابن غضائری مسلك متن‌شناسی داشته، گاه روایات افراد را ملاحظه می‌کرد و آنها را به عقیدهٔ خود غلوآمیز می‌دانسته و از این رو راوی را تضعیف می‌کرده، در اینجا هم شاید در روایات سعد اسکاف روایاتی مربوط به مذهب ناووسی دیده از این رو او را تضعیف کرده، نجاشی هم برخی از روایات او را صحیح و برخی را نادرست دانسته و از او به «یعرف و ینکر» یاد کرده، شیخ طوسی هم در روایات وی که مربوط به احکام و اموری که بدان‌ها استناد می‌شود، نقطه ضعفی ندیده و او را معتبر و معتمد و صحیح الحدیث دانسته است، بنابراین از مجموع کلمات ائمهٔ رجال برمی‌آید که روایات فقهی سعد اسکاف معتمد است حال آیا واقعا ناووسی بوده یا خیر؟معلوم نیست. البته ممکن است: صحیح الحدیث را به قرینهٔ سایر نقل‌ها به معنای صحیح التحدیث بدانیم، یعنی سعد اسکاف خودش در نقل- نه در منقول- مورد اعتماد است و بنابراین منافاتی ندارد که پاره‌ای از منقولات وی از اعتبار لازم برخوردار باشد و به تعبیر نجاشی: یعرف و ینکر، این معنا البته خلاف ظاهر است، ظاهر صحیح الحدیث، صحیح الخبر است نه صحیح الاخبار، ولی برای جمع بین کلمات قوم می‌توان

بررسی دلالت و جمع بین روایت سعد اسکاف و روایات ناهیه

اما دلالت روایت، محتاج بررسی است.

استفاده جواز وصل کردن موی زن دیگر به مو و حمل روایات نهی بر کراهت

از این روایت استفاده شده است که وصل کردن موی زن دیگر به مو نیز جایز است؛ زیرا از امام علیه‌السلام درباره وصل کردن قرامل سؤال شده است و امام علیه‌السلام آن را بلااشکال دانسته است. راوی در ادامه درباره معنای روایت «أنّ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله لعن الواصلة و الموصولة» سؤال نموده است که طبق جواب امام علیه‌السلام، مراد از این عناوین، زنی است که در جوانی زنا مرتکب می‌شود و بعد از اینکه سن او بالا می‌رود، قیادت می‌کند؛ گویی در زمانی که زن جوان است، کس دیگری قیادت کرده، او را برای زنا نزد مردان می‌برد و زمانی که سن زن بالا می‌رود، خود زن این قیادت را نسبت به زنان دیگر انجام می‌دهد؛ بنابراین لعن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله متوجه زانی یا قوّاد است و ارتباطی به مسئله مورد سؤال ندارد.

صحیح الحدیث را چنین معنا کرد. معنای دیگری هم در اینجا برای عبارت نجاشی می‌شود که البته بعید است و آن این است که مراد از یعرف و ینکر: یعرف من جهة حدیثه و ینکر من جهة مذهبه باشد، همانند بنو فضال که در بارهٔ آنها وارد شده: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا». به هر حال به نظر می‌رسد که ما باید روایات سعد اسکاف را بپذیریم.» (ر.ک: کتاب نکاح، بررسی آیه غضّ، بررسی محتملات متعلّق «غضّ بصر»، بررسی احتمال پنجم(مطلق فروج)).

وضعیت بقیه راویان در حدیث از این قرار است:

محمد بن یحیی، محمد بن یحیی العطار، امامی و ثقه است؛ (ر.ک: رجال النجاشیّ، ص ۳۵۳، رقم ۹۴۶)

محمد بن الحسین، محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، امامی و ثقه است؛ (ر.ک: رجال النجاشیّ، ص ۳۳۴، رقم ۸۹۷)

عبدالرحمن بن ابی هاشم، عبد الرحمن بن محمد بن أبی هاشم البجلی، امامی و ثقه است؛ (ر.ک: رجال النجاشیّ، ص ۲۳۶، رقم ۶۲۳)

سالم بن مکرم، سالم بن مکرم بن عبدالله است. وثاقت «سالم بن مکرم» نیز محل بحث است؛ زیرا در مقابل توثیقاتی که درباره او وجود دارد، شیخ طوسی او را تضعیف کرده است؛ (ر.ک: رجال النجاشیّ، ص ۱۸۸، رقم ۵۰۱؛ رجال الکشّیّ، ص ۳۵۲، مَا رُوِيَ فِي أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ؛ فهرست الطوسیّ، ص ۲۲۶، رقم ۳۳۷)

بنا بر مختار استاد دام‌ظله، این راوی ثقه است و تضعیف شیخ طوسی صلاحیت ندارد که با توثیقاتی که درباره او وارد شده معارضه کند. (ر.ک: کتاب نکاح، مباحث عقیقه، بررسی سندی روایت ابی خدیجه).

خلاصه اینکه برخی[1] از این روایت، استفاده کرده‌اند که وصل کردن موی زن دیگر به مو جایز است و روایات نهی را بر کراهت حمل کرده‌اند.

اشکال: لزوم تقیید روایت سعد به وسیله روایات نهی

دو احتمال درباره جمله «سئل عن القرامل الّتي تصنعها النّساء في رءوسهنّ يصلنه بشعورهنّ» وجود دارد:

- احتمال اوّل: مورد سؤال صورتی است که زن قرامل را به موی‌های خود وصل می‌کند و مراد از قرامل نیز موی‌های جدا شده خود زن است؛ توضیح اینکه ضمیر در «یصلنه» به قرامل بر نمی‌گردد؛ زیرا قرامل مؤنّث است و این ضمیر مذکّر است؛ ضمیر به موی خود زن -که متصل است- بر می‌گردد[2] و معنای عبارت این است که زن‌ها موی (متصل) خود را به موی (منفصل) خود وصل می‌کنند؛ طبق این احتمال، سائل از قرامل که نوعی تزیّن در سر است، سؤال کرده است و آن را بدین شکل مضیّق کرده، که در این نوع آرایش، زن‌ها موهای (متصل) خود را به موهای (منفصل) خود وصل می‌کنند. این معنا برای روایت محتمل است و در روایات دیگر نیز به صراحت مطرح و به جواز آن حکم شده است و لذا روایت سعد اسکاف طبق این معنا، منافاتی با روایات نهی ندارد.
- احتمال دوم: مورد سؤال صورتی است که زن قرامل را به موی‌های خود وصل می‌کند و قرامل نیز مفهوم عامی داشته، به معنای موی جدا شده است که آن را وصل می‌کنند؛ طبق این معنا، روایت اطلاق دارد؛ ولی با توجه به تفصیل وارده در روایات، مقیّد می‌شود به صورتی که زن موی بز و

---

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۴۹۲؛ جامع الشتات (خواجویی)، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۹۷؛ کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۲. البته لفظ «شعرها» و مانند آن در قبل وجود ندارد، اما سائل در سؤال توضیح داده است که سؤالش درباره تزیینی است که زن‌ها در سرهای خود انجام می‌دهند و از عبارت «یصلنه بشعورهن» نیز مشخص می‌شود که این تزیین در سر، با وصل کردن دو چیز به همدیگر به وجود می‌آید؛ یکی از این دو چیز قرامل است که به صراحت در قبل ذکر شده است و متفاهم از توضیح سائل هم این است طرف دیگر اتصال، موی خود زن است؛ هرچند برخلاف قرامل، به صراحت در قبل ذکر نشده است.

امثال آن یا موی جدا شده خودش را به مویش وصل می‌کند. فقهاء نیز در این‌گونه موارد، این نوع جمع را بر حمل بر کراهت مقدّم می‌کنند.

خلاصه اینکه حتی اگر روایت سعد اسکاف مجمل نبوده، اطلاق داشته باشد، نمی‌توان به قرینه آن، روایات نهی را بر کراهت حمل کرد.

کلام آقای خوئی: اختصاص «قرامل» در روایت سعد به موی زنان

در ذیل کلام مرحوم سیّد درباره جواز نظر به موی وصل شده، مرحوم آقای خوئی[1] ادعا کرده است که مراد از «قرامل» در روایت سعد، خصوص موی زنان بوده، موی بز و امثال آن را شامل نمی‌شود.

مرحوم آقای خوئی در تقریب مدعای خود بیانی دارد که قابل توجه نیست و لذا نیازی به نقل و نقد آن وجود ندارد؛ اما می‌توان مدعای ایشان را به گونه‌ای دیگر تقریب کرد:

- مقدّمهٔ اوّل: در ذیل این روایت، واصله و موصوله بودن مطرح شده که در لسان العرب این‌گونه تعریف شده است: «و الواصلة من النساء: التي تصل شعرها بشعر غيرها، و المستوصلة: الطالبة لذلك و هي التي يفعل بها ذلك.»[2]

طبق این بیان، صورتی که زن موی خودش یا موی بز و امثال آن را به مویش وصل می‌کند، از عنوان «واصله» خارج است.

- مقدّمهٔ دوم: بعد از آن که امام علیه‌السلام قرار دادن قرامل را جایز شمرده است، راوی قرار دادن قرامل را مصداق «واصله و موصوله» دانسته، روایت منقول از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را نقل کرده که ایشان این افراد را لعن نموده است.

اگرچه امام علیه‌السلام تطبیق روایت منقول از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را اشتباه دانسته است، اما از مجرد تطبیق راوی، معلوم می‌شود که مراد از قرار دادن قرامل در صدر روایت، تنها صورتی است که موی زن به موی زن دیگری وصل شود.[3]

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۹۱-۹۲.

۲. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۷۲۷.

۳. حداقل اینکه تطبیق راوی صلاحیت دارد که قرینه باشد بر اینکه مراد از قرار دادن قرامل معنای عامی

نقد: اعم بودن معنای «واصله»

مدعای آقای خوئی با این تقریب نیز اثبات نمی‌شود؛ زیرا واصله به معنای آرایشگر است که به حسب مفهوم ظاهری، معنای عامی دارد که صورتی را هم که زن موی خودش یا موی بز و امثال آن را به موی خود وصل می‌کند، شامل می‌شود؛ دلیل معتبری هم بر تفسیر لسان العرب که مشتمل بر تضییق است، وجود ندارد؛ علاوه بر این، با تفسیری هم که در ذیل روایت علی بن غراب برای واصله و مستوصله ذکر شده، مخالف است؛ در روایت علی بن غراب،[1] این تعبیر وجود دارد: «الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة التي يفعل ذلك بها.»[2] این تفسیر

نیست که وصل کردن موی خودش، موی بز و امثال آن را هم شامل شود و لذا تعبیر «قرار دادن قرامل» مجمل بوده، قدر متیقن از آن صورتی است که موی زن به موی زن دیگری وصل شود.

۱. معاني الأخبار، ص ۲۴۹-۲۵۰، ح ۱: حدّثنا أحمد بن محمّد بن الهيثم العجليّ ﷺ قال حدّثنا أحمد بن يحيى بن زكريّا القطّان قال حدّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال حدّثنا تميم بن بهلول عن أبيه عن عليّ بن غراب قال حدّثني خير الجعافر جعفر بن محمّد عن أبيه محمّد بن عليّ عن أبيه عليّ بن الحسين عن أبيه الحسين بن عليّ عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النّامصة و المنتمصة و الواشرة و المستوشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة.» قال علي بن غراب النامصة التي تنتف الشعر من الوجه و المنتمصة التي يفعل ذلك بها و الواشرة التي تشر أسنان المرأة و تفلجها و تحددها و المستوشرة التي يفعل ذلك بها و الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة التي يفعل ذلك بها و الواشمة التي تشم وشما في يد المرأة أو في شيء من بدنها و هو أن تغرز يديها أو ظهر كفها أو شيئا من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فيخضر و المستوشمة التي يفعل ذلك بها.

وسائل الشيعة، ج ۱۷، ص ۱۳۳، ح ۷: في معاني الأخبار عن أحمد بن محمّد بن الهيثم عن أحمد بن يحيى عن زكريّا عن بكر بن عبد الله بن حبيب عن تميم بن بهلول عن أبيه عن عليّ بن غراب عن جعفر بن محمّد عن آبائه قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النّامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة. قال الصّدوق قال عليّ بن غراب النّامصة الّتي تنتف الشّعر ...».

۲. این روایت یکی از روایاتی است که در مسئله مطرح است؛ اما استاد ﷺ آن را در ضمن روایات مسئله ذکر نکرده است.

از نظر سندی این روایت قابل استناد نیست؛ زیرا هرچند احمد بن محمد بن الهیثم العجلی، امامی و ثقه است؛ (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۶۵، رقم ۱۵۱)، ولی احمد بن یحیی بن زکریا القطان، تمیم بن بهلول و پدرش، و علی بن غراب مجهول‌اند. بکر بن عبدالله بن حبیب نیز امامی است، ولی وثاقت او ثابت نیست؛ (ر.ک: رجال النجاشيّ، ص ۱۰۹، رقم: ۲۷۷).

از نظر دلالت نیز اوّلاً، مراد از «الواصلة و المستوصلة» در این روایت، یا به قرینه تفسیر امام علیه السلام در ذیل

کلی تر از تفسیر لسان العرب است؛ زیرا صورتی را که زن موی غیر خودش را به موی زن دیگری وصل می‌کند، شامل می‌شود؛ از این تفسیر، همچنین استفاده می‌شود که واصله به معنای آرایشگر است؛ اگرچه در آن، خصوص وصل کردن موی زنی به موی زن دیگر ذکر شده است.

خلاصه اینکه مفهوم «واصله» یک مفهوم عام بوده، وصل کردن موی زن دیگر، موی بز و امثال آن را هم شامل می‌شود و تفاسیر دیگری هم که ذکر شده و مشتمل بر تضییق است، مختلف است و دلیل معتبری نیز بر اعتبارشان وجود ندارد؛ بنابراین به قرینه تطبیق واصله و موصوله از سوی راوی، نمی‌توان مراد از قرامل را در صدر روایت، خصوص وصل موی زنان دانست.

روایت دوم: روایت عبدالله بن حسن

أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن يحيى بن مهران عن عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النّساء في رءوسهنّ قال إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و الموصلة.»[1]

بررسی سند

«یحیی بن مهران» مهمل است و «عبدالله بن حسن» نیز مشخص نیست که مراد

روایت سعد اسکاف، زانی و قوّاد است، که در این صورت، روایت با مسئلهٔ وصل مو ارتباطی ندارد؛ یا حداقل با توجه به این تفسیر، مراد از این دو عنوان در روایت علی بن غراب نیز مجمل می‌شود، که در این صورت نیز، استناد به این روایت در مسئلهٔ وصل شعر صحیح نیست؛ و یا اینکه مراد از واصله زنی است که عمل وصل کردن را انجام می‌دهد و مراد از مستوصله نیز زنی است که این عمل روی او انجام می‌شود، که در این صورت، روایت اطلاق داشته، هرگونه وصلی را شامل می‌شود؛ اما به قرینه تفصیل وارد شده در روایات، مقیّد می‌شود به صورتی که موی زنی به موی زن دیگری وصل شود.

ثانیاً، اگرچه لعن فی نفسه ظهور در حرمت دارد، اما ابائی ندارد از اینکه به قرینه‌ای، بر معنایی که با کراهت نیز سازگار است حمل شود؛ بنابراین در صورتی که مراد از «الواصلة و المستوصلة»، در این روایت وصل مو باشد، ممکن است لعن در این روایت، به قرینه روایات دیگر، تنها بر دوری از خداوند متعال که اعم از حرمت است و با کراهت نیز سازگار است، حمل شود.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۶۱، ح ۱۵۷؛ و ج ۷، ص ۴۸۲، ح ۱۴۵: أحمد بن محمّد بن عیسی عن عليّ بن الحكم عن يحيى بن مهران عن عبد الله بن الحسن قال «سألته عن القرامل ...»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۳۲، ح ۵.

از آن در این سند چه کسی است و از نظر وثاقت چگونه است؛[1] بنابراین روایت به

---

۱. برای اینکه مشخص شود که مراد از عبدالله بن الحسن در این روایت چه کسی است، ابتدا باید طبقه او مشخص شود؛ اما با توجّه به مضمره بودن روایت و مهمل بودن یحیی بن مهران، تشخیص طبقه او مشکل است؛ اما اگر پذیرفته شود که ضمیر در «سالته» به معصوم علیه السلام بر می‌گردد، می‌توان با مراجعه به اسناد روایات علی بن الحکم، تا حدودی طبقه عبدالله بن الحسن را مشخص کرد.
توضیح اینکه علی بن الحکم، علی بن الحکم الانباری است که در این سند، با دو واسطه از امام علیه السلام -بنا بر فرض- نقل کرده است.
این راوی در طبقه اصحاب امام رضا و امام جواد علیهما السلام است و با دو واسطه از امام سجاد، امام باقر، امام صادق، و امام کاظم علیهم السلام نقل کرده است؛ اما با ملاحظه مجموع دو امر، به احتمال قوی، علی بن الحکم این روایت را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ آن دو امر عبارت است:
امر اول: بیشتر روایاتی که علی بن الحکم با دو واسطه از ائمه علیهم السلام نقل کرده، از امام صادق علیه السلام است.
امر دوم: مفاد این روایت در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است. (ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۸۷، ح ۱)
مرحوم مجلسی نیز در ملاذ الاخیار این احتمال را مطرح کرده و فرموده است: «الحديث الثالث و الأربعون و المائة: مجهول و مقطوع إن كان ضمير "سألته" راجعا إلى عبد الله، و يحتمل رجوعه إلى الصادق عليه السلام كما في سائر المضمرات.» (ملاذ الأخيار، ج ۱۲، ص ۵۰۰)
به هر صورت، چند عبدالله بن الحسن در اسناد وجود دارد:
عبدالله بن الحسن الدینوری که در روایتی بدون واسطه از ابی الحسن -که مراد از آن امام علیه السلام است- نقل کرده که در این طبقه مردّد بین امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است؛ (ر.ک: تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۸۷، ح ۲۷۲). هیچ مطلبی درباره این راوی در کتب رجالی وجود ندارد و از طرق دیگر نیز نمی‌توان وثاقتش را مشخص کرد.
عبدالله بن الحسن العلوی که در اسناد، مروی عنه محمد بن الحسن الطائی الرازی شیخ مرحوم کلینی است؛ (به عنوان مثال، ر.ک: الكافي، ج ۱، ص ۸۶، ح ۱؛ و ص ۱۱۸، ح ۱؛ و ص ۱۳۷، ح ۳؛ و ص ۱۵۱، ح ۴).
این راوی در روایتی با یک واسطه از امام رضا علیه السلام نقل کرده است. (ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۴۶۴، ح ۳)؛ در برخی دیگر از روایات نیز با یک واسطه از ابی الحسن -که مراد از آن امام علیه السلام است- نقل کرده است؛ (به عنوان مثال، ر.ک: الكافي ج ۱، ص ۸۶، ح ۱؛ و ص ۱۱۸، ح ۱؛ و ص ۱۳۷، ح ۳؛ و ص ۱۵۱، ح ۴).
عنوان ابی الحسن در این روایات، مردّد بین امام رضا و امام هادی علیهما السلام است. هیچ مطلبی درباره این راوی در کتب رجالی وجود ندارد و از طرق دیگر نیز نمی‌توان وضعیت او را مشخص کرد.
عبدالله بن الحسن المثنی که در طبقه اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام است؛ ولی هیچ روایتی در کتب اربعه و وسائل وجود ندارد که این راوی از یکی از این دو امام نقل کرده باشد. وثاقت این راوی نیز مشخص نیست؛ اما قضیه‌ای در کشی نقل شده است که شاید زیدی بودن این راوی، از آن استفاده شود. (ر.ک: رجال الكشّي، ص ۳۴۲-۳۴۳، ما روي في أبي بحير عبد الله بن النّجاشيّ)
عبدالله بن الحسن بن علی بن الجعفر که به واسطه علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است؛

لحاظ سندی قابل اعتماد نیست.

بررسی دلالت

این روایت از روایاتی است که از آن‌ها استفاده شده است که وصل کردن موی زن نیز مکروه است و روایات نهی بر کراهت حمل می‌شود.[1] روایات دیگری که از آن‌ها چنین مطلبی استفاده شده است، روایت ثابت بن ابی سعید و روایت سعد اسکاف است که در ادامه نقل می‌شوند.

گویی کراهت را به این بیان از روایت استفاده کرده‌اند که ظهور اولیه «فلا بأس» در عبارت «إن کان صوفا فلا بأس» در نفی تحریم است و مفهومش «ان لم یکن صوفاً ففیه بأس» است که ظهور در حرمت دارد؛ لذا به مقتضای این مفهوم، وصل کردن موی زن حرام است؛[2] اما «لا خیر فیه» در عبارت «إن کان شعرا فلا خیر فیه من الواصلة و

(ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۶۷، ح ۸؛ و ج ۸، ص ۱۹، ح ۳۵). وضعیت این راوی نیز مشخص نیست.

عبدالله بن الحسن المؤدب که مرحوم صدوق با یک واسطه از او نقل کرده است؛ (به عنوان مثال، ر.ک: الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۱۳، ح ۱؛ و ص ۸۹، ح ۱؛ و ص ۱۲۴، ح ۵؛ و ص ۲۱۶، ح ۵). وضعیت این راوی نیز مشخص نیست.

با توجه به اینکه وثاقت هیچ‌کدام از این راویان ثابت نیست، نیازی وجود ندارد که بررسی شود عبدالله بن الحسن در روایت مورد بحث بر کدام یک از آن‌ها قابل انطباق است؛ البته از اطلاعاتی که در بالا ذکر شد، این امر مشخص می‌شود.

۱. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۲. استاد در ذیل مباحث مربوط به احکام عزل در العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹، فرموده است: «کلمه «بأس» اختصاص به حرمت ندارد و لذا به اختلاف مواردی که کلمه بأس در آنها به کار رفته است، ممکن است معنای متفاوتی استفاده شود. معنای حقیقی «بأس» نوعی گرفتگی است و مبیّن تالی فاسد و عواقب سوء داشتن است و همین برای اطلاق «بأس» کافی است؛ لذا ممکن است این گرفتگی و تالی فاسد در مکروهات نیز اطلاق شود؛ چون در مکروهات نیز نوعی عواقب سوء وجود دارد، مثل آنکه موجب می‌شود بسیاری از اعمال، مقبول خداوند واقع نشود، یا تنزل رتبه پیدا شود؛ لذا کلمه «بأس» وضعا در اعم از تالی فاسدهای تحریمی و تنزیهی به کار می‌رود. البته اگر علی وجه الاطلاق در موردی اثبات بأس شد، بعید نیست که مراد، بأس تحریمی باشد. مثلا اگر در موردی ابتداء بفرمایند: «شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد» بعید نیست بالاطلاق، استفاده حرمت شود، و یا در بعضی از موارد، قرائنی وجود دارد که می‌بینیم سؤال از اصل جواز شده است، در اینجا اگر پاسخ داده باشند «فیه بأس» می‌فهمیم که یعنی جایز نیست و حرام است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی‌گویی اکتفا نمی‌شود،

الموصلة»، ظهور در کراهت دارد و این ظهور اقوی از مفهوم «لا بأس» بوده، قابل جمع با آن است؛ زیرا در کراهت نیز مرحله‌ای از «بأس» وجود دارد؛ بنابراین با این بیان از این روایت استفاده می‌شود که وصل موی زن نیز مکروه است و حرام نیست.

روایت سوم: روایت ثابت بن أبی سعید

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن النّعمان عن ثابت بن أبي سعيد قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن النّساء يجعلن في رءوسهنّ القرامل قال يصلح الصّوف و ما كان من شعر امرأة نفسها و كره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضرّها.»[1]

بلکه مطابق سؤال جواب داده می‌شود و این تطابق اقتضاء می‌کند که بأس دلالت بر تحریم کند. اما اگر ابتداء علی وجه الاطلاق اثبات بأس نشود و کلام امام علیه السلام نیز در پاسخ به سؤال از جواز نباشد، در اینجا «بأس» قاصر از دلالت بر تحریم است. لذا در جایی که معلوم است سائل، حکم اصل مسئله را می‌داند و فقط از برخی فروع آن سؤال می‌کند، مثلا می‌پرسد که «شعر خواندن در مدائح و مراثی ائمه علیهم السلام چه حکمی دارد؟» اگر امام علیه السلام بفرمایند «لابأس»، معلوم می‌شود که اجمالا در برخی موارد دیگر، بأس است، ولی چون در مقام بیان از آن جهت نیست، سائل معنای بأس را مطابق معنای معلوم نزد خود می‌فهمد و نفی بأس را نیز به همان معنا می‌فهمد، یعنی اگر اصل مسئله حرمت باشد، در فرع مورد سؤال، نفی بأس دلالت بر نفی حرمت دارد و اگر اصل مسئله کراهت باشد، نفی بأس دلالت بر نفی کراهت دارد.
به بیان دیگر، در این مورد و مواردی که با قرائن فهمیده می‌شود که حکم اصل مسئله نزد سائل یا نزد عموم مخاطبین معلوم بوده است، «لا بأس» به همان معنای معلوم به کار رفته است، یعنی آن تالی فاسد و عواقب سوئی که در اصل مسئله موجود است (و سائل یا مخاطبین می‌دانند) در این فرض و این فرع وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد حرمت باشد، نفی حرمت و اگر کراهت باشد، نفی کراهت استفاده می‌شود؛ لذا در چنین مواردی «لا بأس» اعم از نفی تحریم و تنزیه خواهد بود و خود کلمه، دلالتی بر هیچ‌یک از این دو نخواهد داشت، بلکه با توجه به حکم اصل مسئله، باید مراد از آن را به دست آورد».

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۸۷، ح ۱: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن النّعمان عن ثابت بن سعيد قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن النّساء يجعل في رءوسهنّ القرامل قال يصلح الصّوف و ما كان من شعر امرأة لنفسها و كره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضرّها.» (البته این روایت در تهذیب الاحکام چاپ شده، وجود ندارد).

بررسی سند با تحقیقی درباره ثابت بن ابی سعید

اعتبار سند این روایت به جهت وجود ثابت ابی سعید در سند، مورد بحث قرار گرفته است.

الف. اسم و کنیه

درباره این عنوان، در بین نُسَخ، اختلاف است؛ در نسخه چاپی موجود در نزد ما، ثابت بن ابی سعید است؛[1] اما ثابت بن سعید نیز در نسخ، وجود دارد؛[2] علاوه بر این دو، مرحوم مامقانی بیان نموده که در نسخه‌ای معتمد، ثابت ابی سعید را دیده است.[3]

علاوه بر این روایت، روایتی است که دو بار در کافی، یک بار در جلد ۱، باب آخر کتاب توحید،[4] و بار دیگر در جلد ۲، باب ترک دعاء الناس، نقل شده است؛[5] در سند روایت در جلد ۱، ثابت بن سعید و ثابت بن ابی سعید در نسخ وجود دارد و

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۰، ح ۳.

۲. در الکافي (دار الحدیث)، بعد از نقل روایت به شکل «ثابت ابی سعید»، درپاورقی، این مطلب ذکر شده است: «هکذا في «ن، بخ، بف، جت». و في «م، بح، بن، جد» و حاشیة «بخ، بف، جت» والوسائل: «ثابت بن سعید». و في المطبوع و الوافي: «ثابت بن أبي سعید» و المذکور في أصحاب أبي عبد الله علیه السلام هو ثابت بن عبد الله أبو سعید البجلي. راجع: رجال الطوسيّ، ص ۱۲۹، الرقم ۱۳۰۸ و ص ۱۷۴، الرقم ۲۰۵۰».

۳. تنقیح المقال، ج ۱۳، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۴. الکافي، ج ۱، ص ۱۶۵، ح ۱: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن محمّد بن إسماعیل عن إسماعیل السرّاج عن ابن مسکان عن ثابت بن سعید قال: «قال أبو عبد الله علیه السلام یا ثابت ما لکم و للنّاس کفّوا عن النّاس و لا تدعوا أحدا إلی أمرکم فو الله لو أنّ أهل السّماوات و أهل الأرضین اجتمعوا علی أن یهدوا عبدا یرید الله ضلالته ما استطاعوا علی أن یهدوه و لو أنّ أهل السّماوات و أهل الأرضین اجتمعوا علی أن یضلّوا عبدا یرید الله هدایته ما استطاعوا أن یضلّوه کفّوا عن النّاس و لا یقول أحد عمّي و أخي و ابن عمّي و جاري فإنّ الله إذا أراد بعبد خیرا طیّب روحه فلا یسمع معروفا إلّا عرفه و لا منکرا إلّا أنکره ثمّ یقذف الله في قلبه کلمة یجمع بها أمره».

۵. الکافي، ج ۲، ص ۲۱۳، ح ۲: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن محمّد بن إسماعیل عن أبي إسماعیل السرّاج عن ابن مسکان عن ثابت أبي سعید قال: «قال لي أبو عبد الله علیه السلام یا ثابت ما لکم و للنّاس کفّوا عن النّاس و لا تدعوا أحدا إلی أمرکم فو الله لو أنّ أهل السّماء و أهل الأرض اجتمعوا علی أن یضلّوا عبدا یرید الله هداه ما استطاعوا کفّوا عن النّاس و لا یقول أحدکم أخي و ابن عمّي و جاري فإنّ الله عزّ و جلّ إذا أراد بعبد خیرا طیّب روحه فلا یسمع بمعروف إلّا عرفه و لا بمنکر إلّا أنکره ثمّ یقذف الله في قلبه کلمة یجمع بها أمره.»

ثابت ابی سعید نیست؛ ولی در سند آن در جلد ۲، هر سه صورت در نسخ است. این روایت در محاسن نیز نقل شده که در سند آن ثابت ابی سعید است.[۱]

احتمال مظنون و قوی این است که مراد از هر سه عنوان، یک نفر است و عنوان و نسخه صحیح نیز همان ثابت ابی سعید است که عنوان کامل آن در رجال شیخ طوسی ذکر شده است؛ شیخ طوسی در رجال، در بخش اصحاب امام صادق علیه‌السلام[۲] یک راوی با اسم «ثابت» را ذکر کرده است که کنیه‌اش ابوسعید، اسم پدرش عبدالله و به اعتبار پسر، کنیه‌اش ابو ثابت است؛ یعنی «ابوسعید ثابت بن ابی ثابت عبدالله الجبلی الکوفی من اصحاب الصادق علیه‌السلام.»

ب. بررسی وثاقت

هیچ توثیق صریحی در کتاب‌های ما، درباره «ثابت بن ابی سعید» با این عنوان و عناوین دیگر یافت نشد؛ تنها ضوابط عامه‌ای وجود دارد که ذکر می‌شود. اما در میان کتاب‌های عامه، ابن حجر در لسان المیزان گفته است: «ثابت بن أبی سعید البجلی الکوفی، ذکره الکشی فی رجال الشیعة و قال: کان ثقة کثیر الفقة روی عنه الاعمش رحمه‌الله»؛[۳] اما در رجال کشی، چنین مطلبی وجود ندارد و اگر کسی مانوس با تعابیر در کتب ما باشد، متوجه می‌شود که این تعبیر مانند تعابیر کتاب‌های ما مثل رجال کشی و امثال آن نیست. این احتمال هم که نسخه اصلی کتاب رجال کشی نزد ابن حجر بوده باشد، ظاهراً بسیار احتمال مستبعدی است.

گاهی افراد برای نوشتن مطلبی، هم‌زمان به چند کتاب که در دسترسشان است

---

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۰، ح ۳۴: عنه عن محمّد بن إسماعیل عن أبي إسماعیل السّرّاج عن ابن مسکان عن ثابت أبي سعید قال: «قال أبو عبد الله علیه‌السلام یا ثابت ما لکم و للنّاس کفّوا عن النّاس و لا تدعوا أحدا إلی أمرکم فو الله لو أنّ أهل السّماوات و أهل الأرضین اجتمعوا علی أن یهدوا عبدا یرید الله ضلالته ما استطاعوا علی أن یهدوه و لو أنّ أهل السّماوات و أهل الأرضین اجتمعوا علی أن یضلّوا عبدا الله یرید الله هداه ما استطاعوا أن یضلّوه کفّوا عن النّاس و لا یقل أحدکم أخي و ابن عمّي و جاري فإنّ الله إذا أراد بعبد خیرا طیّب روحه فلا یسمع معروفا إلّا عرفه و لا منکرا إلّا أنکره ثمّ یقذف الله في قلبه کلمة یجمع بها أمره.» عنه عن أبیه عن عبد الله بن یحیی عن عبد الله بن مسکان عن ثابت مثله.

۲. رجال الطوسي، ص ۱۷۴، رقم ۲۰۴۹؛ و ص ۱۷۴، رقم ۲۰۵۰؛ همچنین، أصحاب أبي جعفر محمد بن علي بن الحسین علیهماالسلام، ص ۱۲۹، رقم ۱۳۰۸.

۳. لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۸۷.

مراجعه کرده، از هر کدام یک مطلبی را یادداشت می‌کنند و در زمان نوشتن، در استناد مطالب به کتاب‌ها اشتباه می‌کنند؛ مطلبی را که در یک کتاب دیده‌اند، به کتاب دیگری نسبت می‌دهند و این اشتباه متعارفی است.

ابن حجر لسان المیزان را بسیار با عجله نوشته است و این امر سبب شده است که در موارد بسیاری، دچار اشتباه شده، مطلب موجود در یک کتاب را به کتاب دیگری نسبت دهد و لذا به احتمال بسیار قوی، ایشان مطلب مذکور درباره ثابت بن أبی سعید را در کتاب علی بن حکم ملاحظه نموده است ولی به دلیل سبق قلم، به جای تعبیر «ذکره علی بن حکم فی رجال الشیعة»، گفته است: «ذکره الکشی فی رجال الشیعة»؛ علی بن حکم کتابی به عنوان رجال الشیعة داشته است که به ما نرسیده ولی نزد ابن حجر بوده است و ایشان در بسیاری از موارد از آن نقل می‌کند.

مطلب دیگر اینکه ثابت بن ابی سعید کثیر الروایه نیست و علی بن حکم یا هر کسی دیگری که ابن حجر از او این مطلب را نقل کرده است، معلوم نیست که بر چه اساسی این مطلب را بیان کرده است.

نقل ابن حجر وثاقت این راوی را ثابت نمی‌کند و تنها در حدّ مؤیّد است. علاوه بر این نقل، دو مؤیّد دیگر نیز وجود دارد:

- مؤیّد اول: در ترجمه علی بن نعمان -که این روایت را از ثابت نقل کرده است- این تعابیر ذکر شده است: «کان علی ثقة، وجها، ثبتا، صحیحا، واضح الطریقة»؛[1] تعبیر «واضح الطریقه» به این معنا است که روش او خیلی معتدل و روشن است.
- مؤیّد دوم: همچنان‌که در تحقیق اسم و کنیه این راوی بیان شد، روایتی وجود دارد که مرحوم کلینی در دو موضع آن را نقل کرده است؛ در سند این روایت، عبدالله بن مسکان که از فقهاء و اصحاب اجماع است،[2] از این راوی نقل کرده است. محدّث نوری[3] و امثال ایشان[4] معتقدند که روایت

---

۱. رجال النجاشي، ص ۲۷۴، رقم ۷۱۹.

۲. رجال الکشّي، ص ۳۷۵.

۳. ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۲۵ (الخاتمة، ج ۷)، ص ۲۲؛ و ج ۱۹ (الخاتمة، ج ۱)، ص ۴۸.

۴. محدّث نوری این قول را از کلام شهید اول و مرحوم سید بحرالعلوم استظهار کرده است؛ ر.ک:

اصحاب اجماع از یک راوی، علامت وثاقت او است؛ اما بنا بر تحقیق، این مبنا صحیح نیست و روایت اصحاب اجماع تنها در حدّ مؤیّد است.

بررسی دلالت

دو احتمال درباره تعبیر «کره» در جمله «کره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غیرها»، وجود دارد:

- احتمال اول اینکه از «کَرِهَ یَکرَهُ» باشد که در این صورت، باید مجهول خوانده شود زیرا «کَرِه» متعدی است.[1]
- احتمال دوم اینکه از «کَرُه یَکرُهُ» از باب «شَرُفَ یَشرُفُ»[2] باشد که در این صورت، فعل لازم و به معنای «قَبُحَ» است.[3]

به هر صورت، از این روایت استفاده شده است که وصل کردن موی زن دیگر به مو حرام نیست و مکروه است؛[4] اما این برداشت از روایت صحیح نیست؛ زیرا:

- اوّلاً، ماده «کره» گرچه در کتب فقهای متاخر به معنای کراهت اصطلاحی است؛ اما در تعبیرات روایات، مجمل و اعمّ از تحریم و تنزیه است و هیچ‌گونه ظهوری در تنزیه ندارد.
- ثانیاً، تعبیر «یصلح» در عبارت «یصلح الصّوف و ما کان من شعر امرأة نفسها»، به معنای «یجوز» است و درباره خصوص موی بز و امثال آن، و موی خود زن، به کار رفته است؛ بنابراین مفهوم این عبارت آن است که وصل کردن موی زن دیگر به مو جایز نیست و حرام است.

مستدرك الوسائل، ج ۱۹ (الخاتمة، ج ۱)، ص ۴۸؛ و ج ۲۵ (الخاتمة، ج ۷)، ص ۳۷؛ غاية المراد، ج ۲، ص ۴۱؛ رجال السيّد بحر العلوم، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۷.

۱. الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۴۷؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۵، ص ۱۷۲؛ المحيط في اللغة، ج ۳، ص ۳۵۵. طبق این احتمال، معنای روایت عبارت است: «اینکه زن موی غیرش را به موی خود وصل کند، مکروه یعنی مبغوض است.»؛ استاد در مباحث دیگر کتاب نکاح، کراهت و مکروه بودن را این‌گونه معنا کرده است؛ ر.ک: مباحث کتاب نکاح، ذیل مسئلهٔ ۶ عروه (العروه الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹).

۲. الصحاح، ج ۴، ص ۱۳۸۰؛ المصباح المنير، ج ۲، ص ۳۱۰.

۳. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۳۵؛ المصباح المنير، ج ۲، ص ۵۳۱-۵۳۲.

۴. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۵۳-۵۴.

تعبیر «فلا یضرّها» در عبارت «فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا یضرّها»، در خصوص موی بز و امثال آن، و موی خود زن بیان شده است و به معنای «لا یحرم» است؛ همچنان‌که فقهاء[1] این تعبیر را در عبارت «لا یضرّ الصّائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال الطّعام و الشّراب و النّساء و الارتماس في الماء»،[2] این‌گونه معنا کرده‌اند؛ بنابراین طبق مفهوم این عبارت، وصل کردن موی زن دیگر به مو حرام است.

نتیجه اینکه صدر و ذیل روایت دلالت دارد که وصل کردن موی زن دیگر به مو حرام است و تعبیر «کره» نیز مجمل بوده، ظهور در تنزیه ندارد؛ بنابراین این روایت، از روایات تحریم به حساب می‌آید.

نظر مختار

خلاصه اینکه مقتضای جمع بین روایات، این است که وصل کردن موی خود، موی بز و امثال آن جایز است و وصل کردن موی زن دیگر حرام است؛ اما با توجه به اینکه با وجود روایات متعدد در مسئله، فتوای صریحی به حرمت وجود ندارد، به نظر می‌رسد که قول صحیح کراهت است که فقهاء به آن قائل شده‌اند؛ اگرچه احتیاط شدید در اجتناب است.

بخش دوم: حکم نظر به موی وصل شده و لمس آن توسّط شوهر

مطلب دیگر اینکه اگر زنی موی زن دیگری را به موی خود وصل کند، آیا بر شوهرش -که به صاحب مو محرم نیست- نگاه به آن مو و لمسش جایز است؟ مرحوم سیّد

---

۱. المعتبر، ج ۲، ص ۶۵۶-۶۵۷؛ منتهی المطلب، ج ۹، ص ۶۸؛ مدارك الأحكام، ج ۶، ص ۴۴.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱۸۵۳: روی محمّد بن مسلم عن أبي جعفر علیه‌السلام قال: «لا یضرّ الصّائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال الطّعام و الشّراب و النّساء و الارتماس في الماء»؛ تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۳۱۸-۳۱۹، ح ۳۹: عنه [محمد] عن یعقوب بن یزید عن محمّد بن أبي عمیر عن حمّاد عن محمّد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر علیه‌السلام «یقول ما یضرّ الصّائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال الطّعام و الشّراب و النّساء و الارتماس في الماء»؛ همچنین ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱، باب وجوب إمساکه عن الأکل و الشّرب و عدم بطلان الصّوم بشيء سوی المفطرات المنصوصة، ح ۱.

به جواز نظر و لمس حکم کرده است.[۱]

با توجه به مطالبی که در مسئله نگاه به اعضای جدا شده نامحرم بیان شد، مشخص می‌شود که نگاه شوهر به موی وصل شده جایز است حتی اگر به صاحب مو محرم نباشد.[۲]

لمس این مو نیز جایز است زیرا:

- اوّلاً، دلیلی بر حرمت لمس موی جدا شده وجود ندارد و لذا حتی اگر دلیلی هم بر جواز وجود نداشته باشد، باید به مقتضای اصل برائت، به جواز لمس حکم کرد.
- ثانیاً، اگر در مقام جمع بین روایات وصل، به جواز و کراهت وصل موی زنی به موی زن دیگر حکم شود؛ -همچنان‌که در نهایت این جمع پذیرفته شد- در این صورت، جواز لمس مو وصل شده نیز استفاده می‌شود؛ زیرا زن یا شوهر دارد یا پدر یا برادر یا محارم دیگری که با صاحب مو نامحرم‌اند و لذا موی وصل شده بسیار در معرض لمس کسی است که به صاحب مو محرم نیست؛ بسیار نادر است که موی وصل‌شده در معرض لمس نامحرم نباشد، مثل اینکه تمام مردانی که با زن در ارتباط‌اند، با صاحب مو نیز محرم باشند؛ بنابراین هرچند روایات ناظر به حکم وصل کردن مو است، ولی اگر لمس موی وصل‌شده توسّط نامحرم جایز نباشد، باید به آن تذکّر داده می‌شد و لذا از اینکه نسبت به این مطلب، در روایات، تذکّری داده نشده است، می‌توان جواز لمس را استفاده کرد.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. آیا دیگرانی که به زنی که مو را به موی خودش وصل کرده نامحرم هستند، می‌توانند به این مو نگاه کنند؟ بعید نیست که موی وصل شده جزء موی زن به حساب بیاید و لذا نگاه شوهر به آن جایز باشد ولی نگاه کسانی که به این زن نامحرم هستند جایز نباشد.

عدم تلازم بین جواز نظر و لمس

مسألة ۴۷: «لا تلازم بین جواز النظر و جواز المسّ فلو قلنا بجواز النظر الی الوجه و الکفین من الاجنبیة، لایجوز مسها الا من وراء الثّوب.»[1]

مباحث مربوط به این مسئله، در ذیل مباحث مربوط به مسئله ۴۰ مفصّلاً مطرح شد که نتیجه آن، این بود که لمس بدن زن نامحرم مطلقاً اشکال دارد و هیچ ملازمه‌ای بین جواز نظر و جواز لمس نیست.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

وجوب اکتفا به نظر یا لمس در صورت توقف علاج بر یکی از آنها

مسألة ۴۸: «اذا توقّف العلاج علی النظر دون اللّمس، او اللّمس دون النّظر، یجب الاقتصار علی ما اضطر الیه، فلا یجوز الآخر بجوازه.»[1]

حکم این مسئله روشن است و نیازی به بحث ندارد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

حکم اختلاط زن و مرد

مسألة ۴۹: «یکره اختلاط النّساء بالرجال الا للعجائز، و لهنّ حضور الجمعة و الجماعات.»[1]

کلام آقای حکیم: مطابق نبودن کلام سید با مفاد روایات

مرحوم آقای حکیم[2] در ذیل کلام مرحوم سیّد، روایاتی را نقل کرده و سپس فرموده است:

«المستفاد منها کراهة مزاحمة النساء للرجال في الطرق و الأسواق و نحوها مطلقا حتی للعجائز، و کراهة خروج النساء للعیدین و الجمعة إلا للعجائز. و هو مخالف لما في المتن.»

پاسخ: وقوع اشتباه در نسخه‌های چاپی عروه

نسخه‌های چاپی عروه همه مشتمل بر یک اشتباه است؛ ولی طبق نسخه اصلی عروه مرحوم سیّد، به کلام ایشان هیچ اشکالی وارد نیست؛ عبارت نسخه اصلی این است: «یکره اختلاط النساء بالرجال و یکره لهن حضور الجمعة و الجماعات الا للعجائز.»

با توجه به این عبارت، اصل کراهت اختلاط زنان و مردان، عجائز را نیز شامل می‌شود و استثنایی هم که در مسئله وجود دارد، درباره حضور عجائز در جمعه و جماعات بوده، افراد دیگر را در بر نمی‌گیرد؛ بنابراین کلام سیّد مطابق با مفاد روایات است.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۴-۵۵.

کلامی از آقای مطهری و نقد آن

روایتی از موسی بن جعفر نقل شده است که امام علیه‌السلام در آن فرموده‌اند: «...کان أبي علیه‌السلام یبعث أمّي و أمّ فروة تقضیان حقوق أهل المدینة.»[1]

مرحوم آقای مطهری[2] این روایت را در بحث شرکت زنان در مجامع نقل نموده ولی به اشتباه مراد از «ام فروه» را در آن، مادر امام صادق علیه‌السلام دانسته است؛ بنا بر کلام ایشان، امام کاظم علیه‌السلام فرموده‌اند: «پدرم، مادر من و مادر خودش را می‌فرستاد تا حقوق اهل مدینه را اداء کنند.»

این مطلب، یک اشتباه فاحش است؛ و مراد از ام فروه در این روایت مادر امام صادق علیه‌السلام نیست؛ زیرا طبق بیان امام صادق علیه‌السلام در موثقه محمد بن علی حلبی،[3] مادر ایشان در زمانی خردسالی امام علیه‌السلام، وفات کرده است. این روایت در مباحث مسئله ۴۳ درباره ورود فرزند بر پدر نقل شد؛ و ظاهراً مراد از امّ فروة، دختر بزرگ امام صادق علیه‌السلام و خواهر امام کاظم علیه‌السلام است که در روایتی در مسائل حج،[4] از امام

---

۱. الکافي، ج ۳، ص ۲۱۷، ح ۵: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحکم عن عبد الله الکاهليّ قال: «قلت لأبي الحسن علیه‌السلام إنّ امرأتي و امرأة ابن مارد تخرجان في المأتم فأنهاهما فتقول لي امرأتي إن کان حراما فانهنا عنه حتّى نترکه و إن لم یکن حراما فلأيّ شيء تمنعناه فإذا مات لنا میّت لم یجئنا أحد قال فقال أبو الحسن علیه‌السلام عن الحقوق تسألني کان أبي علیه‌السلام یبعث أمّي و أمّ فروة تقضیان حقوق أهل المدینة»؛ وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۲۳۹، ح ۱.

۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۵۴۰، پاورقی.

۳. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۸، ح ۴: [عدة من اصحابنا عن] أحمد بن محمّد عن ابن فضّال عن أبي جمیلة عن محمّد بن عليّ الحلبيّ قال: «قلت لأبي عبد الله علیه‌السلام الرّجل یستأذن على أبیه قال نعم قد کنت أستأذن على أبي و لیست أمّي عنده إنّما هي امرأة أبي توفّیت أمّي و أنا غلام و قد یکون من خلوتهما ما لا أحبّ أن أفجأهما علیه و لا یحبّان ذلك منّي السّلام أصوب و أحسن»؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۱۴-۲۱۵، ح ۲.

۴. الکافي، ج ۴، ص ۲۹۳-۲۹۴، ح ۱۵: عليّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبي عمیر عن معاویة بن عمّار قال: «قلت لأبي عبد الله علیه‌السلام إنّي اعتمرت في رجب و أنا أرید الحجّ أ فأسوق الهدي و أفرد الحجّ أو أتمتّع فقال في کلّ فضل و کلّ حسن قلت فأيّ ذلك أفضل فقال تمتّع هو و الله أفضل ثمّ قال إنّ أهل مکّة یقولون إنّ عمرته عراقیّة و حجّته مکّیّة کذبوا أ و لیس هو مرتبطا بحجّه لا یخرج حتّى یقضیه ثمّ قال إنّي کنت أخرج للیلة أو للیلتین تبقیان من رجب فتقول- أمّ فروة أبغ أبه إنّ عمرتنا شعبانیّة و أقول لها أي بنیّة إنّها فیما أهللت و لیست فیما أحللت»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۳۰۲، ح ۱۰: محمّد بن یعقوب عن عليّ بن إبراهیم عن أبیه عن ابن أبي عمیر عن أبي أیّوب الخزّاز عن أبي عبد الله علیه‌السلام في حدیث قال:

صادق علیه‌السلام نقل شده است که ایشان فرموده‌اند:

«...إنّي كنت أخرج لليلة أو لليلتين تبقيان من رجب فتقول أمّ فروة أي أبه إنّ عمرتنا شعبانيّة و أقول لها أي بنيّة إنّها فيما أهللت و ليست فيما أحللت.»

طبق این نقل، ام فروه، امام صادق علیه‌السلام را با تعبیر «أي أبه» و امام علیه‌السلام نیز ایشان را با تعبیر «أي بنيّة» خطاب کرده است.[1] در این روایت، ام فروه به امام علیه‌السلام عرض کرده است: عمره ما شعبانیه است (که در نتیجه فضیلت عمره رجبیه از دست رفته است)؛ امام علیه‌السلام فرموده‌اند: عمره ما رجبیه است؛ زیرا معیار زمان محرم شدن است؛ نه زمان خروج از احرام (و احرام ما نیز در رجب واقع شده است).

«إنّي كنت أخرج ليلة أو ليلتين تبقيان من رجب فتقول أمّ فروة أي أبه إنّ عمرتنا شعبانيّة فأقول لها- أي بنيّة إنّها فيما أهللت و ليس فيما أحللت».

۱. آیا با توجّه به این روایت، حضور زنان برای اداء حقوق اجتماعی مکروه نیست حتی اگر مستلزم اختلاط با مردان باشد؟ استاد دام‌ظله متعرّض مفاد روایت از این جهت نشده است، اما با توجّه به کلام ایشان در مواضع دیگر، می‌توان گفت: بعید نیست که از تأکیداتی که شارع درباره خارج نشدن زنان از خانه و اجتناب آن‌ها از اختلاط با مردان دارد، استفاده شود که خروج زنان از خانه و اختلاط آن‌ها با مردان مطلقاً مرجوح است، ولی شارع به دلیل تزاحمات ملاکی، به کراهت این کار در برخی موارد حکم نکرده است؛ بنابراین ملاک در خروج زن و اختلاط او با مردان در این موارد نیز وجود دارد، اما بالفعل متعلّق نهی تنزیهی قرار نگرفته است. با توجه به این مطلب، حتی اگر از روایت استفاده شود که حضور زنان برای اداء حقوق اجتماعی مطلقاً مکروه نیست، اما به مقتضای مجموع ادله، مشخص می‌شود که ملاک در این مورد نیز وجود دارد و تنها از باب تزاحمات ملاکی، شارع در این مورد، به کراهت حکم نکرده است.

حکم نظر و تستّر در صورت التباس منظور الیه و ناظر

مسألة ۵۰: «مسألة إذا اشتبه من یجوز النظر إلیه بین من لا یجوز بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجمیع و کذا بالنسبة إلی من یجب التستر عنه و من لا یجب و إن کانت الشبهة غیر محصورة أو بدویة فإن شك فی کونه مماثلا أو لا أو شك فی کونه من المحارم النسبیة أو لا فالظاهر وجوب الاجتناب لأن الظاهر من آیة وجوب الغض أن جواز النظر مشروط بأمر وجودی و هو کونه مماثلا أو من المحارم فمع الشك یعمل بمقتضی العموم لا من باب التمسك بالعموم فی الشبهة المصداقیة بل لاستفادة شرطیة الجواز بالمماثلة أو المحرمیة أو نحو ذلك فلیس التخصیص فی المقام من قبیل التنویع حتی یکون من موارد أصل البراءة بل من قبیل المقتضی و المانع و إذا شك فی کونه زوجة أو لا فیجری مضافا إلی ما ذکر من رجوعه إلی الشك فی الشرط أصالة عدم حدوث الزوجیة و کذا لو شك فی المحرمیة من باب الرضاع نعم لو شك فی کون المنظور إلیه أو الناظر حیوانا أو إنسانا فالظاهر عدم وجوب الاحتیاط لانصراف عموم وجوب الغض إلی خصوص الإنسان و إن کان الشك فی کونه بالغا أو صبیا أو طفلا ممیزا أو غیر ممیز ففی وجوب الاحتیاط وجهان من العموم علی الوجه الذی ذکرنا و من إمکان دعوی الانصراف و الأظهر الأول.»[1]

تبیین مسئله

این مسئله درباره حکم نظر به کسی است که مشتبه است آیا از کسانی است که نگاه به او جایز است یا از کسانی است که نگاه به آن‌ها جایز نیست؛ همچنین درباره حکم تستّر از کسی است که مشتبه است که آیا از کسانی است که تستّر از آن‌ها بر زن لازم است یا از کسانی است که زن لازم نیست خود را از آن‌ها بپوشاند.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۷.

در صدر مسئله، شبهه محصوره ذکر شده است؛ مثلاً مرد به علم اجمالی، یقین داشته باشد که در جمع سه یا چهار نفری از زنان و مردان که همه محل ابتلا او هستند، زنی وجود دارد که نگاه به او حرام است ولی به دلیل مشتبه بودن زن و مرد، آن زن مشخص نیست، یا همه این سه یا چهار نفر زن هستند و علم اجمالی وجود دارد که نگاه به یکی از آن‌ها -که مشتبه است- جایز نیست. این دو مثال برای زن نیز متصّور است؛ مثلاً زن علم اجمالی داشته باشد که در جمع سه یا چهار نفری از مردان و زنان یا فقط مردان، کسی است که تستّر از او لازم است و همه این افراد نیز محل ابتلا هستند.

دو صورت دیگر نیز برای شبهه وجود دارد که مرحوم سیّد در ادامه ذکر کرده است:

- شبهه غیر محصوره: مثلاً علم اجمالی بالا نسبت به جمع هزار نفری، وجود داشته باشد؛ البته ضوابط مختلفی برای محصوره و غیر محصوره بودن شبهه مطرح شده است[1] که نیازی به بحث دربارهٔ آن نیست؛ اما این مثال، مثال متعارفی است که ذکر می‌کنند.[2]
- شبهه بدویه: علم اجمالی وجود ندارد و تنها جواز و حرمت نظر یا لزوم و عدم لزوم تستّر مشکوک است؛ مثل اینکه از دور فردی را مشاهده می‌کند و زن و مرد بودن آن را تشخیص نمی‌دهد،[3] یا کسی است که انسان نمی‌داند محرم یا نامحرم است.

مرحوم سیّد در ادامه، هفت صورت را برای این دو شبهه ذکر کرده و متعرّض حکم آن‌ها شده است؛ البته هجده صورت در مسئله وجود دارد که مرحوم سیّد تنها هفت صورت از آن‌ها را ذکر کرده است؛ اگرچه در مجموع از مباحثی که درباره این هفت صورت بیان می‌شود، نوعاً می‌توان حکم صورت‌های دیگر را هم استخراج

---

۱. ر.ک: فرائد الأصول، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۷۲؛ درر الفوائد (حائری)، ص ۴۷۰-۴۷۱؛ أجود التقریرات، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۷۶»؛ نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۳۲۸-۳۳۰.

۲. به عنوان مثال: حاشیة فرائد الأصول (سیّد یزدی)، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ الرسائل الفشارکیّة، ص ۱۱۹؛ تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۴۲۳؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۱.

۳. استاد ﷾: اواخر دوره‌های سابق، دختران و پسران خود را شبیه به هم می‌کردند و این امر سبب می‌شد که در بسیاری از مواقع، دختر یا پسر بودن شخص بر دیگران مشتبه شود.

کرد و تنها نیاز است که تقریبی برای آن‌ها ذکر شود.

حکم شبهه محصوره مشخص است؛ همچنان‌که مرحوم سیّد[1] نیز فرموده است، در موارد شبهه محصوره، طبق قانون علم اجمالی لازم است که از تمام افراد شبهه -که محل ابتلا هستند- اجتناب شود؛ بنابراین نگاه به هیچ‌کدام از اطراف شبهه جایز نیست و تستّر زن نیز از تمام اطراف شبهه لازم است. بحث بیشتری درباره این صورت وجود ندارد و اگر مباحث مفصّلی هم وجود داشته باشد، باید در اصول پیگیری شود.

حکم شبهه غیر محصوره نیز همان حکم شبهه بدویه است؛ البته این مطلب که چگونه شبهه غیر محصوره همان حکم شبهه بدویه را دارد، بحث مفصّلی درباره آن وجود دارد که محل طرح آن اصول است.

عمده مباحث این مسئله درباره این دو شبهه است که ابتدا حکم صورت‌هایی که مرحوم سیّد در اینجا ذکر کرده است، بررسی می‌شود و سپس به بررسی حکم صورت‌هایی پرداخته می‌شود که ایشان متعرّض آن‌ها نشده است.

صور مذکور در کلام مرحوم سیّد

این مسئله صور مختلفی دارد که حکم هر کدام باید جداگانه بررسی شود؛ اما قبل از ذکر این صور و بررسی حکم آن‌ها، باید به این نکته دقّت شود که بحث در هر کدام از این صور، مختص به فرضی است که تمام جهات دخیل در جواز نظر و ترک تستّر محرزند و تنها یک جهت مشکوک است؛ مثلاً در صورت اول که مماثل بودن طرف مقابل مشکوک است، اگر جواز ترک تستّر مقابل مماثل، منوط به مسلمان بودن مماثل باشد، بحث در این صورت، در جایی است که مسلمان بودن طرف مقابل محرز است و تنها مماثل و مخالف بودنش مشکوک است؛ یا اگر جواز نظر منوط باشد به اینکه انسان با نظر، در معرض شهوت نباشد، بحث در این صورت، مربوط به فرضی است که انسان با نگاه به کسی که مماثل نبودنش مشخص نیست، در معرض شهوت قرار نداشته باشد.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵.

صورت اول: شکّ در مماثل بودن طرف مقابل

صورت اول این است که مماثل یا مخالف بودن طرف مقابل مشخص نیست.

امر اول: حکم نظر به فرد مشتبه

مطلب اوّل، حکم نظر به فرد مشتبه است.

نظر مرحوم سیّد: حرمت نظر

طبق نظر مرحوم سیّد،[1] مرد و زن باید در این صورت، از نگاه به فرد مشتبه اجتناب کنند؛ مواضعی را که در فرض احراز زن بودن منظور الیه، مرد نمی‌تواند به آن‌ها نگاه کند، در صورت مشتبه بودن جنسیّت نیز، مرد مجاز به نگاه کردن به آن‌ها نیست؛ همچنین مواضعی را که در فرض احراز مرد بودن منظور الیه، نگاه به آن‌ها بر زن حرام است، در صورت مشتبه بودن جنسیّت نیز، زن باید از نگاه به آن‌ها اجتناب کند.

ادله حرمت نظر

چهار دلیل برای اثبات حرمت نظر در مقام، ممکن است مطرح شود.

دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل

دلیل اول، تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل است؛ گاهی منشأ شکّ در حکم یک فرد، شبهه مصداقیه است و اجمال مفهوم نیست؛ یا مفهوم مخصّص اجمالی ندارد یا اینکه مفهوم مجمل است، امّا این اجمال منشأ شکّ نیست. تمسّک به عام در شبهه مصداقیه، اختلافی است؛ برخی مانند صاحب کفایه آن را جایز نمی‌دانند؛[2] ولی مرحوم سیّد در ملحقات عروه،[3] آن را جایز دانسته‌است؛ تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث، آن است که ادعا شود ادله حرمت نظر عمومیّت داشته، نظر مرد و زن به مماثل و مخالف را شامل می‌شود؛ ولی نظر به مماثل از این ادله با تخصیص استثناء شده‌است؛ بنابراین در صورت

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۶.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۲۱.

۳. تکملة العروة، ج ۱، ص ۲۰.

مورد بحث که مماثل بودن منظور الیه محرز نیست، به مقتضای این قاعده باید از نظر اجتناب کرد.

اشکالات دلیل اول

این دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: صحیح نبودن قاعده

اوّلاً، بنا بر تحقیق، در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، نمی‌توان به عام تمسّک کرد.

اشکال دوم: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر

ثانیاً، تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل در مسئله مورد بحث، در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته باشد که با قطع نظر از ادله دیگر، نظر به مماثل را نیز شامل شود؛ اما چنین دلیل عامی وجود ندارد.

تبیین فقدان دلیل عام در حرمت نگاه مرد به دیگران

در مباحث گذشته،[1] استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[2] به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر مورد مناقشه قرار گرفت و ما به شکلی و مرحوم آقای خوئی[3] به شکلی دیگر در این استدلال مناقشه کرده، آن را ردّ کردیم؛ اما با قطع نظر از اشکالات دیگر، ظاهراً این امر وجدانی است که آیه از مماثل انصراف داشته، نظر به او را شامل نمی‌شود.[4]

نتیجه این انصراف آن است که حکم از ابتدا تنها به مخالف تعلّق گرفته‌است؛ بنابراین با تطبیق قواعدی مانند تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص

---

۱. ر.ک: مباحث مربوط به آیه غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ عروه (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲).

۲. النور، ۳۰.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵-۲۷.

۴. به نظر می‌رسد معنای انصراف آن است که متکلم در مرحله استعمال نیز، فرد منصرف عنه را اراده نکرده است؛ مثلا اگر بگوییم گوشت از گوشت شتر منصرف است، معنایش آن است که اگرچه گوینده، گفته است: گوشت بخر و نگفته است گوشتی غیر از گوشت شتر بخر اما در زمان استعمال لفظ گوشت، گوشت غیر شتر را اراده کرده است؛ البته چنین اراده استعمالی گاهی مطابق اراده جدی او نیز هست و گاهی هم مطابق نیست.

منفصل، مقتضی و مانع، لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن، و استصحاب عدم ازلی، نمی‌توان لزوم اجتناب از نظر را در صوری مانند صورت مورد بحث ثابت کرد.

مرحوم سیّد نیز یک نوع انصراف را در صورت شکّ در انسان یا حیوان بودن طرف مقابل، ادعا کرده است. طبق نظر ایشان ادله لزوم غضّ منصرف به خصوص انسان است.[1]

مطلب دیگر اینکه در مباحث قبل،[2] بیان شد که با توجّه به فقره ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[3] بر زنان لازم است که خود را از دیگران بپوشانند مگر از افرادی که استثنا شده‌اند؛ متفاهم عرفی از این حکم آن است که نگاه دیگران به زن مبغوض شارع است و لذا زن‌ها موظّف‌اند که خود را بپوشانند تا این مبغوض حاصل نشود.

به مقتضای ملازمه عرفیه -که در گذشته تبیین شد- از امر به ستر، استفاده می‌شود که دیگران نیز نمی‌توانند به زن نگاه کنند مگر از افرادی باشند که استثنا شده‌اند؛ بنابراین اگرچه آیه درباره لزوم تستّر است و موضوع آن نیز زن است، ولی حکم نظر را نیز می‌توان از آن استفاده کرد؛ البته باید توجّه نمود که منظور الیه در این آیه زن است و لذا نمی‌توان از آن حکم عامی را استفاده کرد که نگاه مرد به مرد با استثنا از آن خارج شده باشد.

طبق عمومیتی که با این بیان برای ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[4] ثابت می‌شود، حکم چند صورت از آن استفاده می‌شود یا حداقل احتمال استفاده از آن معتنابه است:

- صورت اول: اگر مرد می‌داند که منظور الیه زن نامحرم است، نباید به او نگاه کند.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶-۸۰۷.

۲. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۱ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

۳. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۴. النور، ۳۱.

• صورت دوم: خنثایی که زن و مرد بودنش مشخص نیست، نباید به زن نگاه کند.

• صورت سوم: اگر زن بودن منظور الیه معلوم است، اما محرم و نامحرم بودنش مشکوک است، شاید بتوان پذیرفت که حرمت نظر در این صورت نیز از آیه استفاده می‌شود.

امّا اگر زن و مرد بودن منظور الیه معلوم نیست، نمی‌توان از آیه استفاده کرد که مرد نباید به او نگاه کند؛ زیرا موضوع در عموم مستفاد از آیه، زن است.

خلاصه اینکه درباره حرمت نظر مرد به دیگران، دلیل عامی وجود ندارد که با قطع نظر از ادله دیگر نظر مرد به مرد را نیز شامل شود؛ بنابراین با قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل، و قواعد دیگری که در بالا ذکر شد (مقتضی و مانع، لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن، و استصحاب عدم ازلی) لزوم اجتناب از نظر در صورت مورد بحث ثابت نمی‌شود.

تبیین فقدان دلیل عام در حرمت نگاه زن به دیگران

درباره حرمت نظر زن به دیگران نیز دلیل عامی وجود ندارد که با قطع نظر از ادله دیگر، نظر زن به زن را نیز شامل شود؛ در مباحث گذشته[1] بیان شد که استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾[2] به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر زن به دیگران صحیح نیست. با قطع نظر از اشکالات دیگر، این آیه نیز منصرف از مماثل است.

اشکال سوم: مستثنا شدن نظر به مماثل با تخصیص متّصل

مرحوم سیّد عموم ادله حرمت نظر را نسبت به نظر به مماثل[3] و همچنین قاعده

---

۱. ر.ک: مباحث مربوط به آیه غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲.

۲. النور، ۳۱.

۳. ظاهراً استاد این مطلب را از این امر استفاده کرده‌اند که مرحوم سیّد قاعده مقتضی و مانع را در شکّ در مماثل بودن منظور الیه تطبیق کرده است؛ تطبیق این قاعده بر این صورت، منوط به آن است که عامی وجود داشته باشد که نظر به مماثل و غیر مماثل را شامل شود تا طبق آن ادعا شود که فرد مشکوک، مماثل باشد یا غیر مماثل، داخل در عام است و از شمول عام نسبت به او هم استفاده می‌شود که مقتضی حرمت در او نیز وجود دارد و تنها وجود مانع در او مشکوک است که بر اساس قاعده مقتضی و مانع در این موارد باید طبق مقتضی حکم شود.

تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل را قبول دارد؛[1] اما تطبیق این قاعده را در صورت مورد بحث، صحیح نمی‌داند؛ دلیل این امر آن است که از نظر ایشان، نظر به مطلق مماثل، به وسیله تخصیص متّصل، از عمومات حرمت نظر استثنا شده‌است؛ در نتیجه نمی‌توان با تمسّک به قاعده مذکور، به لزوم اجتناب در این صورت، حکم کرد؛ بنابراین مرحوم سیّد از مبنای خود عدول نکرده است و تنها در تطبیق آن بر صورت مورد بحث، مناقشه دارد.

تبیین مستثنا بودن نظر به مماثل با تخصیص متّصل

مرحوم سیّد بیان نکرده‌است که چگونه نظر به مطلق مماثل با تخصیص متّصل استثنا شده‌است؛ اما می‌توان با چند مقدّمه آن را تبیین کرد:

- مقدّمهٔ اول: با توجّه به آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[2] تستّر بر زن‌ها لازم است.
- مقدّمهٔ دوم: همچنان‌که در مباحث قبل[3] بیان شد، متفاهم عرفی از حکم به لزوم ستر این است که نگاه دیگران به زن مبغوض شارع است و لذا زن‌ها موظّف شده‌اند که خود را بپوشانند تا این مبغوض حاصل نشود؛ بنابراین به مقتضای ملازمه عرفیه، از امر به ستر و استثنای عدّه‌ای، استفاده می‌شود که دیگران نمی‌توانند به زن نگاه کنند مگر اینکه جزء مستثنیات باشند.
- مقدّمهٔ سوم: با توجّه به مستثنیاتی که در ذیل آیه ذکر شده، زن از روی اختیار و بدون اینکه حرج و ضرورتی وجود داشته باشد، می‌تواند تستّر را ترک کرده، خود را به برخی افراد -که استثنا شده‌اند- نشان دهد.

---

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۲۰.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۳. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۱ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

- مقدّمهٔ چهارم: این مطلب نیز در مباحث گذشته[1] بیان شد که اگر جایز باشد که شخص از روی اختیار و بدون اینکه حرج و ضرورتی وجود داشته باشد، تستّر را در مقابل برخی افراد ترک کند، از این حکم استفاده می‌شود که بر آن افراد نیز جایز است که از روی اختیار و بدون اینکه حرج و ضرورتی وجود داشته باشد، به آن شخص نگاه کنند.
- مقدّمهٔ پنجم: یکی از مستثنیات، عنوان ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾[2] است که مراد از آن مطلق مماثل است.

از مجموع این مقدمات، استفاده می‌شود که اوّلاً، بر زنان لازم نیست که خود را از مطلق مماثل بپوشانند؛ ثانیاً، نگاه زن به مطلق مماثل از ادله حرمت نظر مستثنا است؛ ثالثاً، استثنا نظر به مطلق مماثل با تخصیص متّصل صورت گرفته‌است.

با ثابت شدن متّصل بودن تخصیص مطلق مماثل، مشخص می‌شود که تمسّک به قاعده اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل در مسئله مورد بحث صحیح نیست.

مناقشه در اشکال سوم

بیان بالا برای اثبات اینکه تخصیص مطلق مماثل، متّصل است، با اشکالاتی روبرو است:

مناقشه اول (انصراف آیه از مماثل در جنس و دین) و بررسی آن

اوّلاً، اگرچه این ادعا صحیح نیست که آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از ابدای زینت مقابل مطلق مماثل منصرف است، امّا ظاهراً این امر وجدانی است که آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از ابدای زینت مقابل مماثل در دین و جنس انصراف داشته، آن را شامل نمی‌شود؛ توضیح اینکه شاید ادعا شود که ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ فی نفسه از مطلق مماثل منصرف است و استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ -که مراد از آن خصوص مسلمات است- برای بیان این مطلب ذکر شده‌است که اگرچه ذاتاً ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از مطلق مماثل منصرف است، اما این انصراف اعتبار ندارد و در نتیجه اخفاء زینت

---

۱. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۱ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

۲. النور، ۳۱.

مقابل زنان غیر مسلمان لازم است؛ طبق این ادعا، ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ ذاتاً از ابدای زینت مقابل زنان غیر مسلمان نیز انصراف دارد.

به بیان دیگر، لزوم ستر مقابل زنان غیر مسلمان نیز خلاف مرتکزات است و تناسب حکم و موضوع اقتضا نمی‌کند که زن، خود را از زن غیر مسلمان بپوشاند و لذا ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از لزوم ستر مقابل زنان غیر مسلمان نیز انصراف دارد؛ اما آیه با استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ -که مراد از آن زنان مسلمان است- در صدد این است که بر خلاف این انصراف، به لزوم ستر مقابل زنان غیر مسلمان، حکم کند، بلکه می‌توان گفت این ادعای انصراف نیز تمام نیست؛ شاید بتوان ادعا کرد که قدر متیقّن آن است که زنان باید خود را از مطلق مردان بپوشانند؛ اما خلاف ارتکاز بودن لزوم ستر مقابل زنان غیر مسلمان و بالتبع انصراف آیه از لزوم ستر مقابل این زنان، صحیح نیست. لزوم ستر مقابل زنان غیر مسلمان در روایات تعلیل شده است به اینکه آن‌ها وضع زنان مسلمان را برای شوهران خود توصیف می‌کنند و لذا برای جلوگیری از وقوع این امر، باید زنان مسلمان خود را از زنان غیر مسلمان بپوشانند.[1]

لزوم ستری که در روایات هم این‌گونه تعلیل شده است، خلاف ارتکاز نیست؛ بنابراین ادعای انصراف آیه از ابدای زینت مقابل مطلق مماثل ناتمام است؛ امّا لزوم ستر مقابل زنان مسلمان که در جنسیّت و دین مماثل‌اند، خلاف مرتکزات است و هیچ به ذهن نمی‌آید تا نیاز باشد که استثنا شود و اگر استثناء شده است وجه دیگری دارد که بیان می‌شود؛[2] بنابراین آیه از ابدای زینت مقابل آن‌ها انصراف دارد.

با ثابت شدن این انصراف، اشکال اول به مناقشه سوم مشخص می‌شود؛ وجود این انصراف ثابت می‌کند که این ادعا صحیح نیست که نظر به مطلق مماثل داخل در عام، عدم جواز بوده، با تخصیص متّصل از آن خارج شده‌است؛ مماثل در جنس و دین به موجب این انصراف اصلاً در عام داخل نبوده است تا با تخصیص خارج شود.

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۵۱۹، ح ۵: عليّ بن إبراهيم عن أبيه و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختريّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديّة و النّصرانيّة فإنّهنّ يصفن ذلك لأزواجهنّ.»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۸۴، باب عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهوديّة و النّصرانيّة و تحريم وصف الأجنبيّة للرّجال، ح ۱.

۲. در جواب از منافات انصراف با متصله بودن استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾.

با این بیان مشخص می‌شود که اگر ادعا شود که بنا بر تمامیت اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متّصل، می‌توان به آیه در مسئله شک در مماثل بودن منظور الیه تمسک کرد، این ادعا نیز تمام نیست؛ زیرا نتیجه این انصراف آن است که در فرضی که مسلمان بودن طرف مقابل محرز است و تنها مماثل و مخالف بودنش مشکوک است، نمی‌توان با تمسّک به این قاعده، حرمت نظر را ثابت کرد؛ در حالی که این فرض نیز در مسئله مورد بحث داخل است.[1]

ممکن است گفته شود که اگر ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[2] از مماثل در دین و جنس منصرف باشد، لازمه آن این است که ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ -که بنا بر مختار، به معنای زنان مسلمان است- استثنای منقطع باشد، در حالی که این امر صحیح نیست و استثنا متصل است.[3] این مطلب قرینه است که چنین انصرافی وجود ندارد و ﴿لاَ

---

۱. به عبارت دیگر، در صورت اول بحث در جایی است که اگر مماثل بودن طرف مقابل ثابت شود، نظر به او اشکال ندارد؛ بنابراین یکی از فروض این صورت آن است که زن مسلمان می‌داند که منظور الیه مسلمان است، اما زن یا مرد بودن آن را نمی‌داند، که اگر مرد باشد، نگاه به او اشکال دارد، اما اگر زن باشد، نگاه زن مسلمان به زن مسلمان دیگر جایز است.

اگر با قطع نظر از استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، فقره ﴿لاَ يبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ عمومیت داشته، ابدای زینت مقابل زن مسلمان را نیز شامل شود، آنگاه، با صرف نظر از اشکال متّصل بودن استثنا، می‌توان با پذیرش قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، حرمت نظر را ثابت کرد؛ زیرا یا منظور الیه در واقع مرد است که طبق ادله حرمت نظر زن به مرد، نظر زن به او اشکال دارد؛ و یا زن است، که عموم مستفاد از ﴿لاَ يبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، فی نفسه، بر حرمت نظر به او نیز دلالت می‌کند تا اینکه زن و مسلمان بودنش ثابت شود و در مسئلهٔ مورد بحث، مسلمان بودن منظور الیه محرز است، اما زن بودنش ثابت نیست؛ بنابراین بر حرمت نظر به منظور الیه بنا بر هر دو احتمال، دلیل وجود دارد.

اما اگر فقره ﴿لاَ يبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ منصرف از ابدای زینت مقابل زن مسلمان باشد، امر دائر می‌شود بین اینکه منظور الیه مرد باشد که دلیل بر حرمت نظر زن به او وجود دارد و بین اینکه زن باشد که با توجه به محرز بودن مسلمانی‌اش، دلیلی که فی نفسه بر حرمت نظر به او دلالت کند، وجود ندارد.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۳. شاید وجه متّصل بودن استثنا آن است که:

﴿يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ دلیل عامی است که زنان مسلمان با تخصیص از آن خارج شده‌اند.

ولی انصراف در آیه منافاتی با متّصله بودن استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ ندارد؛ توضیح اینکه گاهی استثنائاتی از یک مطلب صورت می‌گیرد که اگر آن مطلب، بدون ذکر استثنا، به افراد متعارف عرضه شود، آن مطلب را شامل مستثنی نمی‌دانند؛ در این موارد، متکلّم ابتدا از مستثنی منه، معنایی اعم از معنای انصرافی اراده می‌کند و سپس استثنا می‌زند؛ غرض از این کار هم این است که مراد متکلّم با یک کلام مشتمل بر تأکید و نصوصیّت بیان شود. طبق این بیان، ادعای انصراف با متّصله بودن استثنا قابل جمع است.

برای روشن تر شدن مطلب، دو مثال ذکر می‌شود:

• مثال اول: اگر گفته شود: «مریض لازم نیست روزه بگیرد»؛ با توجّه به تناسبات حکم و موضوع، این جمله در نگاه افراد متعارف، از مریضی که روزه گرفتن برای او مفید است، انصراف دارد؛ مثلاً اگر روزه برای مبتلایان به فشار خون مفید باشد، افراد متعارف از این جمله نمی‌فهمند که این مریض‌ها نیز می‌توانند روزه نگیرند.

با وجود این، ممکن است شارع برای بیان عدم لزوم روزه بر مریض، موضوع را اعم لحاظ کند که فردی هم که با انصراف خارج است، داخل در آن شود و سپس آن را با استثنا خارج نماید؛ مثلاً بفرماید: «روزه گرفتن بر مریض لازم نیست مگر مریضی که روزه برای او مفید است.» غرض شارع از این نوع بیان آن است که اثبات کند که لزوم روزه گرفتن -که مریض از آن استثنا شده است- بسیار مسلّم است و همچنین مراد از مریضی را هم که روزه استثنائاً بر او لازم نیست، با یک نحوه تأکید، بیان نماید و قطعی کند.

اوّلاً، استثنای منقطع خلاف قاعده است؛ قاعده بر آن است که مستثنی فی نفسه داخل در مستثنی منه باشد و با استثنا از آن خارج شده باشد؛ نه اینکه اصلاً داخل در آن نبوده، ولی از آن خارج شده باشد.

ثانیاً، در خصوص آیه قرینه وجود دارد که استثنا متّصل است؛ زیرا استثنای «نسائهن» در کنار استثنائات دیگری قرار گرفته است که نمی‌توان ادعا کرد که همه آن‌ها نیز از مستثنی منه خارج‌اند و لذا استثنائشان منقطع است؛ همچنان‌که خلاف ظاهر است که ادعا شود که استثنای برخی متّصل و برخی منقطع است.

• مثال دوم: طبق عبارت «المسلمون عند شروطهم»،[۱] انسان با ایمان باید به تعهّدش عمل کند؛ اما عرف از این مطلب نمی‌فهمد که باید به هرگونه قرارداد و تعهّدی که با دیگری گذاشته است، وفا کند؛ مثلاً اگر متعهّد به قتل کسی یا زنا با زنی شده است، باید به آن عمل کند.

عرف این نوع قراردادها و تعهّدها را مشمول این عبارت نمی‌داند حتی اگر شارع آن‌ها را استثنا نکرده باشد؛ اما با وجود این، ابتدا، موضوع به معنای اعم قرار گرفته است و سپس این نوع قراردادها و تعهّدها با عباراتی مانند «إلّا شرطا حرّم حلالا أو أحلّ حراما»[۲] یا «إلّا کلّ شرط خالف کتاب الله ﷻ»[۳] از آن استثنا شده‌اند؛ این نوع بیان، به دلیل «المسلمون عند شروطهم» نصوصیّت می‌دهد و مراد از آن را با تأکید، تبیین می‌کند.[۴]

در این دو مثال، انصراف وجود دارد و استثنا نیز متّصل بوده، منقطع نیست؛ همچنان‌که عدّه زیادی درباره استثناهای منقطع معتقدند که واقع آن‌ها استثنای متّصل است[۵]؛ مثلاً در مثال «ما جائنی القوم الاّ حماراً» بیان شده که در واقع این استثنا به استثنای متّصل بر می‌گردد؛ به این معنا که از «قوم» معنایی اراده شده که متعلّقات آن‌ها مانند حیواناتشان را نیز شامل می‌شود و لذا معنای این عبارت آن است که قوم با متعلقاتش هیچ‌کدام نزد من نیامدند و تنها الاغی از حیوانات آن‌ها آمد.

---

۱. این عبارت در روایات متعددی نقل شده است؛ از جمله: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۷، ح ۸۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۲، ح ۱۰؛ همچنین ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶، باب ثبوت خیار الشّرط بحسب ما یشترطانه و کذا کلّ شرط إذا لم یخالف کتاب الله، ح ۱، ۲، و ۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۷، ح ۸۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷، ح ۵.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۲، ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶، ح ۲.

۴. استاد ﷾: هنگامی که در یک جمله مسند الیه یا مسند تأکید می‌شود، مانند آن که گفته شود: «جاء زید نفسُه»، مفهوم تأکید آن نیست که مفاد جمله، هر گاه بدون تأکید آورده می‌شد، متفاوت بود؛ بلکه مثلاً از جمله «جاء زید» استفاده می‌شود که خود زید آمده است، ولی واژه «نفسه» برای تأکید مطلب و طرد توهّم مخالف با مراد متکلّم توسط وی آورده شده است.

۵. برای نمونه ر.ک: الحدائق الندیة في شرح الفوائد الصمدیة، ص ۳۹۱؛ شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد، ج ۵، ص ۲۱۲۲؛ شرح جمل الزجاجي، ج ۲، ص ۴۰۳.

یعنی ابتدا از مستثنی منه معنایی اراده می‌شود که اعمّ از معنایی است که متعارف بوده و انصراف ابتدایی کلام به آن است؛ سپس با استثنا، موردی که به حسب متعارف نیز داخل در مستثنی منه نیست، از آن خارج می‌شود؛ در نتیجه واقع این استثناها استثنای متّصل است.

به این نکته نیز باید توجّه شود که موارد مختلف است؛ شاید در برخی موارد مانند مثال قوم و امثال آن، اراده معنای اعم با یک نحو تجوّزی همراه باشد. گاهی نیز مانند موارد انصراف که وضعی نیست، معنایی اعمّ اراده می‌شود بدون اینکه تجوّزی صورت بگیرد؛ مانند جمله «روزه گرفتن بر مریض لازم نیست مگر مریضی که روزه برای او مفید است»؛ در این مثال، از عنوان مریض در مستثنی منه معنایی اعمّ از معنای منصرف الیه اراده شده است و لذا مریضی را هم شامل می‌شود که روزه برای او مفید است اما تجوّزی صورت نگرفته است؛ زیرا عنوان مریض حقیقتاً بر چنین مریضی صدق می‌کند.

نکته دیگری که باید به آن توجّه شود اینکه عمومی که طبق این بیان، برای مستثنی منه نسبت به مستثنی ثابت می‌شود، صلاحیّت ندارد که به استناد آن، قواعدی مانند تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص یا مقتضی و مانع در مسائل تطبیق شود؛ زیرا طبق بیان بالا، اگرچه استثنا متّصل است، اما به دلیل انصراف، مستثنی حقیقتاً داخل در مستثنی منه نیست و تنها برای تأکید آنچه از جمله بدون استثنا نیز فهمیده می‌شود، ذکر شده است؛ بنابراین از این جهت، تفاوتی بین این نوع از جملات و جملات فاقد استثنا وجود ندارد.

خلاصه اینکه ادعای انصراف ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از زنان مسلمان، با متّصله بودن ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ -که بنا بر مختار، به معنای زنان مسلمان است- منافات ندارد و عمومی هم که برای مستثنی منه نسبت به مستثنی وجود دارد، قابل تمسّک در تطبیق قواعدی مانند تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص یا مقتضی و مانع نیست.

مناقشه دوم: اراده «مسلمات» از عنوان ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾

ثانیاً، در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد که مراد از ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ خصوص زنان مسلمان است. طبق این معنا از استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، نمی‌توان اثبات کرد که نظر به مطلق مماثل با تخصیص متّصل استثنا شده است.

مناقشه سوم: منافات مستثنا بودن مطلق نساء با اراده خصوص کنیزان از ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾

ثالثاً، اراده مطلق نساء از استثنا ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، با مختار مرحوم سیّد از ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾[1] سازگار نیست؛ زیرا طبق مختار ایشان، مراد از ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾ کنیزان است و این عنوان عبید را شامل نمی‌شود؛[2] با توجّه به این مطلب، اگر مراد از ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ مطلق نساء باشد، کنیزان زن داخل در ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ است و با وجود آن، عطف ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾ به آن لطفی ندارد.

مناقشه چهارم: منفصل بودن استثنای نظر مرد به مماثل

رابعاً، مشکل است بتوان بیانی برای متّصل بودن تخصیص نظر مرد به مماثل ارائه کرد.

توضیح مطلب: اگر استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[3] به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر مرد به دیگران تمام باشد، استثنای نظر مرد به مماثل از آن، منفصل است و متّصل نیست؛ زیرا عبارت «الا رجالهنّ» و امثال آن در آیه وجود ندارد که بر استثنای نظر مرد به مماثل دلالت کند؛ مرحوم سیّد هم استدلال به این فقره را بر عموم حرمت پذیرفته است،[4] بنابراین در این مورد، مناقشه ایشان که نظر مرد به مماثلش با تخصیص متّصل استثنا شده و لذا نمی‌توان قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل را تطبیق کرد، صحیح نیست.

خلاصه اینکه با تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل نمی‌توان

---

۱. النور، ۳۱.

۲. ظاهراً استاد ﷾ این مطلب را از کلام مرحوم سیّد در مسئلهٔ ۳۷ از مسائل مقدمات نکاح استفاده کرده است؛ مرحوم سید در این مسئله فرموده است: «لا یجوز للمملوك النظر إلی مالکته.»؛ ر.ک: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۳. النور، ۳۰.

۴. ظاهراً استاد ﷾ این مطلب را از این امر استفاده کرده‌است که مرحوم سیّد قاعده مقتضی و مانع را در شکّ در مماثل بودن منظور الیه تطبیق کرده است؛ تطبیق این قاعده بر این صورت منوط به آن است که عامی وجود داشته باشد که نظر به مماثل و غیر مماثل را شامل شود تا طبق آن ادعا شود که فرد مشکوک، مماثل باشد یا غیر مماثل، داخل در عام است و از شمول عام نسبت به او هم استفاده می‌شود که مقتضی حرمت در او نیز وجود دارد و تنها وجود مانع در او مشکوک است که بر اساس قاعده مقتضی و مانع در این موارد باید طبق مقتضی حکم شود.

ثابت کرد که زن و مرد باید از نگاه به کسی که مماثل و مخالف بودنش مشکوک است، اجتناب کنند.

دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع

دلیل دوم، قاعده مقتضی و مانع است که سیّد با تمسّک به آن در صورت مورد بحث، به حرمت نظر حکم کرده‌است.[1] توضیح و تطبیق این قاعده بر صورت مورد بحث، متوقّف بر سه مقدّمه است:

- مقدّمه اول: ادله حرمت نظر عمومیت داشته، نظر مرد و زن به مماثل و مخالف را شامل می‌شود؛ ولی نظر به مماثل از این ادله استثناء شده است.
- مقدّمه دوم: مماثل بودن که جواز نظر بر آن معلّق شده، امری وجودی است؛ مستفاد از چنین تعلیقی آن است که این امر تنها مانع است.

وجه اینکه مرحوم سیّد فرموده است: «جواز النظر مشروط بأمر وجودی و هو کونه مماثلا أو من المحارم»،[2] آن است که مانع باید امری وجودی باشد؛ ایشان مشروط بودن جواز نظر به امری وجودی را ذکر کرده است تا مشخص شود که صغرای قاعده مقتضی و مانع از حیث مانع محقّق است.

- مقدّمه سوم: یکی از قواعد عقلائی آن است که در صورت قطعی بودن مقتضی و مشکوک بودن مانع، باید طبق مقتضی عمل شود.

از مقدّمه اول و دوم استفاده می‌شود که نگاه به مماثل مانند نگاه به مخالف، مقتضی حرمت را دارد و مماثل بودن تنها مانع از تأثیر آن است؛ در استفاده چنین مطلبی از دلیل عام و دلیل خاص، فرق نمی‌کند که خروج از عام با تخصیص متّصل یا منفصل صورت گرفته باشد؛ اگرچه استفاده مطلب مذکور، در صورت منفصل بودن استثنا، روشن‌تر است.

با توجه به این مطلب، در صورت مورد بحث که مماثل بودن منظور الیه مشکوک است، وجود مقتضی حرمت در نگاه به او قطعی است و تنها نسبت به وجود مانع شکّ وجود دارد که طبق مقدّمه سوم، باید از نظر اجتناب شود.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۶

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

دفع اشکالی از عبارت سید

اشکالی به عبارت مرحوم سیّد در این بخش به نظر می‌رسد که لازم است بررسی شود. ایشان فرموده است: «فلیس التخصیص فی المقام من قبیل التنویع حتی یکون من موارد اصل البرائة بل من قبیل المقتضی و المانع.»[1]

بدیهی است که تخصیص، منشأ تنویع است؛ مثلاً اگر با «لا تکرم الفسّاق منهم»، علمای فاسق از «اکرم العلماء» تخصیص زده شوند، نتیجه این می‌شود که دو قسم عالم وجود دارد؛ علمای غیر فاسق که اکرامشان واجب است و علمای فاسق که اکرامشان واجب نیست؛ بنابراین با تخصیص، قهراً تنویع صورت می‌گیرد؛ لذا چگونه سیّد فرموده است که تخصیص در مقام، منشأ تنویع نیست؟

مراد ایشان این است که عام در تمام افرادش جریان دارد و از این جهت، مقتضی در تمام افراد است؛ منتها نسبت به برخی از افراد، مانعی وجود دارد که جلوی تأثیر مقتضی را می‌گیرد؛ بنابراین اگرچه از نظر فعلیت، با تخصیص تنویع صورت می‌گیرد ولی از نظر اقتضا، افراد به دو نوع دارای مقتضی و فاقد مقتضی تقسیم نمی‌شوند تا بتوان در مواردی که مقتضی محرز نیست، به اصالت برائت تمسّک کرد؛ وجود مقتضی در تمام افراد محرز است و تنها وجود مانع در برخی موارد مشکوک است که در این موارد نمی‌توان به اصالت برائت تمسّک کرد و باید طبق قاعده مقتضی و مانع، عمل نمود.

اشکالات دلیل دوم

استدلال به قاعده مقتضی و مانع در صورت مورد بحث تمام نیست؛ مناقشاتی به اصل قاعده و همچنین تمسّک به آن در مسئله مورد بحث وارد است:

اشکال اول: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر

تمسّک به قاعده مقتضی و مانع در مسئله مورد بحث، در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته باشد که با قطع نظر از ادله دیگر، نظر مرد و زن به مماثل را هم شامل شود؛ اما در مطالب مربوط به دلیل اول (تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل)، به تفصیل بیان شد که استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

یغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر صحیح نیست.

از فقره ﴿لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ﴾،[2] هم اگرچه با بیانی که در آن بحث گذشت، حرمت نظر نیز استفاده می‌شود، اما این حکم عمومیتی ندارد که از آن استفاده شود که در صورت مورد بحث نیز که مرد یا زن بودن منظور الیه مشکوک است، نظر بر مرد حرام است؛ زیرا موضوع در آیه، زن است در نتیجه نظری هم که حرمت آن از آیه استفاده می‌شود، نظر دیگران به زن است. همچنین این مطلب بیان شد که نسبت به نگاه زن به دیگران، به دلیل انصراف و غیر آن، دلیل عامی وجود ندارد که نگاه زن به مماثل از آن خارج شده باشد.

البته با بیانی که در بحث عدم تنافی بین ادعای انصراف و متصله بودن استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ گذشت، عمومیتی برای ﴿لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ﴾ نسبت به مستثنی ثابت می‌شود؛ اما چنین عمومیتی صلاحیت ندارد که به استناد آن، قاعده مقتضی و مانع در مسائلی مانند مسئله مورد بحث تطبیق شود؛ زیرا اگرچه استثنا طبق آن بیان، متصله است، اما به دلیل انصراف، مستثنی حقیقتاً داخل در مستثنی منه نیست و تنها برای تأکید آنچه از جمله بدون استثنا نیز فهمیده می‌شود، ذکر شده است لذا از این جهت، تفاوتی بین این نوع از جملات و جملات فاقد استثناء، وجود ندارد.

با توجّه به این مطلب، حتی اگر پذیرفته شود که در متعارف موارد عام و خاص، ظاهر عام در این است که مقتضی در مورد خاص نیز وجود دارد؛ لکن در جایی که عمومیت عام تنها به جهت نکته‌ای ادبی لحاظ شده است، از عام نمی‌توان کشف کرد که مورد خاص نیز مشتمل بر ملاک و مقتضی است؛ بنابراین اگرچه از آیه ﴿لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ﴾، حکم نظر دیگران به زن نیز استفاده می‌شود و این عموم نگاه

---

۱. النور، ۳۰.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُیُوبِهِنَّ وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَیْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِینَ غَیْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِینَ لَمْ یَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ یَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِینَ مِنْ زِینَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِیعاً أَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

زن به زن را هم در بر می‌گیرد، اما نمی‌توان از آن، کشف کرد که مقتضی حرمت در نگاه زن به زن نیز وجود دارد ولی مماثلت مانع از تأثیر آن است.

اشکال دوم: عدم کلیّت مقتضی بودن عام و مانع بودن خاص

اثبات اینکه به شکل کلی، عام مقتضی و خاص مانع است، مشکل است؛ زیرا برای عدم ذکر تمام افراد و تلخیص در بیان حکم، عامی ذکر می‌شود و افرادی که از تحت آن خارج‌اند، با تخصیص استثناء می‌شوند؛ اما از استثناء استفاده نمی‌شود که افراد خارج شده، لزوماً به دلیل وجود مانع استثنا شده‌اند؛ شاید خروج به دلیل فقدان مقتضی یا وجود مانع باشد؛ هر دو محتمل است.

مثلاً اگر هزار فانوس وجود داشته باشد که تمام آن‌ها به جز تعدادی، تا ساعت ده روشن می‌مانند، به جای اینکه تک‌تک فانوس‌ها ذکر و بیان شود که تا چه ساعتی روشن می‌مانند، به صورت عام بیان می‌شود که تمام فانوس‌ها تا ساعت ده روشن هستند؛ سپس مواردی که زودتر خاموش می‌شوند، از آن استثنا می‌شود. موارد استثنا شده ممکن است نفت کافی داشته باشند ولی به دلیل مانعی مانند باد، زودتر از ساعت ۱۰ خاموش می‌شوند و این احتمال نیز وجود دارد که اصلاً میزان نفتی که در آن‌ها وجود دارد، به مقداری نیست که آن‌ها صلاحیت روشن بودن تا ساعت ۱۰ را داشته باشند؛ روشن نبودن فانوس‌های استثنا شده به هر کدام از این دو دلیل باشد، اشکالی به صحت استثنا وارد نمی‌شود؛ زیرا صحت استثنا متوقّف نیست بر اینکه موارد استثنا شده نیز مقتضی را دارند ولی امری مانع از تأثیر آن می‌شود.

اشکال سوم: عدم کلیت جریان قاعدهٔ مقتضی و مانع

اگر پذیرفته شود که به طور کلی، در افراد استثنا شده از عام هم مقتضی وجود دارد ولی امری مانع از تأثیر آن شده است، موانع به دو گونه‌اند؛ قاعده مقتضی و مانع در برخی از موانع تمام و در برخی دیگر ناتمام است. توضیح اینکه برخی از موانع از این نوع است که مثلاً، کسی مبتلا به بیماری کشنده‌ای است و اگر معالجه نکند می‌میرد؛ یا دشمن به او حمله کرده است که اگر از خود دفاع نکند، کشته می‌شود؛ مقتضی در این موارد برای مردن و کشته شدن وجود دارد ولی شخص می‌تواند با معالجه و دفاع، مانع از وقوع آن شود؛ نسبت به این نوع موانع، قاعده مقتضی و مانع تمام نیست؛ آیا در مثال‌های مذکور، طبق بنای عقلا و حکم شرع به مرگ و کشته

شدن شخص حکم می‌شود؟ اصلاً چنین بنا و حکمی وجود ندارد.

البته نقض قاعده مقتضی و مانع با امثال این مثال‌ها مقداری محل اشکال است؛ زیرا اگر قاعده مقتضی و مانع نسبت به این نوع موانع هم پذیرفته شود، در مواردی جریان دارد که استصحاب بر خلاف آن نباشد و در مثال‌های ذکر شده، استصحاب حیات جاری است که بر خلاف مقتضای قاعده مقتضی و مانع است.[1] ولی می‌توان مثال‌هایی را تصوّر کرد که مقتضی موجود و مانع مشکوک است و استصحاب نیز به دلیل توارد حالتین وجود ندارد؛ مثلاً زید زمانی متّصف به یک صفت و زمانی دیگر متّصف به صفت دیگری بوده است و تقدّم و تاخّر صفت‌ها معلوم نیست؛ یا یک شی زمانی نجس و زمانی دیگر طاهر بوده است و تقدّم و تاخّر نجاست و طهارت مشکوک است؛ در این موارد، بنای عقلا بر این نیست که به عنوان یک قانون بما هو هو، به ثبوت صفتی برای زید و نجاست برای شی حکم کنند تنها به این دلیل که مقتضی محرز و مانع مشکوک است.

خلاصه شاهدی بر جریان قاعده مقتضی و مانع نسبت به این نوع موانع یافت نشد؛ بلکه شاهد بر خلاف آن هم وجود دارد؛ کسانی هم که قاعده مقتضی و مانع را نسبت به این نوع موانع پذیرفته‌اند،[2] شاهد و مثال عقلائی در خارج ذکر نکرده‌اند که استصحاب در آنجا وجود نداشته باشد و انسان بالفطره درک کند که در آن شاهد و مثال، تنها ثبوت مقتضی و مشکوک بودن مانع برای اثبات مقصود کافی است.

نوع دیگر موانع در باب ملاکات است که جریان قاعده مقتضی و مانع نسبت به آن تمام است و شاید کسانی که قاعده مقتضی و مانع را نسبت به موانع دیگر

---

۱. تقریب کلام استاد ﷾ آن است که قائلین به جریان قاعده مقتضی و مانع، در مواردی که استصحاب جاری است، استصحاب را مقدّم بر این قاعده می‌دانند؛ از این رو ممکن است ادعای قائلین به این قاعده آن باشد که عقلاء تنها در مواردی که هیچ دلیل محرزی مانند استصحاب وجود ندارد، طبق مقتضی عمل کرده، اعتنایی به مانع نمی‌کنند؛ بنابراین در ردّ ادعای این افراد نمی‌توان مثال‌هایی مانند مثال‌های مذکور در متن را ذکر کرد که در آن‌ها استصحاب جاری است.

۲. شاید از مطلب مفصّلی که در محجة العلماء درباره جایگاه این قاعده و شمول آن آمده، بتوان استفاده کرد که مدعای صاحب کتاب آن است که بنای عقلا چنان شمولی دارد که این موارد را نیز شامل می‌شود.

ر.ک: محجّة العلماء، ج ۱، ص ۵۸-۶۲.

ذکر کرده‌اند، دچار خلط شده‌اند؛ توضیح اینکه گاهی یک شیء ذاتاً مصلحت یا مفسده دارد ولی در برخی موارد، ملاک اهمی به وجود می‌آید که مانع از فعلیت آن مصلحت و مفسده می‌شود؛ مثلاً غیبت یا دروغ ذاتاً و به عنوان اولی مفسده داشته، حرام است ولی در برخی موارد، از باب عنوان ثانوی، استثنائاً جایز شمرده شده است؛ مثل صورتی که نجات مسلمان متوقّف بر غیبت یا دروغ گفتن است. مثال دیگر اینکه مصلحت اقتضا می‌کند که مردم در سعه و راحتی باشند مگر اینکه ملاک اهمی وجود داشته باشد که منشأ شود در فشار قرار گیرند.

این امر در قانونگذاری کشورها نیز وجود دارد؛ مثلاً در مجلس قانون می‌گذارند که نباید جنس قاچاق وارد کشور شود؛ زیرا برای اقتصاد کشور خطرناک است؛ سپس با مزاحماتی برخورد کرده، به آن قانون تبصره می‌زنند و مستثنیاتی برای آن قرار می‌دهند؛ یا کشور احتیاج به نیروی نظامی دارد لذا قانون می‌گذارند که همه باید یک دوره نظام عمومی ببینند؛ سپس ملاحظه می‌کنند که عده‌ای مشغول تحصیل هستند و در صورت رفتن به سربازی، امور فرهنگی با اختلال روبرو می‌شود لذا آن‌ها را در قالب تبصره‌ای به قانون، استثنا می‌کنند؛ یا نمایندگان مجلس قانون مصونیت نمایندگان یا قضات یا دیگران را تصویب می‌کنند و سپس عناوین مزاحمی را با اضافه کردن تبصره‌ای به قانون، استثنا می‌کنند.

در این‌گونه موارد، گاهی وجود عنوان مزاحمی که حکمی اولی را از فعلیت بیندازد، مشکوک است، اما بنای عقلا بر آن است که طبق حکم اولی عمل می‌کنند؛ مثلاً اگر انسان شکّ کند که مجوّزی برای دروغ گفتن یا قاچاق کردن، از باب عنوان ثانوی و تزاحم در ملاکات دارد یا نه، بنای عقلا بر آن است که دروغ گفتن و قاچاق کردن را طبق حکم اولی جایز نمی‌دانند مگر اینکه ثابت شود که عنوان ثانوی و مزاحمی وجود دارد که حکم اولی را از فعلیت می‌اندازد و شخص نیز تحت آن قرار می‌گیرد.

مطلب دیگر اینکه در این موارد، مکلّف مجاز نیست که با اختیار، خودش را مشمول عنوان مزاحم و ثانوی کند؛ زیرا با این کار ملاک ذاتی و واقعی از بین می‌رود؛ مثلاً در فرض اضطرار، بسیاری از معاصی و منکرات مانند شرب خمر، خوردن میته، فحشا از باب دفع افسد به فاسد جایز است، اما بر مکلّف جایز نیست که جایی برود که مضطر به انجام این امور می‌شود.

مثال دیگر اینکه بریدن پا از باب عنوان ثانوی اشکال ندارد اما انسان نمی‌تواند به اختیار خود جلوی مار و امثال آن برود تا او را نیش بزند و مجبور شود پایش را قطع کند. خلاصه انسان نمی‌تواند خودش را با اختیار در موضوعی داخل کند که به عنوان ثانوی مجاز شده است.[1]

قاعده مقتضی و مانع در باب تزاحم ملاکات مانند عنوان اولی و ثانوی مورد بحث است و حق با کسانی مانند صاحب فصول است که آن را پذیرفته‌اند؛[2] اما تطبیق آن بر مسائلی مانند مسئله مورد بحث صحیح نیست؛ زیرا:

- اوّلاً، بلا اشکال جایز است که انسان از روی اختیار، خود را با اموری مانند ازدواج، رضاع و غیر آن، در مستثنیات حرمت نظر و لزوم ستر داخل کند.
- ثانیاً، خلاف وجدان است که انسان ادعا کند در این مستثنیات هم مفسده وجود دارد و تنها از باب عنوان ثانوی و تزاحم ملاکات و ترجیح ملاک اهم بر مهم و امثال آن جایز شده‌اند؛ آیا می‌توان ادعا کرد که با وجود ترغیب شدید شرع بر ازدواج، وقتی انسان اقدام به این عمل می‌کند، مانند آن است که انسان خودش را داخل در عنوانی کند که شرب خمر

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: و به عبارت دیگر در این موارد به فرموده مرحوم آخوند: «یعاقب بالنهي السابق الساقط» در اینجا هرچند در هنگام اضطرار تکلیف ساقط است، ولی همان نهی سابق در زمان اختیار، از شرب خمر در آینده، کفایت می‌کند که عقاب بر شرب خمر بعدی (شرب خمر حین اکراه) را تصحیح کند چرا که «الامتناع بالاختیار لا ینافي الاختیار».

۲. کلامی از صاحب فصول که به وضوح بر این مطلب دلالت کند، یافت نشد؛ اما به نظر می‌رسد، می‌توان چنین مطلبی را از این عبارت استفاده کرد: «لو جهل العقل جهات التکلیف و أدرك جهات الفعل حکم في الظاهر بثبوت التکلیف عملا بعموم الآیات و ما في معناها من الأخبار و لأن قضیة جهات الفعل وقوع التکلیف علی حسبها إن لم یعارضها مانع و لا یکفي احتماله إذ المحتمل لا یصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به و قریب منه ما لو أدرك العقل بعض جهات الفعل المقتضیة لحسنه أو قبحه و شك في وجود جهة فیه تعارض تلك الجهة فإنه یحکم بثبوت التکلیف علی حسبها و لا یعتد باحتمال الجهة المعارضة إما لأصالة عدمها أو لحکم العقل بقبح الفعل أو الترك و الحال هذه حکما واقعیا و إن کان مبناه علی الظاهر و لهذا یستحق الذم علیه في حکمه و إن انکشف بعده وجود الجهة المعارضة فیه فإنّ ارتکاب القبیح الظاهري قبل انکشاف الخلاف قبیح واقعي کالحرام الظاهري ألا تری أن من علم بوجود السم في أحد الإناءین فتجري علی تناول أحد من غیر ضرورة مبیحة أنه یستحق الذم بذلك عقلا و أن یبیّن بعد ذلك أنّ الذي تناوله لا سم فیه.» (الفصول الغرویّة، ص ۳۴۰).

یا اکل میته تحت آن عنوان جایز است و لذا ازدواج مفسده دارد و تنها از باب اهم و مهم و امثال آن جایز شده است؟

آیا وقتی انسان به مماثل نگاه می‌کند یا با رضاع، خواهر رضاعی یا برادر رضاعی کسی می‌شود، در تمام این موارد، مانند اکل میته و شرب خمر در حال اضطرار است که مفسده دارد و از باب عنوان ثانوی و تزاحم ملاکات و ترجیح ملاک اهم بر مهم و امثال آن به جواز حکم شده است؟

خلاصه اینکه از نظر کبروی، قاعده مقتضی و مانع در تزاحم ملاکات مانند عنوان اولی و ثانوی تمام است اما از نظر صغروی نمی‌توان ملتزم شد که جواز نظر و عدم لزوم ستر در مستثنیات حرمت نظر و لزوم ستر، به عنوان ثانوی و از باب دفع افسد به فاسد جایز شمرده شده است؛ این ادعا خلاف وجدان است و هیچ وجهی برای آن نیست.

دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن

دلیل سوم مبنایی است که مرحوم آقای نائینی پذیرفته و در مسئله مورد بحث نیز به آن تمسّک کرده است؛ ایشان قاعده مقتضی و مانع را نپذیرفته است؛[1] اما معتقد است که اگر امری ترخیصی بر امری وجودی معلّق باشد، بنا و التزام عقلائی و عرفی بر آن است که در چنین مواردی، اگر امر وجودی محرز نباشد، ارتکاب امر ترخیصی را جایز نمی‌دانند.

ایشان طبق این قاعده، در مسئله مورد بحث در ذیل کلام سیّد: «الظاهر من آیة وجوب الغضّ أنّ جواز النظر مشروط بأمر وجودی و هو کونه مماثلاً أو من المحارم ...»،[2] فرموده است:

«و یدلّ نفس هذا التعلیق علی إناطة الرخصة و الجواز بإحراز ذلك

---

۱. استاد ﷾: کسی نقل می‌کرد که وقتی در نزد مرحوم آقای نائینی از قاعده مقتضي و مانع سخن به میان می‌آمد، رنگ چهره ایشان تغییر می‌کرد و بسیار ناراحت می‌شدند؛ گویی از مبانی مرحوم آقای شیخ هادی است که همه چیزها را به مقتضی و مانع بر می‌گرداند. ایشان قاعده مقتضی و مانع را بسیار تمام می‌دانسته است (ر.ک: محجّة العلماء، ج ۱، ص ۵۸) و مرحوم نائینی هم بسیار مخالف با این قاعده بوده است؛ ر.ک: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

الأمر و عدم جواز الاقتحام عند الشكّ فيه و يكون من المداليل الالتزامية العرفية و هذا هو الوجه فی تسالمهم علی أصالة الحرمة فی جميع ما كان من هذا القبيل و عليه يبتنی انقلاب الأصل فی النفوس و الأموال و الفروج فی كلّ من الشبهات الموضوعية و الحكمية و كذا أصالة انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند الشكّ فی العاصم و غير ذلك مما علّق فيه حكم ترخيصی وضعی أو تكليفی علی أمر وجودی و ليس شیء من ذلك مبنيا علی التمسّك بالعموم فی الشبهة المصداقية و لا علی قاعدة المقتضی و المانع.»[1]

تفاوت و اشتراک بین مبنای آقای نائینی و مبنای مرحوم سیّد در قاعده مقتضی و مانع

بین مبنای مرحوم آقای نائینی و مبنای مرحوم سیّد در قاعده مقتضی و مانع تفاوت‌هایی وجود دارد:

- اوّلاً، مرحوم سیّد قاعده مقتضی و مانع را در عام و خاص مطرح می‌کند با این بیان که عام مقتضی و خاص مانع است و در موارد شکّ باید طبق مقتضی عمل شود؛[2] اما شاید مرحوم آقای نائینی اصلاً قبول نداشته باشد که از عام، وجود مقتضی و از خاص، وجود مانع استفاده می‌شود؛ بنابراین در مبنای مرحوم آقای نائینی مقدمه «مقتضی بودن عام و مانع بودن خاص» وجود ندارد.

---

۱. العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۵۰۰.

۲. توضیح بیشتر: گویا مرحوم سید بین جایی که عموم عام از وضع کلمه ناشی شده باشد، یا به جهت مقدمات حکمت از مطلق معنای عام استفاده شود، فرقی قائل نیست، لذا در آیه شریفه ﴿إنّ الانسانَ لَفي خُسر الّا الّذين آمَنوا و ...﴾ نیز قاعده مقتضی و مانع را پیاده می‌کند و لازم نیست جمله «کل انسان لفي خسر» به کار رفته باشد تا این قاعده اجرا شود، بلکه در تمام موارد استثناء این قاعده مصداق پیدا می‌کند.

مطلب دیگر اینکه تعلیق گاه از جمله شرطیه استفاده می‌گردد و گاه از وصف یا غایت و مانند آن که در بحث مفاهیم به آنها اشاره شده و گاه تعلیق از استثناء یک شیء، مثلاً اگر گفته شود: المرئة تحیض الی خمسین سنة الاّ امرأة القرشية فانها تحیض الی ستین سنة، در اینجا از استثناء مرأة قرشیه استفاده می‌گردد که شرط حیض دیدن زن تا سن شصت‌سالگی، قرشی بودن وی می‌باشد، مرحوم سید تنها در این‌گونه موارد قاعده مقتضی و مانع را جاری می‌کند، نه در سایر موارد تعلیق.

• ثانیاً، مبنای مرحوم آقای نائینی در جایی جریان دارد که حکمی که بر امر وجودی معلّق شده، ترخیصی است؛ اما اگر حکم الزامی باشد، ایشان قائل به جریان این مبنا نیست. مقدمه «ترخیصی بودن حکم معلّق»، در مبنای مرحوم سیّد نیست؛ بنابراین اگر عام و همچنین خاصی که امری وجودی است، وجود داشته باشد، مبنای مرحوم سیّد جاری می‌شود حتی اگر خاص مشتمل بر حکمی الزامی باشد؛ مثلاً اگر بیان شود که احترام همه افراد جایز است مگر کسانی که فاسق‌اند و سپس شکّ شود که آیا فلان شخص فاسق است یا نه، طبق مبنای مرحوم سیّد، حکم می‌شود که احترامش جایز است تا اینکه فسقش -که مانع از تأثیر مقتضی است- ثابت شود؛ اما مبنای مرحوم آقای نائینی در اینجا جاری نمی‌شود؛ زیرا حکم معلّق الزامی است.

خلاصه اینکه مرحوم آقای نائینی و مرحوم سیّد، هر کدام در مبنای خود قیدی را ذکر کرده است که دیگری آن را ذکر نکرده است.

این دو مبنا در یک جهت اشتراک دارند و آن عبارت است از اینکه تعلیق باید به امر وجودی باشد، با این تفاوت که در مبنای مرحوم سیّد، این مقدمه برای آن است که وجود مانع ثابت شود؛ زیرا مانع امری وجودی است؛ ولی در مبنای مرحوم آقای نائینی، مسئله مانعیت مطرح نیست و این مقدمه تنها از این جهت وجود دارد که از نظر ایشان، بنا و التزام عقلائی و عرفی تنها در جایی است که حکم ترخیصی بر امر وجودی معلّق شده باشد.

اشکالات دلیل سوم

استدلال به قاعده مذکور در مسئله مورد بحث، تمام نیست و با دو اشکال مواجه است.

اشکال اول: فقدان دلیل بر اصل قاعده

اوّلاً، مرحوم آقای نائینی هیچ دلیلی بر قاعده خود ذکر نکرده‌است؛ افزون بر این، کلام فقهای سابق در باب دماء، فروج، و اموال را هم مبتنی بر این قاعده دانسته‌است؛[1] امّا هیچ دلیلی بر این قاعده وجود ندارد و ایشان هم در پذیرش آن متفرد است؛

---

۱. العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۵۰۰.

در کلمات سابقین، هیچ شاهدی بر مدعای ایشان وجود ندارد؛ تاکنون یک مورد پیدا نکردیم که کسی به این قاعده تمسک کرده باشد؛ حتی شاگردان ایشان هم این قاعده را نپذیرفته‌اند، با اینکه در خیلی موارد اصرار دارند که مطالب استاد را قبول کنند.

مرحوم آقای حکیم نیز این قاعده را نپذیرفته است و درباره سابقه داشتن و مبتنی بودن کلام فقهاء بر آن هم، فرموده است:

«یشکل أیضا ما ذکره بعض الأعاظم رحمه‌الله فی حاشیته من أنه علیه یبتنی انقلاب الأصل فی النفوس، و الأموال، و الفروج. فان ما ذکره من الوجه لیس له فی کلام الجماعة عین و لا أثر، بل المذکور فی کلامهم الرجوع الی عموم المنع تمسکا بالعام فی الشبهة المصداقیة، لبناء المشهور منهم علی جواز ذلك. و من لا یجوّز الرجوع منهم الی العموم فی الشبهة المصداقیة یرجع فی إثبات المنع إلی الأصول الموضوعیة، مثل أصالة عدم الزوجیة، و أصالة عدم إذن المالك، و أصالة عدم السبب الموجب لهدر الدم، و نحو ذلك. و بالجملة: فلیس مستند الجماعة فی الأصول المذکورة ما ذکره طاب ثراه، بل إما الرجوع الی العام فی الشبهة المصداقیة، و إما الأصول النافیة موضوعیة أو حکمیة.»[1]

اشکال دوم: عدم دلیل بر تعلیق ترخیص بر مماثل بودن منظور الیه

ثانیاً، استدلال به این قاعده متوقّف بر آن است که در ادله نظر، دلیلی وجود داشته باشد که جواز نظر در آن، بر مماثل بودن منظور الیه معلّق شده‌باشد؛ امّا با توجّه به مطالب ذکر شده درباره تمسک به دلیل اول (تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل)، مشخص شد که ادله مطرح شده در مسئله نظر، به جهت انصراف یا غیر آن، متکفّل بیان حکم نگاه به مماثل نیست تا بتوان از آن‌ها تعلیق جواز نظر بر مماثلت یا حرمت نظر را استفاده کرد.

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۵۷-۵۸.

دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی

دلیل چهارم، استصحاب عدم ازلی است که برخی مانند مرحوم آخوند،[۱] آقای حکیم[۲] و آقای خوئی[۳] آن را پذیرفته‌اند؛ تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث آن است که نظر به مماثل که عنوان وجودی است، از حرمت نظر مستثنا شده است؛ قبل از خلقت، این عنوان بر منظور الیه منطبق نیست و بعد از خلقت نیز، انطباق آن بر منظور الیه مشکوک است که با استصحاب، نفی می‌شود.

اشکالات دلیل چهارم

استدلال به استصحاب عدم ازلی در مسئله مورد بحث صحیح نیست و با دو اشکال مواجه است.

اشکال اول: صحیح نبودن استصحاب عدم ازلی به دو جهت

استصحاب عدم ازلی بنا بر تحقیق صحیح نیست و برخی از بزرگان مانند مرحوم آقای بروجردی[۴] نیز همین عقیده را دارند. دو اشکال به جریان این استصحاب وارد است.[۵]

در استصحاب بیان شده است که برای تشخیص اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه باید به عرف رجوع شود؛ زیرا مخاطب روایات استصحاب عرف است؛ به موجب این استدلال، در تطبیق «لاتنقض» بر استصحاب عدم ازلی نیز باید به عرف رجوع شود؛ با توجّه به این مطلب، دو اشکال به استصحاب عدم ازلی وارد می‌شود.

جهت اول: عدم توجّه عرف به مسئله عدم ازلی

اوّلاً، با مراجعه به عرف، مشخص می‌شود که مسئله عدم ازلی و استصحاب آن عرفی نیست؛ عرف توجّهی به این امور ندارد و آن را نمی‌فهمد؛ مثلاً اگر به اعتبار

---

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۲۳.

۲. حقائق الأصول، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۰۶.

۳. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۴، ص ۳۶۰؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسّسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۲، ص ۱۲۶.

۴. نهایة الاصول؛ ص ۳۳۷-۳۳۸.

۵. استاد ﷾: اشکال سومی نیز ممکن است ذکر شود؛ اما از طرح آن در این بحث اجتناب می‌شود؛ زیرا یقینی نیست.

قبل از خلقت، به عرف بگویید: «آتش یک زمانی نمی‌سوزاند!»، یا درباره سنگ یا زید که از ابتدای خلقت سفید بوده‌اند، بگویید: «این سنگ و زید یک زمانی سفید نبوده‌اند و مکانی را اشغال نمی‌کرده‌اند!»، عرف این مطلب را انکار کرده، می‌گوید: «دروغ می‌گویی؛ آتش همواره می‌سوزانده است؛ این سنگ و زید همواره سفید بوده‌اند و مکانی را اشغال می‌کرده‌اند»؛ و اگر شما در توجیه کلامتان به عرف بگویید: «قبل از خلقت، آتش نمی‌سوزاند، سنگ و زید سفید نبودند و مکانی را اشغال نمی‌کردند»؛ عرف این مطلب را نمی‌فهمد.

خلاصه اینکه استصحاب عدم ازلی مورد توجّه عرف نیست و آن را نمی‌فهمد و در مسائل فقهی هم نمی‌توان این امور غیر عرفی را استفاده کرد.

جهت دوم: عدم اتحاد محمول در نظر عرف

ثانیاً، در استصحاب، اتحاد عرفی قضیه متیقنه و مشکوکه از حیث موضوع و محمول لازم است؛ به عبارت دیگر، از نظر عرف باید موضوع و محمول در قضیه مشکوکه، شخص موضوع و محمول در قضیه متیقنه باشد؛ بنابراین اگر شخص محمول زائل شود و ثبوت محمول دیگری برای موضوع محتمل باشد، جریان استصحاب در این موارد منوط به جریان استصحاب کلی قسم سوم است که معمولاً آن را جاری نمی‌دانند.[1]

با توجّه به این مطلب، اشکال دیگر به استصحاب عدم ازلی آن است که از نظر عرف، عدمی که با لحاظ عدم موضوع بر او حمل می‌شود، متفاوت است با عدمی که در حال وجود موضوع بر او حمل می‌گردد؛ گویی با موجود شدن موضوع، آن عدم زائل شده است و محتمل است که عدم دیگری جایگزین آن شده باشد؛ بنابراین استصحاب عدم ازلی از مصادیق استصحاب کلی قسم سوم است که بنا بر تحقیق جاری نیست.

اشکال دوم: مجهول بودن نحوهٔ جعل در مقام ثبوت

اگر دلیل عامی بر حرمت نظر مرد به دیگران وجود داشت که نظر به مماثل از آن خارج شده بود، در این صورت، کشف می‌شد که مجعول در مقام ثبوت، جوازی

---

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ أجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ نهایة الأفکار، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسهٔ احیاء آثار سیّد خوئی)، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۸.

است که به مماثلت مشروط شده است و در نتیجه با استصحاب عدم ازلی، مماثل بودن و به تبع آن، جواز نظر نفی می‌شد؛ اما همچنان‌که در مطالب مربوط به دلیل اول (تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل)، به تفصیل بیان شد، چنین عمومی وجود ندارد؛ بنابراین با استصحاب عدم مماثلت، نمی‌توان جواز نظر را نفی کرد. بلکه اگر دلالت نواهی در باب نظر تمام باشد، از مماثل انصراف داشته، آن را شامل نمی‌شود؛ در نتیجه از ابتدا حکم به مخالف تعلّق گرفته است و لذا با استصحاب عدم مخالفت، جواز نظر ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر، از ادله استفاده می‌شود که نظر مرد به مماثل اشکال ندارد یا نظر مرد به مخالف جایز نیست؛ اما اینکه در مقام ثبوت، حکم به چه شکل جعل شده است، مجهول است؛ اگر مجعول جواز نظری باشد که به مماثلت مشروط شده است، نسبت به منظور الیه در مسئله مورد بحث، استصحاب عدم مماثلت جاری و جواز نظر نفی می‌شود؛ اگر مجعول حرمتی باشد که به «مخالف بودن» مشروط شده است، استصحاب «عدم مخالف بودن» جاری و حرمت نظر نفی می‌شود؛ بنابراین با توجّه به اینکه نحوه جعل در مقام ثبوت مشخص نیست، با استصحاب عدم ازلی نمی‌توان حرمت یا جواز نظر مرد به منظور الیه را در مسئله مورد بحث ثابت کرد.

درباره نظر زن به دیگران نیز، دلیل عامی بر حرمت نظر وجود ندارد که نظر به مماثل از آن خارج شده باشد؛ بنابراین با استصحاب عدم مماثلت نمی‌توان عدم جواز نظر در مسئله مورد بحث را ثابت کرد؛ بلکه اگر دلالت نواهی در باب نظر تمام باشد، از مماثل انصراف داشته، آن را شامل نمی‌شود؛ در نتیجه از ابتدا حکم به مخالف تعلّق گرفته است و لذا با استصحاب عدم مخالفت، جواز نظر ثابت می‌شود.

آنچه به وسیله اجماع، ثبوتش ادعا شده، عبارت است از اینکه نگاه زن به مرد جایز نیست مگر مواردی مانند سر، گردن، صورت، و امثال آن که عادت بر نظر به آن‌ها است؛ اما مواردی که به حسب متعارف مخفی است، نظر به آن‌ها جایز نیست. از این اجماع هم استفاده نمی‌شود که حکم در مقام ثبوت به چه شکل جعل شده است؛ آیا حرمت نظری جعل شده است که مشروط به مخالفت است مگر مواردی که عادت بر نظر به آن‌ها است؟ که در این صورت، استصحاب عدم مخالفت،

حرام نبودن نظر زن را به منظور الیه در مسئله مورد بحث ثابت می‌کند؛ یا جواز نظری جعل شده است که مشروط به مماثلت است؟ که در این صورت، استصحاب عدم مماثلت، جواز نظر زن را به منظور الیه در مسئله مورد بحث نفی می‌کند.

تمسک آقای خوئی به استصحاب عدم ازلی

مرحوم آقای خوئی استصحاب عدم ازلی را نسبت به مخالفت در جنس جاری نموده و به جواز نظر در مسئله مورد بحث حکم کرده است. ایشان در تقریب این استدلال فرموده است:

«إن کان الشکّ فی کون المنظور إلیه مماثلا له و عدمه، فالظاهر جواز النظر إلیه، إذ بعد فرض عدم وجود عموم یفید حرمة نظر الرجل إلی کل أحد إلّا ما استثنی، یکون موضوع حرمة النظر هی المرأة خاصة، فإذا شکّ فی تحققه کان مقتضی استصحاب العدم الأزلی عدم تحققه. و مع قطع النظر عنه فمقتضی أصالة البراءة هو الجواز.»[1]

اشکال: مجهول بودن نحوهٔ حکم در مقام ثبوت، و عدم بیان حکم نظر زن

در نقد استدلال به استصحاب عدم ازلی بر حرمت نظر بیان شد که نحوهٔ جعل در مقام ثبوت مجهول است و لذا نمی‌توان با استصحاب عدم ازلی، حرمت یا جواز نظر را در مسئله مورد بحث ثابت کرد؛ بنابراین استدلال ایشان به استصحاب عدم ازلی برای اثبات جواز نظر مرد به منظور الیه در مسئله مورد بحث صحیح نیست. علاوه بر این، ایشان بیان نکرده است که در مسئله مورد بحث، نظر زن به منظور الیه چه حکمی دارد.

نظر مختار: جواز نظر به فرد مشتبه

نتیجه اینکه در مسئله مورد بحث، استدلال به هیچ‌کدام از ادلهٔ چهارگانه بر حرمت نظر صحیح نیست. دلیل دیگری نیز بر حرمت نظر وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای اصل برائت حکم می‌شود که نظر زن و مرد به کسی که جنسیتش مشکوک است، اشکال ندارد.

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۲.

امر دوم: حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه

مطلب دوم، حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه است.

دیدگاه مرحوم سیّد: لزوم تستّر

طبق مختار مرحوم سیّد، زن باید خود را از فردی که جنسیتش مشتبه است، بپوشاند.[1]

ادله لزوم تستّر

چهار دلیلی که در امر اول ذکر شد، در این بحث نیز مطرح است:

دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل

دلیل اول تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است؛ ممکن است در تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث، گفته شود: دلیل لزوم تستّر عمومیت داشته، تستّر مقابل مماثل و مخالف را شامل می‌شود؛ ولی تستّر مقابل مماثل از این دلیل با تخصیص استثناء شده‌است؛ بنابراین در صورت مورد بحث که مماثل بودن طرف مقابل محرز نیست، می‌توان با تمسّک به عام، لزوم تستّر را ثابت کرد؛ زیرا شبهه مصداقیه است و تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است.

اشکالات دلیل اول

ولی این دلیل قابل مناقشه است.

اشکال اول و دوم: تمام نبودن اصل قاعده و فقدان دلیل عام

همانگونه که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، اصل قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل تمام نیست و علاوه بر این، با قطع نظر از اینکه اصل قاعده تمام باشد یا نه، تمسّک به آن در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته‌باشد که با قطع نظر از ادله دیگر، بر لزوم تستّر مقابل مطلق مماثل دلالت داشته باشد؛ اما چنین دلیل عامی وجود ندارد.

اشکال سوم: مستثنا شدن تستّر در مقابل مماثل با تخصیص متّصل

به علاوه، ممکن است گفته شود که مرحوم سیّد عمومیت فی نفسه دلیل لزوم تستّر

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۶.

را نسبت به تستّر مقابل مماثل و همچنین قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل را قبول دارد[1] امّا تطبیق این قاعده را بر صورت مورد بحث، صحیح نمی‌داند؛ تقریب کلام ایشان آن است که تستّر مقابل مطلق مماثل، با استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ از دلیل لزوم تستّر خارج شده است، که استثنای متصل و به معنای مطلق مماثل است؛ بنابراین تخصیص در مسئله، متّصل بوده، منفصل نیست.

پاسخ اشکال سوم

ولی در مباحث گذشته، به تفصیل بیان شد که مراد از ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ خصوص مسلمات است[2] و علاوه بر این، اراده مطلق نساء از این عنوان، با اراده خصوص کنیزان از عنوان ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ -که مختار مرحوم سیّد است- سازگاری ندارد.

دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع

دلیل دوم، قاعده مقتضی و مانع است؛ توضیح این قاعده به تفصیل در امر اول[3] بیان شد، اما تطبیق آن عبارت است از اینکه دلیل لزوم تستّر عمومیت داشته، تستّر مقابل مطلق مماثل را نیز شامل می‌شود؛ ولی با استثنای ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، این تستّر از عام خارج شده، لازم نیست؛ و مماثل بودن که جواز ترک تستّر بر آن معلّق شده، امری وجودی است؛ مستفاد از چنین تعلیقی آن است که این امر تنها مانع است؛ بنابراین در صورت مورد بحث که مماثل بودن طرف مقابل مشکوک است، وجود مقتضی لزوم تستّر قطعی است و تنها نسبت به وجود مانع شکّ وجود دارد و بنا بر قاعده عقلائی، در مواردی که مقتضی محرز و مانع مشکوک است، باید طبق مقتضی عمل شود.

اشکال: ناتمامی قاعده و عدم تطبیق آن در مقام

همچنان‌که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، مشخص شد که اوّلاً، اثبات اینکه به شکل کلی، عام مقتضی و خاص مانع باشد، مشکل است؛ ثانیاً، قاعده مقتضی و مانع تنها در خصوص تزاحم ملاکات مانند عناوین اولی و ثانوی تمام

---

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۲۰.

۲. کتاب نکاح، مباحث آیه غضّ.

۳. حکم نظر به فردی که جنسیتش مشکوک است.

است؛ و ثالثاً، با قطع نظر از این اشکالات که متوجه اصل قاعده مقتضی و مانع است، تمسک به آن در مسئله مورد بحث در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته‌باشد که فی نفسه، بر لزوم تستّر مقابل مطلق مماثل دلالت داشته‌باشد؛ اما از مطالب مذکور در مباحث گذشته، مشخص شد که چنین دلیل عامی که شامل مورد خاص شود وجود ندارد.

دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن

دلیل دیگر، قاعده مرحوم نائینی است که در مطالب مربوط به امر اول به تفصیل تبیین شد؛ تطبیق این مبنا بر مسئله مورد بحث آن است که جواز ترک تستّر معلّق شده است بر مماثلت که امری وجودی است و این امر وجودی در مسئله مورد بحث محرز نیست؛ بنابراین باید از ترک تستّر اجتناب شود.

اشکال: ناتمامی اصل قاعده و عدم تطبیق آن در مقام

همچنان‌که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، هیچ دلیلی بر این قاعده وجود ندارد؛ و با قطع نظر از این اشکال، تمسک به آن هم متوقّف بر وجود دلیلی است که در آن، جواز ترک تستّر بر مماثل بودن طرف مقابل معلّق شده‌باشد؛ امّا از مطالب مذکور در مباحث گذشته، مشخص شد که چنین دلیلی وجود ندارد.

دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی

دلیل چهارم، استصحاب عدم ازلی است؛ تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث آن است که تستّر مقابل مماثل که عنوان وجودی است، از دلیل لزوم تستّر مستثنا شده است؛ قبل از خلقت، عنوان مماثلت بر شخص مشتبه منطبق نیست و بعد از خلقت نیز، انطباقش بر او مشکوک است که با استصحاب عدم ازلی، این انطباق نفی می‌شود؛ و با انتفای مماثلت طرف مقابل، جواز ترک تستّر نیز منتفی می‌شود.

اشکال: ناتمامی استصحاب عدم ازلی و عدم تطبیق آن در مقام

در مباحث گذشته، به تفصیل بیان شد که اوّلاً، استصحاب عدم ازلی بنا بر تحقیق صحیح نیست؛ و ثانیاً، استدلال به استصحاب عدم ازلی بر لزوم تستّر در صورتی صحیح است که در مقام ثبوت، جواز کشفی که معلّق بر مماثلت است جعل شده باشد.

اگر بر لزوم تستّر، دلیل عامی وجود داشت که تستّر مقابل مماثل از آن خارج شده بود، در این صورت، این امکان وجود داشت که ادعا شود در مقام ثبوت، جواز کشف معلّق بر مماثلت، جعل شده است و در نتیجه ممکن بود که در مسئله مورد بحث، با استصحاب عدم ازلی، مماثلت و به تبع آن جواز کشف را نفی کرد؛ امّا چنین دلیل و استثنایی وجود ندارد؛ بلکه همچنان‌که در مباحث گذشته بیان شد، آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ از مماثل در دین و جنس انصراف دارد؛ بحث نیز در صورت اول، این فرض را هم شامل می‌شود که مسلمان بودن طرف مقابل محرز است و تنها مماثل و مخالف بودنش مشکوک است؛ با توجّه به این انصراف، شاید ادعا شود که مجعول، لزوم تستّری است که بر غیر مماثل در دین و جنس معلّق شده‌است و در نتیجه می‌توان با استصحاب عدم ازلی، انطباق این عنوان را از فرد مشتبه نفی کرد که بالتبع لزوم تستّر نیز نفی می‌شود.

نظر مختار: عدم وجوب تستّر

نتیجه اینکه در مسئله مورد بحث، استدلال به هیچ‌کدام از ادلهٔ چهارگانه بر لزوم تستّر صحیح نیست. دلیل دیگری نیز بر لزوم تستّر وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای اصل برائت حکم می‌شود که لازم نیست زن خود را از کسی که جنسیتش مشکوک است، بپوشاند.

صورت دوم: شکّ در محرم نسبی بودن طرف مقابل

صورت دوم عبارت است از اینکه محرم نسبی بودن طرف مقابل مشخص نیست.

امر اول: حکم نظر به فرد مشتبه

مطلب اوّل، حکم نظر به فرد مشتبه است.

دیدگاه مرحوم سیّد: حرمت نظر

طبق نظر مرحوم سیّد، مرد و زن باید در این صورت، از نگاه به فرد مشتبه اجتناب کنند؛ مواضعی که در فرض احراز نامحرم بودن منظور الیه، مکلّف باید از نظر به آن مواضع اجتناب کند، در صورت مورد بحث نیز باید از نظر به آن مواضع اجتناب کند.

ادله حرمت نظر

ادله چهارگانه بالا در این مسئله نیز مطرح می‌شود:

دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل

دلیل اول تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل است؛ توضیح این مبنا در مباحث صورت اول[1] به تفصیل بیان شد؛ اما تطبیق آن بر صورت مورد بحث به این شکل است که شاید گفته شود که ادله حرمت نظر عمومیت داشته، نظر مرد و زن به محرم نسبی و نامحرم را شامل می‌شود؛ ولی نظر به محرم نسبی از این ادله با تخصیص استثناء شده است؛ بنابراین در صورت مورد بحث که محرم نسبی بودن طرف مقابل محرز نیست، می‌توان با تمسّک به عام، حرمت نظر را ثابت کرد؛ زیرا شبهه مصداقیه است و طبق این قاعده، تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است.

اشکالات دلیل اول

با قطع نظر از اشکال به اصل این مبنا، استدلال به آن در مسئله مورد بحث، با مناقشاتی روبرو است:

اشکال اوّل: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر زن به دیگران

تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل در مسئله مورد بحث، در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته باشد که با قطع نظر از ادله دیگر، نظر زن به محرم نسبی و نظر مرد به محرم نسبی را نیز شامل شود؛ نسبت به نظر زن، چنین دلیل عامی وجود ندارد؛ البته نسبت به نگاه مرد، ممکن است وجود چنین دلیل عامی ادعا شود.

توضیح اینکه در مباحث گذشته،[2] بیان شد که استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[3] به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر زن به دیگران صحیح نیست؛ دلیل عام دیگری نیز بر حرمت نظر زن به دیگران وجود ندارد که با قطع نظر از ادله

---

۱. شک در جنسیت طرف مقابل.

۲. مباحث مربوط به آیه غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲.

۳. النور، ۳۱.

دیگر، نظر زن به محرم نسبی را نیز شامل شود.

استدلال به ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] نیز به عنوان یک دلیل عام بر حرمت نظر مرد به دیگران تمام نیست؛ اما با بیانی که در نقد تمسّک به این قاعده در صورت اول[2] گذشت، از فقره ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[3] حرمت نظر مرد به زن نیز استفاده می‌شود لذا ممکن است ادعا شود عمومیت داشته و شامل نظر مرد به محرم نسبی نیز می‌شود.

نتیجه اینکه عمومیت مورد نیاز برای تطبیق قاعده مذکور، درباره نظر زن به طرف مقابل وجود ندارد.

اشکال دوم: مستثنا شدن نظر به محرم نسبی با تخصیص متّصل

استدلال به قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل، از نظر مرحوم سیّد صحیح نیست؛ زیرا از نظر ایشان، نظر به محرم نسبی از عمومات حرمت نظر با تخصیص متّصل استثنا شده است و لذا نمی‌توان با تمسّک به قاعده مذکور، به لزوم اجتناب از نظر حکم کرد.

تبیین مستثنا شدن نظر به محرم نسبی با تخصیص متّصل

مرحوم سیّد بیان نکرده است که چگونه نظر به محرم نسبی با تخصیص متّصل استثنا شده است؛ اما با توجّه به مطالبی که در مباحث گذشته به تفصیل گذشت، می‌توان بیانی برای این ادعا مرحوم سیّد ارائه کرد؛ توضیح اینکه از مطالب گذشته، مشخص شد که از آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[4] و استثنائات در ذیل آن استفاده می‌شود که زن باید خود را از دیگران بپوشاند و دیگران نیز نمی‌توانند به او نگاه کنند؛ اما تستّر

---

۱. النور، ۳۰.

۲. شکّ در جنسیت طرف مقابل.

۳. النور، ۳۱.

۴. النور، ۳۱: ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَ لاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

زن مقابل مستثنیات و همچنین نگاه مستثنیات به او جایز است.

در ذیل آیه شریفه، محارم نسبی، پدر، پسر، برادر، برادرزاده، و خواهرزاده، استثنا شده‌اند؛ البته عمو و دایی در بین این مستثنیات وجود ندارند، اما این به معنای آن نیست که عمو و دایی جزء مستثنیات نیستند؛ قرآن در بسیاری از موارد، اختصار در بیان دارد؛ برخی از موارد را ذکر می‌کند، اما برخی دیگر را ذکر نمی‌کند؛ زیرا شبیه موارد ذکر شده‌اند و عرف به دلیل این مشابهت، حکم آن‌ها را نیز استفاده می‌کند.

با توجّه به این مطلب، قرآن فرموده است که زن می‌تواند مقابل برادرزاده و خواهرزاده خود که از ذکورند، تستّر را ترک کند؛ از این حکم، به دلیل تشابه نسبت و اضافه، استفاده می‌شود که ترک تستّر مقابل عمو و دایی نیز اشکال ندارد؛ سنخ اضافه زن به عمویش مانند سنخ اضافه برادرزاده خود زن به زن است؛ سنخ اضافه زن به دایی‌اش هم مانند سنخ اضافه خواهرزاده خود زن به زن است؛ زن، برادرزاده عمویش و خواهرزاده دایی‌اش است؛ بنابراین در حقیقت، همان هفت صنفی که در باب محرمات نکاح، قرآن نکاح آن‌ها را جزء محرّمات شمرده است،[1] در مسئله تستّر نیز، استثنا شده‌اند و زن می‌تواند مقابل آن‌ها، تستّر را کنار بگذارد.[2] مرحوم آقای خوئی نیز با این بیان، عمو و دایی را از آیه لزوم تستّر مستثنا دانسته است.[3] و همچنان‌که در ابتدا بیان شد، علاوه بر عدم لزوم تستّر زن مقابل مستثنیات، نگاه مستثنیات نیز به زن جایز است؛ بنابراین پدر، پسر، برادر، برادرزاده، خواهرزاده، عمو، و دایی می‌تواند به زن نگاه کنند.

نتیجه اینکه اوّلاً، بر زنان لازم نیست که خود را از محارم نسبی بپوشانند؛ ثانیاً، نگاه

---

۱. النساء، ۲۳: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾.

۲. طبق آیه ۲۳ سورهٔ نساء، ازدواج پسر و مادر، پدر و دختر، برادر و خواهر، برادرزاده و عمّه، خواهرزاده و خاله، عمو و برادرزاده، و دایی و خواهرزاده، حرام است. طبق آیه ۳۱ سورهٔ نور نیز، لازم نیست که مادر مقابل پسر، دختر مقابل پدر، خواهر مقابل برادر، عمّه مقابل برادرزاده، خاله مقابل خواهرزاده، و طبق بیان استاد، برادرزاده مقابل عمو، و خواهرزاده مقابل دایی، تستّر را رعایت کند.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۶۳-۶۴.

این محارم به زن، از ادله حرمت نظر مستثنا است؛ ثالثا، استثنا نظر این محارم به زن، با تخصیص متّصل صورت گرفته‌است.

نقد: اثبات نشدن اتصال استثنای نظر زن به محرم نسبی

بیانی که برای تبیین مناقشه سوم ارائه شد تنها ثابت می‌کند که نگاه مرد به زنی که محرم نسبی او است، با استثنای متّصل، از ادله حرمت نظر خارج شده است؛ اما با این بیان ثابت نمی‌شود که نگاه زن به محارم نسبی نیز با استثنا متّصل، از ادله حرمت نظر خارج شده است؛[1] بنابراین مناقشه سیّد مبنی بر متّصل بودن استثنا در این مورد تمام نیست.

دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع

دلیل دوم قاعده مقتضی و مانع است که سیّد با تمسّک به آن در صورت مورد بحث، به حرمت نظر حکم کرده است.[2] توضیح و تطبیق این قاعده بر صورت مورد بحث، این است که ادعا شود ادله حرمت نظر فی نفسه عمومیت داشته، نظر مرد به محرم نسبی و نگاه زن به محرم نسبی را شامل می‌شود؛ ولی این نظر، با تخصیص از ادله خارج شده است؛ محرم نسبی بودن که جواز نظر بر آن معلّق شده، امری وجودی است و مستفاد از چنین تعلیقی آن است که این امر تنها مانع است؛ و بنا بر قاعده عقلائی، در مواردی که مقتضی محرز و مانع مشکوک است، باید طبق مقتضی عمل شود؛ در نتیجه در صورت مورد بحث که محرم نسبی بودن طرف مقابل مشکوک است، وجود مقتضی حرمت قطعی است و تنها نسبت به وجود مانع شکّ وجود دارد که باید به مقتضای قاعده عقلائی از نظر اجتناب شود.

اشکال: ناتمامی قاعده و عدم تطبیق آن در مقام

همچنان‌که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، مشخص شد که اوّلاً، اثبات اینکه به شکل کلی، عام مقتضی و خاص مانع باشد، مشکل است؛ ثانیاً، قاعده مقتضی و مانع تنها در خصوص تزاحم ملاکات مانند عناوین اولی و ثانوی تمام

---

۱. ارتکاز متشرعه به منزله قرینه متصله است.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۶.

است؛ و ثالثاً، با قطع نظر از این اشکالات که متوجه اصل قاعده مقتضی و مانع است، تمسّک به آن، در صورتی صحیح است که دلیل عامی وجود داشته باشد که فی نفسه، نظر کردن زن به محرم نسبی و نظر کردن مرد به محرم نسبی را نیز شامل شود؛ در نقد تمسّک به دلیل اول (تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل)، به تفصیل بیان شد که نسبت به نظر زن به دیگران، چنین دلیل عامی وجود ندارد؛ اگرچه نسبت به نظر مرد به دیگران، با بیانی که در آن بحث گذشت، می‌توان وجود چنین دلیل عامی را ادعا کرد.

دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن

قاعده دیگر، قاعده مرحوم نائینی است که در مباحث گذشته، به تفصیل تبیین شد؛ تطبیق این مبنا بر مسئله مورد بحث آن است که جواز نظر معلّق شده است بر محرم نسبی بودن که امری وجودی است و این امر وجودی در مسئله مورد بحث محرز نیست؛ بنابراین باید از نظر به طرف مقابل اجتناب شود.

اشکال: ناتمامی اصل دلیل و عدم تطبیق آن در مقام

همچنان‌که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، هیچ دلیلی بر این قاعده وجود ندارد؛ و با قطع نظر از این اشکال، تمسّک به آن هم متوقّف بر وجود دلیلی است که جواز نظر در آن، بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده باشد؛ نسبت به نظر مرد به محرم نسبی، می‌توان وجود چنین دلیلی را ادعا کرد؛ زیرا در مباحث گذشته بیان شد که از آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، استفاده می‌شود که نگاه دیگران نیز به زن حرام است بنابراین شاید ادعا شود که این حکم فی نفسه عمومیت داشته، نگاه مرد به محارم نسبی‌اش را هم شامل می‌شود، اما با توجّه به استثنائات مذکور در ذیل آیه، این نگاه از عموم خارج شده است؛ در نتیجه از آیه، تعلیق جواز نظر مرد بر محرم نسبی بودن زن قابل استفاده است؛ اما نسبت به نگاه زن به محرم نسبی، دلیلی وجود ندارد که در آن جواز نظر، بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده باشد.[1]

---

۱. دلیل لفظی وجود ندارد که در آن جواز نظر زن بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده باشد؛ البته ممکن است اجماعات و سیره عملی را که در بحث نظر مرد به محرم نسبی ادعا شده است، شامل

دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی

دلیل چهارم استصحاب عدم ازلی است. تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث آن است که نظر به محرم نسبی که عنوان وجودی است، از ادله حرمت نظر مستثنا شده‌است؛ قبل از خلقت، این عنوان بر طرف مقابل منطبق نیست و بعد از خلقت نیز، انطباق آن بر او مشکوک است که با استصحاب عدم ازلی، انطباق نفی می‌شود.

اشکال: ناتمامی استصحاب عدم ازلی و عدم تطبیق آن در مقام

با توجه به مباحث گذشته، مشخص شد که اوّلاً، استصحاب عدم ازلی بنا بر تحقیق صحیح نیست. ثانیاً، استدلال به استصحاب عدم ازلی متوقّف بر آن است که در مقام ثبوت، جواز نظری که بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده، جعل شده باشد. اگر دلیل عامی بر حرمت نظر وجود داشته باشد که نگاه به محرم نسبی از آن خارج شده‌است، می‌توان ادعا کرد که در مقام ثبوت، جواز نظر معلّق بر محرم نسبی بودن طرف مقابل جعل شده است و لذا می‌توان در مسئله مورد بحث، با استصحاب عدم ازلی، محرم نسبی بودن طرف مقابل و بالتبع جواز نظر به او را نفی کرد.

نسبت به نظر مرد به محرم نسبی، می‌توان وجود چنین مطلبی را ادعا کرد؛ زیرا در نقد تمسّک به دلیل اول (تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل)، بیان شد که از آیه ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾، استفاده می‌شود که نگاه دیگران نیز به زن حرام است و شاید ادعا شود که این حکم فی نفسه عمومیت داشته، نگاه مرد به محارم نسبی‌اش را هم شامل می‌شود، اما با توجّه به استثنائات مذکور در ذیل آیه، این نگاه از عموم خارج شده‌است؛ در نتیجه از آیه، تعلیق جواز نظر مرد بر محرم نسبی بودن زن قابل استفاده است؛ اما نسبت به نگاه زن به محرم نسبی، چنین عموم و استثنایی وجود ندارد.[1]

نظر زن به محرم نسبی نیز دانست؛ اما از این ادله تنها استفاده می‌شود که نگاه زن به محرم نسبی حرام نیست، لکن استفاده نمی‌شود که این عدم حرمت به دلیل آن است که جواز نظر، بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده است، یا به این دلیل است که حرمت نظر، بر محرم نسبی نبودن طرف مقابل معلّق شده است؛ بنابراین تعلیق جواز نظر بر محرم نسبی بودن طرف مقابل ثابت نمی‌شود و در نتیجه مبنای مرحوم آقای نائینی قابل تطبیق نیست.

۱. شاید بتوان اجماعات و سیره عملی را که در بحث نظر مرد به محرم نسبی ادعا شده است، شامل

نظر مختار: جواز نظر به فرد مشتبه

نتیجه اینکه در مسئله مورد بحث که شخص نمی‌داند که طرف مقابل نامحرم است یا محرم نسبی او است، استدلال به هیچ‌کدام از قواعد چهارگانه برای اثبات حرمت نظر صحیح نیست. دلیل دیگری نیز بر حرمت نظر وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای اصل برائت، نظر جایز است.

امر دوم: حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه

مطلب دوم، حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه است.

دیدگاه مرحوم سیّد: لزوم تستّر

طبق مختار مرحوم سیّد، زن باید خود را از کسی که محرم نسبی بودنش مشخص نیست، بپوشاند.[1]

ادله لزوم تستّر

چهار دلیلی که در امر اول[2] ذکر شد، در این بحث نیز مطرح می‌شود:

دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل

دلیل اول تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص است؛ ممکن است در تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث، گفته شود: دلیل لزوم تستّر فی نفسه عمومیت داشته، تستّر مقابل محرم نسبی و غیر آن را شامل می‌شود؛ ولی تستّر مقابل محرم نسبی از این دلیل با تخصیص استثناء شده است؛ بنابراین در صورت مورد بحث که محرم نسبی بودن طرف مقابل محرز نیست، می‌توان با تمسّک به عام، لزوم تستّر را ثابت کرد؛ زیرا شبهه مصداقیه است و تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است.

نظر زن به محرم نسبی نیز دانست؛ اما از این ادله تنها استفاده می‌شود که نگاه زن به محرم نسبی حرام نیست، لکن استفاده نمی‌شود که آیا این عدم حرمت به دلیل آن است که در مقام ثبوت، جواز نظر، بر محرم نسبی بودن طرف مقابل معلّق شده است، یا به این دلیل است که در مقام ثبوت، حرمت نظر، بر محرم نسبی نبودن طرف مقابل معلّق شده است؛ بنابراین نحوه جعل در مقام ثبوت ثابت نیست و لذا با استصحاب عدم ازلی نمی‌توان حرمت نظر زن به طرف مقابل را در مسئلهٔ مورد بحث ثابت کرد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۶.

۲. حکم نظر به کسی که محرم نسبی بودنش مشکوک است.

اشکال: ناتمامی اصل دلیل و متّصل بودن استثنای محرم نسبی

همچنان‌که در مباحث گذشته بیان شد، قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص تمام نیست؛ امّا مرحوم سیّد عمومیت فی نفسه دلیل لزوم تستّر را نسبت به تستّر مقابل محرم نسبی و همچنین قاعده تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل را قبول دارد؛[1] اما تطبیق این قاعده را بر صورت مورد بحث، صحیح نمی‌داند؛ تقریب کلام ایشان آن است که تستّر مقابل محرم نسبی، با استثنائات متّصلی که در ذیل آیه ذکر شده، از دلیل لزوم تستّر خارج شده است؛ بنابراین تخصیص تستّر مقابل محرم نسبی، متّصل بوده، منفصل نیست.

دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع

دلیل دوم قاعده مقتضی و مانع است؛ توضیح این قاعده به تفصیل در صورت اول بیان شد، اما تطبیقش این است که دلیل لزوم تستّر، فی نفسه عمومیت داشته، تستّر مقابل محرم نسبی را نیز شامل می‌شود؛ ولی با استثنائات مذکور در ذیل آیه، این تستّر از عام خارج شده، و لازم نیست. محرم نسبی بودن که جواز ترک تستّر بر آن معلّق شده، امری وجودی است؛ مستفاد از چنین تعلیقی آن است که این امر تنها مانع است. بنابراین در صورت مورد بحث که محرم نسبی بودن طرف مقابل مشکوک است، وجود مقتضی لزوم تستّر قطعی است و تنها نسبت به وجود مانع شکّ وجود دارد و بنا بر قاعده عقلائی، در مواردی که مقتضی محرز و مانع مشکوک است، باید طبق مقتضی عمل شود.

اشکال: تمام نبودن قاعده مقتضی و مانع

همچنان‌که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد، مشخص شد که اوّلاً، اثبات اینکه به شکل کلی، عام مقتضی و خاص مانع باشد، مشکل است؛ ثانیاً، قاعده مقتضی و مانع تنها در خصوص تزاحم ملاکات مانند عناوین اولی و ثانوی تمام است.

دلیل سوم (لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن) و نقد آن

قاعده دیگر، قاعده مرحوم نائینی است که در مطالب مربوط به صورت اول[2] به

---

۱. تکملة العروة، ج ۱، ص ۲۰.

۲. شکّ در جنسیت طرف مقابل.

تفصیل تبیین شد؛ تطبیق این مبنا بر مسئله مورد بحث آن است که جواز ترک تستّر معلّق شده است بر محرم نسبی بودن طرف مقابل که امری وجودی است و این امر وجودی در مسئله مورد بحث محرز نیست؛ بنابراین باید از ترک تستّر اجتناب شود؛ در مباحث گذشته بیان شد که هیچ دلیلی بر قاعده مذکور وجود ندارد.

دلیل چهارم (استصحاب عدم ازلی) و ناتمامی آن

دلیل چهارم استصحاب عدم ازلی است؛ تطبیق این قاعده بر مسئله مورد بحث آن است که جواز ترک تستّر مقابل محرم نسبی که عنوان وجودی است، از لزوم تستّر مستثنا شده است؛ قبل از خلقت، این عنوان بر طرف مشتبه منطبق نیست و بعد از خلقت نیز، انطباق آن بر او مشکوک است که با استصحاب عدم ازلی، انطباق نفی می‌شود؛ بنابراین با نفی محرم نسبی بودن طرف مقابل، جواز ترک تستّر نیز نفی می‌شود. در مباحث گذشته بیان شد که استصحاب عدم ازلی بنا بر تحقیق صحیح نیست.

نظر مختار: عدم لزوم تستّر

نتیجه اینکه در مسئله مورد بحث که زن نمی‌داند که طرف مقابل نامحرم است یا محرم نسبی او است، استدلال به هیچ‌کدام از قواعد چهارگانه برای اثبات لزوم تستّر صحیح نیست. دلیل دیگری نیز بر لزوم تستّر وجود ندارد؛ بنابراین به مقتضای اصل برائت، تستّر بر زن لازم نیست.

صورت سوم: شکّ در زوجه بودن طرف مقابل

صورت سوم عبارت است از اینکه مرد در زوجه بودن طرف مقابل شکّ دارد.

دیدگاه مرحوم سیّد: حرمت نظر

طبق مختار مرحوم سیّد، اگر انسان شکّ کند که آیا طرف مقابل زوجه او است تا نگاه به او جایز باشد یا اینکه زوجه‌اش نیست تا نگاه به او جایز نباشد، در این صورت باید از نگاه به او اجتناب کند.[1]

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

از نظر مرحوم سیّد، علاوه بر جریان قاعده مقتضی و مانع، استصحاب نیز در این مسئله جاری است؛[1] زیرا زوجیّت امری حادث و مسبوق به عدم است و لذا در صورت شکّ در حدوث آن، استصحاب عدم زوجیّت جاری می‌شود؛ این استصحاب نیز عدم ازلی نبوده، بلکه نعتی است که بر خلاف صورت شکّ در مماثل و صورت شکّ در محرم نسبی بودن، در این صورت جاری می‌شود.

مناقشه در کلام مرحوم سید

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

مناقشه اول: لحاظ نشدن تمام صور مسئله

کلام مرحوم سیّد در مسئله مورد بحث و جریان استصحاب ناقص است؛ زیرا در مواردی که انسان شکّ دارد که آیا فلان زن زوجه او است، سه صورت متصوّر است که در برخی از آن‌ها، استصحاب عدم زوجیّت جاری نیست:

- صورت اول اینکه شکّ مرد در زوجیّت زن ناشی از آن است که آن زن قبلاً زوجه‌اش نبوده است و الان نیز در حدوث زوجیّت شکّ دارد؛ در این صورت، استصحاب عدم زوجیّت جاری می‌شود.
- صورت دوم اینکه شکّ مرد از این جهت است که نمی‌داند آیا این زن که قبلاً زوجه‌اش بوده، با طلاق یا فسخ یا انفساخ از زوجیّت او خارج شده یا همچنان زوجه او است؛ در این صورت، استصحاب زوجیّت جاری می‌شود و با وجود این استصحاب، نوبت به اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصّص نمی‌رسد؛ حتی قائلین به این قاعده نیز استصحاب را مقدّم بر این‌گونه عام‌ها می‌دانند؛ همچنین، با وجود این استصحاب، نوبت به قاعده مقتضی و مانع نمی‌رسد.
- صورت سوم اینکه شکّ مرد به دلیل توارد حالتین است؛ مرد یقین به زوجیّت و عدم زوجیّت زن دارد، امّا تقدّم و تاخّر این دو را نمی‌داند؛ در این صورت نیز، نمی‌توان به استصحاب عدم زوجیّت تمسّک کرد؛ البته

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

تمسّک به استصحاب زوجیّت نیز صحیح نیست[1] و باید به اصل برائت یا قواعد دیگری مانند مقتضی و مانع -به فرض پذیرش اصل آن‌ها- مراجعه کرد.

مناقشه دوم: عدم جریان قاعده مقتضی و مانع در موارد جریان استصحاب

در مواردی که استصحاب جاری است، نوبت به قاعده مقتضی و مانع نمی‌رسد؛ بنابراین با جریان استصحاب عدم زوجیّت، قاعده مقتضی و مانع در مسئله مورد بحث جاری نمی‌شود.

پاسخ: عدم حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر در صورت موافق بودن

مناقشه دوم صحیح نیست؛ زیرا بنا بر تحقیق، به شکل کلّی، حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر، در جایی است که بین آن‌ها مخالفت وجود داشته باشد؛ ولی اگر موافق یکدیگر بوده، هر دو مثلاً طهارت را ثابت می‌کنند، هر دو جاری می‌شوند؛ در مسئله مورد بحث نیز، در صورت جریان استصحاب عدم زوجیّت، قاعده مقتضی و مانع نیز جاری می‌شود؛ زیرا موافق یکدیگرند.

صورت چهارم: شکّ در محرم رضاعی بودن طرف مقابل

صورت چهارم این است که مشخص نیست آیا طرف مقابل از طریق رضاع، محرمیّت پیدا کرده تا جواز نظر و امثال آن ثابت شود یا اینکه رضاع محقّق نشده و لذا محرمیّتی نیز وجود ندارد.

نظرمرحوم سیّد: حرمت نظر و لزوم تستّر

طبق نظر مرحوم سیّد، در این صورت نیز -همانند صورت سوم[2]- علاوه بر جریان

---

۱. توضیح بیشتر: البته عدم جریان استصحاب در جایی است که زمان هر دو مجهول باشد ولی اگر زمان یکی معلوم و زمان دیگری مجهول باشد، بحث معروف پیش می‌آید که آیا می‌توان استصحاب را در خصوص مجهول التاریخ جاری نمود و آیا تعارضی در اینجا پیش می‌آید یا خیر؟ که تفصیل آن در محل خود مذکور است. مبنای استاد ﷾ جریان استصحاب در مجهول التاریخ و عدم جریان استصحاب در معلوم التاریخ می‌باشد، و ایشان در اینجا در مقام تفصیل شقوق مسئلهٔ توارد حالتین نیستند.

۲. شکّ در زوجه بودن طرف مقابل.

قاعده مقتضی و مانع، استصحاب عدم نیز جاری می‌شود؛[1] زیرا رضاع نیز مانند زوجیّت امری حادث و مسبوق به عدم است و لذا در صورت شکّ در حدوث آن، استصحاب عدم رضاع جاری می‌شود؛ با ثابت نشدن رضاع، محرمیّت ناشی از آن نیز وجود ندارد؛ بنابراین جواز نظر و امثال آن نیز نفی می‌شود.[2]

به این نکته نیز باید توجّه شود که بر خلاف صورت سوم، در این مسئله، صورتی که در آن، تنها استصحاب بقای محرمیّت رضاعی جاری شود یا صورتی که توارد حالتین در آن واقع شده باشد، وجود ندارد.

صورت پنجم: شکّ در حیوان یا انسان بودن طرف مقابل

صورت پنجم اینکه انسان شکّ دارد که آیا طرف مقابل حیوان یا انسان است.

نظر مرحوم سیّد: جواز نظر و کشف

مرحوم سیّد معتقد است که در صورت مورد بحث، اجتناب از نظر و کشف لازم نیست؛ زیرا ادلّه غضّ و امثال آن، به حسب متفاهم عرفی، منصرف به انسان است؛ به عبارت دیگر، متفاهم عرفی از این ادلّه، حرمت نظر به انسان و لزوم تستّر از انسان بوده، نظر انسان به حیوان و تستّر زن از حیوان را شامل نمی‌شود؛ بنابراین دلیلی وجود ندارد که فی نفسه عمومیت داشته، نظر انسان به حیوان و لزوم تستّر

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

۲. استادﷺ در بحث شکّ در ربیبه بودن طرف مقابل، دو قسم را مطرح کرده‌است که آن دو قسم در صورت مورد بحث نیز وجود دارد؛ قسم اول اینکه علم داریم که دختر در یک زمانی ربیبه نبوده است و شکّ می‌کنیم که آیا بعداً ربیبه شده است یا نه؟ در این صورت، استصحاب عادی جاری می‌شود امّا گاهی محتمل است که دختر از همان زمان تولّد ربیبه بوده‌باشد، در این صورت، تنها استصحاب عدم ازلی جاری است؛ بنابراین اگر کسی مانند استادﷺ این استصحاب را قبول نداشته‌باشد، باید استصحاب را در مرحله سبب ربیبه شدن جاری کند.
در مسئلهٔ مورد بحث نیز، گاهی می‌دانیم که طرف مقابل یک زمانی محرم رضاعی نبوده‌است، که در این صورت استصحاب عادی جاری می‌شود؛ و گاهی نیز محتمل است که از زمان تولّدش، محرم رضاعی بوده‌باشد؛ در این صورت یا باید استصحاب عدم ازلی و یا استصحاب در ناحیه سبب تحقّق رضاع جاری کرد؛ که طبق مختار استادﷺ امر متعیّن در گزینه دوم است.

مقابل حیوان را هم شامل شود و این دو با تخصیص، از تحت آن خارج شده باشند.[۱]

نتیجه این امر آن است که با هیچ‌کدام از قواعد چهارگانه، نمی‌توان به لزوم اجتناب از نظر و کشف در این مسئله، حکم کرد و نوبت به اصل برائت می‌رسد؛ به عنوان مثال، قاعده اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل جاری نیست؛ زیرا اصل انسان بودن طرف مقابل مشکوک است و لذا اخذ به عام در این مسئله، اخذ به عام در شبهه مصداقیه خود عام است.[۲]

قاعده مقتضی و مانع نیز جاری نیست؛ زیرا دلیل عامی وجود ندارد که فی نفسه نظر به حیوان و لزوم تستّر مقابل آن را هم شامل شود، بنابراین مشخص نیست که در نظر به حیوان و همچنین تستّر مقابل او نیز، مقتضی برای حرمت نظر و لزوم تستّر وجود داشته باشد؛ در صورت مورد بحث، اگر فرد مشتبه، انسان باشد، وجود مقتضی در آن محرز است؛ اما اگر حیوان باشد، وجود مقتضی در آن محرز نیست؛ و جریان قاعده مقتضی و مانع متوقّف بر احراز وجود مقتضی در طرف مشتبه است.

تکمله‌ای بر عبارت عروه

مرحوم سیّد تعبیری ذکر کرده است که خالی از مسامحه نیست؛ ایشان اطراف شکّ را حیوان و انسان قرار داده است، در حالی که حکم اختصاص به این مورد نداشته، صورتی را هم که طرف مقابل مردّد بین انسان یا گیاه یا بین انسان یا جماد است، شامل می‌شود؛ مثلاً انسان از دور چیزی را می‌بیند امّا نمی‌داند که انسان یا مجسّمه است؛[۳] این‌گونه موارد بسیار شائع است و اتفاق می‌افتد.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۶.

۲. زیرا انصراف ادله حرمت نظر و لزوم تستّر به خصوص انسان، مانند آن است که شارع از ابتدا فرموده باشد: «از نظر به انسان اجتناب کنید و مقابل انسان خود را بپوشانید.» بنابراین در صورت مورد بحث که اصل انسان بودن طرف مشتبه مشخص نیست، شمول ادله نسبت به آن مشکوک است.

۳. استاد ﷾: یکی از بزرگان تبریز می‌گفت: «هفتاد سال قبل من اصفهان رفتم؛ به یک مسافرخانه‌ای که تازه تأسیس شده بود وارد شدم؛ هنگام شب که می‌خواستم بخوابم، دیدم سری را بریده‌اند و جلوی یک حیوانی گذاشته‌اند.» هفتاد سال قبل در اصفهان رفت و آمد زیاد نبود و امکانات وجود نداشت؛ و این شخص هم غریب در آنجا بوده است. ایشان ادامه داد: «تصمیم گرفتم این سر را در خیابان بیندازمش؛ ولی دیدم سنگین است و شاید نتوانم این کار را بکنم و علائم جرم هم باقی می‌ماند؛ از این کار پشیمان شدم.» چون آدم شجاعی بوده، در همان جا می‌خوابد. ایشان می‌گفت: «صبح بیدار شدم و تصمیم

برای اینکه مسئله این نوع موارد را نیز شامل شود، بهتر است که عبارت این‌گونه باشد: «لو شکّ فی کون المنظور الیه او الناظر انساناً أو غیره»؛ البته مصداق «غیره» نسبت به منظور الیه و ناظر یکسان نیست؛ درباره منظور الیه، مصداق «غیره» می‌تواند حیوان، گیاه یا جماد باشد؛ اما درباره ناظر، مصداق «غیره» تنها می‌تواند حیوان باشد؛ زیرا به جماد یا گیاه ناظر گفته نمی‌شود. به عبارت دیگر، صحیح نیست که گفته شود: «شکّ دارم که آیا آنچه به من نگاه می‌کند، انسان، حیوان، گیاه، یا جماد است.»

این تفاوت در مصداق «غیره» اشکالی به درست بودن عبارت مذکور وارد نمی‌کند؛ زیرا معنای این عبارت آن نیست که نسبت به شکّ در منظور الیه و همچنین شکّ در ناظر، مصداق غیر انسان یکسان است؛ بنابراین مانعی ندارد که مصداق غیر انسان در شکّ در منظور الیه، اعم از حیوان، گیاه، و جماد و در شکّ در ناظر، خصوص حیوان باشد.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی[1] در این مسئله، بین وجه و کفین و بقیه بدن تفصیل داده، کشف وجه و کفین را جایز و بقیه بدن را حرام دانسته است؛ دلیل این حکم نیز برداشت ایشان از صدر و ذیل آیه غضّ است؛ توضیح این مطلب آن که، از نظر مرحوم آقای خوئی آیه غضّ دو قسمت دارد:

• قسمت اول ﴿وَ لاَ یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[2] است؛ مفاد این قسمت آن است که بدن زن به غیر از وجه و کفین، از نظر حکم مانند عورت مرد است؛ معنای عورت بودن آن است که لزوم تستّر متوقّف نیست بر اینکه احراز شود کسی وجود دارد که می‌تواند آن را ببیند؛ بلکه مجرد در معرض نگاه دیگری بودن، برای لزوم ستر کافی است؛ مثلاً انسان نمی‌تواند بدون ستر عورت از خانه بیرون برود؛ حتی اگر محرز نباشد که در بیرون کسی است که او را می‌بیند؛ زیرا در این حالت، عورت در

داشتم که چاره‌ای برای سر کنم که متوجّه شدم از چینی ساخته شده است و انسان نیست».

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. النور، ۳۱.

معرض نگاه دیگران قرار دارد.

خلاصه آن که در این قسمت از آیه، غیر از وجه و کفین، به لزوم ستر بقیه بدن، حکم شده است و در آن، وجود کسی هم که می‌تواند زن را ببیند، فرض نشده است.

• قسمت دوم ﴿وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ ...﴾[1] است؛ مفاد این قسمت آن است که زن در حضور کسی که می‌تواند او را ببیند، نباید بدنش حتی وجه و کفین را اظهار کند مگر از کسانی باشد که استثنا شده‌اند؛ بنابراین بر خلاف قسمت اول، در این قسمت، فرض شده است که کسی وجود دارد که می‌تواند زن را ببیند.[2]

طبق این برداشت، نقد مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم سیّد آن است که اگرچه استدلال به ﴿وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ ...﴾[3] در مسئله مورد بحث صحیح نیست؛ زیرا در آن، وجود کسی که می‌تواند زن را ببیند، فرض شده‌است؛ امّا استدلال به ﴿وَ لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[4] تمام است؛ زیرا چنین فرضی در آن نشده‌است؛ بنابراین در مواردی مانند مسئله مورد بحث که وجود ناظر محرز نیست اما احتمال آن وجود دارد، زن در معرض نگاه نامحرم قرار دارد و طبق مفاد قسمت اول، زن غیر از وجه و کفین، باید بقیه بدن خود را بپوشاند؛ زیرا در حکم عورت است.

امّا پوشاندن وجه و کفین، لازم نیست؛ زیرا قسمت اوّل آیه دلالت دارد که وجه و کفین در حکم عورت نیستند و لذا نمی‌توان به مجرد اینکه در معرض نگاه نامحرم است، به لزوم ستر این مواضع حکم کرد؛ قسمت دوم نیز مربوط به فرضی است که وجود کسی که می‌تواند زن را ببیند، محرز است و در مسئله مورد بحث، انسان بودن طرف مقابل مشکوک است؛ بنابراین دلیلی بر لزوم ستر وجه و کفین وجود ندارد و نوبت به اصل برائت می‌رسد.

نظر مختار: جواز نظر

تفصیل مرحوم آقای خوئی بر اساس برداشت ایشان از آیه صحیح است؛ اما بنا بر

---

۱. النور، ۳۱.

۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۱-۴۲ و ۴۶.

۳. النور، ۳۱.

۴. النور، ۳۱.

مختار، این برداشت صحیح نیست و مقتضای اصل برائت در مسئله مورد بحث آن است که نظر مطلقاً جایز است و ستر بدن نیز مطلقاً لازم نیست؛[1] البته نسبت به عورت به معنای خاص آن -سوأتین- ستر مطلقاً لازم است؛ زیرا با توجّه به آیه ﴿یحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾،[2] ﴿و یحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾،[3] که به حفظ از نظر تفسیر شده است،[4] لازم است که انسان عورت خود را از نگاه دیگران حفظ کند و لزوم حفظ نیز اقتضا می‌کند که حتی اگر وجود ناظر محرز نیست، اما محتمل است که کسی با تعمّد یا اتفاقی عورت را ببیند، ستر عورت ترک نشود؛ همچنان‌که حفظ مال به معنای آن است که در حرز و مکان امنی قرار بگیرد تا نه تنها دزیده نشود بلکه در معرض دزیده شدن نیز نباشد.

لزوم ستر عورت به این شکل، ملازم است با حرمت نظر به موضعی که احتمال عورت بودن آن وجود دارد؛ بنابراین اگر مثلاً انسان نمی‌داند که طرف مقابل انسان

---

۱. طبق نظر اخیر استاد ﷾ بر اساس متفاهم عرفی، در مواردی هم که احتمال وجود ناظر محترم وجود دارد و زن در معرض نگاه است باید خود را بپوشاند.

۲. النور، ۳۰.

۳. النور، ۳۱.

۴. الكافي، ج ۲، ص ۳۳، باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد قال حدّثنا أبو عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال «قلت له أيّها العالم أخبرني أيّ الأعمال أفضل عند الله قال ما لا يقبل الله شيئا إلّا به قلت و ما هو قال ...(ص ۳۵) فقال تبارك و تعالى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فنهاهم أن ينظروا إلى عوراتهم و أن ينظر المرء إلى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر إليه و قال ﴿وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ من أن تنظر إحداهنّ إلى فرج أختها و تحفظ فرجها من أن ينظر إليها و قال كلّ شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزّنا إلّا هذه الآية فإنّها من النّظر.»
كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۱۴، ح ۲۳۵: «سئل الصّادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ﴾ فقال كلّ ما كان في كتاب الله تعالى من ذكر حفظ الفرج فهو من الزّنا إلّا في هذا الموضع فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه»؛ و ج ۲، ص ۶۲۶، ح ۳۲۱۵: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لابنه محمّد بن الحنفيّة رضي الله عنه يا بنيّ لا تقل ما لا تعلم ... (ص ۶۲۷)و فرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرّم الله عزّ و جلّ عليه فقال عزّ من قائل ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فحرّم أن ينظر أحد إلى فرج غيره.»
ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۹۹، باب وجوب ستر العورة و تحريم النّظر إلى عورة المسلم غير المحلّل رجلا كان أو امرأة، ح ۳ و۵؛ ج ۱۵، ص ۱۶۴، باب الفروض على الجوارح و وجوب القيام بها، ح ۱ و ۷.

است یا مجسّمه، نباید به موضعی از آن نگاه کند که اگر در واقع انسان باشد، آن موضع، عورت است.

صورت ششم: شکّ در بالغ یا ممیّز بودن طرف مقابل

صورت ششم این است که طرف مقابل یقیناً نامحرم است، اما بالغ یا نابالغ بودن آن مشخص نیست یا ممیّز یا غیر ممیّز بودنش مشکوک است.[1]

بررسی عبارت مرحوم سید

طبق مختار مرحوم سیّد در مسئله ۳۵،[2] نظر به بچه ممیّز جایز است و تستّر از او نیز لازم نیست تا اینکه بالغ شود که در این صورت، نظر به او حرام و تستّر از او لازم است؛ با توجّه به این مطلب، این سؤال مطرح می‌شود که چرا ایشان در مسئله مورد بحث، صورتی را هم ذکر کرده است که در آن، بالغ نبودن طرف مقابل محرز است اما ممیّز و غیر ممیّز بودنش مشکوک است.

دو احتمال در عبارت مرحوم سیّد وجود دارد:

- احتمال اوّل: مرحوم سیّد مسئله مورد بحث را طبق دو احتمال یا قول در بحث مستثنیات حرمت نظر مطرح کرده است؛ توضیح اینکه مرحوم سیّد در مسئله ۳۵، فرموده است:

> «منها غیر الممیز من الصبی و الصبیة فإنه یجوز النظر إلیهما بل اللمس و لا یجب التستر منهما بل الظاهر جواز النظر الیهما و [عدم وجوب التستّر منهما] قبل البلوغ اذا لم یبلغا مبلغا یترتّب علی النظر منهما او الیهما ثوران الشهوة.»[3]

اکنون که در مسئله مورد بحث، مثال شکّ در ممیّز و غیر ممیّز بودن را نیز ذکر کرده است، گویی در مسئله ۳۵، دو احتمال یا دو قول وجود دارد؛ طبق یک احتمال یا قول، تنها نظر به بچه غیر ممیّز و عدم تستّر مقابل او جایز است؛ اما

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷.
۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.
۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

طبق احتمال یا قول دیگر، نظر به نابالغ اعم از ممیّز و غیر ممیّز جایز است و تستّر از او نیز لازم نیست؛ مختار خود مرحوم سیّد، احتمال یا قول دوم است، اما احتمال یا قول اول نیز در مسئله وجود دارد و لذا ایشان ابتدا مسئله را با این احتمال یا قول مطرح کرده، فرموده است: «منها غیر الممیز من الصبی و الصبیة» و سپس مختار خود را ذکر کرده است.

طبق این احتمال، گویی مرحوم سیّد در مسئله مورد بحث نیز فرموده است: «و إن کان الشك فی کونه بالغا أو صبیا أو طفلا ممیزا أو غیر ممیز، علی الاحتمالین (علی القولین)، ...»

• احتمال دوم: تعدّد فقرات به دلیل تعدّد جهات است؛ در برخی موارد، حکم دائر مدار بلوغ و عدم بلوغ است و در برخی دیگر، دائر مدار تمییز و عدم تمییز است؛ توضیح اینکه طبق مختار مرحوم سیّد، زن و مرد بالغ باید از نظر به عورت (قبل و دبر) ممیّز غیر بالغ اجتناب کنند و عورت خود را نیز از نگاه او بپوشانند؛ اما نظر به عورت غیر ممیّز جایز است و ستر عورت از او هم لازم نیست؛ این مطلب را مرحوم سیّد در باب تخلّی -نه نکاح- بیان کرده است.[1] ایشان همچنین در مسئله ۳۵،[2] به جواز نظر به مطلق غیر بالغ -اعمّ از ممیّز و غیر ممیّز- و عدم لزوم تستّر مقابل او حکم کرده است.

جمع بین این دو حکم آن است که درباره نظر به عورت و ستر آن، حکم دائر مدار تمییز و عدم تمییز است؛ اما درباره نظر به بقیه اعضا و ستر آن‌ها، حکم دائر مدار بلوغ و عدم بلوغ است؛ بنابراین مجرد بالغ نبودن بچه کافی است برای اینکه بتوان غیر از عورت، به بقیه اعضای بدنش، نگاه کرد و همچنین غیر از عورت، ستر بقیه اعضای بدن را مقابل او ترک کرد؛ اما برای جواز نظر به عورت بچه و همچنین نپوشاندن عورت مقابل او، باید بچه غیر ممیّز باشد.

با توجّه به این مطلب، فقره «إن کان الشك فی کونه بالغا أو صبیا» به این مسئله می‌پردازد که انسان شکّ دارد که آیا طرف مقابل غیر بالغ است تا غیر از عورت، نگاه به بقیه بدنش جایز باشد و همچنین غیر از عورت، ستر بقیه بدن، مقابل او لازم

---

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

نباشد؛ یا اینکه طرف مقابل بالغ است تا نظر به او حرام و تستّر مقابلش لازم باشد.

فقره «طفلا مميزا أو غير مميز» نیز به این مسئله می‌پردازد که انسان می‌داند که طرف مقابل بالغ نیست، اما شکّ دارد که آیا غیر ممیّز است تا نگاه به عورت مکشوفش جایز باشد و همچنین ستر عورت مقابل او لازم نباشد؛ یا اینکه ممیّز است تا نگاه به عورت مکشوفش حرام و ستر عورت مقابل او لازم باشد.

نظر مرحوم سیّد: ترجیح وجه لزوم احتیاط

مرحوم سیّد یک وجه برای لزوم احتیاط و یک وجه برای عدم لزوم آن ذکر کرده و وجه اول را اظهر دانسته است:[1]

وجه عدم لزوم احتیاط در مسئله شکّ در بلوغ و عدم بلوغ، آن است که ادعا شود ادلّه غضّ و امثال آن انصراف داشته، نظر به غیر بالغ و همچنین کشف مقابل غیر بالغ را شامل نمی‌شود، بنابراین نمی‌توان به قاعده مقتضی و مانع تمسّک کرد و نوبت به اصل برائت می‌رسد.

وجه عدم لزوم احتیاط در مسئله شکّ در ممیّز و غیر ممیّز بودن بچه نیز آن است که ادعا شود ادلّه به دلیل انصراف، نظر به غیر ممیّز و همچنین کشف مقابل غیر ممیّز را شامل نمی‌شود و لذا مجرا برای قاعده مقتضی و مانع وجود ندارد و باید به اصل برائت رجوع شود.

وجه لزوم احتیاط در هر دو مسئله شکّ در بلوغ و شکّ در تمییز آن است که ادعا شود که ادلّه، انصراف از غیر بالغ و غیر ممیّز ندارد و فی نفسه نظر به آن‌ها و کشف مقابل آن‌ها را شامل می‌شود و این دو با استثنا از تحت ادلّه خارج شده‌اند؛ آیا می‌توان ادعا کرد که مثلاً ادلّه از کسی که یک دقیقه دیگر پانزده‌ساله می‌شود انصراف داشته، او را شامل نمی‌شود، اما بعد از گذشتن یک دقیقه، از او منصرف نبوده، او را نیز شامل می‌شود؟! یا از بچه‌ای که بعد از گذشتن یک زمان کوتاه ممیّز می‌شود، انصراف دارد، اما بعد از گذشتن آن زمان، انصراف نداشته، او را نیز در بر می‌گیرد؟! این امر شاهد بر آن است که انصرافی در ادله، نسبت به غیر بالغ و غیر ممیّز وجود ندارد.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷.

علاوه بر این، از استثنای ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[1] نیز معلوم می‌شود که اطفال -اعم از کسانی که این عنوان بر آن‌ها منطبق می‌شود[2] و کسانی که بر آن‌ها منطبق نیست- فی نفسه در عام داخل بوده، انصرافی نسبت به آن‌ها وجود ندارد.

خلاصه اینکه ادلّه از غیر بالغ و غیر ممیّز انصراف ندارد و لذا در نظر به این دو و همچنین کشف در مقابل آن‌ها، مقتضی برای حرمت نظر و کشف وجود دارد؛ اما عدم بلوغ و عدم تمییز، مانع از تأثیر این مقتضی شده است؛ ولی با توجّه به اینکه در مسئله مورد بحث، وجود این مانع در فرد مشتبه، محرز نیست، بر اساس قاعده مقتضی و مانع، باید طبق مقتضی، حکم شود که نظر به او و ترک تستّر در مقابلش جایز نیست. مرحوم سیّد این وجه را اظهر دانسته است.

اشکال: مقدّم بودن استصحاب عدم بلوغ و تمییز بر قاعده مقتضی و مانع

مناقشه‌ای به کلام مرحوم سیّد وارد شده که مناقشه صحیحی است؛ طبق این مناقشه، با وجود جریان استصحاب و ثابت شدن مستثنا بودن فرد مشکوک، نوبت به قاعده مقتضی و مانع نمی‌رسد و در مسئله مورد بحث نیز، با استصحاب، بالغ نبودن و ممیّز نبودن طرف مقابل که بلوغ یا ممیّز بودنش مشکوک است، ثابت می‌شود؛ بنابراین این قاعده جاری نیست.[3]

توضیح اینکه اگر با جریان استصحاب بتوان ثابت کرد که فرد مشکوک، مستثنای از عام است، در این صورت، استصحاب جاری می‌شود و نوبت به قاعده مقتضی و مانع نمی‌رسد؛ مرحوم سیّد نیز در چنین مواردی، استصحاب را مقدّم می‌کند؛ مثلاً همچنان که نظر به اطفال و کشف مقابل آن‌ها با استثنای ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾،[4] از ادله استثنا شده است، با استثنای ﴿لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[5] هم،

---

۱. النور، ۳۱.

۲. استاد ﷾: بنا بر مختار، مراد از این عنوان، بچه‌هایی است که به حدّی نرسیده‌اند که مانند بالغین، بتوانند تمتّعات جنسی و اموری مانند آن را به حسب متعارف، داشته باشند.

۳. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۴. النور، ۳۱.

۵. النور، ۳۱.

نگاه زوج به زوجه‌اش و کشف زوجه مقابل او، از ادله استثنا شده است؛ اما با وجود این، در فرضی که مرد در زوال زوجیّت با طلاق یا فسخ یا انفساخ شکّ می‌کند، هیچ کسی قائل نشده است که با تمسّک به قاعده مقتضی و مانع، می‌توان به حرمت نظر و لزوم تستّر حکم کرد؛ قطعاً نمی‌توان از این راه، چنین حکمی را ثابت کرد؛ زیرا استصحاب، وقوع طلاق و غیر آن را نفی می‌کند و در نتیجه تمام امور جایز برای زن و شوهر، برای این مرد و زن هم جایز می‌شود.

همچنان که در مورد زوجه به استصحاب رجوع می‌شود و قاعده مقتضی و مانع جاری نمی‌شود؛ در مورد شکّ در بلوغ و عدم بلوغ و همچنین تمییز و عدم تمییز نیز استصحاب جاری می‌شود و نوبت به این قاعده نمی‌رسد.

حکم مستثنیات متّصل ذکر نشده در عروه

برخی مستثنیات متّصل وجود دارد که در کلام مرحوم سید ذکر نشده است.

صورت اول: شکّ در محرم سببی بودن طرف مقابل

مرحوم سیّد مسئله شکّ در زوجیّت را ذکر کرده است، اما مسئله محارم سببی («عروس و پدر شوهر»، «داماد و مادرزن»، «پسر شوهر و نامادری»، و «ربیبه و ناپدری») را ذکر نکرده است؛ البته از مجموع مطالب ایشان، می‌توان حکم آن را نیز استفاده کرد؛ اما طرح و بررسی دو مطلب ذیل، در این بحث لازم است:

مطلب اوّل: استثنا شدن محارم سببی با تخصیص متّصل

محارم سببی نیز مانند محارم نسبی، با تخصیص متّصل استثنا شده‌اند؛ بنابراین حتی با پذیرش اصل قاعده اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، نمی‌توان در این مسئله به آن تمسّک کرد؛ همچنان‌که در مسئله محارم نسبی تمسّک به آن صحیح نبود.

توضیح اینکه در آیه شریفه غضّ، برخی از محارم سببی به صراحت ذکر شده‌اند؛ تعبیر ﴿آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾[1] بر استثنای پدر شوهر نسبت به عروس و تعبیر ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾[2]

---

۱. النور، ۳۱.

۲. النور، ۳۱.

بر استثنای پسر شوهر (ولد مقامی) نسبت به نامادری (والدهٔ مقامی) دلالت دارد؛ اما داماد نسبت به مادرزن که از محرّمات ابدی است و همچنین ربیبه نسبت به ناپدری، -که او نیز طبق ﴿رَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[1] از محرّمات ابدی است- در این آیه، ذکر نشده‌اند.

با توجه به این مطلب، از یک سوی، آیه در مقام حصر است اما این دو قسم از محارم سببی در آن ذکر نشده است و از سوی دیگر، همچنان‌که در مباحث گذشته،[2] بیان شد، هم اجماع بر محرمیّت این دو وجود دارد و هم از روایات، محرمیّتشان استفاده می‌شود؛ البته برخی در محرمیّت مادرزن شبهه کرده‌اند؛ اما هیچ اختلافی در جواز نظر به اولاد زوجه مدخوله نیست و حکم مسلّم است.

حلّ این اشکال، نیازمند یک بحث تفسیری است که در مباحث گذشته[3] درباره ذکر نشدن عمو و دایی در بین مستثنیات نیز ذکر شد؛ ما احتمال می‌دهیم همچنان‌که در استثنای محارم نسبی، قرآن عمو و دایی را ذکر نکرده، به ذکر مشابهات آن اکتفا کرده است، برای بیان حکم مادرزن نسبت به داماد نیز به ذکر مشابه آن اکتفا کرده است؛ قرآن فرموده است که عروس می‌تواند مقابل پدر شوهر تستّر را ترک کند؛ از این حکم، به دلیل تشابه نسبت و اضافه، عرفاً استفاده می‌شود که ترک تستّر مادرزن مقابل داماد نیز اشکال ندارد؛ سنخ اضافه مادرزن به داماد مانند سنخ اضافه عروس به پدر شوهر است؛ عروس نسبت به پدر شوهر و داماد نسبت به مادرزن در حکم اولاد هستند.

با بیان بالا، حکم ربیبه نسبت به ناپدری نیز از آیه استفاده می‌شود، اما متوقّف بر چند مقدمه است:

- مقدّمه اول: خداوند متعال درباره ربیبه در قرآن فرموده است: ﴿رَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾،[4] ﴿تعبیر فِي حُجُورِكُمْ﴾ گویی

---

۱. النساء، ۲۳.

۲. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۲ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

۳. مباحث مربوط به شکّ در محرم نسبی بودن طرف مقابل، امر اول، ادله حرمت نظر، مناقشه سوم از مناقشات تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل.

۴. النساء، ۲۳.

اشاره به این مطلب است که ربیبه در دامن خود شما بوده است و تنزیلاً بچه شما به حساب می‌آید. همچنان‌که اولاد رضاعی حقیقتاً اولاد نیستند، اما در قران به عنوان اولاد تنزیلی شمرده شده‌اند.[1]

• مقدّمه دوم: طبق عبارت ﴿أَبْنَائِهِنَّ﴾، زن می‌تواند در مقابل پسرانش تستّر را ترک کند.[2]

• مقدّمه سوم: سنّت این صلاحیت را دارد که آیه را تفسیر کرده، مراد از استثنای در آیه را اعمّ از پسران حقیقی و تنزیلی بداند و از این جهت تنافی بین قرآن و سنت، وجود نخواهد داشت؛ بنابراین جمع بین دلالت آیه بر حصر و بین ادله‌ای از سنّت که دلالت دارند که اولاد تنزیلی نیز در حکم اولاد حقیقی‌اند،[3] آن است که بیان شود: سنت ﴿أَبْنَائِهِنَّ﴾ را تفسیر کرده، مراد از آن را، اعمّ از پسران حقیقی و تنزیلی مانند پسران رضاعی دانسته است؛ در نتیجه زن می‌تواند تستّر را مقابل پسران حقیقی و تنزیلی خود ترک کند.

• مقدّمه چهارم: سنخ اضافه‌ای که بین زن و پسران تنزیلی‌اش وجود دارد، از سنخ اضافه‌ای است که بین ناپدری و ربیبه‌اش -که دختر تنزیلی او به حساب می‌آید- وجود دارد؛ بنابراین اگر حکمی برای دو نفر اول ثابت شود، عرفاً از آن استفاده می‌شود که آن حکم برای دو نفر دوم نیز وجود دارد.

با توجه به این چهار مقدمه، از جواز ترک تستّر توسط زن مقابل پسران تنزیلی‌اش، عرفاً استفاده می‌شود که ربیبه نیز می‌تواند تستّر را مقابل ناپدری‌اش ترک کند؛ زیرا سنخ اضافه زن به پسر تنزیلی‌اش مانند سنخ اضافه ربیبه به ناپدری‌اش است؛ هر دو اولاد تنزیلی طرف مقابل به حساب می‌آیند.

با این بیان، تمام محارم سببی نیز مانند محارم نسبی، با تخصیص متّصل استثنا شده‌اند.

---

۱. النساء، ۲۳: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَه﴾.

۲. النور، ۳۱: ﴿وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ﴾.

۳. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۲ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

شاید ادعا شود که می‌توان حکم ربیبه را از تعبیر ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾[1] استفاده کرد، با این تقریب که چون در آیه شریفه اولاد شوهر استثنا شده و ارائه زینت به آنها تجویز شده است، عرفاً استفاده می‌شود که اولاد زن هم همین حکم را دارند و در واقع در آیه شریفه برای بیان حکم «ربائب» به ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ اکتفا شده است.

ولی این ادعا تمام نیست؛ زیرا شرایط مَحرمیّت این دو گروه با یکدیگر تفاوت دارد؛ دخول به زن در محرمیّت ربیبه شرط است، ولی در اولاد شوهر چنین شرطی برای محرمیّت وجود ندارد؛ بنابراین نمی‌توان برای بیان حکم «ربائب» به بیان حکم ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ اکتفا نمود.

مطلب دوم: بررسی جریان استصحاب عادی در شکّ در محارم سببی

مطلب دوم، بررسی جریان استصحاب عادی در شکّ در محارم سببی است.

جریان استصحاب در سه مورد از محارم سببی

جریان استصحاب در سه مورد از چهار مورد محارم سببی روشن است: مادرزن (و داماد)، عروس (و پدر شوهر)، نامادری (و پسر شوهر)، زیرا هر سه مورد مسبوق به عدم هستند و لذا با استصحاب عادی و متعارف می‌توان، مادرزن، عروس، و نامادری بودن طرف مقابل را نفی کرد. در مورد ربیبه مسئله به این روشنی نیست؛ زیرا ربائب دو قسم‌اند:

- قسم اول: گاهی زن فرزند دارد و سپس با کسی ازدواج می‌کند و دخول صورت می‌گیرد، در این حالت، فرزند این زن، از ابتدای ولادت، ربیبه نیست و با ازدواج و دخول، ربیبه می‌شود؛ بنابراین ربیبه بودن چنین شخصی به شکل متعارف مسبوق به عدم است و از باب عدم ازلی نیست.
- قسم دوم: گاهی مرد از زن مدخوله خود با طلاق یا منفسخ شدن عقد و یا امور دیگر، جدا می‌شود و زن با دیگری ازدواج کرده، از او صاحب فرزند می‌شود، در این حالت، آن فرزند از همان زمان تولّد، ربیبه شوهر سابق است؛ بنابراین ربیبه بودن چنین شخصی تنها از باب عدم ازلی مسبوق به عدم است.

---

۱. النور، ۳۱.

خلاصه اینکه در موارد شکّ در ربیبه بودن یک شخص، گاهی محرز است که آن شخص از حین ولادتش ربیبه نبوده است، در این صورت، با استصحاب عادی و متعارف می‌توان ربیبه بودنش را نفی کرد و نیازی به استصحاب عدم ازلی نیست؛ اما اگر احتمال داده شود که آن شخص از حین تولّد، ربیبه بوده است، در این صورت، آیا باید به استصحاب عدم ازلی تمسّک کرد -که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شد که چنین استصحابی صحیح نیست- یا اینکه نیازی به این استصحاب نیست و می‌توان با نوع دیگری از استصحاب که استصحاب عدم ازلی نیست، ربیبه بودن شخص مشکوک را نفی کرد؟

جواب این سؤال آن است که لازم نیست استصحاب ربیبه نبودن دختر جاری شود که مبتنی بر پذیرش استصحاب عدم ازلی است؛ زیرا با جریان استصحاب در ناحیه سبب می‌توان ربیبه بودن دختر را نفی کرد؛ توضیح اینکه با ازدواج، افرادی بر مرد محرم می‌شوند و ازدواج با افرادی مانند خواهرزن نیز بر او حرام می‌شود؛ با نفی ازدواج، مَحرمیّت‌ها و حرمت ازدواج‌هایی هم که با ازدواج با زن، به وجود می‌آید، نفی می‌شود؛ لذا اگر مرد در ازدواج با زنی شکّ کند و استصحاب عدم زوجیّت جاری شود، بلااشکال می‌تواند با خواهر آن زن ازدواج کند؛ همچنین با نفی دخول، احکامی که بر آن مترتّب است مانند محرمیّت ربیبه، نفی می‌شود.

با توجه به این مطلب، اگر شکّ در ربیبه بودن دختر به دلیل شکّ در ازدواج با مادر او است، با استصحاب عدم زوجیّت، ربیبه بودن دختر او نیز نفی می‌شود و اگر شکّ در ربیبه بودن دختر به دلیل آن است که شکّ دارد که آیا با مادرش -که قبلاً در حباله نکاح او بوده- دخول کرده است یا نه، در این صورت، با استصحاب عدم دخول، ربیبه بودن دختر نیز نفی می‌شود. با نفی ربیبه بودن دختر در این دو مورد، احکامی هم که بر آن مترتّب است نفی می‌شود و لذا آن دختر نسبت به آن مرد، مانند زن‌های نامحرم است.

صورت دوم: شکّ در مسلمان بودن طرف مقابل

بنا بر مختار که مراد از ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ زنان مسلمان است،[1] این صورت مطرح می‌شود

---

۱. توضیح کلام استاد ﷾: اگر ما مراد از نسائهن را مطلق نساء بدانیم ولی با عنایت به روایت حفص بن

که طرف مقابل زن است اما مسلمان یا کافر بودنش مشکوک است، آیا در این صورت، زن مسلمان می‌تواند، تستّر را مقابل او ترک کند؟ با صرف نظر از قواعد چهارگانه که در مباحث قبل، نقد و بررسی شد، برای تمسّک به استصحاب در این صورت، باید توجّه شود که مانند صورت شکّ در زوجیّت، در این صورت نیز سه صورت متصوّر است:

- صورت اول اینکه حالت سابقه طرف مقابل، مسلمان بودن است.
- صورت دوم اینکه حالت سابقه طرف مقابل کافر بودن است.
- صورت سوم توارد حالتین است؛ زمانی مسلمان و زمانی کافر بوده است و تقدّم و تاخّر این دو امر نیز مشخص نیست.

از مطالب مذکور در صورت شکّ در زوجیّت، حکم این صور نیز مشخص می‌شود.

صورت سوم: شکّ در مملوک و محلّله بودن طرف مقابل

یکی دیگر از مستثنیات حرمت نظر مسئله مملوکیت است، یعنی مرد می‌تواند به کنیز خود نگاه کند و کنیز می‌تواند خود را از مولای خود نپوشاند، حال اگر کسی شکّ کند که طرف مقابل کنیز اوست یا نه، آیا می‌تواند به او نگاه کند؟ یا اگر کنیز شکّ کند که طرف مقابل مولای اوست یا نه، آیا لازم است خود را بپوشاند؟ نظیر این صورت، صورت شکّ در محلّله بودن کنیز غیر است.

برای تحقیق در مسئله باید دلیلی که برای استدلال، مطرح است، بررسی شود:

البختری، تستّر زنان از زنان غیر مؤمن را لازم بدانیم، باز این مسئله موضوع پیدا می‌کند، ولی چون در اینجا زنان کافر از مطلق زنان (که خود مستثنی آیه غضّ می‌باشند) استثنا شده، حکم مسئله شکل دیگری به خود می‌گیرد، مثلاً نتیجه استصحاب عدم ازلی در اینجا جواز نظر خواهد بود و همین‌طور قاعده مقتضی و مانع چنین نتیجه‌ای می‌دهد و مبنای مرحوم نایینی جاری نیست چون لزوم تستّر معلّق به امر وجودی شده است نه ترخیص، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص هم با توجّه به منفصل بودن مخصص مطرح می‌گردد ولی نتیجه آن جواز نظر است نه حرمت نظر، ولی چون استاد این مبانی را ناتمام می‌دانند باز حکم مسئله تابع همان سه حالت مذکور در متن است که حالت سابقه اسلام یا کفر یا توارد حالتین است.

حکم مسئله بر مبنای صدر آیه غضّ و روایات

استدلال به صدر آیه غضّ، ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يغضّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾،[1] صحیح نیست؛ زیرا بر فرض، دلالت آیه بر حرمت نظر به هر کسی یا هر کسی از جنس مخالف پذیرفته شود، اما قطعاً این آیه از نظر کردن مولا به کنیز منصرف است؛ زیرا روشن است که مولا هرگونه تمتّعی را از کنیز می‌تواند ببرد و نگاه از مصادیق روشن تمتّعات جایز برای مولا است؛ در نتیجه عامّی وجود ندارد که حرمت نظر مولا به کنیز را هم اثبات کند تا قاعده مقتضی و مانع یا تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص یا مبنای مرحوم آقای نائینی یا استصحاب عدم ازلی مطرح شود؛ بلکه تمسّک به عام در این موارد، تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که بی‌تردید جایز نیست؛ همچنین اگر اطلاق روایات بر حرمت نظر به غیر پذیرفته شود، قطعاً از نظر مولا به کنیز منصرف است و لذا قواعد چهارگانه بالا جاری نمی‌شود.

حکم مسئله بر مبنای ذیل آیه غضّ

استدلال به ذیل آیه غضّ، ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[2] نیز صحیح نیست؛ زیرا مراد از مؤمنات (مرجع ضمیر «هن») یا خصوص مؤمنات حرائر است -که بنا بر مختار،[3] این نظر صحیح است- در این صورت، قهراً آیه شریفه به مسئله مولا و کنیز مرتبط نیست، در نتیجه قواعد چهارگانه بالا مجال نخواهد یافت؛ و یا مراد از مؤمنات اعمّ از حرائر و مملوکات است که قهراً مسئله مولا و کنیز داخل در مستثنی منه است و صریحاً هم استثنا نشده‌اند؛ در این صورت، دو احتمال وجود دارد:

- احتمال اول اینکه مولا و کنیز با تخصیص منفصل استثنا شده‌اند و مخصّص منفصل نیز عبارت است از آیه شریفه ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيرُ مَلُومِينَ﴾؛[4] این آیه تمتّعات فرجی از مملوکه را مجاز دانسته که قهراً بالأولویة جواز سایر تمتّعات از جمله

---

۱. النور، ۳۰.

۲. النور، ۳۱.

۳. ر.ک: مباحث مربوط به آیهٔ غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲.

۴. المؤمنون، ۵-۶؛ المعارج، ۲۹-۳۰.

نگاه، از آن استفاده می‌شود؛ با منفصل بودن مخصّص، قواعد چهارگانه قبل مطرح می‌شود.

• احتمال دوم اینکه مولا و کنیز با تخصیص متّصل استثنا شده‌اند؛ که به نظر می‌رسد همین احتمال صحیح است؛ زیرا در مباحث گذشته[1] بیان شد که استثنای مولا و کنیز از دو استثنای ﴿لِبُعُولَتِهِنَّ﴾،[2] و ﴿مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾،[3] با اولویت یا به ظهور عرفی استفاده می‌شود؛ وقتی جواز نظر شوهر به زن که تنها مالک برخی از منافع زن است، ثابت شد، با اولویت، جواز نظر مولا به کنیز که مالک عین و تمام منافع کنیز است، استفاده می‌شود.

همچنین، بنا بر مختار، مراد از ﴿مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾[4] اعم از عبید و اماء است[5و6] و لذا می‌توان ادعا کرد که از جواز نظر عبد به مالکه خود، عرفاً استفاده می‌شود که مالک می‌تواند به کنیز خود نگاه کند؛ زیرا نسبت هر دو یکسان است؛ در این صورت، قواعدی مانند تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مجال نمی‌یابد.

مسئله شکّ در محلّله بودن طرف مقابل

مسئله دیگری که نظیر مسئله مولا و کنیز است، مسئله نگاه به امه محلّله است؛ اگر مولا کنیز خود را برای شخصی تحلیل کند، قهراً آن شخص می‌تواند به او نگاه کند. این مورد از تحت ﴿لاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[7] به مخصّص منفصل -که سنت است-

---

۱. ر.ک: مباحث مربوط به آیه غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲.

۲. النور، ۳۱.

۳. النور، ۳۱.

۴. النور، ۳۱.

۵. توضیح کلام استادﷺ: البته اگر ما مراد از این جمله را خصوص اماء بدانیم قهراً به درد بحث ما نمی‌خورد، چون از نظر مالکه به کنیز خود که نظر به مماثل است نمی‌توان حکم نظر مولا به کنیز را که نظر به مخالف است، استفاده کرد.

۶. ر.ک: مباحث مربوط به آیه غضّ، ذیل مسئلهٔ ۲۸ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲.

۷. النور، ۳۱.

خارج شده است[1] و هیچ انصرافی هم در کار نیست؛ بنابراین قواعد چهارگانه می‌تواند مطرح شود.

نظر مختار

اگر حالت سابقه، کنیز یا محلّله بودن باشد، به مقتضای استصحاب، نظر و ترک تستّر جایز است؛ اگر حالت سابقه، عدم این امور باشد، استصحاب، حرمت نظر و لزوم تستر را ثابت می‌کند؛ در صورت توارد الحالتین نیز همان حکم متعارف توارد حالتین در این مورد جاری می‌شود.

اگر با استصحاب، جواز نظر و عدم لزوم ستر ثابت شود، مجالی برای قواعدی مانند قاعده مقتضی و مانع نیست؛ زیرا استصحاب بر این قواعد مقدّم است؛ اما اگر استصحاب اصلاً جاری نشود یا به دلیل تعارض با استصحاب دیگر ساقط شود، باید به اصل برائت یا قواعد دیگری مانند مقتضی و مانع -با فرض پذیرش این قواعد- مراجعه کرد.

صورت چهارم: شکّ در وجود رابطه مالکه و عبد بین ناظر و منظور الیه

با توجه به استثنای ﴿مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾،[2] یکی از مستثنیات حرمت نظر و کشف، مملوک انسان است که مراد از آن یا خصوص عبید است که در این صورت عطف ﴿مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾ بر ﴿نسائهن﴾، عطف مباین به مباین می‌شود و یا اعم از عبید و کنیزان است که در این صورت، عطف عامین من وجه می‌شود که بنا بر مختار اشکالی ندارد.

خلاصه اینکه طبق ﴿مَا مَلَكَتْ أَيمَانُهُنَّ﴾،[3] مملوک‌های مذکّر، از ادله حرمت نظر و لزوم ستر مقابلشان استثنا شده‌اند؛ بنابراین این صورت مطرح می‌شود که انسان شکّ می‌کند که آیا فلان زن مالک اوست و لذا می‌تواند به آن زن نظر کند یا زن

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۴۶۸، باب الرّجل يحلّ جاريته لأخيه و المرأة تحلّ جاريتها لزوجها؛ ح ۱، ۳، ۵، ۶، ۱۴، ۱۵و ۱۶؛ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۱۲۵، باب أنّه يجوز للرّجل أن يحلّ جاريته لأخيه فيحلّ له وطؤها بملك المنفعة.

۲. النور، ۳۱.

۳. النور، ۳۱.

شکّ می‌کند که آیا طرف مقابل مملوک او است و لذا می‌تواند مقابل او، تستّر را ترک کند.

در این مسئله نیز صورت‌های سه‌گانه مطرح می‌شود؛ زیرا حالت سابقه گاهی مملوک بودن است؛ گاهی عدم مملوک بودن است و گاهی هم توارد حالتین است؛ زمانی او را خریده است و زمانی او را فروخته است و تقدّم و تأخّر این دو امر مشخص نیست. احکام این سه صورت نیز از مباحث گذشته، مشخص می‌شود.

صورت پنجم: شکّ در مصداقیت طرف مقابل برای ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ ...﴾

صورت پنجم اینکه مصداق بودن طرف مقابل برای ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾[1] مشکوک است. حکم مسئله بنا بر نوع تفسیر این استثنا متفاوت است.

حکم محتملات در تفسیر ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾

فقرهٔ ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ را دو گونه می‌توان معنا کرد:

- احتمال اوّل: معنای مشابه مفهوم ﴿الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾[2] است؛ که مراد مردانی هستند که بر اثر کهولت سن و ایجاد ضعف و فترت در ادراکات عقلی و لذائذ شهوانی نیازی به زنان ندارند بلکه محتاج سرپرست و اداره کننده زندگی هستند. در این صورت، در هنگام شکّ در حصول این عنوان، استصحاب عدم جاری می‌شود؛ همچنانکه در صورتی که انسان شکّ کند که آیا طرف مقابل از قواعد است یا نه، استصحاب عدم جاری می‌شود؛ زیرا درباره هر دو مورد از شکّ، می‌توان گفت که یقیناً در گذشته این عناوین بر فرد مشکوک منطبق نبوده است.
- احتمال دوم: مراد از ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ اشخاصی است که از درک سلیم عقلانی بی‌بهره‌اند و محتاج قیّم و سرپرست‌اند و نیاز شهوانی هم ندارند، هرچند سبب این حالت، کهولت سن نباشد؛ برخی افراد سنشان پایین است اما احمق و ابله هستند و اصلاً درک عقلائی ندارند و از نظر شهوانی نیز اهل شهوت و اموری

---

۱. النور، ۳۱.

۲. النور، ۶۰.

مانند آن نیستند. این عنوان، در برخی از روایات،[۱] این‌گونه تفسیر شده است: «الأحمق (المولّی علیه) الّذی لا یأتی النّساء.»[۲]

طبق این احتمال، حالت‌های مختلفی را می‌توان برای ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ فرض کرد؛ زیرا در مواردی که شکّ می‌شود که آیا شخص، دارای ادراکات صحیح عقلانی و نیازهای شهوانی است، سه صورت متصوّر است: گاهی شخص در گذشته، این امور را داشته‌است؛ گاهی فاقد این امور در گذشته بوده‌است؛ و گاهی نیز فرض توارد حالتین است؛ حکم این صور نیز از مطالبی که در مباحث گذشته بیان شد، مشخص می‌شود.

حکم مستثنیات منفصل غیر مذکور در کلام مرحوم سیّد

موارد دیگری نیز در ادله وجود دارد که از حکم حرمت نظر و وجوب ستر استثنا شده است، ولی استثناء در آن موارد منفصل است و متّصل نیست. حکم برخی از این موارد، بررسی می‌شود:

صورت اول: شکّ در کافره بودن طرف مقابل

به موجب روایات، نظر به موی زنان کافر جایز است و از حکم حرمت نظر استثنا شده است؛[۳] با توجه به این مطلب، این صورت مطرح می‌شود که مرد نمی‌داند که فلان زن کافر است و نظر به موی او اشکال ندارد یا کافر نیست و در نتیجه نگاه به موی او حرام است. اماره‌ای هم مانند وجود در بلاد اسلامی یا غیر آن وجود ندارد که مسلمان یا کافر بودن او را مشخص کند.

در این مسئله نیز سه صورت متصوّر است؛ گاهی شخص در گذشته مسلمان

---

۱. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۵۲۳، باب أولي الإربة من الرّجال، ح ۱، ۲؛ معاني الأخبار، ص ۱۶۱، باب معنی أولي الإربة من الرّجال، ح ۱، ۲ (البته در روایت دوم این تعبیر آمده است: «هو الأبله المولّی علیه الّذي لا یأتي النّساء»)؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴، باب حکم غیر أولي الإربة من الرّجال، ح ۱، ۲ و ۳.

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۳ ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۴، ح ۱.

۳. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۵۲۴، باب النّظر إلی نساء أهل الذّمّة؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، باب جواز النّظر إلی شعور نساء أهل الذّمّة و أیدیهنّ.

بوده‌است؛ گاهی شخص در گذشته کافر بوده‌است؛ و گاهی نیز فرض توارد حالتین است، زمانی مسلمان و زمانی کافر بوده‌است و تقدّم و تاخّر این دو امر نیز مشخص نیست. احکام این سه صورت نیز از مباحث گذشته، مشخص می‌شود.

صورت دوم: شکّ در علوج و امثال آن بودن طرف مقابل

صورت دیگر اینکه انسان شکّ کند که آیا طرف مقابل جزء علوج و امثال آن‌ها است که به تعبیر روایت، «إذا نهین لا ینتهین»؛[1] برخی از بیابان نشینان، فاقد فهم صحیح، فرهنگ، و تمدّن هستند و از این رو کلام در آن‌ها تأثیر نمی‌کند؛ نگاه به موی این افراد و مواردی مانند مو اشکال ندارد. با توجه به این مطلب، این صورت مطرح می‌شود که انسان نمی‌داند که آیا طرف مقابل از این افراد است تا نگاه جایز باشد یا از این افراد نیست و در نتیجه نگاه حرام است.

در بسیاری از موارد و نوعاً در این مسئله، استصحاب عدم فهم و فرهنگ و تمدن جاری است؛ متعارف از این افراد معلوم نیست که اصلاً از ابتدا متمدّن و بافرهنگ و دارای فهیم صحیح شده باشند که اگر نهی شوند، در آن‌ها تأثیر بگذارد؛ بنابراین با جریان استصحاب عدم، جواز نظر نیز ثابت می‌شود.

به این نکته نیز باید توجّه شود که خطاب «اذا نهین لاینتهین» درباره حیوانات یا کسانی نیست که فقدان فهم، تمدّن و فرهنگ در آن‌ها به حدّی است که فارغ از تأثیر یا عدم تأثیر، اصلاً صلاحیّت ندارند که نهی متوجّه آن‌ها شود. این خطاب مربوط به افرادی است که به حسب نوع، صلاحیّت دارند که از امری نهی شوند،

---

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹-۴۷۰، ح ۴۶۳۶: و روی الحسن بن محبوب عن عبّاد بن صهیب قال «سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول لا بأس بالنّظر إلی شعور نساء أهل تهامة و الأعراب و أهل البوادي من أهل الذّمّة و العلوج لأنّهنّ إذا نهین لا ینتهین قال و المجنونة المغلوبة لا بأس بالنّظر إلی شعرها و جسدها ما لم یتعمّد ذلك.»
الکافي، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن ابن محبوب عن عبّاد بن صهیب قال «سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول لا بأس بالنّظر إلی رءوس أهل التّهامة و الأعراب و أهل السّواد و العلوج لأنّهم إذا نهوا لا ینتهون قال و المجنونة و المغلوبة علی عقلها و لا بأس بالنّظر إلی شعرها و جسدها ما لم یتعمّد ذلك.»
وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

اما از حیث فهم و تمدّن و فرهنگ به مرتبه‌ای نرسیده‌اند که اگر نهی شوند، در آن‌ها تأثیر بگذارد. این مرتبه، از سنخ تمییز است و مانند استصحاب عدم تمییز، نسبت به این مرتبه نیز استصحاب عدم جاری می‌شود.

صورت سوم: شکّ در بیمار بودن طرف مقابل

بنا بر ادله،[1] نظر پزشک به بیمار از باب عناوین ثانوی مانند اضطرار، جایز است؛ بنابراین این صورت مطرح می‌شود که پزشک شکّ می‌کند که آیا طرف مقابل مریض اوست که مثلاً مضطر به معالجه‌ای است که متوقّف بر نظر است یا کس دیگری است.

با توجّه به اینکه نظر پزشک به بیمار طبق عنوان اولی حرام است و عناوین ثانوی مانند اضطرار مجوّز آن می‌شود، بر اساس قاعده مقتضی و مانع -که بنا بر مختار در این موارد تمام است- پزشک باید در این صورت، از نظر اجتناب کند؛ مگر اینکه با استصحاب یا غیر آن ثابت شود که طرف مقابل مریض او است که مضطر به معالجه‌ای است که متوقّف بر نظر است.

خلاصه بحث

خلاصه اینکه برخی از موارد با استثنای متّصل و برخی با استثنای منفصل از ادله حرمت نظر و لزوم ستر، خارج شده‌اند و نسبت به برخی از موارد نیز، این ادله، انصراف دارند و در نتیجه حتی اگر به ظاهر، به شکل استثنا نیز ذکر شده باشند، لبّاً داخل در مستثنی منه نیستند. از مجموع مطالبی که ذکر شد، احکام تمام این امور مشخص می‌شود.

---

۱. ر.ک: مباحث مربوط به مسئلهٔ ۳۵ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۴.

لزوم تستّر زن و مرد

مسألة ۵۱: «يجب على النساء التستر كما يحرم على الرجال النظر، و لا يجب على الرجال التستر و ان كان يحرم على النساء النظر -نعم حال الرجال بالنسبة الى العورة حال النساء- و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمّد النساء فى النظر من باب حرمة الاعانة على الاثم.»[1]

اين مسئله درباره لزوم ستر بر زنان و عدم لزوم ستر بر مردان است؛ در ضمن مباحث مربوط به مسئله ۳۱ از مسائل احكام لمس و نظر،[2] اين مسئله نيز مطرح شد و عمده مباحث آن بررسی و تبيين گشت؛ اما چهار مطلب باقی مانده است كه بررسی می‌شود:

مطلب اوّل: تبيين مفاد «نعم حال الرجال بالنسبة الى العورة ...»

مطلب اوّل، تبيين مفاد «نعم حال الرجال بالنسبة الى العورة حال النساء ...» است.

كلام آقای بروجردی

مرحوم آقای بروجردی در حاشيه بر عبارت «مع العلم بتعمّد النساء» فرموده است: «أو الرجال بل و مع العلم بوقوع نظرهم اليها من غير تعمّد، بل الاحوط ذلك اذا كانت معرضا لذلك و ان لم يكن معلوما..»[3]

با توجّه به اين حاشيه، مرحوم آقای بروجردی جمله «و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمّد النساء فى النظر من باب حرمة الاعانة على الاثم.»[4] را ادامه بحث

---

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۷.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳.

۳. العروة الوثقى (المحشّى)، ج ۵، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۴. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۷.

درباره عورت دانسته است و لذا فرموده است:

- اوّلاً، در بحث عورت، نگاه زن به عورت مرد خصوصیتی ندارد؛ نگاه مرد نیز به عورت زن اشکال دارد و لذا اگر زن بداند که مرد عمداً به عورتش نگاه می‌کند، باید عورتش را از نگاه او بپوشاند.
- ثانیاً، لزوم ستر عورت از غیر، اختصاص به صورتی ندارد که انسان علم دارد دیگری عمداً به عورتش نگاه می‌کند؛ اگر انسان بداند که ناظر محترمی اتفاقاً نظرش به عورت می‌افتد، انسان باید عورتش را از او بپوشاند؛ بلکه اگر چنین علمی هم ندارد، اما عورت در معرض آن است که دیگری عمداً یا اتفاقاً آن را ببیند، احتیاط در ستر عورت است.

اشکال: معترضه بودن جمله «نعم حال الرجال»

مرحوم آقای بروجردی با وجود آن دقت نظر و جلالت قدر، از معترضه بودن جمله «نعم حال الرجال بالنسبة الی العورة حال النساء» در کلام مرحوم سیّد، غفلت کرده است و لذا عبارات دیگر مرحوم سیّد را هم درباره مسئله عورت دانسته، دو مطلب را در حاشیه بر کلام مرحوم سیّد بیان کرده است که نقل شد. در چاپ‌های قبلی، این اشتباه در حاشیه مرحوم آقا سیّد عبدالهادی شیرازی نیز وجود دارد؛[1] اما ایشان بعداً متوجّه این اشکال شده، آن را اصلاح کرده است و لذا در چاپ اخیر که در قم صورت گرفته است، این اشتباه در حاشیه مفصّل‌تر ایشان که بعداً نوشته است، وجود ندارد.[2]

توضیح اشکال آن است که اصل بحث در این مسئله درباره بدن است و مربوط به عورت نیست و لزوم ستر عورت نیز ذاتی است[3] و از باب حرمت اعانه بر اثم

---

۱. استاد ﷾: در این حاشیه، ایشان که از مراجع بزرگ تقلید بود، چنین نگاشته است: «بل مع احتمال النظر من الرجال أو النساء الیها».

۲. در ذیل عبارت «و یجب علیهم التستّر» در کلام مرحوم سیّد، این حاشیه از مرحوم شیرازی وجود دارد: «جملة مستأنفة أو عطف علی جملة و لا یجب علی الرجال التستّر. (الشیرازي)» (العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۵۰۲).

۳. توضیح کلام استاد ﷾: شاید این اشکال به ذهن خطور کند که ستر عورت وجوب نفسی ندارد بلکه

نیست؛ با توجّه به این دو مطلب، جمله «یجب علی النساء التستر کما یحرم علی الرجال النظر»، درباره لزوم تستّر بر زنان و حرمت نظر بر مردان است؛ جمله «و لا یجب علی الرجال التستر و ان کان یحرم علی النساء النظر» نیز درباره لازم نبودن تستّر بر مردان و حرمت نظر بر زنان است.

مرحوم سیّد سپس با جمله متعرضه «نعم حال الرجال بالنسبة الی العورة حال النساء»، فرموده است: «البته عورت مرد، حکم تمام بدن زن را دارد»؛ به این معنا که حتی اگر مرد فقط احتمال دهد که ناظر محترمی عمداً یا اتفاقاً عورت او را می‌بیند، باید عورتش را بپوشاند؛ بنابراین مرد نمی‌تواند عریان بیرون رود، صرفاً با این امید که شاید ناظر محترمی نباشد که عورتش را ببیند؛ همچنان‌که این حکم درباره کل بدن زن به غیر مستثنیات وجود دارد.

مرحوم سیّد در ادامه با جمله «و یجب علیهم التستر مع العلم بتعمّد النساء فی النظر من باب حرمة الاعانة علی الاثم»، درباره اصل بحث در این مسئله، فرموده است: اگرچه در ابتدای مسئله بیان شد که تستّر بر مرد ذاتاً واجب نیست، ولی عرضاً در برخی موارد لازم می‌شود.

در صورتی که مرد می‌داند که زن عمداً به بدن او نگاه می‌کند، پوشاندن بدن بر مرد، از باب حرمت اعانه بر اثم لازم است؛ در دسته‌ها و امثال آن که مردان می‌دانند که زن‌ها عمداً به بدن آن‌ها نگاه می‌کنند، ترک تستّر از جانب مردان، اشکال شرعی دارد؛ همچنین ورزشکاری که می‌داند، زن‌ها عمداً به بدن او نگاه می‌کنند، شرعاً صحیح نیست که تستّر را در حال ورزش ترک کند.

خلاصه اینکه جمله «نعم حال الرجال بالنسبة الی العورة حال النساء» معترضه است و عبارات قبل و بعد از آن درباره اصل تستّر بدن از سوی مرد و زن است و درباره عورت نیست.

البته کلام مرحوم سیّد در این جهت مقداری ابهام داشته، احیاناً انسان را به

وجوب آن طریقی است و اگر ناظر محترمی در کار نباشد، ستر عورت ذاتاً لازم نیست. ولی باید دانست که ستر عورت به مناط اعانه بر اثم نیست، بنابراین اگر ناظر در نگاه کردن معذور هم باشد مثلاً از روی جهل یا عدم اختیار (هم چون نگاه تصادفی) هم نگاه صورت گیرد باز ستر عورت بر انسان واجب است، پس لزوم ستر عورت از تنجز تکلیف یا وجود تکلیف دیگران به حرمت نگاه، ناشی نشده است.

اشتباه می‌اندازد و لذا مرحوم آقای سیّد ابوالحسن اصفهانی[۱] در وسیله، همین مسئله را از عروه با تغییراتی ذکر کرده است؛[۲] اوّلاً، جمله معترضه را حذف کرده است تا موجب اشتباه نشود؛ ثانیاً، برخی از نقاط ضعف در عبارت عروه را اصلاح کرده است؛ مثلاً به جای «یجب علی النساء التستر» فرموده است: «یجب علیها التستّر من الأجانب» تا متذکّر شوند که تستّر مطلقا واجب نیست؛ همچنین به جای عبارت «یحرم علی الرجال النظر»، فرموده است: «یحرم علی الرجل النظر إلی الأجنبیة».

مطلب دوم: نظر مختار درباره ستر عورت

البته نسبت به عورت به معنای خاص آن -سوأتین- ستر مطلقاً لازم است؛ زیرا با توجّه به آیه ﴿یحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾،[۳] و ﴿یحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾،[۴] که به حفظ از نظر تفسیر شده است،[۵] لازم است که انسان عورت خود را از نگاه دیگران حفظ کند و لزوم حفظ نیز

---

۱. استاد ﷺ: مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی که در بسیاری موارد حاشیه بر عروه دارد، در نگارش وسیلة النجاة در مواردی که عروة الوثقی مطالبی دارد همان مطلب را اخذ کرده ولی آن را به صورت کامل‌تر، دقیق‌تر، و خلاصه‌تر ارائه کرده است؛ گاهی عبارت عروه ضعف‌هایی داشته که در وسیله آن ضعف‌ها اصلاح شده‌است؛ یا عروه مثال‌های مختلف را در چند مسئله قرار داده است اما ایشان در وسیله، همه را تحت یک ضابطه مختصرتر و دقیق‌تر قرار داده است.

۲. وسیلة النجاة (با تعلیقات امام خمینی)، ص ۶۹۸.

۳. النور، ۳۰.

۴. النور، ۳۱.

۵. الكافي، ج ۲، ص ۳۳، باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، ح ۱: عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد قال حدّثنا أبو عمرو الزّبيريّ عن أبي عبد الله ﷺ قال «قلت له أيّها العالم أخبرني أيّ الأعمال أفضل عند الله قال ما لا يقبل الله شيئا إلّا به قلت و ما هو قال ...(ص ۳۵) فقال تبارك و تعالى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فنهاهم أن ينظروا إلى عوراتهم و أن ينظر المرء إلى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر إليه و قال و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ و يحفظن فروجهنّ من أن تنظر إحداهنّ إلى فرج أختها و تحفظ فرجها من أن ينظر إليها و قال كلّ شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزّنا إلّا هذه الآية فإنّها من النّظر.»
كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۱۴، ح ۲۳۵: «سئل الصّادق ﷺ عن قول الله ﷻ ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ﴾ فقال كلّ ما كان في كتاب الله تعالى من ذكر حفظ

اقتضا می‌کند که حتی اگر وجود ناظر محرز نیست، اما محتمل است که کسی با تعمّد یا اتفاقی عورت را ببیند، ستر عورت ترک نشود؛ همچنان‌که حفظ مال به معنای آن است که در حرز و مکان امنی قرار بگیرد تا نه تنها دزیده نشود بلکه در معرض دزیده شدن نیز نباشد. همچنین دستور رازداری نیز بدین معناست که باید راز به شکلی حفظ شود که فرد مطمئن باشد دیگران از آن آگاه نمی‌شوند.

خلاصه اینکه از امر به ستر عورت استفاده می‌شود که عورت نباید در معرض نظر عمدی و اتفاقی دیگران قرار بگیرد؛ البته از دلیل لزوم ستر عورت استفاده می‌شود که امر به ستر به این شکل، طریقی است و لذا اگر انسان علم به وجود ناظر نداشته باشد و عریان بیرون برود و ناظری عورتش را ببیند، عدم علمش عذر به حساب نمی‌آید؛ ولی اگر کسی در این حالت، عورتش را نبیند، حرامی مرتکب نشده است.

همچنین اگر انسان یقین دارد که ناظری وجود ندارد و عریان بیرون رود، حرامی مرتکب نشده است حتی اگر کسی عورت او را ببیند؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که از آن استفاده شود که از باب حکمت، قانون به گونه‌ای جعل شده است که انسان نباید عریان بیرون برود حتی اگر یقین دارد که ناظری در بیرون نیست؛ فتاوای فقهاء نیز موافق چنین حکمی نیست.

مطلب سوم: نکات توضیحی و تکمیلی در ذیل مسئله

مطلب سوم، نکات توضیحی و تکمیلی دربارهٔ ذیل مسئله است.

نکته اول: لزوم اضافه شدن قید «معذور نبودن» در کلام مرحوم سیّد

مرحوم سیّد وجوب تستّر را از باب حرمت اعانه بر اثم بر مرد لازم دانسته است، اما

الفرج فهو من الزّنا إلّا في هذا الموضع فإنّه للحفظ من أن ينظر إليه.»؛ و ج ۲، ص ۶۲۶، ح ۳۲۱۵: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لابنه محمّد بن الحنفيّة رضي الله عنه يا بنيّ لا تقل ما لا تعلم ... (ص ۶۲۷) و فرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرّم الله عزّ وجلّ عليه فقال عزّ من قائل ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فحرّم أن ينظر أحد إلى فرج غيره.»؛ ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۹۹، باب وجوب ستر العورة و تحريم النّظر إلى عورة المسلم غير المحلّل رجلا كان أو امرأة، ح ۳ و ۵؛ و ج ۱۵، ص ۱۶۴، باب الفروض على الجوارح و وجوب القيام بها، ح ۱ و ۷.

به ذکر «تعمّدی بودن نظر زن» که در مقابل «اتفاقی بودن» است، اکتفا کرده است؛ این مقدار برای اثبات لزوم تستّر بر مرد از باب حرمت اعانه بر اثم کافی نیست؛ زیرا ترک تستّر از سوی مرد در صورتی مصداق اعانه بر اثم است که نظر زن به مرد اثم باشد و اثم نیز مجرد مخالفت با واقع نیست؛ نظر زن به بدن مرد در صورتی مصداق اثم و گناه است که زن عمداً نظر کند و حرمت نیز در حق او منجّز باشد.

گاهی زن از روی علم و عمد به بدن مرد نظر می‌کند و گاهی نیز از روی عمد نظر می‌کند ولی شکّ در حرمت نظر دارد یا غافل از حرمت آن است و یا از باب جهل مرکب، نظر را حلال می‌داند؛ در تمام این صور، گاهی زن معذور است و حرمت منجّز نیست و گاهی نیز معذور نیست و حرمت منجّز است:

اگر زن بدون هیچ عذری به بدن مرد نظر کند و این نظرش نیز از روی علم و عمد باشد، مرتکب گناه شده است؛ همچنین اگر نظرش با شکّ در حرمت یا غفلت از آن یا جهل مرکب همراه باشد و در این امور نیز معذور نباشد، نظرش مصداق گناه است؛ کسی که در فحص و یادگیری مسائل شرعی کوتاهی می‌کند، حرمت در حقّ او منجّز است حتی اگر در حال عمل، غافل از حرمت باشد یا از باب جهل مرکب، آن را جایز بداند. در این موارد، مرد باید از باب حرمت اعانه بر اثم، بدنش را از زن بپوشاند.

بسیاری از افراد منحرف، ابتدا نسبت به صحت برخی اعتقادات یا جواز برخی از اعمال تردید داشته‌اند ولی کوتاهی کرده، جستجو و یادگیری را ترک کرده‌اند و در نتیجه به مرور زمان، دچار جهل مرکب شده، قطع به صحت آن اعتقادات و جواز آن اعمال پیدا کرده‌اند؛ چنین قطعی که مخالف واقع و ناشی از تقصیر است، معذّر نیست. مرحوم آخوند نیز در کفایه معذّر نبودن چنین قطعی را متذکّر شده است.[1]

اما اگر زن از روی علم و عمد به بدن مرد نگاه می‌کند ولی این نظر را از روی عذری انجام می‌دهد، مرتکب گناه نشده است؛ زیرا حرمت در حقّ او منجّز نیست؛ همچنین اگر بدون عذری عمداً به بدن مرد نظر می‌کند، اما در هنگام نظر، جهل به حرمت داشته یا غافل از آن است، و این جهل و غفلت نیز ناشی از تقصیر نباشد، در این صورت نیز به دلیل عدم تنجّز حرمت، نظر مصداق گناه

---

۱. ر.ک: کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۵۸ و ۳۳۰-۳۳۱.

نیست؛ مثلاً اگر زن مقلّد کسی است که نظر زن به مواضعی از بدن مرد را که به طور عادی پوشیده نیست، جایز می‌داند، اما مرد مقلّد کسی است که غیر از وجه و کفین یا موی مرد، نظر زن به مواضع دیگر مرد را حرام می‌داند، آنگاه، چنانچه این زن به مواضع دیگر این مرد نظر کند، مرتکب گناه نشده است؛ بنابراین نمی‌توان از باب حرمت اعانه بر اثم، به لزوم ستر بر مرد حکم کرد.[1]

نکته دوم: مناسب بودن ذکر مستثنیات حرمت نگاه زن به مرد

بسیاری از فقهاء نظر زن به برخی از مواضع مرد را از حرمت نظر زن به مرد استثنا کرده‌اند که مورد اختلاف است؛[2] اما مرحوم سیّد اصلاً متعرض این مطلب نشده است با اینکه مناسب بود ایشان آن را در این مسئله مطرح می‌کرد.

مطلب چهارم: لزوم ستر بر مرد در موارد اعانه بر اثم

مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم مطالبی را درباره لزوم ستر بدن بر مرد از باب حرمت اعانه بر اثم بیان کرده‌اند که ذکر و بررسی می‌شود.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«و الصحیح هو التفصیل فی المقام بین ما إذا کان الرجل قاصدا بکشفه نظر المرأة إلیه، و بین ما إذا لم یکن قاصدا لذلك. ففی الأول: یجب التستّر و یحرم علیه الکشف، لأنه بفعله مسبب للحرام، و متعاون علی عمل مبغوض للمولی. و فی الثانی: فالحکم بالحرمة

---

۱. برای توضیح کلام استاد ﷾ باید گفت: موضوع در آیه تعاون بر اثم، اثم و معصیت است که ظاهراً حرمت فعلی منجّز است، پس حرمت واقعی که به مرحله تنجز نرسیده داخل در مضمون این آیه شریفه نیست، و در مواردی که زن در نگاه کردن معذور است حرمت نگاه کردن به عقیده مرد یا مرجع تقلید وی تنها یک حرمت واقعی است که به مرحله تنجز نرسیده است پس دلیلی از ناحیه قاعده حرمت اعانه و تعاون بر اثم، بر حرمت آن وجود ندارد.

۲. ر.ک: مباحث مربوط به مسئله ۳۱ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۳.

لا يخلو من إشكال بل منع، لعدم صدق الإعانة اوّلا. و على تقدير صدقها فلا دليل على حرمة مطلق الإعانة على الإثم، فإنّ الدليل مختص بإعانة الظالمين فلا يشمل غيرهم، بل السيرة قائمة على الجواز في غير ذلك المورد من موارد ترتب المحرم على فعل المكلف في الخارج، إذ لا يحتمل القول بحرمة بيع الخباز الخبز ممن يفطر به في شهر رمضان متعمدا، و كذا صاحب السيارة أو السفينة إذا حمل من هو في سفر معصية إلى غير ذلك من الأمثلة، بل المحرم هو التعاون على الإثم و من الواضح أنّه غير الإعانة، فإنّه إنّما يتحقق بالاشتراك في الإتيان بالمحرم بحيث يكون له دور القيام ببعض الأجزاء و المقدمات، و في غيره لا دليل على الحرمة.»[1]

سه نکته درباره کلام آقای خوئی

سه نکته درباره کلام مرحوم آقای خوئی باید ذکر شود:

- نکته اول: مرحوم آقای خوئی توضیح نداده است که مراد ایشان از تعبیر «اعانه الظالمین» در عبارت «فإنّ الدليل مختص بإعانة الظالمين»، اعانه ظالم یا اعانه بر ظلم است.[2]
- نکته دوم: از نظر مرحوم آقای خوئی تنها «اعانه ظالمین» و «تعاون بر اثم» حرام است و هیچ‌کدام از آن‌ها نیز بر مسئله مورد بحث تطبیق نمی‌کند؛ این مطلب

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲. مرحوم آقای خوئی در مباحث دیگر (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۷، ص ۳۵۸) به تفصیل، مبنای خود را توضیح داده و فرموده است: «أنّ الإعانة على الإثم لم يقم دليل على حرمتها و إنّما المحرم أمران:أحدهما: إعانة الظالم في ظلمة، لأنها محرمة بمقتضى الأخبار، و هذا غير الإعانة على الإثم بما هو إثم كما إذا ارتكب الحرام من دون أن يظلم أحدا من النّاس فلا دليل على حرمة إعانته. ثانيهما: التعاون على الإثم بأن يصدر عمل واحد محرم من شخصين أو أشخاص متعددين فيعين كلّ واحد منهما الآخر في ذلك العمل، كما إذا اجتمعوا و قتلوا واحدا هذا يضربه بالسيف و الآخر يضربه بشيء آخر حتّى يقتل، أو اجتمعوا و خربوا مسجدا، فالإثم صادر من الجميع و ينتسب إليهم بإعانة كلّ منهم الآخر و أمّا الإعانة على الإثم بأن يصدر الإثم من واحد و شخص آخر يعينه في ذلك من دون أن ينتسب الحرام إليه، كما إذا أراد شخص ضرب آخر و ناوله شخص ثالث العصا فهي ممّا لم يقم دليل على حرمته».

مرحوم آقای خوئی مقداری نیاز به توضیح دارد؛ واضح است که عنوان اعانه ظالمین بر ترک تستّر مرد از نگاه عمدی زن صدق نمی‌کند؛ معنای تعاون نیز این است که فعلی را دو نفر با همدیگر انجام دهند؛ مثلاً سنگی را دو نفر با هم بلند کنند؛ مشکلی را دو نفر با هم حلّ کنند؛ لشکر یک کشوری را با هم فتح کنند؛ در این موارد فعل برای مجموع اطراف بوده، مختص به یک طرف نیست؛ اما در اعانت، فاعل فعل یک نفر است و دیگری تنها معین او در انجام فعل است.

با توجه به این مطلب، نظر زن به مرد -که حرام است- تنها فعل زن است، اما تحقّق آن مشروط به این است که مرد بدنش را نپوشاند؛ بنابراین مرد با نپوشاندن بدنش تنها شرط تحقّق عمل زن را به وجود می‌آورد، در نتیجه نمی‌توان از باب حرمت تعاون بر اثم، حکم کرد که مرد باید بدنش را از نگاه عمدی زن بپوشاند.

• نکته سوم: تبیین سیره‌ای که مرحوم آقای خوئی ادعا کرده آن است که مثلاً نانوا و کسانی که نان می‌فروشند، بلااشکال می‌دانند که افرادی از این نان برای روزه‌خواری -که حرام است- استفاده می‌کنند، یا کسی که ماشین را به دیگران اجاره می‌دهد، می‌داند برخی از این افراد ماشین را برای انجام خلاف شرع مانند دعوا کردن اجاره می‌کنند؛ بنابراین صاحبان این کسب و کارها و امثال آن‌ها اجمالاً می‌دانند که برخی از افراد با کالاهایی که از آن‌ها می‌خرند یا خدماتی که از آن‌ها دریافت می‌کنند، خلاف شرع انجام می‌دهند؛ اما سیره بر آن است که افراد با وجود این علم اجمالی، کسب و کار خود را برای جلوگیری از وقوع خلاف شرع، تعطیل نمی‌کنند و آن را ادامه می‌دهند و البته قصد نیز ندارند که با این کسب و کارشان، خلاف شرعی از دیگری واقع شود.

مناقشه در کلام آقای خوئی

مناقشاتی به کلام مرحوم آقای خوئی وارد است:

مناقشه اول: عدم دخالت مجرّد قصد در صدق اعانه و تعاون

طبق کلام مرحوم آقای خوئی، با مجرد قصد، اعانه بر حرام بلکه تعاون بر آن محقّق می‌شود، اما در صورت فقدان قصد، نه تنها تعاون بلکه اعانه نیز محقّق نمی‌شود حتی اگر شخص علم دارد که فعل او منجر به وقوع حرام می‌شود؛ بنابراین اگر دو

نفر با شورت ورزش کنند و هر دو علم دارند که زن عمداً و بدون عذری به بدن آن‌ها نگاه می‌کند، اما یکی قصدش از این‌گونه ورزش کردن آن است که زن به بدن او نگاه کند و دیگری این قصد را ندارد؛ نفر اول معاون بر نظر حرام است؛ گویی او نیز نظر حرام را ایجاد کرده است و هم زن و هم مرد هر دو ناظر هستند؛ اما نفر دوم معاون بر نظر نیست؛ نظر تنها فعل زن است و مرد ایجاد کننده نظر، حتی معین بر آن هم نیست.

این مطلب را مرحوم آقای خوئی بسیار مسلّم و واضح دانسته است، با اینکه مسلّم و واضح نیست بلکه ناتمام است؛ مجرد قصد و فقدان قصد، دخالتی در تحقّق یا عدم تحقّق این عناوین ندارد؛ اگر زید قصد دارد که عمرو را بکشد و کسی با قصد تحقّق این عمل، چاقو را به دست زید دهد، آیا تعاون در قتل صدق می‌کند؟ یعنی هر دو قاتل هستند؟ یا اینکه زید قاتل و دیگری معین بر قتل است؟ اگر زید قصد دارد که مکانی را آتش بزند و کسی نیز با قصد تحقّق این کار، آتش را به دست او دهد، آیا سوزاندن، عمل هر دو است؟ یا اینکه زید فاعل این کار و دیگری معین بر آن است؟

از طرف دیگر، در همان مثال‌های فوق، اگر کسی چاقو و آتش را به زید دهد ولی قصدش این نیست که زید آدم بکشد یا مکانی را آتش بزند ولی این شخص می‌داند که زید این کارها را می‌کند، آیا صرف فقدان قصد، برای عدم صدق اعانت بر قتل و سوزاندن کافی است؟ مثال دیگر اینکه کسی شراب را به زید می‌دهد و علم دارد که او آن را می‌نوشد اما قصدش از دادن شراب به زید آن نیست که او شراب بنوشد، آیا در این مثال، عنوان اعانت بر شرب خمر بر عمل این شخص صدق نمی‌کند چون قصدش از دادن شراب به زید آن نبوده است که او شراب بنوشد؟

تسبیب به معنای ایجاد سبب است؛ حتی اگر انسان در خواب -که نه عالم و نه قاصد است- فعلی را انجام دهد، ممکن است آن فعل به او نسبت داده شود؛ خود مرحوم آقای خوئی نیز در برخی مواضع معتقد است که در انتساب افعال، علم و حتی اختیار معتبر نیست و اگر شخص از روی غفلت نیز فعلی را انجام دهد، فعل به او نسبت داده می‌شود؛[1] با وجود این عقیده، مشخص نیست که ایشان بر

---

۱. مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۸، به صراحت بیان فرموده که علم، قصد

اساس چه بیانی، در مسئله اعانه، علم را کافی ندانسته و فرموده است که قصد نیز باید وجود داشته باشد؛ همچنان‌که مشخص نیست که با چه بیانی، مجرد قصد را برای تحقّق عنوان تعاون و نسبت فعل به تمام اطراف عمل، کافی دانسته است.

مناقشه دوم: حکم عقل و بنای عقلاء بر لزوم اجتناب از مقدّمات قریبه وقوع منکر

به علاوه، طبق حکم عقل و بنای عقلاء، انسان نباید عملی را انجام دهد که تفصیلاً یا اجمالاً می‌داند مقدّمه قریبه برای وقوع مبغوض مولا بوده، موجب تحقق آن می‌شود؛ و اگر چنین عملی را انجام دهد، معذور نیست و مستحقّ مؤاخذه است.

در صورتی که انسان بداند که اگر لیوان شراب را به شخصی دهد، آن را می‌نوشد، جایز نیست که لیوان را به او دهد، حتی اگر قصدش از این کار، آن نباشد که

و التفات هیچ دخالتی در صدق مفهوم اعانه ندارد؛ البته ایشان در ادامه فرموده است: «نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم و الالتفات.» طبق این عبارت، از نظر مرحوم آقای خوئی اگرچه صدق مفهوم اعانه، منوط به علم، قصد و التفات نیست، اما در صورتی که موضوع در خطابی مانند خطاب نهی واقع شود، منصرف به خصوص اعانه‌ای است که همراه با علم و التفات باشد؛ مثلاً اگر شارع بفرماید «لاتُعِن على الاثم»، این عنوان از این حیث که موضوع نهی قرار گرفته است، بر اعانه‌ای که خالی از علم و التفات باشد صدق نمی‌کند.

با توجه به این مطلب، اگر در مسئله مورد بحث، مراد مرحوم آقای خوئی از عدم صدق اعانه در فرض عدم قصد، آن است که مفهوم اعانه بما هی هی نیز صدق نمی‌کند، آنگاه، این اشکال مطرح می‌شود که این مطلب با کلام ایشان در مصباح الفقاهه منافات دارد؛ ولی اگر مراد ایشان آن است که اعانه بما هی موضوع النهی -با پذیرش اینکه چنین نهیی باشد- بر اعانه‌ای که بدون قصد صورت گرفته صدق نمی‌کند؛ زیرا منصرف از آن است، آنگاه تنافی بین کلام ایشان در این مسئله و کلامشان در مصباح الفقاهه وجود ندارد.

بعید نیست که ادعا شود ظهور ابتدای کلام ایشان در این مسئله در احتمال اول است و لذا تنافی بین کلام ایشان در این مسئله و کلامشان در مصباح الفقاهه وجود دارد و اشکال به ایشان وارد می‌شود.

موضع دیگری که می‌توان ذکر کرد که مرحوم آقای خوئی، علم، قصد و اختیار را در انتساب فعل دخیل نمی‌داند، تطبیق قاعده «من اتلف» است؛ ایشان اتلاف بدون علم، قصد و اختیار را نیز مشمول قاعده «من اتلف» دانسته و فرموده است: «...أن تنزيل عمد الصبي منزلة خطائه انما هو في الأفعال التي لا تكون موضوعا للأحكام الشرعية إلا إذا صدرت من الفاعل بالإرادة و الاختيار، و مع القصد و العمد، لا في الأفعال التي هي بنفسها موضوع للأحكام الشرعية من غير أن يعتبر فيها القصد و العمد ...و لا ريب في أن إتلاف مال الغير من القبيل الثاني، فإنه يوجب الضمان و ان صدر حال الغفلة و الجهل، و بدون الإرادة و الاختيار، ضرورة أنه لم يؤخذ في قاعدة من أتلف عنوان آخر غير صدق الإتلاف.» (مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۲۶۱).

شخص شراب بنوشد؛ یا کسی که می‌داند که اگر موجب اجتماع زن و مردی شود، زنا واقع می‌شود، باید از انجام این کار اجتناب کند حتی اگر قصدش از این کار، وقوع زنا نباشد.

این مثال‌ها برای مواردی است که انسان علم تفصیلی به وقوع مبغوض دارد؛ در موارد علم اجمالی نیز حکم به همین صورت است؛ در صورتی که انسان اجمالا بداند که اگر لیوان شراب را مقابل افرادی قرار دهد، یکی از آن‌ها شراب را می‌نوشد، باید از انجام این کار خودداری کند حتی اگر قصدش از گذاشتن لیوان شراب مقابل آن‌ها، این نباشد که شراب نوشیده شود.

اما اگر عمل انسان مقدّمه بعیده برای وقوع مبغوض مولا باشد، یقیناً اجتناب از آن لازم نیست؛ زیرا با لزوم اجتناب در این موارد، نظام عالم به هم می‌خورد، مقاصد معتنابه عقلائی از بین می‌رود و افراد در حرج و مشقت قرار می‌گیرند؛ تمام صاحبان کسب و کار که کالایی را می‌فروشند یا خدماتی ارائه می‌دهند، به نحو علم اجمالی می‌دانند که کارشان، مقدمه بعیده قرار می‌گیرد برای اینکه برخی مبغوض شارع را مرتکب شوند؛ بنابراین اگر اجتناب از انجام مقدمات بعیده نیز لازم باشد، افراد باید کسب و کار خود را تعطیل کنند که نتیجه آن به هم خوردن نظام عالم، از بین رفتن مقاصد قابل توجه عقلائی و قرار گرفتن مردم در حرج و مشقت است. با توجّه به این مطلب، اجتناب از مقدمات بعیده لازم نیست و سیره عقلائی عمومی نیز بر عدم اجتناب است.

مثال‌هایی که مرحوم آقای خوئی برای اثبات سیره ذکر کرده، از مواردی است که عمل انسان مقدّمه بعیده است، اما مسئله مورد بحث از مواردی است که عمل انسان، مقدّمه قریبه برای وقوع مبغوض شارع است؛ در فرضی که زن بدون هیچ عذری قصد دارد که عمداً به بدن مرد نگاه کند، اگر مرد تستّر را ترک کند، این کار مقدّمه قریبه است برای اینکه زن نظر حرام را مرتکب شود؛ بنابراین در صورت ترک تستّر از سوی مرد، طبق حکم عقل و بنای عقلاء، مستحقّ مؤاخذه است.

کلام آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم نیز در بیانی که بخشی از آن با کلام مرحوم آقای خوئی مشترک

است فرموده است:

«التحقیق: أن الإعانة علی الشیء تتوقف علی قصد التسبب الی ذلك الشیء بفعل المقدمة، فإذا لم یکن الفاعل للمقدمة قاصدا حصوله لا یکون فعل المقدمة إعانة علیه. فمجرد علم الرجل بأن المرأة تنظر الیه عمدا لا یوجب التستر علیه من باب حرمة الإعانة علی الإثم. مع أن مورد السیرة علی عدم التستر من ذلك قطعا. و من ذلك یشکل البناء علی تحریمه من باب وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بناء علی عمومه للمقام. بحیث یقتضی ترك المقدمة، کی لا یقع غیره فی الحرام. و إن کان الظاهر عدم عمومه له، إذ النهی عن المنکر یراد منه الزجر عن المنکر تشریعا، بمعنی: إحداث الداعی إلی الترك، فلا یقتضی وجوب ترك بعض المقدمات لئلا یقع المنکر، کما لا یقتضی الأمر بالمعروف فعل بعض المقدمات لیتحقق المعروف. فلاحظ.»[1]

مرحوم آقای حکیم همان سیره‌ای را که در کلام مرحوم آقای خوئی نیز وجود دارد، ادعا کرده، ولی برخلاف مرحوم آقای خوئی آن را توضیح نداده است؛ در مقابل، مطلبی را متفرّع بر سیره بیان کرده است که در کلام مرحوم آقای خوئی وجود ندارد؛ ایشان بعد از ادعای سیره، تمسّک به ادله نهی از منکر در مسئله مورد بحث را مطرح کرده و دو اشکال به آن وارد نموده که یکی از آن اشکال‌ها متفرّع بر ادعای سیره است.

توضیح کلام ایشان با اضافاتی از ما به این شرح است:

اگر ادعا شود که نهی به معنای بازداشتن است؛ ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْداً إِذَا صَلَّى﴾،[2] بنابراین طبق ادله نهی از منکر، مکلّف موظّف است که جلوی وقوع منکر از سوی دیگری را بگیرد؛ اگر چنین کاری لازم باشد و ترک آن خلاف شرع باشد، به طریق اولی[3] خلاف شرع است که انسان عملی را انجام دهد که مقدمه ارتکاب منکر از

---

۱. مستمسك العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۶۰.

۲. العلق، ۹-۱۰.

۳. استاد ﷾: تعبیر اولویت در کلام مرحوم آقای حکیم نیست و ما آن را اضافه کردیم.

سوی دیگری است و منجر به آن می‌شود.

ممکن است با این بیان، ادعا شود که طبق ادله نهی از منکر نیز، اگر مرد می‌داند که زن عمداً به بدن او نگاه می‌کند، باید بدنش را از او بپوشاند؛ اما این استدلال دو اشکال دارد:

- اشکال اول: حتی اگر ادله نهی از منکر ذاتاً اطلاق داشته، و بر لزوم این نوع جلوگیری از منکر دلالت کند، سیره این اطلاق را تقیید می‌زند.
- اشکال دوم: ادله نهی از منکر اصلاً بر لزوم این نوع جلوگیری از منکر دلالت ندارد؛ زیرا نهی از منکر مقابل امر به معروف است؛ امر عبارت است از دستور دادن که یک کار انشائی است که بر اساس آن، اراده در مامور به وجود می‌آید که متعلق امر را با اختیار خود انجام دهد؛ کار آمر، ایجاد بعث انشائی است؛ اما اگر تکویناً با انجام دادن کاری، کسی را مجبور بر انجام معروف کند، کار او مصداق امر به معروف نیست.

نهی از منکر نیز ایجاد زجر انشائی است؛ یعنی مکلّف کاری انجام دهد که شخص نسبت به متعلّق نهی منزجر شده، با اختیار خود آن را ترک کند؛ اما اینکه تکویناً کاری انجام دهد که مانع از وقوع منکر از سوی دیگری شود، کار او مصداق نهی از منکر نیست.

مناقشه در کلام آقای حکیم

مناقشاتی که به کلام مرحوم آقای خوئی وارد شد، به کلام مرحوم آقای حکیم نیز وارد است؛ علاوه بر آن‌ها، اشکالی دیگری نیز بر کلام ایشان وارد است؛ توضیح اینکه اگرچه نهی از منکر در مقابل امر به معروف قرار گرفته، ولی با توجّه به تناسب حکم و موضوع، مقصود اصلی از نهی از منکر این نیست که شخص تربیت و اصلاح شود تا در این صورت انشاء بما انه انشاء خصوصیت داشته باشد و با جلوگیری تکوینی، این اثر مترتب نشود.

به مقتضای تناسب حکم و موضوع، مقصود اصلی از نهی از منکر جلوگیری از وقوع منکر است؛ بنابراین اگر مجرد نهی سبب شود که شخص از منکر منزجر شده، با اختیار خود آن را ترک کند، نیازی نیست که انسان عمل دیگری انجام دهد؛ اما

اگر شخص، قابل تربیت و اصلاح نیست و مجرد نهی برای جلوگیری از وقوع منکر کفایت نمی‌کند، انسان باید تکویناً کاری کند که مانع از وقوع منکر شود؛ همچنین باید از انجام اموری که منجر به وقوع منکر از سوی دیگری می‌شود، اجتناب کند؛ مگر اینکه عمل او مقدّمه بعیده برای وقوع منکر از سوی دیگری باشد؛ بنابراین در مواردی که عمل انسان مقدّمه بعیده برای وقوع منکر است، ادله نهی از منکر آن موارد را شامل نمی‌شود؛ زیرا اگر لازم باشد که افراد از باب نهی از منکر، از این مقدّمات نیز اجتناب کنند، نظام عالم به هم می‌خورد، مقاصد معتنابه عقلائی از بین می‌رود و افراد در حرج و مشقت قرار می‌گیرند؛ زیرا همچنان‌که در نقد کلام مرحوم آقای خوئی بیان شد، تمام صاحبان کسب و کار که کالایی را می‌فروشند یا خدماتی ارائه می‌دهند، به نحو علم اجمالی می‌دانند که کارشان، مقدّمه بعیده قرار می‌گیرد برای اینکه برخی مبغوض شارع را مرتکب شوند.

اما اگر عمل انسان مقدّمه قریبه برای تحقق منکر از سوی دیگری باشد، جایز نیست انسان مرتکب آن شود. در مسئله مورد بحث نیز، ترک تستّر از جانب مرد مقدّمه قریبه است برای اینکه زن عمداً و بدون عذر به بدن مرد نگاه کند، بنابراین به مقتضای ادله نهی از منکر نیز، مرد باید بدنش را بپوشاند.

البته یک سؤال در اینجا مطرح می‌شود که اگر مرد ستر را ترک کند، آیا دو عقاب دارد، یک عقاب برای اعانه بر اثم و یک عقاب نیز برای ترک نهی از منکر یا تنها یک عقاب دارد؟

جواب از این سؤال متوقّف بر این مطلب است که آیا ترک نهی از منکر به شکل متعارف ملازم لاینفک اعانه بر اثم است یا اینکه به شکل متعارف ملازمه‌ای با یکدیگر در خارج ندارند؛ اگر رابطه این دو عنوان از قسم اول باشد، با ترک ستر از سوی مرد، تنها یک عقاب برای او ثابت می‌شود، اما اگر از قسم دوم باشد، دو عقاب دارد.[1]

---

۱. بعید نیست طبق نظر استاد ﷾ دو عقاب مترتّب شود؛ زیرا نهی از منکر در مواردی است که شخص بتواند کاملاً جلوی وقوع منکر را بگیرد یا حداقل آن را تقلیل دهد؛ بنابراین مثلاً اگر عمل زید مقدّمه قریبه و منحصره وقوع منکر از سوی عمرو باشد، آنگاه، اگر او آن عمل را انجام دهد و عمرو مرتکب منکر شود، زید هم اعانه بر اثم کرده و هم نهی از منکر را ترک کرده‌است؛ اما اگر عمل زید مقدّمه قریبه باشد

این مطلب نظیر بحثی است که در تجرّی مطرح است؛ صاحب فصول فرموده است: «التحقیق أن التجری علی المعصیة معصیة أیضا لکنه إن صادفها تداخلا.»[1]

مرحوم شیخ انصاری این کلام را نقل و در نقد آن فرموده است:

«لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام؛ إذ مع کون التجرّی عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن ارید به وحدة العقاب؛ فإنّه ترجیح بلا مرجّح، و إن ارید به عقاب زائد علی عقاب محض التجرّی، فهذا لیس تداخلا؛ لأنّ کلّ فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه أحدهما.»[2]

مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی[3] در وقایه الاذهان، نظر صاحب فصول را پذیرفته، اشکال مرحوم شیخ انصاری را جواب داده است؛ ایشان فرموده است:

«و أمّا تداخل العقابین، فلا شك أنّ من العناوین المبغوضة ما یکون مقدّمة لما هو أشدّ مبغوضیة و قبحا، فعلی تقدیر ترتّبه علیها لا

امّا منحصره نباشد، در این صورت، زید اعانه بر اثم کرده ولی لزوماً نهی از منکر را ترک نکرده است؛ زیرا گاهی شرایط به گونه‌ای است که عمرو با نهی و زجر زید منزجر نمی‌شود و تکویناً نیز زید نمی‌تواند مانع شود که عمرو مقدّمات منکر را از طریق دیگر حاصل کرده، منکر را مرتکب شود؛ در این صورت، ایجاد مقدّمه قریبه منکر از سوی زید مصداق اعانه بر اثم است اما ترک نهی از منکر نیست؛ بنابراین در تمام موارد اعانه بر اثم، ترک نهی از منکر صورت نمی‌گیرد.

از سوی دیگر، در تمام موارد ترک نهی از منکر، اعانه بر اثم وجود ندارد؛ گاهی شخص نهی از منکر را ترک کرده امّا اعانه بر اثم نکرده‌است؛ مانند اینکه زید می‌بیند که عمرو دروغ می‌گوید یا شراب می‌خورد ولی سکوت کرده، کاری انجام نمی‌دهد؛ در این صورت، زید نهی از منکر را ترک کرده امّا اعانه بر اثم نکرده‌است؛ نتیجه اینکه بین عنوان اعانه بر اثم و ترک نهی از منکر، ملازمه لاینفک وجود ندارد؛ گاهی هر دو عنوان با هم محقّق می‌شوند و گاهی نیز تنها یک عنوان محقّق می‌شود.

۱. الفصول الغرویّة، ص ۸۷.

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۴-۴۵.

۳. استاد ﷾: مرحوم شیخ محمدرضا مسجدشاهی پسر شیخ محمد حسین اصفهانی است و ایشان نیز پسر شیخ محمد باقر است و ایشان نیز پسر شیخ محمدتقی صاحب حاشیه معالم، هدایة المسترشدین است؛ شیخ محمدتقی نیز برادر بزرگ صاحب فصول است.

مرحوم شیخ محمد رضا مسجد شاهی در موارد بسیاری در وقایه الاذهان، از جدّ و عموی اعلای خود [صاحب هدایه المسترشدین و صاحب فصول] دفاع می‌کند. از جمله این موارد، دفاعی است که ایشان از صاحب فصول در بحث تجرّی در مقابل شیخ انصاری کرده است.

یلاحظ إلّا بلحاظ المقدّمیة المحضة، و لا یوصف إلّا بالحرمة الغیریة، و یکون مبغوضیتها و عقابها مندکّین فیه و یندمجان فیه اندماج الضعیف فی الشدید، فلا یعدّان إلّا فعلا واحدا، بخلاف ما إذا لم یترتب علیها، فإنّها تستقلّ حینئذ بنفسها، و تعدّ مبغوضا مستقلا یترتب علیها ما أعدّ لها من العقاب. و هذا أمر وجدانی له نظائر کثیرة فی العرف و الشرع، فمن زنی بامرأة لا یحکم علیه باللحاظ الأولی إلّا بارتکاب کبیرة واحدة و إن سبقه مس العورة منها و نحوه، و لا یقام علیه إلّا حدّ واحد، بخلاف ما إذا لم یترتب علیه، فإن المس و غیره من المقدّمات و اللوازم المحرّمة یعاقب علیها و یعزّر، و لا یجمع علیه- فی صورة ترتب الفعل- بین الحدّ و التعزیر .... و هکذا فلیکن الحال فی التجرّی، بل الأمر فیه أوضح، و حیث إنّ المعصیة الواقعیة لا یمکن وقوعها إلّا بالتجرّی و لا ینفک عنه اکتفی فی العقاب علیه بالعقاب علیها و إن کان العقاب أهون، لو فرض محالا إمکان الافتراق بینهما، کما أنّ الأمر کذلک لو أمکن الزنا بلا مس، و القتل بلا جرح ... و مثل هذا موجود فی الطاعات أیضا، فالصلاة مرکّبة من الأجزاء [الواجبة][1] من سجود و قراءة، و لیست إلّا إطاعة واحدة، فلیکن الانقیاد المقابل للتجرّی مثله، و هذا مراد هذا الإمام و إن قال الشیخ طاب ثراه: "و لم یعلم معنی محصّلا لهذا الکلام".[2]»[3]

---

۱. در پاورقی کتاب وقایة الاذهان نوشته شده است: «ورد في الأصل: المستحبّة. و ما أثبتناه یقتضیه السیاق».

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۵.

۳. وقایة الأذهان، ص ۴۶۱-۴۶۳.

بررسی اشتراط حرمت نظر به نامحرم غیر قابل تمییز

مسألة ۵۲: «مسألة هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التميز بين الرجل و المرأة و أنه العضو الفلانی أو غيره أو مطلقة فلو رأى الأجنبية من بعيد بحيث لا يمكنه تمييزها و تمييز أعضائها أو لا يمكنه تمييز كونها رجلا أو امرأة بل أو لا يمكنه تمييز كونها إنسانا أو حيوانا أو جمادا هل هو حرام أو لا وجهان الأحوط الحرمة.»[1]

بحث در این مسئله درباره آن نیست که انسان یا حیوان یا جماد بودن منظور الیه، یا مرد یا زن بودنش مشکوک است؛ حکم این صور در مسئله ۵۰ گذشت؛ بحث در مسئله ۵۲، درباره آن است که مکلّف یقیناً می‌داند که منظور الیه کسی است که اگر دقیقاً مشخص و قابل تمییز بود، نگاه به او بلا اشکال جایز نبود؛ اما با وجود این، اکنون به دلیلی مانند دوری، با نظر کاملاً مشخص و قابل تمییز نیست؛ مثل اینکه مرد می‌داند که منظور الیه زن نامحرم است، اما به دلیل دوری یا ضعف چشم نمی‌تواند با صرف نگاه کردن او را دقیقاً تشخیص و تمییز دهد.

غیر قابل تمییز بودن این منظور الیه به وسیله نظر، مراتبی دارد که بر اساس آن، سه صورت در مسئله مطرح می‌شود:

- صورت اول: انسان بودن او با نظر تشخیص داده نمی‌شود.
- صورت دوم: انسان بودنش با نظر تشخیص داده می‌شود، اما مرد یا زن بودن او با نظر مشخص نمی‌شود.
- صورت سوم: مرد یا زن بودن او نیز با نظر مشخص می‌شود، اما اعضای او با نظر قابل تشخیص نیست که کدام سر، کدام گردن، کدام دست، کدام پا ... است.

با توجه به این مطلب، این سؤال مطرح می‌شود که آیا در مواردی که معلوم است

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷.

که منظور الیه کسی است که نظر به او حرام است، تمییز و قابل تشخیص بودن او، در حرمت نظر دخیل است یا دخیل نیست؟ اگر حرمت منوط باشد به اینکه بتوان با نظر، منظور الیه را کاملاً تمییز و تشخیص داد، آنگاه، نظر در هیچ‌کدام از صور بالا، حرام نیست؛ اما اگر حرمت نظر اصلاً منوط نباشد به اینکه منظور الیه با نظر، قابل تمییز باشد، آنگاه، نظر در تمام صور بالا حرام است.

نظر صاحب عروه

مرحوم سیّد در این مسئله نظر قاطعی نداده و به عبارت «الأحوط الحرمة» اکتفا کرده است.[1]

وجه احتیاط مرحوم سیّد آن است که ایشان تردید دارد که آیا ادله نظر اطلاق داشته، صور مورد بحث را نیز شامل می‌شود، یا اینکه به دلیل انصراف و امثال آن، این موارد را شامل نمی‌شود؛ این تأمّل سبب شده است که ایشان در مسئله فتوا نداده، به احتیاط حکم کند.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی نیز در این باره مطالبی فرموده است.

مطلب اوّل: تمسک مرحوم سید به اطلاق صدر آیه غضّ

ایشان در بیان وجه احتیاط مرحوم سیّد فرموده است:

«و هو إنّما یتمّ بناء علی ما اختاره ﷺ من کون مستند عدم الجواز هو قوله تعالی ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ فإنّ مقتضی إطلاقها ثبوت الحکم، سواء أ أمکن التمییز أم لم یمکن.»[2]

---

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۷.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۵.

مطلب دوم: دلالت ذیل آیه غضّ (حرمت ابداء زینت) بر حرمت در مقام

ایشان در ادامه در بیان حکم مسئله بنا بر مختار خود در مسئله نظر، فرموده است:

«بناء على ما اخترناه من كون المستند قوله تعالى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ فلا يبعد دعوى توقّف صدق النظر إلى الزينة و إبدائها على التمييز، إذ لا يصدق النظر إلى ذراع المرأة مثلا إذا لم يمكنه تمييزه. و عليه فالحكم بالحرمة فيما إذا لم يميز أعضاءها فضلا عما إذا لم يمكنه تمييز كونها رجلا أو امرأة، أو لم يمكنه تمييز كونها إنسانا أو جمادا مشكل جدّا. نعم، لا بأس بالاحتياط بالترك..»[1]

توضیح کلام آقای خوئی آن است که اگر کسی جواهرش را نپوشاند و دیگری به آن نگاه کند، اما جواهر بودن آن را نتواند تشخیص دهد، عرفاً کار این شخص، مصداق «نشان دادن جواهر» نیست؛ همچنان‌که بر کار ناظر نیز نظر به جواهر صدق نمی‌کند؛ در صدق عناوین «ابداء یک شیء» و «نظر به آن»، باید آن شیء قابل تشخیص برای ناظر باشد.

با توجه به این مطلب، اگر مستند حرمت نظر، ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[2] باشد، مرد باید از نظر اجتناب کند؛ زیرا طبق صدر آیه، نظر به زن نامحرم حرام است و در این صورت نیز فرض آن است که اجنبیه بودن زن معلوم است اگرچه با مجرد نظر دقیقاً قابل تشخیص نیست.

اما اگر مستند حرمت نظر، ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[3] باشد، حکم صورت سوم،[4] عدم لزوم اجتناب است؛ زیرا مستفاد از این فقره آن است که زن باید از نشان دادن زینتش به مرد اجتناب کند و مرد نیز نباید به زینت او نگاه کند؛ اما در صورت سوم، اگر مرد نگاه کند، عرفاً نظر به زینت زن صدق نمی‌کند؛ همچنان‌که اگر زن بدنش را در این صورت نپوشاند، عرفاً ابداء زینت نکرده است؛ بنابراین حکم به حرمت نظر در این صورت مشکل است و اگر نتوان به حرمت نظر در این صورت

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۵.

۲. النور، ۳۰.

۳. النور، ۳۱.

۴. صورتی که مرد یا زن بودن منظور الیه با نظر قابل تشخیص است امّا اعضای او قابل تشخیص نیست.

حکم کرد، به طریق اولی در دو صورت دیگر نیز حرمت نظر ثابت نمی‌شود.

مناقشه در کلام آقای خوئی

مناقشاتی به کلام مرحوم آقای خوئی وارد است:

مناقشه اول: تردید مرحوم سیّد در اطلاق آیهٔ غضّ نسبت به صور مسئله

مرحوم آقای خوئی وجه احتیاط مرحوم سید را تمسّک به اطلاق صدر آیه غضّ ذکر کرده است؛ اما این صحیح نیست؛ زیرا اگر مرحوم سید اطلاق آیه را پذیرفته بود، باید به جای احتیاط، فتوا داده، می‌فرمود: «الاقوی الحرمة.»

مناقشه دوم: کفایت مشخص بودن اصل بدن زن برای ترتب حرمت

این مطلب محل تأمّل است که مراد از ابدای زینت در فقره ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾،[1] ابدای زینتی است که با نظر قابل تشخیص باشد؛ اما اگر این ادعا نیز پذیرفته شود، اشکال مرحوم آقای خوئی به استدلال به آیه صحیح نیست.

توضیح اینکه اگر در آیه، اعضای بدن زن، گردن، دست، شکم و ... موضوع بود، این امکان وجود داشت که با پذیرفتن ادعای بالا، صورتی که اعضای بدن با نظر مشخص نیست، مشمول آیه دانسته نشود؛ اما در آیه، تمام بدن زن زینت فرض شده است؛ تعبیر زینت، کنایه از بدن زن است؛ خود زن زینت است و به این دلیل، نهی شده است که بدن خود را -غیر از قسمت‌های ظاهر آن که استثناء و عدم استثناء آن محل بحث است- به دیگری نشان دهد؛[2] بنابراین در مواردی که اصل بدن زن مشخص است، نمی‌توان به مجرد اینکه اعضای آن با نظر قابل تشخیص نیست، به عدم حرمت ابداء و نظر حکم کرد.

---

۱. النور، ۳۱.

۲. توضیح بیشتر: اگر گفته شود «به زیور زن نگاه نکن»، این جمله با جمله «به النگوی زن یا به دستبند وی نگاه نکن» تفاوت دارد؛ در جمله اول، اگر اصل زیور بودن زن مشخص باشد، کفایت می‌کند بنابراین اگر معلوم نباشد که النگو است یا دستبند، ضرری به صدق این جمله وارد نمی‌شود؛ ولی در جمله دوم، بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی باید النگو بودن یا دستبند بودن هم مشخص باشد.

مناقشه سوم: مشکل‌تر نبودن حکم به حرمت در صور اول و دوم نسبت به صورت سوم

مرحوم آقای خوئی، حکم به حرمت در صورت اول[1] و دوم[2] را مشکل‌تر از حکم به حرمت در صورت سوم دانسته است؛ اما این مطلب صحیح نیست که در تبیین نظر مختار بیان می‌شود.

نظر مختار

به نظر می‌رسد که قابل تشخیص نبودن انسان بودن منظورالیه و همچنین مرد یا زن بودن او دخالت در حکم مسئله ندارد و حکم دائر مدار امر دیگری است؛ توضیح اینکه منظورالیهی که بنا بر فرض مسئله، ناظر می‌داند نظر به او حرام است، اگرچه با نظر کاملاً قابل تمییز و تشخیص نیست، اما چند صورت درباره او متصوّر است:

- صورت اول: اعضای بدنش کاملاً مشخص است و شخص می‌تواند با نظر، صورت، گردن، دست، پا، شکم و ... او را با تمام خصوصیات، رنگ، چاقی، لاغری و ... تشخیص دهد، در این صورت، طبق اطلاقات حرمت نظر، نگاه کردن به این شخص حرام است و انصرافی در ادله نسبت به این صورت وجود ندارد؛ همچنین به حسب ذوق فقهی نیز به نظر می‌رسد که نگاه کردن به منظور الیه در این صورت جایز نیست؛ زیرا مرتبه‌ای از فلسفه و حکمت جعل حرمت ابداء بدن و حرمت نظر در این صورت نیز وجود دارد.
- صورت دوم: اعضای بدن منظور الیه از یکدیگر قابل تشخیص است و همچنین خصوصیاتی مانند حجم بدن، چاقی، لاغری نیز قابل تشخیص است که در تحریک و تهییج شهوانی -که فلسفه و حکمت جعل حرمت ابداء بدن و حرمت نظر است- دخالت دارد؛ اما به دلیل تاریکی هوا یا دوری یا ضعف چشم، ناظر نمی‌تواند برخی خصوصیات دیگر مانند بینا یا نابینا بودن را که در تحریک و تهییج شهوانی دخالت ندارند، تشخیص دهد؛ در این صورت نیز با بیانی که در صورت قبل بیان شد، نظر حرام است؛ اگرچه مرحوم سیّد در بحث درباره عورت، در صدد

---

۱. صورتی که انسان بودن منظور الیه با نظر، قابل تشخیص نیست.

۲. صورتی که انسان بودن منظورالیه با نظر قابل تشخیص است امّا مرد یا زن بودنش با نظر مشخص نمی‌شود.

بیان این مطلب است که اگر حجم عورت مشخص است، اما رنگ آن مشخص نیست، سترش و نظر به آن اشکال ندارد.[1]

• صورت سوم: اصل بدن منظور الیه مشخص است و همچنین خصوصیاتی مانند حجم و چاقی که در تحریک و تهییج شهوانی دخیل است قابل تشخیص است، اما اعضای او از یکدیگر قابل تشخیص نیست و در نتیجه انسان نمی‌تواند با نظر تشخیص دهد که کدام قسمت گردن، کدام قسمت دست، کدام قسمت پا است؛ در این صورت نیز با بیانی که در صورت اول بیان شد، نظر حرام است.

در استفاده حرمت نظر در این صور فرق نمی‌کند که دلیل بر حرمت نظر ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[2] یا ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[3] باشد؛ زیرا نگاه به انسان و همچنین نگاه به زینت که مراد از آن بدن زن است، در این موارد صدق می‌کند؛ همچنین فلسفه و حکمت جعل حرمت ابداء بدن و حرمت نظر در این موارد وجود دارد.

• صورت چهارم: به جهاتی مانند دوری بیش از حدّ، اصل بدن منظور الیه نیز مشخص نیست و تنها شبحی از او دیده می‌شود؛ در این صورت، بعید نیست که ادعا شود که ادله حرمت نظر حتی ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[4] -که موضوع در آن نظر به زن است- انصراف از این صورت دارد؛ زیرا تحریک و تهییج شهوانی، فلسفه و حکمت جعل حرمت ابداء بدن و حرمت نظر است و مفاد این ادله را مضیّق می‌کند و در این صورت و امثال آن نیز تحریک و تهییج شهوانی وجود ندارد.

خلاصه ادعای انصراف ادله از این صورت بعید نیست و حداقل عرف در اطلاق آن‌ها نسبت به این صورت، تردید می‌کند و مقتضای برائت نیز عدم حرمت نظر است.

---

۱. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. النور، ۳۰.

۳. النور، ۳۱.

۴. النور، ۳۰.

فهرست تفصیلی

فهرست اجمالی ۵

بخش سوم
مستثنیات حرمت نظر

مستثنیات حرمت نظر به اجنبی ۱۱
نکاتی دربارهٔ عبارت عروه ۱۱
دلیل تعدّد عناوین استثنا شده، و بحث مستقلّ از هر یک ۱۲
تفاوت عنوان اوّل با عنوان سوم ۱۲
تفاوت عنوان دوم با عنوان سوم ۱۴
تفاوت عنوان اوّل با عنوان دوم ۱۵
استثنای اوّل: مقام معالجه ۱۵
مسئلهٔ اوّل: حکم رجوع بیمار زن به پزشک ۱۵
مطلب اوّل: بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی ۱۶
الف. توضیح متن روایت ۱۶
ب. شمول روایت نسبت به صورت توقّف علاج بر نظر به عورت بیمار ۱۸
ج. بررسی معنای «أرفق» ۲۰

د. مرجع ضمیر «اضْطُرَّتْ إِلَیهِ» ۲۰
ه. معنای قید «إن شاءت» ۲۲
نظر حاج شیخ عبدالکریم حائری ۲۲
تأیید حاشیهٔ آقای آشتیانی بر کلام حاج شیخ عبدالکریم ۲۳
مطلب دوم: تبیین وجه استدلال به عمومات برای اثبات حرمت مراجعه ۲۳
بیان اوّل: صحّت اخذ به عمومات به دلیل عدم اجمال مخصّص ۲۴
بیان دوم: صحّت اخذ به عمومات به دلیل بناء عقلاء یا انفصال و اجمال مخصّص ۲۴
وجه اوّل ۲۴
وجه دوّم ۲۵
مطلب سوم: صور مختلف رجوع زن به پزشک ۲۶
صورت اوّل: توقّف علاج بر نگاه یا لمس و مسّ عضوی غیر از عورت ۲۶
صورت دوم: توقّف علاج بر نگاه یا لمس و مسّ عورت ۲۶
دلیل تقدّم مماثل و محرم بر نامحرم ۲۷
مسئلهٔ دوم: حکم نظر و لمس توسط پزشک ۲۸
صورت اوّل: خوف پزشک بر «جان بیمار و مانند آن» ۲۸
ادلّهٔ جواز لمس و مسّ بیمار ۲۹
دلیل اوّل: وجوب حفظ نفس ۲۹
دلیل دوم: قواعد عامّه ۲۹
دلیل سوم: صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی ۲۹
بررسی دلالت روایت ۲۹
صورت دوم: عدم خوف پزشک بر «جان بیمار و مانند آن» ۳۰
بخش اوّل: بررسی ادلّهٔ جواز نظر و لمس پزشک ۳۰
جهت اوّل: مفاد صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاصّ ۳۰
جهت دوم: مفاد قواعد عامّه ۳۱
بیان اوّل: کلام حاج شیخ عبدالکریم ۳۱

اشکال بیان اوّل ۳۱
بیان دوم: کلام آقای حکیم ۳۳
بیان سوم: کلام آقای خوئی ۳۴
توضیحی دربارهٔ اشکال آقای خوئی به ادلّهٔ «لاضرر» ۳۵
نقد بیان سوم ۳۵
مطلب اوّل: عدم ردّ کلام حاج شیخ عبدالکریم با بیان سوم ۳۵
مطلب دوم: پاسخ به شاهد نقضی در بیان سوم ۳۶
نظر مختار: جواز معالجه و نظر توسط پزشک غیر مماثل ۳۷
حکم معالجه در صورت التذاذ جنسی ۴۰
کلام حاج شیخ عبدالکریم ۴۰
حاشیه بر کلام حاج شیخ عبدالکریم ۴۱
بخش دوم: بررسی ادلّهٔ وجوب معالجه توسط پزشک ۴۱
جهت اوّل: بررسی صحیحهٔ ابوحمزهٔ ثمالی به عنوان دلیل خاص ۴۱
بیان حاج شیخ عبدالکریم و پذیرش آن ۴۱
جهت دوم: بررسی قواعد عامّه ۴۲
بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم ۴۲
نقد کلام حاج شیخ عبدالکریم ۴۳
نظر مختار: عدم وجوب معالجه توسط پزشک ۴۴

استثنای دوم: مقام ضرورت ۴۴

استثنای سوم: موارد تزاحم با اهمّ ۴۵

استثنای چهارم: مقام شهادت ۴۶

احتمالات در کلام مرحوم سید ۴۶

احتمال اوّل ۴۶

تفسیر عبارت سیّد طبق احتمال اوّل ۴۷

احتمال دوم ۴۸
مسئلهٔ اوّل: بررسی ادلّهٔ لزوم تحمّل و ادای شهادت ۵۱
دلیل اوّل: ﴿ ...وَ لایأبَ الشُّهَداءُ إذا ما دُعُوا ...﴾ ۵۱
دلیل دوم: ﴿ ... وَ لاتَکْتُمُوا الشَّهادَةَ وَمَنْ یکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ ۵۱
مسئلهٔ دوم: بررسی ادلّهٔ جواز نظر به اجنبیة در مقام تحمّل و ادای شهادت ۵۲
دلیل اوّل: اطلاقات تحمّل شهادت ۵۲
مناقشات حاج شیخ عبدالکریم در دلیل اوّل ۵۲
مناقشهٔ اوّل: عدم اطلاق آیه نسبت به صورت تزاحم ۵۲
توضیح مناقشهٔ اوّل ۵۳
مناقشهٔ دوم: عدم وجوب تحمّل شهادت به دلیل امتناع شرعی مقدّمهٔ آن ۵۴
مناقشه سوم: تعارض بین ادلّه و عدم جواز تمسّک به آیه، در صورت اطلاق آن ۵۵
بررسی مناقشات حاج شیخ عبدالکریم ۵۵
مطلب اوّل: نسبت بین ادلّهٔ حرمت نظر به نامحرم و ادلّهٔ عامهٔ وجوب تحمّل شهادت ۵۵
مقدّمهٔ اوّل: تفاوت تعارض و تزاحم ادلّه ۵۶
مقدّمهٔ دوم: اختصاص خطابات به قادرین ۵۶
بررسی وجود خطاب یا ملاک تکلیف نسبت به افراد عاجز ۵۷
نظر اوّل: شمول اطلاق مادّه نسبت به عاجزین ۵۸
مناقشه در نظر اوّل ۶۰
نظر دوم (خطابات قانونی): شمول اطلاق هیئت، نسبت به عاجزین ۶۱
محاذیر تقیید شرعی خطاب به قدرت ۶۲
محذور اوّل: جریان برائت در فرض شک در قدرت ۶۲
توضیح محذور اوّل با دو تقریب ۶۲
محذور دوم: جواز تعجیز نفس ۶۴
محذور سوم: تقیید خطاب به علم ۶۴
محذور چهارم: لزوم تصویب ۶۵

محذور تقیید عقلی خطاب به قدرت: تصرف در حیطهٔ حاکم دیگر ۶۵
اشتباهات ناشی از خلط بین خطاب شخصی و قانونی ۶۵
الف. منجّز نبودن علم اجمالی در موارد خروج از محل ابتلاء ۶۵
ب. معقول نبودن توجّه خطاب به عاجز و غافل ۶۶
عدم انحلال خطاب با قیاس انشاء به اخبار ۶۶
نتیجه: عدم تقیید خطاب به قدرت ۶۶
پاسخ به محذورهای مطرح شده در نظر دوم ۶۷
پاسخ محذور اوّل: امکان کشف ملاک از غیر خطاب ۶۷
بررسی کلام آقای داماد در مسئلهٔ شک در قدرت ۶۸
اشکالات کلام آقای داماد ۷۱
پاسخ محذور دوم: تحقّق موضوع قدرت با صرف الوجود آن ۷۵
عدم انحصار راه کشف ملاک در اثبات شمول حکم نسبت به عاجزین ۷۶
پاسخ محذور سوم: صحیح نبودن یا نتیجه بخش نبودنِ اشکالات اختصاص خطاب به عالمین ۷۷
اشکال اوّل: دور ۷۷
پاسخ: توقّف امر بر قدرت شأنی ۷۸
اشکال دوم: اختصاص عقاب به عالم ۷۹
بررسی اشکال دوم ۷۹
پاسخ محذور چهارم ۸۰
سایر اشکالات مربوط به نظر دوم ۸۲
اشکال اوّل: عدم توجه به ملاک عمومیت کلام ۸۲
اشکال دوم: عدم صحّت تنظیر خطابات تکلیفی به وضعی ۸۳
اشکال سوم: صحیح بودن خطاب به عاصی در ظرف عصیان ۸۴
اشکال چهارم: بطلان قیاس خطابات انشایی به برخی جملات خبری ۸۶
نظر سوم (مختار): عدم شمول خطابات نسبت به عاجز و عدم کفایت مجرّد اطلاق هیئت یا مادّه ۸۶
تطبیق بحث بر مقام ۸۷

بیان مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در نفی اطلاق ادلّه نسبت به فرض تزاحم و نقد آن ۸۸
نظر مختار: تعارض ادلّهٔ لزوم تحمل شهادت و حرمت نظر ۹۰
مطلب دوم: حکم مسئله بنا بر تعارض و تزاحم ۹۲
حکم مسئله بنا بر تعارض ۹۲
حکم مسئله بنا بر تزاحم ۹۳
دلیل دوم: روایات خاصه ۹۳
روایت اوّل: صحیحهٔ علیّ بن یقطین ۹۴
بررسی سند ۹۴
بررسی متن روایت ۹۵
تقریب دلالت روایت بر جواز نظر هنگام تحمّل شهادت یا ادای شهادت ۹۶
روایت دوم: صحیحهٔ صفّار ۹۸
تقریب دلالت روایت بر جواز نظر هنگام تحمّل یا ادای شهادت ۹۸
نقد استدلال به صحیحهٔ علیّ بن یقطین و صحیحهٔ صفّار ۹۹
تهافتی در کلام آقای خوئی ۱۰۰
دو استثنای غیر مقبول نزد صاحب عروه ۱۰۰
الف. شهادت بر زنا ۱۰۱
بررسی ادلّهٔ جواز نظر به زناکار برای شهادت بر زنا ۱۰۱
دلیل اوّل: تعطیل شدن حدّ زنا ۱۰۱
اشکال: عدم احراز تمام موضوع بودن زنای واقعی ۱۰۲
دلیل دوم: عموم فساد ۱۰۲
اشکال: اختصاص جواز نظر به شرایط خاص ۱۰۳
ب. نظر به فروج و ثدی هنگام ولادت و رضاع برای تحمّل شهادت ۱۰۳
تکمله‌ای بر عبارت عروه ۱۰۳
ادلهٔ جواز نظر ۱۰۴

دلیل اوّل: ضرورت عرفی ۱۰۴
دلیل دوم: اهمّیت حفظ نسب در شرع ۱۰۴
استثنای پنجم (نظر به زنان قواعد) و بررسی ادلّهٔ آن ۱۰۵
دلیل اوّل: سیره ۱۰۵
دلیل دوم: روایات ۱۰۵
روایت اوّل: روایت محمد بن سنان ۱۰۶
بررسی سند و دلالت روایت ۱۰۶
روایت دوم: صحیحهٔ محمد بن مسلم ۱۰۷
روایت سوم: صحیحهٔ محمد بن أبی حمزه ۱۰۸
روایت چهارم: صحیحهٔ حلبی ۱۰۸
بررسی متن و دلالت روایت ۱۰۸
روایت پنجم: صحیحهٔ حریز ۱۰۹
روایت ششم: روایت أبی بصیر ۱۰۹
روایت هفتم: روایت حسین بن حکم ۱۰۹
بررسی سند روایت ۱۱۰
روایت هشتم: روایت قرب الاسناد ۱۱۰
بررسی دلالت روایت بر جواز کشف شعر و ذراع ۱۱۰
روایت نهم: صحیحهٔ أبی الصباح الکنانی ۱۱۱
وجوه جمع بین روایات ۱۱۱
وجه اوّل: تفصیل بین حرّة و أمة ۱۱۱
اشکالات وجه اوّل ۱۱۲
اشکال اوّل: جواز کشف شعر بر مطلق کنیز ۱۱۲
اشکال دوم: عدم امکان حمل روایت بزنطی بر کنیز ۱۱۳

توضیح و تأیید اشکال دوم ۱۱۴
اشکال سوم: لزوم حمل مطلقات بر فرد نادر ۱۱۴
وجه دوم: حمل بر مراتب طلب ۱۱۴
عدم وجوب جلباب بر غیر قواعد ۱۱۶
استثنای ششم: نگاه به بچهٔ ممیّز و غیر ممیّز ۱۱۸
تکمله‌ای بر عبارت عروه ۱۱۸
فروع مسئله ۱۱۹
فرع اوّل: نظر غیر بالغ ممیّز به عورت دیگران ۱۲۰
کلام مرحوم نراقی ۱۲۰
مناقشه در کلام مرحوم نراقی ۱۲۰
مناقشهٔ اوّل: عدم دلالت امر بر وجوب با وجود دلیل عامّ بر ترخیص طفل ۱۲۰
توضیح مناقشهٔ اوّل ۱۲۱
تأمّلی در مناقشهٔ اوّل ۱۲۲
مناقشهٔ دوم: عدم ارتباط آیه با مسئلهٔ نظر به عورت ۱۲۳
پاسخ: دلالت ﴿ثَلاثُ عَوْراتٍ لَكُمْ﴾ بر مبغوضیت نگاه به فروج ۱۲۳
مناقشهٔ سوم: اخلاقی بودن مفاد آیه ۱۲۴
پاسخ: ظهور آیه در بیان حکم الزامی ۱۲۴
مناقشهٔ چهارم و قول مختار دربارهٔ مفاد آیه ۱۲۴
فرع دوم: ستر عورت توسّط غیر بالغ از دیگران ۱۲۶
فرع سوم و چهارم: نظر به عورت غیر بالغ و لزوم ستر عورت از غیر بالغ ۱۲۶
ادلّهٔ حرمت نظر به عورت طفل ممیّز و لزوم ستر عورت از او ۱۲۶
روایت اوّل: صحیحهٔ حریز ۱۲۷
روایت دوم: روایت مناهی نبی ﷺ ۱۲۷
روایت سوم: عبدالله بن سنان ۱۲۷

روایت چهارم: مرسلهٔ محمّد بن جعفر ۱۲۷
روایت پنجم: مرفوعهٔ سهل بن زیاد ۱۲۸
روایت ششم: صحیحهٔ حلبی ۱۲۸
روایت هفتم: روایت ابو عمرو زبیری ۱۲۸
استدلال آقای خوئی به «عورة المؤمن علی المؤمن حرام» و نقد آن ۱۲۸
فرع پنجم: نظر بالغین به بدن بچه‌های ممیّز غیر از عورت ۱۲۹
ادلّهٔ جواز نظر ۱۲۹
دلیل اوّل: عدم مقتضی برای ثبوت حرمت نظر ۱۲۹
اشکال: امکان اثبات مقتضی با ادلّهٔ دیگر ۱۳۰
دلیل دوم: مانع از ثبوت حرمت نظر ۱۳۱
اشکال: اختصاص ملازمهٔ عرفیه به مکلّفین ۱۳۱
دلیل سوم: سیرهٔ متشرّعه ۱۳۲
اشکال: عدم ثبوت سیرهٔ معاصر ائمه علیهم‌السلام ۱۳۲
کلام محقّق حلّی ۱۳۳
کلام محقّق کرکی ۱۳۴
دلیل چهارم (نظر مختار): اطلاق مقامی دلیل نفی لزوم ستر بر ممیّز ۱۳۵
فرع ششم: پوشاندن بدن مرد از نگاه صبیّهٔ ممیّز ۱۳۷
فرع هفتم: پوشاندن بدن زن از نگاه صبی ممیّز ۱۳۷
دلیل لزوم ستر: آیهٔ غضّ ۱۳۷
ادلّهٔ عدم لزوم ستر ۱۳۸
دلیل اوّل: آیهٔ استئذان ۱۳۸
جمع بین آیهٔ غضّ و آیهٔ استئذان ۱۳۸
جمع اوّل: ارادهٔ عدم بلوغ از قید ﴿لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ ۱۳۸
نقد جمع اوّل ۱۴۰
عبارات برخی فقهاء ۱۴۱
جمع دوم: اختصاص آیهٔ استئذان به مسئلهٔ لزوم اذن ۱۴۵

جمع سوم: اختصاص آیهٔ استئذان به اطفال محرم ۱۴۶
دلیل دوم: روایات بزنطی ۱۴۷
صحیحهٔ اوّل بزنطی ۱۴۷
صحیحهٔ دوم بزنطی ۱۴۷
جمع بین آیهٔ غضّ و روایات بزنطی ۱۴۸
جمع اوّل: حمل آیه بر لزوم ستر از نظر با شهوت ۱۴۸
اشکال جمع اوّل: اختصاص آیه به لزوم ستر از نگاه غیر شهوانی ۱۴۹
جمع دوم: ارادهٔ عدم بلوغ از قید ﴿لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ ۱۵۰
اشکالات جمع دوم ۱۵۰
نظر مختار: جواز ابداء مو و سر در مقابل نابالغ ۱۵۱

بخش چهارم
احکام متفرقه در روابط زن و مرد

جواز بوسیدن و در دامن گذاشتن دختربچهٔ نامحرم زیر شش سال ۱۵۵
کلام آقای خوئی ۱۵۵
بررسی کلام آقای خوئی ۱۵۶
مطلب اوّل: روایات مسئله ۱۵۶
روایت اوّل: روایت ابو احمد کاهلی ۱۵۶
بررسی سند روایت ۱۵۷
تسامحی در کلام آقای حکیم ۱۵۹
بررسی دلالت روایت ۱۶۰
کلام آقای حکیم ۱۶۰

کلام آقای خوئی ۱۶۰
بررسی کلام آقای خوئی ۱۶۱
روایت دوم: روایت عبدالله بن یحیی کاهلی ۱۶۳
بررسی سند و اختلاف متن روایت با روایت کافی ۱۶۳
بررسی دلالت روایت ۱۶۴
روایت سوم: روایت زراره ۱۶۵
بررسی سند روایت ۱۶۵
بررسی دلالت روایت ۱۶۹
روایت چهارم: مرفوعهٔ زکریا المؤمن ۱۶۹
بررسی سند روایت ۱۶۹
کلام آقای خوئی ۱۶۹
تأمّلی در کلام آقای خوئی ۱۷۰
بررسی دلالت روایت ۱۷۲
کلام آقای خوئی ۱۷۲
توضیح کلام آقای خوئی ۱۷۲
تقریب اوّل و نقد آن ۱۷۲
تقریب دوم و نقد آن ۱۷۳
روایت پنجم: صحیحهٔ غیاث بن ابراهیم ۱۷۴
بررسی سند روایت ۱۷۴
بررسی دلالت روایت ۱۷۵
مطلب اوّل: بررسی محتملات تعبیر «مباشرة» ۱۷۵
احتمال اوّل و نقد آن: ارادهٔ «مساحقه» ۱۷۵
احتمال دوم و نقد آن: وقوع تصحیف در روایت، و ارادهٔ «زنا» ۱۷۵
احتمال سوم (مختار): ارادهٔ «ملاعبه» ۱۷۶
مطلب دوم: بررسی دلالت روایت بر حرمت بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر شش ساله ۱۷۷

روایت ششم: مرسلهٔ علی بن عقبه ۱۷۷
بررسی سند و دلالت روایت ۱۷۸
روایت هفتم: مرسلهٔ هارون بن مسلم ۱۷۸
بررسی سند و دلالت روایت ۱۷۸
نتیجه بررسی روایات ۱۷۸
مطلب دوم: بررسی سیره ۱۸۰
کلام آقای خوئی و نقد آن ۱۸۰
مطلب سوم: اقوال فقها در مسئله ۱۸۱
کلام آقای خوئی و نقد آن ۱۸۱
نقد کلام آقای خوئی ۱۸۳
نظر مختار دربارهٔ بوسیدن و در دامن قرار دادن دختربچهٔ شش ساله ۱۸۳
نگاه مملوک به مالکه و نگاه خصیّ، عنین، مجبوب، و مردان مسنّ ۱۸۶
تبیین مسئلهٔ عروه ۱۸۶
بخش اوّل: نگاه مملوک به مالکه‌اش ۱۸۸
نظر مرحوم سید و شیخ طوسی در خلاف و مبسوط ۱۸۸
کلام محقّق کرکی ۱۸۹
کلام شهید ثانی ۱۹۰
ادلّهٔ جواز نظر ۱۹۱
دلیل اوّل: استثنای «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» از حرمت ابدای زینت ۱۹۱
بررسی ادعای تفسیر «أَوْ ما مَلَکَتْ أَیمانُهُنَّ» در روایات ۱۹۳
تبیین مراد از روایات مفسّر آیه در کلام شیخ طوسی، طبرسی، شهید ثانی ۱۹۴

صحیحهٔ معاویة بن عمار ۱۹۶
بررسی دلالت روایت ۱۹۶
دلیل دوم: آیهٔ استئذان ۲۰۰
اشکال دلیل دوم ۲۰۱
دلیل سوم: روایات ۲۰۲
ادلّهٔ عدم جواز نظر ۲۰۳
روایت اوّل: روایت القاسم الصیقل ۲۰۳
بررسی اضمار در روایت ۲۰۳
بررسی دلالت روایت ۲۰۳
نقد دلالت روایت ۲۰۴
روایت دوم: روایت محمد بن اسحاق ۲۰۵
بررسی سند روایت ۲۰۶
بررسی دلالت روایت ۲۰۶
روایت سوم: روایت حسین بن علوان و نقد آن ۲۰۸
روایت چهارم: روایت یونس بن عمّار و یونس بن یعقوب ۲۰۹
مناقشه در دلالت روایت ۲۰۹
نظر مختار ۲۱۰
بخش دوم: نگاه خصیّ به نامحرم ۲۱۰
جهت اوّل: مفاد استثنای ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ در آیهٔ غضّ ۲۱۱
مطلب اوّل: نظر علماء و مفسّرین دربارهٔ آیه ۲۱۱
قول اوّل: پیرمردهای بدون شهوت و نیاز به زن ۲۱۱
قول دوم: افراد بدون شهوت و نیاز به زن ۲۱۱
قول سوم: ابله بدون شهوت و توجّه به زن‌ها ۲۱۱

مطلب دوم: مفاد روایات دربارهٔ آیه ۲۱۲
روایت اوّل: صحیحهٔ زراره ۲۱۲
کلام مرحوم فیض: دلالت «غَیرِ أُولِی الْإِرْبَةِ» بر حماقت ۲۱۲
اشکال بر کلام مرحوم فیض ۲۱۳
روایت دوم: صحیحهٔ زراره ۲۱۳
بررسی نقل صاحب وسائل ۲۱۳
روایت سوم: موثقهٔ عبد الرحمن بن ابی عبد الله ۲۱۴
بررسی سند ۲۱۴
بررسی دلالت ۲۱۴
کلام صاحب حدائق و تبیین آن ۲۱۵
نقد کلام صاحب حدائق ۲۱۶
نظر مختار دربارهٔ معنای روایت ۲۱۸
روایت چهارم: صحیحهٔ أبی بصیر ۲۱۸
بررسی سند روایت ۲۱۸
روایت پنجم: روایت عبدالله بن میمون قدّاح ۲۱۹
بررسی دلالت روایت و نسبت آن با روایات دیگر ۲۱۹
خلاصهٔ بحث دربارهٔ روایات ۲۲۱
مطلب سوم: بررسی اشکالات استدلال به آیه در مسئلهٔ خصیّ ۲۲۱
اشکال اوّل: عدم ملازمه بین خصیّ بودن و فقدان شهوت ۲۲۱
اشکال دوم: عدم استثنای مطلق «غَیْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ» ۲۲۲
جهت دوم: مفاد روایات دربارهٔ نظر خصیّ به نامحرم ۲۲۳
روایت اوّل: موثقهٔ عبدالملك بن عتبة النخعی ۲۲۳
بررسی سند روایت ۲۲۳
بررسی دلالت روایت ۲۲۳
روایت دوم: روایت اثبات الوصیّة ۲۲۴

بررسی سند و دلالت ۲۲۴
روایت سوم: روایت أخی دعبل ۲۲۵
سند روایت ۲۲۶
بررسی دلالت روایت ۲۲۷
روایت چهارم: روایت القاسم الصیقل ۲۲۷
بررسی سند و دلالت روایت ۲۲۸
روایت پنجم: روایت محمد بن اسحاق ۲۲۸
بررسی سند و دلالت روایت ۲۲۸
روایت ششم: صحیحهٔ ابن بزیع ۲۲۸
بررسی دلالت روایت ۲۲۹
وجوه رفع تعارض بین صحیحهٔ ابن بزیع و سایر روایات ۲۲۹
وجه اوّل: حمل بر نگاه غیر عمدی ۲۲۹
نقد وجه اوّل ۲۳۰
وجه دوم: دلالت روایت بر عدم لزوم تقنّع فقط ۲۳۰
اشکالات وجه دوم ۲۳۱
اشکال اوّل: منافات این معنا با ارادهٔ پوشاندن سر در ذیل روایت ۲۳۱
پاسخ: طرح مسئلهٔ خصیّ و امّ ولد در دو مجلس ۲۳۱
اشکال دوم: ارادهٔ پوشاندن سر از قناع و مشتقّاتش در روایات ۲۳۲
وجه سوم: حمل روایت بر تقیّه ۲۳۳
قرائن حمل روایت بر تقیه ۲۳۳
قرینهٔ اوّل: دلالت روایت بر استمرار عدم تقنّع در مقابل خصیّ ۲۳۳
قرینهٔ دوم: عدم بیان صریح جواب ۲۳۳
قرینهٔ سوم: وزارت ابن بزیع در دستگاه خلافت ۲۳۴
قرینهٔ چهارم: اجتناب حضرت از پاسخ در روایات دیگر ۲۳۴
قرینهٔ پنجم: موافقت مفاد روایت با عمل سلاطین ۲۳۴

بررسی وجه سوم ۲۳۵
نظر مختار: عدم فرق بین خصیّ و سایر افراد اجنبی ۲۳۶
بخش سوم: نگاه عنین و مجبوب به نامحرم ۲۳۶
بخش چهارم: نگاه مردان مسنّ در حدّ قواعد، به نامحرم ۲۳۷
استدلال به «غَیرِ أُولِی الْإِرْبَةِ» برای اثبات جواز نظر ۲۳۷
نقد استدلال به آیه ۲۳۷
وجه احتیاط در کلام مرحوم سیّد ۲۳۸
نقد وجه احتیاط: ثابت نبودن جواز نظر قواعد به نامحرم ۲۳۸
نتیجه: حرمت نظر «پیرمرد شبیه قواعد» به اجنبیه ۲۳۹
نظر زن به مرد نابینا ۲۴۰
تبیین مسئله ۲۴۰
بررسی ادلّهٔ حرمت نظر زن ۲۴۰
دلیل اوّل: آیهٔ حرمت ابداء زینت ۲۴۰
دلیل دوم: آیهٔ غضّ ۲۴۱
دلیل سوم: (اجماع) و بررسی آن ۲۴۲
دلیل چهارم: روایات نظر زن به مرد نابینا ۲۴۲
روایت اوّل: روایت احمد بن ابی عبدالله ۲۴۳
بررسی سند ۲۴۳
کلام آقای خوئی دربارهٔ سند روایت و نقد آن ۲۴۳
روایت دوم: روایت مکارم الاخلاق ۲۴۴

احتمال وحدت روایت احمد بن ابی عبدالله و مکارم الاخلاق ۲۴۴
بررسی دلالت روایت احمد بن ابی عبدالله و مکارم الاخلاق ۲۴۴
روایت سوم: روایت دیگر مکارم الاخلاق ۲۴۵
بررسی دلالت روایت ۲۴۵
روایت چهارم: روایت دعائم ۲۴۶
روایت پنجم: روایت جعفریات ۲۴۶
روایت ششم: روایت دیگر دعائم ۲۴۶
بررسی دلالت روایت جعفریات و دعائم ۲۴۷
روایت هفتم: روایت عقاب الاعمال ۲۴۷
بررسی دلالت روایت ۲۴۷
نظر مختار: عدم فرق بین مرد بینا و نابینا ۲۴۸
استماع صدای اجنبیه و اسماع به اجنبی ۲۵۰
تبیین مسئله ۲۵۰
ادله حرمت در فرض عدم تلذّذ و ریبه ۲۵۱
دلیل اوّل: عورت بودن صدای زن ۲۵۱
ادله عورت بودن صدای زن ۲۵۳
دلیل اوّل: اجماع ۲۵۳
اشکال دلیل اوّل با لحاظ اقوال فقهاء ۲۵۴
قائلین به حرمت استماع صدای اجنبیه ۲۵۵
قائلین به لزوم اخفات در نماز در صورت حضور مرد نامحرم ۲۵۶
قائلین به عورت نبودن صدای اجنبیه ۲۵۷
دلیل دوم: مرسله علامه ۲۶۵

مناقشه در جبران ضعف سند این روایت با عمل مشهور ۲۶۵
مناقشه اوّل: تردید در روایت بودن مرسله علامه ۲۶۶
مناقشه دوم: مشهور نبودن فتوا به حرمت استماع و اسماع صدای زن ۲۶۸
مناقشه سوم: عدم تحقق شهرت قدمایی ۲۶۸
مناقشه چهارم: عدم احراز استناد مشهور به روایت ۲۶۸
بررسی دلالت ۲۶۸
دلیل دوم: روایات ۲۶۹
دسته اوّل: روایات مسئله جهر زن به تلبیه ۲۶۹
مناقشه در استدلال به روایات دسته اوّل ۲۶۹
مناقشه اوّل: عدم نهی از جهر زن به تلبیه ۲۷۰
مناقشه دوم: متوقف نبودن عدم جهر به تلبیه بر حضور نامحرم ۲۷۱
دسته دوم: روایات نهی از سلام کردن به زنان ۲۷۱
روایت اوّل: صحیحه غیاث بن ابراهیم ۲۷۱
بررسی سند ۲۷۱
روایت دوم: صحیحه مسعدة بن صدقة ۲۷۲
توضیح مفاد روایت ۲۷۲
وجه استدلال به صحیحه غیاث بن ابراهیم و مسعدة بن صدقه ۲۷۳
مناقشه در استدلال به دسته دوم ۲۷۳
مناقشه اوّل ۲۷۳
کلام آقای خوئی ۲۷۳
نقد بیان آقای خوئی ۲۷۳
تبیین صحیح از مناقشه اوّل ۲۷۴
مناقشه دوم: لزوم حمل نهی از سلام بر نهی تنزیهی ۲۷۵
مناقشه سوم: مبتلا بودن به معارض ۲۷۵
روایت اوّل: روایت عمار ساباطی ۲۷۶

بررسی سند ۲۷۶
بررسی دلالت ۲۷۷
کلام آقای خوئی ۲۷۷
تکلمه‌ای برای کلام آقای خوئی ۲۷۷
نقد کلام آقای خوئی ۲۷۸
روایت دوم: صحیحه ربعی بن عبدالله ۲۷۹
بررسی دلالت ۲۷۹
روایت سوم: روایت ابی بصیر ۲۷۹
بررسی سند و دلالت ۲۸۰
دسته سوم: روایت مناهی ۲۸۱
بررسی سند و دلالت ۲۸۱
دسته چهارم: روایت نهی از زیاد صحبت کردن با زنان ۲۸۲
بررسی دلالت روایات دسته چهارم ۲۸۲
نتیجه: عدم دلیل بر حرمت ۲۸۲
ادله حرمت در فرض تلذذ و ریبه ۲۸۳
دلیل اوّل: اجماع ۲۸۳
اشکال: مطرح نشدن مسئله در بین قدماء ۲۸۴
دلیل دوم: آیه ﴿ ...فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ ...﴾ ۲۸۶
مطلب اوّل: بررسی دلالت ﴿لاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ بر حرمت تلطیف صدا بر زن ۲۸۷
نظر صاحب جواهر ۲۸۷
بررسی نظر صاحب جواهر ۲۸۸
امر اول: معنای «خضوع در قول» ۲۸۸
احتمال اوّل: اظهار خضوع و تواضع با گفتار ۲۸۸
احتمال دوم: بلند نکردن صدا ۲۸۹

نقد احتمال دوم ۲۸۹
احتمال سوم: «تلطیف و نازک کردن صدا» ۲۹۰
نقد احتمال سوم ۲۹۰
نتیجه بررسی معنای «خضوع در قول» ۲۹۰
امر دوم: دلالت آیه بر حرمت «خضوع در قول» ۲۹۱
کلام آقای حکیم درباره نظر صاحب جواهر ۲۹۱
نقد کلام آقای حکیم ۲۹۱
تبیین کلام صاحب جواهر ۲۹۲
نقد کلام صاحب جواهر: عدم قرینیّت روایات بر تنزیهی بودن نهی در آیه ۲۹۳
نتیجه نهایی: حرمت اظهار خضوع و تواضع با گفتار در مقابل اجنبی ۲۹۳
مطلب دوم: بررسی اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ ۲۹۳
تقریر قول به اختصاص ۲۹۳
بیان آقای حکیم ۲۹۴
نقد بیان آقای حکیم ۲۹۴
تقریر قول به عموم ۲۹۵
بیان اول: تقریر آقای خوئی ۲۹۵
اشکال بیان اول ۲۹۵
بیان دوم: بی‌ثمر بودن آیه برای سایر مکلفین در فرض اختصاص ۲۹۷
اشکال بیان دوم ۲۹۷
بیان سوم: استفاده عموم با لحاظ ارتکازی بودن تعلیل و تناسبات حکم و موضوع ۲۹۷
نتیجه نهایی: عدم اختصاص آیه به زنان پیامبر ﷺ ۲۹۹
مطلب سوم: بررسی دلالت آیه بر حرمت گوش دادن به صدای اجنبیه با تلذّذ ۲۹۹
مناقشه در دلالت آیه بر حرمت استماع با تلذّذ مطلقا ۲۹۹
استدلال به آیه بر حلیّت استماع با تلذّذ در صورت عدم طمع به اجنبیه ۳۰۲
مطلب اوّل: مخصّصیت علت نسبت به شخص حکم ۳۰۲
مطلب دوم: دلالت علّت بر مفهوم فی الجمله ۳۰۳

مطلب سوم: عدم امکان استفادهٔ مفهوم فی الجمله در مقام ۳۰۴
مطلب چهارم: کلام شیخ انصاری ۳۰۵
تکمله بر کلام شیخ انصاری دربارهٔ آیهٔ نبأ ۳۰۶
تطبیق بحث بر آیه ۳۰۷
دلیل سوم: آیه غضّ ۳۰۷
کلام آقای خوئی ۳۰۷
توضیح کلام آقای خوئی ۳۰۸
مطلب اوّل: مراد آقای خوئی از «الآیة الکریمة» ۳۰۸
احتمال اوّل: آیه ﴿وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ ۳۰۸
احتمال دوم و نقد احتمال اول ۳۰۸
مطلب دوم: تقریب استدلال آقای خوئی به آیه غضّ ۳۱۰
نقد کلام آقای خوئی ۳۱۰
دلیل چهارم: صحیحه محمد سنان ۳۱۱
بررسی دلالت ۳۱۱
دلیل پنجم: صحیحه ربعی بن عبدالله ۳۱۲
وجه استدلال به روایت ربعی ۳۱۲
مناقشات دلالی ۳۱۲
مناقشه اول: عدم ثبوت عبارت «من الإثم» ۳۱۲
مناقشه دوم: دلالت لحن روایت بر جواز، و نقد آن ۳۱۵
مناقشه سوم: مخالفت مفاد روایت با اصول مذهب ۳۱۵
پاسخ: مطابقت مفاد روایت با عقیده عصمت معصومین علیهم‌السلام ۳۱۵
نظر مختار در معنای روایت ۳۱۶
توجیه کلام شیخ صدوق و ردّ آن ۳۱۷
نتیجه نهایی: جواز استماع صوت اجنبیه در فرض عدم خوف طمع و فساد ۳۱۸

مصافحه و لمس نامحرم ۳۱۹
تبیین مسئله ۳۱۹
ادله حرمت مطلق لمس نامحرم ۳۲۰
دلیل اول (اجماع) و نقد آن ۳۲۰
دلیل دوم: اولویت لمس نسبت به نظر ۳۲۰
دلیل سوم: روایات ۳۲۱
کلام شیخ انصاری ۳۲۱
نقد آقای حکیم بر کلام شیخ انصاری ۳۲۱
مناقشه در کلام آقای حکیم ۳۲۱
مناقشه اول: عدم دلالت روایات بیعت بر حرمت مصافحه با نامحرم ۳۲۱
مناقشه دوم: عدم اختصاص «للاخبار الکثیرة» در کلام شیخ انصاری، به روایات مصافحه و بیعت ۳۲۳
مناقشه سوم: عدم بررسی «اولویت» مذکور در کلام شیخ انصاری ۳۲۴
مناقشه چهارم: تعدّی از حرمت مصافحه با الغای خصوصیت ۳۲۴
پاسخ: ناتمامی الغای خصوصیت از حرمت مصافحه ۳۲۴
مناقشه پنجم: استفاده حرمت لمس از روایات بیعت ۳۲۵
پاسخ: عدم فرق بین ادله حرمت مصافحه و روایات بیعت ۳۲۵
نتیجه: عدم دلالت روایات مصافحه و نحوه بیعت پیامبر ﷺ بر حرمت مطلق لمس ۳۲۵
کلام مرحوم نراقی و روایات حرمت مطلق لمس ۳۲۵
روایت اول: روایت ابو سعید ۳۲۶
بررسی دلالت ۳۲۶
روایت دوم: روایت زید بن علی ۳۲۹
بررسی سند ۳۲۹
بررسی دلالت ۳۳۲

روایت سوم: صحیحه مفضّل بن عمر ۳۳۳
بررسی سند ۳۳۳
بررسی متن و دلالت ۳۳۴
نظر مختار: حرمت لمس اجنبیه مطلقا ۳۳۵
سلام کردن مرد به زنان و دعوت آنان به طعام ۳۳۶
روایات مسئله ۳۳۶
روایت اول: صحیحه غیاث بن ابراهیم ۳۳۶
بررسی سند ۳۳۶
روایت دوم: صحیحه مسعدة بن صدقة ۳۳۷
روایت سوم: صحیحه ربعی بن عبدالله ۳۳۷
کلام آقای حکیم ۳۳۷
توضیحی درباره کلام آقای حکیم ۳۳۸
مناقشه در کلام آقای حکیم ۳۳۸
مناقشه اول: صحیحه بودن روایت مسعدة بن صدقه ۳۳۸
مناقشه دوم: وجود صحیحه دیگر مقابل صحیحه ربعی بن عبدالله ۳۳۸
مناقشه سوم: عدم تقابل بین روایت مسعدة و روایت ربعی در مسئله دعوت به طعام ۳۳۹
مناقشه چهارم: عرفی نبودن حمل نهی بر سلام کردن به «شابه» ۳۳۹
کلام آقای خوئی و نقد آن ۳۳۹
نظر مختار: کراهت سلام به اجنبیه ۳۴۰
نشستن در جایگاه زن قبل از خنک شدن ۳۴۳
دلیل بر کراهت ۳۴۳

حکم ورود فرزند بر پدر و ورود پدر بر فرزند بدون استیذان ۳۴۴

بخش اول: مسئلهٔ ورود فرزند بر پدر ۳۴۴

صورت اول: ورود فرزند بر پدر در اوقات خلوت ۳۴۵

تمسک آقای خوئی به آیه استئذان ۳۴۵

نظر مختار ۳۴۶

صورت دوم: ورود فرزند در زمان حضور زوجه پدر نزد او در غیر اوقات خلوت ۳۴۷

ادله لزوم استئذان ۳۴۷

دلیل اوّل: آیه استئذان ۳۴۸

بررسی کلام آقای خوئی ۳۴۸

دلیل دوم: روایات ۳۴۸

روایت اول: روایت حلبی ۳۴۸

بررسی سند ۳۴۹

مطلب اوّل: اعتماد راویان بزرگ به ابوجمیله در امر حدیث ۳۵۰

مطلب دوم: بررسی اعتبار تضعیف ابو جمیله در کلام ابن غضائری ۳۵۱

مطلب سوم: وجوه جمع بین اعتماد راویان بزرگ به ابوجمیله و نقل ابن غضائری ۳۵۲

بررسی دلالت ۳۵۴

روایت دوم: صحیحه ابو ایوب خزّاز ۳۵۶

بررسی دلالت روایت و کلام آقای خوئی ۳۵۷

نقد کلام آقای خوئی ۳۵۸

نظر مختار در صورت دوم ۳۵۹

صورت سوم: دخول فرزند در غیر اوقات خلوت و عدم حضور زوجه پدر ۳۵۹

دیدگاه آقای خوئی و نقد آن ۳۵۹

بخش دوم: ورود پدر بر فرزند ۳۶۰

صورت اول: ورود پدر بر فرزند در اوقات خلوت ۳۶۰
صورت دوم: ورود پدر بر فرزند متاهّل در غیر اوقات خلوت ۳۶۰
تفصیل بین دختر و پسر به دلیل صحیحه ابو ایوب خزّاز ۳۶۰
نظر آقای خوئی:عدم تفاوت بین دختر و پسر ۳۶۱
نقد کلام آقای خوئی ۳۶۱
نظر مختار: لزوم اذن در صورت اوّل و تفصیل بین دختر و پسر در صورت دوم ۳۶۲

جدا کردن محل خواب اطفال ۳۶۳

دلیل لزوم جدا کردن محل خواب در ده‌سالگی ۳۶۳
صحیحه عبدالله بن میمون ۳۶۳
بررسی دلالت ۳۶۵
کلام آقای خوئی: حمل روایت بر صورت عریان بودن بچه‌ها با لحاظ روایات دیگر ۳۶۵
مناقشه در کلام آقای خوئی ۳۶۶
مناقشه اول: لزوم حمل روایت بر فرد غیر متعارف ۳۶۶
مناقشه دوم: قرینه نبودن روایات خوابیدن در زیر یک لحاف ۳۶۶
کلام آقای حکیم: حکم اصحاب به عدم وجوب ۳۶۹
نظر مختار ۳۶۹

دلیل لزوم جدا کردن محل خواب در شش‌سالگی ۳۷۵
روایت فقیه و ضعف سند آن ۳۷۵

نگاه کردن به اعضای جداشدهٔ نامحرم ۳۷۶

اقوال فقهاء ۳۷۶

ادله حرمت نظر به اعضای جدا شده ۳۷۸

دلیل اوّل: آیه غضّ ۳۷۸
اشکال دلیل اوّل: عدم اطلاق آیه غضّ ۳۷۹
دلیل دوم: اطلاقات نهی از نظر به اجزای نامحرم ۳۷۹
بررسی دلیل دوم ۳۸۰
ناتمامی تمسک به روایات باب تغسیل ۳۸۱
ناتمام بودن تمسک به مفهوم ادله استثنای وجه و کفین ۳۸۲
استدلال مرحوم نراقی به اطلاق نهی از نظر به مو ۳۸۲
تبیین اطلاق نهی از نظر به مو ۳۸۳
اشکال بر استدلال مرحوم نراقی ۳۸۴
مناقشه اول: عدم فهم اطلاق توسّط عرف ۳۸۴
مناقشه دوم: سیره بر نظر به موی منفصل ۳۸۵
کلام صاحب جواهر و نقد آن ۳۸۶
دلیل سوم: استصحاب عدم جواز ۳۸۶
اشکالات دلیل سوم ۳۸۷
اشکال اول: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه ۳۸۷
اشکال دوم: عدم بقاء موضوع یا شک در بقای آن ۳۸۸
کلام شیخ انصاری ۳۸۸
کلام آقای خوئی ۳۸۹
کلام آقای حکیم و بررسی آن ۳۹۰
بخش اول: معیار بودن عرف در تشخیص بقای موضوع در استصحاب ۳۹۰
اشکال بخش اول با بررسی معیار در جریان استصحاب از حیث موضوع ۳۹۱
کلام آقای داماد ۳۹۱
تطبیق کلام آقای داماد در مسئله بحث ۳۹۴

مبنایی دیگر در باب تشخیص بقای موضوع در استصحاب ۳۹۴
اشکال آقای داماد بر مبنای مذکور ۳۹۶
نظر مختار: کافی نبودن مجرد اتحاد موضوع برای جریان استصحاب ۳۹۷
صورت اول: حیثیت تعلیلیه (واسطه در ثبوت) بودن عنوان ۳۹۸
حالت اول: محدود بودن اثر عنوان در معنون ۳۹۹
حالت دوم: احتمال محدود نبودن اثر عنوان در معنون ۳۹۹
صورت دوم: حیثیت تقییدیه (واسطه در عروض) بودن عنوان ۴۰۰
تطبیق بحث اصولی بر مسئله نگاه به اجزای منفصل ۴۰۲
بخش دوم: شواهد مرحوم آقای حکیم برای جریان استصحاب در مسئله مورد بحث ۴۰۳
اشکال بخش دوم: بطلان شواهد جریان استصحاب در عضو جدا شده ۴۰۴
بخش سوم: تفصیل بین اعضا در جریان استصحاب ۴۰۶
اشکالات بخش سوم ۴۰۶
اشکال اول: بطلان تفصیل بین اعضا از حیث تبعی و مستقل بودن حرمت نظر به آن‌ها ۴۰۶
اشکال دوم: جاری نشدن استصحاب به دلیل انتفای شخص حکم ۴۰۸

ادله جواز نظر به اعضای جدا شده ۴۰۹

دلیل اوّل: روایات وصل کردن موی زن به موی زن دیگر ۴۰۹

تمسک صاحب جواهر به روایات «نهی از وصل» برای اثبات جواز نظر ۴۰۹

تقریب استدلال به روایات جواز وصل مو ۴۰۹

مناقشه آقای حکیم در استدلال به روایات مجوّزه ۴۱۰

پاسخ به مناقشه آقای حکیم ۴۱۰

نظر مختار درباره استدلال به روایات وصل کردن مو ۴۱۲

دلیل دوم: سیره بر جواز نظر به موی منفصل ۴۱۲

اصل عملی: اصل برائت ۴۱۲

نظر مختار: جواز نظر به اعضای جدا شده ۴۱۳

وصل کردن موی زن دیگر به موی خود و نظر و لمس آن توسّط شوهر ۴۱۴
بخش اول: حکم وصل کردن موی زن دیگر به موی خود ۴۱۴
اقوال در مسئله ۴۱۴
روایات مسئله ۴۱۵
طایفه اول: روایات ناهیه ۴۱۶
روایت اول: صحیحه علی بن ابی حمزه بطائنی ۴۱۶
بررسی سند ۴۱۶
بررسی دلالت ۴۱۸
روایت دوم: مرسله ابن أبی عمیر ۴۱۸
بررسی سند با بررسی وثاقت احمد بن اشیم ۴۱۸
بررسی دلالت ۴۱۹
روایت سوم: مرسله فقیه ۴۱۹
بررسی دلالت ۴۱۹
روایت چهارم: روایت مکارم الاخلاق ۴۱۹
بررسی سند ۴۱۹
بررسی دلالت ۴۲۰
روایت پنجم: روایت فقه رضوی ۴۲۰
بررسی سند ۴۲۱
بررسی دلالت ۴۲۱
طایفه دوم: روایات مجوزه ۴۲۱
روایت اول: روایت سعد اسکاف ۴۲۱
بررسی سند ۴۲۲
بررسی دلالت و جمع بین روایت سعد اسکاف و روایات ناهیه ۴۲۳
استفاده جواز وصل کردن موی زن دیگر به مو و حمل روایات نهی بر کراهت ۴۲۳
اشکال: لزوم تقیید روایت سعد به وسیله روایات نهی ۴۲۴

کلام آقای خوئی: اختصاص «قرامل» در روایت سعد به موی زنان ۴۲۵
نقد: اعم بودن معنای «واصله» ۴۲۶
روایت دوم: روایت عبدالله بن حسن ۴۲۷
بررسی سند ۴۲۷
بررسی دلالت ۴۲۹
روایت سوم: روایت ثابت بن أبی سعید ۴۳۰
بررسی سند با تحقیقی درباره ثابت بن ابی سعید ۴۳۱
الف. اسم و کنیه ۴۳۱
ب. بررسی وثاقت ۴۳۲
بررسی دلالت ۴۳۴
نظر مختار ۴۳۵
بخش دوم: حکم نظر به موی وصل شده و لمس آن توسّط شوهر ۴۳۵
عدم تلازم بین جواز نظر و لمس ۴۳۷
وجوب اکتفا به نظر یا لمس در صورت توقف علاج بر یکی از آنها ۴۳۸
حکم اختلاط زن و مرد ۴۳۹
کلام آقای حکیم: مطابق نبودن کلام سید با مفاد روایات ۴۳۹
پاسخ: وقوع اشتباه در نسخه‌های چاپی عروه ۴۳۹
کلامی از آقای مطهری و نقد آن ۴۴۰
حکم نظر و تستّر در صورت التباس منظور الیه و ناظر ۴۴۲
تبیین مسئله ۴۴۲
صور مذکور در کلام مرحوم سیّد ۴۴۴

صورت اول: شکّ در مماثل بودن طرف مقابل ۴۴۵
امر اول: حکم نظر به فرد مشتبه ۴۴۵
نظر مرحوم سیّد: حرمت نظر ۴۴۵
ادله حرمت نظر ۴۴۵
دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل ۴۴۵
اشکالات دلیل اول ۴۴۶
اشکال اول: صحیح نبودن قاعده ۴۴۶
اشکال دوم: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر ۴۴۶
تبیین فقدان دلیل عام در حرمت نگاه مرد به دیگران ۴۴۶
تبیین فقدان دلیل عام در حرمت نگاه زن به دیگران ۴۴۸
اشکال سوم: مستثنا شدن نظر به مماثل با تخصیص متّصل ۴۴۸
تبیین مستثنا بودن نظر به مماثل با تخصیص متّصل ۴۴۹
مناقشه در اشکال سوم ۴۵۰
مناقشه اول (انصراف آیه از مماثل در جنس و دین) و بررسی آن ۴۵۰
مناقشه دوم: اراده «مسلمات» از عنوان ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ ۴۵۵
مناقشه سوم: منافات مستثنا بودن مطلق نساء با اراده خصوص کنیزان از ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ ۴۵۶
مناقشه چهارم: منفصل بودن استثنای نظر مرد به مماثل ۴۵۶
دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع ۴۵۷
دفع اشکالی از عبارت سید ۴۵۸
اشکالات دلیل دوم ۴۵۸
اشکال اول: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر ۴۵۸
اشکال دوم: عدم کلیّت مقتضی بودن عام و مانع بودن خاص ۴۶۰
اشکال سوم: عدم کلیت جریان قاعدهٔ مقتضی و مانع ۴۶۰
دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن ۴۶۴
تفاوت و اشتراک بین مبنای آقای نائینی و مبنای مرحوم سیّد در قاعده مقتضی و مانع ۴۶۵
اشکالات دلیل سوم ۴۶۶

اشکال اول: فقدان دلیل بر اصل قاعده ۴۶۶
اشکال دوم: عدم دلیل بر تعلیق ترخیص بر مماثل بودن منظور الیه ۴۶۷
دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی ۴۶۸
اشکالات دلیل چهارم ۴۶۸
اشکال اول: صحیح نبودن استصحاب عدم ازلی به دو جهت ۴۶۸
جهت اول: عدم توجّه عرف به مسئله عدم ازلی ۴۶۸
جهت دوم: عدم اتحاد محمول در نظر عرف ۴۶۹
اشکال دوم: مجهول بودن نحوهٔ جعل در مقام ثبوت ۴۶۹
تمسک آقای خوئی به استصحاب عدم ازلی ۴۷۱
اشکال: مجهول بودن نحوهٔ حکم در مقام ثبوت، و عدم بیان حکم نظر زن ۴۷۱
نظر مختار: جواز نظر به فرد مشتبه ۴۷۱
امر دوم: حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه ۴۷۲
دیدگاه مرحوم سیّد: لزوم تستّر ۴۷۲
ادله لزوم تستّر ۴۷۲
دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل ۴۷۲
اشکالات دلیل اول ۴۷۲
اشکال اول و دوم: تمام نبودن اصل قاعده و فقدان دلیل عام ۴۷۲
اشکال سوم: مستثنا شدن تستّر در مقابل مماثل با تخصیص متّصل ۴۷۲
پاسخ اشکال سوم ۴۷۳
دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع ۴۷۳
اشکال: ناتمامی قاعده و عدم تطبیق آن در مقام ۴۷۳
دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن ۴۷۴
اشکال: ناتمامی اصل قاعده و عدم تطبیق آن در مقام ۴۷۴
دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی ۴۷۴
اشکال: ناتمامی استصحاب عدم ازلی و عدم تطبیق آن در مقام ۴۷۴
نظر مختار: عدم وجوب تستّر ۴۷۵

صورت دوم: شکّ در محرم نسبی بودن طرف مقابل ۴۷۵
امر اول: حکم نظر به فرد مشتبه ۴۷۵
دیدگاه مرحوم سیّد: حرمت نظر ۴۷۵
ادله حرمت نظر ۴۷۶
دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل ۴۷۶
اشکالات دلیل اول ۴۷۶
اشکال اوّل: فقدان دلیل عام بر حرمت نظر زن به دیگران ۴۷۶
اشکال دوم: مستثنا شدن نظر به محرم نسبی با تخصیص متّصل ۴۷۷
تبیین مستثنا شدن نظر به محرم نسبی با تخصیص متّصل ۴۷۷
نقد: اثبات نشدن اتصال استثنای نظر زن به محرم نسبی ۴۷۹
دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع ۴۷۹
اشکال: ناتمامی قاعده و عدم تطبیق آن در مقام ۴۷۹
دلیل سوم: لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن ۴۸۰
اشکال: ناتمامی اصل دلیل و عدم تطبیق آن در مقام ۴۸۰
دلیل چهارم: استصحاب عدم ازلی ۴۸۱
اشکال: ناتمامی استصحاب عدم ازلی و عدم تطبیق آن در مقام ۴۸۱
نظر مختار: جواز نظر به فرد مشتبه ۴۸۲
امر دوم: حکم تستّر زن مقابل فرد مشتبه ۴۸۲
دیدگاه مرحوم سیّد: لزوم تستّر ۴۸۲
ادله لزوم تستّر ۴۸۲
دلیل اوّل: تمسّک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل ۴۸۲
اشکال: ناتمامی اصل دلیل و متّصل بودن استثنای محرم نسبی ۴۸۳
دلیل دوم: قاعده مقتضی و مانع ۴۸۳
اشکال: تمام نبودن قاعده مقتضی و مانع ۴۸۳
دلیل سوم (لزوم اجتناب در موارد تعلیق ترخیص بر امر وجودی و عدم احراز آن) و نقد آن ۴۸۳
دلیل چهارم (استصحاب عدم ازلی) و ناتمامی آن ۴۸۴

نظر مختار: عدم لزوم تستّر ۴۸۴
صورت سوم: شکّ در زوجه بودن طرف مقابل ۴۸۴
دیدگاه مرحوم سیّد: حرمت نظر ۴۸۴
مناقشه در کلام مرحوم سید ۴۸۵
مناقشه اول: لحاظ نشدن تمام صور مسئله ۴۸۵
مناقشه دوم: عدم جریان قاعده مقتضی و مانع در موارد جریان استصحاب ۴۸۶
پاسخ: عدم حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر در صورت موافق بودن ۴۸۶
صورت چهارم: شکّ در محرم رضاعی بودن طرف مقابل ۴۸۶
نظرمرحوم سیّد: حرمت نظر و لزوم تستّر ۴۸۶
صورت پنجم: شکّ در حیوان یا انسان بودن طرف مقابل ۴۸۷
نظر مرحوم سیّد: جواز نظر و کشف ۴۸۷
تکمله‌ای بر عبارت عروه ۴۸۸
کلام آقای خوئی ۴۸۹
نظر مختار: جواز نظر ۴۹۰
صورت ششم: شکّ در بالغ یا ممیّز بودن طرف مقابل ۴۹۲
بررسی عبارت مرحوم سید ۴۹۲
نظر مرحوم سیّد: ترجیح وجه لزوم احتیاط ۴۹۴
اشکال: مقدّم بودن استصحاب عدم بلوغ و تمییز بر قاعده مقتضی و مانع ۴۹۵
حکم مستثنیات متّصل ذکر نشده در عروه ۴۹۶
صورت اول: شکّ در محرم سببی بودن طرف مقابل ۴۹۶
مطلب اوّل: استثنا شدن محارم سببی با تخصیص متّصل ۴۹۶
مطلب دوم: بررسی جریان استصحاب عادی در شکّ در محارم سببی ۴۹۹
جریان استصحاب در سه مورد از محارم سببی ۴۹۹

صورت دوم: شکّ در مسلمان بودن طرف مقابل ۵۰۰
صورت سوم: شکّ در مملوک و محلَّله بودن طرف مقابل ۵۰۱
حکم مسئله بر مبنای صدر آیه غضّ و روایات ۵۰۲
حکم مسئله بر مبنای ذیل آیه غضّ ۵۰۲
مسئله شکّ در محلَّله بودن طرف مقابل ۵۰۳
نظر مختار ۵۰۴
صورت چهارم: شکّ در وجود رابطه مالکه و عبد بین ناظر و منظور الیه ۵۰۴
صورت پنجم: شکّ در مصداقیت طرف مقابل برای ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ ...﴾ ۵۰۵
حکم محتملات در تفسیر ﴿التَّابِعِينَ غَيرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ ۵۰۵
حکم مستثنیات منفصل غیر مذکور در کلام مرحوم سیّد ۵۰۶
صورت اول: شکّ در کافره بودن طرف مقابل ۵۰۶
صورت دوم: شکّ در علوج و امثال آن بودن طرف مقابل ۵۰۷
صورت سوم: شکّ در بیمار بودن طرف مقابل ۵۰۸
خلاصه بحث ۵۰۸
لزوم تستّر زن و مرد ۵۰۹
مطلب اوّل: تبیین مفاد «نعم حال الرجال بالنسبة الی العورة ...» ۵۰۹
کلام آقای بروجردی ۵۰۹
اشکال: معترضه بودن جمله «نعم حال الرجال» ۵۱۰
مطلب دوم: نظر مختار درباره ستر عورت ۵۱۲
مطلب سوم: نکات توضیحی و تکمیلی در ذیل مسئله ۵۱۳

نکته اول: لزوم اضافه شدن قید «معذور نبودن» در کلام مرحوم سیّد ۵۱۳
نکته دوم: مناسب بودن ذکر مستثنیات حرمت نگاه زن به مرد ۵۱۵
مطلب چهارم: لزوم ستر بر مرد در موارد اعانه بر اثم ۵۱۵
کلام آقای خوئی ۵۱۵
سه نکته درباره کلام آقای خوئی ۵۱۶
مناقشه در کلام آقای خوئی ۵۱۷
مناقشه اول: عدم دخالت مجرّد قصد در صدق اعانه و تعاون ۵۱۷
مناقشه دوم: حکم عقل و بنای عقلاء بر لزوم اجتناب از مقدّمات قریبه وقوع منکر ۵۱۹
کلام آقای حکیم ۵۲۰
مناقشه در کلام آقای حکیم ۵۲۲
بررسی اشتراط حرمت نظر به نامحرم غیر قابل تمییز ۵۲۶
نظر صاحب عروه ۵۲۷
کلام آقای خوئی ۵۲۷
مطلب اوّل: تمسک مرحوم سید به اطلاق صدر آیه غضّ ۵۲۷
مطلب دوم: دلالت ذیل آیه غضّ (حرمت ابداء زینت) بر حرمت در مقام ۵۲۸
مناقشه در کلام آقای خوئی ۵۲۹
مناقشه اول: تردید مرحوم سیّد در اطلاق آیهٔ غضّ نسبت به صور مسئله ۵۲۹
مناقشه دوم: کفایت مشخص بودن اصل بدن زن برای ترتب حرمت ۵۲۹
مناقشه سوم: مشکل تر نبودن حکم به حرمت در صور اول و دوم نسبت به صورت سوم ۵۳۰
نظر مختار ۵۳۰

کتابنامهٔ این مجموعه را علاوه بر مجلّد دوازدهم، در صفحهٔ اینترنتی زیر نیز می‌توانید مشاهده کنید: