



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرِّسَالَاتِ  
عَلَيْهِمْ سَامِعَاتِ

WWW.

WWW.

WWW.

WWW.

.com

.org

.net

.ir

Ghaemiyeh

# کتاب نگار

تقریرات

حضرت آیت اللہ شبیری زنجانی (مدظلہ)



«جلد ۳»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نکاح: تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

موسسه پژوهشی رای پرداز

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

فهرست	۵
نکاح : تقریرات درس آیت الله شبیری زنجانی جلد ۳	۲۶
مشخصات کتاب	۲۶
اشاره	۲۶
۱۳۷۸/۰۱/۱۴ شنبه درس شماره (۸۸) کتاب النکاح/سال اول	۷۶۲
اشاره	۷۶۲
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۷۶۲
الف) بررسی مسئله ۳۵:	۷۶۲
۱) متن مسئله	۷۶۲
۲) توضیح مسئله	۷۶۳
۳) نسبت عناوین استثناء شده و طرح یک سؤال:	۷۶۴
۴) پاسخ سؤال	۷۶۵
اشاره	۷۶۵
فرق صورت اول و صورت دوم:	۷۶۷
ب) دلیل استثناء مقام معالجه:	۷۶۷
اشاره	۷۶۷
۱) کلام مرحوم آقای خوئی قدس سره:	۷۶۸
۲) پاسخ استاد (مد ظله) به شاهد نقضی مرحوم آقای خوئی قدس سره:	۷۷۰
۳) کلام مرحوم آیه الله حائری قدس سره:	۷۷۱
۱۳۷۸/۱/۱۵ یکشنبه درس شماره (۸۹) کتاب النکاح/سال اول	۷۷۳
اشاره	۷۷۳
خلاصه درس قبل و این جلسه:	۷۷۳
الف) استدلال مرحوم آقای حائری (ره) بر عدم الزام طبیب در معالجه، و جواب استاد مد ظله:	۷۷۳
۱) الزام طبیب بی فایده است	۷۷۳

- ۲) نیازی به الزام طبیب نیست ..... ۷۷۴
- ۳) نقد کلام مرحوم آقای حائری (ره) ..... ۷۷۴
- ۴) نظر استاد - مد ظله - درباره حکم ترخیصی طبیب ..... ۷۷۵
- ۵) آیا اضطراب مریض برای رفع حکم از طبیب کافی است؟ ..... ۷۷۵
- ب) بحثی درباره روایت ابو حمزه ثمالی ..... ۷۷۶
- ۱) متن روایت ..... ۷۷۶
- ۲) مقصود از «فلیعالجها» ترخیص در معالجه است. .... ۷۷۷
- ۳) بحثی پیرامون معنای ارفق ..... ۷۷۷
- ۴) مرجع ضمیر «اضطرت الیه» ..... ۷۷۸
- ۱۳۷۸/۱/۱۷ سه شنبه درس شماره (۹۰) کتاب النکاح/سال اول ..... ۷۷۹
- اشاره ..... ۷۷۹
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ..... ۷۷۹
- الف) توضیحی درباره معنای روایت ابو حمزه ثمالی: ..... ۷۷۹
- اشاره ..... ۷۷۹
- ۱) بیان آقای حاج شیخ (ره) ..... ۷۸۱
- ۲) حاشیه استاد مد ظله بر کلام مرحوم آقای حاج شیخ (ره) ..... ۷۸۲
- ب) استثنای دوم، مقام ضرورت: ..... ۷۸۲
- ۱) متن عروه: ..... ۷۸۲
- ۲) توضیح متن: ..... ۷۸۲
- ج) استثنای سوم، تراحم با اهم: ..... ۷۸۳
- ۱) متن عروه: ..... ۷۸۳
- ۲) توضیح متن: ..... ۷۸۳
- د) استثنای چهارم، مقام شهادت: ..... ۷۸۳
- ۱) متن عروه: ..... ۷۸۳
- ۲) توضیح متن: ..... ۷۸۳
- ۳) دلیل مسئله: ..... ۷۸۴

۷۸۴ ..... اشاره

۷۸۴ ..... روایت اول:

۷۸۵ ..... متن روایت:

۷۸۶ ..... (۴) آیا روایت ناظر به مقام تحمل شهادت است یا ادای شهادت؟

۷۸۷ ..... ۱۳۷۸/۱/۱۸ چهار شنبه درس شماره (۹۱) کتاب النکاح/سال اول

۷۸۷ ..... اشاره

۷۸۷ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:

۷۸۷ ..... الف) روایات جواز نظر در مقام اداء شهادت:

۷۸۷ ..... (۱) روایت اول: صحیحۀ علی بن یقطین

۷۸۸ ..... (۲) روایت دوم: صحیحۀ صفّار

۷۸۹ ..... (۳) بررسی دلالت صحیحۀ علی بن یقطین و صحیحۀ صفّار

۷۹۱ ..... (۴) تهافتی در کلام مرحوم آقای خوئی ره

۷۹۱ ..... (۵) نتیجه بحث

۷۹۲ ..... ب) دفاع از مرحوم سید در ذکر مستثنیات حرمت نظر:

۷۹۲ ..... اشاره

۷۹۲ ..... (۱) توجیه کلام مرحوم سید توسط استاد «مد ظلّه»

۷۹۳ ..... (۲) عبارت کامل ذیل کلام مرحوم سید در عروه

۷۹۳ ..... ج) ادله جواز نظر به زانیه حین الزنا برای شهادت دادن به زنا

۷۹۳ ..... (۱) دلیل اول: تعطیل حدود

۷۹۳ ..... (۲) نظر استاد مد ظلّه

۷۹۵ ..... (۳) دلیل دوم: عموم فساد

۷۹۵ ..... (۴) نقد استاد مد ظلّه

۷۹۷ ..... ۱۳۷۸/۱/۲۱ شنبه درس شماره (۹۲) کتاب النکاح/سال اول

۷۹۷ ..... اشاره

۷۹۷ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:

۷۹۷ ..... الف) بیان احتمالات ممکن در کلام مرحوم سید (ره):

- (ب) و منها القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً: ..... ۸۰۰
- اشاره ..... ۸۰۰
- بررسی روایات مسئله: ..... ۸۰۰
- نکته ای حدیثی ..... ۸۰۳
- ۱۳۷۸/۱/۲۲ یکشنبه درس شماره (۹۳) کتاب النکاح/سال اول ..... ۸۰۵
- اشاره ..... ۸۰۵
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ..... ۸۰۵
- الف) بررسی حکم قواعد النساء: ..... ۸۰۵
- (۱) استدلال برای کلام مصنف قدس سره ..... ۸۰۵
- (۲) وجه اول برای جمع بین روایات ..... ۸۰۶
- (۳) بررسی وجه اول ..... ۸۰۶
- (۴) وجه دوم جمع بین روایات ..... ۸۰۸
- (۵) توضیحی درباره صحیحۀ بزنطی ..... ۸۰۹
- (۶) خلاصه و نتیجۀ بحث ..... ۸۱۰
- (۷) استدراکی درباره لزوم جلباب برای غیر قواعد ..... ۸۱۰
- (ب) حکم نظر ممیز به عورت: ..... ۸۱۱
- اشاره ..... ۸۱۱
- (۱) کلام مرحوم نراقی قدس سره ..... ۸۱۲
- (۲) اشکال اول مرحوم آقای خویی - قدس سره ..... ۸۱۲
- (۳) بررسی اشکال اول مرحوم آقای خوئی قدس سره ..... ۸۱۴
- (۴) بررسی کلام مرحوم نراقی قدس سره توسط استاد مد ظله ..... ۸۱۵
- اشاره ..... ۸۱۵
- تطبیق مطلب کلی بالا بر محل بحث ..... ۸۱۶
- توضیحی درباره ذیل آیه شریفه ..... ۸۱۷
- (۵) اشکال دوم مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم نراقی قدس سرهما ..... ۸۱۷
- (۶) بررسی اشکال دوم توسط استاد مد ظله ..... ۸۱۷



۱۳۷۸/۱/۲۳ دوشنبه درس شماره (۹۴) کتاب النکاح/سال اول ----- ۸۱۹

اشاره ----- ۸۱۹

خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۸۱۹

الف) ادامه بحث جلسه گذشته و دو نکته در کلام مرحوم سید: ----- ۸۱۹

اشاره ----- ۸۱۹

(۱) نکته اول: ----- ۸۱۹

(۲) نکته دوم: ----- ۸۲۰

ب) فرع دوم؛ نگاه به عورت صبی و صبیّه ممیّز: ----- ۸۲۰

اشاره ----- ۸۲۰

روایاتی که حرمت را بیان می کند ----- ۸۲۱

(۱) روایت حنان بن سدید ----- ۸۲۱

بررسی این دلیل: ----- ۸۲۱

(۲) روایت دوم: ----- ۸۲۲

(۳) روایت سوم: حدیث مناهی نبی صلی الله علیه و آله: ----- ۸۲۲

(۴) روایت چهارم: ----- ۸۲۲

(۵) روایت پنجم: ----- ۸۲۲

(۶) روایت ششم: ----- ۸۲۲

(۷) روایت هفتم: ----- ۸۲۳

(۹) روایت هشتم: ----- ۸۲۳

(۹) نتیجه بحث ----- ۸۲۳

ج) فرع سوم: نگاه بالغین به بدن بچه های ممیّز: ----- ۸۲۳

اشاره ----- ۸۲۳

(۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره) ----- ۸۲۳

(۲) بررسی دلیل اول (عدم مقتضی للحرمه) ----- ۸۲۴

(۳) بررسی دلیل دوم (وجود المانع عن الحرمه) ----- ۸۲۵

(۴) نظر استاد مد ظله ----- ۸۲۷

۸۲۷	..... (د) فرع چهارم: پوشاندن بدن مرد از نگاه صبیّه ممیّز:
۸۲۸	..... (ج) فرع پنجم: پوشاندن بدن زن از نگاه صبی ممیّز:
۸۲۸	..... اشاره
۸۲۸	..... (۱) صحیحۀ اول بزنطی
۸۲۸	..... (۲) صحیحۀ دوم بزنطی
۸۲۹	..... (۳) بررسی فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)
۸۲۹	..... (۴) جمع دو صحیحۀ بزنطی و آیه شریفه «وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ» توسط استاد مد ظلّه
۸۳۰	..... ۱۳۷۸/۲/۱۲ یکشنبه درس شماره (۹۵) کتاب النکاح/سال اول
۸۳۰	..... اشاره
۸۳۰	..... خلاصۀ درس قبل و این جلسه:
۸۳۰	..... الف) بررسی مسأله ۳۶:
۸۳۰	..... (۱) متن مسئله
۸۳۰	..... (۲) توضیح مسئله
۸۳۱	..... (۳) متن روایت ابو احمد کاهلی
۸۳۲	..... (۴) متن روایت عبد الله بن یحیی الکاهلی
۸۳۲	..... (۵) کیفیت نقل وسائل و مستمسک و بررسی آن
۸۳۳	..... (۶) بررسی سند دو روایت بالا
۸۳۴	..... (۷) کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما
۸۳۵	..... (۸) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی قدس سرّه
۸۳۶	..... (۹) نتیجه بحث (تا اینجا)
۸۳۶	..... ب) سائر روایات مسئله:
۸۳۶	..... (۱) متن روایت زرارۀ و دلالت آن
۸۳۷	..... (۲) بحث در سند روایت زرارۀ
۸۴۱	..... ۱۳۷۸/۲/۱۳ دوشنبه درس شماره (۹۶) کتاب النکاح/سال اول
۸۴۱	..... اشاره
۸۴۱	..... خلاصۀ درس قبل و این جلسه:

الف) مرفوعة زكريا المؤمن ..... ۸۴۱

(۱) متن روایت: ..... ۸۴۱

(۲) سند روایت: ..... ۸۴۱

(۳) کلام مرحوم آقای خویی (ره) در سند روایت: ..... ۸۴۲

(۴) نظر استاد مد ظله در سند روایت: ..... ۸۴۲

(۵) کلام مرحوم آقای خویی (ره) در دلالت روایت: ..... ۸۴۳

(۶) نقد استاد مد ظله: ..... ۸۴۳

(۷) تقریب دیگر فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره): ..... ۸۴۴

(۸) نقد استاد مد ظله: ..... ۸۴۴

ب) صحیحۃ غیاث بن ابراهیم ..... ۸۴۵

(۱) متن روایت: ..... ۸۴۵

(۲) بررسی سند روایت: ..... ۸۴۵

(۳) دلالت روایت: ..... ۸۴۵

اشاره ..... ۸۴۵

و در تفسیر «شعبه من الزنا» دو احتمال هست: ..... ۸۴۶

شش سالگی چه خصوصیتی دارد؟ ..... ۸۴۷

(۴) تمسک به روایت غیاث برای مسئله مورد بحث: ..... ۸۴۷

ج) مرسله علی بن عقبه ..... ۸۴۷

(۱) متن روایت: ..... ۸۴۷

(۲) توضیح روایت ..... ۸۴۸

د) مرسله هارون بن مسلم ..... ۸۴۸

(۱) متن روایت: ..... ۸۴۸

(۲) توضیح روایت ..... ۸۴۸

هـ) نتیجه گیری از روایات ..... ۸۴۹

۱۳۷۸/۲/۱۴ سه شنبه درس شماره (۹۷) کتاب النکاح/سال اول ..... ۸۵۰

اشاره ..... ۸۵۰

خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۸۵۰

الف) شواهدی بر لزوم رفع ید از ظهور روایات: ----- ۸۵۰

۱) نظر مرحوم آقای خوئی (ره) ----- ۸۵۰

۲) نقد استاد مد ظله بر کلام مرحوم آقای خوئی (ره) ----- ۸۵۱

اشاره ----- ۸۵۱

نظر محدثین ----- ۸۵۲

نظر فقهاء؛ مرحوم محقق ثانی (ره) ----- ۸۵۳

دلالت آیه شریفه ----- ۸۵۴

ب) عبائر مفسران ----- ۸۵۴

اشاره ----- ۸۵۴

۱) تبیان، ----- ۸۵۵

۲) روض الجنان، ----- ۸۵۵

۳) مجمع البیان ----- ۸۵۵

۴) زبده البیان ----- ۸۵۵

۵) فقه القرآن راوندی ----- ۸۵۵

۶) کنز العرفان ----- ۸۵۶

۷) نتیجه بحث: ----- ۸۵۶

۱۳۷۸/۲/۱۵ چهارشنبه درس شماره (۹۸) کتاب النکاح/سال اول ----- ۸۵۷

اشاره ----- ۸۵۷

خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۸۵۷

الف) بررسی اشکالی پیرامون چگونگی تستر زن در برابر صبی نابالغ: ----- ۸۵۷

۱) طرح اشکال و سؤال ----- ۸۵۷

۲) راه جمع اول ----- ۸۵۸

۳) اشکال راه جمع اول ----- ۸۵۹

۴) راه جمع دوم ----- ۸۶۰

۵) راه جمع سوم ----- ۸۶۰

- ۶) چگونگی جمع دو آیه با صحیحۀ بزطی ..... ۸۶۱
- ب) بررسی حکم نظر به نابالغ و نتیجه گیری مسئله ۳۶: ..... ۸۶۲
- ۱) حکم نظر شخص به نابالغ ..... ۸۶۲
- ۲) خلاصه و نتیجۀ بحث درباره مسئله ۳۶ ..... ۸۶۳
- ج) بررسی مسئله ۳۷: ..... ۸۶۴
- ۱) متن مسئله ..... ۸۶۴
- اشاره ..... ۸۶۴
- توضیح استاد مد ظله ..... ۸۶۴
- ۱۳۷۸/۲/۱۸ شنبه درس شماره (۹۹) کتاب النکاح/سال اول ..... ۸۶۵
- اشاره ..... ۸۶۵
- خلاصۀ درس قبل و این جلسه: ..... ۸۶۵
- الف) بحث های مربوط به دو عنوان «نگاه مملوک به مالکۀ خود» و «نگاه خصی به اجنبیّه»: ..... ۸۶۵
- ۱) مشخص کردن حدود عناوین مورد بحث ..... ۸۶۵
- ۲) احتمالات در مسئله ..... ۸۶۶
- ۳) توضیح کلام مرحوم شیخ (ره) در مبسوط ..... ۸۶۶
- ب) حکم نظر مملوک به مالک: ..... ۸۶۸
- ۱) کلمات بزرگان درباره روایات مفسرۀ آیه شریفۀ «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ..... ۸۶۸
- ۲) توضیحی درباره «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ..... ۸۶۹
- ۳) نتیجه بحث تا اینجا ..... ۸۶۹
- ج) نظر خصی به اجنبیه ..... ۸۷۰
- اشاره ..... ۸۷۰
- ۱) موثقۀ عبد الملك بن عتبۀ النخعی ..... ۸۷۰
- ۱۳۷۸/۲/۱۹ یکشنبه درس شماره (۱۰۰) کتاب النکاح/سال اول ..... ۸۷۲
- اشاره ..... ۸۷۲
- خلاصۀ درس قبل و این جلسه: ..... ۸۷۲
- الف) صحیحۀ محمد بن اسحاق: ..... ۸۷۲

- (۱) متن حدیث: ..... ۸۷۲
- (۲) توضیح حدیث ..... ۸۷۲
- (ب) روایت اثبات الوصیه: ..... ۸۷۳
- (۱) متن حدیث ..... ۸۷۳
- (۲) فقه الحدیث ..... ۸۷۴
- (ج) روایه אחי דעבל ..... ۸۷۵
- (۱) متن روایت ..... ۸۷۵
- (۲) متن حدیث ..... ۸۷۵
- (د) روایت القاسم الصیقل ..... ۸۷۶
- (۱) متن روایت ..... ۸۷۶
- (۲) توضیحی درباره روایت ..... ۸۷۶
- (۳) دو نکته درباره روایت ..... ۸۷۷
- (ها) توضیحی درباره کلام مجمع البیان ..... ۸۷۸
- اشاره ..... ۸۷۸
- (۱) متن صحیحۃ معاویه بن عمار ..... ۸۷۸
- (۲) توضیحاتی درباره متن حدیث ..... ۸۷۹
- (۳) یک سؤال و پاسخ آن درباره حدیث ..... ۸۷۹
- ..... ۱۳۷۸/۲/۲۰ دوشنبه درس شماره (۱۰۱) کتاب النکاح/سال اول ۸۸۲
- اشاره ..... ۸۸۲
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ..... ۸۸۲
- الف) تکمیل بحث نظر مملوک به مالکۃ خود: ..... ۸۸۳
- (۱) یادآوری و تکمیلی درباره روایت مرحوم شیخ طوسی (ره) در تفسیر «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ..... ۸۸۳
- (۲) نقد مرتبط بودن روایت محمد بن اسحاق به بحث نظر مملوک به مالکۃ خود ..... ۸۸۴
- (۳) بررسی روایات استدلال شده برای تحریم نظر مملوک به مالکۃ خود ..... ۸۸۵
- (۴) نتیجه بحث ..... ۸۸۷
- (ب) ادامه بحث نظر خصی به اجنبیه: ..... ۸۸۷

۸۸۷	..... اشاره
۸۸۷	..... (۱) متن صحیحہ ابن بزيع
۸۸۷	..... (۲) تقريب استدلال به روايت
۸۸۸	..... (۳) جمع بين صحيحہ ابن بزيع و ساير روايات
۸۸۹	..... (۴) بررسى وجه جمع دوم
۸۹۱	..... (۵) حمل روايت ابن بزيع بر تقيته
۸۹۲	..... (۶) توضيحى درباره تقيته در صحيحہ ابن بزيع
۸۹۳	..... (۷) نتيجۀ بحث
۸۹۴	..... ۱۳۷۸/۲/۲۱ سه شنبه درس شماره (۱۰۲) كتاب النكاح/سال اول
۸۹۴	..... اشاره
۸۹۴	..... خلاصۀ درس قبل و اين جلسه:
۸۹۴	..... الف) حكم نگاه خصى به اجنبية:
۸۹۴	..... (۱) متن عروه:
۸۹۵	..... (۲) استدراك مطلب جلسۀ گذشته
۸۹۵	..... (۳) استدلال به آيۀ شريفه «أُولَى الْأَرْبَةِ»
۸۹۶	..... (۴) بيان مرحوم آقاى خونى (ره)، و توضيح استاد (مد ظله) درباره آيۀ شريفه؛ مناقشه در استدلال
۸۹۷	..... (۵) رواياتى در تفسير آيۀ شريفه
۸۹۸	..... (۶) اشكالى در روايت دوم و سوم
۸۹۹	..... (۷) پاسخ صاحب حدائق به اشكال فوق
۸۹۹	..... (۸) مناقشه استاد مد ظله بر پاسخ صاحب حدائق (ره)
۹۰۰	..... (۹) پاسخ استاد مد ظله از اشكال
۹۰۰	..... (۱۰) روايتى ديگر
۹۰۰	..... اشاره
۹۰۱	..... تفسيرى از مرحوم فيض (ره) و مناقشۀ استاد (مد ظله)
۹۰۲	..... ب) حكم نگاه پيرمرد به اجنبية:
۹۰۳	..... ۱۳۷۸/۲/۲۵ شنبه درس شماره (۱۰۳) كتاب النكاح/سال اول

۹۰۳	..... اشاره
۹۰۳	..... خلاصه درس قبل و این جلسه:
۹۰۳	..... الف) دو نکته در تکمیل و توضیح بحث قبل:
۹۰۳	..... ۱) نقد کلام مرحوم سید (ره) و استدراکی از مطالب گذشته
۹۰۵	..... ۲) توضیحی درباره «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ»
۹۰۵	..... اشاره
۹۰۶	..... تطبیق این بحث کلی بر مسئله جاری
۹۰۶	..... ب) نظر زن به مرد اجنبی نابینا (بررسی مسئله ۳۸):
۹۰۶	..... ۱) متن مسئله
۹۰۷	..... ۲) توضیح مسئله
۹۰۸	..... ۳) روایات مسئله
۹۰۸	..... روایت اول:
۹۰۹	..... روایت دوم؛ روایت مکارم الاخلاق:
۹۰۹	..... روایت سوم؛ روایت الجعفریات:
۹۱۰	..... روایت چهارم؛ روایت الدعائم:
۹۱۰	..... روایت پنجم؛ روایت مکارم الاخلاق:
۹۱۰	..... روایت ششم؛ روایه دعائم:
۹۱۱	..... روایت هفتم؛ روایت عقاب الاعمال:
۹۱۱	..... ۴) اشکالات عام روایات
۹۱۲	..... ۵) خلاصه بحث
۹۱۲	..... ج) حکم صدای اجنبیه (مسئله ۳۹):
۹۱۲	..... ۱) متن مسئله
۹۱۲	..... ۲) توضیح مسئله
۹۱۴	..... ۱۳۷۸/۲/۲۶ یکشنبه درس شماره (۱۰۴) کتاب النکاح/سال اول
۹۱۴	..... اشاره
۹۱۴	..... خلاصه درس قبل و این جلسه:



- الف) ادلة حرمت استماع صدای زن نامحرم (وجه اول): ..... ۹۱۴
- (۱) تقریب وجه اول ..... ۹۱۴
- (۲) نقل اقوال فقهاء كه استماع صدای زن را حرام دانسته اند ..... ۹۱۵
- (۳) اشاره به اقوال فقهاء دیگر ..... ۹۱۷
- (۴) اشکالات وارده به استدلال فوق برای حرمت ..... ۹۱۹
- ۱۳۷۸/۲/۲۷ دوشنبه درس شماره (۱۰۵) كتاب النكاح/سال اول ..... ۹۲۳
- اشاره ..... ۹۲۳
- خلاصة درس قبل و این جلسه: ..... ۹۲۳
- الف) توضیحی درباره سخن مرحوم علامه (قدس سزه) در «جوابات المسائل المهتائیه الاولى»: ..... ۹۲۳
- اشاره ..... ۹۲۳
- (۱) سؤال سید مهتا (ره) از مرحوم علامه (ره) و پاسخ وی: ..... ۹۲۳
- (۲) توضیح استاد مد ظله درباره پاسخ مرحوم علامه (ره) ..... ۹۲۵
- ب) بررسی روایات مورد استناد برای حرمت استماع و اسماع صوت مرأه: ..... ۹۲۶
- (۱) استناد به روایات ناهیه از جهر به تبلیه برای زنان: ..... ۹۲۶
- (۲) روایات مربوط به نهی از سلام کردن به زن: ..... ۹۲۷
- اشاره ..... ۹۲۷
- روایت اول؛ روایت غیاث بن ابراهیم: ..... ۹۲۷
- روایت دوم؛ روایت مسعده بن صدقه: ..... ۹۲۷
- (۳) بحث درباره دلالت روایت مسعده در مسئله جاری: ..... ۹۲۷
- اشاره ..... ۹۲۷
- نتیجه بحث: ..... ۹۲۹
- (۴) آیا روایت عمار ساباطی با روایت مسعده معارض است؟ ..... ۹۲۹
- (۵) روایات معارض با روایات نهی کننده از سلام کردن مرد به زن: ..... ۹۳۰
- اشاره ..... ۹۳۰
- روایت اول؛ صحیحہ ربیع بن عبد الله: ..... ۹۳۰
- روایت دوم؛ روایت أبی بصیر: ..... ۹۳۱

۹۳۲	۶) نتیجه و حاصل بحث
۹۳۳	۱۳۷۸/۲/۲۸ سه شنبه درس شماره (۱۰۶) کتاب النکاح/سال اول
۹۳۳	اشاره
۹۳۳	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۹۳۳	تذکاری درباره سند روایت عمار ساباطی
۹۳۳	الف) حکم سماع صوت اجنبیه با التذاذ و خوف فتنه؛ ادله:
۹۳۳	اشاره
۹۳۴	۱) اجماع
۹۳۴	۲) بررسی اجماع
۹۳۴	۳) کلمات فقهاء
۹۳۵	ب) روایت مسئله
۹۳۵	اشاره
۹۳۶	۱) دلالت روایت
۹۳۶	۲) نظر استاد مد ظله در معنای روایت
۹۳۷	ج) استدلال به آیه شریفه
۹۳۷	اشاره
۹۳۸	۱) معنای خضوع به قول
۹۳۸	۲) نظر استاد مد ظله
۹۳۹	۳) نظر مرحوم آقای حکیم (ره)
۹۴۰	۴) جواب مرحوم آقای خوئی (ره) به مرحوم آقای حکیم (ره)
۹۴۱	۱۳۷۸/۲/۲۹ چهارشنبه درس شماره (۱۰۷) کتاب النکاح/سال اول
۹۴۱	اشاره
۹۴۱	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۹۴۱	الف) بررسی اقوال فقهاء پیرامون صحبت کردن محرک بانوان:
۹۴۱	۱) کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)
۹۴۱	۲) کلام مرحوم آقای حکیم (ره) در توضیح کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)

- ۳) توجیه و نقد کلام مرحوم آقای حکیم (ره) توسط استاد مدّ ظلّه ..... ۹۴۲
- ۴) بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر (ره) ..... ۹۴۳
- ۵) کلام مرحوم آقای خوئی (ره) ..... ۹۴۳
- ۶) نقد کلام مرحوم آقای خوئی (ره) توسط استاد مدّ ظلّه ..... ۹۴۴
- ب) تقریب صحیح برای استدلال به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»: ..... ۹۴۵
- اشاره ..... ۹۴۵
- ۱) تفسیر طمع ..... ۹۴۵
- ۲) تفسیر «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» ..... ۹۴۷
- ج) دلیل دیگر بر حرمت صحبت کردن با التذاذ با نامحرم ..... ۹۴۸
- ۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره) ..... ۹۴۸
- ۲) نقد استاد مدّ ظلّه بر کلام مرحوم آقای خوئی (ره) ..... ۹۴۸
- ۱۳۷۸/۳/۱ شنبه درس شماره (۱۰۸) کتاب النکاح/سال اول ..... ۹۴۹
- اشاره ..... ۹۴۹
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ..... ۹۴۹
- الف) دو توضیح در تکمیل بحث قبل: ..... ۹۴۹
- ۱) توضیحی درباره مراد مرحوم آقای خوئی (ره) ..... ۹۴۹
- ۲) چگونگی تخصیص سنخ حکم در آیه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» ..... ۹۵۱
- اشاره ..... ۹۵۱
- تطبیق بحث فوق بر محلّ کلام ..... ۹۵۵
- اشکال و دفع اشکال ..... ۹۵۵
- ب) حرمت مس اجنبیه: ..... ۹۵۶
- ۱) کلام مرحوم شیخ انصاری و اشکال مرحوم آقای حکیم قدس سرهما ..... ۹۵۶
- ۲) اشکال مرحوم آقای خوئی قدس سره ..... ۹۵۶
- ۳) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی قدس سره ..... ۹۵۷
- ۴) اشکالات مشترک بر مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما ..... ۹۵۸
- ۱۳۷۸/۳/۳ دوشنبه درس شماره (۱۰۹) کتاب النکاح/سال اول ..... ۹۶۰

- ۹۶۰ ..... اشاره
- ۹۶۰ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۹۶۰ ..... الف) بحث درباره حرمت لمس بدن زن و مرد اجنبی:
- ۹۶۰ ..... (۱) بررسی فرمایش مرحوم شیخ انصاری (ره) در این باره
- ۹۶۱ ..... (۲) آیا حرمت نظر، ملازمه با حرمت لمس دارد یا نه؟
- ۹۶۳ ..... (۳) بررسی اشکال در دلالت حدیث ابی سعید:
- ۹۶۳ ..... (۴) آیا بین جواز نظر و جواز مس ملازمه وجود دارد؟
- ۹۶۳ ..... اشاره
- ۹۶۴ ..... روایت اول؛ روایت عمرو بن خالد از زید بن علی:
- ۹۶۴ ..... روایت دوم؛ روایت مفضل بن عمر:
- ۹۶۵ ..... توضیحی درباره سند حدیث:
- ۹۶۵ ..... دلالت حدیث:
- ۹۶۶ ..... ب) بررسی مسائل ۴۱ و ۴۲:
- ۹۶۶ ..... (۱) متن مسئله ۴۱
- ۹۶۶ ..... (۲) نظر مرحوم آقای حکیم (ره)
- ۹۶۶ ..... (۳) ایرادات استاد مدّ ظلّه به کلام مرحوم آقای خوئی (ره)
- ۹۶۷ ..... (۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی (ره)
- ۹۶۸ ..... (۵) نظر استاد مدّ ظلّه درباره روش جمع بین روایات
- ۹۶۹ ..... (۶) مسئله ۴۲:
- ۹۷۰ ..... ۱۳۷۸/۳/۴ سه شنبه درس شماره (۱۱۰) کتاب النکاح/سال اول
- ۹۷۰ ..... اشاره
- ۹۷۰ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:
- ۹۷۰ ..... الف) حکم دخول پسر بر پدر:
- ۹۷۰ ..... (۱) متن عروه:
- ۹۷۰ ..... (۲) ادله مسئله:
- ۹۷۱ ..... (۳) کلام مرحوم آقای خوئی و آقای حکیم (ره) پیرامون روایت فوق:

۹۷۱	۴) بحث سندی
۹۷۲	۵) نظر استاد (مد ظله)
۹۷۲	اشاره
۹۷۳	سه وجه در این زمینه متصور است؛
۹۷۴	۶) دلالت روایت
۹۷۴	۷) روایت دوم:
۹۷۵	۸) بیان مرحوم آقای خوئی (ره) و نظر استاد مد ظله
۹۷۷	۱۳۷۸/۳/۵ چهارشنبه درس شماره (۱۱۱) کتاب النکاح/سال اول
۹۷۷	اشاره
۹۷۷	خلاصه درس قبل و این جلسه:
۹۷۷	الف): «آیا فرزند می تواند بدون اجازه نزد پدرش برود؟»
۹۷۷	۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره)
۹۷۹	۲ - نظر استاد مد ظله در فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره):
۹۸۰	ب) آیا ورود پدر بر فرزند اجازه می خواهد؟
۹۸۰	۱ - کلام مرحوم آقای خوئی (ره):
۹۸۰	۲ - نقد استاد مد ظله:
۹۸۲	ج) طرح مسئله ۴۴:
۹۸۲	اشاره
۹۸۲	۱ - روایت مسئله:
۹۸۲	۲ - کلام مرحوم آقای خوئی (ره):
۹۸۳	۳ - نقد فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) توسط استاد مد ظله:
۹۸۴	د) طرح مسئله ۴۵:
۹۸۴	۱ - متن مسئله:
۹۸۴	۲ - بررسی اطلاعات حرمت نظر؛ فرمایش مرحوم نراقی (ره)
۹۸۵	۳ - نقد کلام مرحوم نراقی (ره):
۹۸۵	۴ - بررسی استصحاب:

- ۹۸۵ ..... اشاره
- ۹۸۶ ..... اشکال اول استصحاب (شبهه حکمیه است) -
- ۹۸۶ ..... اشکال دوم؛ در موارد شک در مقتضی استصحاب جاری نیست -
- ۹۸۶ ..... اشکال سوم استصحاب (موضوع باقی نیست) -
- ۹۸۸ ..... ۵ - کلام مرحوم آقای حکیم (ره):
- ۹۸۸ ..... ۶ - بررسی فرمایش مرحوم آقای حکیم (ره):
- ۹۸۹ ..... نتیجه بحث:
- ۹۹۰ ..... ۱۳۷۸/۳/۸ شنبه درس شماره (۱۱۲) کتاب النکاح/سال اول -
- ۹۹۰ ..... اشاره -
- ۹۹۰ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه: -
- ۹۹۰ ..... الف) تاریخچه طرح عنوان نظر به اعضاء منفصل اجنبیه و وجوه تحریم نظر:
- ۹۹۰ ..... ۱) تاریخچه بحث:
- ۹۹۱ ..... ۲) وجه اول؛ استصحاب حرمت نظر،
- ۹۹۲ ..... ۳) وجه دوم؛ اطلاق ادله،
- ۹۹۳ ..... ۴) وجه سوم که آن هم در ایضاح ذکر شده، تمسک به اطلاق آیه غض می باشد
- ۹۹۳ ..... ب) بررسی وجه اول تحریم (استصحاب عدم جواز نظر)
- ۹۹۳ ..... ۱) کلام مرحوم شیخ انصاری قدس سره -
- ۹۹۳ ..... ۲) اشکال مرحوم آقای حکیم به مرحوم شیخ قدس سرهما -
- ۹۹۵ ..... ۳) دو کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) در وسائل در بحث استصحاب -
- ۹۹۶ ..... ۴) توضیح مرحوم آقای داماد (ره) -
- ۹۹۷ ..... ۵) مبنائی دیگر در باب استصحاب و مناقشه مرحوم آقای داماد (ره) در آن -
- ۹۹۸ ..... ۶) تأییدی بر مبنای مرحوم آقای داماد (ره) از باب مطهرات -
- ۹۹۹ ..... ۷) بررسی کلام مرحوم آقای حکیم قدس سره توسط استاد مدّ ظلّه -
- ۱۰۰۱ ..... ۱۳۷۸/۳/۹ یکشنبه درس شماره (۱۱۳) کتاب النکاح/سال اول -
- ۱۰۰۱ ..... اشاره
- ۱۰۰۱ ..... خلاصه درس قبل و این جلسه:

- الف) بررسی کلام مرحوم آقای داماد (ره) در باب بقاء موضوع در استصحاب: ..... ۱۰۰۱
- ۱) توضیح کلام مرحوم آقای داماد (ره) (یادآوری) ..... ۱۰۰۱
- ۲) بررسی کلام مرحوم آقای داماد قدس سزه توسط استاد مد ظلّه ..... ۱۰۰۲
- ۳) مبنای استاد مد ظلّه در این بحث ..... ۱۰۰۳
- ۴) تطبیق مبنای اصولی استاد مد ظلّه بر بحث فقهی ..... ۱۰۰۶
- ب) ادامه بررسی کلام مرحوم آقای حکیم قدس سزه: ..... ۱۰۰۷
- اشاره ..... ۱۰۰۷
- ۱) بررسی کلام آقای حکیم قدس سزه ..... ۱۰۰۷
- ج) بررسی سایر ادله حرمت نظر به اعضای قطع شده نامحرم ..... ۱۰۰۹
- ۱) تمسک به اطلاقات روایات ..... ۱۰۰۹
- ۲) تمسک به اطلاق آیه غَضّ ..... ۱۰۱۱
- د) ادله جواز نظر به اعضاء منفصله از نامحرم ..... ۱۰۱۱
- ۱) اصل برائت ..... ۱۰۱۱
- ۲) روایات وصل شعر مرأه ..... ۱۰۱۱
- اشاره ..... ۱۰۱۱
- تقریب اول: (تقریب مرحوم صاحب جواهر) ..... ۱۰۱۱
- تقریب دوم: (تمسک به روایات مجوزه) ..... ۱۰۱۱
- ۳) بررسی ادله جواز توسط استاد مد ظلّه ..... ۱۰۱۲
- ۴) نتیجه بحث ..... ۱۰۱۳
- ۱۳۷۸/۳/۱۰ دوشنبه درس شماره (۱۱۴) کتاب النکاح/سال اول ..... ۱۰۱۴
- اشاره ..... ۱۰۱۴
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ..... ۱۰۱۴
- الف) توضیح مسئله ۴۶: ..... ۱۰۱۴
- ۱) متن مسئله ..... ۱۰۱۴
- ۲) توضیح درباره موضوع مورد بحث ..... ۱۰۱۴
- ب) روایات مختلف بازدارنده از وصل شعر به شعر: ..... ۱۰۱۵

- (۱) روایاتی که به طور مطلق از وصل کردن مو به مو بر حذر داشته ----- ۱۰۱۵
- ۱ - مرسله ابن ابی عمیر: ----- ۱۰۱۵
- ۲ - مضمرة علی: ----- ۱۰۱۶
- (۲) روایتی که از «وصل شعر به شعر غیر» نهی کرده است ----- ۱۰۱۶
- روایت فقه الرضا علیه السلام: ----- ۱۰۱۶
- (۳) روایاتی که مربوط به «وصل کردن شعر مرأه به شعر مرأه» است ----- ۱۰۱۶
- ۱ - مرسله فقیه: ----- ۱۰۱۶
- ۲ - روایت مکارم الاخلاق: ----- ۱۰۱۷
- (ج) بررسی چگونگی حمل روایات ناهیه از وصل شعر به شعر بر کراهت: ----- ۱۰۱۷
- (۱) مقدمه ----- ۱۰۱۷
- (۲) روایاتی که از آنها کراهت استظهار شده است ----- ۱۰۱۸
- ۱ - روایت عبد الله بن حسن: ----- ۱۰۱۸
- ۲ - روایت ثابت بن ابی سعید: ----- ۱۰۱۸
- ۳ - روایت سعد اسکاف: ----- ۱۰۱۹
- (۳) بحث استاد مدّ ظلّه درباره اسناد این روایات ----- ۱۰۱۹
- (۴) بررسی دلالت روایات مذکور بر کراهت ----- ۱۰۲۱
- (۵) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی (ره) در این باره ----- ۱۰۲۲
- (۶) توضیحاتی درباره مسائل ۴۷ تا ۴۹ ----- ۱۰۲۳
- ۱ - متن مسائل ۴۷، ۴۸ و ۴۹: ----- ۱۰۲۳
- ۲ - توضیحی درباره مسئله ۴۹: ----- ۱۰۲۳
- ۳ - بررسی کلامی از مرحوم آقای مطهری (قدس سزه): ----- ۱۰۲۴
- ۱۳۷۸/۳/۱۱ سه شنبه درس شماره (۱۱۵) کتاب النکاح/سال اول ----- ۱۰۲۵
- اشاره ----- ۱۰۲۵
- خلاصه درس قبل و این جلسه: ----- ۱۰۲۵
- (الف) بررسی مسئله ۵۰: ----- ۱۰۲۵
- (۱) متن عروه: ----- ۱۰۲۵



۲) توضیح عبارت مرحوم سید ره ----- ۱۰۲۶

اشاره ----- ۱۰۲۶

وجه اول؛ تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه ----- ۱۰۲۷

توضیح این وجه و مبنای مرحوم سید (ره) ----- ۱۰۲۷

وجه دوم؛ استصحاب عدم ازلی ----- ۱۰۲۹

اشکالات استاد مد ظله بر جریان استصحاب عدم ازلی ----- ۱۰۲۹

– اشکال اول: ----- ۱۰۲۹

– اشکال دوم: ----- ۱۰۳۰

وجه سوم؛ مبنای مرحوم نائینی (ره) ----- ۱۰۳۰

مناقشهٔ استاد (مد ظله) ----- ۱۰۳۰

وجه چهارم؛ قاعدهٔ مقتضی و مانع ----- ۱۰۳۱

مناقشهٔ استاد (مد ظله) ----- ۱۰۳۲

مختار استاد (مد ظله) ----- ۱۰۳۳

بیان مرحوم آقای خوئی (ره) ----- ۱۰۳۴

توضیحی از استاد (مد ظله) ----- ۱۰۳۵

۳) ادامهٔ مسئله (۵) عروه: ----- ۱۰۳۵

۴) ادامهٔ مسئله (۵۱) عروه: ----- ۱۰۳۶

۵) ادامهٔ مسئله ۵۱ عروه: ----- ۱۰۳۷

اشاره ----- ۱۰۳۷

اشکالی بر مرحوم سید (ره) ----- ۱۰۳۷

ب) بررسی مسئله ۵۱: ----- ۱۰۳۷

متن عروه: ----- ۱۰۳۷

ج) طرح مسئله ۵۲: ----- ۱۰۳۸

متن عروه: ----- ۱۰۳۸

درباره مرکز ----- ۱۰۳۹

## نکاح: تقریرات درس آیت الله شیری زنجانی جلد ۳

### مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: نکاح: تقریرات درس آیت الله شیری زنجانی؛ سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق)

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

عنوان های دیگر العروه الوثقی. گزیده. شرح

ناشر: موسسه پژوهشی رای پرداز

مکان نشر: قم - ایران ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳

زبان: فارسی

مشخصات ظاهری: ۲۵ جلد

موضوع: فقه - نکاح (ازدواج)

موضوع: زناشویی (فقه)

کد کنگره: ۲ ک ۲ ش ۱ / ۱۸۹ BP

ص: ۱

اشاره

ص: ۱























































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































































## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در این جلسه به طرح مجدد (۱) مسئله ۳۵ پرداخته، ضمن توضیح نکاتی در این مسئله و طرح برخی از نواقص عبارت مصنف - قدس سره - این سؤال را عنوان می کنیم که آیا چهار عنوانی که در این چهار مسئله از حرمت نظر به نامحرم یا لمس او استناد شده، چهار عنوان مستقل می باشند یا می توان آنها را تحت یک عنوان واحد «اهم و مهم» جای داد؟ در اینجا جهات مستقل بودن این عناوین را ذکر می کنیم. در ادامه به تناسب، این بحث را عنوان می کنیم که آیا علت استثناء مقام معالجه، ادله خاصه است و یا می توان به ادله عامه رفع اضطرار هم تمسک نمود؟ در اینجا این اشکال را بررسی می کنیم که آیا می توان برای رفع اضطرار بیمار، از ادله عمومی اضطرار، جواز نظر یا لمس پزشک را که خود در مقام اضطرار قرار ندارد، نتیجه گرفت؟

\*\*\*

## الف) بررسی مسئله ۳۵:

### ۱) متن مسئله

«یستثنی من عدم جواز النظر من الـاجنبی و الـاجنبیه مواضع، منها مقام المعالجه و ما يتوقف (۲) علیه من معرفه نبض العروق و الکسر و الجرح، و الفصد و الحجامة و نحو ذلك اذا لم یمكن بالمماثل، بل یجوز المس و اللمس حیثئذ، منها: مقام الضروره، کما اذا توقف

ص: ۷۳۷

۱- (۱) - این جلسه، نخستین جلسه بحث سال ۷۸ است، از این رو، استاد - مد ظله - پاره ای از مباحث گذشته را مجدداً طرح کرده، نکاتی به مطالب مذکور در سال قبل می افزایند.

۲- (۲) - در برخی نسخ، يتوقف - با یاء - ذکر شده، ولی در نسخه اصل مصنف، تتوقف - با تاء - ذکر شده که این هم صحیح است، زیرا فاعل آن ضمیری است که به معالجه بازمی گردد. (استاد مد ظله)

الاستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما عليه أو على المس، منها: معارضه كل ما هو أهم في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس، منها: مقام الشهاده تحملاً و أداءً مع دعاء الضروره...».

## (۲) توضیح مسئله

مصنّف در اینجا مواردی را که از حرمت نظر به نامحرم استثناء شده، برشمرده است، تذکر چند نکته در توضیح عبارت مفید است:

نکته اول: «و الكسر و الجرح» عطف به نبض العروق است یعنی معالجه گاه متوقف بر معرفت نبض عروق و کسر و جرح می باشد، ولی «و الفصد و الحجامة» عطف به معرفه است یعنی و گاه معالجه متوقف بر خود فصد و حجامت می باشد.

نکته دوم: در عبارت «إذا لم يمكن بالمماثل» چنانچه محشیان اشاره کرده اند، باید «أو المحرم» افزوده شود، زیرا با بودن طیب محرم نیز نمی توان به طیب نامحرم مراجعه کرد.

نکته سوم: این که با بودن مماثل و محارم نمی توان به نامحرم مراجعه کرد، در جایی است که علاج متوقف بر نگاه یا لمسی باشد که بر مماثل و محارم اختیاراً جایز باشد، یعنی نگاه به غیر از عورت مراد است. در اینجا وجه تقیید واضح است، زیرا با بودن مماثل و محارم، اضطراری در کار نیست تا سبب گردد که حکم اولی شرعی که حرمت نظر به نامحرم و لمس او است، اجرا نگردد.

حال اگر معالجه متوقف بر نظر به عورت یا لمس آن باشد که برای مماثل و محارم هم اختیاراً جایز نیست، آیا در مقام معالجه، نظر و لمس محارم و مماثل بر نظر و لمس نامحرم مقدم است و تا محارم و مماثل در کار است، نمی توان به نامحرم رجوع کرد؟ مسئله چندان روشن نیست، ولی از مجموع روایات مانند روایات باب غسل اموات که در مقام اضطرار، محارم را مقدم داشته و تا مماثل وجود دارد،

اجازة تغسیل غیر مماثل را نداده، و نیز از تناسب حکم و موضوع، استفاده می گردد که در اینجا هم محرم و مماثل مقدم است، عرف در اینجا مفسده نوعی نظر یا لمس محرم و مماثل را کمتر از نظر یا لمس نامحرم می داند، و همین امر سبب می گردد که تا محرم و مماثل وجود داشته باشد، رجوع به نامحرم جایز نباشد.

نکته چهارم: ایشان یکی از موارد استثناء را «معارضه کل ما هو أهم....» دانسته که تعبیر معارضه بر طبق استعمال لغوی ذکر شده و بهتر بود که تعبیر مزاحمه ذکر می شد که با اصطلاح اصول تراحم هماهنگ باشد، همانطور که این را مرحوم آقای خوئی رحمه الله متذکر شده اند.

نکته پنجم: ایشان «مزاحمه کل ما هو أهم» را ملاک جواز نظر دانسته اند، این تعبیر مسامحه آمیز است. زیرا مزاحمه با مساوی هم مجوز نظر است، بلکه اگر اهمیت شیء مزاحم، اندکی کمتر باشد به گونه ای که ما به التفاوت، لازم الاستیفاء نباشد، باز نظر جایز خواهد بود، همانطور که مرحوم آخوند رحمه الله در کفایه در بحث اجزاء اوامر اضطراری فرموده اند که اگر امر اضطراری وافی به تمام مصلحت امر اختیاری باشد، مجزی است، همچنین اگر وافی به مقداری باشد که ما به التفاوت الزام آور نباشد، امر اضطراری، اجزاء در پی دارد. در بحث تراحم هم مسئله همین طور است که اگر مقدار کسری امر مزاحم اندک باشد و ذاتاً لازم المراعاه نباشد، تخییر در کار است.

آنچه در اینجا باید بحث کنیم، نسبت عناوین استثناء شده با هم است که ذیلاً به آن می پردازیم.

### **(۳) نسبت عناوین استثناء شده و طرح یک سؤال:**

مصنّف قدس سرّه در اینجا چهار عنوان را استثناء کرده است: ۱ - مقام معالجه ۲ - مقام ضرورت ۳ - صورت مزاحمت ۴ - مقام شهادت. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا نمی توان تمام این عناوین را مصادیق یک عنوان جامع بدانیم که آن مسئله اهم و

مهم است و سایر عناوین را به این عنوان واحد ارجاع دهیم؟ در این صورت، چرا چهار عنوان ذکر شده است؟ اگر ذکر عناوین مختلف به جهت پیروی از نص یا کلمات فقهاء باشد، باز بهتر است که ملا-ک واحد جامع را ذکر کرده و عناوین منصوص مانند معالجه و شهادت را به عنوان امثله آن آورد، تا جمیع نکات لازم محفوظ بماند. بنابراین، ذکر چهار عنوان مستقل و غیر مرتبط به هم چه وجهی دارد؟

#### ۴) پاسخ سؤال

##### اشاره

در پاسخ این سؤال، نخست فرق صورت اول و صورت سوم را توضیح می دهیم، کلام ما این است که مراد از صورت سوم استثناء شده (معارضه کل ما هو أهم...)، همان باب تزاحم مطرح در کتب اصولی است، این باب در جایی است که دو عمل خارجی مصلحت دار، در مقام امتثال با یکدیگر سازگار نباشند و امکان امتثال هر دو با هم نباشد، طبعاً اهم فدای مهم می شود یا تخییر در کار است. ولی تمام صورت های مزاحمت، مربوط به تزاحم افعال خارجی متعلق به احکام شرعی نیست، گاه در نفس حکم شرعی تزاحم می باشد، مثلاً- در حدیث معروف نبوی «لو لا- أن أشق علی امتی لأمرتهم بالسواک»، عدم الزام به مسواک به این خاطر نیست که مسواک کردن با مطلوب دیگر شارع تزاحم دارد، زیرا در مورد مسواک هیچ گونه مفسده ای در کار نیست و ملازم با ترک هیچ مصلحتی نیست، بلکه کسر و انکسار و تزاحم در حکم شرعی می باشد، یعنی شارع هنگامی که می خواهد حکمی صادر کند، علاوه بر مصالح و مفاسد متعلق، می باید نفس مصلحت و مفسده خود حکم را هم در نظر بگیرد، البته در نفس مسواک کردن مصلحت تامه وجود دارد ولی چون ملزم بودن مردم به مسواک کردن و متعهد بودن آنان به این کار، خود مفسده دارد، شارع الزام را برداشته است.

یادآوری این تمثیل مفید است که انسان وسواسی، در نمازهای واجب به سختی تکبیر می گوید یا غسل و وضوی واجب را به دشواری انجام می دهد، ولی همین شخص در نماز مستحب، به راحتی تکبیره الاحرام می گوید یا به سرعت وضو و غسل خود را انجام می دهد با اینکه نفس کار تغییری نکرده است و تنها حکم شرعی تفاوت کرده است، سر قضیه این است که همین مکلف بودن و مسئول بودن، اثر خاصی بر اعصاب می گذارد که منشأ دشواری عمل به تکلیف می شود.

بنابراین، گاه شارع چون در ملزم بودن مردم، مفسده می بیند، امر لزومی را برمی دارد. در صورت اول که مقام معالجه باشد، تراحم در حکم شارع است و در افعال خارجی نیست، برای توضیح این امر، ذکر دو نکته مفید است:

نکته اول: بیماری گاه در حدی است که بیمار ملزم به معالجه می باشد مثلاً به فساد الابدان منجر گردد قهراً تراحم در افعال خارجی پیش می آید، لزوم معالجه با حرمت نظر و لمس تراحم می کند و قهراً نظر یا لمس جایز می گردد. ولی گاه بیماری در این حد نیست، بلکه تنها تحمل بیماری حرجی است، در این صورت نیز نظر به اجنبی در هنگام معالجه مجاز خواهد بود، در حالی که با تحمل بیماری و عدم معالجه هیچ مصلحتی بر زمین نمی ماند، قهراً تراحم نمی تواند در افعال خارجی باشد بلکه تراحم در حکم شرعی است.

نکته دوم: شکی نیست که تکلیف حرجی را شرع لازم ندانسته و آن را رفع نموده است، حال این سؤال مطرح است که آیا رفع حرج، رخصت یا عزیمت است، یعنی تکلیف حرجی گرچه لازم نیست، اما آیا انسان می تواند آن را مرتکب شود یا انجام تکلیف حرجی ممنوع است؟ مرحوم آقای نائینی رحمه الله رفع حرج را از باب عزیمت می دانند، ولی نظر صحیح که علماء دیگر به آن قائل هستند، این است که رفع حرج از باب رخصت است، پس تحمل حرج محرم نیست.

با توجه به این امر، اگر مبنای مرحوم آقای نائینی رحمه الله را بپذیریم قهراً موارد معالجه

از باب تراحم در افعال خارجی بوده و اشکال ما باقی می ماند، ولی بنا بر نظر صحیح در موارد معالجه، آنجا که ضرر اساسی نباشد و تنها حرج باشد، در افعال خارجی تراحم نیست، بلکه تراحم در حکم شارع است، شارع ملاحظه کرده است که الزام به ترک نظر یا لمس در صورت معالجه، مکلف را به حرج و سختی مبتلا می سازد، برای رعایت مصلحت تسهیل، الزام خود را برداشته است.

### فرق صورت اول و صورت دوم:

در صورت اول و مقام معالجه، خود طبیب مضطر نیست به خلاف صورت دوم که خود انسان مضطر است، در توضیح این امر می گوئیم که اگر خطر اساسی مانند مرگ در کار نباشد و تنها حرج و سختی بسیار در کار باشد در اینجا بر طبیب لازم نیست که بیمار را معالجه کند، پس برای او ضرورتی در کار نیست، بلکه تنها این بیمار است که به جهت حرج و ضرورت خود با عنایت به ادله رفع حرج و رفع اضطرار می تواند به پزشک مراجعه کند، ولی پزشک در صورت عدم معالجه در حرج و ضرورت قرار نمی گیرد و معالجه برای رفع ضرورت بیمار است.

در اینجا مناسب است پیش از ادامه پاسخ به سؤال فوق دلیل استثناء طبیب را بررسی کنیم.

### (ب) دلیل استثناء مقام معالجه:

#### اشاره

گفتیم که نظر طبیب به جهت رفع اضطرار خود نیست، بنابراین، باید بحث کنیم که دلیل جواز نظر طبیب چیست؟ آیا روایات خاصه مانند صحیح ابو حمزه ثمالی دلیل این امر است یا قواعد عامه هم بر آن دلالت می کند؟ بنا بر نقل تقریرات بحث مرحوم حاج شیخ رحمه الله، ایشان جواز نظر و لمس طبیب را بر طبق قاعده می دانند ولی مرحوم آقای خوئی رحمه الله آن را بر طبق قاعده نمی دانند و نکته ای را هم ذکر می کنند که پیشتر مورد توجه مرحوم آقای حائری رحمه الله واقع شده و پاسخ آن را گوشزد نموده اند.

ص: ۷۴۲

ایشان می فرمایند که قطع نظر از صحیحۀ ابو حمزه ثمالی، با ادله رفع اضطرار نمی توان جواز نظر طیب را ثابت کرد، چون تعبیر این ادله چنین است «لیس شیء ممّا حرم الله الا قد أحله لمن اضطر الیه»، و بنابراین تعبیر، محرمات فقط برای شخص مضطر جایز گشته، پس فقط زن می تواند بدن خود را به طیب نشان دهد، و به استناد ادله اضطرار، طیب نمی تواند به او نگاه کند.

ان قلت: پیشتر در ذیل بحث از آیه «لَا يُبَدِّلُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...» گفته شد که جواز ابداء زن ملازم با جواز نظر مرد می باشد، پس وقتی زن مضطر گشت و جواز ابداء زینت به طیب پیدا کرد قهراً طیب هم باید بتواند نگاه کند، پس کلام شما در اینجا با کلام گذشته ناسازگار است.

قلت: در مسئلۀ قبل، ملازمه بین جواز ابداء به عنوان اولی و جواز نظر به عنوان اولی را قائل شدیم، ولی این امر نمی رساند که اگر ابداء برای زن به عناوین ثانویه و از باب دفع افسد به فاسد و مانند آن و به جهت ضرورت مجاز شد، در مورد طیب هم باید نظر جایز باشد، بلکه چون عنوان ثانوی مانند ضرورت، فقط برای زن ثابت است، حکم جواز هم فقط برای او است.

ایشان سپس شاهی نقضی در باب اکراه ذکر می کنند:

مثال اول: اگر مانند کشف حجاب زمان رضا خان، کسی را به ابداء وجه اکراه کردند، آیا می توان قائل شد که دیگران هم می توانند نگاه کنند؟

مثال دوم (مثال واضح تر): آیا اگر زن مکره به زنا شد، مرد می تواند به صرف اکراه زن با او زنا کند؟ روشن است که این امر معقول نیست. (۱)

ص: ۷۴۳

۱- (۱) - عبارت مرحوم آقای خوئی رحمه الله چنین است: «انّ هذه العناوین [کالا-کراه و الاضطرار] انما ترفع الحكم فيمن يتحقق فيه تلك العنوان اما غيره فلا و كذا لا يعقل الحكم بجواز النظر الى المرأة لو اكرهت على رفع سترها و ابداء زينتها و أوضح من ذلك ما لو اكرهت المرأة على الزنا و نحوه أ فهل يحتمل الحكم بالجواز للرجل ايضاً نظراً الى أنّها مكرهه؟ (مستند العروه الوثقی) در اینجا مناسب است این توضیح را بیفزاییم که اگر در جایی رفع اکراه از شخص مکره بر کسی لازم باشد، قهراً درباره او فی نفسه مسئله اهم و مهم پیش می آید و چه بسا انجام کار حرام لازم یا جایز گردد، در توضیح این مطلب می گوئیم که اکراه کننده به زن بگوید که اگر تو با فلان شخص زنا نکنی، من تو را می کشم؟ از آنجا که حفظ نفس این زن بر آن شخص هم لازم است، پس برای او هم مسئله دفع افسد به فاسد پیش می آید یعنی بر او لازم است که با این زن زنا کند تا نفس او را حفظ نموده باشد، چون مصلحت حفظ نفس اهم از مفسدۀ زنا است، و اگر هر دو مصلحت مساوی داشته باشند، حکم تخیر خواهد بود، کلام مرحوم آقای خوئی رحمه الله در اینگونه موارد نیست که رفع اکراه ذاتاً لازم باشد، بلکه در صورتی است که مکره تنها به حرج می افتد که قهراً انجام کار برای او جایز می گردد ولی رفع حرج از مکره بر عهده شخص



دیگری نیست. ایشان می فرمایند: مجرد حرجی بودن کار برای مکره، مجوز نمی شود که دیگری هم دست به عمل محرم ذاتی بزند.

خلاصه، ملازمه ای که بین جواز اختیاری ابداء و جواز اختیاری نظر قائل بودیم، نباید جواز ابداء به مناط ضرورت را به آن قیاس کرد.

## ۲) پاسخ استاد (مدّ ظلّه) به شاهد نقضی مرحوم آقای خوئی قدس سرّه:

پیش از بررسی اصل کلام ایشان، مناسب است درباره شاهد نقضی ایشان سخن بگوییم، به نظر ما تمسک به بحث اکراه مفید فایده نیست، چون در برخی صورت ها حکم در باب اکراه واضح است ولی ربطی به محل بحث ندارد، و در جایی که به بحث جاری مربوط است، حکم صورت اکراه هم روشن نیست.

در توضیح می گوییم که مراد شما از اینکه برای غیر مکره جوازی نیست، چه کسی است؟ آیا مراد شخص مکره (به کسر راء) می باشد که اگر مردی زنی را به گناه وادار کند، خود او نمی تواند به استناد اکراه زن، با او گناه انجام دهد و عمل خود را هم جایز بشمرد، حرمت این امر مسلم و واضح است. همچنین اگر مراد کسی است که کار او تأثیری در رفع اکراه ندارد، مثلاً کسی زنی را به کشف حجاب مجبور کرده، مردی به زن نگاه می کند بدون اینکه نگاه او در رفع اکراه زن نقش داشته باشد، در این صورت هم حرمت روشن است ولی به بحث جاری مربوط نیست، زیرا خود طیب که اضطرار را برای مریض پدید نیاورده و رفع اضطرار هم با فعل وی بیگانه

نیست، بلکه برای از بین رفتن اضطراب مریض، پزشک باید معالجه کند، اگر در این صورت هم شما در باب اکراه بخواهید قائل به حرمت شوید و جواز را غیر معقول بدانید، مسئله روشن نیست، چه مانعی دارد اگر شارع برای برطرف ساختن اکراه شخص اکراه شده، به شخص دیگر هم اجازه دهد که فعل محرم ذاتی را مرتکب شود تا اکراه از مکره برطرف گردد؟ البته ما نمی‌گوییم که حتماً شارع چنین اجازه ای داده است، بلکه کلام ما این است که اجازه شارع به این معنای گسترده، هم در باب اضطراب و هم در باب اکراه از جهت ثبوتی معقول است و از جهت اثباتی هم می‌باید هر دو بررسی گردد و بحث اکراه واضح تر از بحث اضطراب نیست تا از حکم بحث اول، حکم بحث دوم روشن گردد، به خصوص نکته ای در مثال طیب وجود دارد که حکم مسئله را از جهت قواعد روشن تر می‌گرداند و آن نکته عموم ابتلاء به این مسئله می‌باشد، هیچ بعدی ندارد که شارع برای برطرف ساختن دشواری و حرج عمومی جامعه، اجازه نظر یا لمس را به طبقه خاص پزشکان داده باشد، پس نامعقول خواندن و کلمه «لا یعقل» بکار بردن وجهی ندارد.

### ۳) کلام مرحوم آیه الله حائری قدس سره:

مرحوم حاج شیخ در پاسخ این اشکال که با اینکه طیب مضطر نیست بلکه بیمار اضطراب دارد، ادله تجویز اضطراب چگونه می‌تواند نظر طیب را شامل شود؟ می‌فرماید: ادله اضطراب در هنگامی فقط شامل شخص مضطر شده و حکم شخص دیگر را شامل نمی‌شود که با جعل حکم جواز برای مضطر، مشکله حل شود و اضطراب برطرف گردد، اما اگر رفع اضطراب بر تجویز فعل محرم برای شخص غیر مضطر نیز متوقف باشد، در اینجا به دلیل اقتضاء (و صوتاً لکلام الحکیم عن اللغویه) حکم می‌کنیم که درباره شخص دیگر هم تحریم برداشته شده است، ایشان فرموده اند شارع نخواسته مردم در اضطراب باشند و یک عمر در سختی بیماری قرار داشته باشند، برای برطرف شدن سختی بیماری، شارع اجازه مراجعه به طیب و

اجازه نظر طبیب را صادر کرده، چون از بین رفتن مبعوض شارع، هم به مراجعه بیمار و هم به معالجه طبیب وابسته است. پس هم تجویز کار مربوط به بیمار و هم تجویز کار مربوط به طبیب لازم است، چون با صرف مراجعه که مشکل حل نمی شود، پس مقتضای خود حدیث، رفع اضطرار تجویز نگاه یا لمس پزشک است.

ان قلت: لازمه این کلام این است که طبیب ملزم به معالجه باشد تا مشکل بیمار حل شود، ولی علماء فرموده اند که حدیث رفع، اثبات تکلیف نمی کند و کسی معالجه را بر طبیب واجب نمی داند مگر بیماری در حدی باشد که بدون معالجه ترس مرگ و مانند آن در کار باشد که لازم است، ولی در مراحل پایین تر که تحمل بیماری برای بیمار فقط حرجی است، کسی رفع حرج بیمار را بر پزشک لازم نمی داند، ولی لازمه کلام شما لزوم است.

قلت: این اشکال وارد نیست، چون شارع با تشریع حکم نخواستہ اضطرار بیمار بالفعل برطرف شود، برای خاطر اینکه اگر بر طبیب هم معالجه را لازم می گرداند و بر بیمار هم مراجعه را واجب می نمود، رفع اضطرار الزاماً تحقق پیدا نمی کرد و ممکن بود بیمار یا طبیب عصیان کنند و بیمار مراجعه نکند یا پزشک مداوا نکند، در نتیجه اضطرار رفع نشود، پس مراد ما از اینکه شارع می خواهد اضطرار را رفع کند، این است که قانون شرع نباید منشأ بقاء اضطرار مریض گردد، یعنی از ناحیه شارع فشاری برای عدم مراجعه بیمار و عدم معالجه پزشک در کار نیست، پس اگر اضطراری باشد مستند به حکم شارع نیست.

ادامه بررسی مسئله را در جلسه بعد خواهیم آورد.

«\* و السلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسه گذشته، درباره جواز نظر به نامحرم در مقام معالجه بود. در این جلسه، به تکرار استدلال مرحوم آقای حائری (ره) در این باره پرداخته شده است که اضطرار زن برای معالجه باعث نمی شود که طبابت بر طیب لازم باشد بلکه فقط حکم ترخیصی رفع اضطرار جعل شده است. استاد ضمن نقد استدلال ایشان، با بیان متفاوتی حکم طیب را یک حکم ترخیصی می دانند. سپس به بحث درباره شمول حدیث رفع نسبت به غیر مضطربین می پردازند و در پایان درباره حدیث ابو حمزه ثمالی که به جواز نظر طیب در صورت اضطرار زن مریض حکم کرده بود، بحث می کنند.

\*\*\*

## الف) استدلال مرحوم آقای حائری (ره) بر عدم الزام طیب در معالجه، و جواب استاد مد ظله:

### ۱) الزام طیب بی فایده است

سؤال این بود که اگر زنی به معالجه مضطر باشد و به طیب مراجعه کند، آیا بر طیب لازم است که در جهت رفع اضطرار مریض قدم بردارد یا آنکه حکم طیب در معالجه مریض یک حکم ترخیصی است؟ مرحوم آقای حائری فرمودند که اگر بگوییم شارع نمی خواهد مریض در حال اضطرار باقی بماند، این توهم پیش می آید که شارع برای رفع اضطرار او، طیب را به معالجه ملزم می کند. ولی این توهم فاسد است، زیرا تشریع با تکوین ملازمه ای ندارد، و الزام طیب اضطرار مریض را رفع

ص: ۷۴۷

نمی‌کند، زیرا اگر بر مریض واجب باشد که به طبیب مراجعه کند و بر طبیب هم واجب باشد که مریض را معالجه کند، باز هم در عالم تکوین ممکن است نه مریض مراجعه کند و نه طبیب معالجه کند. پس الزام شارع هیچ فایده‌ای برای رفع اضطرار ندارد تا به این وسیله، شارع اضطرار مریض را دفع کند.

بنابراین، همانگونه که در جلسه قبل نیز اشاره شده است، شارع فقط منعی را که از طرف خودش بر سر راه معالجه وجود داشت، برمی‌دارد و زن را مجاز به مراجعه به طبیب، و طبیب را مجاز در معالجه می‌کند.

## **(۲) نیازی به الزام طبیب نیست**

اگر لازم باشد که شارع مقدس کاری کند تا رفع اضطرار مریض شود، کافی است که منع خود را از مریض و طبیب بردارد، زیرا هم در مریض و هم در طبیب به طور طبیعی مقتضی رفع اضطرار وجود دارد و اگر شارع رفع مانع کند، کافی است تا طبیب به معالجه بپردازد، پس نیازی به الزام طبیب از سوی شارع نیست.

## **(۳) نقد کلام مرحوم آقای حائری (ره)**

در نقد اولین استدلال ایشان چنین بیان می‌کنیم که گرچه ملازمه‌ای بین تکوین و تشریع نیست، ولی اگر هدف شارع رفع اضطرار از مریض است و می‌خواهد مردم در زحمت نباشند، کافی نیست که موانع را رفع کند بلکه باید دستوری دهد تا با اجرای آن دستور، مشکل مضطر برطرف شود، و با ترخیص چنین کاری انجام نمی‌شود و شارع باید از سوی خودش تشریع را کامل کند و طبیب را موظف کند گرچه طبیب به وظیفه خود عمل نکند.

و در نقد استدلال دوم ایشان چنین می‌گوئیم که اگر شارع می‌خواهد کاری کند که اضطرار در خارج رفع شود و از ناحیه او همه کارها برای رفع مشکل مریض انجام

شده باشد، در این صورت، وجود مقتضی در افراد، مجوز حکم ترخیصی شارع نمی شود، زیرا اگر شارع بخواهد کاری در خارج انجام یا ترک شود و به همین جهت لازم باشد به وجوب یا حرمت کاری حکم کند، وجود مقتضی در افراد باعث نمی شود تا شارع از حکم خود رفع ید کند. مثلاً اگر می خواهد ظلم واقع نشود باید حکم به حرمت آن کند و اینکه در خارج هیچ کسی ظلم نکند، موجب نمی شود تا شارع ظلم را جایز کند. یا اگر می خواهد کسی با مادر خود در کنار خانه کعبه در ایام متبرکه زنا نکند، باید آن را حرام کند و اینکه چنین چیزی واقع نمی شود یا مقتضی آن در افراد نیست، باعث حکم ترخیصی از سوی شارع نمی شود.

#### **۴) نظر استاد - مد ظله - درباره حکم ترخیصی طیب**

به نظر می رسد که حدیث رفع اقتضا نمی کند که افراد برای رفع اضطرار ملزم باشند، زیرا حدیث رفع یک حکم ارفاقی و امتنانی است و ارفاق اقتضا نمی کند که در مورد مضطر، غیر از اضطراری که دارد و باری بر روی دوش او است و به همین جهت شارع حکم خود را برداشته، بار دیگری از سوی شارع بر دوش او قرار گیرد، و الزام شارع نسبت به مریض یا طیب مخالف مقتضای حدیث است.

البته آنچه مورد بحث است، اضطرار است که اضطرار هم با ضرر و هم با حرج و هم با اینکه منجر به فساد ابدان شود، سازگار است. بارها تکرار کرده ایم که اگر اضطرار به حد فساد ابدان نرسیده باشد، لازم نیست کسی آن را رفع کند، و در مورد فساد ابدان دلیل داریم که واجب است نفس را از فساد حفظ کنیم.

#### **۵) آیا اضطرار مریض برای رفع حکم از طیب کافی است؟**

مرحوم آقای حائری در این بحث به حدیث رفع، و مرحوم آقای خویی به حدیث «لیس شیء مما حرم الله الا وقد أحله لمن اضطرّ الیه»<sup>(۱)</sup> تمسک کرده اند. سؤال این است که آیا اضطرار زن به معالجه موجب می شود که حکم حرمت نظر نسبت به

ص: ۷۴۹

طیب رفع شود؟ به نظر می رسد مفاد حدیث رفع فقط این است که مؤاخذه را از شخصی که مضطر شده، رفع می کند و به دیگران نظر ندارد. زیرا رفع گاهی به ماهیات متعلق می شود، در این صورت، به معنی رفع وجوب و الزام است، مثلاً اگر بگویند نماز از حائض رفع شده است یعنی واجب نیست، مالیات را رفع کردیم یعنی وجوب آن را برداشتیم. و گاهی رفع به وقایع خارجی متعلق می شود، در این صورت، به این معنی است که حکم عدم بر آن واقعه خارجی می کند و شما را مرتکب آن عمل به حساب نمی آورد یا مثلاً مؤاخذه را رفع می کند. در این قسمت از حدیث که «رفع ما اضطرروا الیه» است وقتی کسی مضطر به ارتکاب شرب خمر شده، رفع به ماهیت تعلق نمی گیرد که شرب خمر رفع شده باشد، زیرا شرب خمر واجب نبود تا رفع شده باشد بلکه منظور مؤاخذه است، چنانچه مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آقای حائری نیز همین معنی را قبول دارند. وقتی مقصود از حدیث رفع مؤاخذه است، ظهوری بیش از این ندارد که مؤاخذه را نسبت به شخص مضطر رفع می کند، و نسبت به طیب ظهوری ندارد.

از سوی دیگر بیان شد که دلالت اقتضا نیز در اینجا مطرح نیست تا عقل حکم کند که اگر شارع مراجعه به طیب را بر مریض جایز شمرده است، پس بر طیب نیز معالجه جایز است، زیرا تکوین با تشریع ملازمه ای ندارد و وقتی گروهی از اطباء به معالجه می پردازند، کافی است که شارع رجوع مریض را جایز بداند.

اما به نظر می رسد که متفاهم عرفی از حکم به جواز رجوع مریض به طیب این است که برای طیب نیز معالجه جایز است، و اگر شارع در صدد حرمت معالجه برای طیب باشد، لازم است که بیان کند و طیب را نهی کند.

## (ب) بحثی درباره روایت ابو حمزه ثمالی

### (۱) متن روایت

عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في



جسدها اما کسر و اما جرح فی مکان لا یصلح النظر الیه، یکون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ یصلح له النظر الیه؟ قال: اذا اضطرت الیه فلیعالجها ان شاء(۱).

## ۲) مقصود از «فلیعالجها» ترخیص در معالجه است.

در حدیث آمده است «فلیعالجها»، این سؤال مطرح می شود که آیا علاج بر طبیب لازم است؟ مرحوم آقای حائری می فرماید که این امر در مقام رفع توهم حظر است و یک حکم ترخیصی است. این فرمایش صحیح است، زیرا سؤال درباره جواز نظر است و چون نظر مقدمه برای معالجه بوده، ابو حمزه می پرسد که آیا نظر به اجنبیه در این مقام جایز است تا علاج جایز باشد یا آنکه نظر حرام است و علاج نیز حرام است؟ حضرت در پاسخ می فرمایند که اگر اضطرار بود، علاج کند و این امر فقط جواز علاج را می فهماند.

## ۳) بحثی پیرامون معنای أرفق

دو احتمال در معنای «أرفق» مطرح می شود: یکی اینکه معالجه اصلاً مشکل نیست و زن یا مرد معالجه کند، فرقی ندارد و فقط معالجه نزد مرد بهتر و راحت تر است.

این احتمال در این روایت مطرح نیست، زیرا هرگز ابو حمزه چنین سؤالی نمی کند که یک حرام ذاتی و یک حلال ممکن است انجام شود، آیا به واسطه آنکه حرام راحت تر است، جایز است مرتکب حرام شود، مثلاً علاج هم به وسیله شرب خمر و هم سکنجبین ممکن است، ولی شرب خمر راحت تر است، آیا این موجب می شود که شرب خمر حلال شود؟

پس مقصود ابو حمزه ثمالی این است که در معالجه توسط طبیب زن، یک نوع مشکل و حرجی وجود دارد، چنانچه در بعضی نسخه های غیر صحیح نیز در سؤال، کلمه اضطرار درج شده بود، البته آن نسخه ها صحیح نبود ولی از مقام ابو

ص: ۷۵۱

حمزه این را می فهمیم که سؤال چیست.

#### ۴) مرجع ضمیر «اضطرت الیه»

در مرجع ضمیر «الیه» سه احتمال وجود دارد؛ اول، اضطرار به معالجه است که برای زن مشکل باشد اگر معالجه نکند و معنا چنین است که اگر زن مضطر به معالجه باشد، جایز است به مرد مراجعه کند.

دوم، اضطرار به مراجعه به مرد است که زن مجبور باشد به مرد مراجعه کند.

سوم، اضطرار به نظر است، زیرا در سؤال درج شده بود که آیا نظر به زن جایز است یا خیر، حضرت می فرمایند اگر معالجه متوقف بر نظر است، جایز است.

به نظر می رسد با توجه به معنای اُرفق که بیان شد، هیچ فرقی میان این سه احتمال وجود نداشته باشد، توضیح آن در جلسه آینده خواهد آمد.

«\* والسلام\*»

ص: ۷۵۲

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته، توضیحاتی پیرامون مستثنیات حرمت نظر به اجنبی ارائه کردیم و بعضی از مستثنیات مثل مقام معالجه را توضیح دادیم و بیانات بعضی از بزرگان مانند مرحوم آقای حاج شیخ (ره) و مرحوم آقای خوئی (ره) را بررسی کردیم، اینک در ادامه بحث به بعضی دیگر از مستثنیات در عبارت صاحب عروه می پردازیم و ادله آنها را مورد بحث قرار می دهیم.

\*\*\*

## الف) توضیحی درباره معنای روایت ابو حمزه ثمالی:

### اشاره

در توضیح روایت ابو حمزه ثمالی و ضمیر «اذا اضطرت الیه» سه احتمال مطرح کردیم، احتمال اول اینکه به «معالجه» بازگردد، احتمال دیگر اینکه به «معالجه مرد اجنبی» بازگردد و احتمال سوم اینکه به «نظر» بازگشت کند. به نظر می رسد که هر کدام از سه احتمال باشد، مفاد و معنای روایت یکسان خواهد بود.

در بعضی از نسخ «اذا اضطرت الیه» در سؤال سائل درج شده که سائل سؤال می کند طیب مرد نسبت به طیب زن برای این بیمار ارفق است و زن در مراجعه به طیب مرد اضطرار دارد، آیا می تواند مراجعه کند یا نه؟ چه در سؤال درج شده باشد، و چه فقط در جواب امام (علیه السلام) درج شده باشد که نسخه اصح همین است، بازهم مفاد و معنای یکی است. چون از مقام ابو حمزه ثمالی بعید است که سؤالش تنها در این فرض باشد که مراجعه به طیب مرد برای او راحت تر است و هیچ گونه اضطراری نیست، آیا می تواند مراجعه کند در حالی که طیب زن هم می تواند او را

به راحتی معالجه کند؟ در چنین فرضی عدم جواز مراجعه امر روشنی است و نیازمند سؤال شخصیتی چون ابو حمزه ثمالی نیست و چنین فرض و سؤالی اصلاً به ذهن نمی آید، مثل اینکه طبیبی بتواند بیماری را با شراب یا سکنجبین معالجه کند به طوری که در هیچ یک تألمی نباشد و تنها درمان با شراب قدری راحت تر باشد، در چنین موردی جای سؤال از جواز درمان با شراب نیست، چون عدم جواز کاملاً روشن است. از سؤال ابو حمزه برمی آید که ضرورت و حرجی در کار است و سؤال می کند آیا اینگونه ضرورت ها مجوز نظر به نامحرم می شود یا نه؟

پس، درج این فقره در سؤال یا جواب تأثیری در معنای روایت ندارد، اگر در سؤال درج شده باشد و در پاسخ حضرت نیز تکرار گردد، نظیر استفتائاتی است که امروزه از فقها می شود و در پاسخ نوشته می شود که در مفروض سؤال حکم چنین است. در اینجا نیز همان فرض اضطرار را پاسخ می دهد، چنانچه در سؤال هم درج نشده باشد و احیاناً کلام سائل معنای خلاف ظاهری هم داشته باشد، با ذکر «اذا اضطرت الیه» در پاسخ، ملاک جواز نظر به صورت روشن بیان شده است. پس، مراد از ارفقیت، ارفقیت لزومی است.

اما اینکه حضرت مستقیماً پاسخ سائل را نداده اند که آیا نظر جایز است یا نه، بلکه فرموده اند: «اذا اضطرت الیه فلیعالجها ان شاء»، دو احتمال در اینجا وجود دارد:

احتمال اول: حضرت نخواستہ اند درباره مسئله صراحتاً پاسخ دهند و بگویند اضطرار مجوز معالجه است، بلکه اگر معالجه لوازمی دارد، جواب از ملزوم، جواب از لازم نیز هست یعنی چنانچه معالجه را جایز شمردند، هر چه را که معالجه متوقف بر آن است نیز جایز خواهد بود، مثلاً اگر معالجه بر نظر یا لمس توقف داشت، با تجویز معالجه، نظر و لمس نیز جایز خواهد بود. و چون مورد سؤال درباره نظر است، اگر معالجه متوقف بر نظر بود، جایز است و اگر متوقف بر نظر نبود، نظر جایز

احتمال دوم: حضرت در مقام تقیید مورد سؤال نبوده اند، بلکه سؤال از ابتدا در فرضی است که معالجه متوقف بر نظر است لذا سؤال می کند، البته حضرت به صورت کلی پاسخ می دهند به طوری که لمس را هم شامل می شود.

اگر ضمیر «الیه» به «نظر» بازگردد، سؤال و جواب مستقیماً درباره نظر خواهد بود، سؤال این است آیا در صورتی که علاج مستلزم نظر باشد، نظر جایز است یا نه؟ حضرت می فرمایند: اگر در نظر، اضطراب داشته باشد، معالجه بلا اشکال است و چون معالجه مستلزم نظر است، نظر نیز بلا اشکال خواهد بود.

چنین تعبیری هم مانعی ندارد که گفته شود: اگر زن اضطراب پیدا کند که طبیب به او نگاه کند، مثل اینکه طبیب مرد علاج می کند ولی زن مضطر و محتاج است که به او مراجعه نماید.

#### (۱) بیان آقای حاج شیخ (ره)

مرحوم آقای حاج شیخ (ره) به حسب آنچه در تقریرات آمده، می فرمایند: اگر نظر کردن طبیب برای معالجه باشد، هر چند سبب تحریم و التذاذ او شود، مانعی ندارد. در باب ختنه کردن گفته اند چنانچه به واسطه نگاه التذاذی برای طبیب حاصل شود، اگر قصدش ختنه کردن باشد، بلا مانع است، در اینجا نیز ایشان می فرمایند، بلا مانع است. نوعاً اگر طبیب جوان باشد و زن هم از قواعد نباشد و بد قیافه و تهوع آور هم نباشد، برای شخص طبیب ممکن است تحریک و التذاذی رخ دهد، مع ذلک ایشان می فرمایند مانعی ندارد، چرا که در غیر این صورت، تجویز مراجعه بیمار به طبیب لغو خواهد بود. شارع بر اساس مصالح کلی و از باب دفع افسد به فاسد، علی رغم آنکه ممکن است تحریکی برای طبیب باشد، معالجه را اجازه داده است، چرا که در غیر این صورت، اطباء باید مطب خود را تعطیل کنند.

به نظر می رسد که فرمایش ایشان به یک حاشیه نیاز دارد و آن اینکه با وجود اطبای پیر که توانایی طبابت دارند و تحریکی برای آنها رخ نمی دهد، طیب جوان مجاز به معالجه نیست، با وجود من به الکفایه، نوبت به کسی که در معرض شهوت قرار می گیرد، نمی رسد. چون از روایت استفاده می شود که اضطرار منشأ جواز معالجه است و در اینجا اضطراری نیست.

### **(ب) استثنای دوم، مقام ضرورت:**

#### **(۱) متن عروه:**

«و منها مقام الضرورة كما اذا توقف الاستنقاذ من الغرق أو الحرق أو نحوهما عليه أو على المس».

#### **(۲) توضیح متن:**

ظاهر این جمله این است که قسمی را در عداد مقسم قرار داده، چون ظاهر مثال هایی که زده اند مثل استنقاذ از غرق شدن و آتش، از مصادیق و موارد اهم و مهم است، چون در نظر شارع نجات جان شخص از نگاه به نامحرم اهم است، آن را اجازه می دهد و لو بر نگاه به نامحرم یا لمس او توقف داشته باشد. ولی می توان این عبارت را بر خلاف ظاهر حمل کرد و مراد از ضرورت را «اضطرار» دانست. یعنی شخص اضطرار پیدا کند که برای نجات خود از غرق شدن یا آتش، نامحرمی را نگاه کند یا لمس نماید و با توسل به او خود را نجات دهد. اگر عبارت را این طور معنا کنیم، در کنار «ما هو اهم فی نظر الشارع مراعاته» یا «مقام المعالجة»، قسم دیگری خواهد بود، چون در مقام معارضه بین اهم و مهم، واجبی را فدای واجب دیگری می کنند، اما در باب اضطرار یا حرج لازم نیست حرج به حدی برسد که واجب المراعات و واجب الدفع باشد هر چند در باب غرق و حرق واجب است، ولی ضابطه کلی اضطرار، حرج است هر چند به مقداری نباشد که دفع آن واجب باشد. البته این معنا

و احتمال بر خلاف ظاهر عبارت مرحوم سید (ره) است.

### (ج) استثنای سوم، تزاحم با اهم:

#### (۱) متن عروه:

«و منها معارضه كل ما هو أهم في نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر أو اللمس».

#### (۲) توضیح متن:

در جلسات گذشته عرض کردیم که این تعبیر همراه با نوعی مسامحه است، چون آنچه مجوز نظر به نامحرم است، حتماً مزاحمت با اهم نیست، بلکه چنانچه با مساوی خود نیز تزاحم پیدا کند، حتی اگر حرمت نظر به نامحرم بر عنوان مزاحم خود بچربد ولی به مقدار الزام آور نباشد، بازهم جواز نظر ثابت است. این فقره از کلام مرحوم سید (ره)، چندان بحثی ندارد و روشن است. البته تشخیص اهم و مهم، در پاره ای از موارد که محتاج اجتهاد و تخصیص است، به تشخیص مجتهد بستگی دارد، ولی مواردی چون قتل نفس در شریعت که شخص هر چند متخصص و مجتهد نباشد، اهمیت آن را تشخیص می دهد، نیازی به مراجعه به مجتهد نیست، چون در مسائل قطعی که شخص حجت دارد، نیازی به تقلید نیست.

### (د) استثنای چهارم، مقام شهادت:

#### (۱) متن عروه:

«و منها مقام الشهادة تحملاً أو أداءً مع دعاء الضرورة و ليس منها ما عن العلامة من جواز النظر الى الزانين لتحمل الشهادة فالأقوى عدم الجواز، و كذا ليس منها النظر الى الفرج للشهادة على الولادة أو الثدي للشهادة على الرضاع و ان لم يمكن اثباتها بالنساء و ان استجوده الشهيد الثاني».

#### (۲) توضیح متن:

ممکن است این مورد عطف به مورد اهم و مهم باشد، یعنی یکی از مواردی که

اهم است، چنانچه ضرورت اقتضاء کند، مقام شهادت است ولی چون در نصوص وارد شده، اختصاصاً ذکر کرده اند، در چنین مواردی قاعده این است که ابتدا یک ضابطه کلی را بیان کنند و مصادیق و مواردش را ذکر نمایند و مواردی هم که در نصوص نیست با تعبیری چون «و نحوه» عبور کنند. خلاصه، در مقابل اهم و مهم یا ضرورت ذکر کردن، چندان مناسب نیست که در وسائل به صورت سه روایت نقل شده است.

### ۳) دلیل مسئله:

#### اشاره

دلیل این مطلب دو روایت در مسئله است.

#### روایت اول:

شیخ باسناده عن احمد بن محمد عن اخيه جعفر بن عيسى عن ابن يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلام.

در نسخ مختلفی از تهذیب مثل نسخه ای که با نسخه شهید ثانی مقابله شده، و نسخ متعارف تهذیب، سند به همین صورتی است که نقل شد، ولی در بعضی از نسخ سند چنین است: «عن اخيه جعفر بن محمد بن محمد بن عيسى» صاحب وسائل آن را از یک نسخه نقل می کند، استبصار هم مطابق همین نسخه است، ولی هر دو نسخه اشتباه است، نسخه صحیح همان است که نقل شد، هر چند در نسخه کافی نیز خطایی وجود دارد. در کافی می نویسد: «محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن محمد بن عيسى عن اخيه جعفر بن عيسى عن ابن يقطين».

محمد بن یحیی، محمد بن یحیی عطار است و ثقة می باشد، محمد بن احمد نیز محمد بن احمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمه است که ثقة می باشد، محمد بن عيسى نیز محمد بن عيسى یقطینی است که طبق تحقیق ثقة است، برادرش جعفر بن عيسى نیز ثقة است. در کافی نسخه ما «عن اخيه جعفر بن عيسى بن يقطين» دارد که اشتباه است و باید «عن ابن يقطين» باشد، چون جعفر بن عيسى، ابن عبید است و ابن یقطین نیست. تهذیبین موافق با آن نسخه ای از کافی است که وسائل از



او نقل کرده است. خلاصه، «عن ابن یقطين» صحیح است.

تفاوتی که وجود دارد، این است که کافی از محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن محمد بن عیسی نقل کرده، ولی تهذیب از احمد بن محمد نقل کرده که احمد بن محمد بن عیسی است، لذا عبارت را باید اینگونه تصحیح کرد: «احمد بن محمد عن محمد بن عیسی»، که «عن محمد بن عیسی» سقط شده و باید ضمیمه شود. به هر حال، روایت صحیح است.

### متن روایت:

«قال: لا بأس بالشهادة على اقرار المرأة وليست بمسفرة اذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها فاما اذا كانت لا تعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها و على اقرارها دون أن تسفر و ينظرون اليها».

کسی که می خواهد بر اساس اقرار زنی، شهادت بدهد، ولی صورت زن باز نیست، اگر او را می شناسد، یا فرد مورد اعتمادی هست که می تواند او را بشناسد و به شاهد بگوید، می تواند شهادت بدهد و مانعی ندارد. اما اگر او را نمی شناسد یا کسی هم نیست که آن زن را بشناسد و معرفی کند، شاهد نمی تواند بدون آنکه زن صورتش را باز کند تا شاهد او را ببیند و به او نگاه کند، شهادت دهد.

گرچه در روایت معلوم نشد که آن زن اجنبیه است یا نه؟ اما فرد ظاهرش اجنبیه است و نمی توان آن را خارج کرد، پس، به حسب این روایت، برای تحمل یا اداء شهادت که این باید در جای خود بحث شود، شخص می تواند به صورت زن اجنبیه نگاه کند.

عبارت صدوق تفاوتی با نقل شیخ و کلینی دارد، در نقل صدوق آمده: «فلا يجوز عندهم أن يشهدوا للشهود على اقرارها»، ولی احتمال اقوی که عبارت سلیس هم باشد، همان نقل مرحوم شیخ (ره) و مرحوم کلینی (ره) است، چون ممکن است مراد از «عندهم»، عند المسلمین باشد و ممکن است عند اصحاب العصمه باشد، به هر حال، اگر کسی نباشد که آن زن را بشناسد و شاهد بتواند به حرف او اعتماد کند و

خودش هم شناسد، می تواند به صورت او نگاه کند.

#### ۴) آیا روایت ناظر به مقام تحمل شهادت است یا ادای شهادت؟

عبارت «لا بأس بالشهادة على اقرار المرأة و ليست بمسفرة» را دو گونه می توان معنا کرد:

اول اینکه: مراد تحمل شهادت باشد، یعنی کسی برای استماع اقرار زن که صورتش باز نیست ولی شناخته شده است، حاضر می شود، چنین تحمل شهادتی بلا مانع است. ولی اشکال این معنا این است که برخلاف ظاهر استعمالات است، چون معمولاً ادای شهادت و کلمه شَهَدَ بدون «علی» استعمال می شود مثل: شهد المجلس، شهده، و در مورد بحث، شهد اقرار المرأة، استعمال می شود، ولی با «علی» معمولاً در مقام اداء شهادت استعمال می شود.

برای اینکه مطابق ظاهر لفظ معنا شود، باید این طور معنا کرد که مرد می گوید من اقراری که قبلاً از زن شنیده ام و هنگام اقرار او شاهد بودم، گواهی می دهم، پس، مقام تحمل شهادت نیست بلکه ادای شهادت است منتها ادای شهادت نسبت به اقرار که قبلاً رخ داده و محکمه نیز به آن ترتیب اثر می دهد.

احتمال دوم: به اقرار زن شهادت می دهد منتها زن هنگام اقرار صورتش پوشیده نبوده و الآن در هنگام ادای شهادت، صورتش پوشیده است. روایت می گوید:

شاهد می تواند چنین شهادتی بدهد هر چند زن در محکمه حضور نداشته باشد ولی هنگام اقرار، مسفرة نبوده است.

احتمال اول هر چند برخلاف ظاهر بود، اما مطابق روایت محمد بن حسن الصفار است که درباره تحمل شهادت می باشد، که این را در جلسات آینده بحث خواهیم کرد.

«\* و السلام\*»

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسات گذشته پیرامون مستثنیات حرمت نظر به اجنبیه بود، یکی از مستثنیات، نگاه کردن به نامحرم در مقام تحمل یا ادای شهادت است.

برای جواز به دو صحیحه صفار و علی بن یقطين استدلال شده است، در این جلسه، به بررسی دلالت این دو صحیحه می پردازیم و نتیجه گیری می کنیم.

سپس مستثنیاتی را که در کلام مرحوم سید (ره) آمده است، جمع بندی کرده، و در ادامه، مستثنی بودن سه مورد دیگر را بررسی می نمائیم؛ ۱ - النظر الى الزانین لتحمل الشهاده ۲ - النظر الى الفرج للشهادة على الولاده ۳ - النظر الى الثدى للشهادة على الرضاع، و در پایان به این نتیجه می رسیم که این سه مورد مستثنی نیست مگر در صورتی که ضرورتی پیش آید که به عنوان ثانوی حلال می گردد.

\*\*\*

الف) روایات جواز نظر در مقام اداء شهادت:

۱) روایت اول: صحیحه علی بن یقطين

کافی: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن عیسی عن اخیه جعفر بن عیسی [عن] اخیه ابن یقطين عن أبي الحسن الاول عليه السلام قال: لا بأس بالشهادة على اقرار المرأة و ليست بمسفرة اذا عرفت بعينها او حضر من يعرفها فأما ان لا تعرف بعينها و لا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود ان يشهدوا عليها و على اقرارها دون ان تسفر و ينظروا اليها(۱)».

ص: ۷۶۱

این روایت در کافی و تهذیب و استبصار نقل شده است و صدوق در فقیه (۱) فقط صدر این روایت را تا عبارت «حضر من يعرفها» آورده است و بعد از آن می فرماید: «ولا يجوز عندهم ان يشهد الشهود على اقرارها دون ان تسفر و ينظرون اليها»، و ظاهراً این عبارت کلام صدوق است و نقل صدوق در کلام مرحوم آقای خوئی (ره) به عنوان روایتی مستقل از روایت کافی آورده شده است.

از نظر سند، روایت صحیح است و از این روایت استفاده می شود که اگر در مقام اداء شهادت بر اقرار زن، راهی برای شناسائی زن نباشد، او باید صورت خود را باز بگذارد و شهود با نگاه کردن به صورت زن شهادت بدهند. و معلوم می شود که اگر اثبات حقی متوقف بر نگاه به صورت زن باشد، بر زن لازم است که صورت خود را باز بگذارد و شهود هم باید نگاه کرده، شهادت بدهند. پس، مقام اداء شهادت از حرمت نظر به نامحرم «مستثنی» است.

ملحق کردن مقام تحمل شهادت نیز به این بستگی دارد که بگوئیم به حسب فهم عرفی، خصوصیتی برای اداء شهادت نیست و به جهت مقدمیت برای احقاق حق تجویز شده است، بنابراین، در مقام تحمل شهادت نیز نظر به صورت زن مستثنی است.

## (۲) روایت دوم: صحیحۀ صفار

تهذیب: «محمد بن الحسن الصفار قال: كتبت الى الفقيه عليه السلام في رجل اراد ان يشهد على امرأه ليس لها بمحرم هل يجوز ان يشهد عليها و هي من وراء الستر و يسمع كلامها اذا شهد رجلان عدلان انها فلانه بنت فلان التي تشهدك و هذا كلامها، او لا يجوز له الشهادة عليها حتى تبرز و يثبتها بعينها؟ فوقع عليه السلام: تنقب و تظهر للشهود ان شاء الله (۲)».

ص: ۷۶۲

---

۱- (۱) فقیه ۶۷/۳.

۲- (۲) در مبانی العروه مرحوم آقای خوئی ره: «التي تشهد بهذا كلامه» آمده که صحیح نمی باشد. تهذیب ۲۵۵/۶، استبصار ۱۹/۳، وسائل ۴۰۱/۲۷.

در برخی از نسخ تهذیب «تظهر للشهود» دارد اما تعبیر «تظهر للشهادة» بهتر است، زیرا در روایات، شهود متعدد فرض نشده است.

روایت می فرماید زنی قبلاً در حضور شهود کاری را انجام داده، مثلاً مالی را وقف یا هبه کرده یا برای کسی وصیتی نموده، الآن شاهد می خواهد شهادت بدهد که این خانم چنین وصیت یا وقف یا هبه ای کرده است، آیا می تواند در حالی که زن پشت پرده قرار گرفته و دو شاهد او را معرفی می کنند، در مورد او شهادت بدهد یا باید زن از پس پرده بیرون بیاید و شاهد او را ببیند و شهادت بدهد؟ حضرت می فرمایند: شهادت بر زنی که پشت پرده است، صحیح نمی باشد بلکه باید با نقاب در صحنه دادگاه حاضر شود، یعنی باید لا اقل چشم هایش باز باشد تا شناخته شود.

ان قلت: شاهی که می خواهد شهادت بدهد باید آن زن را بشناسد و قبلاً او را دیده باشد، و ما اگر نگاه به صورت را جایز ندانیم، شاهد با تحمل شهادت از عدالت می افتد و شهادت او مسموع نیست.

قلت: بسیار متعارف است که مرد عادل چون با زنی نامحرم زیاد مراوده دارد، مثلاً همسایه او است یا نسبت نزدیک فامیلی دارد، بارها تصادفاً نگاهش به او افتاده و او را می شناسد. خلاصه، شناسایی با عدالت منافات ندارد.

از روایت صفار استفاده می شود که در مقام احقاق حق، زن باید نقاب زده، چشمهایش را باز بگذارد و مرد نامحرم می تواند به او نگاه کند و شهادت بدهد، پس یکی از مستثنیات حرمت نظر، مقام اداء شهادت است. و چنانچه قبلاً گذشت، مستثنا بودن مقام تحمل شهادت بستگی به الغاء خصوصیت دارد.

### ۳) بررسی دلالت صحیحۀ علی بن یقطين و صحیحۀ صفار

استدلال به این دو روایت برای استثنای مقام شهادت، مبتنی بر این مبنا است که در مسئله پوشش بدن و نظر به نامحرم، وجه را مستثنی ندانیم، اما اگر بگوییم

پوشاندن وجه ذاتاً واجب نیست، این دو روایت هیچ گونه دلالتی بر استثناء ندارد، چون هر چند وجه و کفین مستثنی است ولی زن به خاطر حجب و حیائش نمی خواهد بدون پوشش در صحنه دادگاه حاضر شود، در عین حال، حضرت می فرمایند لا اقل باید برای شناسائی، به مقدار چشمهایش را باز بگذارد و در دادگاه حاضر شود.

از صحیحۀ صفار استفاده می شود که برای ادای شهادت، باید لا- اقل چشم ها باز باشد هر چند راهی دیگر برای معرفی او باشد. و صحیحۀ علی بن یقطين دلالت دارد که اگر راهی دیگر برای معرفی زن نباشد، باید با صورت باز به دادگاه بیاید و شهود با نگاه به او شهادت بدهند.

بنابراین، پوشاندن و باز گذاشتن صورت و چشمی که بذاته جایز بود، باز گذاشتن آن به خاطر شهادت دادن لازم می شود و با استثنای مقام شهادت از حرمت نظر به اجنبیه ارتباطی ندارد(۱).

اما اگر بگوییم پوشش وجه و کفین ذاتاً واجب است، از آنجا که در صحیحۀ علی بن یقطين صریحاً فرموده که شهادت بر زنی که در پس پرده است و او را شهود معرفی می کنند، کافی است، معلوم می شود در مقام شهادت، ضرورتی برای کشف وجه و کفین نیست و در همین فرض عدم ضرورت، صحیحۀ صفار دستور با نقاب

ص: ۷۶۴

۱- (۱) به نظر مختار، صحیحۀ صفار دلیل است که وجه و کفین در غیر مقام شهادت نیز مستثنی است، زیرا صحیحۀ علی بن یقطين تصریح کرده که اگر شهودی باشند که زن را در دادگاه معرفی کنند، کافی است و لازم نیست که با صورت باز در دادگاه حاضر شود، و در این صورت، برای باز گذاشتن صورت ضرورتی نیست، بنابراین، صحیحۀ صفار به قرینه صحیحۀ علی بن یقطين دلالت می کند که بدون اینکه ضرورتی پیش آید، زن صورت خود را در مقام شهادت باز می گذارد، و اگر وجه و کفین ذاتاً مستثنی نباشد، باز گذاشتن بدون ضرورت بر خلاف قواعد است و احتراز از مخالفت قواعد اقتضاء می کند که وجه و کفین ذاتاً مستثنی باشد. به عبارت دیگر، بسیار بعید است که ذاتاً پوشاندن صورت واجب، و نگاه به آن حرام باشد، و بدون آنکه ضرورتی پیش آید، کشف صورت و نگاه به آن جایز و بلکه مستحب شود، و از اینکه بدون پیش آمدن ضرورت و عنوان ثانوی مزاحم، کشف صورت و نگاه به آن مستحب شده، معلوم می شود ذاتاً مفسده تحریمیه در آن نبوده است. پس، روایت صفار به قرینه صراحت صحیحۀ علی بن یقطين دلیل آن است که کشف صورت و نگاه به آن ذاتاً جایز است.

حاضر شدن را داده که به قرینه روایت علی بن یقطین، امر آن استحبابی است.

بنابراین، مانند استثناء مقام معالجه، یکی از مواردی که زن می تواند و بلکه بهتر است که لا اقل چشم های خود را باز بگذارد و مرد نیز می تواند و بلکه بهتر است که به او نگاه کند، مقام شهادت است هر چند ضرورتی نباشد.

#### (۴) تهافتی در کلام مرحوم آقای خوئی ره

مرحوم آقای خوئی ره می فرمایند که مقتضای نصوص این است که مقام شهادت، و لو ضرورتی نباشد، از حرمت نظر مستثنی باشد.

«أما بملاحظه تلك النصوص فلا وجه للتقييد بذلك [ أي بالضرورة ] فانها مطلقة و غير مقيدة بالضرورة فيكون الحكم بالجواز في المقام من باب تخصيص عمومات عدم جواز النظر الى الاجنبية(۱)».

این فرمایش کاملاً متین است لکن در صفحه ۶۳ همین کتاب در ذیل صحیحۀ صفّار فرموده اند: «يختص ذلك ( ای جواز کشف ما فوق الانف ) بالشهادات حيث تقتضي الضرورة، التعرف على المرأة و ذلك يحصل بالنظر الى عينيها و من هنا حكم من لا يرى جواز النظر الى المرأة في نفسه، بالجواز في مقام الشهاده».

این کلام اولاً مناقض فرمایش ایشان در صفحه ۸۲ است، و ثانیاً، فی نفسه قابل خدشه است، زیرا دستور «تَنْقُب و تَظْهَر للشهود» که در صحیحۀ صفّار آمده، به قرینه روایت ابن یقطین مربوط به موردی است که هیچ گونه ضرورتی برای کشف وجه و نگاه به آن نیست.

#### (۵) نتیجه بحث

بر اساس مبنای مختار که وجه و کفین را ذاتاً مستثنی می دانیم، نوبت به استثنای مقام شهادت نمی رسد. بلی، پوشاندن غیر وجه و کفین لازم است و در صورت

ص: ۷۶۵

تزام با شهادت اہم، اگر ضرورتی برای چنین شہادتہی پیش بیاید، جایز می شود.

## **(ب) دفاع از مرحوم سید در ذکر مستثنیات حرمت نظر:**

### **اشارہ**

در جلسات گذشتہ (۱) گفته شد کہ مرحوم سید (رہ) چہار عنوان را از حرمت نظر بہ اجنبیہ استثناء کردہ اند؛ ۱ - مقام المعالجہ ۲ - مقام الضرورہ ۳ - معارضہ کل ما ہو اہم فی نظر الشارع مراعاتہ من مراعاتہ حرمة النظر و اللمس ۴ - مقام الشہادہ، و چون بازگشت ہمہ این مستثنیات بہ تقدیم اہم بر مہم است، بہ شکل مستقل ذکر کردن آنها مسامحی است.

### **(۱) توجیہ کلام مرحوم سید توسط استاد «مد ظلہ»**

ولی بہ نظر می رسد کلام ایشان را بہ گونه ای بتوانیم توجیہ کنیم کہ اشکال قبلی پاسخ دادہ شود. عناوینی کہ ایشان مستثنی می دانند عبارتند از؛ الف: مقام المعالجہ، این مورد بعنوانہ الخاص مستثنی است، چون اولاً، اختصاص بہ صورت ضرورت ندارد و موارد حرج را نیز شامل می شود، و ثانیاً، از ناحیہ طبیب برای معالجہ هیچ گونه ضرورتی نیست. ب: مقام الضرورہ، از مثالہائی کہ زدہ اند معلوم می شود کہ منظورشان مواردی است کہ یک نوع ضرورت عرفی و عقلانی باشد مانند استنقاذ از غرق و حرق کہ عموم بشر این موارد را جزء ضروریات می شمرند، چون اگر نجات دادہ نشوند فتنہ ای ایجاد می شود. ج: معارضہ با اہم، یعنی مواردی کہ ضرورت شرعی دارد، ہر چند ضرورت عرفی نداشته باشد. د: مقام الشہادہ، این قسم، ذکر خاص بعد العام و از مصادیق ضرورت شرعی است، و وجہ اختصاص بہ ذکرش این است کہ برخی از فقہاء برخی از موارد را بعنوانہ الخاص از حرمت نظر مستثنا می دانند ہر چند ضرورتی نباشد، و مرحوم سید مقدمتاً برای نقد آن موارد می فرمایند کہ مواردی کہ از نظر شرعی اہم بودن آن اثبات شود، نگاہ بہ اجنبیہ در

ص: ۷۶۶



مقام شهادت جایز است، ولی در موارد اثبات زنا و اثبات تولد و اثبات رضاع ضرورتی نیست.

## (۲) عبارت کامل ذیل کلام مرحوم سید در عروه

مرحوم سید (ره) می فرمایند: «و ليس منها ما عن العلامة من جواز النظر الى الزانين لتحمل الشهادة فالاقوى عدم الجواز و كذا ليس منها النظر الى الفرج للشهادة على الولاده او الثدى للشهادة على الرضاع و ان لم يمكن اثباتها بالنساء و ان استجوده الشهيد الثاني (ره)».

در تعبیر مرحوم سید (ره) که می فرمایند «و ان لم يمكن اثباتها بالنساء»، عبارت کامل تر در مورد نظر به ثدی «و ان لم يمكن اثباتها بالنساء و لا بالمحارم» است که اگر با شهادت محارم هم مشکله نسبت های رضاعی حل می شود، نوبت به نگاه نامحرم نمی رسد.

## (ج) ادله جواز نظر به زانیه حین الزنا برای شهادت دادن به زنا

### (۱) دلیل اول: تعطیل حدود

گفته شده که اثبات زنا متوقف بر شهادت عدول است و اگر نگاه کردن عمل زنا مطلقاً و حتی برای کسی که می خواهد بعداً شهادت بدهد، حرام باشد، هیچ عادللی بر زنا نظر نمی کند و مگر در موارد نادر<sup>(۱)</sup>، راهی برای اثبات زنا نیست و در نتیجه، حدود الهی تقریباً تعطیل می شود.

### (۲) نظر استاد مد ظله

اگر زنای واقعی، تمام موضوع برای مطلوبیت اجرای حدود باشد، این استدلال صحیح است، یعنی اگر دو نفر زنا کردند و خودشان اقرار نکردند و شخص دیگری

ص: ۷۶۷

۱- (۱) برخی از موارد عبارتند از: ۱- خود زناکار اقرار کند ۲- شاهد عادل تصادفاً نگاهش بیفتد ۳- شاهد در زمان تحمل شهادت، مقلد کسی باشد که نگاه را جایز بداند یا فتوای خودش جواز نظر باشد ۴- شاهد مکره یا مضطر به تحمل شهادت باشد ۵- شاهد عند التحمل صغیر باشد ۶- شاهد معصیه نگاه کرده و بعداً توبه کرده باشد. ولی مجموعه همه این موارد، موارد کمی است.

هم اطلاع پیدا نکرد و در نتیجه، بر آنها حد جاری نشد، با اجرا نشدن حد در این شرایط نیز استدلال تعطیل حدود تمام است. و به عبارتی دیگر، اگر مصلحتی که در اجرای حدود الهی هست، به نحو مطلق بود و مشروط به اثبات شدن نبود، در صورتی که عمل موجب حدّ تحقق یابد ولی در محکمه شرعی اثبات نشود، مصلحت لازم المراعات شرعی زمین مانده است.

اما اگر بگوییم که موضوع وجوب اجرای حد، واقع زنا نیست، بلکه اجرای حدود در مورد زانی، بعد الاثبات مصلحت ملزمه پیدا می کند و چنانچه زنا ثابت نشود، هیچ مصلحت ملزمه ای به جهت اجرا نشدن حد، فوت نشده است، در این صورت تعطیل حدود مانعی ندارد. و به بیانی دیگر، اگر قائل شویم که اجرای حدود واجب مشروط است و مصلحت اجرای حدود، مصلحتی مشروط است و اجرای حد فقط در صورت اثبات مصلحت پیدا می کند، در صورتی که عمل حرامی محقق شود ولی در محکمه شرعی به اثبات نرسد و در نتیجه حد جاری نشود، هیچ گونه مفسده ای محقق نشده است و تعطیل حدود ثابت نشده، تالی فاسدی ندارد.

و به حسب روایات بعید هم نیست که علم قاضی یا شهادت بینة یا اقرار، در تحقق مصلحت اجرای حدّ دخالت داشته باشد و واقع زنا، تمام موضوع برای مطلوبیت اجرای حد نباشد بلکه واقع زنا جزئی از موضوع، و طرق اثبات، جزئی دیگر از موضوع لزوم اجرای حد باشد، و لذا در روایات هست که حضرات معصومین علیهم السلام در مورد کسی که اقرار به زنا کرده است، مکرر تشکیک می کنند و تلاش می کنند که از اقرارش بازگردد و زنا ثابت نشود. خلاصه، دلیل اول تمام نیست.

در صورتی که نظارت بر زنا بر کسی که می خواهد بعداً شهادت بدهد، حرام باشد و شخص عادل نتواند نگاه کند، زنا قابل اثبات نیست و حدود الهی جاری نمی شود و نتیجه آن فراگیر شدن فساد است و این فساد به طور جدی جامعه را تهدید می کند. پس، باید شاهد عادل جایز باشد که به منظور شهادت دادن به زنا، ناظر زنا باشد.

#### (۴) نقد استاد مد ظله

به نظر می رسد نظارت بر زنا ذاتاً از دو ناحیه اشکال دارد؛ ۱ - نگاه به فروج ۲ - تفحص از عیوب مسلمین، و هیچ کدام از این دو جهت ذاتاً جایز نیست. بلی اگر در جامعه ای مفسده زنا فراگیر شود به طوری که با تربیت و نصائح اخلاقی جلوی شیوع زنا گرفته نشود، به عنوان ثانوی نظارت بر زنا مانعی ندارد. این حکم همیشگی نیست بلکه مقطعی و از باب تراحم اهم و مهم است و اختصاص به همان شرایط دارد.

از حکم این مسئله حکم دو فرع دیگر نیز روشن می گردد:

نگاه کردن به فروج برای شهادت تولد کودک، و نظر به پستان برای اثبات رضاع ذاتاً جایز نیست ولی چنانچه ضرورتی پیش آید مثلاً اثبات نسبت متوقف بر نگاه نامحرم باشد، جایز می گردد، زیرا از مذاق شارع مقدس معلوم می شود که اگر نسبت مختلط گردد و در نتیجه شخص با محارم رضاعی خود ازدواج و مباشرت کند، مبعوض شارع مقدس است هر چند در این کار معذور باشد، و لا اقل محتمل است که اختلاط انساب به مقدار نگاه به نامحرم یا در همان حدود، مفسده داشته باشد، بنابراین، اگر ضرورتی باشد و اثبات نسب متوقف بر نگاه نامحرم باشد، نظارت بر تولد بچه یا رضاع جایز می گردد.

بلکه اگر در معرض ازدواج و مباشرت بعدی هم نباشد، در بسیاری از اوقات،

مانند روشن شدن کفو بودن هنگام ازدواج، اثبات نسب ضرورت عرفی دارد، و در این صورت نیز نگاه کردن جایز است، چون از روایات جواز معالجه برای طیب، دو نکته استفاده می شود:

نکته اول: مجوز نگاه کردن تنها اضطرار نیست بلکه در موارد ضرورت عرفی نیز که یک نوع مشقت شدید هست، نگاه کردن جایز است.

نکته دوم: اگر برای فردی یا جامعه ای ضرورتی پیش آید و با نگاه کردن افراد دیگر به اجنبیه، آن ضرورت مرتفع شود، می توانند نگاه کنند هر چند برای خود ناظر هیچ گونه ضرورتی هم نباشد.

بنابراین، نگاه کردن به فروج یا ثدی برای اثبات تولد یا رضاع ذاتاً جایز نیست ولی در صورت ضرورت، هر چند ضرورت عرفی باشد، جایز می گردد.

«\* و السلام\*»

ص: ۷۷۰

**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه درس قبل و این جلسه:**

در جلسات گذشته، بحث در مستثنیات حرمت نظر به اجنبیه بود، در این جلسه، دو مورد دیگر از مستثنیات را بررسی می کنیم.

مورد اول: نگاه به اجنبیه در مقام تحمل یا اداء شهادت، در این بخش، محتملات مختلفی را که در کلام مرحوم سید (ره) هست، بیان کرده، ارزیابی می نماییم.

مورد دوم: نگاه به قواعد از نساء، در این قسمت طوائف مختلف روایات را که در تفسیر «ثیابهن» در آیه شریفه قواعد وارد شده، نقل کرده، به فقه الحدیث آنها می پردازیم.

\*\*\*

**الف) بیان احتمالات ممکن در کلام مرحوم سید (ره):**

سید (ره) می فرمایند: و منها مقام الشهاده تحملاً و أداءً مع دعاء الضروره.

یکی از مواردی که از عدم جواز نظر به اجنبیه و اجنبی استثنا شده، مقام شهادت در صورتی است که تحمل و اداء شهادت ضروره داشته باشد. در اینکه مراد سید (ره) از ضرورت در اینجا چیست، احتمالات مختلفی به ذهن می رسد که دو احتمال از آن را مطرح می کنیم.

۱ - احتمال اول این است که مانند موارد دیگر تراحم، وجوب تحمل و اداء شهادت با حرمت نظر به نامحرم متراحم باشد که در این صورت قواعد باب تراحم

ص: ۷۷۱

جاری می شود.

با توجه به این احتمال، اگر یک طرف اهمّ بود، وجوب یا حرمتش مطلق می باشد و طرف دیگر مقید به عصیان می شود یعنی ترتّب از یک طرف خواهد بود، و لکن اگر هیچ کدام اهمّ نباشد یا مقدار تفاضل به حدّ لزوم نرسد، در این صورت ترتّب طرفینی خواهد بود.

بنابراین احتمال، مشکل در ناحیه امتثال می باشد و در ناحیه جعل نمی باشد یعنی بین این دو طرف، از ناحیه جعل هیچ گونه تنافی نیست بلکه به خاطر اینکه مکلف فقط بر یکی از دو طرف قدرت دارد، در مقام امتثال مواجه با مشکل می شود، لذا به حکم عقل، اهمّ یا محتمل الاهیّه را مقدّم می دارد. ممکن است مرحوم سیّد (ره) در اینجا نیز قائل به وجود تراحم بین وجوب تحمّل یا اداء شهادت و حرمت نظر به نامحرم شوند، و اگر اداء یا تحمّل شهادت ضرورت پیدا کند، به حکم تقدّم اهمّ، حرمت نظر به نامحرم مقدّم داشته می شود. بنابراین احتمال، این مسئله فرعی از فروع عنوان کلی تر خواهد بود که در ابتدا ذکر کرده است و آن «معارضه کل ما هو اهمّ فی نظر الشارع مراعاته من مراعاة حرمة النظر او اللمس» می باشد.

۲ - احتمال دوم در کلام مرحوم سیّد (ره) این است که با قطع نظر از تراحم در مقام امتثال، ابتداء در مقام جعل، یکی از دو طرف از حیث ملاک مقید به عدم تراحم با واجب یا حرام دیگر باشد، و طرف مقابل از حیث ملاک مطلق باشد، در این صورت آن مزاحمی که از حیث ملاک مطلق می باشد، بر طرف مقابل که مقید به عدم مزاحم می باشد، مقدّم خواهد شد. در این صورت، واجب یا حرامی که مقید به عدم مزاحم می باشد، با وجود تراحم، حتی اگر فی حدّ نفسه اهمّ از طرف مقابل باشد، فعلیت پیدا نمی کند. با ذکر دو مثال این احتمال روشن تر خواهد شد.

مثال اول: استطاعت از شرائط وجوب حجه الاسلام می باشد، در اینجا بین

اعلام اختلاف شده که آیا یکی از امور معتبر در استطاعت، عدم تراحم با واجب دیگر است، به این معنا که اگر حج با واجبی تراحم پیدا کرد و مکلف قدرت بر اتیان هر دو نداشته باشد، آیا در این صورت، شخص مستطیع می باشد؟

گرچه حجّ فی حدّ نفسه اهمّ می باشد به طوری که اگر کسی آن را بدون عذر ترک کند، «مُتّ یهودیّا او نصرانیّا» تعبیر شده است، لکن اگر قائل شدیم که وجوب حج همانطور که به وجود زاد و راحله و صحت بدن و تخلیه سرب مقید شده است، همچنین به عدم مزاحمت با واجب یا حرام مقید است، بنابراین فرض، دیگر محاسبه نمی کنیم که آیا حج یا طرف مزاحم اهمّ است بلکه به محض اینکه واجبی طرف حج قرار گرفت و با آن تراحم کرد و لواز حیث اهمّیت به مراتب پایین تر از حج باشد، مانع از فعلیت وجوب حج می شود، و دیگر وجوبی متوجّه شخص نخواهد شد. مرحوم سیّد و مرحوم آقای داماد (ره) چنین عقیده ای در باب حج داشتند، لکن بنا بر عقیده ما حج همانند دیگر موارد تراحم، داخل در باب تراحم می شود و در صورت تراحم باید قواعد باب تراحم و از آن جمله، تقدیم اهمّ بر مهمّ را ملاحظه نمود.

مثال دوم: مورد دیگری که می توان برای روشن تر شدن این احتمال مطرح کرد، سؤالی است که مرحوم سیرافی استاد مرحوم سید رضی مطرح می کند، او می گوید: چگونه ممکن است که دست با این اهمیت که در صورت قطع شدن باید مبالغ هنگفتی دیه پرداخت کرد، با سرقت مقدار مختصر و غیر قابل توجه، قطع شود؟ مرحوم سیّد رضی (ره) جواب می دهد که آن دستی که شارع مقدس برایش چنین دیه هنگفتی قرار داده، ید محترمه و دستی است که حرامی همچون سرقت مرتکب نشود، اما اگر این دست سرقت کرد، دیگر محترم نخواهد بود بلکه آن ید خائنه خواهد بود و ارزشی نخواهد داشت. پس حرمت قطع دست، به عدم مزاحمت با وجوب قطع آن به خاطر سرقت، مقید است.

در مورد بحث نیز ممکن است نظر سید (ره) این باشد که گرچه نظر به نامحرم دارای مفسده بسیار است و ترک آن نزد شارع مقدس اهمیت بسیار دارد، لکن این مفسده و در نتیجه حرمت آن، مقید به این است که با واجبی مزاحمت نکند و اگر با واجبی و لو با ارزش به مراتب کمتر مزاحمت کند، دیگر به مقدار مفسده تحریمی، مفسده نخواهد داشت، پس دیگر این محاسبه نیست که کدام طرف اهم است بلکه خود تراحم موجب عدم فعلیت یکی از متزاحمین می شود.

و این نکته مورد توجه باشد که اگر این احتمال، مورد نظر سید (ره) باشد، تراحم حرمت نظر با مطلق واجبات مراد نیست بلکه حرمت نظر مقید به عدم تراحم با وجوب تحمّل یا اداء شهادت است.

اگر دو روایتی را که قبلاً نقل کردیم، از حیث دلالت تمام می دانستیم، می توانستیم احتمال دوم را از آن روایات استظهار کنیم، لکن با توجه به اینکه از حیث دلالت تمام نبودند، همانند موارد دیگر، ملاحظه اهم و مهم می کنیم، اگر یکی به مقدار معتنا به اهم یا محتمل الاهمیه بود، مقدم داشته و الا قائل به تخییر می شویم.

## **(ب) و منها القواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحاً:**

### **اشاره**

مرحوم سید (ره) می فرمایند: یکی از موارد دیگر که جایز است مرد به زن نگاه کند و از حرمت نظر استثناء شده، نظر به مثل مقداری از موی سر و ذراع از قواعد است که عادتاً مکشوف است و مانند سینه و شکم آنها را که معمولاً پوشیده است، شامل نمی شود.

### **بررسی روایات مسئله:**

در روایات یک نحوه تعارضی به چشم می خورد، در یک دسته از روایات آمده است که قواعد می توانند فقط جلباب را بردارند که در این صورت مقداری از مو و ذراع دیده می شود، اما در بعضی دیگر آمده که خمار و جلباب را می توانند از سر



بردارند که در این صورت تمامی موی سر دیده خواهد شد. و در مقابل این دو دسته، روایتی است که بین امه و حرّه فرق گذاشته است که امه، خمار را و حرّه فقط جلباب را می تواند کنار بگذارد.

۱ - صحیحۀ محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) فی قوله عز و جل «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا» ، ما الذي يصلح لهنّ ان يضعن من ثيابهنّ قال: الجلباب(۱).

۲ - روایت محمد بن ابی حمزه که راوی ابن ابی عمیر است که ما روایت را صحیح می دانیم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال القواعد من النساء ليس عليهنّ جناح ان يضعن ثيابهنّ قال تضع الجلباب وحده(۲).

۳ - در روایت محمد بن سنان که از علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل می کند آمده است: مردها حق نگاه کردن به شعور و ما شبهه الشعور زن ها را ندارند، و در ذیل می فرمایند:... الا الذي قال الله تعالى «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» [أى] غير الجلباب و لا بأس بالنظر الى شعور مثلهنّ(۳).

مراد از غیر الجلباب در این حدیث چیست؟ دو احتمال هست؛

احتمال اول: «غیر الجلباب» تفسیر زینت باشد، مانند آیه شریفه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» که به لباس اطلاق زینت شده است و مراد از زینت در آیه قواعد، مواضع لباس و زینت است، یعنی تبرّج و اظهار مواضع زینت به استثنای مواضع جلباب، ممنوع است، آیه می فرماید تبرّج و اظهار و نشان دادن مواضعی که با برداشتن لباس آشکار می گردد، جایز نیست، امام علیه السلام در تفسیر آیه می فرمایند البته اظهار مواضعی که با برداشتن جلباب آشکار می شود، مانعی ندارد.

احتمال دوم: «غیر الجلباب» تفسیر ثیاب باشد و «غیر» به معنای «علاوه بر»

ص: ۷۷۵

---

۱- (۱) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۳۶.

۲- (۲) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۳۷.

۳- (۳) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۰۰.

می باشد یعنی قواعد علاوه بر جلباب می توانند برخی از لباس های دیگر خود را مثل خمار که غیر از جلباب است، کنار بگذارند، و در مقام توضیح این مطلب است که «وضع لباس» منحصر به جلباب نیست بلکه غیر از جلباب نیز جایز است برداشته شود، و ذیل این روایت مؤید این احتمال است، زیرا می فرماید: «و لا بأس بالنظر الی شعور مثلهنّ»، در حالی که اگر فقط جلباب جایز الوضع باشد، باز هم موی آنها دیده نمی شود و اگر هم دیده شود، مقدار کمی از آن قابل رؤیت است، در حالی که ظاهر آن این است که می توان به تمامی موی سر قواعد نگاه کرد و این با برداشتن خمار حاصل می شود، و اما اینکه غیر از جلباب چه چیزهای دیگر را می توان برداشت، امام (علیه السلام) تفصیلاً بیان فرموده اند. پس، بنا بر احتمال اول، فقط جلباب جایز الوضع، و بنا بر احتمال دوم، غیر از جلباب هم جایز الوضع می باشد لکن تفصیلاً آن غیر، بیان نشده است.

احتمال سوم: «غیر الجلباب» تفسیر ثیابی باشد که جواز برداشتن آن از مختصات قواعد است، یعنی آن لباسی که برداشتن آن بر خصوص قواعد جایز است، غیر از جلباب است و الا برداشتن جلباب و اکتفاء کردن به خمار بر همه زنان جایز است.

۴ - صحیحہ حلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام) انه قرأ «أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» قال الخمار و الجلباب قلت بین یدی من کان؟ فقال بین یدی من کان غیر متبرجه بزینہ فان لم تفعل فهو خیر لها و الزینہ الّتی یبدین لهنّ شیء فی الآیہ الاخری» (۱).

حلبی می گوید امام (علیه السلام) آیه را بدون «من» جازه خوانده اند، «ان یضعن من ثیابهن» و همراه با «من» نیز قرائت شده است. در ادامه امام (علیه السلام) در جواب سؤال که آیا در مقابل همه می توانند وضع ثیاب کنند، می فرمایند بلی و قواعد بر خلاف بقیه نسوان می توانند در مقابل همه وضع ثیاب کنند.

ص: ۷۷۶

مرحوم مجلسی (ره) در تفسیر ذیل صحیحۀ حلبی می فرماید: قوله عليه السلام «لَهْنٌ شَىءٌ» ای شَىءٌ یثبت لَهْنٌ جوازہ فی الآیہ الاخری و هی قوله عز وجل «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» فان ما سوى ذلك داخل فی النهی عن التبرج بها ولا یبعد ان یكون «لَهْنٌ» تصحیف «هی» (۱).

ولی به نظر می رسد کہ «لَهْنٌ» تصحیف «هی» نیست و تصحیف «لهی» است، چون از نظر کتابت خیلی شبیه یکدیگرند، و امام (علیه السلام) می فرماید زینتی کہ همۀ بانوان می توانند آن را اظهار کنند، موضوع دیگری است کہ در آیۀ دیگر به آن اشاره شده است و آن آیۀ «غض» است و از دو جهت با آیۀ قواعد فرق دارد؛ اولاً، اختصاص به قواعد ندارد، و ثانیاً: آنچه کہ اظهار آن را مجاز شمرده، یا به زینت ظاهر اختصاص دارد و یا در مورد محارم است، در حالی کہ «آیۀ شریفۀ قواعد» به ما ظاهر اختصاص ندارد و مربوط به محارم نیست و مربوط به اجنبی است.

۵ - روایت صحیحۀ حریر عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قرأ ان يضعن من ثيابهن، قال الجلباب و الخمار اذا كانت المرأة مسنّه (۲).

۶ - روایت أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ليس عليهن ان يضعن ثيابهن الجلباب و القناع (۳).

۷ - الصفار عن يعقوب بن يزيد عن علي بن احمد عن يونس قال ذكر الحسين انه كتب اليه يسأله عن حد القواعد من النساء اللاتي اذا بلغت جاز لها ان تكشف رأسها و ذراعها فكتب (عليه السلام) من قعدن عن النكاح (۴).

مراد از علی بن احمد، علی بن احمد بن اشیم است کہ یعقوب بن یزید از او روایت می کند و شیخ در رجال فرموده است مجهول.

یونس کہ در این طبقه وارد شده است و به شکل مطلق گذاشته شده، یونس بن

ص: ۷۷۷

۱- (۱) مرات العقول ج ۲۰ ص ۳۴۵.

۲- (۲) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۴۲.

۳- (۳) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۴۰ روایت در منابع حدیثی چنین آمده است، ولی ظاهراً صحیح آن «لیس علیهن جناح» باشد.

۴- (۴) جامع احادیث شیعه ج ۲۰ ش ۹۴۳.

عبد الرحمن است.

حسین که در سند واقع شده است و از مشایخ یونس و با معصوم (علیه السلام) مکاتبه دارد، حسین بن حکم می باشد، در اصول کافی ج ۲ باب الشک، روایتی است که محمد بن عیسی عن یونس عن الحسین بن حکم نقل می کند که نامه ای به عبد صالح نوشته است. در هر حال، حسین بن حکم هم توثیق نشده است، پس، از حیث سند روایت معتبر نیست. در جلسه بعد درباره چگونگی جمع بین روایات صحبت خواهیم کرد.

«\* و السلام\*»

ص: ۷۷۸

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه قبل، روایات مربوط به حکم قواعد النساء نقل شد، در این جلسه، به بررسی تعارض و عدم تعارض آنها و کیفیت جمع بین آنها پرداخته، برخی از روایات مختلف را به استحباب یا کراهت حمل می کنیم و نتیجه می گیریم که قواعد نساء می توانند چادر و روسری را کنار گذارند ولی برداشتن روسری کراهت دارد و بهتر است تنها چادر برداشته شود و از آن بهتر این است که چادر را هم برندارند.

در ادامه، حکم جواز نظر نابالغان به عورت زن و مرد را بررسی کرده، مبعوض بودن این کار را اثبات می کنیم ولی بر خلاف نظر مرحوم نراقی (ره) خواهیم گفت که نابالغان در این مورد، مسئولیتی ندارند و اولیاء هستند که موظف به جلوگیری آنها از نگاه به عورت می باشند.

\*\*\*

## الف) بررسی حکم قواعد النساء:

### ۱) استدلال برای کلام مصنف قدس سره

روایاتی که در تفسیر «ثِيَابُهُنَّ» وارد شده و یا مستقلاً حکم قواعد را بیان کرده، با یکدیگر اختلاف دارند، برخی تنها جلباب را استثناء کرده و برخی دیگر خمار را هم ضمیمه کرده و برخی دیگر به گونه دیگری است. ممکن است بگوییم این روایات با هم متعارض هستند و جمع عرفی هم ندارند، بنابراین، برای اثبات جواز به سیره مراجعه می کنیم. اینکه مرحوم سید (ره) در عبارت «بالنسبه الى ما هو المعتاد له من كشف بعض الشعر و الذراع»، كشف «بعض الشعر» را برای قواعد جایز دانسته و

عادت را معیار قرار داده، ممکن است به جهت سیره باشد که زن های قواعد معمولاً چارقدی به سر می بندند که تمام سر را نمی پوشانند و مقداری از مو را گرفته و مقدار دیگری هم باز می باشد و مثلاً گلو و گردن هم مستور نیست و ذراع آنها نیز معمولاً باز است، بنابراین، با سیره استثناء «بعض الشعر و الذراع» را استفاده کنیم.

ولی ممکن است بگوییم که روایات جمع عرفی دارند، بنابراین، باید درباره کیفیت جمع عرفی روایات بحث کنیم.

## (۲) وجه اول برای جمع بین روایات

برخی ممکن است گمان کنند که روایت أبی الصباح الکنانی که به عقیده ما صحیح است (۱)، شاهد جمع بین روایات مختلف مسئله است، در این روایت می خوانیم: «عن أبی الصباح الکنانی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن القواعد من النساء، ما اللّذی یصلح لهن ان یضعن من ثیابهن فقال الجلباب الا ان تكون امه فلیس علیها جناح ان تضع خمارها». بگویند که بنابراین روایت، روایاتی که فقط جلباب را استثناء کرده، مخصوص حرّه، و روایاتی که علاوه بر جلباب، خمار را هم استثناء کرده، مخصوص امه است و به این طریق، تعارض بین آنها برطرف می شود.

## (۳) بررسی وجه اول

این وجه ناتمام است و سه اشکال به آن وارد است؛

ص: ۷۸۰

۱- (۱) توضیح کلام استاد مد ظله: در سند روایت مورد بحث، محمد بن الفضیل واقع است، برخی برای اعتبار بخشیدن به روایات او، وی را با محمد بن القاسم بن الفضیل بن یسار یکی دانسته اند که صریحاً توثیق شده است، استاد مد ظله، در ضمن ابحاث حج این نظر را نادرست خوانده، به تفصیل در این باره بحث کرده اند و فرموده اند که مراد از محمد بن الفضیل بدون قرینه، محمد بن الفضیل بن کثیر ازدی صیرفی است که با توجه به اکثر روایت بزرگان مانند الحسین بن سعید و الحسن بن محبوب و محمد بن اسماعیل بن یزید و نیز روایات ابن أبی عمیر و صفوان و احمد بن محمد بن أبی نصر بن زنی که مشایخ آنها ثقات می باشند، وثاقت وی ثابت می گردد، و تضعیف وی در باب اصحاب الکاظم علیه السلام از رجال شیخ، ناشی از رمی وی به غلو است همانطور که در باب اصحاب الرضا علیه السلام ذکر شده است، و نسبت به غلو، به جهت استنباطی بودن، غیر قابل استناد است.

اشکال اول: همچنان که به اجماع یا شهرت قوی نسبت داده اند، در مورد امه نیز ستر مو لازم نیست و امه غیر قواعد هم می تواند خمار به سر نبندد، در نتیجه استثناء امه از حکم قواعد به این جهت نیست که قواعد امه از جهت قواعد بودن حکم خاصی دارند، بلکه به جهت حکم کلی اماء است، بنابراین، نمی توان روایاتی که در مورد قواعد حکم کرده که جلباب و خمار را می توانند بردارند، به اماء حمل کرد، همچنان که ظاهر این روایات این است که در مقام بیان حکم قواعد بما هن قواعد می باشد.

اشکال دوم: یکی از روایاتی که از آن، جواز کشف مو برای قواعد استفاده می شود، صحیحۀ احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی است «قال سألت الرضا عليه السلام عن الرجل أ يحل له ان ينظر الى شعر اخت امرأته فقال لا الا ان تكون من القواعد».

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند که این روایت را نمی توان به اماء حمل کرد، زیرا ازدواج معمولاً بین احرار صورت می گرفته و ازدواج با اماء بسیار نادر بوده (۱)، پس، فرد ظاهر «اخت المرأة»، حرّه است و اخراج حرّه از این روایت و اختصاص آن به کنیز، حمل مطلق بر فرد نادر است و تقریباً طرح روایت است. این اشکال وارد است.

اشکال سوم: صرف نظر از مسئله ندرت ازدواج با اماء، حمل روایت مجوزۀ کشف شعر برای قواعد، به خصوص اماء، به خودی خود حمل مطلق بر فرد نادر است و نمی توان حرّه را که فرد ظاهر است، از تحت این روایات خارج ساخت، اماء جنبۀ استثنائی دارد، از این رو، هم در آیه قرآن و هم در روایات، اماء را به عنوان استثناء ذکر می کنند، مثلاً در روایت ابو الصباح الکنانی بود که: «... الا ان تكون امه»، معمولاً افراد شایع متعارف استثناء نمی شوند و از افراد کم با استثناء یاد می کنند،

ص: ۷۸۱

---

۱- (۱) توضیح کلام مرحوم آیه الله خوئی قدس سرّه: این مقدمه را نیز باید ضمیمه کرد که حرّه بودن زن انسان و کنیز بودن خواهر وی هم نادر است، زیرا نوعاً خواهرها از جهت حرّیت و رقّیت از وضعیت واحدی برخوردارند.

مثلاً هیچ گاه «الا ان تكون حرّ» بکار نمی برند، زیرا حرّ فرد ظاهر و شایع از زنان است و نباید به صورت استثناء ذکر شود. خلاصه اینکه، حمل مطلقاً به خصوص اماء، حمل مطلق به فرد نادر است و صحیح نیست، بنابراین، این وجه جمع صحیح نیست.

#### ۴) وجه دوم جمع بین روایات

بزرگان وجه دیگری برای جمع این روایات ذکر کرده اند و آن حمل برخی از آنها بر کراهت می باشد. توضیح اینکه، روایاتی که فقط برداشتن جلباب مجاز دانسته شده و به لزوم داشتن خمار حکم شده، به کراهت شدید برداشتن خمار یا استحباب مؤکد داشتن خمار حمل می گردد. و در روایاتی که علاوه بر جلباب، خمار را هم اجازه داده که برداشته شود، جواز همراه با کراهت مراد است، حمل نهی، به کراهت به جهت روایت مجوّزه، یکی از حمل های شایع و متعارف است، روایات مختلفی که در مسئله آمده است، به جهت اختلاف موقف، اختلاف یافته است، گاه سؤال از جواز بدون حراست می باشد، گاه مطلق جواز مورد سؤال می باشد. خلاصه، روایتی که برداشتن خمار را نیز به صراحت اجازه داده، نصّ در جواز است، و روایتی که تنها جلباب را مجاز دانسته، ظاهر در عدم جواز برداشتن غیر جلباب می باشد، و به قرینه نص باید در ظاهر تصرف نمود و نهی از برداشتن غیر جلباب را به کراهت شدید حمل نمود.

گفتنی است که برخی از روایات مانند صحیحۀ محمد بن مسلم و مصححه ابی الصباح کنانی<sup>(۱)</sup> که فقط جلباب را ذکر کرده، با لفظ «یصلح» سؤال شده است، برخی در ظهور «یصلح» در مطلق جواز تأمل دارند و آن را به معنای جوازی که هیچ نوع منع تحریمی و تنزیهی در آن نباشد، گرفته اند، در نتیجه «لا یصلح» به معنای

ص: ۷۸۲

---

۱- (۱) جامع احادیث الشیعه ج ۲۰: ۲۸۱ ش ۹۳۶ و ۹۴۱، باب ۲۰ از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب، ح ۷ و ۱۲.



خصوص حرمت نخواهد بود و با کراهت هم سازگار است. البته ما ظهور ذاتی «لا یصلح» را در حرمت قبول داریم، «یصلح» به معنای جواز به معنای اعم است و به معنای جواز به معنای اخص نیست، و «لا یصلح» به معنای حرمت است، ولی به جهت جمع بین روایات به راحتی می توان «لا یصلح» را به معنای کراهت شدید گرفته، بلکه کلمه «لا یجوز» هم احیاناً به همین معنا بکار می رود.

البته از آیه «وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ» استفاده می شود که بهتر است که قواعد اصلاً چادر را هم کنار نگذارند، ولی شاید مراد از این قطعه آیه هم این باشد که قواعد هر چند می توانند هم جلباب و هم خمار را بردارند ولی بهتر است که عفت به خرج دهند و خیلی افراط نکنند و تنها به برداشتن چادر اکتفا کنند و کاملاً بی حفاظ و ساتر ظاهر نشوند.

#### (۵) توضیحی درباره صحیحۃ بزنطی

در ذیل صحیحۃ بزنطی که از امام رضا علیه السلام از حکم قواعد سؤال کرده می خوانیم: «فما لی من النظر الیه منها فقال علیه السلام: شعرها و ذراعها».

این روایت هر چند درباره حکم نظر به قواعد است ولی بالملازمه العرفیه از آن حکم ستر قواعد هم استفاده می شود و بر عدم لزوم ستر مو و ذراع قواعد (۱) دلالت می کند. حال این روایت را با روایات دیگر چگونه می توان سازگار نمود؟ در پاسخ می گوئیم که از روایاتی که برداشتن خمار و جلباب را مجاز دانسته، به روشنی جواز ابداء شعر استفاده می شود، از جواز برداشتن جلباب هم جواز ابداء ذراع استفاده می گردد، چون اگر زن چادر نداشته باشد چه بسا به علت کوتاه بودن آستین پیراهن یا به جهت بالا رفتن آستین، ذراع زن دیده شود، از اطلاق جواز وضع جلباب، عدم

ص: ۷۸۳

---

۱- (۱) مؤید این امر روایت یونس است که «حد القواعد من النساء اللاتی اذا بلغت جاز لهما ان تکشف رأسها و ذراعها».

لزوم پوشاندن ذراع (۱) هم استفاده می گردد.

## ۶) خلاصه و نتیجه بحث

جمع بین روایات مختلف درباره قواعد نساء، حمل آنها به اختلاف مراتب طلب می باشد که چنین جمعی در موارد دیگر هم متعارف است، پس، بهترین شیوه برای قواعد آن است که با چادر و خمار باشند، و از این مرحله که بگذریم فقط به داشتن چادر مطلوب است و از این مرحله که بگذریم برداشتن خمار هم جایز است ولی کراهت شدید دارد. به هر حال، پوشاندن مو و قسمت هائی از صورت و گلو و گردن که معمولاً با خمار پوشانده می شود و نیز پوشاندن ذراع که از آرنج تا نوک انگشتان دست است، لازم نیست و نگاه کردن به این محدوده از زنان قواعد جایز است.

## ۷) استدراکی درباره لزوم جلباب برای غیر قواعد

سابقاً از روایات قواعد استفاده کردیم که در غیر قواعد، جلباب لازم است و به استثنای وجه و کفین، مجرد پوشاندن مو و اعضای بدن کفایت نمی کند، چنانکه از موارد استعمال هم فهمیدیم، جلباب مانند چادر و عبای عربی زنان، پوششی سراسری است. ولی با توجه به بحث هائی که درباره حکم قواعد نمودیم، به نظر می رسد که دلیلی بر لزوم جلباب نباشد، به دو بیان می توان این امر را توضیح داد.

بیان اول: در جمع روایات گفتیم که روایاتی که فقط وضع جلباب را برای قواعد مجاز دانسته، محمول به استحباب است و وضع خمار هم بر آنها جایز است، در

ص: ۷۸۴

---

۱- (۱) مرحوم آقای حکیم (ره) پس از ذکر عدم لزوم خمار و جلباب بر قواعد می گوید: «و مقتضی ذلک جواز کشف ما یستر الخمار من الشعر و الرقبه و بعض الصدر و کشف ما یستره الجلباب و هو الذراع»، چنانکه استاد مد ظله فرموده اند، ممکن است ایشان نیز به اطلاق جواز وضع خمار و جلباب تمسک نموده باشند.

نتیجه، ممکن است بگوییم که برداشتن جلباب در زن های غیر قواعد کراهت شدید دارد ولی این کراهت شدید در باب قواعد نیست. به تقریب دیگر، فارق بین قواعد و غیر قواعد، لزوم و عدم لزوم جلباب نیست بلکه در لزوم خمار است، بر زنان غیر قواعد خمار لازم است و بر زنان قواعد لازم نیست.

مؤید این بیان، روایت محمد بن سنان است که «أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» را به غیر جلباب تفسیر کرده (۱) که معنای روشن تر آن، این است که فارق بین قواعد و غیر قواعد در غیر جلباب است و گرنه جلباب را غیر قواعد هم می توانند بردارند.

بیان دوم: گفتیم که از اطلاق جواز وضع جلباب استفاده می شود که حتی اگر قواعد لباس آستین کوتاه پوشیده باشند یا در اثر حرکت، آستین دستشان بالا رود و ذراعشان هم دیده شود، مانعی ندارد. این حکم مطلق فقط در زنان قواعد است و گرنه زن های معمولی نمی توانند چادر را بردارند و ذراعشان آشکار گردد، البته این امر منافاتی ندارد که اگر ذراع دست با لباس محفوظ دیگری غیر از چادر پوشیده باشد، چادر به سر کردن لازم نباشد. خلاصه، از مفهوم جمله قواعد، نفی اطلاق حکم به جواز وضع جلباب در غیر قواعد استفاده می شود و از این امر لزوم مطلق جلباب بر غیر قواعد استفاده نمی گردد، بلکه فی الجملة لزوم جلباب استفاده می گردد و آن در جائی است که برای پوشاندن ذراع نیاز به جلباب باشد و این لزوم فی الجملة جلباب، مسلم است و نکته تازه ای نیست.

اطلاق مقامی برخی از روایات نیز که در آن می خوانیم «و علی الجاریه اذا حاضت الصیام و الخمار»، می تواند دلیل عدم لزوم جلباب بشمار آید.

بنابراین، بر لزوم جلباب در جائی که به استثنای وجه و کفین، تمام بدن و مو پوشیده باشد، دلیلی نداریم.

## (ب) حکم نظر ممیز به عورت:

### اشاره

آیا دختر یا پسر بچه ممیز می تواند به عورت مرد یا زن نگاه کند؟ مرحوم نراقی (ره) کلامی در این زمینه آورده است که مرحوم آقای خوئی (ره) آن را ناتمام

ص: ۷۸۵

---

۱- (۱) وسائل ج ۲۰: ۱۹۴ ش ۲۵۴۰۶، باب ۱۰۴ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۱۲، جامع الاحادیث ج ۲۰: ۲۷۸ ش ۹۰۰، باب ۱، از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب، ح ۹.

## (۱) کلام مرحوم نراقی قدس سره

مرحوم نراقی (ره) در مستند می فرماید که هر چند حدیث رفع قلم، احکام تکلیفیه را از کودکان که به سن بلوغ نرسیده اند، برمی دارد، ولی حدیث رفع قلم عام است و این آیه شریفه آن را تخصیص می زند، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ 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 لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ \* وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسِتُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (۱). مرحوم نراقی (ره) می فرماید اینکه در آیه بر بچه های نابالغ لازم نموده که در غیر مورد مناسب وارد نشوند و باید اذن بگیرند، تخصیص حدیث «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» است.

## (۲) اشکال اول مرحوم آقای خویی - قدس سره -

مرحوم آقای خوئی (ره) دو اشکال به کلام مرحوم نراقی (ره) وارد می کنند که در اشکال اول می فرماید کلام مرحوم نراقی (ره) بنا بر مبنای ما در باب اوامر تمام نیست. در باب اوامر مسلک های مختلفی وجود دارد، برخی می گویند که لفظ امر برای وجوب وضع شده، برخی دیگر می گویند که لفظ امر برای وجوب وضع نشده ولی اطلاق امر اقتضای وجوب دارد، نظر سوم که مرحوم آقای خوئی (ره) این را اختیار کرده اند، این است که استفاده وجوب مربوط به باب الفاظ نیست، امر برای درخواست کاری از دیگری وضع شده است.

در توضیح این نظریه می گوئیم که انسان گاه کاری را مباشرةً بجا می آورد و گاه

ص: ۷۸۶

انجام آن را از دیگری می خواهد و به او می گوید: تو این کار را بکن. در کارهائی که انسان خود انجام می دهد گاه مطلوبیت، آن قدر شدید است که انسان نمی تواند از آن صرف نظر کند و گاه در این حد شدید نیست و مطلوب استجابی است، و در طلب از غیر نیز گاه طلب به حد شدید لزومی است و گاه در حد استجابی است که اکثر اوامر شرعی از این دسته می باشد. در اینگونه استعمالات که مراد طلب استجابی است، از لفظ امر خلاف ظاهری اراده نشده چون لفظ امر برای مطلق بعث به شیء وضع شده است و تعیین حد بعث در موضوع له امر نمی باشد بلکه این حکم عقل است که اگر امری از سوی آمر واجب الاطاعه صادر شود، تا ترخیصی از ناحیه آمر نباشد، وظیفه مأمور امتثال امر است، پس، وجوب و لزوم از احکام عقلیه است و از مدالیل لفظیه امر نیست.

حال چگونگی تأثیر این مبنای مرحوم آقای خوئی (ره) در باب اوامر را، در محل کلام بیان می کنیم. ایشان می فرمایند موضوع حکم عقل تنها امر نیست و امر علت تامه برای لزوم امتثال نیست، بلکه قید دیگری هست که ترخیصی از ناحیه مولی نیامده باشد. بنابراین، اگر ترخیصی به عنوان خاص به ادله عامه وارد شود، دلیل مرخص بر حکم عقل وارد بوده و با وجود ترخیص، موضوع حکم عقل از بین می رود. در بحث جاری هر چند در آیه شریفه، امر به اطفال شده که در برخی اوقات نامناسب اجازه بگیرند، ولی از سوی دیگر، حدیث رفع قلم که دلیل مرخص عام است، اجازه داده که شخص نابالغ دستور را امتثال نکند، بنابراین، هیچ خلاف ظاهری در کار نیست و وجهی ندارد که حدیث رفع قلم را تخصیص بزنیم.

اگر امر دلالت وضعی یا دلالت اطلاقی بر وجوب داشت، بین آیه امر به استیذان و حدیث رفع قلم، تعارضی بدوی پیش می آمد و در نتیجه می بایست آیه را که خاص است، بر حدیث که عام است، مقدم داشت و کلام نراقی (ره) موجه بود، ولی وقتی وجوب به حکم عقل است و با آمدن حدیث رفع قلم، موضوع حکم

عقل از میان می رود، دیگر برای تخصیص حدیث رفع قلم مجالی نمی باشد.

### ۳) بررسی اشکال اول مرحوم آقای خوئی قدس سره

این کلام مرحوم آقای خوئی (ره) از چند جهت محل تأمل است:

جهت اول: اصل مبنای ایشان در باب اوامر را در محل خود نپذیرفته ایم و اشکالات چندی بر آن وارد کرده ایم که مجال ذکر آنها در اینجا نیست. البته استعمال امر را در موارد استحباب، مجاز نمی دانیم، ولی استفاده وجوب را از باب اطلاق و از نوع تعدد دال و مدلول می دانیم که عقلاء امری را که با ترخیص همراه نباشد، کاشف از اراده لزومیه می دانند، پس، امر به همراه اطلاق، دال و کاشف از لزوم است، تفصیل این بحث را به مباحث اصول وامی نهیم.

جهت دوم: اگر این مبنا را هم بپذیریم، ترخیص می باید تا وقت عمل بیان شده باشد و اگر تا وقت عمل ترخیصی نباشد، عقل بنابراین مبنا حکم به لزوم امثال می کند. پس، در محل بحث می باید برای اطفال نابالغ به همراه آیه استیذان یا پس از آن و قبل از وقت عمل، ترخیص وارد شده باشد و گرنه عقل به لزوم استیذان حکم می کند و در نتیجه با حدیث رفع قلم معارض شده و باید حدیث را تخصیص زد.

جهت سوم: در ذیل آیه شریفه عبارت «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ» دیده می شود که مورد بحث ایشان قرار نگرفته است. معنای این ذیل این است که پس از این سه وقت، شما و آنها مسئولیت ندارید، و مفهوم آن این است که در این سه وقت، هم شما و هم آنها مسئول هستید. در این ذیل کلمه جناح که به گفته برخی معرب گناه است، بکار رفته، دلالت این واژه بر حرمت ورود در آن سه وقت، دلالت وضعی است و همانند امر نیست که دلالت آن را از باب حکم عقل بدانیم. پس، مبنای مرحوم آقای خوئی (ره) در باب اوامر برای پاسخ به این قطعه از آیه کفایت نمی کند و باید به گونه دیگر درباره آن بحث کرد که عرض خواهیم کرد.

ان قلت: منطوق جمله «لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن»، عدم گناه بر شما و

ایشان پس از این سه وقت است و از مفهوم آن ثبوت گناه هم بر شما و هم بر ایشان استفاده نمی شود، بلکه فقط ثبوت گناه بر شما یا ایشان از آن استفاده می شود.

قلت: اینکه مراد، ثبوت فی الجمله گناه باشد، بسیار خلاف ظاهر است و به روشنی از این جمله، ثبوت گناه هم بر شما و هم بر ایشان در غیر این سه وقت استفاده می شود<sup>(۱)</sup>.

اشکال: لا جناح حکم اخلاقی را بیان می کند و از آن مسئله فقهی فهمیده نمی شود؟

جواب: همه آن را حکم فقهی فهمیده اند و نمی توان به راحتی هر چیزی را به حکم اخلاقی حمل کرد.

بنابراین، اشکال اول مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم نراقی قدس سرهما ناتمام است، ولی اصل فرمایش مرحوم نراقی (ره) از جهت دیگر ایراد دارد.

#### ۴) بررسی کلام مرحوم نراقی قدس سرّه توسط استاد مد ظله

##### اشاره

در آیه شریفه، خطاب به اطفال نشده است، بلکه مخاطب اولیاء می باشند و بچه ها فقط مورد امر می باشند، در اینجا فقط استفاده می کنیم کار بچه ها مبعوض شارع است اما اینکه چه کسی در مقابل این مبعوض مسئولیت دارد و به خاطر تحقق آن مستوجب عقاب است، از آن استفاده نمی گردد، ذکر چند مثال در روشن شدن بحث مفید است.

مثال اول: گاه می گوئیم که بچه های شما نباید مزاحم همسایه ها شوند. از این جمله استفاده می شود که مزاحم شدن بچه ها مبعوض است ولی نسبت به اینکه چه کسی در قبال این مبعوض مسئولیت دارد، ساکت است، چه بسا اولیاء در مقابل

ص: ۷۸۹

---

۱- (۱) توضیح کلام استاد مد ظله: مرحوم شیخ انصاری (ره) نیز درباره حدیث رفع به «ظهور کون رفع کل واحد من التسعه من خواص امه النبی» اشاره کرده، سپس به نظیر اشکال بالا- اشاره کرده، می فرماید: «و القول بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع و ان لم یکن رفع کل واحد من الخواص، شطط من الکلام».

عمل بچه مسئولند و باید از تحقق آن جلوگیری بعمل آورند. در این مثال گاه ممکن است بچه ها اصلاً ممیز نباشند که طبیعتاً نمی توانند مسئول کارها باشند و تکلیف متوجه به دیگران می باشد. از این روشن تر مثال های زیر است.

مثال دوم: گاه گفته می شود که حیوان شما نباید وارد مزرعه دیگری شود و از گیاهان آن بخورد.

مثال سوم: ماشین شما نباید بیش از حد مجاز سرعت داشته باشد. در این دو مثال، حیوان و ماشین فقط موضوع عمل مبعوض و مورد آن است و مسئولیت تحقق این عمل با شخص مخاطب است.

خلاصه اینکه، از این گونه تعابیر معلوم نمی گردد که چه کسی مسئول تحقق امر مبعوض است. به طور طبیعی، اگر مورد و موضوع عمل مبعوض، مکلف بالغی باشد که شرایط تکلیف را دارا است، خود او مسئول است، و در جایی که موضوع عمل مبعوض، طفل ممیز یا غیر ممیز باشد، به مقتضای حدیث «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» مسئولیتی متوجه وی نیست و اولیاء اطفال مسئولیت دارند، همچنین، اگر فاعل عمل مبعوض، حیوان یا جمادات باشد، مسئولیت متوجه مالکین می باشد.

### **تطبیق مطلب کلی بالا بر محل بحث**

در آیه شریفه محل بحث گفته شده که بندگان و اطفال غیر بالغ در سه وقت باید اجازه بگیرند، معنای این جمله این است که ورود بی اجازه آنها در این سه وقت مبعوض شارع است، ولی آیه نسبت به اینکه چه کسی مسئول است، ساکت است و به طور طبیعی، بندگان بالغ، خود مسئول کارهای خلاف خود می باشند، و اطفال نابالغ به جهت رفع مسئولیت از آنها به وسیله حدیث رفع قلم، مسئولیتی ندارند و اولیاء باید بچه ها را از ورود بدون اذن جلوگیری کنند و اگر بچه ها بدون اذن وارد شوند، اولیاء مسئولند و مستوجب عذاب الهی می باشند.



خلاصه، آیه شریفه، دلیل بر حرمت ورود بی اجازه اطفال نیست تا بر حرمت نظر اطفال به عورت بزرگان دلالت کند.

### توضیحی درباره ذیل آیه شریفه

درباره ذیل آیه هم می توان گفت که از مفهوم آن استفاده می شود که در ورود بی اجازه در سه وقت، گناه هم متوجه مخاطبان و هم متوجه بندگان و اطفال است و همانطور که گذشت، توجه گناه فقط به مخاطبان یا فقط به بندگان و اطفال بسیار بعید است، ولی از این آیه استفاده نمی شود که تمام مصادیق ضمیر «هم» مسئولیت دارند، بلکه مرجع ضمیر «هم» دو دسته اند، یکی از آنها بندگان می باشند که چون خود بالغند، مسئولیت اعمال خلافشان با خودشان می باشد، و دسته دیگر کودکان نابالغ می باشند که مسئولیت اعمالشان بر دوش اولیائشان می باشد.

خلاصه، در مورد «ولا علیهم جناح» مفهوم بالجمله قائل نیستیم و مفهوم فی الجمله قائل هستیم و این امر اشکالی ندارد.

### ۵) اشکال دوم مرحوم آقای خوئی به کلام مرحوم نراقی قدس سرهما

مرحوم آقای خوئی (ره) در اشکال دوم می فرمایند که آیه شریفه اصلاً به مسئله مورد بحث که نظر طفل به عورت مرد و زن است، مربوط نمی باشد، بلکه موضوع آیه این است که چون در آن سه وقت ممکن است مباشرت زن و مرد واقع شود، نفس ورود طفل در اینگونه مواقع مناسب نیست، حال خواه نظر به عورت صورت بگیرد و خواه صورت نگیرد. خلاصه، بین موضوع آیه و موضوع مورد بحث، عموم و خصوص من وجه می باشد و ملاک حرمت در آیه چیزی غیر از حرمت نظر به عورت است.

### ۶) بررسی اشکال دوم توسط استاد مد ظله

ولی این اشکال به نظر ما ناتمام است، چون در آیه شریفه عبارت «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ

لَکَمَ» بکار رفته است که یک نحوه تعلیل است، البته عورت در اینجا به معنای فرج نیست، بلکه به معنای چیز قبیحی است که باید مستور بماند، این معنای عام عورت، شامل فرج و عورت به معنای خاص نیز می گردد. پس، هر چند مورد آیه به ستر عورت و کشف عورت کاری ندارد، ولی از عموم تعلیل، حکم ستر عورت به معنای خاص نیز استفاده می گردد و از آن برمی آید که نظر اطفال به عورت مبعوض شارع است.

پس، جواب صحیح همان است که گفتیم که مجرد مبعوض بودن نظر اطفال به عورت، دلیل مسئول بودن آنها نیست، بلکه این تکلیف متوجه اولیاء است که باید نگذارند بچه ها به عورت نظر کنند.

«\* و السلام \*»

ص: ۷۹۲

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث پیرامون حکم نگاه کردن بچه ها به دیگران و نگاه کردن دیگران به آنها است. در این مسئله پنج فرع بررسی می شود.

فرع اول: مکلفین باید عورت خود را از نگاه بچه های ممیز بیوشانند. این فرع در جلسه گذشته بحث شد. در این جلسه، چهار فرع دیگر را بررسی می کنیم.

فرع دوم: نگاه کردن به عورت بچه های ممیز جایز نیست.

فرع سوم: نگاه کردن به بدن بچه های ممیز مانعی ندارد.

فرع چهارم: بر مردان لازم نیست که اندام خود را به استثنای عورت، از نگاه دختر بچه ممیز بیوشانند.

فرع پنجم: بر زنان لازم نیست سر خود را از نگاه پسر بچه ممیز بیوشانند، اما موظفند سایر بدن خود را از نگاه پسر بچه ممیز نامحرم بیوشانند.

\*\*\*

## الف) ادامه بحث جلسه گذشته و دو نکته در کلام مرحوم سید:

## اشاره

بحث در مستثنیات حرمت نظر بود. آخرین مستثنا نگاه کردن صبی و صبیّه به دیگران و نگاه کردن اشخاص به آنها است. در ابتدای بحث امروز دو نکته را درباره کلام مرحوم سید (ره) متذکر شده، بحث را پی می گیریم.

## ۱) نکته اول:

مرحوم سید (ره) می فرمایند صبی و صبیّه بر دو قسمند؛ ممیز و غیر ممیز. در مورد بچه های غیر ممیز می فرمایند: نگاه کردن به صبی و صبیّه غیر

ممیز مانعی ندارد، و چون در نگاه کردن آنها به دیگران مفسده ای نیست، بر اشخاص دیگر نیز لازم نیست خود را از نگاه آنان بیوشانند.

و دربارهٔ بچه های ممیز می فرمایند: «بل الظاهر جواز النظر اليهما قبل البلوغ اذا لم يبلغا مبلغاً يترتب على النظر منها او اليهما ثوران الشهوه».

هر چند نسخهٔ اصلی عروه به همین شکل است ولی در این عبارت سقطی واقع شده است و هیچ کدام از محشین و شراح عروه متعرض سقط نشده اند. توضیح اینکه، از ذیل عبارت عروه که می فرماید «یترتب علی النظر منهما او اليهما» استفاده می شود که ایشان در این مورد نیز می خواهند دو فرع را متعرض شوند؛ فرع اول:

نگاه کردن بالغین به بچه های ممیز، و فرع دوم: پوشش بالغین از نگاه بچه های ممیز، در حالی که در صدر عبارت به فرع دوم اشاره نکرده اند و صحیح آن است که چنین می فرمودند: «بل الظاهر عدم وجوب التستر منهما و جواز النظر اليهما اذا لم يبلغا مبلغاً يترتب على النظر منهما او اليهما ثوران الشهوه».

## ۲) نکته دوم:

مرحوم سیّد (ره) می فرمایند: در صورتی که زمینهٔ تحریک شهوت نباشد، بر مکلفین لازم نیست که اندام خود را از صبی و صبیّه ممیز بیوشانند. ظاهر عبارت هر چند مطلق است لکن منظور جواز ابداء غیر از عورت است و مرحوم سیّد (ره) پوشاندن عورت را از نگاه صبی و صبیّه ممیز واجب می دانند (۱).

خلاصه اینکه، فرع اول را در جلسهٔ گذشته بحث کردیم و به این نتیجه رسیدیم که مکلفین موظفند عورت خود را از نگاه بچه های ممیز بیوشانند.

## ب) فرع دوم؛ نگاه به عورت صبی و صبیّه ممیز:

### اشاره

از آیات و روایات متعدد استفاده می شود که ستر عورت لازم است و کشف آن

ص: ۷۹۴

---

۱- (۱) العروه الوثقی، کتاب الطهاره، فصل فی احکام التخلی، مسئله اول، و التنقیح فی شرح العروه، کتاب الطهاره، جلد سوم، ص ۳۵۱.

مبغوض شارع مقدس است و اطلاق عورت، عورت صبی و صبیّه ممیّز را نیز شامل می شود، و بجه ها هر چند خودشان تکلیفی ندارند لکن از مجموعه روایات، مطلوبیت ستر عورت استفاده می شود و بین مطلوبیت ستر عورت و مبغوضیت نظر به عورت، ملازمه اقتضائی هست که اگر دلیلی بر جواز نگاه نداشته باشیم، همین ادله برای حرمت نظر کافی است.

### روایاتی که حرمت را بیان می کند

#### (۱) روایت حنان بن سدید

مرحوم آقای خوئی (ره) به روایت حنان بن سدید استدلال کرده اند، «الكافی عن علی بن ابراهیم عن أبیه و عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل بن بزيع جميعاً، عن حنان بن سدید عن أبیه قال دخلت أنا و أبی و جدی و عمی حماماً بالمدينه، فاذا رجل فی بیت المسلخ فقال لنا: مَمَّنْ القوم؟ - الی ان قال - ما يمنعکم من الأُزُر؟! فان رسول الله (صلی الله علیه و آله) قال: عوره المؤمن علی المؤمن حرام... سألنا عن الرجل فاذا هو علی بن الحسین (علیه السلام) (۱). عوره المؤمن مطلق است و شامل عورت صبی و صبیّه ممیّز نیز می شود، چون ممیّز در سنّی است که صلاحیت ایمان آوردن دارد و بر او مؤمن صدق می کند.

#### بررسی این دلیل:

به نظر می رسد که هر چند «عوره المؤمن» ذاتاً اطلاق دارد و شامل عورت صبی و صبیّه ممیّز نیز می شود ولی در این روایت قرینه ای هست که مانع ظهور اطلاقی آن شده است. توضیح آنکه، کلمه «مؤمن» دو بار در این روایت بکار رفته است، منظور از «مؤمن» دوم خصوص مکلفین است و این امر، اطلاق ذاتی مؤمن اول را نیز تضعیف می کند و بعید نیست که بگوییم که مراد از «مؤمن» در صدر و ذیل روایت یک امر است و دو معنای مختلف نیست.

ص: ۷۹۵

## (٢) رواية دوم:

«محمد بن الحسن: باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن حمّاد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا ينظر الرجل الى عوره اخيه(١)».

## (٣) رواية سوم: حديث مناهي نبي صلى الله عليه وآله:

«لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر و نهى ان ينظر الرجل الى عوره اخيه المسلم و... نهى المرأة ان تنظر الى عوره المرأة و قال: من نظر الى عوره اخيه المسلم او عوره غير اهله متعمداً ادخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله، الا ان يتوب(٢)».

## (٤) رواية چهارم:

«محمد بن علي ماجيلويه عن عمّه محمد بن أبي القاسم عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي الانصاري عن عبد الله بن محمد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل الحمام، فغصّ طرفه عن النظر الى عوره اخيه، آمنه الله من الحميم يوم القيامة(٣)».

## (٥) رواية پنجم:

«محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن احمد بن محمد بن عبد الله عن محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته و قال: ليس للوالدين ان ينظر الى عوره الولد... و قال لعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) الناظر و المنظور اليه في الحميم بلا مأزر(٤)».

## (٦) رواية ششم:

«محمد بن يعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زياد رفعه قال ابو عبد الله (عليه

ص: ٧٩٦

١- (١) وسائل الشيعة ٢٩٩/١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٩٩/١.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٣٠٠/١.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٥٦/٢.

السلام): لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورتها(۱)».

## (۷) روایت هفتم:

«محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوباً يستر عنك عورتها... فاغسله من غير ان ترى عورتها(۲)».

## (۹) روایت هشتم:

روایت ابو عمرو زبیری که در ذیل تفسیر آیه شریفه غض وارد شده است: «فقال تبارك و تعالی: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) [فنهاهم] ان ينظروا الى عوراتهم و ان ينظر المرء الى فرج اخيه و يحفظ فرجه ان ينظر اليه و قال (قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ) من ان تنظر احداهن الى فرج اختها و تحفظ فرجها من ان ينظر اليها... (۳).

## (۹) نتیجه بحث

برخی از این روایات از نظر سند معتبر، و دلالت آنها نیز برای اثبات حرمت نگاه به عورت تمام است. اطلاق آن شامل صبی و صبیّه نیز می شود و بقیه روایات برای تأیید مطلب مفید است.

## (ج) فرع سوم: نگاه بالغین به بدن بچه های ممیز:

### اشاره

آیا مرد می تواند به بدن صبیّه ممیز نگاه کند؟ و آیا بر زن جایز است که به بدن صبی ممیز بنگرد؟

## (۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند: به دو دلیل، مرد می تواند به بدن صبیّه

ص: ۷۹۷

---

۱- (۱) وسائل الشیعه ۵۶/۲.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۴۸۰/۲.

۳- (۳) وسائل الشیعه ۱۶۵/۱۵.

ممیز نگاه کند همچنان که زن نیز می تواند به بدن صبی ممیز نگاه کند؛

دلیل اول: «عدم مقتضی للحرمة»

دلیل دوم: «وجود المانع عن الحرمة»

برای توضیح دلیل اول دو مقدمه ذکر می کنند.

مقدمه اول: حرمت نظر به جنس مخالف را از ادله لزوم ستر استفاده می کنیم و لزوم ستر را از آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» بدست می آوریم. مقدمه دوم: امر در این آیه شریفه مخصوص بالغین است، پس کودکان وظیفه ستر و پوشش ندارند.

بنابراین، در مورد کودکان که موظف نیستند بدنشان را از جنس مخالف بپوشانند، دلیلی نداریم که جنس مخالف نتواند به آنها نگاه کند. خلاصه آنکه، دلیلی که از آن حرمت نظر به بچه های ممیز استفاده شود، نداریم.

## ۲) بررسی دلیل اول (عدم مقتضی للحرمة)

مقدمه اول ایشان مخدوش است، زیرا اولاً، ادله حرمت نظر به جنس مخالف منحصر به ادله لزوم ستر است، و ثانیاً، ادله لزوم ستر نیز منحصر به آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ» نیست تا بگوییم چون این آیه شریفه شامل کودکان نمی شود پس دلیلی بر حرمت نظر به کودکان نداریم.

\* توضیح آنکه: خود ایشان اصل اولی در نگاه به زن را حرمت دانسته اند و به ادله ای مانند روایاتی که جواز نظر به وجه و کفین زن را فقط به کسی اجازه می داد که قصد ازدواج داشته باشد، تمسک می کردند، و طبق نظر ایشان اطلاق بعضی از این روایات اقتضاء می کند که حتی اگر مرد قصد ازدواج با صبیّه ممیز را هم داشته باشد، نتواند به بدن او نگاه کند.

به علامه، از صحیحۀ بنظری عن الرضا علیه السلام که می فرماید «قلت له: اخت امرأته و الغریبه سواء؟ قال نعم» استفاده می شود که نگاه به خواهر زن مانند نگاه به دیگر اجنبیات جایز نیست و «اخت امرأته» مطلق است و شامل صبیّه ممیز نیز



می شود، پس، نگاه به اجنبیات مطلقاً، صغیره کانت أم کبیره، الا ما خرج بالدلیل، جایز نیست. البته صبیّه غیر ممیّز مانند خواهر زن غیر ممیّز، با سیره قطعیه خارج شده است و سؤال سائل به قرینه سیره قطعیه، از صبیّه غیر ممیّز انصراف دارد.

\* خلاصه آنکه، دلیل اول ایشان نسبت به نگاه مرد به صبیّه قطعاً تمام نیست و نسبت به نگاه زن به صبی ممیّز، مبتنی به بررسی ادله عامه حرمت نظر به جنس مخالف است.

### (۳) بررسی دلیل دوم (وجود المانع عن الحرمة)

اگر بپذیریم که ادله عامه اقتضاء می کند که مرد نتواند به صبیّه ممیّز، و زن نیز نتواند به صبی ممیّز نگاه کند، صحیحّه عبد الرحمن بن حجاج بر جواز نظر دلالت می کند و ادله عامه را تخصیص می زند.

«کافی: عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان، و عن أبی علی الاشعری عن محمد بن عبد الجبار، جميعاً عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت ابا ابراهيم (عليه السلام) عن الجارية التي لم تدرک، متى ينبغى لها ان تغطى رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ و متى يجب عليها ان يقنع رأسها للصّلاه؟ قال لا تغطى رأسها حتى تحرم عليها الصلاه» (۱).

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرماید: «فانها داله بوضوح على عدم وجوب الستر عليها و جواز إبدائها لشعرها ما لم تحض و بثبوت ذلك يثبت جواز النظر اليها بالملازمه العرفيه كما عرفت (۲)». ایشان می فرمایند چون بر دختر بچه ستر رأس واجب نیست و می تواند سرش را در مقابل نامحرم باز بگذارد، پس، مرد نیز می تواند به او نگاه کند.

ولی به نظر می رسد که این ملازمه در چند صورت تمام نباشد؛

صورت اول: اگر بر کسی جایز باشد که خود را نپوشاند ولی جواز کشف به این

ص: ۷۹۹

---

۱- (۱) وسائل الشیعه ۲۰/۲۲۸.

۲- (۲) مبانی العروه، کتاب النکاح ۸۸/۱.

جهت باشد که اصلاً تکلیف ندارد، بین جواز کشف و جواز نظر ملازمه نیست.

مثال اول: صبیّه ممیز و دیوانه تکلیف ندارند و بر آنها ستر عورت واجب نیست ولی از جواز کشف نمی توانیم نتیجه بگیریم که دیگران هم می توانند به آنها نگاه کنند. همچنان که خود ایشان در دو صفحه قبل (صفحه ۸۵) فرمودند که نگاه به عورت بچه های ممیز جایز نیست در حالی که آنها مکلف نبوده و موظف به پوشش نیستند.

مثال دوم: مرحوم آقای خوئی (ره) در ذیل همین مسئله (ص ۸۹) می فرمایند:

بر صبی ممیز نظر عن شهوه حرام نیست ولی زنی که می بیند ممیزی عن شهوه به او نگاه می کند، باید خود را بپوشاند. پس، بین جواز کشف و جواز نظر ملازمه نیست.

صورت دوم: اگر به عنوان ثانوی بر کسی جایز باشد که خود را بپوشاند، این جواز ملازم با این نیست که دیگران نیز بتوانند نگاه کنند.

مثال اول: زنی است که به جهت شدّت جراحت نمی تواند موی خود را بپوشاند، بر او پوشاندن مو واجب نیست ولی این جهت مجوز نگاه کردن اشخاص دیگر نمی شود.

مثال دوم: اگر به جهت دفع حرج یا ضرورت اجتماعی، بر مردها پوشاندن بدن واجب نباشد، نمی توانیم نتیجه بگیریم که پس زن ها نیز می توانند به آنها نگاه کنند.

البته در دو حالت نگاه کردن نیز جایز می گردد؛

حالت اول: اگر عنوان ثانوی در نگاه کردن نیز وجود داشته باشد.

حالت دوم: در صورتی که اختصاص تشریع جواز به یک طرف مستلزم لغویت باشد. اگر بر زن بیمار، مراجعه به پزشک جایز باشد، اگر به دلیل اینکه معالجه متوقف بر نگاه کردن به اجنبیه است و هیچ گونه اضطراری هم در معالجه برای طبیب نیست، بر پزشک معالجه جایز نباشد، لغویت جواز مراجعه لازم می آید و مشکل مریض با جواز یک طرفه حلّ نمی شود، در این حالت نیز نگاه کردن بر دکتر

جایز است. البته در غیر این دو حالت، بین جواز کشف و جواز نظر ملازمه اقتضائی هست.

بنابراین، هر چند از صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج استفاده می شود که بر دختری که به سن بلوغ نرسیده، واجب نیست موی خود را بپوشاند، ولی چون این جواز به جهت این است که از قبیل صورت اول است و نابالغ اصلاً تکلیف ندارد، ملازم با جواز نظر نیست.

#### **(۴) نظر استاد مد ظله**

ما در ادله مرحوم آقای خوئی (ره) خدشه کردیم، ولی در عین حال اصل مدعای ایشان صحیح است و می توانیم به تقریبی دیگر، از صحیحۀ عبد الرحمن بن حجاج، جواز نظر را استفاده کنیم.

اگر گفتند «الجاریه لا تغطي رأسها من الاجانب حتی تحيض» و وظیفۀ دیگران را بیان نکردند، عرف می فهمد که دیگران نیز می توانند به او نگاه کنند، و این مطلب از مدالیل لفظی نیست بلکه از اطلاق مقامی استفاده می شود، چون موقعی که می گویند بر دختر بچه لازم نیست موی خود را از نامحرم بپوشاند، اگر نگاه نامحرم حرام باشد باید تذکر بدهند که البته نامحرم موظف است که نگاه نکند، زیرا این موضوع برای نوع مردم مورد غفلت قرار می گیرد و نیاز به تذکر دارد، پس، از تذکر ندادن و اطلاق مقامی استفاده می شود که دیگران نیز می توانند نگاه کنند.

#### **(د) فرع چهارم: پوشاندن بدن مرد از نگاه صبیۀ ممیز:**

اگر قائل شویم که پوشاندن بدن از نامحرم بر مردان لازم نیست، نسبت به صبیۀ نیز حکم مسئله روشن است. ولی اگر قائل شویم که سیرۀ متشرعۀ جاری شده که متدینات، به استثنای مقداری که متعارفاً باز است، به بدن نامحرم نگاه نمی کرده اند و متدینین نیز در معرض دید بانوان نامحرم، برهنه نمی شدند، می گوییم پوشش از

نگاه زن های نامحرم لازم است ولی در مورد صبیّه ممیز هیچ دلیلی نداریم که مردها علاوه بر عورت، باید بدن خود را نیز بپوشانند.

بنابراین، بر مرد واجب نیست بدنش را از نگاه دختر بچه نامحرم بپوشاند. حکم این مسئله روشن است و ظاهراً بین فقهاء اختلافی نیست.

### ح) فرع پنجم: پوشاندن بدن زن از نگاه صبی ممیز:

#### اشاره

آیا بر بانوان واجب است که در مقابل نگاه پسر بچه ممیز به استثنای وجه و کفین، خود را بپوشانند؟

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرماید: ظاهر آیه شریفه غض این است که تنها طفل غیر ممیز از ابداء زینت مستثنا است، پس زن حق ندارد که زینت های مخفیّه خود را به پسر بچه ممیز اظهار کند، ولی در مقابل دو روایت صحیحّه هست که صریحاً حکم کرده که تا پسر بالغ نشده، بر زن واجب نیست خود را از او بپوشاند.

#### ۱) صحیحّه اول بزنتی

«روی الصدوق باسناده عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن الرضا (عليه السلام) قال:

يُؤْخَذُ الْغُلَامُ بِالصَّلَاةِ وَهُوَ ابْنُ سَبْعِ سَنِينَ وَلَا تَغْطِي الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا مِنْهُ حَتَّى يَحْتَلِمَ (۱)».

#### ۲) صحیحّه دوم بزنتی

«روی عبد الله بن جعفر فی قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن الرضا (عليه السلام) قال: لَا تَغْطِي الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا مِنَ الْغُلَامِ حَتَّى يَبْلُغَ الْغُلَامُ (۲)».

جمع بین این دو روایت و آیه شریفه اقتضاء می کند که اطلاق مفهوم «أَوْ الطِّفْلُ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» را به صراحت این دو روایت تقیید کنیم. چون نگاه طفل غیر ممیز بر دو نوع شهوانی و غیر شهوانی است، مفهوم آیه شریفه مطلق است

ص: ۸۰۲

۱- (۱) وسائل الشیعه ۲۰/۲۲۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۲۰/۲۹۹.

و دلالت می کند که زن باید خود را از مطلق نگاه شهوانی و غیر شهوانی طفل ممیز بپوشاند. این دو صحیحه، پوشاندن از خصوص نظرهای عادی و غیر شهوانی را واجب نمی داند، بنابراین، بر زنان واجب است خود را از نگاه شهوانی پسران ممیز بپوشانند و نسبت به نگاه غیر شهوانی آنها وظیفه ای ندارند.

### ۳) بررسی فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره)

جمع ایشان بین دو صحیحۀ بزنی و آیه شریفه، قابل مناقشه است. چون ایشان مفهوم آیه را مطلق می دانند و با صحیحۀ بزنی تقیید می کنند، ولی به نظر می رسد که مفهوم آیه مطلق نیست بلکه از ابتداء مخصوص نظر غیر شهوانی است. شاهد آن این است که روشن است که به جز ازواجهن و ما ملکت ایمانهن، هیچ یک از طوائفی که در آیه شریفه استثناء شده اند، نمی توانند نظر شهوانی بکنند، پس منطوق آیه شریفه، خصوص نظر غیر شهوانی را متعرض شده است و مفهوم آن نیز خصوص نظر غیر شهوانی است، پس اولاً، مفهوم آیه مطلق نیست، و ثانیاً، اختصاص آیه و لو به قرینه روایات، به نظر غیر شهوانی صحیح نمی باشد، چون مستلزم آن است که فرد قطعی آیه را که نظر غیر شهوانی است، از تحت آن خارج کنیم.

### ۴) جمع دو صحیحۀ بزنی و آیه شریفه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» توسط استاد مد ظله

مفهوم «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» این است که زن حق ندارد زینت های مخفی خود را به پسر بچه ممیز نشان بدهد، زینت های مخفی مطلق است. صحیحۀ بزنی «رأس» را از اطلاق مفهوم آیه شریفه خارج می کند، در نتیجه، به مقتضای صحیحۀ بزنی، بر زنان لازم نیست که سر خود را از پسر بچه ممیز بپوشانند اما به مقتضای مفهوم آیه شریفه موظفند سایر زینت های مخفی خود را بپوشانند. والله العالم.

«\* والسلام\*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسات گذشته پیرامون مسئله ۳۵ بود. در این جلسه، به بررسی مسئله ۳۶ پرداخته، درباره حرمت بوسیدن دختر بچه نامحرم شش ساله و در دامن نهادن وی سخن می گوئیم. سپس، به بررسی دو روایت عبد الله بن یحیی کاهلی و ابی احمد کاهلی پرداخته، ضمن بررسی سند و متن آنها، حرمت در دامن نهادن دختر بچه را از آنها استفاده کرده، به دلیل عدم اولویت «بوسیدن» از «در دامن نهادن»، حرمت تقبیل را از این دو روایت نمی توانیم استفاده کنیم. در ادامه، به بررسی روایت زراره و اشکالات سندی نقل های مختلف آن پرداخته، خواهیم دانست که علی رغم تمامیت دلالت این روایت، سند آن ناتمام می باشد و نمی تواند مستند حکم شرعی تحریم قرار گیرد.

\*\*\*

## الف) بررسی مسئله ۳۶:

### ۱) متن مسئله

«لا بأس بتقبيل الرجل الصبيّه التي ليست له بمحرم و وضعها في حجره قبل أن يأتي عليها ست سنين اذا لم يكن عن شهوة».

### ۲) توضیح مسئله

مصنف می فرماید: مرد، دختر کمتر از شش سال را که محرم او نیست، اگر از روی شهوت نباشد، می تواند ببوسد و در دامن قرار دهد. ظاهر عبارت مصنف این است که بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر شش ساله، هر چند از روی شهوت

ص: ۸۰۴

نباشد، حرام است، و بآسی که از مفهوم جمله استفاده می شود، بآس تحریمی است، همچنان که از روی شهوت بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر کمتر از شش سال نیز حرام است<sup>(۱)</sup>.

به هر حال، بحث در دلیل حرمت بوسیدن و در دامن قرار دادن دختر بچه شش ساله است. روایاتی در مسئله است که منشأ این فتوا گشته است، روایات را می خوانیم و درباره آنها بحث می کنیم. در وسائل روایات بحث را صحیح نقل نکرده و امثال این اشکالات در وسائل سبب شده که مرحوم آقای بروجردی (ره) تألیف کتاب جامع الاحادیث را امر کردند. اشکالی در یکی از روایات بحث در وسائل وجود دارد که در جامع الاحادیث نیست، مرحوم آقای حکیم (ره) هم به وسائل مراجعه کرده و با مسامحه زائدی روایت را نقل کرده اند که عرض خواهیم کرد.

### ۳) متن روایت ابو احمد کاهلی

«الکافی بسند صحیح عن علی بن الحکم عن عبد الله بن یحیی الکاهلی عن أبي احمد الکاهلی و اظننی قد حضرته قال سألته عن جویریة لیس بینی و بینها محرم تغشانی فأحملها فاقبلها فقال: اذا اتی علیها ست سنین فلا تضعها علی حجرک»<sup>(۲)</sup>.

در برخی نسخ معتبر کافی «و اقبلها» (با واو) به جای «فاقبلها» نقل کرده که شاید این بهتر است.

ص: ۸۰۵

۱- (۱) توضیح کلام استاد مد ظله: مفهوم جملاتی که در آنها کلمه «لا- بآس» بکار رفته، ثبوت بآس می باشد، برخی از بزرگان فرموده اند که از ثبوت بآس، تحریم استفاده نمی شود، زیرا بآس اعم از تحریم و کراهت است، ولی استاد مد ظله می فرمایند که «لا بآس» به معنای بی اشکال بودن و جایز بودن است و مفهوم آن جایز نبودن و اشکال داشتن می باشد که ظاهر آن حرمت است. علاوه بر این بحث کلی، در معنای کلمه «لا بآس» در عبارت مصنف قرینه ای وجود دارد که ظهور در حرمت را تأکید می کند، این قرینه این است که مفهوم «اذا لم یکن عن شهوه» قطعاً تحریمی است، زیرا مسلّم است که بوسیدن و در دامن گرفتن از روی شهوت به طور مطلق حرام است، بنابراین، مفهوم «قبل أن یأتی علیها ست سنین» در تحریم قوی تر می گردد.

۲- (۲) کافی ۵: ۱/۵۳۳، جامع الاحادیث ۲۰: ۳۰۴، ش ۱۰۰۳، ب ۱۶ از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب، ح ۱.

#### ۴) متن روایت عبد الله بن يحيى الكاهلي

«الفقيه: روی عبد الله بن يحيى الكاهلي قال سأل احمد بن النعمان ابا عبد الله عليه السلام فقال له: عندی جویریہ لیس بینی و بینہا رحم و لها ست سنین قال: لا تضعها فی حجرک(۱)».

در برخی نسخ به جای احمد، «محمد» ذکر شده، ولی ظاهراً همان احمد بن النعمان اقرب به صواب است که در نسخه های مهم تر و معتبرتر فقیه ذکر شده است.

#### ۵) کیفیت نقل وسائل و مستمسک و بررسی آن

در وسائل، نقل فقیه را صریحاً ذکر نکرده، بلکه نخست نقل کافی را آورده و سپس فرموده: «و رواه الصدوق باسناده عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال سأل احمد بن النعمان ابا عبد الله عليه السلام و ذکر نحوه(۲)». کلمه «نحوه» می رساند که دو متن عین هم نیست ولی مضمون یکی است، زیرا جایی که مضمون واحد است ولی الفاظ متفاوت است، کلمه «نحوه» بکار برده می شود. ولی در اینجا مسامحه دیده می شود و این دو نقل با هم تفاوت کامل دارد و مفاد آنها یکسان نیست، زیرا اولاً، در نقل ابی احمد کاهلی، حمل و تقبیل در سؤال درج شده که این امر در دلالت روایت تأثیر می گذارد چنانکه خواهد آمد، و ثانیاً، در این روایت قید «لها ست سنین» در سؤال درج نشده، بلکه حضرت این قید را افزوده اند و از تقييد حضرت به ست سنين در جواب، با اینکه در سؤال نبوده، استفاده مفهوم می گردد و تحلیل در دامن نهادن دختر کمتر از شش سال، از آن فهمیده می شود، ولی در نقل فقیه قید «لها ست سنين» در سؤال سائل درج شده و مفهوم ندارد، ممکن است دختر پنج ساله هم همین حکم را داشته باشد چنانکه در روایتی از امام رضا علیه السلام می خوانیم که حضرت از دختر پنج ساله اجتناب کردند. بنابراین، بین این دو نقل تفاوت روشن

ص: ۸۰۶

---

۱- (۱) الفقيه ۴۳۶:۳، ش ۴۵۰۶، جامع الاحادیث ۳۰۴:۲۰ ش ۱۰۰۴، ب ۱۶ از ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب،

ح ۲.

۲- (۲) وسائل ۲۲۹:۲۰، ش ۲۵۴۹۹، باب ۱۲۷ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۱.



وجود دارد و در اینجا ذکر کردن «نحوه» درست نیست.

مرحوم آقای حکیم (ره) تسامح دیگری مرتکب شده اند، ایشان از روی وسائل روایت را نقل کرده، متن را متن کافی و سند را سند فقیه قرار داده اند، زیرا می خواستند روایت صحیح السند نقل کنند و سند کافی صحیح نبوده، لذا سند فقیه را ذکر کرده اند و متن کافی را به آن ضمیمه کرده اند و از آن استنباطی کرده اند که ذکر خواهیم کرد. اینگونه نقل از وسائل صحیح نیست، زیرا کلمه «نحوه» در جایی گفته می شود که الفاظ دو نقل، یک مقدار تفاوت داشته باشد ولی مضمون آنها یکی باشد، و در اینجا صحیح نیست که متن یک نقل را به سند نقل دیگر متصل سازیم.

مرحوم آقای بروجردی (ره) خدمات زیادی به اسلام و حوزه های دینی داشتند که یکی همین بود که اهتمام داشتند روایات که نقل می شود، به مصادر مراجعه شود و به کتب فقهی یا جوامع متأخر اکتفا نشود تا اینگونه مسامحات پیش نیاید.

## ۶) بررسی سند دو روایت بالا

سند روایت فقیه صحیح است، زیرا طریق صدوق در مشیخه به عبد الله بن یحیی کاهلی چنین است: «ما کان فیه عن الکاهلی فقد رویته عن أبی رضی الله عنه، عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی عن عبد الله بن یحیی الکاهلی(۱)». در این سند هیچ اشکالی نیست.

ولی در نقل کافی، «أبی احمد کاهلی» واقع شده که روشن نیست مراد چه کسی است، بنابراین، روایت از جهت سند قابل اعتماد نیست.

سؤال: آیا نمی توان گفت که به دلیل اینکه عبد الله بن یحیی کاهلی نیز مستقیم روایت را نقل می کند، روشن نبودن مراد از ابو احمد کاهلی ضرری نمی رساند؟

جواب: عبارت سند این است: «و اظننی قد حضرته»، پس روایت مستقیم عبد الله بن یحیی کاهلی یقینی نیست و مظنون است و مشکل است بتوان به آن اعتماد

ص: ۸۰۷

کرد و فقط برای تأکید خوب است. البته اگر دو روایت فقیه و کافی یکی بود، ممکن بود نقل فقیه را قرینه قرار دهیم که عبد الله بن یحیی کاهلی نیز روایت را مستقیم شنیده است، ولی چون روایت ها مختلف است (۱)، نمی توان به این امر اطمینان یافت.

از سوی دیگر، چندان مسلم نیست که جمله «و اظننی قد حضرته»، کلام عبد الله بن یحیی کاهلی است، بلکه ممکن است کلام راوی قبل از او، علی بن الحکم باشد که وی گمان دارد که خود نیز مستقیماً این روایت را از ابو احمد کاهلی شنیده است.

بنابراین احتمال، ابو احمد کاهلی در سند روایت واقع است و نامعلوم بودن وی به اعتبار روایت صدمه وارد می کند.

## ۷) کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما

آقای حکیم (ره) پس از دو مسامحه که در نقل روایت آورده اند، می فرمایند:

سائل با تعبیر «احملها و اقبلها»، از حکم حمل و تقبیل سؤال کرد و امام علیه السلام ممنوعیت در دامن قرار دان را جواب داده اند، از پاسخ امام علیه السلام معلوم می گردد که حمل و تقبیل جایز است و تنها «وضع علی الحجر» ممنوع است.

مرحوم آقای خوئی (ره) درباره نقل کافی می فرمایند که چون تقبیل و حمل در سؤال سائل ذکر شده و امام علیه السلام در پاسخ فقط حکم در دامن نهادن را ذکر کرده اند، از حرمت وضع در حجر، اولویت حرمت تقبیل و حمل دختر بچه استفاده می شود، ولی درباره صحیح فقیه که امام علیه السلام فرموده اند «لا تضعها فی حجرک»، می فرمایند که نمی توانیم اولویت ادعا کنیم، چون تقبیل و حمل در سؤال سائل درج نشده است، کأنه ثبوتاً اولوبیتی در کار نیست. فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) کاملاً بر خلاف فرمایش مرحوم آقای حکیم (ره) است که فرموده اند از

ص: ۸۰۸

---

۱- (۱) علاوه بر اختلاف متنی دو نقل، در نقل کافی، سائل ابو احمد کاهلی، و در نقل فقیه، احمد بن النعمان است، بنابراین، عبد الله بن یحیی کاهلی، یک سؤال و پاسخ امام علیه السلام را نقل نمی کند و دو سؤال و پاسخ حضرت را نقل می کند.

عدم پاسخ امام علیه السلام نسبت به تقبیل و حمل، جواز آن دو را استفاده می کنیم.

## ۸) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی قدس سره

اولویتی که مرحوم آقای خوئی می فرمایند، معلوم نیست، حمل که قطعاً اولویت ندارد، آیا کولی ها که بچه ها را به پشت خود حمل می کنند، از حرمت در دامن نهادن دختر بچه که چه بسا در معرض تحریکات شهوانی می باشد، می توان بالاولویه حرمت حمل را استفاده کرد. بلکه در تقبیل نیز چنین است گرچه به روشنی مسئله حمل نیست. مرحوم آقای خوئی (ره) هم ذاتاً اولویت را قبول ندارند و به قرینیت درج در سؤال فرموده اند که اولویت را کشف می کنیم.

عرض می کنیم که مراد از کشف اولویت چیست و چه نوع اولویتی منکشف است؟ آیا اولویت عرفی کشف می گردد که مثلاً اگر شک داشته باشیم که در نظر عرف، حمل و تقبیل از در دامن نهادن اولی هست یا نیست، این روایت شک ما را برطرف می سازد؟ اگر مراد از کشف اولویت این معنا باشد، وجداناً چنین نیست و قطعاً می دانیم که اولویتی عرفی در کار نیست. و اگر مراد کشف اولویت شرعی است یعنی گرچه در نظر عرف اولویت ندارد، ولی شارع مقدس حمل و تقبیل را از در دامن نهادن اولی می داند، وجه کشف اولویت شرعی هم این است که باید جواب سؤال سائل درست داده شده باشد و با این اولویت، سؤال سائل پاسخ می یابد. این مطلب اشکال واضح قبلی را ندارد و احتمال قوی این است که مراد ایشان اولویت شرعی باشد، ولی این مطلب هم صحیح نیست، زیرا همانطوری که مرحوم آقای حکیم (ره) می فرمایند، بدون این اولویت هم سؤال سائل ممکن است جواب داده شده باشد. بلکه ظاهر روایت همین معنائی است که مرحوم آقای حکیم (ره) فرموده اند، زیرا سائل از حکم تقبیل و حمل سؤال نموده و امام علیه السلام در پاسخ، با بیان موضوع حرمت، حلیت تقبیل و حمل را به خودی خود بیان می فرمایند. بنابراین، حاصل معنای روایت این است که در صورتی تقبیل و

حمل حرام است که با در دامن نهادن دختر همراه باشد و ظاهر روایت این است که تقبیل به تنهائی اشکال ندارد. ولی چون ابی احمد کاهلی در سند واقع است و معلوم نیست که عبد الله بن یحیی کاهلی مستقیماً روایت را نقل کرده باشد و حد اکثر در این باره ظنی در کار است، نمی توان از این جهت روایت را معتبر دانست.

البته جواز تقبیل مطابق اصل است، چون عموم یا اطلاقی نیست که تقبیل هر غیر مکلفی را ممنوع سازد، بنابراین، طبق اصل براءت، حکم به جواز می گردد. البته باید سایر روایات مسئله را هم بررسی کنیم و ببینیم از این روایات چه استفاده می شود.

## ۹) نتیجه بحث (تا اینجا)

در دامن نهادن دختر بچه نامحرم شش ساله جایز نیست ولی بوسیدن وی اگر از روی شهوت نباشد، مانعی ندارد.

## ب) سایر روایات مسئله:

### ۱) متن روایت زراره و دلالت آن

این روایت در کافی چنین نقل شده است: «حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعه عن غیر واحد عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن یحیی عن زراره عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا بلغت الجاریه الحره ست سنین فلا ینبغی لک أن تقبلها».

این روایت در تهذیب با این سند نقل شده است: «الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن محمد بن ابان عن عبد الرحمن بن بحر عن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام»،

در متن روایت تهذیب، کلمه «الحره» نیامده است.

در این روایت کلمه «لا- ینبغی» بکار رفته که مکرّر عرض کرده ام که بر خلاف متأخرین که آن را در موارد کراهت استعمال می کنند، این عبارت در روایات به جای «لا- یجوز» بکار رفته و اگر قرینه بر خلاف نباشد، به معنای حرمت است، پس، در دلالت روایت بر حرمت تقبیل بحثی نیست، ولی مهم بحث در سند این روایت است.

در اینجا چند مطلب باید دانسته شود:

مطلب اول: عبد الرحمن بن یحیی در سند کافی، و عبد الرحمن بن بحر در سند تهذیب یکی می باشد و در یکی از این دو عنوان تصحیف رخ داده است، بحر و یحیی در نسخه های خطی بسیار شبیه هم نوشته می شود، «یی» را در بسیاری از کتابتها شبیه «ر» می نوشته اند و چندان به نقطه گذاری نیز مقید نبوده اند، بنابراین، بسیار این دو به هم اشتباه می شود. شاهد این امر هم این است که بسیار می بینیم که «یحیی» و «بحر» نسخه بدل یکدیگر شده اند، در یک نسخه «یحیی» و در نسخه دیگر همین اسم به «بحر» تبدیل شده است. به هر حال، کسانی که با نسخ خطی مأنوس باشند، اتحاد عبد الرحمن بن یحیی و عبد الرحمن بن بحر و وقوع تصحیف در یکی از آن دو را به سهولت می پذیرند.

مطلب دوم: در نقل تهذیب یک اشکال خاص وجود دارد که چنانکه از مراجعه به سایر اسناد معلوم می گردد «محمد بن ابان» محرف است و «محمد بن» زائد است و ابان همان ابان بن عثمان است که در کافی واقع شده است که قاسم بن محمد (جوهری) فراوان از وی نقل حدیث می کند.

مطلب سوم: در نقل کافی حمید، به ضم حاء، و حسن بن سماعه از ثقات واقفه می باشند، و «غیر واحد» هم در جایی گفته می شود که مطلب مستفیض باشد و یک نفر یا دو نفر نیست بلکه عدّه زیادی این مطلب را نقل کرده اند که نوعاً اطمینان می آورد (۱)، و چون ذکر نام تمام افراد مشکل بود، از ذکر نام آنها خودداری شده است، پس، از این ناحیه هم اشکال نیست، و ابان و زرارہ هم از اصحاب اجماع هستند.

ص: ۸۱۱

۱- (۱) و علاوه که احتمال عدم وجود شخص ثقه در میان تمام راویان بسیار بعید به نظر می آید، چنانکه استاد مد ظله در بحث وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و بزنی و صفوان در مباحث رجال، در این باره بحث کرده و نحوه محاسبه احتمالات را در این زمینه گوشزد نموده اند.

فقط این باقی می ماند که نام عبد الرحمن بن یحیی یا بحر، در هیچ سند دیگری نیامده و اعتبار وی ثابت نیست و عنوان صحیح او هم معلوم نیست. در نقل تهذیب هم فقط اشکال در وثاقت عبد الرحمن بن یحیی است، قاسم بن محمد در سند قاسم بن محمد جوهری است که از اکتار روایت حسین بن سعید از وی و نقل کتاب وی توسط او، و نیز از نقل ابن ابی عمیر و صفوان از او، وثاقت وی ثابت می گردد.

مطلب چهارم: اشکال مشترکی در هر دو نقل کافی و تهذیب دیده می شود و آن واسطه شدن عبد الرحمن بن یحیی یا بحر، بین ابان بن عثمان و زراره است. ابان همواره از زراره مستقیم نقل می کند<sup>(۱)</sup>، حال چطور در این سند واسطه واقع شده<sup>(۲)</sup>،

ص: ۸۱۲

۱- (۱) فقط در سند کافی ج ۸ ص ۲۹۵ رقم ۴۵۴، عبارت ابان بن عثمان عن الفضیل عن زراره دیده می شود که باید محرف باشد و فضیل و زراره صحیح می باشد. همچنین در نسخه چاپی کتاب معروف به نوادر احمد بن عیسی ص ۵۸ رقم ۱۱۳، عنوان ابان عن عثمان عن زراره دیده می شود که به روشنی مصحف است و چنانکه در وسائل و بحار نقل شده است، صحیح آن ابان بن عثمان عن زراره است.

۲- (۲) توضیح کلام استاد مد ظله: ممکن است این اشکال مطرح گردد که چه مانعی دارد که یک شخص که از استاد خود همواره مستقیم نقل می کند، یک بار هم از او با واسطه نقل کند؟ در پاسخ می گوئیم نقل با واسطه محال نیست ولی به علت ندرت نمی توان به آن اعتماد کرد، زیرا در اینجا اصاله عدم الخطا جاری نمی گردد، چون اصاله عدم الخطا، اصل مستقلاً نیست، بلکه چنانکه استاد مد ظله بارها تأکید کرده اند، بر مبنای ندرت وقوع خطا می باشد. بنابراین، در جایی که اصل وقوع امر نادر در سند مسلم است و کیفیت آن معلوم نیست، نمی توان به اصاله عدم الخطا تمسک جست. به بیان روشن تر، در اینجا علم اجمالی به حدوث امر نادر در سند داریم و می دانیم یا تصحیف که ذاتاً نادر است، در سند رخ داده و یا بر خلاف معهود بین ابان و استاد وی، زراره، کسی واسطه شده است که این هم ذاتاً نادر است، در اینجا دیگر نمی توان به صحت سند اعتماد ورزید و البته تصحیف سند هم مسلم نیست، از این جهت اطمینان به وقوع تصحیف در بحث جاری نیز حاصل نمی باشد، در نتیجه، نمی توان به روشنی سند را معتبر دانست و عدم وثاقت عبد الرحمن بن یحیی یا بحر را نادیده انگاشت. تذکر این نکته مفید است که با عنایت به خصوصیات اسناد و وجود عوامل طبیعی تصحیف در سند، گاه انسان ظن یا اطمینان به وقوع تصحیف در آن پیاده کرده، علم اجمالی گذشته منحل می گردد، مثلاً در جایی که نقل از کتاب صورت می گیرد، به طور طبیعی، اسناد به یک شکل می باشد و اگر در جایی بر خلاف آن دیده شود، معمولاً احتمال تصحیف، مرجح است، مثلاً در این سند متکرر «علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس» در کافی، از تکرر سند کشف می گردد که این سند طریق کلینی به کتب یونس است، حال اگر در مورد یا موارد اندکی پس از علی بن ابراهیم، به عبارت «عن أبیه» بر بخوریم، به راحتی می توان آن را زائد دانست، چه اینکه زیادی «عن أبیه» وجه کاملاً منطقی دارد و تکرر روایت علی بن ابراهیم از پدرش، منشأ زیادی «عن أبیه» به جهت قاعده انعکاس شرطی و تداعی معانی در سند می گردد. خلاصه بین نقل کتبی و نقل شفاهی فرقی آشکار وجود دارد، نقل کتبی معمولاً یک دست و مشابه است، ولی نقل شفاهی که در اواخر سند نوعاً چنین است، الزاماً مشابه نیست، از این رو، در سند مورد بحث، نمی توان به روشنی قائل به وقوع تصحیف در سند گردید، زیرا علم

اجمالی مذکور منحل نمی گردد.

آیا تحریفی در بین است و مثلاً- «عن» مصحف واو است و ابان بن عثمان از زراره مستقیماً نقل می کند، یا به گونه دیگر تحریفی رخ داده، معلوم نیست. به هر حال، اگر کسی مطمئن شود که عبد الرحمن بن یحیی یا بحر، در سلسله اسناد نیست، می تواند به روایت اعتماد کند، ولی اطمینان در اینجا مشکل است، و اگر تحریف هم در سند رخ داده باشد، معلوم نیست که چگونه بوده است، بنابراین، نمی توان به اعتبار سند مطمئن گردید.

«\* و السلام\*»

ص: ۸۱۳



## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسات گذشته پیرامون مسئله ۳۶ عروه بود و به این نتیجه رسیدیم که مرد می تواند دختر بچه کمتر از شش سال را بدون شهوت تقبیل کند و یا او را روی دامن خود بنشاند و پس از شش سالگی هر چند از روی شهوت نباشد، جایز نیست.

در جلسه گذشته ۳ روایت از روایات مسئله؛ روایت ابو احمد کاهلی و عبد الله بن یحیی کاهلی و زراره را بررسی کردیم، در این جلسه به بررسی بقیه روایات این بحث می پردازیم و در پایان به نتیجه گیری روایات می رسیم.

\*\*\*

## الف) مرفوعه زکریا المؤمن

### ۱) متن روایت:

فقیه: «محمد بن احمد عن العیادی عن زکریا المؤمن رفعه انه قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بلغت الجاریه ست سنین فلا یقبلها الغلام، و الغلام لا یقبل المرأه اذا جاز سبع سنین» (۱).

### ۲) سند روایت:

«محمد بن احمد»: محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی، صاحب نوادر الحکمه است که در وثاقتش بحثی نیست.

«العیادی»: محمد بن عیسی العیادی الیقطینی است که طبق تحقیقی که شده و

ص: ۸۱۴

امروزه تقریباً جزء مسلمات است، از ثقات و اجلاء است.

«زکریا المؤمن»: زکریا بن محمد المؤمن است که ثقة است.

اما این روایت از نظر سند مرفوعه است و لذا به تنهایی قابل اعتماد نیست.

### **(۳) کلام مرحوم آقای خویی (ره) در سند روایت:**

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند: زکریای مؤمن هر چند از اصحاب امام صادق علیه السلام است و نجاشی او را از روات حضرت می شمرد، لکن چون در مجموع کتب اربعه دیده نشده که روایتی را بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کند، نمی توانیم این روایت را مسند و متصل بدانیم.

### **(۴) نظر استاد مد ظله در سند روایت:**

چند نکته در مورد کلام ایشان قابل ذکر است:

نکته اول: در سند روایت صریحاً «رفعه» دارد و حکم به مرفوعه بودن آن شده است، و در تمام نسخ چاپی و خطی فقیه که در اختیار ما هست، این عبارت وجود دارد، و همچنین نسخه هائی از فقیه که در اختیار فقهای عظام بوده، مشتمل بر این عبارت بوده است، به همین جهت لازم نیست که از مقایسه با احادیث دیگر زکریای مؤمن، در متصل بودن این روایت تشکیک کنیم.

نکته دوم: اسناد بسیار فراوانی در غیر کتب اربعه هست که در کتب اربعه نیست، و شاید بتوان گفت که اسناد اختصاصی غیر کتب اربعه کمتر از مجموع اسناد کتب اربعه نیست. بنابراین، به صرف اینکه زکریای مؤمن در کتب اربعه بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل نکرده، نمی توانیم در صحت نقلی که ظاهرش نقل مسند است، تشکیک کنیم.

نکته سوم: با مراجعه به اسانید غیر کتب اربعه معلوم می شود که تمام احادیث

زکریای مؤمن از امام صادق علیه السلام با واسطه است. و گرچه محاسن برقی<sup>(۱)</sup> روایتی بدون واسطه از امام صادق علیه السلام دارد: «محمد بن علی عن الحسن بن علی بن یوسف عن زکریا بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام»، اما با مراجعه به مصادر دیگر معلوم می شود که در نسخه چاپی محاسن سقطی واقع شده است. در بحار الانوار و وسائل<sup>(۲)</sup> این روایت را به نقل از محاسن با این سند نقل می کند: «... زکریا بن محمد عن یوسف عن أبي عبد الله عليه السلام»، معلوم می شود که نسخه هائی از محاسن که در اختیار مرحوم مجلسی (ره) و صاحب وسائل (ره) بوده، واسطه داشته است.

بنابراین، در هیچ کتاب حدیثی موجود، موردی نیست که زکریای مؤمن بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل کند، و اگر در این نقل تصریح به مرفوعه بودن هم نشده بود، به قرینه سایر روایات زکریای مؤمن، در ظاهر این نقل که بلا واسطه روایت داشته، تشکیک می کردیم.

#### **(۵) کلام مرحوم آقای خویی (ره) در دلالت روایت:**

مرحوم آقای خوئی (ره) در دلالت روایت مناقشه می کنند و می فرمایند:

موضوع روایت غلام است و غلام مخصوص پسر بچه نابالغ است و حکم بالغین از این روایت استفاده نمی شود.

#### **(۶) نقد استاد مد ظله:**

اشکال این تقریب روشن است:

ص: ۸۱۶

---

۱- (۱) محاسن برقی: ص ۳۹۴.

۲- (۲) بحار الانوار ج ۷۴ ص ۳۶۷، و وسائل الشیعه ج ۲۴ ص ۲۹۳.

اولاً: اگر تقبیل و وضع در حجر از صبی غیر بالغ اشکال داشته باشد، بالاولویه العرفیه استفاده می شود که بر بالغین نیز حرام است.

ثانیاً: غلام، مخصوص غیر بالغ نیست و از چند سال قبل از بلوغ تا چند سال بعد از بلوغ را شامل می شود، در مقاتل در مورد حضرت علی اکبر علیه السلام آمده: «فقد برز اليهم غلام أشبه الناس خُلُقاً و خُلُقاً و منطقاً برسولك».

## ۷) تقریب دیگر فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره):

فرمایش ایشان را می توان به گونه ای دیگر تقریب کرد که جایی برای اشکال های گذشته نماند:

در مفهوم غلام اختلاف است، برخی غلام را مخصوص قبل از بلوغ می دانند و برخی شامل بعد از بلوغ نیز می دانند.

بنا بر مبنای اول، نهی «لا یقبله الغلام» مخصوص بچه های غیر بالغ است و به قرینه حدیث رفع باید به کراهت حمل شود، پس، در مورد بالغ نیز دلیل بر حرمت نمی شود.

و بنا بر مبنای دوم، هر چند مفهوم غلام اعم است ولی نمی توانیم قبل از بلوغ را از آن خارج کنیم، چون فرد ظاهر آن است، پس، این نهی به قرینه حدیث رفع یا در کراهت و یا در اعم از کراهت و حرمت استعمال شده است، و در هر دو صورت در مورد بحث که بعد البلوغ است، دلیل بر حرمت نیست.

به عبارت دیگر، اگر «لا یقبله الغلام» نهی تحریمی باشد، باید غلام را مخصوص بچه های بالغ بدانیم و این امر بسیار مستبعد است، چون مستلزم اخراج فرد ظاهر غلام و بچه نابالغ است.

## ۸) نقد استاد مد ظله:

به نظر می رسد که اوامر و نواهی که به موضوعات غیر قابل تکلیف مانند کودکان و حیوانات تعلق می گیرد، ظهور در این ندارد که خود کودکان یا حیوانات مسئولند بلکه از آنها صرفاً مبعوض بودن یا مطلوب بودن شرعی استفاده می شود، قهراً مثلاً

نهی متوجه دیگران می شود که باید جلوی تحقق این امر مبعوض را بگیرند و نگذارند کودک مرتکب چنین کاری شود. مثلاً موقعی که می گویند «بچه شما نباید بچه های دیگر را چنگ بزند» یعنی شما جلوی او را بگیرید، «اسب شما نباید مزرعه همسایه را پایمال کند» یعنی نگذارید وارد مزرعه او شود، «غلام نباید دختر بچه شش ساله را ببوسد» یعنی باید مراقب پسر بچه خود باشید. پس نهی «لا یقبله الغلام» نهی تحریمی است، منتها در مورد غیر بالغ، دیگران مسئولیت دارند.

بنابراین، اگر مفهوم غلام اعم باشد، حرمت برای بالغین مستقیماً از آن استفاده می شود، و اگر مخصوص غیر بالغین باشد، از مبعوضیت برای صبی غیر بالغ، بالاولویه حکم بالغ را می توانیم استفاده کنیم.

## (ب) صحیح غیاث بن ابراهیم

### (۱) متن روایت:

فقیه: «روی محمد بن یحیی الخزاز عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر بن محمد عن أبیه علیهما السلام قال قال علی صلوات الله علیه: مباشرة المرأة اذا بلغت ست سنین شعبه من الزنا»<sup>(۱)</sup>.

### (۲) بررسی سند روایت:

محمد بن یحیی الخزاز: در وثاقتش بحثی نیست.

غیاث بن ابراهیم: ثقه است چون نجاشی او را توثیق کرده و کتابش را جماعتی روایت کرده اند. پس از نظر سند صحیح است.

### (۳) دلالت روایت:

## اشاره

معنای «مباشرة المرأة» چیست؟ روشن است که مراد از مباشرت مجامعت

ص: ۸۱۸

نیست، زیرا: اولاً، مجامعت اختصاصی به شش ساله ندارد، و ثانیاً، توهم زنا نبودن در کار نیست تا با عبارت «شعبه من الزنا»، به زنا ملحق شده باشد.

احتمال اول: در جامع الاحادیث احتمال داده شده که در روایت تصحیفی رخ داده باشد و صحیحش «مباشره المرأه ابنها اذا بلغ» یا «مباشره المرء ابنته اذا بلغت» باشد که بنا بر هر یک از دو احتمال دو تصحیف رخ داده است.

این احتمال قابل مناقشه است، چون ذاتاً وجود دو تصحیف بسیار مستبعد است، به خصوص که در تمام نسخ فقیه و تمام نقل هائی که فقهاء از فقیه کرده اند، به همین شکل است.

احتمال دوم: همچنین در جامع الاحادیث آمده که مراد از مباشرت، مساحقه باشد.

این احتمال نیز مخدوش است، زیرا حرمت مساحقه، اختصاصی به دختر شش ساله ندارد.

احتمال سوم و چهارم: مرحوم مجلسی اول (ره) می فرماید که مراد از مباشرت، یا تماس با بدن برهنه دختر بچه است و یا بازی کردن با عورت او است.

به نظر می رسد این دو احتمال اقوی باشد، و این هر دو تفسیر با معنای لغوی «مباشرت» متقارب، و با حکم آن که شعبه من الزنا است، تناسب دارد، زیرا این کار از مقدمات مجامعت حرام است که تنزیلاً زنا به حساب آمده است.

### و در تفسیر «شعبه من الزنا» دو احتمال هست:

اول اینکه، این کار بر مادر حرام است و مرتبه ضعیفی از مفسده زنا در آن هست و برای مادر زمینه شهوت و فساد فراهم می کند، مرحوم صاحب جواهر می فرماید:

«ان النهی عن ذلک لما فيه من تخوف الفتنة»<sup>(۱)</sup>.

ص: ۸۱۹

و دوم اینکه، حرمت این عمل به این جهت است که کودک را به زنا می کشاند و در او زمینه های فحشای بعد البلوغ را فراهم می کند، اولیا که متولی تربیت کودک باشند، از این کارها شدیداً باید پرهیز کنند.

### شش سالگی چه خصوصیّتی دارد؟

در سنّین پایین زمینۀ تحریک بچه کمتر است و هر چه سن بالاتر می رود، زمینۀ تحریک بیشتر می شود، و همچنین در مورد خود دختر بچه نیز تا سن او کم است، التذاذ و تحریکش کمتر است و هر چه سن او بیشتر می شود، زمینۀ شهوت و تمایلات جنسی در او قوّت می گیرد، شارع مقدس مقدار زمینه ای که در سن شش سالگی پدید می آید، برای حرمت کافی دانسته است.

### ۴) تمسک به روایت غیاث برای مسئلۀ مورد بحث:

آیا می توانیم برای حرمت تقبیل و وضع در حجر به این روایت تمسک کنیم؟

به نظر می رسد که از این روایت، حرمت تماس با بدن برهنۀ دختر، و لو از روی شهوت نباشد، استفاده می شود، ولی بر حرمت تقبیل و یا با لباس در آغوش یا در دامن گرفتن دلالت ندارد، چون موضوع روایت شامل این موارد نیست و اولویت ثبوتی یا ملازمۀ ثبوتی بین الحکمین هم در کار نیست.

البته از مباحث گذشته روشن شد که اگر تقبیل یا بغل کردن از روی شهوت باشد، حرام است.

### ج) مرسلۀ علی بن عقبه

#### ۱) متن روایت:

تهذیب: «احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن علی بن عقبه عن بعض

اصحابنا قال كان ابو الحسن الماضی علیه السلام عند محمد بن ابراهیم والی مکة و هو زوج فاطمه بنت ابی عبد الله علیه السلام و كانت لمحمد بن ابراهیم بنت تلبسه الثیاب و تجیء الی الرجال (خ الرجل) فیأخذها الرجل و یضمها الیه فلما تناهت الی ابی الحسن علیه السلام امسکها بیدیه ممدودتین قال اذا اتی علی الجاریه ست سنین لم یجز ان یقبلها رجل لیس هی بمحرم له و لا یضمها الیه» (۱).

## (۲) توضیح روایت

محمد بن ابراهیم که شوهر خواهر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام بوده، دختر بچه ای از زن دیگری داشته که در مجالس مردها حاضر می شده و مردها او را بغل هم می کردند ولی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام از جلو آمدن دختر بچه ممانعت کردند.

اشکال سندی روایت فقط مرسله بودن آن است.

دلالت روایت بر حرمت «تقبیل» روشن است. «لا- یضمها الیه» نیز دلالت می کند که نباید دختر بچه را به خود بچسباند، و متعارفاً به خود چسبانیدن، با لباس است. پس، «در دامن گرفتن» نیز که از مصادیق به خود چسبانیدن است، جایز نیست.

## (د) مرسله هارون بن مسلم

### (۱) متن روایت:

کافی: «عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن هارون بن مسلم عن بعض رجاله عن أبي الحسن الرضا علیه السلام أنّ بعض بنی هاشم دعاه مع جماعه من اهله فاتی بصبیّه له فادناها اهل المجلس جميعاً الیهم، فلما دنت منه سأل عن سنّها فقیل خمسٌ فنهاها عنه» (۲).

## (۲) توضیح روایت

این روایت هم مرسله است و از این جهت قابل اعتماد نیست، و از نظر دلالت نیز فعل حضرت بر وجوب دور کردن دلالت نمی کند.

ص: ۸۲۱

---

۱- (۱) جامع الاحادیث ج ۲۰ ح ۱۰۰۸.

۲- (۲) جامع احادیث الشیعه ج ۲۰ ح ۱۰۰۹.



برای حرمت «نشان دادن در دامن» به روایت عبد الله بن یحیی کاهلی که مرحوم صدوق نقل کرده، می توانیم استدلال کنیم. اما نسبت به «تقبیل»، روایاتی که نهی از تقبیل کرده بود، متعدد بود ولی همه اشکال سندی داشت، اگر برای متعارف اشخاص از مجموع این روایات اطمینان پیدا شود، حرمت تقبیل نیز استفاده می شود. ولی نسبت به «ضمّ» و «حمل»، روایات متعدد نداریم و آنچه که داریم، قابل اعتماد نیست.

«\* و السلام \*»

ص: ۸۲۲

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث در جلسات گذشته، درباره این مسئله بود که آیا می توان دختر بچه شش ساله را بوسید یا در دامن نشاند. روایات باب را مورد بررسی قرار داده و نظرات آقای خوئی و آقای حکیم قدس سرهما را مطرح کرده و مورد نقد قرار دادیم. در این جلسه، بحث در این است که آقای خوئی (ره) که اخبار را دال بر حرمت می دانند، به چه دلیل از این ظهور رفع ید کرده و روایات را دال بر کراهت شمرده اند؟ شواهد نظر ایشان را مطرح کرده و مورد بررسی قرار می دهیم.

\*\*\*

## الف) شواهدی بر لزوم رفع ید از ظهور روایات:

### ۱) نظر مرحوم آقای خوئی (ره)

مرحوم آقای خوئی (ره) با اینکه روایات را ظاهر در حرمت دانستند، مع ذلک می فرمایند که باید از این ظاهر رفع ید کرد و حمل بر کراهت نمود، چون فقهاء مسئله را عنوان نکرده اند. و مؤید مطلب این است که مسئله ای با این اهمیت و مورد ابتلای نوع مردم، قاعدتاً نباید درباره اش فقط یک روایت وارد شده باشد، اگر بر دامن نشاندن دختر بچه شش ساله یا حمل کردن یا بوسیدن او حرام باشد، اهمیت مطلب اقتضا می کند که روایات فراوانی وارد شده باشد تا مسئله از واضحات و

مسئله‌ها شود، در حالی که در نقطه مقابل، سیره بر جواز جاری است. از اینکه اصحاب متعرض نشده‌اند و روایات متعددی هم در مسئله وجود ندارد و سیره لا اقل امامیه بر جواز جاری شده، معلوم می‌شود که حکم الزامی در کار نیست.

## ۲) نقد استاد مد ظله بر کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

### اشاره

اولاً: روایات مسئله متعدد بود، و برای اهمیت مسئله لازم نیست که حتماً روایات متعدد صحاح وجود داشته باشد، تکرار روایات هر چند سند همه آنها صحیح هم نباشد، برای عموم مردم اطمینان آور است. اگر مسئله از مواردی باشد که اغراض و دواعی سیاسی در آن دخیل باشد، مثل مسئله ولایت که به خاطر حبّ و علاقه‌ای که شخص دارد، ممکن است مطالب بی‌اساسی را هم نقل کند، در چنین مواردی، تعدّد نقل بدون اسناد معتبر، برای نوع مردم اطمینان آور نیست، اما در مسائل عادی که داعی بر جعل یا دروغگوئی وجود ندارد، نقل‌های متکثر، برای نوع افراد اطمینان آور است. لذا به نظر می‌رسد که از مجموع روایاتی که در جلسات گذشته در این باره نقل شد، اطمینان به صدور نهی از به دامن گرفتن صبیّه، حمل کردن و بوسیدن او پیدا شود. البته اینکه نهی تنزیهی یا تحریمی است، مسئله دیگری است.

ثانیاً: مراد ایشان از سیره چیست؟ اگر فقهای معاصر ایشان فتوا به جواز داده باشند، سیره آن عصر مستند به فتوا خواهد بود و نمی‌تواند مستقلاً کاشف از جواز باشد. و اگر مثلاً در زمان مرحوم سید (ره) و صاحب عروه که به عدم جواز فتوا داده است، سیره بر جواز قائم باشد، نشانه جهالت و یا بی‌تقوایی مردم است که علی‌رغم حرمت آن در نظر فقهاء، مرتکب می‌شوند. اگر سیره در عصر معصوم بر جواز قائم باشد و برای ما ثابت شود، البته می‌تواند کاشف از جواز باشد. ممکن است گاهی از سؤال و جواب‌هایی که از ائمه می‌کردند و در روایات آمده، سیره کشف شود و روشن گردد که چه مسائلی نزد مردم مسلم و چه مسائلی مجهول بوده است.

در این بحث از سؤال سائلین بدست نمی آید که به دامن گرفتن دختر بچه شش ساله یا بوسیدن او در نظر مردم امر رایج و متعارفی بوده است، صرف اینکه در مجلسی از مجالس ولایه، دختر بچه را به دامن گرفته و می بوسیدند، دلیل بر وجود سیره در بین عموم مردم نیست، زیرا اطرافیان ولایه غالباً افراد فاسق و لا-ابالی بوده اند و عمل چنین افرادی که یا از روی فسق و لاابالیگری و یا برای خوشامد والی انجام می شده، نمی تواند ملاک باشد. پس سیره زمان معصوم نیز در این مسئله بر جواز ثابت نیست و سیره عصری دیگر که بر تسامح استوار بوده و یا مستند به فتوا بوده است، نمی تواند کاشف از جواز باشد.

ثالثاً: باید ملاحظه کرد که علماء در این مسئله چه موضعی داشته اند.

### نظر محدثین

مرحوم کلینی (ره) که کافی را برای عمل تدوین کرده و کتاب فتوائی او است، بابی با عنوان «باب حدّ الجاریه الصغیره التي يجوز ان تقبل» منعقد کرده است و روایات اُبی احمد کاهلی و زراره را نقل کرده (۱) که نشانه آن است که شش سالگی حدّ ممنوعیت است.

صدوق در فقیه که کتاب فتوائی او است، بابی را با عنوان «باب الحدّ الذی اذا بلغه الصبیان لم یجز مباشرتهم و حملهم و وجب التفريق بينهم فی المضاجع» منعقد کرده و روایات غیاث بن ابراهیم، صحیحہ کاهلی و بزنی، مرفوعه زکریا المؤمن را نقل کرده است (۲). از روایاتی که نقل شده، بدست می آید که در مورد ابداء شعر، حد بلوغ ملاک است ولی در سایر مواردی که در عنوان باب آمده، گویا تمیز یا ده سالگی یا شش سالگی ملاک قرار گرفته است.

شیخ در تهذیب در باب زیارات روایاتی نقل کرده و روایاتی را که با مبنای ایشان مخالفت دارد، توجیه نموده، ولی روایت زراره را نقل کرده که شش سالگی را ملاک

ص: ۸۲۵

---

۱- (۱) کافی ۵: ۵۳۳.

۲- (۲) فقیه ۳: ۴۳۵.

قرار داده، و بدون توجیه عبور کرده است<sup>(۱)</sup>.

### نظر فقهاء؛ مرحوم محقق ثانی (ره)

در کلمات فقهای مانند محقق ثانی و شهید ثانی قدس سرهما نیز مطالبی هست که بالاولویه العرفیه استفاده می شود که تقبیل دختر بچه شش ساله یا وضع او در حجر حرام است.

مرحوم محقق کرکی (ره) در مسئله «نگاه کردن به صبیّه ممیّز» و «نگاه کردن صبی ممیّز به زن»، حکم آنها را مورد بحث قرار داده است، آیا بر ولی صبی ممیّز لازم است او را از نگاه کردن به زن منع کند؟ آیا زن باید خود را از صبی ممیّز بپوشاند؟ اگر نظر به صبیّه ممیّز اشکال داشته باشد، بوسیدن و در دامن نهادن او به طریق اولی اشکال خواهد داشت.

در این بحث، مسائلی همچون نظر مرد به زن، زن به مرد، مرد به مرد، زن به زن، نظر مماثل و مخالفت، مورد توجه قرار گرفته، و از جهت بلوغ و عدم بلوغ ناظر و منظور الیه، و نیز مذکر و مؤنث بودن هر یک از آنها بحث شده است. سومین بحث «نظر الذکر الی الانثی» است، آمده است: «نظر الذکر الی الانثی فان لم تکن زوجه للناظر و لا مملوکه و لا محرماً له فان کانت صبیّه صغیره و لم تبلغ مبلغاً تکون فی مظنّه الشهوه یجوز النظر الیه»<sup>(۲)</sup>. سپس مثال می زند که در روایات آمده که مرد می تواند دختر سه ساله را غسل دهد، مراد مظنّه نوعی شهوت است، گاهی سن خیلی پایین است مثل بچه دو یا سه ساله، و گاهی پیرزن و عجوزه و مصداق «قواعد من النساء لا ترجون نکاحاً» است و گاهی ما بین این دو حدّ است، «و لو کانت عجوزاً فقد قیل أنّها کالشّابه و الاقرب وفاقاً للتذکره ان المرأه اذا بلغت فی السنّ حیث تنتفی الفتنه غالباً بالنظر الیه یجوز نظرها»<sup>(۳)</sup>، ملاحظه می شود که در دو مرحله که مظنّه شهوت در کار نیست، از نظر

ص: ۸۲۶

۱- (۱) تهذیب ۷: ۴۸۰ ش ۱۳۷.

۲- (۲) جامع المقاصد ۱۲: ۳۴.

۳- (۳) تذکره الفقهاء ۲: ۵۷۴.

ایشان جایز است. «و اما الاجنبیه التي بلغت مبلغاً صارت به مظنة الشهوة و لا حاجة الى نظرها فانه يحرم على البالغ نظر ما عداها وجهها و کفیها اجماعاً»، در مورد کسی که کم سن و پیرزن نیست و در معرض شهوت است، نظر کردن را بالاجماع حرام شمرده است. اگر نگاه کردن به دختر بچه مثلاً ممیز و نابالغ حرام باشد، بوسیدن و به دامن گرفتن او به طریق اولی حرام خواهد بود.

این سخن را محقق کرکی، که در افقهیت از فقهاء درجه دوم محسوب می شود، و در این طبقه، کسی به پایه او نمی رسد، می فرماید، بسیاری از مطالب شهید ثانی ناظر به کلمات او است و شیخ از او به «المحقق» تعبیر می کند، ایشان هم به تبع محقق ثانی این مطلب را دارد.

بحث دیگر نگاه صغیر ممیز به زن، و وظیفه زن در برابر صبی ممیز است. از کلمات فقهاء بدست می آید که گویا این دو ملازم یکدیگر است. اگر نگاه به صبیّه غیر ممیز حرام باشد، زن هم باید خود را از صبی ممیز بیوشاند و صبی هم نباید به زن نگاه کند، البته وظیفه ولی او است که او را منع کند.

### دلالت آیه شریفه

مفهوم آیه شریفه «أَوْ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» این است که اگر طفلی چنین نبود، زن حق ندارد نزد او ابداء زینت نماید. از طرفی صحیحّه بنظری دلالت داشت که زن می تواند در برابر غلام و پسری که به حد بلوغ نرسیده، ابداء زینت کند، این روایت قرینه بر این بود که مراد از طفل در آیه شریفه، طفل غیر بالغ است و تعبیر آیه شریفه، کنایه از غیر بالغ است.

### (ب) عبارات مفسران

#### اشاره

درباره تفسیر این آیه، کلمات مفسرین و فقهاء تا عصر صاحب جواهر و صاحب مستند تقریباً کالاتفاق بر این است که مراد از «لَمْ يَظْهَرُوا» بلوغ نیست، در عصر صاحب جواهر و صاحب مستند «بلوغ» را معیار شمرده اند.

## (۱) تبیان،

«يُظْهَرُوا» را بر مراهق حمل کرده و بلوغ را معیار قرار نداده است، البته این عبارت برای بحث جاری مفید نیست ولی در تفسیر آیه، بلوغ را ملاک ندانسته است، می گوید «صغار الذین لم يراهقوا فانه يجوز ابداء الزينه لهم» (۱).

## (۲) روض الجنان،

به اطفالی معنا کرده که بر عورت زنان مطلع نباشند و عورت و غیر عورت را تشخیص ندهند. پس زن حق ندارد نسبت به پسر بچه ای که عورت را از غیر عورت تشخیص می دهد و ممیز است، ابداء زینت کند. عبارت چنین است: «اطفالی که ایشان بر عورت زنان مطلع نباشند و ندانند که عورت چه باشد (اصلاً عورت و غیر عورت را تشخیص نمی دهند، سن خیلی پایین است یعنی غیر ممیز، پس عورت از غیر عورت تشخیص داده می شود، حق ندارد به ممیزین، آنکه عورت را می فهمد چیست، زن خودش را ارائه بدهد به او، و ندانند عورت چه باشد) از آنجا که ایشان را شهوتی نباشد به زنان (اصلاً از معرض شهوت خارج باشند)» (۲).

## (۳) مجمع البیان

می گوید: «یرید به الصبیان الذین لم يعرفوا عورات النساء و لم يقضوا عليها لعدم شهوتهم و قيل لم يطبقوا مجامعه النساء فاذا بلغوا مبلغ الشهوة فحكمهم حکم الرجال» (۳). ملاک این است که نتواند عورت را از غیر عورت تشخیص دهد و به حد تمیز نرسیده باشد.

## (۴) زبده البیان

عبارت فوق را از مجمع البیان نقل می کند و می افزاید: «و الظاهر ان قيل ليس بجيد و اليه اشار بقوله فاذا بلغوا مبلغ الشهوة» (۴). می فرماید حرف صحیح همان حرف اول است یعنی کسی که نمی داند عورت چیست و به حسب نوع شهوتی در او وجود ندارد.

## (۵) فقه القرآن راوندی

می گوید: «یعنی الصغار الذی لم يراهقوا فانه يجوز ابداء

ص: ۸۲۸

---

۱- (۱) تبیان ۷: ۴۳۰.

۲- (۲) روض الجنان ۱۴: ۱۲۷.

۳- (۳) مجمع البیان ۷-۸: ۲۱۸.

۴- (۴) زبده البیان: ۵۴۷.

الزينة لهم اذا لم يطلعوا بعد على الاستلذاذ و التمتع بهن و لم يروا العورات لصغرهم» (۱).

## ۶) کنز العرفان

نیز می گوید: «لم يظهروا ای لم يطلعوا على العورة فيميزون بينها و بين غيرها» (۲).

## ۷) نتیجه بحث:

هیچ یک از مفسران، «لَمْ يَظْهَرُوا» را به معنای «لم يبلغوا» نگرفته اند. بر خلاف آنچه که قبلاً می گفتیم، به معنای قدرت نداشتن بر جماع نیست، بلکه به معنای عدم تشخیص و تمیز عورت از غیر عورت است، غلبه هم این طور نیست که قبل از پانزده سال، قدرت بر جماع نداشته باشد و بلا فاصله پس از پانزده سال قدرت پیدا شود.

پس حمل «لَمْ يَظْهَرُوا» بر عدم بلوغ، خلاف ظاهر است.

روایت بزنطی هم فقط درباره ابداء شعر است، و به حکم این روایت، زن می تواند موی خود را برای نابالغ آشکار کند ولی دلالت بر جواز ابداء بدن ندارد. آیه شریفه نیز دلالت بر جواز ابداء بدن به غیر ممیز دارد، ولی در مورد مو که استثنائاتی مانند آنچه که درباره امه گفته شده، وجود دارد، به حکم روایت می تواند موی خود را به ممیز هم نشان دهد ولی نمی تواند بدن خود را نشان دهد.

«\* و السلام \*»

ص: ۸۲۹

---

۱- (۱) فقه القرآن ۲: ۱۲۹.

۲- (۲) کنز العرفان ۲: ۲۲۴.



## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته، به مناسبت بحث درباره حرمت تقبیل صبیّه یا وضع بر حجر، اقوال برخی از فقهاء نقل شد و گفتیم که از کلمات برخی از فقهاء از جمله مرحوم محقق کرکی (ره) استفاده می شود که نظر به صبیّه ممیزه بالاجماع حرام است و این بالاولویه دال بر حرمت تقبیل و وضع بر حجر می باشد.

در این جلسه، اشکال مربوط به چگونگی جمع دو آیه مربوط به مسئله وجوب تستر زن در برابر صبی، مجدداً مطرح شده، سه راه جمع برای آن خواهد آمد.

سپس، موضوع حرمت نظر به نابالغ بررسی شده و بحث در مسئله ۳۶ تلخیص و نتیجه گیری می گردد، و در پایان، به بررسی مسئله ۳۷ می پردازیم.

\*\*\*

## الف) بررسی اشکالی پیرامون چگونگی تستر زن در برابر صبی نابالغ:

### ۱) طرح اشکال و سؤال

در قرآن کریم در این باره دو آیه وجود دارد که ممکن است گفته شود میان آن دو نوعی تعارض ابتدائی دیده می شود؛ یکی آیه شریفه مربوط به استیذان(۱) که برای فقط در سه وقت استیذان را بر کودکان نابالغ واجب فرموده و در غیر این سه وقت، ورود بدون اذن همه اطفال را بر والدین تجویز کرده است. آیه دیگر، آیه «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ»(۲) است که ابداء زینت در برابر برخی اطفال را از

ص: ۸۳۰

---

۱- (۱) نور: ۵۷.

۲- (۲) نور: ۳۰.

جمله موارد جواز ابداء زینت دانسته و در نتیجه، بنابراین آیه، ابداء در برابر سایر اطفال جایز نمی باشد.

اکنون این سؤال مطرح می شود که چگونه در آیه دوم فقط در برابر از برخی اطفال اجازه کشف داده شده، ولی در آیه اول تفصیلی نیامده و مطلقاً غیر بالغین در غیر سه وقت مجاز به ورود شده اند و وجوب تستر برای زن ها در برابر مطلق اطفال وجود ندارد. در اینجا چندین راه جمع مطرح شده که ذیلاً مورد بررسی قرار می گیرد.

## (۲) راه جمع اول

یکی از راه های جمع که صاحب جواهر (ره) پذیرفته و ما نیز قبلاً آن را می گفتیم، این است که گفته شود مراد از «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» قدرت بر وطی می باشد.

به بیان دیگر، چون بالغ به طور متعارف از چنین ویژگی برخوردار است، در آیه شریفه، این تعبیر کنائی برای بلوغ آمده است. بر این اساس، قید مزبور برای «الطُّفُلِ» قیدی توضیحی است و احترازی نیست.

ممکن است سؤال شود که با توجه به اینکه مفهوم واژه طفل روشن است، چرا این قید توضیحی آمده است؟

در پاسخ باید گفت که ذکر قید غالبی در اینگونه موارد نوعاً برای اشاره به حکمت جعل احکام است. مثلاً در آیه شریفه «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» گفته اند که قید مذکور برای «ربائب» قید توضیحی و غالبی است و به این جهت ذکر شده که به حکمت جعل حکم محرمیت ربیبه برای مرد، نوعی اشعار داشته باشد که ربائب نیز که معمولاً در خانه وی بزرگ می شوند، حکم اولاد انسان را دارند. در اینجا نیز تعبیر «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» به جای تعابیری مانند بلوغ و احتلام، از این جهت است که حکمت حکم مزبور یعنی جواز ابداء زینت در برابر اطفال بیان

شود، همچنان که در فقره بعد یعنی «التَّائِبِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ» نیز اینگونه است. در علم معانی نیز گفته اند که عدول از ذکر اسم به ذکر وصف برای مسند الیه، برای اشعار به علیت و بیان حکمت حکمی است که بر آن مسند الیه بار شده است (۱).

بنابراین، دیگر میان مفهوم دو آیه ناسازگاری وجود نخواهد داشت و به موجب هر دو آیه، وجوب تستر برای زن فقط در برابر بالغین وجود دارد.

### ۳) اشکال راه جمع اول

بسیاری از تفاسیر معتبر از جمله التبیان، روض الجنان، مجمع البیان، جوامع الجامع، فقه القرآن، کنز العرفان، زبده البیان محقق اردبیلی، تفاسیر صافی و اصفی، کنز الدقائق و قلائد الدرر که بالغ بر ده منبع است، آیه شریفه را «الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» را کنایه از بلوغ نگرفته اند و همگی بر طبق این آیه، اطفال را بر دو قسم نموده اند؛ طفلی که یظهر علی عورات النساء و طفلی که لا یظهر، و در برابر قسم اول از اطفال که گاه آن را «مراهق» دانسته اند، تستر را واجب شمرده اند. تعبیر برخی از این مفسران در جلسه قبل نقل شد. علاوه بر مفسران، بسیاری از دانشمندان دیگر از جمله بسیاری از فقهاء و نیز طریحی (ره) در مجمع البحرین این نکته را گفته اند و ما در میان فقهای امامیه تا پیش از صاحب جواهر ره قائلی نیافتیم که مراد از آیه را بلوغ دانسته باشد، البته ممکن است در میان اهل سنت قائل به آن وجود داشته باشد. به علاوه، اصولاً حمل آیه بر مفهوم کنائی بلوغ مشکل است، زیرا «لَمْ يَظْهَرُوا» یا به معنای «لم یطلعوا» و یا «لم یقدروا» می تواند باشد، بنا بر معنای نخست یعنی طفلی که عورت را از غیر عورت تشخیص نمی دهد و بنا بر معنای دوم به معنای «لم یقدروا» است و نمی توان مراد را بلوغ دانست، زیرا چنین نیست که نابالغین غالباً قدرت بر جماع نداشته باشند و قدرت مزبور فقط از زمان بلوغ و پانزده سالگی پدید آید، هر چند آنان غالباً

ص: ۸۳۲

---

۱- (۱) ما سابقاً نیز به این راه جمع اشاره ای داشتیم، البته این مطلب را در مقام جمع بین دو آیه شریفه ذکر نکردیم، بلکه در مقام جمع بین آیه شریفه «أَوْ الطُّفُلِ الَّذِينَ...» و صحیحۃ بنظری که تستر را برای زن در برابر نابالغ لازم نمی داند، مطرح کردیم. ولی بسیاری از فقهاء، این نکته را در مقام جمع بین دو آیه بیان داشته اند.

در این سنین به فکر جماع نمی افتند ولی به هر حال قدرت بر جماع به طور غالبی متوقف بر بلوغ نیست تا بتوان آیه شریفه را بر معنای کنائی بلوغ حمل کرد، این حمل بسیار خلاف ظاهر است.

#### (۴) راه جمع دوم

یک راه دیگر این است که گفته شود بر طبق آیه استیذان، برای نابالغین در غیر سه وقت استیذان لازم نیست، اما عدم وجوب استیذان با عدم وجوب تستر برای زن در برابر آنها ملازمه ندارد. به بیان دیگر، آیه نخست، استیذان را برای اطفال در غیر سه وقت لازم ندانسته، ولی در عین حال، آیه دوم تستر را برای زنان در برابر اطفالی که «يُظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» واجب دانسته است و منافاتی بین این دو نیست، زیرا گاه در هنگام تزاحم اهم و مهم، به حکم شارع، مصالح مهم فدای مصالح اهم می شود. مثلاً برخی از فقهاء می گویند که نگاه کردن زنان حتی به مواضعی مانند سر و گردن مردان جایز نیست، ولی از طرف دیگر، شارع نفرموده که مردان هیچ گاه از خانه بیرون نروند، زیرا این با توجه به نیازهای زندگی، ممکن نیست، بلکه شارع مقدس با کسر و انکسار مصالح، به مرد اجازه خروج از منزل را داده و زن را نیز از نگاه کردن بر حذر داشته یا امر فرموده که از منزل بیرون نرود. در اینجا نیز شارع تردد بچه های نابالغ نزد والدین را منع نفرموده و در غیر سه وقت که مصلحت اهم وجود دارد، استیذان را لازم ندانسته است، ولی از سوی دیگر، زن اگر ببیند که اطفالی که مصداق «يُظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» هستند، وارد می شوند، مکلف به ستر و تحفظ است. بنابراین، بین عدم وجوب استیذان برای اطفال و عدم وجوب تستر از سوی زن، ملازمه ای وجود ندارد.

#### (۵) راه جمع سوم

راه جمع بهتر این است که بگوییم اصلاً موضوع دو آیه متفاوت است و میان

مفهوم دو آیه هیچ ناسازگاری دیده نمی شود. زیرا آیه استیذان مربوط به محارم است و موضوع حکم استیذان اطفال، خود والدین می باشند، یعنی اولیاء موظف هستند که در آن سه وقت مراقب باشند که بچه های خودشان که محرم هستند، بی اجازه وارد نشوند، و این معنی از تعبیر «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ» نیز قابل استفاده است، ولی آیه «أَوِ الْطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا...» که موارد استثناء از حکم وجوب تستر زن در برابر غیر محارم را استقصا کرده و طفل غیر مراهق را از جمله این موارد برشمرد، مربوط به غیر محارم است، بنابراین، از مفهوم آن استفاده می شود که حکم وجوب تستر در برابر اطفال غیر محارم مراهق وجود دارد.

## ۶) چگونگی جمع دو آیه با صحیحۀ بزنی

مشکلی که درباره این دو راه جمع اخیر وجود دارد، این است که در صحیحۀ بزنی تصریح شده که برای زن در برابر پسر نابالغ وجوب تستر وجود ندارد.

همانگونه که قبلاً گفته شد، راه حل این است که بگوییم مانند قواعد و زن های کفار یا اماء و موارد دیگر که موی سر از حکم وجوب ستر یا حرمت نظر استثناء شده است، در این صحیحۀ نیز کشف شعر تجویز شده و پوشاندن مو برای زن در برابر نابالغ واجب نمی باشد، از این روایت نمی توان چنین استظهار نمود که کشف همه بدن زن بجز عورت، در برابر نابالغ جایز است، بلکه این روایت فقط کشف شعر را جایز دانسته است. اما موضوع در آیه شریفه فقط کشف شعر نیست و ابداء زینت موضوع حکم است، یعنی در برخی موارد از جمله درباره طفلی که «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» نشان دادن زینت های مخفی مانند خلخال پا تجویز شده است.

بنابراین، در مقام جمع بین آیه شریفه و صحیحۀ بزنی می توان گفت که وجوب تستر برای زن در برابر اطفالی که مصداق «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» نیستند، وجود دارد و زن نمی تواند مواضع زینت خود را آشکار سازد، ولی به موجب صحیحۀ مذکور، پوشاندن موی سر از آنان واجب نیست. بنابراین، تحفظ و تستر برای زن در

برابر اطفالی که یظهروا علی عورات النساء که قدر متیقن از آن، مراقین و قادرین بر وطی می باشند، واجب است و فقط می تواند در برابر نابالغ سر و صورت را نپوشاند.

## **(ب) بررسی حکم نظر به نابالغ و نتیجه گیری مسئله ۳۶:**

### **(۱) حکم نظر شخص به نابالغ**

آیا مرد می تواند به بدن یک دختر مثلاً هشت سال و نیمه بجز عورت او نگاه کند؟ در پاسخ باید گفت که دلیلی بر جواز این نظر نداریم. ممکن است از روایت عبد الرحمن بن حجاج که می فرماید لازم نیست دختر نابالغ سرش را بپوشاند، استفاده کرد که نامحرم می تواند به موی او نگاه کند، ولی نظر به سایر مواضع بدن وی را نمی توان تجویز نمود. سخنان فقهاء در این باره صریح در جواز نیست و بر خلاف فرموده مرحوم آقای خوئی (ره)، سیره نیز قائم به جواز نمی باشد. محقق (ره) فرموده که نظر به اجنبیه جایز نیست. برخی فقهاء از جمله شهید ثانی (ره) گفته اند که حق آن بود که وی بچه های کم سن و سال را که به حد تمیز نرسیده اند، استثنا می کرد. ولی ما می گوئیم که کلام محقق (ره) اطلاق دارد. البته سخن او از بچه های بسیار کم سن مانند دو یا سه ساله منصرف است و عرف نیز از این تعبیر، وجوب ستر را برای این کودکان نمی فهمد و سیره هم بر آن جاری است، اما کلام او نسبت به بچه های بزرگ تر و صغیر ممیز اطلاق دارد، همچنان که خود فقهاء نیز گفته اند که از اطلاق آن بدست می آید که نظر به عورت ممیز جایز نیست. بنابراین، از این جهت تفاوتی میان کودک ممیز و فرد بالغ وجود ندارد و تنها تفاوت آن دو، جواز نظر به موی نابالغ است که به موجب روایت مزبور تجویز شده است. پس، می توان نتیجه گرفت که نظر مرد به بدن دختر هفت یا هشت ساله بجز موی او جایز نیست.

درباره تقبیل صبی یا صبیّه، چندین روایت نقل کردیم، از جمله روایت ابو احمد کاهلی بود که مرحوم آقای خوئی (ره) حرمت تقبیل را از آن استفاده کردند، ولی استظهار مرحوم آقای حکیم (ره) و همچنین نظر مختار آن بود که بر طبق این روایت تقبیل اشکالی ندارد، اما گفتیم که در هر حال، سند آن ضعیف است، و همچنین، چند روایت نیز به صراحت دال بر حرمت تقبیل کودک بالای شش یا هفت سال بود. به علاوه، بسیاری از فقهاء و مفسران «لَمْ يَظْهَرُوا» را در آیه شریفه به معنای «لم يعرفوا» دانسته اند که می رساند که تستر در برابر کودکان مذکور برای زن واجب است. از کلمات فقهاء نیز لا- اقل بالاولویه، می توان حرمت آن را استفاده کرد؛ از جمله دعوای اجماع محقق کرکی و شهید ثانی (قدس سرهما) نسبت به حرمت نظر به ممیز که بالاولویه دال بر حرمت لمس و تقبیل و مانند اینها است. بنابراین، با توجه به اینکه تسلّم فقهاء بر جواز وجود ندارد و چنین دعوائی نامقبول است و سیره قابل استنادی نیز که دال بر جواز باشد، نداریم (۱)، باید به استناد روایات مزبور و اقوال فقهاء بگوییم که لمس، تقبیل و قرار دادن کودک شش ساله و بزرگ تر از آن بر روی دامن نامحرم جایز نیست. ظاهر «فیه بأس» مرحوم مصنف (ره) نیز همین است که تقبیل یا وضع در حجر، از شش سالگی به بعد اشکال دارد، و نیز می توان گفت که ظاهراً فتوای فقهای که در اینجا حاشیه نزده اند، حرمت می باشد، مگر آنکه در جائی دیگر قرائنی بر خلاف این یافت شود.

ص: ۸۳۶

۱- (۱) اگر سیره ای مبنی بر جواز وجود داشته باشد، یا به استناد فتاوی برخی از فقهاء به جواز است که به نظر ما دلیل محکمی ندارد، و یا ناشی از مسامحه و عدم مبالات است، و در هر حال، این سیره نمی تواند مستند فتوا قرار گیرد.

«مسئله ۳۷ - لا- يجوز للمملوك النظر الى مالکته و لا- للخصی النظر الى مالکته أو غیرها کما لا يجوز للعین و المحبوب بلا اشکال بل و لا لکبیر السن الذی هو شبه القواعد من النساء علی الاحوط».

### توضیح استاد مد ظله

حرمت نظر مملوک به غیر مالکۀ خود مورد بحث و مورد تردید و گفتگو نبوده، از این رو، مرحوم سید (ره) متعرض آن نشده است. اما درباره جواز نظر مملوک به مالکۀ خود، در اهل سنت قائلینی وجود دارد و در روایات ما نیز مطرح شده است، از این رو، مصنف (ره) این موضوع را مطرح فرموده است. همچنین باید گفت که موضوع بحث درباره خصی اعم از نظر وی به مالکۀ خود و غیر مالکۀ است. به عبارت دیگر، فرد اخته شده می تواند حرّ یا مملوک باشد و در هر دو صورت، نظر وی به اجنبیه مورد بحث است، چه آن اجنبیه مالک او باشد یا نباشد. خلاصه، به طور کلی، این بحث وجود دارد که آیا خصاء موجب جواز نظر برای خصی می شود؟

درباره عّین یعنی کسی که توانایی وقاع ندارد و نیز محبوب یعنی کسی که آلت رجولیت وی قطع شده، بلا اشکال جواز نظر وجود ندارد و حکم آنان با افراد عادی تفاوت نمی کند، همچنین، درباره مردان مسنّ که مانند «قواعد نساء» هیچ شهوتی نداشته باشند، گفته اند که علی الاحوط نظر جایز نیست. در این میان آنچه بیش از همه مورد بحث و نزاع می باشد، جواز یا حرمت نظر خصی است که در روایات و فتاوا مطرح شده و ما در جلسات بعد به آن خواهیم پرداخت.

\* و السلام \*



## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل، درباره مستثنیات حرمة نظر به اجنبیه بحث شد، در ادامه این بحث در این جلسه، دو بحث نگاه مملوک به مالکۀ خود و نگاه خصی به اجنبیه عنوان می شود، و از آنجا که این دو عنوان در بعضی موارد با هم جمع می شوند، لذا در ابتدا، برای مشخص شدن حدود این دو عنوان، نسبت بین آنها بیان می شود، و در ادامه، در رابطه با «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» و نظر فقهاء متقدمین بحث شده، جواز نظر مملوک به مالکۀ خود نتیجه گرفته می شود، سپس بحث نگاه خصی را آغاز می کنیم.

\*\*\*

## الف) بحث های مربوط به دو عنوان «نگاه مملوک به مالکۀ خود» و «نگاه خصی به اجنبیه»:

### ۱) مشخص کردن حدود عناوین مورد بحث

در ادامه بیان مستثنیات حرمة نظر به اجنبیه دو عنوان ذکر شده است که چون بین این دو عنوان یک نحو ارتباطی وجود دارد، با هم مشتبه می شوند، لذا در ابتدا نسبت بین این دو عنوان را مطرح می کنیم.

نسبت بین دو موضوع عموم و خصوص من وجه می باشد که یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارد.

ماده اجتماع: نگاه مملوک خصی به مالکۀ خود که اجنبیه هم هست.

ماده افتراق: نگاه مملوک غیر خصی به مالکۀ خود و اجنبیه، نگاه خصی غیر مملوک به اجنبیه.

با مشخص شدن حدود موضوعات، احکام محتمله در مقام را که احتمالاً قائل به آنها هم وجود داشته باشد، بیان می کنیم.

احتمال اول: فقط نظر مملوک به مالک خود، از حرمت نظر به اجنبیه استثناء شده، و خصی بودن هیچ گونه مداخلیتی در استثناء ندارد.

احتمال دوم: فقط نظر خصی، از حرمت نظر به اجنبیه استثناء شده، و مملوک بودن هیچ گونه مداخلیتی در استثناء ندارد.

احتمال سوم: احد الموضوعین برای استثناء کافی است، یعنی هر یک از خصی بودن و مملوکیت، مستقلاً دخیل برای استثناء می باشد.

احتمال چهارم: مجموع العنوانین موضوعیت دارد، یعنی خصی بودن و مملوکیت به عنوان دو جزء یک موضوع واحد دخیل می باشند.

احتمال پنجم: از حرمة نظر به اجنبیه هیچ کدام استثناء نشده اند.

### ۳) توضیح کلام مرحوم شیخ (ره) در مبسوط

از آنجا که علمای اعلام در برداشت از کلام مرحوم شیخ (ره) در مبسوط، اختلاف کرده اند، در ابتدا، کلام مرحوم شیخ در خلاف را ذکر کرده و با روشن شدن مقصود مرحوم شیخ در خلاف، کلام ایشان در مبسوط نیز آشکار می گردد.

مسئله پنجم کتاب النکاح خلاف (۱): «اذا ملکت المرأة فحلاً- أو خصياً (۲) أو مجبواً (۳) لا- یكون محرماً لها ولا یجوز له أن یخلو بها ولا- یتسافر معها»، این فتوای خود مرحوم شیخ در خلاف می باشد، بعد در ادامه می فرماید: «و للشافعی فیه قولان أحدهما مثل ما قلناه و قالوا و هو الأشبه بالمذهب» یعنی شافعیه گفته اند که این قول به مبانی شافعی نزدیک تر است و عبارت «و هو الأشبه...» از شافعیه است، «و الآخر انه یصیر محرماً

ص: ۸۳۹

---

۱- (۱) خلاف ۴: ۲۵۰-۲۴۹.

۲- (۲) خصی مردی است که اخته شده باشد.

۳- (۳) مجبوب مردی است که آلت رجولیت او قطع شده باشد.

لَقَوْلِهِ تَعَالَى «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ، بنا بر قول دوم، خصی محرم می باشد، مرحوم شیخ (ره) در ادامه، برای مختار خودش که تحریم می باشد، دلیل ذکر می کند که «دلیلنا اجماع الفرقه و أخبارهم و طریقه الاحتیاط و أما الآیه فقد روی أصحابنا أن المراد بها الاماء دون العبيد الذکران(۱)».

مبسوط(۲): «اذا ملکت المرأة فحلاً- أو خصیاً فهل یكون محرماً لها حتی یجوز له أن یخلو بها و یسافر معها قیل فیہ وجهان(۳)»، «قیل» اشاره به دو قول شافعی است که در خلاف به نام وی تصریح کرده است، «أحدهما و هو الظاهر انه یكون محرماً لقوله «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» و الثانی هو الأشبه بالمذهب انه لا یكون محرماً» تا اینجا در مقام بیان مذهب شافعیه است و عبارت «و هو الظاهر» و عبارت «و هو الأشبه بالمذهب» همانطور که از عبارت خلاف معلوم می گردد، هر دو نقل قول از شافعیه است و ربطی به مختار خود مرحوم شیخ ندارد. بعد مرحوم شیخ (ره) می فرماید همین قول دوم شافعی به نظر من قوی تر است «و هو الذی یقوی فی نفسی و روی أصحابنا فی تفسیر الآیه أن المراد به الاماء دون الذکران».

برخی از بزرگان مانند مرحوم محقق کرکی (ره) در جامع المقاصد(۴) و مرحوم شهید ثانی (ره) در مسالک، کلام شیخ را در مسئله مردّد دانسته و صدر و ذیل عبارت مبسوط را با هم منافی گرفته اند و گفته اند که روشن نیست مختار ایشان چیست. ولی این مطلب صحیح نیست، مختار شیخ همان عبارت ذیل است که با عبارت «یقوی فی نفسی» از آن یاد کرده است. البته مرحوم شهید ثانی (ره) مطلبی

ص: ۸۴۰

۱- (۱) اینکه مرحوم شیخ (ره) عبید را مقید به ذکران کرده است، به خاطر این است که بر اماء نیز عبد صدق می کند و در لغت عبد به معنای مملوک است و اختصاصی به مذکر ندارد.

۲- (۲) مبسوط ۱۶۱:۴.

۳- (۳) «وجهان» نایب فاعل «قیل» نیست بلکه مبتدای متأخر است و «فیہ» خبر متقدم است و کل جمله، نایب فاعل «قیل» است. ۴- (۴) در جامع المقاصد سهو القلمی هم رخ نموده و فرموده شیخ در صدر کلام، عدم محرمیت را ظاهر دانسته و در ذیل به محرمیت قائل شده است، در حالی که عبارت مبسوط بر عکس این است.

دارد که از آن استفاده می شود مسئله جزء مسلّمات نیست، که این مطلب صحیحی است.

## **(ب) حکم نظر مملوک به مالک:**

### **(۱) کلمات بزرگان درباره روایات مفسره آیه شریفه «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»**

مرحوم شیخ (ره) در خلاف و مبسوط به روایت اصحابنا نسبت داده که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» کنیزان است و مراد بندگان نیست.

بعد از مرحوم شیخ، ابن ادریس در سرائر، قطب راوندی در فقه القرآن نیز به این نکته اشاره کرده اند که آیه قرآن عبید را شامل نمی شود و گفته اند که به خاطر روایات، مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اماء می باشد اما یک روایت هم نقل نکرده اند، حدس زده می شود که منشأ همه آنها عبارت مرحوم شیخ طوسی (ره) باشد.

در مقابل، عده ای مانند علامه در مختلف، محقق کرکی، شهید ثانی آیه را عام دانسته، اختصاص آن را به اماء انکار کرده اند.

در مجمع البیان می گوید: قیل معناه العبید و الاماء و روی ذلک عن اُبی عبد الله علیه السلام.

شهید ثانی هم می گوید: روی الکلبینی اخباراً کثیره بطرق صحیحه عن الصادق علیه السلام أن المراد لقوله تعالى «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» شامل للمملوک مطلقاً. و بعد هم صحیحه معاویه بن عمار را نقل می کند. شهید ثانی (ره) از اخبار بسیاری که کلبینی در تفسیر آیه ذکر کرده سخن می گوید، در حالی که در روایاتی که هست، در مقام تفسیر این آیه مطلبی مطرح نشده و فقط صحیحه معاویه بن عمار در این مقام است.

لذا مراد تفسیر اصطلاحی نیست و مراد این است که گرچه آن روایات در مقام تفسیر آیه نباشد ولی با توجه به روایات و با در نظر گرفتن روایات، منظور از آیه مشخص می شود، همانطور که مراد از عبارت معروف «ان القرآن یفسر بعضه بعضاً» نیز همین

معنا است. روایات که همانند آیات از وحی سرچشمه می گیرد، جنبه تفسیری نسبت به آیات قرآنی می یابد هر چند بالصراحه در مقام تفسیر نباشد.

به نظر می رسد که عبارت مجمع البیان «و روی عن أبي عبد الله عليه السلام»، و عبارت شیخ طوسی «روی أصحابنا...» نیز ناظر به همین روایات موجود باشد، درباره اینکه شیخ به چه روایتی نظر دارد، در جلسات بعد سخن خواهیم گفت.

## (۲) توضیحی درباره «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»

ظاهر آیه شریفه بدون در نظر گرفتن روایات، هم اماء و هم عیید را شامل می شود و وجهی برای تخصیص آن به اماء وجود ندارد، بلکه بنا بر برخی از تفاسیر «نِسَائِهِنَّ»، قدر متیقن از «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» عیید می باشد، زیرا اگر مراد از «نِسَائِهِنَّ» مطلق نساء باشد، مراد از «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» یا تنها عیید یا اعم از عیید و اماء باشد و نمی تواند مراد فقط اماء باشد، زیرا بنا بر این فرض، «نِسَائِهِنَّ» تمام زنان و از جمله کنیزان را شامل شده و دیگر معنا ندارد که دوباره این مصادیق را ذکر کنند و خلاصه، لازمه این معنا عطف خاص به عام است و چنین عطفی صحیح نیست. البته اگر مراد از «نِسَائِهِنَّ» را معنای مضیقی مانند مؤمنات، حرائر، اقرباء، اصحاب بگیریم، چنین اشکالی پیش نمی آید، زیرا بنا بر اختصاص «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به اماء نیز گاهی مانند تفسیر نسائهن به حرائر، نسبت بین این عنوان و عنوان نسائهن تباین می باشد که عطف کاملاً بی اشکال است، و گاهی مانند سایر تفاسیر، عموم و خصوص من وجه است که در این مورد نیز عطف صحیح و شایع است. ولی وجهی برای تخصیص آیه به اماء به نظر نمی رسد بلکه ظاهر لفظ، عموم است و روایات هم بر خلاف آن دلالت نمی کند همانطور که خواهد آمد.

## (۳) نتیجه بحث تا اینجا

نظر مملوک به مالکه خود جایز است ولی حد و حدود آن را باید بعداً معین نماییم.

گرچه این مسئله کم اتفاق می افتد ولی چون ممکن است اتفاق بیفتد، آن را مطرح می کنیم، مسئله نظر خصی است. در اینجا روایات بسیاری وجود دارد که مقتضای آنها عدم جواز است، و یک روایت هم در مسئله هست که برخی آن را دلیل بر جواز دانسته اند که باید درباره آن بحث کنیم، حال، روایات بحث خصی را مطرح می کنیم.

#### ۱) موثقہ عبد الملک بن عتبہ النخعی

«حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن عبد الله بن جبلة عن عبد الملك بن عتبة النخعي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أم الولد هل يصلح أن ينظر إليها خصی مولاها و هي تغتسل قال لا يحل ذلك (۱)».

حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعه و عبد الله بن جبلة، هر سه واقفی ثقه می باشند، و عبد الملک بن عتبہ، امامی ثقه است، پس روایت موثقہ است.

از این روایت نمی توان استفاده کرد که خصی مطلقاً نمی تواند نگاه کند، زیرا متعرض حال غسل شده است، اگر زن در حال غسل که فقط عورتین را پوشانده و قسمت های بسیاری از بدن وی آشکار است، در مورد نگاه خصی به اجنبیه قطعاً این حد را مجاز نمی دانیم، حد اکثر مو و برخی اعضاء دیگر، محل کلام است و حرمت نگاه کردن خصی به مثلاً سینه زن و اعضائی که در هنگام غسل آشکار است، محل بحث نیست.

به هر حال، این روایت این را نفی می کند که خصی مانند سایر محارم باشد، چون بنا بر تحقیق، سایر محارم به غیر از عورت بدون شهوت به سایر اعضای بدن

ص: ۸۴۳

---

۱- (۱) وسائل ۲۲۵:۲۰ شماره ۲۵۴۸۵، باب ۱۲۵ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۱، جامع الاحادیث، ۲۹۳:۲۰ شماره ۹۵۷، باب ۸ از ابواب «جمله من احکام الرجال و النساء الأجانب»، ح ۱.

زن می توانند نگاه کنند، اطلاق روایت عبد الملک بن عتبہ جائی را کہ عورت زن مستور باشد نیز شامل می گردد و دلیل عدم محرمیت خصی می باشد، ولی در این مسئله کہ آیا خصی بہ شعر یا ساق اجنبیہ می تواند نگاه کند، از روایت نمی توان نفی جواز را استفادہ کرد. سایر روایات بحث را در جلسہ آیندہ نقل و بررسی می کنم

«\* و السلام\*»

ص: ۸۴۴

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته، نقل روایاتی را که حکم نظر خصی به اجنبیه را متعرض شده، آغاز کردیم. روایت نخست، موثقه عبد الملك بن عتبة نخعی بود که از آن نفی محرم بودن خصی استفاده می شد ولی حرمت نظر خصی به مو یا ساق اجنبیه استفاده نمی شد. در این جلسه، به بررسی سایر روایات باب خصی می پردازیم و در ادامه، توضیحی درباره تفسیر «مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» و روایتی را که در خلاف در اختصاص آن به اماء، و روایتی را که در مجمع البیان در تعمیم آیه به عیید و اماء است، خواهیم آورد.

\*\*\*

## الف) صحیحه محمد بن اسحاق:

### ۱) متن حدیث:

«عن محمد بن اسحاق قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام: قلت يكون للرجل الخصی یدخل علی نسائه فینا و لهن الوضوء فیری شعورهن قال لا(۱)».

### ۲) توضیح حدیث

مراد از محمد بن اسحاق در سند روایت، محمد بن اسحاق بن عمار ثقه است همانطور که در فقیه(۲) تصریح شده است، و در کافی(۳) به صورت اختصار، محمد

ص: ۸۴۵

- 
- ۱- (۱) وسائل ۲۲۶:۲۰ شماره ۲۵۴۸۶، باب ۱۲۵ از ابواب مقدمات النکاح ح ۲، جامع الاحادیث ۲۹۳:۲۰ شماره ۹۵۸، باب ۸ از «ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الأجانب»، ح ۲.
  - ۲- (۲) فقیه ۴۶۹:۳ شماره ۴۶۳۳.
  - ۳- (۳) کافی ۵۳۲:۵ شماره ۲.



بن اسحاق ذکر شده، ولی در تهذیبین (۱) محمد بن اسحاق به «احمد بن اسحاق» تبدیل شده که تصحیف است و از موارد تحریف محمد به احمد می باشد که همانند تصحیف احمد به محمد، از تحریف های شایع است. به هر حال، راوی روایت، محمد بن اسحاق بن اُبی عمیر است و در صحت سند تردیدی نیست.

در متن روایت «الوضوء» به معنای آبی است که برای تطهیر و شستشو استفاده می شود، کلمه «لا» در پاسخ امام می تواند نافیه یا ناهیه باشد و یا مراد «لا یجوز» باشد و به هر حال، دلیل حرمت نظر خصی به موهای زن ها می باشد، البته بنا بر احتمال نافیه بودن لا، دلالت حدیث بر حرمت مبتنی بر مبنائی است که در نزد متأخران تقریباً مسلم است که جمله خبریه در مقام انشاء هم ظهور در حرمت دارد، بلکه برخی، ظهور آن را از نهی قوی تر می دانند که آن قدر نهی تشریعی شدید است که گویا تکویناً هم تحقق خارجی نمی یابد، از این جهت برخی جمله خبریه را در حرمت ادل دانسته اند.

به هر حال، در ظهور روایت در حرمت نظر خصی به موی زن بحثی نیست، البته برخی این روایت را در بحث نظر مملوک به مالک خود استدلال کرده اند که صحیح نیست، زیرا در روایت می گوید «یکون للرجل الخصی»، و شوهر مالک خصی دانسته شده و زن مالک خصی نیست، درباره این حدیث بحث خواهیم کرد.

## (ب) روایت اثبات الوصیه:

### (۱) متن حدیث

«فی حدیث طویل ذکر فیه اجتماع وجوه الشیعه بعد الرضا علیه السلام فی بغداد فی دار عبد الرحمن بن الحجاج و قصد ثمانین من فقهاءهم الحج لمشاهده اُبی جعفر علیه السلام و

ص: ۸۴۶

دخولهم علیه، علیه السلام، قال ابو خداش المهری و كنت قد حضرت مجلس موسى علیه السلام فأتاه رجل فقال له جعلني الله فداك، و سأله عن مسائل الى أن قال: الخصی يدخل على النساء فأعرض وجهه قال فحجبت بعد ذلك فدخلت على الرضا علیه السلام فسألته عن هذه المسائل فأجابني بالجواب الذي أجاب به موسى علیه السلام و كان جالساً مجلس أبي جعفر علیه السلام في هذا الوقت، الى أن قال: قلت لأبي جعفر علیه السلام الخصی يدخل على النساء، فحوّل وجهه، ثم استدنانی و قال ما نقص منه الا الجبابه (الخنائنه خ. ل) الواقعه عليه»(۱).

## ۲) فقه الحديث

پس از وفات امام رضا علیه السلام یکی از مسائل مهم و مورد توجه، کمی سن امام جواد علیه السلام بوده، از این جهت بسیاری از بزرگان شیعه برای مشاهده حضرت و امتحان آن بزرگوار اظهار آمادگی کرده بودند.

از جمله «فأجابني بالجواب الذي أجاب به موسى علیه السلام» شاید استظهار شود که حضرت به تمام سؤالات یا با سکوت یا مثلاً با اعراض پاسخ داده اند، در نتیجه مسئله خصی را نیز امام رضا علیه السلام پاسخ داده اند.

در جمله «و كان جالساً مجلس أبي جعفر علیه السلام» چند احتمال می رود؛ یکی این است که حضرت رضا علیه السلام در همین مکان فعلی امام جواد علیه السلام نشسته بودند، دیگر این است که مراد اشاره به زمان امامت حضرت باشد و مراد از محل جلوس، مقام امامت باشد، احتمال دیگر این است که اشاره به آغاز امامت حضرت رضا علیه السلام باشد که هنوز افرادی برای مشاهده و امتحان آن حضرت حاضر می شده اند.

در عبارت آخر حدیث، اگر نسخه «خنائنه» صحیح باشد، معنای روایت این می شود که خصی از مردانگی چیزی کم ندارد مگر یک قدری جنبه خنثایی و حالت برزخی بودن دارد، ولی به هر حال، مرد است و از مرد بودن خارج نشده است.

اگر نسخه «جبابه» صحیح باشد، با مطلبی که در تذکره آمده متناسب است،

ص: ۸۴۷

ایشان می گوید که قدر متیقن از روایات خصی آن است که مرد ممسوح باشد یعنی نه تنها اخته باشد بلکه آلت رجولیت وی را هم قطع کرده باشند، نسخه جبابه با این معنا سازگار است، چون محبوب کسی است که آلت رجولیتش را قطع کرده باشند. به هر حال، از روایت استفاده می شود که نظر خصی به نساء جایز نیست، ولی روایت از جهت سندی قابل اعتماد نیست.

## (ج) روایه اخی دعبل

### (۱) متن روایت

«عن علی بن علی اخی دعبل عن الرضا عن آبائه عن الحسين عليهم السلام قال ادخل علی اختی سکینه (۱) بنت علی خادم فغطت رأسها منه، فقیل لها انه خادم فقالت: هو رجل منع من شهوته» (۲).

### (۲) متن حدیث

کلمه خادم به معنای خدمتکار می باشد و در مورد زن هم بکار می رود و نیاز به تاء تأنیث هم ندارد (۳)، ولی در اینجا به قرینه پاسخ معلوم می گردد که مراد از خادم، خصی است. از این روایت استفاده می شود که خدمتکاری که برای خدمت در خانه و در نزد زن ها می آورده اند یا کنیز یا خواجه بوده است، در دوره قاجاریه هم که

ص: ۸۴۸

۱- (۱) همانطور که در قاموس و کتب ضبط تصریح شده، سِکینه به ضم سین صحیح است و در ذیل این عنوان نام دختر حضرت امیر سلام الله علیه را هم ذکر کرده اند (استاد مد ظله).

۲- (۲) وسائل ۲۲۷:۲۰ شماره ۲۵۴۹۱، باب ۱۲۵ از ابواب مقدمات نکاح، ح ۷، جامع الاحادیث ۲۹۴:۲۰ شماره ۹۶۰، باب ۸ از «ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الأجانب، ح ۴، در جامع الاحادیث در سند روایت سقط آشکاری دیده می شود، در این سند برادر دعبل مستقیماً از امام حسین علیه السلام نقل کرده که محزوف است.

۳- (۳) در لسان العرب می گوید: الخادم واحد الخدم غلاماً کان أو جاریه... و فی حدیث فاطمه و علی علیهما السلام: «... اسألی أباك خادماً تقيك حرّاً ما أنت عليه» الخادم واحد الخدم و يقع على الذكر و الانثی لاجرائه مجرى الأسماء غیر المأخوذه من الأفعال كحائض و عاتق... و هذه خادمنا - بغیر هاء - لوجوبه، و هذه خادمنا غداً انتهى. پس از زن خدمتکار دائمی با لفظ خادم و بدون تاء تأنیث یاد می شود.

سلاطین می خواستند جهات ظاهر حجاب را رعایت کنند، خواجه را در حرم سرا می آورده اند، پس اطلاق خادم در مردها به معنای خصی بوده است که این خود نکته جالب توجهی است که در روایات بعدی مفید است.

به هر حال، از این روایت استفاده می شود که مجرد اینکه مردی شهوت ندارد، مجوز نگاه به زنان نیست، و حرمت نظر خصی به اجنبیه استفاده می شود ولی روایت از جهت سندی معتبر نیست.

در ادامه بحث، به تناسب به ذکر دو روایت که ممکن است ارتباطی با بحث جاری پیدا کند، می پردازیم.

## (د) روایت القاسم الصیقل

### (۱) متن روایت

«بسند صحیح عن القاسم الصیقل قال کتبت الیه ام علی تسأل عن کشف الرأس بین یدی الخادم و قالت له ان شیعتک اختلفوا علی فی ذلک فقال بعضهم لا بأس و قال بعضهم لا یحل فکتب علیه السلام سألت عن کشف الرأس بین یدی الخادم لا تکشفی رأسک بین یدیہ فان ذلک مکروه» (۱).

### (۲) توضیحی درباره روایت

ام علی، سائل این روایت که معلوم نیست همسر القاسم الصیقل یا دیگری بوده، کتابتی به امام علیه السلام نوشته که از آن حضرت با ضمیر یاد کرده، مرجع ضمیر به روشنی معلوم نیست، ممکن است مراد امام هادی علیه السلام باشد که قاسم صیقل را از اصحاب آن حضرت شمرده اند (۲) و مکاتبات با آن حضرت بسیار بوده و

ص: ۸۴۹

---

۱- (۱) وسائل ۲۲۴:۲۰ شماره ۲۵۴۸۲، باب ۱۲۴ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۷، جامع الاحادیث ۲۹۵:۲۰ شماره ۹۷۸، باب ۹ از «ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الأجانب»، ح ۴.

۲- (۲) رجال شیخ طوسی، باب قاف، رقم ۱، رجال برقی ص ۵۸.

مضمورات در مکاتبات به آن حضرت هم زیاد است (۱)، ولی چون قاسم صیقل، مستقیم یا غیر مستقیم، مکاتبه صریحی از آن حضرت ندارد، و از سوی دیگر مکاتبه ای با امام رضا و امام جواد علیهما السلام داشته (۲)، نمی توان مرجع ضمیر را در این حدیث با قاطعیت روشن ساخت.

### (۳) دو نکته درباره روایت

نکته اول: عبارت «فان ذلک مکروه» در روایت وارد شده است، مکروه در لسان روایات و اطلاق قدمای فقهاء الزاماً به معنای کراهت اصطلاحی نیست بلکه هم در حرمت و هم در کراهت بکار می رود، و با توجه به ظهور «لا- تکشفی» در حرمت و اینکه اختلاف شیعیان در مسئله در حرمت و عدم حرمت بوده، همانطور که از کلمه لا- یحل و لا بأس در سؤال سائل برمی آید، مراد از مکروه، حرام می باشد.

نکته دوم: سابقاً گفتیم که شیخ طوسی به روایت اصحابنا نسبت داده که مراد از «مَلَكْتُ أَيْمَانَهُنَّ» خصوص اماء است، و ما گفتیم که ظاهراً شیخ به همین روایات موجود نظر دارد و منظور ایشان روایت دیگری که کسی از آن یاد نکرده، نیست، و مراد شیخ هم این است که با توجه به روایت اصحابنا باید مراد از ملکیت ایمانها را خصوص اماء دانست و مراد ایشان این نیست که روایت خاصی به عنوان تفسیر این آیه شریفه آن را به اماء اختصاص داده باشد.

حال عرض می کنیم که ممکن است نظر شیخ به این روایت باشد که خود در تهذیب نقل کرده، با این توضیح که در روایت آمده که برخی از شیعیان کشف رأس را در نزد خادم مجاز می دانستند، روشن است که نفس خادم بودن دلیل جواز کشف رأس نیست، از این رو، باید مراد از خادم، مملوکی باشد که زن مالک او است، و امام

ص: ۸۵۰

---

۱- (۱) به عنوان نمونه کافی ۱: ۱۰۲ ح ۸، ۳: ۴۳۸ ح ۱۱، ۴: ۵۲۱ ح ۸ و ۵۴۳ ح ۱۴.

۲- (۲) کافی ۳: ۴۰۷ ح ۱۶، تهذیب ۲: ۳۵۸ شماره ۱۴۸۳.

علیه السلام در پاسخ، عدم جواز کشف رأس را در نزد مملوک زن بیان می کنند، بنابراین، می باید آیه «مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مربوط به اماء باشد، زیرا طبق این روایت، کشف رأس در نزد عیید زن ها ممنوع است، این تقریبی برای کلام شیخ طوسی بود. ولی همانطور که در ضمن روایت قبل گفتیم، در آن زمان، خادم به خصی انصراف داشته و ممکن است اختلاف شیعیان در این مورد بوده است. بنابراین احتمال، روایت دلیل حرمت نظر خصی به اجنبیه است و به حرمت نظر مملوک به مالکه خود مربوط نیست.

## ها) توضیحی درباره کلام مجمع البیان

### اشاره

در مقابل شیخ طوسی که به روایات اصحابنا نسبت داده که مراد از «مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء است، در مجمع البیان گفته است که: «قيل معناه العبيد و الاماء روى ذلك عن أبي عبد الله عليه السلام». مراد صاحب مجمع البیان می تواند صحیحه معاویه بن عمار باشد.

### ۱) متن صحیحه معاویه بن عمار

«معاویه بن عمار قال كنا عند أبي عبد الله عليه السلام نحواً من ثلاثين رجلاً اذ دخل أبي فرحّ به ابو عبد الله عليه السلام و اجلسه الى جنبه، فاقبل عليه جميعاً ثم قال ابو عبد الله عليه السلام ان لأبي معاویه حاجه فلو خففتهم، فقمنا جميعاً، فقال لی أبی ارجع یا معاویه، فرجعت فقال ابو عبد الله عليه السلام: هذا ابنک قال: نعم و هو يزعم ان اهل المدینه يصنعون شيئاً لا يحل لهم قال و ما هو؟ قلت: ان المرأة القرشیه و الهاشمیه تتركب و تضع یدها علی رأس الاسود و ذراعیها علی عنقه، فقال ابو عبد الله عليه السلام: یا بنی اما تقرأ القرآن قلت: بلی قال أقرأ هذه الآیه: لا جُنَاحَ عَلَیْهِمْ فِی آبَائِهِمْ وَ لَا أَبْنَائِهِمْ ، حتی بلغ «و لا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ، ثم قال: یا بنی، لا بأس ان یری المملوک الشعر و الساق(۱)».

ص: ۸۵۱

---

۱- (۱) وسائل ۲۲۴:۲۰ شماره ۲۵۴۸۰، باب ۱۲۴ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۵، جامع الاحادیث ۲۹۶:۲۰ شماره ۹۷۱، باب ۹ از «ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الأجانب»، ح ۷.

عمار، پدر معاویه، از شخصیت های سنی بوده، همانطور که نجاشی می گوید:

«کان ابوه عمار ثقه فی العامه وجهها» (۱)، و به جهت شخصیت بودن وی، حضرت یک احترام خاصی برای او قائل شده، او را کنار دست خود نشانده، و خیلی طولانی به او در نگاه و مکالمه توجه کرده است.

از لحن عبارت عمار برمی آید که جو موجود سنی و اهل مدینه در نزد او حرام نبوده و حرف پسرش معاویه برای او تازگی داشته است. اینکه معاویه کلمه «القرشیه» و «الهاشمیه» را بکار برده، اشاره به این است که این کار از زنانی که مرتبط با خاندان رسالت هستند و از قریش و بلکه از بنی هاشم می باشند، سر می زند که طبیعتاً نباید آنها چنین کاری انجام دهند.

آیه ای که حضرت قرائت کرده اند آیه «وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» است [احزاب / ۵۵] و آیه «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» [نور / ۳۱] نیست که مورد بحث است، ولی بالاخره مفاد آیه مورد بحث هم از این حدیث بدست می آید.

### ۳) یک سؤال و پاسخ آن درباره حدیث

در این روایت این سؤال مطرح می گردد که مسئله لمس اجنبیه مورد اعتراض معاویه بن عمار بوده است و آیه ای که حضرت قرائت فرمودند، مربوط به مسئله نظر است، بنابراین، چرا حضرت این آیه را قرائت کرده اند؟

در پاسخ این سؤال نخست این مطلب را متذکر می شویم که حضرت علیه السلام با جمله ذیل حدیث که (لا بأس ان یری المملوک الشعر و الساق)، کار اهل مدینه را تخطئه می کنند و آن را خلاف شرع دانسته اند، ولی حضرت روی جهتی نخواسته اند صریح این امر را بیان کنند، از این جهت فقط به معاویه فرموده اند که آیه

ص: ۸۵۲

را بخوان، از این نحوه بیان معلوم می گردد که آیه موهّم این است که لمس مملوک نسبت به مالکه هم جایز است، این توهّم می تواند از یکی از این دو جهت ناشی شده باشد؛ نخست اینکه «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» در سیاق محارم همچون پدران و پسران و برادران واقع می باشند و این امر ممکن است این معنا را القاء کند که مملوک هم جزء محارم است. بنابراین، مملوک همانند سایر محارم می تواند مالکه خود را لمس کند. جهت دوم، ممکن است کسی آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ» را مطلق بداند و منکر اختصاص آیه به نظر باشد و مسئله لمس را هم مشمول آیه بداند (۱).

البته از ذیل پاسخ امام علیه السلام، نادرستی این دو جهت روشن می گردد و به خودی خود نیز این دو جهت نادرست است (۲)، ولی امام علیه السلام به جهت تقیه، توریه کرده و نادرستی استدلال به آیه را بالصراحه بیان نکرده اند، شواهد تقیه، هم از روایت و هم از خارج آشکار است، زیرا اولاً، مراد از هاشمیه در روایت، زنان

ص: ۸۵۳

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مد ظله): این آیه شریفه (آیه ۵۵) در واقع استثنای از «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» است که در آیه ۵۳ ذکر شده است، امر به احتجاب هم به معنای چادر سر کردن یا پوشیه زدن نیست بلکه به معنای در پرده بودن می باشد که می تواند هم برای پرهیز از نظر مرد نامحرم و هم برای اجتناب از لمس اجنبیه باشد، به خصوص اینکه در پاره ای از نقل ها شأن نزول آیه را چنین ذکر کرده اند که در هنگام غذا خوردن، مردی نامحرم دست عائشه را لمس کرده است. به هر حال، اگر امر به احتجاب که مستثنی منه آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ» است، مسئله لمس را هم شامل می گردد، لا جناح نیز جواز لمس را در موارد مذکور و از جمله ممالیک نساء اثبات می کند.

۲- (۲) (توضیح کلام استاد مد ظله): ناتمام بودن جهت اول به این خاطر است که مجرد سیاق، دلیل محرم بودن ممالیک یا اتحاد آنها با محارم در جمیع احکام نیست، بلکه تنها می تواند در یک جهت، مثلاً در مسئله نظر تمام این موارد یکسان باشند، جهت دوم و اطلاق آیه هم روشن نیست، قدر متیقن از مسئله امر به احتجاب، مسئله نظر است و غیر از حرمت نگاه به اجنبیه را از آن نمی توان نتیجه گرفت، شأن نزول آیه هم معلوم نیست که لمس دست عائشه باشد، این نقل چندان معتبر نیست و نقل های مخالف دیگری هم در مسئله هست. بهر حال غرض امام علیه السلام از قرائت آیه شریفه «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ» بیان حکم شرعی نبوده ولی شاید منشأ قرائت حضرت مسئله تقیه و توریه نباشد، بلکه شاید حضرت می خواسته اند اشاره کنند که کار زنان اهل مدینه (که از خاندان رسالت هم می باشند) بر پایه برداشتی - هر چند غلط - از آیه شریفه صورت گرفته و آنها معصیت آشکاری را مرتکب نشده اند، به هر حال، از ذیل حدیث «لَا بَأْسَ أَنْ يَمَسَّ الْمَمْلُوكُ» استفاده می شود که تنها نظر مملوک نسبت به مالکه خود جایز است و لمس مالک توسط مملوک مجاز نیست و مملوک محرم یا در حکم محرم نیست.



بنی عباس بوده، و ثانیاً، از برخورد عمار هم معلوم می گردد که محیط آن زمان عملکرد زنان اهل مدینه را حرام نمی دانسته اند و کلام معاویه بن عمار برای پدرش تازگی داشته است، و ثالثاً، شیخ طوسی اشاره کرده که در آن زمان زنان اشراف بنی عباس و دستگاه های حکومتی، مالیکی داشته اند که همانند محارم تلقی می شده اند، با توجه به این امور، زمینه تقیّه امام علیه السلام آشکار می گردد(۱).

به هر حال، از این روایت، جواز نظر مملوک نسبت به مالکه استفاده می شود و ظاهراً مجمع البیان به این روایت نظر داشته است.

«\* و السلام \*»

ص: ۸۵۴

---

۱- (۱) استاد مد ظلّه در اینجا توریه ای را از مرحوم آیه الله والد قدس سرّه نقل کرده اند که ایشان می فرمودند: کسی از من خواسته بود که برای نماز مستحبی کسی را استیجار کنم و گفته بود که پول آن را بعداً می فرستم، ولی مدتی گذشت و از پول خبری نشد و فهمیدم که آن شخص نمی خواهد پول بفرستد، من به او نامه نوشته، زمانی ضرب الاجل تعیین کردم و گفتم: اگر تا آن وقت پول را فرستادی فبها وگرنه من به وظیفه شرعی خود عمل می کنم، آن آقا ترسیده بود و زود پول فرستاده بود، در حالی که مراد من از وظیفه شرعی، سکوت بود و آن شخص متوجه نشده بود.

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات قبل، درباره دو مسئله نظر مملوک به مالک خود و نظر خصی به اجنبیه سخن گفتیم. در این جلسه، نخست به تکمیل بحث اول پرداخته، مراد مرحوم شیخ طوسی (ره) را از روایتی که «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را به خصوص اماء تفسیر کرده، بیان نموده، با ذکر روایاتی که موهم حرمت نظر مملوک به مالک بوده، جواز نظر مملوک به مالک خود را نتیجه می گیریم. در ادامه، به بحث از مسئله دوم پرداخته، روایت ابن بزیع را که از آن جواز نظر خصی به اجنبیه و عدم لزوم تستر اجنبیه از خصی استفاده شده، و دو وجه برای جمع بین این روایت با روایات مانعه را نقل و نقد می کنیم و سپس قرائنی که باعث می گردد این روایت حمل بر تقیه گردد و به طور کلی وجوهی که در مقام تعارض، بی اعتبار بودن روایت را ثابت می کند و نیز انحاء تقیه را در روایت بیان کرده، سرانجام لزوم تستر از خصی و حرمت نظر خصی به زن نامحرم را اثبات می کنیم.

\*\*\*

ص: ۸۵۵

۱) یادآوری و تکمیلی دربارهٔ روایت مرحوم شیخ طوسی (ره) در تفسیر «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»

گفتیم که مرحوم شیخ طوسی (ره) به روایت اصحابنا نسبت داده که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء است، و در مسالک الافهام آن را با عبارت «روی عن الائمة» نقل کرده است. ما گفتیم که به احتمال قوی مراد از این روایت، همین روایات موجود است، حال مراد کدام است؟ ممکن است یکی از این دو روایت باشد؛

روایت اول: روایت قاسم صیقل است، در جلسه قبل، وجه استدلال به این روایت را برای بحث مملوک که مالک او، زن باشد، توضیح دادیم و گفتیم مراد از خادم، مملوک مالکۀ دانسته شده، همانطور که در وسائل و وافى در ضمن روایات این بحث آورده شده، و ما اضافه می کنیم که مراد نظر مملوک به مالکۀ خود می باشد. وجه این استظهار را مرحوم نراقی (ره) در مستند چنین ذکر کرده که اختلاف علماء در جواز و حرمت، فقط در نظر مملوک به مالکۀ خود می باشد و در مورد مطلق خدمتگذار هیچ بحث و اشکالی نیست.

ما گفتیم که لازم نیست خادم را به مملوک مالکۀ حمل کنیم، بلکه ممکن است مراد از خادم، خصی باشد همانطور که در روایت امالی هم خادم به همین معنا بکار رفته بود، پس، نمی توان به این روایت برای حرمت نظر مملوک به مالکۀ خود تمسک کرد.

روایت دوم: روایت محمد بن اسحاق بن عمار است که این سؤال را در آن مطرح کرده بود که آیا خصی می تواند به زنان آب وضو بدهد؟ حال این را که این روایت چه ربطی به بحث نظر مملوک به مالکۀ دارد، توضیح خواهیم داد. برخی از فقهاء بزرگ همچون مرحوم علامه (ره) در تذکره، مرحوم فخر المحققین (ره) در ایضاح، مرحوم محقق کرکی (ره) در جامع المقاصد، مرحوم شهید ثانی (ره) در

مسالك به این روایت تمسك جسته، قلائد الدرر هم مراد از روایتی را که شیخ به آن اشاره می کند، همین روایت دانسته است (۱). برای توضیح وجه استدلال، نگاهی دیگر به متن روایت می اندازیم: «قلت يكون للرجل الخصى يدخل على نسائه فينا و لهن الوضوء فيرى شعورهن قال: لا» ما كلمه «الخصي» را اسم «يكون» و مرفوع می خوانیم ولی به نظر می رسد که این بزرگان «الخصي» را صفت الرجل و مجرور خوانده اند و روایت را چنین معنا کرده اند که آیا مرد خصی می تواند بر نسايش وارد شود و به آنها آب وضو بدهد؟ مراد از «نساء» را هم زنانی که خصی با آنها سر و کار دارد، گرفته اند که قهراً مراد زنان نامحرم می باشند (۲)، و پس از این گونه خواندن روایت، به آن تمسك کرده اند، به این تقریب که در ایضاح می گوید ترك استفعال دليل بر عموم مقال است، پس نظر مملوك خصی به مالکۀ خود هم مشمول روایت خواهد بود، چون امام علیه السلام سؤال فرموده که آیا این نساء، مالکۀ این خصی هستند یا نیستند؟ در مرآه العقول هم گویا روایت را چنین خوانده که استفاده عموم را از روایت پذیرفته ولی می فرماید: ما به جهت جمع بین روایات در آن تصرّف می کنیم و با توجه به روایاتی که نظر مملوك به مالکۀ خود را جایز دانسته، این روایت را به غیر این صورت حمل می کنیم و آن را تخصیص می زنیم و سؤال را مربوط به نظر مملوك به مالکۀ خود نمی دانیم. از این تعبیر معلوم می شود که ایشان هم اصل دلالت ذاتی روایت را پذیرفته است.

## ۲) نقد مرتبط بودن روایت محمد بن اسحاق به بحث نظر مملوك به مالکۀ خود

ص: ۸۵۷

- ۱- (۱) استاد مد ظلّه: البته آن را به احمد بن اسحاق نسبت داده که تعبیر مرحوم شیخ طوسی (ره) در تهذیب می باشد، ولی گفتیم که «احمد» در تهذیب مصحّف محمد است.
- ۲- (۲) استاد مد ظلّه: البته همین که موضوع را خصی قرار داده و فحل قرار نداده، خود قرینه ای است که مراد زنان اجنبیات می باشد که مردان خصی با آنها سر و کار داشته و خدمت آنها را می کرده اند.

ولی تفسیر روایت بر طبق نظر این علماء، وجهی ندارد<sup>(۱)</sup>، بلکه الخصی می تواند اسم یکون باشد و مرجع ضمیر «نساء» هم الرجل می باشد، و موضوع سؤال مردی است که مملوکی خصی دارد و این خصی می خواهد به زنان مالک خود آب وضوء بدهد و موهای آنها را ببیند، امام علیه السلام این کار را ناصحیح خوانده اند، بنابراین، سؤال در جایی است که مالک خصی، شوهر می باشد و به مورد بحث که مالک خصی، زن باشد، ربطی نخواهد داشت. ولی چون بسیاری از بزرگان این روایت را دلیل حرمت نظر مملوک به مالکه خود گرفته اند، ممکن است مرحوم شیخ طوسی (ره) هم همین گونه روایت را فهمیده باشد. بنابراین، کلام مرحوم شیخ (ره) در تفسیر «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» و نقل روایت توسط وی، چیزی جز روایت موجود در کتب حدیثی ما نیست، و باعث نمی شود که فهم ابتدائی ما از ادله تغییر یابد.

### ۳) بررسی روایات استدلال شده برای تحریم نظر مملوک به مالکه خود

روایات چندی بر جواز نظر مملوک به مالکه دلالت می کند که نقل کردیم، در مقابل این روایات چند روایت ذکر شده:

روایت اول: «روایه الحسین بن علوان عن جعفر عن أبيه عليهما السلام انه كان يقول لا ينظر العبد الى شعر سيّدته»<sup>(۲)</sup>.

این روایت از جهت سند اعتبار ندارد<sup>(۳)</sup>.

ص: ۸۵۸

۱- (۱) تفسیر روایت بر طبق نظر این علماء از نظر قواعد عربی خالی از دشواری نیست، زیرا با اسم یکون و یا «أن» قبل از «یدخل» می بایست مقدر گرفته شود و هر دو او صعوبت بر کنار نیست، عدم قرینه بر استعمال یکون به معنای «يجوز» و لزوم حذف حرف استفهام هم نکته دیگری است که تفسیر روایت را به این نحو مشکل می سازد.

۲- (۲) وسائل ۲۲۵:۲۰ شماره ۲۵۴۸۳، باب ۱۲۴ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۸، و جامع الأحادیث ۲۹۶:۲۰ شماره ۹۷۳، باب ۹ از «ابواب جمله من أحكام الرجال و النساء الأجانب»، ح ۹.

۳- (۳) توضیح کلام استاد مد ظله: استاد، حسین بن علوان را ثقه نمی دانند، توثیق نجاشی را مربوط به برادر وی حسن می دانند و با تتبع در موارد روایت های حسین بن علوان این مطلب را ثابت کرده اند که روایات شاذه و مخالف با اصول مذهب در روایت وی بسیار بوده و اصحاب به روایات وی اعتماد نکرده اند، پس، از این جهت

روایت دوم: «صحيحه يونس بن عمار و يونس بن يعقوب جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يحل للمراه ان ينظر عبدها الى شيء من جسدها الا الى شعرها غير متعمد لذلك(۱)».

برخی، به خاطر قید «غير متعمد ذلك»، روایات مجوزه را به نظر اتفاقی حمل کرده اند. ولی این مطلب صحیح نیست، زیرا نظر غیر از رؤیت است و نظر به معنای نگاه کردن است و مجرد دیدن تصادفی نیست، و حمل نظر به رؤیت غیر اختیاری، حمل بر فرد غیر عادی کلمه نظر است. و از سوی دیگر، در این روایت فقط نظر غیر متعمدانه به مو را جایز دانسته، در حالی که اگر مراد از غیر تعمد، نظر غیر اختیاری باشد، خصوصیتی در مو نیست و غیر شعر هم همین طور است که دیده شدن تصادفی آن حرام نیست. خلاصه، مقسم در این روایت نظر است که اصلاً رؤیت تصادفی را شامل نمی شود، و نظر اختیاری خود بر دو قسم است:

قسم اول: انسان به مو بالاستقلال نگاه می کند و خصوصیات مو را بررسی می کند، این قسم تعمد است و جایز نیست.

قسم دوم: انسان به جهت کسب و کار و تدریس و تدریس و صحبت و کارهای دیگر، بالتبع به مو هم نگاه می کند، این صورت غیر تعمد است و نگاه جایز می باشد(۲).

ص: ۸۵۹

---

۱- (۱) وسائل ۲۲۳:۲۰ شماره ۲۵۴۷۶، باب ۱۲۴ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۱، و جامع الاحادیث ۲۹۵:۲۰ شماره ۹۶۵، باب ۹ از «ابواب جمله من احکام الرجال و النساء الاجانب»، ح ۱.

۲- (۲) استاد مد ظله در اینجا به آیه استیزان هم تمسک جستند با این بیان که از این آیه، جواز نظر ملوک در غیر سه وقت مذکور در آیه، استفاده می شود، ولی همانطور که در جلسه آینده تذکر می فرمایند، موضوع آیه «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» است و «ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» نیست یعنی زن مالک عبد فرض نشده است که به بحث نظر مملوک به مالک مرتبط باشد. به هر حال، چون در میان فقهاء اختلافی نیست که مملوک شوهر نمی تواند اختیاراً به موی زن مالک خود نگاه کند، از این آیه فقط جواز نظر تصادفی و از روی لباس و پوشش استفاده می گردد، البته در سه وقت مذکور در آیه، چون احتمال بی پوشش بودن زن بسیار زیاد است، ورود بدون استیزان مجاز دانسته نشده است، بلکه ممکن است ورود در این اوقات هر چند زن پوشش داشته باشد، مجاز نباشد، زیرا حالت خلوت زن خود باید مستور باشد. در هر حال، آیه استیزان به بحث جاری مرتبط نیست.

نظر غیر استقلالی مملوک به مالک خود جایز است، درباره محدودۀ نظر مملوک به مالک در جلسۀ آینده سخن خواهیم گفت.

### (ب) ادامه بحث نظر خصی به اجنبیه:

#### اشاره

گفتیم که روایات متعددی بر حرمت نظر خصی به اجنبیه دلالت می کند که از نظر سند برخی معتبر و برخی غیر معتبر است، در مقابل، صحیحۀ ابن بزیع را به عنوان معارض ذکر کرده اند.

#### (۱) متن صحیحۀ ابن بزیع

«بسنده صحیح عن محمد بن اسماعیل بن بزیع قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قناع [النساء] الحرائر من الخصيان فقال: كانوا يدخلون على بنات أبي الحسن عليه السلام ولا يتقنعن قلت فكانوا أحراراً قال لا قلت: فالأحرار يتقنع منهم قال لا(۱)».

#### (۲) تقریب استدلال به روایت

اگر ما فقط جمله «كانوا يدخلون على بنات أبي الحسن عليه السلام ولا يتقنعن» را در نظر بگیریم و جواز نظر خصی به نساء و عدم لزوم احتجاب زنان از آنها را بخواهیم از آن استفاده کنیم، استدلال ناتمام است، زیرا این جمله به اصطلاح «قضیه فی واقعہ» است و نمی توان از آن حکم کلی را استفاده کرد، زیرا معلوم نیست که آیا خصیان به حد بلوغ رسیده بودند یا نه؟ آیا سن آنها زیاد بوده و همانطور که برخی عقیده دارند، حکمی نظیر قواعد النساء دارند یا نه؟ آیا خصیان تابعین غیر اولی الاربه بوده اند یا نبوده اند؟ آیا دخترهای ابی الحسن علیه السلام به حد بلوغ رسیده بودند یا نه؟ آیا ضرورتی در کار بوده یا نه؟ مطلب دیگری که آقایان ذکر نکرده اند این است که آیا خصیان مملوک بنات بوده اند یا نه؟ چون این احتمالات در کار است نمی توان به

ص: ۸۶۰

---

۱- (۱) وسائل ۲۲۶:۲۰ شماره ۸-۲۵۴۸۷، باب ۱۲۵ از ابواب مقدمات النکاح، ح ۳-۵، و جامع احادیث الشیعه ۲۹۴:۲۰ شماره ۹۶۴، باب ۸ از ابواب جمله من احکام الرجال الاجانب، ح ۸.

خود این قطعه روایت تمسک کرد، ولی از ذیل روایت بر می آید که مسئله مملوک و مالکه در کار نیست و حکم در احرار هم ثابت است، و از سوی دیگر این قطعه جواب سؤال سائل است که به طور مطلق از «قناع حرائر» پرسیده است و خصوصیتی در سؤال اخذ نشده، در نتیجه تمام احتمالات مختلفی که مطرح کردیم، ملغی می گردد، و با عنایت به صدر و ذیل روایت اینگونه اشکالات دلالتی مرتفع می باشد.

حال چگونه باید روایت را با سایر روایات جمع کرد؟

### ۳) جمع بین صحیح ابن بزيع و سایر روایات

وجه اول: برخی روایت ابن بزيع را به نگاه غیر عمدی حمل کرده اند و گفته اند که این روایت متعرض این مطلب است که لازم نیست زنان در جایی که معرض نگاه خصیان باشد، قناع سر کنند که تصادفاً نظر خصیان هم به آنها نیفتد. ولی این وجه جمع بسیار مستبعد است، ظاهر بسیار قوی کالنص روایت این است که بعد از ورود خصیان بر بنات ابي الحسن علیه السلام، آنها قناع بر سر نمی کرده اند، نه اینکه قبلاً قناع نداشتند و تا خصیان وارد می شدند، آنها سرشان را می پوشاندند، این حمل بسیار بعید بوده و نمی توان به آن ملتزم شد.

وجه دوم: تقنع فقط به معنای پوشاندن سر نیست، بلکه از عبارت لسان العرب استفاده می شود که قناع، سر و محاسن را می پوشانده، در لسان العرب این جمله را ذکر کرده که «القی عن وجهه قناع الحياء»، عکسی هم که در منجد برای توضیح «مقنع» آورده دلیل این می باشد که قناع فقط سر را نمی پوشانده، بلکه قسمتی از بالای سر تا ابرو و قسمتی از پایین رو را هم می پوشانده است. حال می گوییم که سؤال راوی از حکم قناع است نه حکم خمار، یعنی آیا در مقابل خصیان قناع لازم است یا همان خمار تنها کافی است، و حضرت هم در پاسخ می فرمایند که قناع لازم نیست چون خصیان بر دختران ابي الحسن علیه السلام وارد می شدند و آنها قناع نداشتند، ولی



این نمی رساند که آنها خمار هم نداشته اند.

در این وجه اشکالی به نظر می رسد که قابل پاسخ می باشد. اشکال این وجه این است که در ذیل روایت سؤال دیگری شده که در آن تقنّع به معنای پوشاندن سر می باشد، در نتیجه نمی توان صدر را به معنای دیگری گرفت، ذیل روایت این است: و سألت عن أم الولد هل لها ان تكشف رأسها بين يدي الرجل قال تتقنع، در اینجا سؤال این است که آیا ام ولد می تواند سر باز در نزد رجال ظاهر شود، حضرت می فرماید نه و باید قناع داشته باشد، چون شبهه در این است که ام ولد که حالتی بین حریت و رقیت دارد، حکم احرار را دارد که نتواند سر باز ظاهر شود یا حکم اماء را دارد که بتواند، حضرت حکم احرار را برای ام ولد ثابت کرده اند، در اینجا امر به تقنّع مربوط به پوشش سر است و ربطی به پوشش صورت ندارد و این می رساند که سؤال اول هم از قناع فقط مربوط به پوشش سر است.

ولی چون این ذیل را مرحوم کلینی و شیخ در تهذیبین در ذیل این خبر نقل کرده و فقط مرحوم صدوق (ره) در عیون به عنوان ذیل خبر آورده اند و کلینی هم در جایی دیگر نقل کرده (۱)، بنابراین، معلوم نیست که این جمله در اصل، ذیل این روایت بوده باشد، بلکه ابن بزیع دو سؤال در دو مجلس از امام علیه السلام داشته و بعد این دو سؤال در عیون کنار هم نقل شده، در نتیجه الزام ندارد که قناع در مسئله جاری هم به همان معنای تقنّع در مورد ام ولد باشد.

#### (۴) بررسی وجه جمع دوم

این وجه دوم را ما نخست صحیح می دانستیم، ولی با تحقیق بیشتر به نظر رسید که سؤال از حکم قناع را نمی توان چیزی غیر از سؤال از ستر رأس دانست، زیرا با تتبع در روایات در موارد استعمال قناع و مشتقات آن همچون تقنّع برمی آید که آنچه

ص: ۸۶۲

در قناع مطرح بوده پوشش سر بوده، نه چیز دیگر<sup>(۱)</sup>. و عکسی هم که در منجد کشیده است، ما به چاپ های قدیمی منجد مراجعه کرده بودیم، در چاپ جدید منجد عکس را مربوط به معنای دیگری دانسته که به بحث جاری ارتباطی ندارد، در منجد یکی از معانی مقنّع را: «الذی علیه بیضته الحديد» یعنی کسی که کلاه خود بر سر

ص: ۸۶۳

۱- (۱) توضیح کلام استاد مد ظلّه: با مراجعه به معجم الفاظ کتب اربعه، وسائل، بحار و غیر آن، در همه موارد استعمال واژه تقنّع و مشابهاً آن، متعلّق این فعل، رأس دانسته شده است و در هیچ موردی این فعل به وجه تعلق نگرفته است (مراجعه کنید به بحار ۱۸۱:۸۳ شماره ۸-۶ و ۱۸۲ شماره ۹، و ۱۱۵:۸۵ شماره ۲۱، و ۱۰:۹۵ شماره ۱۱، و کافی ۵۲۵:۵ شماره ۱ و ۵۲۸ شماره ۵، و ۱۲۸:۶ شماره ۳ و ۴۷۸ شماره ۱، و تهذیب ۲۱۸:۲ شماره ۶۶، و ۷۱:۵ شماره ۳۹، و ۷۴:۸ شماره ۱۶۸ و ۹۲ شماره ۳۳۳، و فقیه ۵۱۵:۳ شماره ۴۸۰۶ و...)، ما به عنوان نمونه چند روایت جالب توجه را نقل می کنیم: عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا ابراهیم علیه السلام عن الجاریه التي لم تدرك متى ينبغی ما ان تغطی رأسها ممن لیس بینها و بینه محرم و متى یجب علیها ان تقنّع رأسها للصلاه قال لا- تغطی رأسها حتی تحرم علیها الصلاه (کافی ۵۳۳:۵ شماره ۲، بحار ۱:۸۳ شماره ۱۰، و ۱۰۴:۳۵ شماره ۱۶). عن محمد بن مسلم قال... قلت رحمک الله الامه تغطی رأسها اذا صلت قال لیس علی الامه قناع (کافی ۳۹۴:۳ شماره ۲) عنه التهذیب ۲۱۷:۲ شماره ۶۳، لاحظ الفقیه ۳۷۳:۱ شماره ۱۰۸۵). عن حریر قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن محرم غطی رأسه ناسیاً قال یلقى القناع من رأسه و یلبی و لا شیء علیه (تهذیب ۳۰۷:۵ شماره ۴۸). در تمام این روایات یک نحو مترادفی بین قناع و تغطیه رأس در نظر گرفته شده است، به گونه ای که از تغطیه رأس، قناع نتیجه گرفته شده است. به هر حال، از جهت تتبع در موارد استعمال روایی نمی توان سؤال از قناع را به بیش از پوشش سر حمل کرد، البته در پاره ای کتب لغت، قناع را به آنچه سر و محاسن را می پوشاند، تفسیر کرده اند که شاهی از روایات بر این معنا نیافتیم. جالب اینجا است که تعبیر «القی عن وجه قناع الحیاء» که در برخی کتب لغت از جمله کتاب عین وارد شده، در روایات ما به گونه دیگری دیده می شود: ارحم من القی عن رأسه قناع الحیاء و حسر عن ذراعیه جلیاب الاتقیاء (بحار ۱۵۸:۹۴ شماره ۲۲). دقت در سایر مشتقات این کلمه در کتب لغت هم آن را به ستر وجه مربوط می داند نه چیز دیگر. گفتنی است که ممکن است مراد از خمار و قناع یکی نباشد و همچون روسری و مقنعه در عرف کنونی فارسی، دو معنای مختلف داشته باشد [همچنان که از عبارت دعائم الاسلام: لا تجری الحره ان تصلی بغیر خمار او قناع برمی آید، بحار ۱۸۸:۸۳ شماره ۱۷]، ولی به هر حال، این هر دو پوشش سر می باشند و گاه به معنای مثال برای مطلق پوشش سر بکار می روند که در روایت ابن بزیع هم چنین است.

نهاده، ذکر کرده و با علامت مخصوص کنار آن، اشاره به عکس آن نموده است، این معنا مورد نظر ما نیست، ولی معنای دیگری هم برای مقتنع نموده: (المغطی رأسه) که به بحث جاری مربوط می شود و قناع زن ها به آن مرتبط است، این معنا به پوشش رو ارتباطی ندارد.

#### (۵) حمل روایت ابن بزیع بر تقیه

وجه دیگری که تعارض را حل می کند، مربوط به جهت صدور روایت ابن بزیع است، بزرگان فرموده اند که از روایت ابن بزیع رائحه تقیه استشمام می شود، حال در اینکه از کجای روایت این امر معلوم می گردد، چند مطلب در اینجا می توان بیان کرد که برخی مربوط به خود روایت و برخی قرائن خارجی است و از همه تقیه بودن روایت استفاده می گردد.

اولاً: از عبارت «کانوا یدخلون» در روایت استمرار دخول خصیان بر بنات اُبی الحسن علیه السلام استفاده می شود، شکی نیست که عدم پوشش در مقابل خصیان اگر حرام نباشد، مکروه می باشد، حال چطور شده است که بنات اُبی الحسن ملتزم به این امر مکروه بوده اند، معلوم است که شرایط تقیه در کار بوده است.

ثانیاً: امام علیه السلام در پاسخ سؤال، صریحاً جواب نداده اند بلکه یک قضیه درباره بنات اُبی الحسن علیه السلام نقل کردند که گفتیم خودش «قضیه فی واقعه» و بالصراحه جواب سؤال نیست، زیرا خصوصیات موجوده در آن قضیه برای ما معلوم نیست، همین که حضرت جواب صریح نداده، نشان می دهد که حضرت نمی خواسته مطلب را باز کند و این خود اماره تقیه است.

ثالثاً: در روایات دیگر مسئله هم گاه حضرت از پاسخ به این سؤال خودداری کرده اند، مثلاً در روایت اثبات الوصیه که نقل کردیم، حضرت پرسش های دیگر را پاسخ می دهند ولی به سؤال از خصیان که می رسند، سکوت می ورزند.

رابعاً: ابن بزیع خود از وزراء خلفاء عباسی بوده و طبیعتاً مسئله تقیه پیش می آید.

خامساً: آن گونه که مرحوم شیخ طوسی (ره) در تهذیبین نقل کرده، خصیان در دستگاه های سلاطین آن زمان بوده اند، طبیعتاً زمینه تقیه فراهم بوده، مسئله در میان عامه هم مختلف بوده، و طبق مقبوله عمر بن حنظله «ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیرک و یؤخذ بالآخر»، موافقت با رأی حکام عامه، خود از عوامل رد یک روایت در مقام تعارض می باشد.

بنابراین، از مجموع روایات استفاده می گردد که جو تقیه بوده، در جایی که جو تقیه ای مسلم باشد، ما مکرر گفته ایم که اصالة التطابق بین اراده استعمالی و اراده جدی جریان ندارد و روایت ذاتاً اعتبار ندارد و صدور آن به جهت بیان حکم واقعی و نفی احتمال تقیه احرار نمی گردد. اگر ما جو تقیه را مسلم بدانیم، روایت ابن بزیع ذاتاً اعتبار ندارد، ولی اگر ما جو تقیه را مسلم ندانیم، باز در مقام تعارض، این روایت اعتبار ندارد، زیرا شهرت یا اجماع بر خلاف این روایت است، در مورد خصیان بما هم خصیان، ما به هیچ مفتی برنخوردیم که تستر از آنها را لازم نداند و نظر آنها را به زنان نامحرم مجاز بداند، حال در مورد ممالیکی که خصی هم باشند، فتاوی در کار هست که می توانند به مالکه خود نگاه کنند ولی در مورد خصیان احرار که در روایت ابن بزیع حکم به عدم لزوم تقنّع از آنها شده، هیچ فتوایی دیده نشده است و ممکن است کسی دعوی اجماع بر مسئله بکند.

از سوی دیگر روایت ابن بزیع موافق حکام عامه است و سایر روایات مخالف آن است، و از جهت دیگر، فقط روایت ابن بزیع بر جواز دلالت می کند و روایات چندی بر حرمت دلالت می کند، پس، به هیچ وجه این روایت نمی تواند مستند فتوای به جواز قرار گیرد.

#### **(۶) توضیحی درباره تقیه در صحیحه ابن بزیع**

در اینجا سه گونه تقیه مطرح است؛ اول: تقیه دختران ابو الحسن علیه السلام؛ از استمرار عدم تقنّع آنها از خصیان معلوم می گردد که آنها در شرایط تقیه بسر

می برده اند.

دوم: تقیه امام علیه السلام؛ از عدم بیان صریح حکم واقعی توسط حضرت معلوم می گردد که حضرت در شرایط تقیه بوده اند.

سوم: در شرایط تقیه بودن ابن بزیع؛ چون ابن بزیع وزیر بوده، ممکن است امام علیه السلام برای اینکه او به محدور نیفتد حکم واقعی را بیان نکرده است و فتوا به جواز داده است.

## ۷) نتیجه بحث

نظر خصیان به زنان نامحرم حرام بوده و پوشش زنان از ایشان لازم است و خصی بما هو خصی، از حکم حرمت نظر و وجوب ستر استثناء نشده است.

«\* و السلام\*»

ص: ۸۶۶

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته، درباره حکم نگاه مملوک به مالکۀ خود و نیز نگاه خصی به اجنبیه بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که مملوک می تواند به موی مالکۀ خود نگاه کند ولی به سایر اعضای بدن نمی تواند نگاه کند، البته نگاه به ساق او نیز مکروه است، از مسئلۀ نگاه خصی به مملوکه که مورد ابتلا نیست، عبور کردیم، ولی در مسئلۀ نگاه خصی به اجنبیه بحث کرده و آن را ممنوع شمردیم. و در این جلسه، استدلال به آیه شریفه «أُولَى الْأَرْبَةِ» و استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) و روایات در تفسیر آیه فوق را پیرامون بحث نگاه خصی به اجنبیه نقد و بررسی خواهیم کرد.

\*\*\*

## الف) حکم نگاه خصی به اجنبیه:

### ۱) متن عروه:

«لا يجوز للمملوك النظر الى مالکته و لا للخصی النظر الى مالکته او غيرها كما لا يجوز للعین و المجهود بلا اشکال بل و لا لکبیره السن الذی هو شبه القواعد من النساء علی الاحوط».

مختار ما جواز نظر مملوک به مالکۀ خود بود، البته نه مثل نگاه به محارم، بلکه آنچه از روایات استفاده شد، جواز نظر به مو و ساق او است، گرچه نگاه به ساق هم خلاف احتیاط است و مقتضای جمع بین روایات متعارض، حمل جواز بر کراهت است، ولی قدر مسلم از روایات جواز نظر به مو است.

ص: ۸۶۷

دیروز یکی از مؤیدات «جواز نظر مملوک به مالک» را آیه شریفه ای که استیدان را واجب ندانسته، شمردیم، ولی چون آیه فقط مملوک زن را فرض نکرده و فرموده:

«أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» که ظاهر در مملوک شوهر است، نمی تواند مؤیدی بر مطلب باشد.

در مورد خصی هم نتیجه گرفتیم که مثل فعل است و نمی تواند به اجنبیه نگاه کند.

### ۳) استدلال به آیه شریفه «أُولَى الْإِرْبَةِ»

برخی در بحث خصی غیر از روایات، به آیه «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» استدلال کرده اند، به این معنا که خصی از مصادیق «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» است و احتیاجی به نساء ندارد، لذا نمی توان در مقابل او ابداء زینت کرد.

در معنای «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ»، فتاوی علماء و آراء مفسرین مختلف است. در روایات هم در این زمینه اختلاف وجود دارد.

برخی «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» را پیرمردهایی که سن زیادی دارند و احتیاج به زن را احساس نمی کنند و در معرض شهوت نمی باشند، معنا کرده اند. کنز العرفان از بعضی نقل کرده که از امام کاظم (علیه السلام) روایت شده است. (۱)

برخی دیگر، بر کسانی که احتیاج به زن ندارند، حمل نموده اند که معنایی وسیع تر از معنای اول است.

برخی دیگر، مراد از آن را ابلهی دانسته اند که «لَا يَأْتِ النِّسَاءَ» که چند روایت به این مضمون هست.

ص: ۸۶۸

بحث دیگر این است که مستثنی کیست؟

آقای خوئی (ره) می فرمایند: مستثنی در آیه شریفه، مطلق «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» نیست بلکه خصوص «تابعین» است (۱). اگر متعارف مردهائی که شهوت نداشته و به زن احتیاج ندارند، تابع بودند، می گفتیم در «تابع» خصوصیتی ملحوظ نشده است و آیه، واقعیت خارجی را بیان کرده و «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» در حکم تعلیل است، یعنی وجه استثناء، «عدم احتیاج به زن» بود، ولی با توجه به اینکه خارجاً چنین نیست و اکثر چنین افرادی، تابع نیستند، معلوم می شود که «تابع» خصوصیتی دارد، اتفاقاً روایات هم وجود خصوصیتی را روشن می کنند، چون وجه تبعیت افراد مختلف است، یکی از وجوه تابعیت که در روایات هم به چشم می خورد، «قصور» است. قُصِرَ احتیاج به ولایت دارند، چون عقل درستی ندارند، قهراً محتاج به ولایت اشخاص دیگرند. در روایاتی هم که آیه را تفسیر کرده، آمده است: «الاحق الذی لا یأت النساء» یا «الابله الذی لا یأت النساء».

آنگاه «أُولَى الْإِرْبَةِ» به معنای کسی است که احتیاج به زن دارد و «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» یعنی کسی که احتیاج به زن ندارد، در مفهوم «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ»، حماقت درج نشده است. تفسیر روایات مربوط به «تابعین» است یعنی احمق آن تابعی است که احتیاج به زن ندارد.

بنابراین، برای استدلال به آیه شریفه در مسئله خصی، با دو اشکال روبرو هستیم:

اشکال اول این است که معلوم نیست که خصی حتماً فاقد شهوت باشد، ممکن

ص: ۸۶۹



است دارای شهوت باشد، پس خصی حتماً مصداق «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» نیست، ممکن است مصداق «أُولَى الْإِرْبَةِ» باشد.

اشکال دوم اینکه، مصداق «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» بودن کافی نیست، باید مصداق «تابع» هم باشد. مراد از «تابعین»، صرف نظر از روایات، ممکن است عبد یا نوکری باشد که تابع مولی و مخدوم خویش هستند، ولی روایات آن را به ابلهی تفسیر کرده که عقل کمی دارد و تحت ولایت دیگران است. پس استدلال به آیه شریفه در مسئله خصی تمام نیست.

## (۵) روایاتی در تفسیر آیه شریفه

روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده، متعدد است، چون در وسائل مسامحاتی رخ داده، از جامع الاحادیث نقل می‌کنم.

روایت اول: روایت صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن زراره قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل «أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» الى آخر الآیه قال: هو الاحق الذی لا یأت النساء. این روایت در کافی و معانی الاخبار نقل شده است. (۱)

روایت دوم: در تهذیب نقل شده و در سند تا صفوان بن یحیی اختلافی با روایت قبلی دارد. الصفار عن السندی بن محمد عن صفوان بن یحیی عن ابن مسکان عن زراره عن أبی عبد الله عليه السلام قال: سألته عن اولی الاربه من الرجال... (۲).

روایت سوم: در کافی از حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن غیر واحد (۳) عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابی عبد الله عليه السلام قال: سألته عن اولی

ص: ۸۷۰

---

۱- (۱) جامع الاحادیث ۲۸۹:۲۰ شماره ۹۴۴، کافی ۵:۵۲۳ شماره ۱، معانی الاخبار: ۱۶۱ شماره ۱.

۲- (۲) تهذیب ۴۶۸:۷ شماره ۱۸۷۳.

۳- (۳) غیر واحد در سند روایت به معنای مستفیضه بودن است یعنی افراد متعددی این روایت را نقل کرده اند.

الاربه من الرجال قال: الاحق المولى عليه الذى لا يأت النساء(۱).

روایت چهارم: در معانی الاخبار روایت صحیحی را از علی بن ابی حمزه از ابی بصیر نقل می کند قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التابعين غير اولي الاربه من الرجال؟ قال: هو الابله....(۲).

مضمون این چهار روایت یک معنا است و یعنی کسی که رشد عقلی نداشته و تحت ولایت دیگران است.

## ۶) اشکالی در روایت دوم و سوم

اشکالی که وجود دارد این است که در روایت زراره در نقل تهذیب، حضرت فرموده: «هو الاحق الذى لا يأت النساء»، و در روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله فرمود: «الاحق المولى عليه الذى لا يأت النساء»، احمق یا احمق مولى عليه، مصداق غیر اولی الاربه است در حالی که سائل در دو روایت فوق، از «أولى الْإِزْبَةِ» سؤال کرده، چگونه حضرت در پاسخ، «غَيْرِ أُولَى الْإِزْبَةِ» را تفسیر فرمود؟

در روایت اول و چهارم این اشکال مطرح نیست، اما در روایت دوم و سوم این اشکال مطرح است.

مصحح مسالك الافهام، آقای میرزا محمد باقر شریف، همشیره زاده مرحوم آقای گلپایگانی که شخص با ذوق و استعداد و کمالی بود، می گوید: کسی به این اشکال در روایات توجه نکرده است، ظاهراً در این دو روایت، کلمه «غیر» در سؤال سائل افتاده است(۳). در وسائل نیز که در یکی از این دو روایت، «غیر» را افزوده(۴)، ظاهراً اجتهادی است، و الا در نسخ معتبر بدون «غیر» است.

ولی قبل از ایشان، مرحوم فیض و صاحب حدائق به این اشکال برخورد کرده و در صدد حل آن برآمده اند.

ص: ۸۷۱

---

۱- (۱) کافی ۵: ۵۲۳ شماره ۲.

۲- (۲) معانی الاخبار: ۱۶۲ شماره ۲.

۳- (۳) مسالك الافهام، فاضل جواد ۳: ۲۸۴، تعلیقه (۲).

۴- (۴) وسائل الشیعه ۲۰: ۲۰۴ شماره ۲.

صاحب حدائق می گوید: در قرآن مواردی وجود دارد که پاسخ متناسب با سؤال نیست، گویا سائل را متوجه این نکته می کند که سؤال شما مناسب نیست و پاسخی متناسب با سؤال مناسب مقام داده می شود مثل: یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِهْلَةِ که از تو دربارهٔ هلال سؤال می کنند که ابتدا نازک است و به تدریج زیاد می شود و به صورت قرص کامل درمی آید، سپس نقصان پیدا می کند تا وقتی که منعدم می گردد، علتش چیست؟ قرآن این سؤال را بی فائده دانسته، لذا فلسفه خلقت آن را ذکر می کند و جوابی متناسب با سؤالی مناسب می دهد که «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ»، و یا سؤال از علت وجودی را بی فائده می داند و در پاسخ ثمرات آن را ذکر می کند. و مثل:

«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ...» که سائل سؤال می کند چه چیزی انفاق کنیم؟ پاسخ دربارهٔ مصرف انفاق است. در روایت مورد بحث نیز سؤال از «أُولَى الْإِرْبَةِ» است، ولی امام سؤال از استثناء را مناسب شمرده و جوابی مناسب، با آن داده است. (۱)

#### **(۸) مناقشه استاد مد ظله بر پاسخ صاحب حدائق (ره)**

این احتمال خیلی مستبعد است. اگر بگویند: «زکات برای غیر محتاج حرام است» سپس سؤال کنند، محتاج کیست؟ آیا گفته می شود که سؤال شما نامناسب است؟ و در پاسخ می گویند: غنی! یعنی به جای پاسخ از محتاج، از غیر محتاج جواب می دهند؟ طبیعی آن است که بگویند: محتاج کسی است که مخارج سالیانه اش را نداشته باشد. شواهدی هم که ایشان از آیات ذکر کردند، صحیح نیست، زیرا در مورد آیهٔ اول و سؤال از اهلّه، چندان روشن نیست که وجه سؤال چیست؟ ممکن است سؤال از غرض خلقت باشد و سائل فکر کند که چرا همیشه

ص: ۸۷۲

به صورت قرص کامل و زیبا نیست؟ و چون غرض سائل معلوم نیست، از پاسخ، غرض سائل مشخص می شود، مثل اینکه بگوید: «يسألونك عن المتشابه» جواب دهند، متشابه برای آن است که شما به در خانه معصومین مراجعه کنید، هدایت شوید، تهذیب نفس پیدا کنید، بدون ارتباط با این خاندان این اغراض حاصل نمی شود، این سؤال و جواب، امر متعارفی است.

آیه دوم نیز همین طور است، سؤال از انفاق می کند، پاسخ می دهد که خیر مصداق معینی ندارد، کار خیر هر چه باشد، خوب است، سپس تفضلاً مصرف خیر را هم بیان می کند، گویا سائل را متوجه این نکته می کند که کار خیر شما اگر بخواهد مصداق خیر باشد، باید در فلان راه مصرف شود.

## ۹) پاسخ استاد مد ظله از اشکال

توجیه صحیحی که به نظر می رسید، بعد در وافی هم ملا-حظه شد که همین مطلب آمده، این است که «أُولَى الْإِرْبَةِ» عنوان مشیر است به آیه ای که این مطلب در آن ذکر شده است، سألت عن أُولَى الْإِرْبَةِ، یعنی سؤال کردم از آیه شریفه «الَّتَابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ»، البته در روایت اول و چهارم، سائل به طور کامل از تفسیر آیه سؤال کرده، ولی در این دو روایت، با اشاره سؤال کرده است.

البته در چاپ قدیم و چاپ جدید وافی یک کلمه (غیر) سقط شده که باید اضافه شود، کلمه (غیر اولى الاربه)، (اولی الاربه) ضبط شده است. (۱)

غیر از روایات چهارگانه فوق که از نظر سند قابل اعتماد است، روایت دیگری درباره شیوخ هست که از نظر سند قابل اعتماد نیست و مرسل نقل شده است (۲).

## ۱۰) روایتی دیگر

### اشاره

روایت دیگری است که در کافی از عبد الله بن میمون قداح نقل شده (۳) و اهل

ص: ۸۷۳

---

۱- (۱) وافی (طبع حجری) ۳، جزء ۱۲: ۱۲۲.

۲- (۲) تفسیر القمّی ۲: ۱۰۲.

۳- (۳) کافی ۵: ۵۲۳ شماره ۳، بحار الانوار ۶۵: ۷۶، تعلیقه (۲).

سنت نیز آن را با اندک اختلافی در متن نقل کرده اند (۱). مضمون روایت این است که دو نفر مخنث بودند که گمان می شد قدرت درک مسائل جنسی را ندارند. در نقل اهل سنت آمده که منزل پیامبر آمده بودند و با برادر ام سلمه صحبت می کردند. او به این دو نفر می گفت: اگر طائف را فتح کردید، زنی با این خصوصیات در آنجا هست و خلاصه، آنان را تحریک می کرد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) که این سخنان را می شنید، فرمود: کسی که سخنانی از این قبیل را درک می کند، اهل شهوت است، اگر اهل شهوت نباشد، نمی تواند این سخنان را درک کند. حضرت آنان را تبعید می کند، وقتی گفته می شود که آنها از گرسنگی می میرند، می فرماید: هر هفته می توانند بیایند و لوازم زندگی بردارند و به زندگیشان سرکشی کنند. این حکم برای این بود که با زنان مخلوط نشوند. در این روایت «أُولَى الْإِرْبَةِ» به معنای کسی آمده که دارای شهوت باشد. از روایت بر نمی آید که آن دو، احمق یا ابله بودند، البته ممکن است ثبوتاً چنین بوده اند و چون درکشان کم بوده، احتیاج به قیم داشتند، گرچه داشتن شهوت با فقدان عقل و دیوانگی منافات ندارد.

بنابراین، روایت فوق با روایات چهارگانه قبلی منافاتی ندارد، چون اگر مسلم بود که آن دو نفر احمق و ابله نیستند، با روایات قبلی تعارض پیدا می کرد، ولی از آنجا که امکان دارد که خارجاً ابله بوده اند، با آن روایات تعارض ندارند.

### تفسیری از مرحوم فیض (ره) و مناقشه استاد (مد ظله)

مرحوم فیض در اینجا مطلبی دارد و آن این است که «اربه» به معنای عقل و جوده الرأی است، نه به معنای احتیاج، پس غیر اولی الاربه به معنای کسانی است که عقل درستی و بصیرتی ندارند، آنگاه چنانچه لازمه فقدان عقل، فقدان شهوت هم باشد، حرفی نیست و وجهی بر استثناء نخواهد بود، اما بی عقلی با فقدان شهوت تلازمی ندارد، حیوانات و الاغ ها که عقل ندارند، شهوت دارند.

ص: ۸۷۴

ولی این تفسیر، نادرست است، صاحب حدائق (ره) اشکال کرده که این تفسیر با لغت ناسازگار است ولی ما که مراجعه کردیم با لغت تطبیق می‌کند، ولی معنای متعارف کلمه «اربه»، احتیاج است و غیر اولی الاربه به معنای غیر محتاج است.

این روایت نمی‌تواند در مورد خصی مورد استفاده قرار گیرد، بنابراین، محبوب و عَین با اینکه نمی‌توانند واقعه کنند، ولی شهواتشان از بین نرفته است و جزء مستثنیات نیستند. در باب خصی ممکن است از بعضی از روایات استثناء تخیل شود، ولی در باب محبوب و عَین همین مقدار هم تخیل نمی‌شود. لذا مرحوم سید (ره) در این دو مورد بلا اشکال تعبیر می‌کند.

### **(ب) حکم نگاه پیرمرد به اجنبیه:**

بحثی که قدری دشوار به نظر می‌رسد، درباره «پیرمرد» است که سید (ره) نیز با احتیاط عبور می‌کند. در روایتی از امام کاظم (علیه السلام) آمده که شیوخ نیز از غیر اولی الاربه هستند، ولی روایت، مرسله بوده و قابل اعتماد نیست.

در آیه شریفه، بعضی از موارد را استثنا کرده ولی بعضی از موارد مشابه را ذکر نکرده و به همان موارد مستثنی اکتفا کرده است، مثلاً- فرموده: بنی اخواتهنّ ولی اعمامهنّ یا اخوالهنّ را ذکر نکرده، داماد را ذکر نکرده ولی پدر زن را ذکر کرده است، به نظر می‌رسد مواردی که ذکر نشده، به متشابهات آنها اکتفا شده است. در مورد پیرمردها نیز چون شبه قواعد من النساء هستند، به ذکر همان قواعد اکتفا شده و از ذکر شیوخ صرف نظر گردیده است. این احتمال، بعید نیست، ولی چون قطعی نیست، نمی‌توان به طور بّتی فتوا داد و مثل قواعد با آنها رفتار نمود، لذا سید (ره) نیز علی الاحوط تعبیر کرده است.

«\* و السلام \*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته، درباره نظر پیرمردان که همانند قواعد النساء هستند، بحث شد. در آغاز این جلسه، دو نکته در توضیح و تکمیل و تصحیح بحث گذشته خواهیم آورد، از جمله درباره ضابطه در اموری که در موضوع حکم اخذ شده، ولی در حکم دخیل نیستند، سخن خواهیم گفت، در ادامه به بررسی مسئله ۳۸ پرداخته، عدم فرق بین مرد بینا و نابینا را در حرمت نظر زن نامحرم به آنها، با عنایت به اجماع در مسئله ثابت می کنیم، و سپس روایاتی را که در این مسئله مورد استناد قرار گرفته، بررسی نموده و اشکالات اختصاصی و عمومی آنها را ذکر، و ناتمامی استدلال به آنها را نتیجه می گیریم، در پایان این جلسه، بررسی مسئله ۳۹ و حرمت سماع صوت اجنبیه و حرمت اسماع زن صدای خود را به اجنبی، آغاز کرده و توضیحی درباره این مسئله و نحوه استدلال به آیه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» را خواهیم آورد.

\*\*\*

## الف) دو نکته در تکمیل و توضیح بحث قبل:

### ۱) نقد کلام مرحوم سید (ره) و استدراکی از مطالب گذشته

در پایان مسئله ۳۷ مرحوم سید (ره) می فرماید: «ولا يجوز النظر لكبير السنّ الذي هو شبه القواعد من النساء على الاحوط». بنا بر احتیاط، شیخ کبیر السنّ که همانند قواعد از زن ها است، نمی تواند به اجنبیه نظر کند. از ظاهر این کلام استفاده می شود که در قواعد من النساء، نظر به اجنبی اشکالی ندارد و چون شیوخ هم مثل قواعد

ص: ۸۷۶

می باشند، احتمال جواز نظر موجود می باشد، لکن چون این احتمال قطعی نمی باشد، ما احتیاط می کنیم و قائل به عدم جواز نظر شیوخ کبیر السن به اجنبیه می شویم.

اما نکته ای در اینجا قابل بیان است که در قواعد من النساء ما عدم وجوب ستر را پذیرفتیم و بالملازمه جواز نظر مرد اجنبی را به این طایفه از زن ها ثابت کردیم. پس، قواعد من النساء منظور الیها می باشند نه ناظر، و به تعبیر دیگر، اگر جواز نظر به قواعد من النساء ثابت شد، نمی توان جواز نظر را برای خود قواعد من النساء هم ثابت کرد، یعنی قواعد من النساء نمی توانند به اجنبی نگاه کنند. لذا اگر ما قائل شدیم که مردها می توانند به قواعد من النساء نظر کنند، این ملازمه ندارد که قواعد من النساء هم بتوانند به مردهای اجنبی نگاه کنند. همچون خصی و محبوب و عنین که در آنجا حرمت نظر آنها به اجنبیه مطرح است نه منظور الیه، موضوع بحث جاری هم جائی است که پیرمرد ناظر است.

در نتیجه اگر مشابهت بین قواعد من النساء و شیوخ کبیر السن به حدی باشد که بتوان احکام را از یکی به دیگری سرایت داد، از آنجائی که جواز نظر به اجنبی در قواعد من النساء ثابت نشده است، دیگر احتمال تسری این حکم به شیوخ، متصور نیست تا جائی برای احتیاط بر خلاف باقی بماند.

از اینجا ما از کلام گذشته خویش استدراک می کنیم، چرا که قبلاً بیان شده بود علّت عدم جزم مرحوم سیّد (ره) و حکم به احتیاط این است که از مستثنیات «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» القواعد من النساء می باشند و چون در این آیه قرآن، چند موردی ذکر شد و از ذکر مشابهاً به آن خودداری شده است، در اینجا هم محتمل است شیوخ کبیر السن از مشابهاً قواعد من النساء باشد که در آیه به ذکر مشابه اکتفاء شده است. لذا مرحوم سیّد (ره) با توجه به این احتمال، حکم به احتیاط کرده اند.

اما همانطور که در نقد کلام مرحوم سیّد (ره) بیان شد، دیگر موضوعی برای این



توجیه نمی باشد، وقتی که در مشبه به یعنی قواعد نتوان جواز نظر به اجنبی را ثابت کرد، در مشبه هم چنین احتمالی متصور نخواهد بود.

البته ممکن است کسی پیرمردی را که شهوت نداشته باشد، از مصادیق «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» بداند، ممکن است جواز نظر وی را به زن نامحرم ثابت کند، ولی صرف نظر از بحث تفسیری «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ»، موضوع آیه فقط «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» نیست بلکه قید التابعین هم ذکر شده، بنابراین، الزاماً پیرمرد فرتوت بی شهوت مصداق آیه نیست و از این آیه هم نمی توان جواز نظر پیرمرد را ثابت کرد، پس، دلیلی نداریم که پیرمرد فرتوت بتواند به زن نامحرم نگاه کند.

## ۲) توضیحی درباره «التابعین غیر اُولی الاربه»

### اشاره

ما در جلسه سابق گفتیم که التابعین به منزله قید غالبی نیست که همچون آیه «رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» بتوان گفت که دخالتی در حکم ندارد و تمام الموضوع غیر اُولی الاربه است، بلکه ظاهر آیه شریفه این است که تابعین هم در حکم دخالت دارد. برخی از دوستان اشکال کردند که «التابعین» قبل از «غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» ذکر شده، بنابراین، اصلاً قید نیست تا مسئله غالبی بودن یا نبودن آن موضوع پیدا کند.

در پاسخ این اشکال، ناگزیر به توضیح بیشتری هستیم تا ابهام برطرف گردد. دو صورت در اینجا وجود دارد که از جهاتی با یکدیگر شبیه هستند؛

صورت اول: موضوع حکم ذکر شده و سپس قیدی به آن زده می شود که دخالتی در ثبوت حکم ندارد، همچون مسئله ربائب که «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» به جهت بیان حکمت حکم ذکر شده و دخالتی در ثبوت حکم ندارد.

صورت دوم: دو موضوع ذکر شده که موضوع متقدم دخالتی در حکم ندارد و فقط به عنوان مقدمه ذکر شده است، همچون «ادخل السوق و اشتر اللحم»، در اینجا ممکن است «سوق» خصوصیتی نداشته باشد و فقط مقدمه جهت شراء لحم باشد.

در هر دو صورت، این سؤال مطرح است که در چه هنگامی می توان قید یا موضوع متقدم را از موضوعیت انداخت؟ پاسخ این سؤال این است که در جائی که غلبه در کار باشد. در صورت اول، قید غالبی را می توان حکمت حکم تلقی کرد نه هر قیدی را. در صورت دوم هم در صورتی می توان سوق را در مثال فوق، از موضوعیت انداخت که شراء لحم غالباً بدون رفتن به سوق میسر نباشد، در اینجا «ادخل السوق» می تواند مقدمه غالبی تلقی شده و اشاره به نحوه اجرای عملی حکم اصلی یعنی شراء لحم باشد، ولی اگر همچون زمان کنونی، گوشت معمولاً در بازار به فروش نرود، بکار بردن جمله «ادخل السوق و اشتر اللحم» فقط در صورتی صحیح خواهد بود که قصاب خاصی در بازار وجود داشته باشد و غرض ما خریدن گوشت از خصوص آن قصاب باشد، وگرنه، اگر بازار هیچ خصوصیتی نداشته باشد، بکار بردن جمله فوق ناپسندیده است.

### تطبیق این بحث کلی بر مسئله جاری

در مورد آیه «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ» که نظیر صورت دوم است، در صورتی می توان قید التابعین را ملغی دانست که غالبی باشد، ولی از آنجا که کسانی همچون پیرمردها که فاقد شهوت هستند، غالباً جزء تابعین بشمار نمی روند، نمی توان قید تابعین را از موضوعیت حکم برکنار دانست، بنابراین، فاقدان شهوتی که عنوان تابعین بر آنها صدق کند، مستثنی از حکم حرمت نظر می باشند، طبق روایات هم مراد از تابعین احمق هائی است که تبعیت عقلی دارند.

### (ب) نظر زن به مرد اجنبی نابینا (بررسی مسئله ۳۸):

#### (۱) متن مسئله

«الاعمی کالبصیر فی حرمه النظر المرأه الیه».

ص: ۸۷۹

بیشتر گفتیم که زن نمی تواند به مرد نگاه کند، البته استثنائاتی در این زمینه وجود داشت که در بحث گذشته نیز بررسی گردید. در اینجا مرحوم سید (ره) می فرمایند که در حرمت نظر زن به مرد، فرقی نیست که مرد بینا باشد یا نابینا، یعنی همچنان که نظر زن به مرد بینا در غیر استثناءها حرام است، نظر زن به مرد نابینا هم همان حکم را دارد، وجه این امر هم این است که دلیلی که برای حرمت نظر زن به مرد آوردیم، فرقی بین بینا بودن و نابینا بودن نمی گذارد، زیرا اگر دلالت آیه غض را بر حرمت نظر زن به مرد اجنبی تمام بدانیم، این آیه اطلاق دارد و مرد نابینا را شامل می گردد، اگر ما این را قائل نشدیم و به اجماع در مسئله تمسک کردیم که در غیر مواضعی که سیره بر جواز آن جاری است یعنی صورت و مو و گلو و گردن و سایر مواضعی از مردها که نوعاً ظاهر است، نظر زن به مرد را همه فقهاء حرام می دانند، در اینجا نیز فرقی نیست که طرف نگاه بینا باشد یا نابینا، همچنان که زیبا بودن و زشت بودن و سایر اوصاف در این حکم دخیل نیست، بینایی وی نیز در اینجا بی تأثیر است.

البته اگر امکان داشت که به آیه ابداء زینت در این حکم تمسک می کردیم، چون در مقابل مرد اعمی، ابداء زینت جایز است، طبیعتاً فرقی بین بصیر و اعمی پدید می آمد، ولی روشن است که این آیه نمی تواند مستند فتوا به حرمت نظر زن به مرد قرار گیرد تا مجالی برای فرق بین بینا و نابینا به وجود آید. ولی در صورت تمسک به آیه ابداء زینت هم این تفصیل نادرست بود، زیرا مستند ما که منحصر به این آیه نیست، این آیه، نظر به مرد نابینا را شامل نمی شود و مستند فتوای به حرمت نیست ولی مفهوم ندارد و از آن جواز نظر به مرد نابینا هم استفاده نمی شود، بنابراین، می توان به اطلاق سایر ادله همچون اجماع، برای عدم فرق بین بینا و نابینا تمسک جست، به هر حال، حکم این مسئله روشن است. البته روایاتی خاص در اینجا ذکر

شده و باب خاصی در وسائل و در جامع الاحادیث<sup>(۱)</sup> در این زمینه منعقد شده که از عنوان باب، اختیار مؤلف استفاده می شود، ولی به نظر ما این روایات نمی تواند مستند این فتوا باشد، اشکالات استدلال به این روایات بر دو گونه است؛ اشکالات عام، اشکالات خاص، ما این روایات را نقل و اشکالات خاص هر یک را در ذیل آنها ذکر کرده، در ادامه به بررسی اشکالات عام این روایات می پردازیم.

### (۳) روایات مسئله

#### روایت اول:

«عده من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله قال استأذن ابن ام مكتوم على النبي و عنده عائشه و حفصه فقال لهما قوما فادخلا البيت فقلتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانكما تريانه<sup>(۲)</sup>».

این روایت مرسله است، چرا که احمد بن ابی عبد الله، واسطه را تا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل نمی کند، اما مرحوم آقای خوئی (ره) از این روایت تعبیر به مرفوعه، و از روایت بعدی به مرسله تعبیر کرده است، و این مناسب نیست بلکه مناسب بوده که از هر دو به مرسله یاد شود، چون مرفوع در اصطلاح علم درایه دو معنی دارد؛ معنی اول: اسنادی که در آن کلمه رفعه و مانند آن در آن ذکر شده، و روشن است که این روایت به این معنا مرفوعه نیست.

معنای دوم: روایتی که به معصوم علیه السلام برسد، در مقابل موقوف که به معصوم علیه السلام منتهی نمی گردد، روایت مورد بحث به این معنا مرفوعه است، ولی مرفوعه به این معنا ویژگی خاصی ندارد، بلکه غالب روایات ما، خواه معتبر باشد یا نباشد، مرفوعه می باشد و معمولاً در کتب فقهی از این اصطلاح مرفوعه استفاده نمی کنند، به خلاف مرسله که اصطلاحی خاص است و ویژگی خبر را روشن ساخته و اشاره به ضعف سند آن دارد.

ص: ۸۸۱

---

۱- (۱) عنوان باب در این دو کتاب چنین است: «باب تحریم رؤیه المرأه الرجل الاجنبی و ان کان اعمی».

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ح ۲۵۵۰۸.

## روایت دوم؛ روایت مکارم الاخلاق:

«عن ام سلمه قالت كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعنده ميمونه فاقبل ابن ام مكتوم و ذلك بعد ان امر (۱) بالحجاب فقال: احتجبا فقلنا يا رسول الله أليس اعمى لا يبصرنا قال: أفعميا و ان انتما أ لستما تبصرانه (۲)».

بعید نیست این دو روایت یکی باشد، گاهی انسان با اتکاء به حافظه اشتباه می کند و به احتمال مظنون در اینجا هم اشتباهی واقع شده و اسم های نساء النبی به هم اشتباه شده و به جای اسم دو زن پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم، اسم دو زن دیگر آن حضرت ذکر شده باشد (۳).

این دو روایت از جهت دلالت ناتمام می باشند، زیرا حکمی که در این دو روایت ذکر شده، اشاره به آیه «فَشِئْلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» دارد، حکم آیه قطعاً حکم الزامی عمومی نیست، زیرا صحبت فقط از پوشش کامل بدن نیست، بلکه اگر زن پوشیه هم بزند و تمام بدن و حتی وجه و کفین وی پوشیده باشد، عمل به این آیه نشده، بلکه حتماً باید پشت پرده باشد، بنابراین، این حکم مخصوص زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است که طبعاً حکم زنان دیگر از آن معلوم نمی گردد، یا اینکه حکم استحبابی بوده و از آداب می باشد که از روایات دیگر هم استحباب چنین معنایی مستفاد می گردد، در این صورت نیز این دو روایت اثبات لزوم نمی کنند.

بنابراین، دلیل بر حرمت نظر به مرد نابینا نخواهند بود.

## روایت سوم؛ روایت الجعفریات:

«باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه ان فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استأذن عليها اعمى فحجبته فقال لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم حجبته و هو لا يراك فقالت يا رسول الله

ص: ۸۸۲

۱- (۱) در جوامع الجامع تألیف مرحوم طبرسی (ره)، صاحب مجمع البیان، پدر صاحب مکارم الاخلاق، و مسالک الافهام فاضل جواد، و نیز کتب دیگر، این کلمه به صورت «امرنا» ذکر شده است.

۲- (۲) وسائل الشیعه، کتاب النکاح، ح ۲۵۵۱۱.

۳- (۳) ما خود در یک بحثی درباره وفات نجاشی، به عدم یاد کردن وی از دو کتاب شیخ طوسی تمسک کرده بودیم ولی اشتباهاً به جای دو کتاب وی، دو کتاب دیگر را ذکر کرده بودیم (استاد مد ظله، مجله نور علم، شماره ۱۲، مقاله ابو العباس نجاشی و عصر وی، ص ۱۸).

ان لم يراني فانا اراه و هو يشم الريح فقال النبي صلى الله عليه و آله اشهد انك بضعه مني (۱)».

### روایت چهارم؛ روایت الدعائم:

«عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال استأذن اعمى على فاطمه فحجبتها».

دلالت این دو روایت ناتمام است زیرا حضرت زهرا سلام الله عليها مقید نبوده که فقط واجبات را انجام دهند و فعل آن حضرت اعم از وجوب است، مستحبات خصوصاً مستحبات مؤکده را حضرت بجای آورده اند، پس، فعل حضرت دلالت بر لزوم نمی کند (۲).

### روایت پنجم؛ روایت مکارم الاخلاق:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ص في الحديث الذي قالته فاطمه خير النساء (۳) ان لا- يرين الرجال و لا يراهن الرجال فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنها مني».

این روایت دلیل بر استحباب است نه وجوب، زیرا تعبیر «خير النساء» در آن ذکر شده، روشن است که بهترین زنان کسی نیست که فقط به واجبات خود عمل می کند بلکه باید به مستحبات و آداب دینی هم پایبند باشد تا این عنوان صدق کند. از سوی دیگر، مراد از اینکه رجال آنها را نبینند، ظاهراً این است که حتی اندامشان را هم نبینند که این حکم قطعاً استحبابی است.

### روایت ششم؛ روایه دعائم:

«أنه قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه و آله اى شىء خير للمرأة فلم يجبه احد منا، فذكرت ذلك لفاطمه عليها السلام فقالت: ما من شىء خير

ص: ۸۸۳

۱- (۱) جامع الاحادیث جلد ۲۰، ح ۹۸۰.

۲- (۲) بلکه شاید روایت اول را دال بر استحباب دانست به دو بیان؛ بیان اول: این که حضرت پیامبر صلى الله عليه و آله پس از شنیدن پاسخ حضرت زهرا عليها السلام فرمودند: «انك بضعه مني» با وجوب این کار سازگار نیست، زیرا التزام به واجبات با دانستن آنها امتیازی ویژه برای حضرت محسوب نمی گردد که پاره تن پیامبر صلى الله عليه و آله و سلم قلمداد گردد. بیان دوم: عبارت «و هو يشم الريح» مشعر به استحباب کار است، زیرا ظاهراً کسی شم بوی زن نامحرم را بما هو شم، محرم نمی داند. بیان اول در پاره ای از روایات آینده هم جریان دارد.

۳- (۳) استاد مدّ ظلّه: در وسائل «خير للنساء» ذکر شده، ولی «خير النساء» درست تر می نماید، ولی نقل آینده از دعائم مؤید نسخه وسائل است.

للمرأه من أن لا ترى رجلاً ولا يراها فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله فقال: صدقت أنها بضعه مني (۱)».

عدم دلالت روایات فوق بر لزوم روشن است.

### روایت هفتم؛ روایت عقاب الاعمال:

«عن أبي هريره و ابن عباس قالاً خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل وفاته (الى ان قال): واشتد غضب الله عز و جل على امرأه ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذی محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته فان أوطأت فراشه غيره كان حقاً على الله تعالى ان يحرقها بالنار بعد ان يعذبها فی قبرها (۲)».

ولی این روایت از جهت دلالت ناتمام است اولاً: اخص از مدعی است، چون موضوع آن، زن شوهر دار است نه هر زنی، بلکه ظاهرش این است که این عذاب خاص در مطلق زن نیست و فقط در زن شوهر دار می باشد، تقیید «امرأه» به «ذات بعل» دلیل بر این امر است که این عذاب در هر زنی کلیت ندارد.

ثانیاً: ملأ العين کنایه از نگاه دقیق و استقلالی و مطالعه ای است که به محارم همچون پدر و برادر اشکالی ندارد ولی به اجنبی اشکال دارد، بنابراین، از روایت حرمت مطلق نگاه استفاده نمی شود.

### ۴) اشکالات عام روایات

دو اشکال عام در این روایات دیده می شود؛ نخست ضعف سند، تمام این روایات ضعیف السند است. ولی می توان این اشکال را پاسخ گفت که استفاضه و کثرت آنها اطمینان به صدور برخی از آنها را به دنبال دارد، ولی این معنا فقط برای اثبات قدر مسلم از روایات کافی است و خصوصیات هر روایت را ثابت نمی کند (۳).

ص: ۸۸۴

---

۱- (۱) جامع الاحادیث جلد ۲۰، ح ۹۸۲.

۲- (۲) جامع الاحادیث جلد ۲۰، ح ۹۸۳.

۳- (۳) توضیح کلام استاد مدّ ظلّه: اگر ما صحت 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 حد اقل 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.

اشکال دوم: این است که فرد ظاهر تمام این روایات که نمی توان آن را از تحت مدلول روایات بیرون کرد، نگاه به صورت و سر مردهای نامحرم است که در حال عادی ظاهر است. ما قبلاً گفتیم که نگاه به اعضای ظاهره مرد به جهت سیره قطعی جایز است و حرام نیست، پس این روایات دلالت بر حرمت نخواهد داشت.

## (۵) خلاصه بحث

روایاتی که در این بحث به آن تمسک شده، قابل استناد نیست و دلیل بر تسویه بین مرد بینا و نابینا در حرمت نظر زن به آنها اجماع است.

## (ج) حکم صدای اجنبیه (مسئله ۳۹):

### (۱) متن مسئله

«لا- بأس بسماع صوت الاجنبیه ما لم یکن تلذذ و لا ریه، من غیر فرق بین الاعمی و البصیر و ان کان الاحوط التریک فی غیر مقام الضروره، و یحرم علیها اسماع الصوت الذی فیه تهییج للسامع بتحسینه و ترقیقه، قال تعالی: فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض».

### (۲) توضیح مسئله

مرحوم مصنف (ره) پس از بحث نظر، بحث سماع صوت اجنبیه یا اسماع اجنبیه صوت خودش را به اجنبی مطرح می کند، ایشان می فرماید اگر تلذذ و ریه ای در کار نباشد، سماع یا اسماع اشکالی ندارد و فرقی بین اعمی و بصیر نیست، چه شنونده اعمی باشد یا بصیر، و بلکه شاید کلام مصنف، زن اجنبیه را هم شامل شود که فرقی نیست که اعمی باشد یا بصیر، البته احتیاط استحبابی در ترک سماع و اسماع در غیر حال ضرورت است.

این حکم در جائی بود که تلذذ و ریه ای نباشد، ولی اگر زن بخواهد با غنج و دلال صحبت کند و با تلطیف کردن و نازک نمودن صدای خود طرف را تحریک



کند، اشکال دارد و جایز نیست.

مصنّف در اینجا به آیه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» تمسک می کند، این آیه در مورد زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم است و ذاتاً نمی توان از تحریم خضوع در قول نسبت به زنان پیامبر، تحریم آن را در زن های دیگر استفاده کرد. البته اگر امری برای زن های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سختگیری شده باشد، نمی توان بالاولویه حکم زنان دیگر را استفاده کرد، مثلاً از دستور لزوم پشت پرده رفتن زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نمی توان این حکم را به زنان دیگر سرایت داد. به هر حال، با اینکه ذاتاً چنین تعدی صحیح نیست، ولی در خصوص این آیه با عنایت به تعلیل روایت «فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» که ظهور در ارتکازی بودن دارد، می توان حکم را به غیر زنان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم تعمیم داد، زیرا بر طبق ارتکاز متشرعه، فقط طمع نسبت به زنان پیغمبر محذور ندارد، بلکه این محذور در طمع نسبت به تمام زن های مؤمنین وجود دارد.

ادامه بررسی این مسئله را در جلسه آینده خواهیم آورد.

«\* والسلام \*»

ص: ۸۸۶

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

بحث جلسه گذشته، درباره حرمت استماع صدای زن نامحرم بود. در این جلسه، عورت بودن صدای زن که یکی از وجوهی است که برای حرمت به آن استدلال شده، نقل کرده، کلمات علمائی که این تعبیر در کلام آنها وارد شده و نیز روایتی را که مرحوم علامه (ره) در مسائل مهنائیه اولی آورده، نقل می کنیم و با نقل فتاوی موافق این قول و فتاوی مخالف آن، هر دو فتوا را فتوای مشهور دانسته و صحت استناد به آنچه علامه به عنوان روایت نقل کرده، ناتمام می دانیم و اشکالات چندی که به تمسک به این روایت وارد می گردد، بیان خواهیم نمود.

\*\*\*

## الف) ادله حرمت استماع صدای زن نامحرم (وجه اول):

### ۱) تقریب وجه اول

وجه اول برای حرمت استماع صدای زن، عورت بودن صوت زن است، این تعبیر در عبارت های بسیاری از علماء وارد شده، مرحوم صاحب جواهر (ره) پس از تعلیل حرمت سماع صوت مرأه به عورت بودن آن می گوید: «قيل أنه المشهور و أنه

ص: ۸۸۷

مقتضى المستفيض من محكى الاجماع»، حال ما بايد عبائر فقهاء را بخوانيم تا بينيم كه مسئله تا چه اندازه مشهور يا اجماعى است.

مدرک روائى عورت بودن صورت مرأه هم روايت مرسلی است كه مرحوم علامه حلی (ره) در اجوبه المسائل المهنائيه الاولى كه در كشف اللثام به عنوان المدنيات الاولى از آن یاد کرده، نقل کرده است<sup>(۱)</sup>، البته اين روايت مرسل و ذاتاً ضعيف می باشد ولی ممكن است بگوئيم كه ضعف سند آن با عمل مشهور و بلكه اجماع مستفيض ادعا شده در مسئله منجر می گردد.

## (۲) نقل اقوال فقهاء كه استماع صدای زن را حرام دانسته اند

در چند كتاب، صدای زن را عورت دانسته اند كه عبارتند از:

شرايع: الاعمى لا يجوز له سماع صوت المرأه الاجنبیه لانه عوره.

در مستند نراقی در تفسیر این عبارت می فرماید كه مراد از سماع در اینجا استماع است يعنى گوش دادن به صدای زن حرام است، ولی شنیدن و سماع صوت زن كه اتفاقاً می باشد، هر چند اختیاری باشد، حرام نیست، گرچه انسان می تواند پنبه در گوش خود بگذارد تا سماع اتفاقی صوت زن هم تحقق نیابد، ولی این كار لازم نیست، بلكه استماع صوت زن نامحرم است، فرق بین سماع و استماع، نظیر فرق بین رؤیت و نظر است، رؤیت به معنی دیدن است هر چند اتفاقاً چشم انسان بیفتد، ولی نظر به معنای نگاه كردن كه به معنای دیدن عمدی است. به هر حال، نراقی می فرماید: سماع صوت زن بالاتفاق جایز است و آنچه در شرايع حكم به حرمت آن کرده، استماع صوت مرأه است.

ص: ۸۸۸

۱- (۱) استاد مد ظله: مرحوم سید مهنا قاضی مدنی (ره) كه شخص فاضلی بوده و از پرسش هایش معلوم می گردد فردی عالم و وارد در مباحث بوده، سه بار از مرحوم علامه (ره) و يك بار از مرحوم فخر المحققين (ره) پرسش کرده است، وی در بار اول از علامه ۱۸۴ مسئله، بار دوم ۳۹ مسئله و بار سوم ۲۸ مسئله پرسیده و علامه پاسخ داده است، سؤال و جواب های قابل ملاحظه ای است و مطالعه آنها خوب است، مسئله مورد بحث در ضمن مسئله ۳۵ از مسائل مهنائيه اولی آمده است، متن این سؤال و جواب را پس از این خواهیم آورد.

تذکره، بحث قرائت کتاب الصلاه: لا جهر على المرأة باجماع العلماء و لا نّ صوتها عوره. ممکن است با عنایت به عبارت آینده که در نهاییه الاحکام آمده، کلمه «واو» در اینجا زائد باشد و «لا نّ صوتها عوره»، دلیل اجماع علماء بر این فتوا باشد.

منتهی، بحث قرائت: انّ صوتها عوره فلا يجوز ابرازه الى الرجال.

نهاییه الاحکام: انما يجب الجهر على الذكر فلا- يجب على الانثى و ان خلت بنفسها، اجماعاً لا نّ صوتها عوره. گویا استناد مجمعی در قول به عدم لزوم جهر بر زن، عورت بودن صدای او است.

ذکر: لا جهر على المرأة اجماعاً من الكل و ان عدم وجوب الجهر عليها معلّل بكون صوتها عوره. از این عبارت هم استشمام می شود که منشأ اجماع بر عدم جهر بر زن این است که صوتش عورت است.

کشف اللثام، بحث قرائت: اتفاق کلمه الاصحاب على انّ صوتها عوره يجب عليها اخفاءها عن الاجانب، البته در ذیل افزوده: «و ان لم يساعد ظواهر الكتاب و السنه».

این کلمات بزرگان بود که در آن صوت زن را عورت دانسته اند. اصل این فتوا هم که اگر صدای زن را اجنبی بشنود، زن نباید صدایش را در قرائت نماز بلند کند، در کتب بسیاری از فقهاء دیده می شود، ولی نه از این جهت که روایت خاصی در باب نماز وارد شده باشد، بلکه از این جهت که صدای زن را نباید اجنبی بشنود، در باب نماز هم قهراً زن نباید صدایش را بلند کند. علمائی که ما برخورد کرده ایم که یا در باب نکاح، به حرمت شنیدن صدای زن نامحرم فتوا داده اند، یا در باب صلاه، اخفات را بر زن جائی که اجنبی صدایش را می شنود، متعین دانسته اند، عبارتند از: مرحوم محقق حلی (ره) در شرائع، مرحوم علامه حلی (ره) در هفت کتاب خود؛ تذکره، منتهی، نهاییه الاحکام و نیز قواعد، ارشاد، تحریر، تلخیص، که چهار کتاب اخیر در باب نکاح، و سه کتاب اوّل در باب قرائت صلاه، و شهید اول در دروس و ذکر و نیز در لمعه که تعبیر آن را عرض می کنیم، مرحوم ابن فهد (ره) در محرّر و الموجز

الحاوی، مرحوم محقق کرکی (ره) در جامع المقاصد در بحث قرائت، مرحوم شهید ثانی (ره) در مسالک در بحث قرائت و مقاصد علیه و نیز در این بحث از روض الجنان، در روض الجنان می فرماید: و الاجماع علی أنّ المرأة لا جهراً علیها حتماً اذا لم یسمعها من یحرم استماع صوتها. در این عبارت دو مطلب ذکر شده مطلب اول:

اینکه اگر صدای زن را اجنبی نشنود، جهراً لازم نیست، بلکه مخیر بین جهراً و اخفات است. مطلب دوم: اینکه اگر صدای زن را اجنبی بشنود، اخفات متعین است، ظاهراً دعوی اجماع بر هر دو مطلب می باشد.

در مفتاح الکرامه از جعفریه مرحوم محقق کرکی (ره) و دو شرح آن، این فتوا را نقل کرده، جعفریه تألیف مرحوم محقق کرکی (ره) (۱) در صلاه، شروح بسیاری دارد، ولی به احتمال مظنون، مراد مفتاح الکرامه از دو شرح این کتاب، شرح دو نفر از شاگردان محقق کرکی از اهل استرآباد است که در زمان مؤلف کتاب جعفریه را شرح کرده اند؛ یکی محمد بن ابی طالب موسوی استرآبادی که شرح وی به نام المطالب المظفریه است (۲)، دیگری مرحوم سید شرف الدین علی حسینی استرآبادی (ره) صاحب تأویل الآیات که شرح وی در الفوائد الغرویة یا الغرویة (۳) نام دارد، خود مرحوم محقق کرکی (ره) هم شرحی بر الجعفریه نوشته است، ولی مظنون این است که مراد از دو شرح، همان شرح های دو شاگرد او است.

از شیخ ابراهیم قطیفی هم در حاشیه نافع نقل شده که اگر صدای زن را اجنبی بشنود، حرام است که زن نمازش را بلند بخواند.

خلاصه، این اقوال بسیار راجع به حرمت استماع صدای زن و حرمت اسماع زن صدایش را به اجنبی در کار است، ولی آیا اجماعی در مسئله هست یا خیر؟

### ۳) اشاره به اقوال فقهاء دیگر

ص: ۸۹۰

---

۱- (۱) ذریعه ۵: ۱۱۰ شماره ۴۵۷.

۲- (۲) ذریعه ۲۱: ۱۴۰ شماره ۴۳۲۶.

۳- (۳) ذریعه ۵: ۳۵۲ و ۱۸۸/۴۵.

ما قبل از مرحوم محقق حلی (ره) هر چه تتبع کردیم کسی را نیافتیم که به لزوم اخفات بر زن در نماز فتوا دهد یا بگوید که زن در مقابل اجنبی نباید صدایش را بلند کند، بلکه فتوای بر خلاف آن در نفقات مبسوط وارد شده که عورت بودن صوت زن را انکار کرده است. شیخ در اینجا روایتی را نقل می کند که سابقاً خواندیم که هند در هنگام بیعت با پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مکالماتی کرده در این زمینه که شوهر من خسیس است و حقوق مرا نمی دهد، آیا من می توانم از مال او قدری به عنوان تقاص بردارم؟ مرحوم شیخ طوسی (ره) پس از نقل این روایت می گوید: و فی الخبر فوائد منها: ان للمرأة ان تبرز فی حوائجها عند الحاجة و تستفتی العلماء فی ما یحدث لها یعنی زن لازم نیست برای سؤالات خود واسطه قرار دهد، بلکه خودش مستقیماً می تواند سؤال کند، و ان صوتها لیس بعوره لانّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم سمع صوتها فلم ینکره.

از سوی دیگر مرحوم علامه (ره) در تذکره در بحث نکاح می گوید: «صوت المرأة عوره یحرم استماعه مع خوف الفتنه لا بدونه». در جامع المقاصد هم با اینکه در بحث قرائت، اسماع صوت زن را به اجنبی حرام دانسته، عین همین عبارت تذکره را آورده است و به قید «مع خوف الفتنه» تصریح کرده است.

مرحوم علامه حلی (ره) خود در کتاب مسائل مهتائیه اولی به طور مطلق قائل به حرمت نشده، بلکه قید «تلذذ» را آورده است، سؤال از علامه چنین است: ما یقول سیدنا فی قول اصحابنا ان المرأة لا یجوز لها ان تدع مملوکها ینظر الیها و قد قال سبحانه فی الآیه «أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَ ان کانوا یتأولون الآیه علی الاماء دون الرجال ففیه اشکال لانّ اماء غیرها یجوز لهنّ النظر الیها بل النساء علی الاطلاق، احرارهن و امائهن، فیجوز لبعضهن النظر الی بعض علی الاطلاق، او سپس می پرسد: و کذا قول اصحابنا انه لا یجوز للمرأة کلام الاجنبی مع قوله فی الآیه الکریمه فلا تخضعن بالقول فیطمع الّذی فی قلبه مرض، فظاهر الآیه یمتضی جواز الکلام من غیر خضوع فأی فائده تبقى فی الآیه الکریمه علی

قول اصحابنا و ما معنا قوله سبحانه و تعالى «أَوْ نِسَائِهِنَّ» و ما فائده هذه الاضافه مع جواز نظر النساء بعضهن الى بعض. مرحوم علامه ره در پاسخ، تفسير نساين را به نساء المؤمنين از تبيان نقل می کند و «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را هم طبق روايت تبيان، مخصوص اماء می داند، سپس روايه ابن اسحاق «يكون للرجال الخصى» را ذكر کرده و به آن استدلال می کند كه معلوم می شود الخصى را صفت الرجل گرفته، در مورد سؤال دوم هم كه مورد مسئله جاری است، می گوید: اما الصوت فروى جواز السلام على النساء و سلام المرأة عليه و روى انّ صوت المرأة عوره و الوجه التحريم مع التلذذ.

مرحوم مجلسی (ره) در بحار و مرآه العقول، مرحوم فیض (ره) در وافى و مفاتيح، مرحوم شهيد ثانی (ره) در مسالك در كتاب النكاح، مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده، مرحوم سبزواری (ره) در كفایه (۱)، مرحوم فاضل اصفهانی (ره) در كشف اللثام در كتاب النكاح، همگی قائل به جواز استماع صوت زن هستند.

مرحوم صاحب مدارك هم در نهایه المرام فتوای صریحی به حرمت نداده، و از متأخرین نیز بسیاری همچون مستند نراقی، ریاض، جواهر، نکاح شیخ انصاری و فقهاء متأخر، همه به جواز فتوا داده اند.

بنابراین، مسئله عورت بودن صوت مرأه اجماعی نیست و حتی شهرت هم ثابت نیست، بلکه در مسئله دو قول مشهور وجود دارد.

#### ۴) اشکالات وارده به استدلال فوق برای حرمت

استدلال به «صوت المرأة عوره» برای حرمت استماع صوت زن، علاوه بر اشکال عدم ثبوت شهرت، اشکالات دیگری هم دارد:

اشکال اول: از عبارت های فقهاء استفاده می گردد كه مراد آنها از عورت بودن صوت مرأه معنائی است كه الزاماً حرام نیست بلکه با مكروه هم سازگار است. قبل

ص: ۸۹۲

---

۱- (۱) مرحوم سبزواری (ره) در يك جا فتوا به جواز داده و در جائی دیگر، قول به حرمت را نقل کرده و گفته: فيه تأمل.

از توضیح عبارت فقهاء، اشاره به نکته ای که پیشتر درباره حدیث «المرأه عوره» عرض کردیم، مفید است. عورت بودن زن، مراتب مختلفی دارد که برخی از این مراتب، حکم الزامی به همراه ندارد و برخی از آنها حکم الزامی دارد، اسافل اعضاء یک معنا از عورت است که به غیر از شوهر، حتی همجنس ها و محارم هم نباید آن را ببینند، غیر از وجه و کفین، سایر اعضاء بدن، مرحله دیگری است که نامحرم نمی تواند ببیند، یک مرحله هم اندام زن است که مطلوب این است که دیده نشود، یعنی اگر زن وجه و کفین خود را هم مستور بدارد و بیرون برود، عمل به این وظیفه نشده، بلکه برای عمل به این وظیفه باید در خانه باشد، چنانچه در ذیل حدیث می گوید: «فاسترو عوراتهن بالبیوت» این مرتبه از مستور بودن قطعاً الزامی نیست، بلکه استحبابی است.

از عبائر فقهاء درباره عورت بودن زن هم معنائی استفاده می شود که حرام نمی باشد، آنها می گویند که حتی در جائی که اجنبی در کار نباشد و صدای زن را نشنود، صوت زن عورت است، حتی در مقابل محارم یا در نماز و در مقابل پروردگار مناسب است که صدای زن آشکار نباشد، حال به عبارت های فقهاء توجه کنید. در عبارتی که از نهاییه الاحکام نقل کردیم، آمده: «انما يجب الجهر على الذكر فلا- يجب على الانثى و ان خلت بنفسها، اجماعاً لأن صوتها عوره». در اینجا عبارت «و ان خلت بنفسها» را آورده یعنی اگر زن تنها هم باشد، صوتش عورت است که قهراً به معنای حرمت ابراز صوت نیست، از سوی دیگر، عبارت «لان صوتها عوره» تعلیل برای عدم جواز جهر نیست، بلکه تعلیل برای عدم لزوم است، اگر مراد از عورت بودن صوت حرمت ابراز باشد، می بایست تعلیل برای حرمت جهر باشد، پس، لازمه عورت بودن، معنائی اعم از حرمت و کراهت می باشد که قهراً از آن، عدم لزوم استفاده می شود. فقهاء دیگر هم همچون شهید در ذکری، عدم وجوب جهر را به طور مطلق و لو اجنبی نشود، به عورت بودن صوت زن تعلیل کرده اند که از آن



فهمیده می شود که عورت بودن صوت، اشاره به خصوص حرمت ابراز نیست.

اشکال دوم: اصل روایت بودن «صوت المرأة عوره» معلوم نیست، چون در هیچ کتاب حدیثی و فقهی از عامه یا خاصه، چنین روایتی و لو به نحو مرسل دیده نشده، نه مرحوم علامه (ره) و نه دیگران چنین حدیثی را در جای دیگر نقل نکرده اند، در اینجا دو احتمال به نظر می رسد؛

احتمال اول: مرحوم علامه حلی (ره) به اتکاء حافظه، عبارتی را که فقهاء تعبیر کرده اند و آن را به عنوان علت فتوا ذکر کرده اند، به عنوان روایت نقل کرده است (۱).

احتمال دوم: اینکه در روایات بسیار آمده: «المرأة عوره»، مرحوم علامه (ره) از این روایت استنباط کرده که «صوت المرأة عوره»، از این حدیث چنین فهمیده که تمام جهات مربوط به زن که با مخفی بودن تناسب دارد، عورت می باشد، در نتیجه صدای زن هم عورت خواهد بود. در همین نقل مرحوم علامه (ره) در مسائل مهنتیه که ایشان روایات جواز سلام به مرأه و بالعکس را با روایت صوت المرأة عوره معارض گرفته است، در روایات نهی از سلام، به «المرأة عوره» تعلیل شده که از آن ممکن استفاده شود که «المرأة عوره» به صدای زن هم مربوط است. احتمال اقوی احتمال دوم است.

اشکال سوم: روایت مرسله در صورتی ضعف سندش جبران می شود که مورد استناد قدماء قرار گیرد (۲)، ولی درباره عورت بودن زن یا حرمت استماع صوت زن

ص: ۸۹۴

۱- (۱) استاد مد ظله: یکی از منشأهای متعارف اشتباه، اتکاء به حافظه است، محمد خان قزوینی می گوید من کتابی نوشته بودم و خیال می کردم عالی ترین تحقیق در مسئله است، این کتاب که به ایران فرستاده شد، محققین نظر دادند، معلوم شد به اتکاء حافظه مطالبی نقل کرده ام که اشتباه بوده است، بعد از آن تصمیم گرفتم هیچ چیزی را از حفظ نقل نکنم، حتی اگر بخواهم «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را نقل کنم، قرآن را باز می کنم و از روی قرآن می نویسم.

۲- (۲) استاد مد ظله: مرحوم آقای بروجردی (ره) شهرت قدماء را حجت می دانستند و می فرمودند متون فتاوی فقهاء اصولی است که یداً بید متلقات از معصوم بوده و کاشف از رأی و نظر معصوم علیه السلام می باشد، شهرتی که ذاتاً یا در مقام ترجیح می توان حجت باشد، شهرت قدمائی است نه شهرت بین متأخرین که بر پایه استنباطهای خود، نظریاتی داده اند.

یا اسماع زن صوت خود را به اجنبی، ما قبل از مرحوم محقق حلی (ره) فتوائی نیافتیم، بلکه مرحوم شیخ (ره) خلاف آن را گفته است، پس، چگونه می توان ضعف سند «صوت المرأة عوره» را منجبر دانست.

اشکال چهارم: انجبار ضعف سند در صورتی است که به استناد روایتی، فتوائی داده شده باشد و مجرد تطابق مضمون فتوا با روایت، برای انجبار کفایت نمی کند.

پس، استدلال به روایت «صوت المرأة عوره» ناتمام است. بررسی سایر روایات بحث را به جلسه آینده پی می گیریم.

«\* والسلام\*»

ص: ۸۹۵

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه پیش، برخی عباثر و فتاوی فقهاء نقل گردید که ظاهر در نهی از اسماع صوت توسط زن به مرد اجنبی یا استماع صوت زن اجنبیه توسط مرد بود، و گفته شد که بسیاری از آنان به استناد «عورت بودن صدای زن» این نهی را کرده اند و مراد آنان از این تعبیر، مفهومی است که با کراهت نیز می سازد. پس، درباره حرمت نهی نمی توان ادعای اجماع و حتی شهرت نمود. در این جلسه، ابتدا، سؤال مرحوم سید مهنا (ره) از مرحوم علامه (ره) در این باره را که در جلسه قبل به آن اشاره شد، نقل و تحلیل کرده، سپس، برخی روایات را که برای قول به تحریم مورد استناد قرار گرفته، بررسی می کنیم. در نهایت، با نقل برخی روایات معارض، نتیجه و ما حصل این مبحث تبیین می گردد.

\*\*\*

الف) توضیحی درباره سخن مرحوم علامه (قدس سره) در «جوابات المسائل المهنائیه الاولی»:

اشاره

(۱)

۱) سؤال سید مهنا (ره) از مرحوم علامه (ره) و پاسخ وی:

او از مرحوم علامه (ره) سؤال کرده که اولاً، در حالی که در آیه شریفه آمده: «أَوْ

ص: ۸۹۶

۱- (۱) این کتاب که بارها به طبع رسیده، پاسخ علامه (ره) به سؤالاتی است که سید مهنا که قاضی مدینه و فردی دانشمند و فاضل بوده، از وی نموده است. او در سه مرحله؛ ۱۸۴ مسئله در بار اول و سپس به ترتیب ۳۹ و ۲۸ مسئله، از مرحوم علامه (ره) سؤال کرده و پاسخ های مرحوم علامه (ره) را دریافت داشته است. این سؤال ها و جواب ها از آنجا که دربردارنده مطالبی است که میان دو عالم بزرگ رد و بدل شده، قابل استفاده و سودمند به نظر می رسد. بخش نخست آنها به «جوابات المسائل المهنائیه الاولی» یا به تعبیر کاشف اللثام «المدنیات الاولی» مشهور می باشد و موضوع مورد بحث در مسئله ۳۵ آن آمده است.

نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» ، چرا فقهای ما می گویند که مالکه در برابر مملوک خود جواز کشف ندارد؟ اگر مراد از این آیه را فقط «اماء» می دانند نه عباد، در این صورت اشکال پیش می آید که نظر به اماء و بلکه مطلق نساء، چه احرار و چه اماء، از سوی زنان جایز است و در این صورت، آیه چگونه با این امر سازگار است؟ ثانیاً، این نظر فقهای ما که برای زن، تکلم با اجنبی جایز نیست، چگونه با آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» می سازد، در حالی که ظاهر آیه، مقتضی جواز تکلم او بدون خضوع می باشد؟ بر مبنای این نظر فقهای ما، چه ثمره و فایده ای برای آیه شریفه باقی می ماند؟

مرحوم علامه (ره) به این دو سؤال چنین پاسخ فرموده که: اولاً، مرحوم شیخ (ره) در تبیان، نسائهن را به مؤمنات تفسیر فرموده و اصحاب ما مراد از آیه شریفه «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را اماء دانسته اند، سپس، مرحوم علامه (ره) روایت محمد بن اسحاق را به عنوان دلیل یا شاهد مطلب ذکر کرده است، گویا در صدد بیان این نکته است که هر چند این روایت درباره حرمت خصوص نظر خصی به زنان می باشد، ولی اطلاق آن یا ترک استفصال در آن اقتضا دارد که مملوک نیز مجاز نباشد به مالکه خود نگاه کند (۱). در هر حال، مرحوم علامه (ره) این روایت را قرینه بر آن دانسته که مراد از آیه مذکور «اماء» است، آنگاه فرموده که نزد من قول به حرمت نظر مملوک به مالکه خود یا کشف مالکه در برابر مملوک خود، به احتیاط نزدیک تر است و همچنان که مرحوم شیخ (ره) فرموده، باید مراد از نسائهن را نیز مؤمنات بدانیم که نتیجه آن عدم جواز نظر زنان مشرکین به زنان مؤمن می باشد.

ثانیاً، درباره «صوت المرأة» و صدای زن باید گفت که در این باره ما دو دسته

ص: ۸۹۷

۱- (۱) پیشتر ما در بحث مربوط به «نظر خصی به مالکه خود یا به زنان» گفتیم که برخی بر آنند که الخصی در عبارت «الرَّجُلُ الْخَصِيُّ»، مجرور خوانده شود تا وصف الرجل باشد و اطلاق و یا ترک استفصال در این روایت دال بر عدم جواز نظر خصی حتی به مالکه خود باشد. ولی ما خصی را وصف رجل نمی دانیم تا از آن عموم یا اطلاق فهمیده شود.

روایات داریم؛ برخی روایات، سلام دادن به زن و سلام کردن زن را تجویز کرده، و در مقابل، روایت شده است که صدای زن عورت است (و روی آن صوت المرأة عوره)، و به خاطر حصول لذت، نظر مورد قبول ما حرمت است.

## ۲) توضیح استاد مد ظله درباره پاسخ مرحوم علامه (ره)

چنین روایتی که به صراحت صدای زن را عورت بداند، در منابع حدیثی و فقهی امامیه نقل نشده است و ما تا آنجا که فحص کردیم، در منابع عامه هم آن را نیافتیم.

در توجیه و تحلیل سخن مرحوم علامه (ره) باید یکی از دو وجه ذیل را قائل شویم؛

وجه اول: ممکن است مرحوم علامه (رحمه الله علیه) به اتکاء حافظه خود این امر را که صدای زن عورت است، روایت پنداشته و آن را به عنوان روایت تعبیر نموده باشد، همچنان که مشابه این امر برای آنها که با اعتماد بر حافظه خود مطلبی را می نویسند یا نقل می کنند، بسیار اتفاق می افتد (۱).

وجه دوم: احتمال می رود که مرحوم علامه (ره) از مفاد روایات، این مطلب را برداشت کرده باشد، یعنی از مضمون این روایت که مرأه عورت است، که در روایات مربوط به سلام نیز مورد استناد قرار گرفته، این نکته را اقتباس فرموده که صدای زن عورت است و صدای زن را مصداق آن کلی بشمار آورده است. بر این اساس، مراد از «رؤی» در کلام مرحوم علامه (ره) مضامین و مفاد روایات است نه خود نص روایت. این احتمال دوم به نظر ما قوی تر است، به ویژه با توجه به اینکه در خود روایات مربوط به منع از سلام دادن به زن که مرحوم علامه (ره) در کلام خود به آنها اشاره فرموده، به این عورت بودن مرأه استناد شده است.

ص: ۸۹۸

---

۱- (۱) محمد خان قزوینی در یکی از نوشته های خود آورده که من کتابی تألیف کرده بودم و آن را اثری برجسته و محققانه می پنداشتم. پس از آن که کتاب به ایران آورده شد و محققان درباره آن نظر دادند، به نادرست بودن تصور خویش پی برده، تصمیم گرفتم که هیچ گاه به اتکاء حافظه خود مطلبی را نقل ننمایم و حتی اگر خواستم سوره اخلاص و قل هو الله احد را نقل کنم، به مصحف مراجعه نمایم.

**(۱) استناد به روایات ناهیه از جهر به تلبیه برای زنان:**

مرحوم صاحب جواهر یکی از مستندات قول به حرمت را روایات مربوط به نهی زن از جهر به تلبیه دانسته است. ولی استناد به این دلیل از دو جهت اشکال دارد؛

اشکال نخست: هیچ روایتی دال بر تحریم جهر به تلبیه برای زن وجود ندارد.

هر چند در برخی احادیث آمده<sup>(۱)</sup>: «لیس علی النساء اذان و لا اقامه و... و لا اجهار بالتلبیه»، «لیس علی النساء جهر بالتلبیه»، ولی هیچ یک از این روایات، دال بر نهی و حتی نهی تنزیهی نیست. از جمله دلایل و شواهد این امر آن است که جهر به تلبیه در برخی روایات در شمار اموری مانند استلام حجر، اذان و اقامه، دخول کعبه آمده که فقها، زن را از هیچ یک از آنها نهی نکرده اند، حتی در برخی ابواب مثل اذان گفته اند که مستحب است. پس، مراد از نهی در این موارد، نفی وجوب یا تأکد در استحباب و مانند اینها است، نهایت اینکه، در برخی از این امور قائل به کراهت انجام آن توسط زن شده اند. بنابراین، هیچ گونه دلالتی بر نهی تحریمی وجود ندارد.

اشکال دوم: بر فرض که جهر در تلبیه منهی باشد، این نهی مطلق است و مواردی را که محارم زن همراه وی هستند، دربر می گیرد. پس، نهی از جهر، مستند به این نکته نیست که اجانب صدای زن را نشنوند و این عدم مطلوبیت چه اجانب همراه زن باشند یا نباشند، وجود دارد. بنابراین، نمی توان برای حرمت استماع صوت زن از سوی اجانب به آن استناد کرد.

ص: ۸۹۹

---

۱- (۱) رجوع شود به: وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج ۱۲، کتاب الحج، باب ۳۸ از ابواب الا-حرام، ص ۳۸۰ و مستدرک الوسائل، طبع آل البیت، ج ۹، کتاب الحج، باب ۲۵ از ابواب الاحرام ص ۱۷۸.

اشاره

در مسئله جاری به برخی روایات نهی از سلام کردن به زن، استناد شده است. از جمله این روایات است؛

روایت اول؛ روایت غیاث بن ابراهیم:

«عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن غیاث بن ابراهیم، عن أبی عبد الله علیه السلام انه قال: لا تسلم علی المرأة»<sup>(۱)</sup>. مراد از محمد بن یحیی اول، محمد بن یحیی العطار و مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی است و محمد بن یحیی دوم هم محمد بن یحیی خزاز می باشد و غیاث بن ابراهیم تمیمی اسبذی یا اسیدی هم توثیق شده و روایت صحیح است.

روایت دوم؛ روایت مسعده بن صدقه:

«عن علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: لا تبدءوا النساء بالسلام و لا تدعوهنّ الی الطعام، فان النبی صلی الله علیه و آله قال: النساء عی و عوره، فاستروا عینهنّ بالسکوت و استروا عوراتهنّ بالبیوت»<sup>(۲)</sup>.

به نظر ما این روایت نیز صحیح است. «فاستروا عینهنّ بالسکوت و...» را به دو گونه می توان معنا کرد؛ نخست اینکه، با آنها بگومگو و مجادله نکنید و در برابر گفته های جدال آمیز آنان سکوت نمایید تا بر اثر ناتوانی آنان دعوا و مخاصمه در نگردد. دیگر اینکه، آنان منطق قوی ندارند و شما برای اینکه این ناتوانی ایشان را بپوشانید، آنان را به سکوت وادارید تا این نقص پوشیده بماند و آنان را در بیوت نگاه دارید تا عورات آنان ظاهر نشود.

۳) بحث درباره دلالت روایت مسعده در مسئله جاری:

اشاره

مرحوم آقای خوئی (ره) درباره دلالت روایت بر حرمت اسماع صوت از سوی

ص: ۹۰۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج ۲۰، کتاب النکاح، ابواب مقدّمات النکاح، باب ۱۳۱، ص ۲۳۴، ح ۲.

۲- (۲) همان، ح ۱.

زنان، اشکال کرده اند که اگر چنین حرمتی وجود داشت، می بایست به زن ها گفته شود که شما جواب سلام مردان را ندهید، یعنی آنها می بایست از جواب سلام دادن نهی می شدند نه اینکه مردان از سلام کردن نهی شوند.

ولی این اشکال با این تعبیر درست نیست، زیرا، ممکن است جواب سلام دادن از سوی زن واجب باشد و در عین حال سلام کردن به وی توسط مرد حرام باشد. به بیان دیگر، هنگامی که به زن سلام شود، وی به ناچار و ضرورتاً باید جواب دهد، و شارع برای آنکه مقدمات این ضرورت پیش نیاید، ممکن است به مردان دستور داده باشد که اصلاً سلام نکنند.

بنابراین، در مقام اشکال نسبت به دلالت روایت بر حرمت اسماع صوت زن، باید گفت که اگر چنین بود و اسماع حرمت داشت، شارع می بایست مستقیماً به زن ها فرمان دهد که به مردان سلام نکنند یعنی به این استناد که صدای آنان عورت است، آنان را از سلام کردن نهی کند، در حالی که چنین نهیی وجود ندارد. این امر می رساند که نکته دیگری موجب نهی از سلام کردن مرد به زن شده است و نکته آن، حرمت اسماع صوت زن در مقام جواب دادن سلام نبوده است. حال اینکه چه نکته ای وجود داشته که مردان از سلام کردن به زنان نهی شده اند، در این باره دو مطلب به نظر می رسد؛

اولاً: روایات مربوط به سلام، از آن نوع احکامی است که فلسفه آن دقیقاً برای ما روشن نیست و به نحوی دربردارنده احکام توقیفی است. اینکه چه نکته ای در کار بوده که مثلاً ابتداء به سلام از سوی مرد منع شده، ولی جواب دادن سلام برای وی تجویز گردید، درست روشن نیست، همچنان که در روایت عمار سابطی که خواهد آمد، میان جواب سلام زنان با مردان فرق گذارده و حکم آن بر ما پوشیده و مخفی است.

ثانیاً: شاید سرّ این امر آن باشد که در محیط صدور روایت ظاهراً از دیدگاه



عرف سلام کردن مرد به زن با سلام کردن زن به مرد تفاوت داشته است، به این توضیح که سلام کردن زنان به مردان امری عادی و طبیعی بشمار می رفته ولی سلام کردن مرد به زن اجنبی، نوعی رابطه برقرار کردن و حتی اظهار علاقه نسبت به وی تلقی می شده است. از این رو، در روایت برای آنکه از این گونه ارتباط اجتناب شود، سلام کردن به زن اجنبی نهی شده و مردان را از همگذا شدن با زنان و دعوت آنان به طعام و امثال آن برحذر داشته است. ظاهراً مراد روایت همین نکته باشد.

### نتیجه بحث:

با این روایت نمی توان حرمت اسماع یا سماع صوت زن را اثبات کرد و در منابع فقهی نیز ما تاکنون به کسی برنخورده ایم که سلام کردن زن را به مرد یا مرد را به زن حرام دانسته باشد، نهایت اینکه، برخی سلام کردن مرد را مکروه شمرده اند. بنابراین، روایت مسعده بن صدقه نمی تواند دلیل بر حرمت اسماع یا استماع صوت زن باشد. به علاوه، این روایت مبتلا به معارض است که در ادله درس مطرح خواهد شد.

### ۴) آیا روایت عمار ساباطی با روایت مسعده معارض است؟

مرحوم آقای خوئی (ره) روایت عمار ساباطی را به عنوان معارض روایت مسعده ذکر کرده اند. این روایت این چنین است:

«محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عمار الساباطی، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل عن النساء كيف يسلمن اذا دخلن على القوم؟ قال: المرأة تقول: عليكم السلام، و الرجل يقول: السلام عليكم» (۱).

مرحوم آقای خوئی (ره) فرموده اند که این روایت دال بر جواز تسلم مرأه می باشد، زیرا در سؤال، اصل جواز سلام کردن زن به قوم مفروض گرفته شده و نحوه سلام کردن پرسش شده است. مراد از قوم یا لا اقل قدر مسلم آن همان «رجال» است، زیرا چه بسا در برابر نساء بکار رفته است، از جمله: «أ قوم آل حصن أم نساء»،

ص: ۹۰۲

«لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ» ، خلاصه، ایشان این روایت را دال بر جواز سلام کردن زن به مرد دانسته اند.

اما به نظر می رسد که نمی توان روایت را دال بر این مطلب دانست، زیرا ممکن است مراد سائل این باشد که سلام زن به قومی که سلام وی به آنان جایز است و مثلاً از محارم او هستند، چگونه باید باشد. بنابراین، از تعبیر روایت نمی توان استفاده کرد که جواز سلام کردن زن به مرد مفروض است، زیرا اگر فرض کنیم که سلام کردن زن فقط به محارم او جایز باشد، در این صورت نیز این تعبیری که در روایت آمده درست و موجه خواهد بود، هر چند ما به ادله دیگری بجز این روایت این فرض را نمی پذیریم، و روایت نمی تواند جواز را اثبات کند. همچنان که مثلاً اگر برخی از گوشت هائی که در بازار وجود دارد، تذکیه نشده باشد، می توان گفت:

«گوشت را باید یک بار یا دو بار در هفته مصرف کرد» این تعبیر دال بر آن نیست که تمام گوشت های موجود مذکی می باشد، بلکه صرفاً می رساند که گوشت تذکیه شده و حلال را باید چند بار در هفته مصرف نمود. به بیان دیگر، در این عبارت فرض شده که موضوع بحث درباره گوشت های حلال می باشد و نظری به این ندارد که در خارج همه گوشت ها مذکی هستند یا نیستند. در مسئله جاری نیز نمی توان از روایت چنین استفاده کرد که جواز سلام کردن زن به هر مردی، هر چند اجنبی باشد، مفروض و مسلم انگاشته شده است. پس، این حدیث تعارضی با روایات قبلی ندارد.

## ۵) روایات معارض با روایات نهی کننده از سلام کردن مرد به زن:

### اشاره

دو روایت زیر را می توان معارض با روایاتی دانست که از تسلّم به مرأه نهی کرده است؛

### روایت اول؛ صحیحۃ ربعی بن عبد الله:

«عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن حمّاد بن عیسی، عن ربعی بن عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: کان رسول الله، صلی الله علیه

ص: ۹۰۳

و آله، یسَلِّم علی النساء و یرددن علیہ السلام، و کان امیر المؤمنین علیہ السلام یسَلِّم علی النساء و کان یکره أن یسَلِّم علی الشَّبابه منهنَّ و یقول: اتخَوَّف ان یعجبنی صوتها فیدخل علی اکثر ممَّا طلبت من الأجر»<sup>(۱)</sup>.

از این روایت که صحیح می باشد، می توان جواز سلام کردن مرد به زن را استفاده کرد، زیرا بر طبق آن، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به مطلق زنان و امیر المؤمنین (علیه السلام) به غیر شابه سلام می کردند. بنابراین، معلوم می شود که این کار ذاتاً جایز است و حرمت ندارد.

### روایت دوم؛ روایت اَبی بصیر:

«عن الحسین بن محمد، عن معلی بن محمد، عن الوشاء، عن ابان بن عثمان، عن اَبی بصیر قال: کنت جالساً عند اَبی عبد الله علیه السلام اذ دخلت علینا أم خالد الّتی کان قطعها یوسف بن عمر<sup>(۲)</sup> تستأذن علیہ، فقال أبو عبد الله علیه السلام: أ یسرک أن تسمع کلامها؟ قال: فقلت نعم، قال: فاذن لها، قال: و اجلسنی معه علی الطنفسه قال: ثم دخلت فتکلمت فاذا هی امرأه بلیغه فسألته عنهما...»<sup>(۳)</sup>.

در سند این روایت فقط درباره معلی بن محمد بحث هایی وجود دارد. برخی درباره او گفته اند که «مضطرب الحدیث، یعرف و ینکر»، ولی مراد از این عبارت آن نیست که منقولات وی غیر معتبر است و وثاقت ندارد، بلکه حتی اگر برخی متون مرویات او مورد قبول نباشد، خود وی از ثقات است، مانند برقی که هر چند ثقه می باشد اما روایت های ضعیفی هم دارد، بنابراین، سند حدیث را باید معتبر دانست. در دلالت آن نیز تردیدی وجود ندارد، زیرا حضرت به ابو بصیر فرموده اند که اگر دوست داری، بیا و سخن او را گوش کن، پس، استماع صدای زن نامحرم را مجاز دانسته است.

ص: ۹۰۴

---

۱- (۱) همان، ح ۳.

۲- (۲) ظاهراً مراد یوسف بن عمر ثقفی والی عراق و کوفه در زمان بنی امیه می باشد و ام خالد ظاهراً قبلاً زوجه او بوده که والی با وی قطع رابطه کرده بود.

۳- (۳) وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج ۲۰، کتاب النکاح، باب ۱۰۶ از ابواب مقدمات النکاح، ص ۱۹۷، ح ۱.

نتیجه می گیریم که هیچ دلیلی برای حرمت استماع صوت اجنبیه وجود ندارد.

آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» فقط خضوع در قول را نهی فرموده و از آن می توان دریافت که اصل قول (اسماع) اشکالی ندارد. روایات مورد استدلال نیز نوعاً یا اشکال سندی و یا قصور در دلالت دارد و در نهایت از برخی می توان فقط کراهت را استفاده کرد. و به علاوه، همچنان که گفته شد، مبتلا به معارض می باشند. استدلال به سیره نیز در این باره قابل مناقشه است، زیرا باید وجود سیره متصل که مستند به فتاوا نباشد، اثبات شود. حتی می توان گفت که قبل از تشریع احکام اسلام، طبیعت روابط اشخاص چنین بوده که زن و مرد صدای یکدیگر را می شنیده اند و اگر اسلام با این سیره مخالف بود، می بایست صریحاً آن را منع و ردع کند (۱). از این گذشته ادله و شواهدی برای جواز استماع می توان از روایات یافت و به نظر می رسد که از نظر روایات این جواز مسلم باشد. برخی روایات، محادثه و گفتگوی زیاد با زنان را که ظاهراً مراد مطلق زنان باشد نه خصوص زنان محرم مثلاً منع کرده که ظاهر در کراهت است. خلاصه، از دیدگاه آیات و روایات جواز استماع صوت زن توسط مرد اجنبی مسلم و قطعی بوده، قابل بحث و تردید نیست.

«\* و السلام\*»

ص: ۹۰۵

۱- (۱) در لمعه این عبارت آمده: «یحرم علی المرأة ان تسمع صوته الا لضروره» که مفاد آن این می شود که زن صدای مرد را مگر در صورت ضرورت نمی تواند بشنود. ولی این فتوائی غریب است و هیچ فقیهی قائل به آن نیست و با سیره معصومین علیهم السلام که نماز جماعت برای مردم می خواندند یا واعظ و مداح به منازل آنان می آمدند و... سازگاری ندارد. از این رو، همچنان که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی (قدس سرهما) فرموده اند، باید بر آن بود که این عبارت در استنساخ تغییر یافته و ظاهراً به جای «أن تسمع صوته»، «أن تُسَمِعَ صوتهها» بوده است. در نتیجه، مفهوم آن این می شود که زن مگر در ضرورت، نباید صدای خود را به گوش نامحرم برساند، که این نظر قابل قبول است.

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته درباره «حکم سماع یا استماع صوت زن» صحبت کرده، اقوال فقهاء را بررسی نمودیم و عرض کردیم که غیر از عبارتی در مبسوط شیخ طوسی (ره)، مسئله تا قبل از محقق (ره) در کلمات فقهاء معنون نبوده، روایات مسئله را نیز بررسی کرده و نتیجه گرفتیم که سماع یا استماع صوت زن حرام نیست.

اینک به بحث پیرامون «حکم سماع یا استماع صوت زن در فرض خوف فتنه یا التذاذ» می پردازیم و ادله مسئله را بررسی می کنیم.

\*\*\*

## تذکاری درباره سند روایت عمار ساباطی

در کلام مرحوم آقای خوئی (ره) در خصوص سند روایت عمار ساباطی تسامحی رخ داده و آن این است که روایت را صحیحه تعبیر کرده اند، ولی روایت «موثق» است، چون عمار ساباطی، فطحی مذهب است، کتابش را هم که شیخ و صدوق و نجاشی هر کدام به طریق خویش نقل می کنند، راوی کتابش مصدق بن صدقه است که او هم فطحی است چنانچه احمد بن حسن بن علی بن فضال که در طریق کتاب او قرار گرفته، فطحی است. پس روایت موثق است (۱) و تعبیر به صحیحه، سبق قلم یا سبق بیان است.

## الف) حکم سماع صوت اجنبیه با التذاذ و خوف فتنه؛ ادله:

## اشاره

در جلسات گذشته عرض کردیم که استماع صدای اجنبیه بدون خوف فتنه و

ص: ۹۰۶

تلذذ جایز است، بحث امروز درباره حکم استماع صدای اجنبیه با خوف فتنه یا تلذذ است که نیازمند بحث است.

بسیاری از علما و بزرگانی که استماع بدون تلذذ یا خوف فتنه را جایز دانسته اند، استماع مع خوف الفتنه یا تلذذ را حرام دانسته اند. کسانی هم که استماع را در حال عادی حرام دانسته اند، روشن است که در این فرض نیز حرام می دانند.

## (۱) اجماع

لذا مرحوم صاحب ریاض (ره) ادعای اجماع کرده (۱)، مرحوم شیخ انصاری (ره) ادعای اتفاق کرده (۲) و مرحوم آقای خوئی (ره) نیز دعوای لا خلاف کرده (۳)، ولی به نظر ما مسئله چندان روشن نیست، آن طور که آقایان ادعای اجماع کرده و عبور نموده اند، واضح نیست.

## (۲) بررسی اجماع

اجماع معتبری در مسئله وجود ندارد، چون اصل مهم مسئله سماع یا استماع عن لذّه یا غیر لذّه قبل از زمان مرحوم محقق (ره) در کلمات فقهاء معنون نبوده و فقط در مبسوط فرموده: صدای زن عورت نیست، ولی صورت لذت و عدم لذت آن را متعرض نشده است. اصل مسئله در کلمات متأخرین مورد تعرض قرار گرفته است.

## (۳) کلمات فقهاء

فتوای فقهاء در این زمینه یکسان نیست و اختلافاتی بچشم می خورد.

- در کتب نکاح تذکره، جامع المقاصد، مفاتیح فیض کاشانی، «خوف الفتنه» تعبیر شده است که سماع با خوف الفتنه حرام است.

- در رساله مهنائیه علامه که عبارتش را در جلسه گذشته خواندیم، «تلذذ» تعبیر شده که سماع مع التلذذ حرام است.

ص: ۹۰۷

---

۱- (۱) ریاض المسائل ۷۵:۲.

۲- (۲) تراث شیخ اعظم ج ۲۰، کتاب النکاح: ۶۶.

۳- (۳) مبانی عروه، کتاب النکاح ۱۰۲:۱.

- در وافی تعبیر می کند سماع با «خوف اعجاب» یعنی زن به گونه ای حرف بزند که شنونده خوشش بیاید، حرام است.
- در مسالک، کفایه، کشف اللثام و ریاض تعبیر شده «مع التلذذ او خوف الفتنه» که احد الامرین را ملاک قرار داده اند.
- در حدائق «مع التلذذ و خوف الفتنه» تعبیر شده که یا هر یک به صورت انحلالی مراد است یا به نحو مجموعی، البته معلوم نیست که «واو» صحیح یا اشتباه است و ممکن است در اصل «او» بوده باشد.
- در جواهر «مع التلذذ او الریبه و خوف الفتنه» تعبیر شده است.
- در کلام مرحوم شیخ (ره) و نیز صاحب عروه «تلذذ او الریبه» تعبیر شده است.
- مرحوم نراقی (ره) در مستند حرمت سماع با تلذذ را منکر شده و گفته: اگر صدای زن مهیج شهوت باشد و شنونده را به فساد بکشاند، حرام است، چرا که شخص بنفسه از صدای خوب لذت می برد و دلیلی بر حرمت نداریم.
- بنابراین، با توجه به اختلاف تعبیر فقهاء و نیز معنوی نبودن مسئله در کلمات قدما، به طوری که سماع با تلذذ حتی در کلمات محقق هم مطرح نشده و از زمان علامه به این صورت مطرح گشته است، نمی توان اجماع در مسئله را پذیرفت.

## (ب) روایت مسئله

### اشاره

دلیل دیگری که در مسئله اقامه شده، روایتی از حضرت امیر (علیه السلام) است که می فرماید: من به زن های جوان سلام نمی کنم «اتخوَّف ان یعجبنی صوتها فیدخل علی من الاثم اکثر مما طلبت من الاجر»<sup>(۱)</sup>.

در نقل فقیه که «من الاثم» دارد، استفاده می شود که لذت بردن از صدای زن، گناه و حرام است. ولی در نقل مرحوم کلینی عبارت «من الاثم» ندارد، در هر دو جا یعنی «کتاب العشره» و «کتاب النکاح» که نقل شده، بدون این تعبیر است. پس، متن صحیح

ص: ۹۰۸

---

۱- (۱) کافی ۶۴۸:۲ حدیث ۱، و ۵۳۵:۵ حدیث ۳، و فقیه ۴۶۹:۳ حدیث ۴۶۳۴.

روایت برای ما ثابت نیست، و چون وجود «من الاثم» در روایت ثابت نیست، استدلال به روایت تمام نیست. احتمال دارد این تعبیر از مرحوم صدوق (ره) باشد که فقیه را به عنوان کتاب فتوایی نوشته و هر جا لازم بوده، توضیحی افزوده است، در اینجا هم که «یدخل علی» معلوم نبوده که مراد حضرت چیست، مرحوم صدوق (ره) توضیح «من الاثم» را افزوده است. به هر حال، چه صدوق افزوده باشد و چه روایت دیگر، چون در نقل کافی وجود ندارد، نمی توان حکم حرمت را با اعتماد به وجود این تعبیر در روایت استفاده کرد.

ما قبلاً نیز عرض کرده ایم که در دوران بین نقیصه و زیاده در روایت، یک اصل کلی نداریم که نقیصه را ترجیح دهیم و بگوییم در نقل کافی نقیصه وارد شده است، چون برای زیاده نیز عوامل مختلفی وجود دارد و زیاد شدن عباراتی به روایات امری غیر عادی نیست.

## (۱) دلالت روایت

معنای «من الاثم» چیست؟ مراد حضرت از اینکه می فرماید: «اتخَوْف...» چیست؟ احتمالاتی وجود دارد:

گاهی مراد از من، «من نوعی» است نه «من» شخصی، برای حضرت این مسائل مطرح نیست، بلکه از لسان اشخاص متعارف سخن گفته است. یعنی اگر من خود را فرد متعارفی فرض کنم، می ترسم که دچار اعجاب شوم.

احتمال دیگر اینکه، از سلام کردن من به زنان جوان، ممکن است افراد گمان کنند من از سلام کردن به آنان خوشم می آید و اگر چنین تخیلی برای افراد حاصل شود، موجب کفرشان می شود، برای اینکه چنین تالی فاسدی رخ ندهد، من به آنان سلام نمی کنم.

## (۲) نظر استاد مد ظله در معنای روایت

به نظر می رسد که نیازی به این توجیهات نیست، آنچه از آیه تطهیر و مقام



عصمت آنها استفاده می شود، این است که برگرد گناه نمی روند و حتی تصمیم به گناه نیز نمی گیرند، چون همه این امور با عصمت منافات دارد. حضرت می فرماید:

اگر من به زنان جوان سلام کنم، ممکن است دچار اعجاب شوم و لذت ببرم، چون این لذت ممنوع است، من محتمل آن را هم ترک می کنم. لذت بردن از مثلاً غذای لذیذ یا چهره زیبا یا صوت زیبا مقتضای بشر بودن است و هیچ نقصی برای آنها شمرده نمی شود. آیا داشتن چنین حسی با طهارت و عصمت منافات دارد؟ هیچ گونه منافاتی ندارد. اینکه حضرت زهد به خرج می داد و نان جو می خورد، نه اینکه ذائقه اش از غذاهای خوب لذت نمی برد! اگر چنین بود که کمالی محسوب نمی شد. آن حضرت با اینکه از آن غذاها لذت می برد، مع ذلک از خوردن غذاهای لذیذ اجتناب می کرد و نان جو می خورد. یا حضرت از اموری که از مشتهیات بود، اجتناب می کرد و به نامحرم نگاه نمی کرد، حتی از موارد مشکوک هم پرهیز داشت، و این سخن به این معنا نیست که حضرت حس نداشت، طهارت نفس و عصمت اقتضا نمی کند که اصلاً شهوتی نداشته باشد.

البته اینکه پیامبر (صلی الله علیه و آله) به زنان جوان هم سلام می کرد، ممکن است علتش این بوده که خداوند متعال برای اینکه پیامبر در آغاز ظهور اسلام برای جذب جوامع به همه افراد سلام کند، آن اعجاب و لذت بردن را از ایشان سلب کرده باشد. چون پیامبر باید با عطف و رفتار کند، استثنائاً برای نیل به آن هدف و الا، باید به زن های جوان هم سلام کند ولی دچار اعجاب نشود. ولی حضرت امیر که در زمان استقرار اسلام زندگی می کرد، به مقتضای طبیعت بشری که از مشتهیات لذت می برد، چون دارای مقام عصمت است، پرهیز می کند که دچار اعجاب نشود.

### ج) استدلال به آیه شریفه

#### اشاره

دلیل دیگری که مورد استدلال قرار گرفته، آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» است.

گفته اند: به حسب این آیه، اگر کسی صدایش را نازک کند به طوری که اجنبی با شنیدن آن چنانچه در قلبش مرض باشد، در او طمع می کند. این آیه خطاب به زنان پیامبر نازل شده است. چون لذت بردن شخص مبعوض شارع است، لذا به زنان خطاب کرده که شما مقدمه این گناه را فراهم نکنید.

روشن شدن معنای آیه احتیاج به دقت دارد. آیا نازک کردن صدا حرام است؟

از کلام مرحوم صاحب جواهر (ره که با «ینبغی» تعبیر کرده، کراهت استفاده می شود یعنی بهتر است زن صدای خود را نازک نکند، هر چند مرد اگر بخواهد عمداً لذت ببرد، حرام است. ظاهر کلامشان این است که برای زن، تلطیف صدا حرام نیست، هر چند برای مرد گوش دادن و لذت بردن حرام است. اگر با تلطیف صدای زن، مرد بشنود، نه اینکه گوش کند، و لذت ببرد، تلطیف بر زن حرام نیست، اما اگر بداند که مردی عمداً به صدای او گوش می کند و لذت می برد، تلطیف بر زن حرام است یا نه؟ متعرض این فرع نشده است که آیا معاونت بر اثم است یا نه؟

پس در فرض مسئله که اگر مرد تصادفاً بشنود و لذت ببرد که گناهی رخ نداده است، آیا بر زن تلطیف صدا حرام است یا نه؟ از کلام جواهر، حرمت استفاده نمی شود.

## (۱) معنای خضوع به قول

مشهور مفسرین «خضوع به قول» را نازک کردن صدا معنا کرده اند، نهی در آیه هم ممکن است تحریمی باشد و ممکن است تنزیهی باشد. ولی ظاهر نهی، تحریم است، لذا حمل بر کراهت، آن طور که صاحب جواهر مرتکب شده، احتیاج به دلیل معتنابه دارد.

## (۲) نظر استاد مد ظله

احتمال دیگر در معنای «خضوع در قول» این است که در سخن گفتن تواضع کند، همانطور که گاهی رفتار انسان متواضعانه است، ممکن است گفتارش هم متواضعانه

باشد، مثلاً بگوید: نوکرتم، چاکرتم، مخلصتم، فدایت شوم. شاعر هم می گوید:

گر دل صلح داری اینک دلور سر جنگ داری اینک جان

یا بگوید:

هر چه شما امر کنید، اطاعت می کنم و امثال این تعابیر. آیه شریفه می گوید: شما زنان پیامبر نباید با افراد اینگونه صحبت کنید تا اگر کسی دل ناپاکی داشته باشد، به طمع بیفتد و به فکر فرو برود.

به نظر ما اظهر مصادیق «خضوع به قول»، تواضع در گفتار است نه نازک کردن صدا، در این صورت اصلاً ارتباطی به صدای زن و نازک کردن آن ندارد، بلکه سخن گفتن خاصی مورد نهی قرار گرفته است.

از طرف دیگر، معنای طمع هم این نیست که شنونده لذت ببرد، معنای طمع این است که شخص به فکر فرو رود، برای ارتباط با این زن نقشه بکشد، به فکر التذاذ و تجاوز و امثال آن بیفتد. اما کسی که صرفاً لذتی می برد ولی احتمال اینکه بتواند با آن زن رابطه برقرار کند، از طرف خودش یا از طرف آن زن، به طور کلی منتفی باشد و راهش منسد باشد، به چنین لذت بردنی، طمع گفته نمی شود. پس، نمی توان در مورد بحث یعنی حکم صدای زن که شنونده لذت می برد یا خوف فتنه پیش می آید، به آیه شریفه استدلال کرد.

اگر همان معنای اول را هم در نظر بگیریم، ممکن است آیه در مقام بیان حکم اختصاصی برای همسران پیامبر باشد، که در آن صورت هم خارج از محل بحث است.

### ۳) نظر مرحوم آقای حکیم (ره)

مرحوم آقای حکیم ره می فرمایند: از آیه شریفه استفاده می شود که خطاب به همسران پیامبر می گوید: چون شما با بقیه زن ها فرق دارید «یا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ»، لذا شما دارای احکام اختصاصی هستید، آنگاه احکامی را اختصاصاً

#### ۴) جواب مرحوم آقای خوئی (ره) به مرحوم آقای حکیم (ره)

آقای خوئی بخشی از این جواب را دارند، ولی به تفصیل اگر پاسخ دهیم، این است که «إِنْ اتَّقَيْتُنَّ» شرطی است که اگر جزایش عبارت بعدی باشد، حق با آقای حکیم است. یعنی اگر شما اهل تقوا باشید «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»، ابتدا می گوید: شما مثل سایر زن ها نیستید، اگر بخواهید تقوا به خرج بدهید، خضوع در قول نداشته باشید، اگر بخواهید دستور خدا را اطاعت کنید، نباید خضوع در قول بکنید. مثل اینکه گفته می شود اگر بخواهید حج بجا آورید یا نماز بخوانید، باید چنین و چنان بکنید. پس، اگر جزا بعد از شرط آمده باشد، از خصائص تفاوت همسران پیامبر با زنان دیگر این است که خضوع در قول نکنند.

ولی ظاهر آیه این است که جزای این شرط، عبارت قبلی است یعنی «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ» ای زنان پیامبر اگر شما اهل تقوا و خداترس باشید، مثل سایر زن ها نیستید، بلکه قرب و فضیلت شما قابل مقایسه با دیگران نیست، همانطور که در قسمت های دیگر آیه آمده که کارهای خوب شما در برابر کارهای خوب دیگران ارزش دارد، اگر کار بد هم انجام دهید، عذابش مضاعف است.

در این صورت، سخن مرحوم آقای حکیم (ره) نادرست خواهد بود، یعنی احکامی که بعداً در آیه شریفه آمده، متفرع بر تفاوت بین همسران پیامبر و سایر زنان نیست.

«\* والسلام \*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه گذشته، بحث پیرامون این دو مسئله بود؛ ۱ - آیا ترقیق صوت بر بانوان جایز است و آنها می توانند طوری با نامحرم صحبت کنند که باعث التذاذ او شود؟ یا خیر؟ ۲ - آیا نامحرم می تواند به چنین صحبتی گوش فرا دهد؟

در این جلسه، کلام مرحوم صاحب جواهر (ره) و مرحوم آقای حکیم (ره) و مرحوم آقای خوئی (ره) را نقل کرده، به نقد آن می پردازیم.

و ضمن تفسیر «طمع» و «خضوع در قول»، استدلال به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» را مورد بررسی قرار می دهیم.

\*\*\*

## الف) بررسی اقوال فقهاء پیرامون صحبت کردن محرک بانوان:

### ۱) کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)

صاحب جواهر می فرماید: «ينبغي للمتدينه منهن اجتناب اسماع الصوت الذى فيه تهيج للسامع و تحسينه و ترقيقه حسبما أوماً اليه الله تعالى بقوله «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (۱) الى آخره، كما انه ينبغي للمتدينين ترك سماع صوت الشائبه، الذى هو مثار الفتنة» (۲).

### ۲) کلام مرحوم آقای حکیم (ره) در توضیح کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)

مرحوم آقای حکیم (ره) می فرمایند: ظاهر کلام صاحب جواهر این است که

ص: ۹۱۴

---

۱- (۱) سورة احزاب / ۳۲.

۲- (۲) جواهر الکلام ۹۸/۲۹.

نازک کردن صدا بر بانوان، به استثناء همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله)، حرام نیست همچنان که شنیدن صدای نازک زنان نیز حرام نمی باشد، و وجهش این است که آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (۱) از احکام اختصاصی زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) است و در مورد غیر آنها دلیلی بر تحریم نداریم، منتها چون ترقیق صدا و شنیدن صدای نازک، مفاسدی دربردارد، مناسب است که از هر دو کار اجتناب شود.

### ۳) توجیه و نقد کلام مرحوم آقای حکیم (ره) توسط استاد مدّ ظلّه

در جلسه گذشته، در توجیه کلام ایشان گفته شد کلام ایشان در صورتی صحیح است که «اتَّقَيْنَنَّ» شرط باشد و جزائش «فَلَا تَخْضَعْنَ» باشد، بر این اساس، معنای آیه شریفه چنین است: «ای همسران پیامبر، شما مانند دیگر زنان نیستید و احکام اختصاصی دارید، راه تقوای شما با بقیه فرق دارد اگر می خواهید تقوا داشته باشید، خضوع در قول نکنید، بنابراین، جمله «إِنْ اتَّقَيْتُنَّ...» توضیح صدر آیه شریفه (لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ) است و «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» از احکام اختصاصی زنان پیامبر است.

اما آنچه در نقد کلام ایشان می توان گفت این است که دو نکته در کلام ایشان قابل ملاحظه است.

نکته اول: به نظر می رسد که این تفسیر، خلاف ظاهر آیه شریفه است و ظاهر آیه این است که «اتَّقَيْنَنَّ» شرط متأخر، و جزائش «لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» می باشد، آیه می فرماید اگر شما تقوا پیشه کنید مانند سایر زنانی که تقوا پیشه می کنند، نیستید بلکه ارزش تقوای شما بیشتر است، (کما اینکه مفسده گناه شما نیز بیشتر است). راه تقوا چیست؟ و محقق تقوا کدام است؟ آیه پاسخ می دهد: بنابراین، یعنی اگر می خواهید تقوا داشته باشید، صدای خود را نازک نکنید. پس، وظیفه آنها را معین می کند و معلوم نیست حکم اختصاصی باشد.

نکته دوم: اینکه مرحوم آقای حکیم (ره) وجه کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)

ص: ۹۱۵

را چنین بیان می کنند که چون «فَلَا تَخْضَعَنَّ» حکم اختصاصی همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) است، پس، بر دیگران ترقیق الصوت حرام نیست، ظاهراً صحیح نیست، وجه کلامشان در جواهر آمده است «ینبغی اجتناب الصوت... كما أنه ینبغی ترک سماع صوت الشابه الذی هو مثار الفتنة حسبما أوماً الیه امیر المؤمنین علیه السلام فی تعلیم الناس فیما رواه عنه الصدوق قال «کان رسول الله صلی الله علیه و آله یسلم علی النساء و یرددن علیه و کان امیر المؤمنین علیه السلام یسلم علی النساء و یکره ان یسلم علی الشابه منهن». از عبارت «کان یکره» معلوم می شود که حرام نبوده، بلکه مکروه بوده است.

به علاوه، در نازک کردن صدا، معرضیت برای التذاذ و تحریک هست و از این روایت استفاده می شود که صرف معرضیت تحریک حرام نیست و کاری که محتمل است خودم یا دیگران را تحریک کند، مکروه است و فقط کاری که در آن التذاذ قطعی است، حرام است. بنابراین، خضوع در قول و نازک کردن صدا که معرض التذاذ و تحریک هست، حرام نیست و نهی در آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعَنَّ» به قرینه این روایت، نهی تنزیهی است نه تحریمی.

#### (۴) بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر (ره)

چون «کره» و یکره در لسان روایات، اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت است بنابراین، قرینه نمی شود که در ظاهر آیه شریفه تصرف کنیم.

#### (۵) کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

بر همین اساس مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند:

«فهی [ هذه الآیه ] تدل علی حرمة اظهار المرأة صوتها للرجل الاجنبی مطلقاً من دون اختصاص لنساء النبی (صلی الله علیه و آله) و الوجه فی ذلك ان الآیه الکریمه... تکلفت بیان مطلبین؛ الاول:

افضلیه نساء النبی (صلی الله علیه و آله) من غیرهن ان اتقین، الثانی: بیان کیفیه التقوی و اسبابها... بتفریع عدّه امور و حیث ان من الواضح ان الذی یختص بنساء النبی (صلی الله علیه و آله) هو المطلب الاول خاصه و

اما المطلب الثانی فلا اختصاص له بهنّ بل يشمل مطلق النساء كما يشهد له ذكر عدم التبرج و اقامه الصلاه و ايتاء الزكاه في ضمنه... فتدلّ على حرمة ترقيق الصوت و تحسینه».

## ۶) نقد کلام مرحوم آقای خوئی (ره) توسط استاد مد ظله

اینکه مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند که از آیه شریفه استفاده می شود «فَلَا تَخْضَعْنَ» حکمی عمومی است، صحیح نیست و به نظر می رسد که آیه شریفه بر هیچ طرف دلالت ندارد، نه اختصاصی بودن حکم از آن استفاده می شود و نه عمومی بودن حکم. برای روشن شدن مطلب به مثال های زیر توجه فرمایید.

مثال اول: اگر گفتند «ای علماء اگر شما به وظائفتان عمل کنید مانند مردم عادی نیستید، بنابراین، باید دیگران را خوب ارشاد کنید»، آیا معنای این جمله این است که ارشاد وظیفه عمومی مردم است؟

مثال دوم: اگر گفتند «ای دولتمردان، اگر به مسئولیتتان عمل کنید، مانند توده مردم نیستید، پس برای رسیدگی به مردم تلاش کنید»، آیا به این معنی است که همه مردم در مقابل رسیدگی به دیگران مسئولند؟ سرّ مطلب این است که آیه شریفه یکی از وظائف همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) را بیان می کند و نسبت به وظائف دیگران ساکت است نه اینکه لفظ عامی داشته باشیم که حکم عمومی را بیان کند تا اشکال شود مگر مورد مخصص است! بلکه این آیه اقتضاء از بیان حکم عمومی مردم قاصر است و کاری به حکم عام ندارد.

خلاصه: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» وظیفه زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) را بیان می کند و در مورد اختصاصی بودن یا عمومی بودن این حکم ساکت است. البته اگر دلیلی عام داشتیم که هر حکمی که همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) دارند، دیگران نیز دارند الاّ ما خرج بالدلیل، با ضمیمه کردن آن دلیل، استدلال به آیه شریفه تمام بود، ولی چنین دلیل عامی نداریم و به تناسب حکم و موضوع و مانند آن، عمومی بودن یا اختصاصی بودن حکم را می فهمیم.



## ب) تقریب صحیح برای استدلال به آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» :

### اشاره

می توانیم از تعلیل آیه شریفه حکم عام استفاده کنیم، زیرا اگر پس از بیان حکم، علت آن را ذکر کردند، ظاهر این است که به امری تعبدی تعلیل نمی کنند بلکه مخاطب را به مرتکبات ذهنی خود ارجاع می دهند و نکته ای را بیان می کنند که عقل عملی مخاطب آن را درک می کند.

آیه می فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» خضوع در قول ممنوع است چون بیمار دلان را به طمع می اندازد و به فکر اقدامات حرام می افتند، و روشن است که این تأثیر و مفسده داشتن و حرام بودن آن امری فراگیر است و این تعلیل متناسب با حکمی عام است نه اختصاصی. بنابراین، به مقتضای عموم علت، بر هیچ مکلفی جایز نیست با خضوع در قول زمینه طمع بیمار دلان را فراهم کند.

### ۱) تفسیر طمع

طمع یعنی چه؟ آیا شامل مطلق التذاذ می شود؟

سابقاً می گفتیم طمع مطلق التذاذ و خوش آمدن جنسی را دربر می گیرد، پس، کسی که از صحبت اجنبیه لذت می برد، نمی تواند پای صحبت او بنشیند هر چند هیچ گونه تالی فاسد دیگری نداشته باشد.

ولی ظاهراً طمع معنای محدودتری دارد، زیرا التذاذ از مقتضای طبیعت بشری است و اختصاص به بیمار دلان ندارد و بشر سالمی که غرائز جنسی در او از بین نرفته باشد، نه تنها از گوش دادن و استماع صدای زیبا بلکه از شنیدن و سماع آن نیز لذت می برد، و حال آنکه آیه شریفه می فرماید اگر خضوع در قول کنید، بیمار دلان به طمع می افتند، معلوم می شود طمع معنای بالاتری است. بنابراین، آیه شریفه مشعر

و بلکه نحوه ظهوری دارد که صرف التذاذ موجب حرمت نمی شود، نه چنین صحبتی حرام است و نه شنیدن آن، و در صورتی که موجب طمع شنونده شود و دلش را تسخیر کرده، به دنبال خود بکشد و به فکر اقدامات حرام بیندازد، حرام می گردد. خلاصه آنکه، آیه شریفه دلیل حرمت صحبت با لذت نیست بلکه نحوه ظهوری در حلیت آن دارد و اگر بر همسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرام نباشد، بر دیگر بانوان به طریق اولی حرام نیست.

ان قلت: این استدلال مبتنی بر مفهوم داشتن لقب (فیطمع) است، و این مبنا مسلماً باطل است.

قلت: استدلال ما به عموم تعلیل است و همه آقایان علت را مخصص حکم در مورد خود می دانند.

اگر گفتند «لا تشرب الخمر لانه مسکر»، استفاده می شود اگر خمری مسکر نبود، حرام نیست (۱). در مسئله جاری نیز آیه شریفه می فرماید خضوع در قول نکنید، زیرا موجب طمع بیمار دلان می شود، یعنی صحبتی که زمینه طمع را فراهم نمی کند، حرام نیست. در نتیجه، حکم سه فرع بدست می آید؛

فرع اول: زن نمی تواند با اجنبی با ریه صحبت کند و او را به حرام بکشاند و بر اجنبی نیز شنیدن این صحبت حرام است.

فرع دوم: زن نمی تواند با اجنبی طوری صحبت کند که زمینه وقوع در حرام را فراهم کند، و از تعلیل آیه کریمه و تناسب آن با حکم و ارتکازات شرعی و عرفی، به ضمیمه معمم بودن علت می فهمیم این حکم اختصاص به موردی که وقوع در حرام قطعی باشد، ندارد بلکه موارد شک در وقوع در حرام را نیز شامل می شود.

فرع سوم: صحبت با لذتی که قطعاً زمینه اقدامات حرام بعدی در آن نیست،

ص: ۹۱۹

---

۱- (۱) البته به قرینه روایات متعددی که می فرماید «کلّ ما اسکر کثیره، فقليله حرام» می گوییم اسکار، علت حرمت خمر نیست بلکه حکمت است، زیرا در فرض علّیت باید مخصص حکم باشد.

حرام نیست و شنیدن چنین کلامی نیز جایز است.

## ۲) تفسیر «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»

معنای خضوع در قول چیست؟

معنای اول: (نازک کردن صدا) مفسرین می فرمایند خضوع در قول یعنی نازک کردن صدا در مقابل درشت صحبت کردن، طبق این معنی «باء جاژه» برای تعدیه بکار رفته است.

معنای دوم: (آهسته کردن صدا) یعنی در مقابل نامحرم صدا را پایین نیاورید، بلند و با تکبر صحبت کنید و با آهسته صحبت کردن خضوع نکنید، خضوع در صوت در مقابل رفع صوت است و مرادف خضوع در آیه شریفه «وَ خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ» است و مخالف معنای رفع صوت در آیه شریفه «لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ» (صلی الله علیه و آله) می باشد.

معنای سوم: (مطالب خاضعانه بیان کردن) یعنی با گفتارتان خود را خاضع نکنید، «خواهش می کنم، امر بفرمائید، قربان شما، و...» نگویند.

اما معنای اول، هر چند مطابق تفسیر مفسرین است و ایشان این معنی را ظاهر آیه شریفه و مقتضای معنای لغوی می دانند، ولی به نظر می رسد که آیه شریفه چنین ظهوری ندارد و روایتی هم دال بر این تفسیر وارد نشده است که نتوانیم مخالفت کنیم و این معنی، مراد آیه شریفه نیست، زیرا اولاً، معنای خضوع نازک کردن نیست و ثانیاً، صوت، غیر از قول است. اگر آیه می فرمود «فَلَا تَخْضَعُوا بِالصَّوْتِ» می گفتیم مربوط به کیفیت صدا و اداء کلمات است، قول، صدای معنادار است یعنی گفتار، نباید «حرف» شما خاضعانه باشد.

از این نکته، مناقشه معنای دوم نیز روشن می شود، چون آیه نمی فرماید نباید صدایتان خاضعانه و آهسته باشد، به علاوه، محرکیت صوت ربطی به آهسته بودن

آن ندارد، صدای این خواننده ها که از مصادیق روشن صدای محرک است، نوعاً بلند است نه آهسته.

بنابراین، معنای سوم متعین است، یعنی نباید مطالبی بگویید که نامحرم را به گونه ای بر شما مسلط کند و کسی که دلی ناپاک دارد، شما را صید خود و در اختیار خود بپندارد و طمع کرده، به اندیشه حرام فرو رود.

نتیجه آنکه، برای حرمت صدائی که موجب خوش آمدن نامحرم می شود، نمی توانیم به آیه شریفه، «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» استدلال کنیم.

## **(ج) دلیل دیگر بر حرمت صحبت کردن با التذاذ با نامحرم**

### **(۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره)**

مرحوم آقای خوئی (ره) برای حرمت، به آیه شریفه غض استدلال کرده اند.

تقریب استدلال: مراد از غض بصر، غمض عین کردن و صرف نظر کردن است.

آیه می فرماید به طور کلی از نامحرم صرف نظر کنید و هیچ گونه ارتباط شهوانی و غیر شهوانی با او برقرار نسازید، ولی به قرینه «مِنْ» که در آیه بکار رفته، مطلق ارتباطات ممنوع نیست بلکه خصوص استمتاع و روابط شهوانی حرام است و یکی از استمتاع، التذاذ از صدای نامحرم است.

### **(۲) نقد استاد مد ظله بر کلام مرحوم آقای خوئی (ره)**

در مباحث گذشته (درس ۲۷ به بعد) گفتیم:

اولاً، غض به معنای صرف نظر کردن نیست بلکه «غمض العین» است که معنی صرف نظر کردن را می دهد.

ثانیاً، «غض بصره» و «غض من بصره» مترادف است، و «مِنْ» در این ترکیب زائده است و تنها تأکید را می رساند، همچنان که از استعمالات آن بدست می آید.

ثالثاً، اگر من تبعیضیه هم باشد، حد اکثر استفاده می شود که مطلق ارتباط حرام نیست بلکه فیه تفصیل، اما چه تفصیلی، «مِنْ» مشخص نمی کند. «\* و السلام \*

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسه امروز، نخست توضیح می دهیم که مراد مرحوم آقای خوئی (ره) از آیه ای که برای حرمت استماع صوت لذت بخش زن به آن تمسک کرده اند، آیه غض است نه آیه حفظ فرج، سپس درباره نحوه تخصیص علت صحبت کرده، چگونگی استفاده مفهوم را از «فَيُطَمِّعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» بیان نموده، عدم تنافی آن را با مبنای پذیرفته شده در عدم تخصیص سنخ الحکم به وسیله علت توضیح می دهیم، در ادامه، به بحث حرمت لمس اجنبی پرداخته، کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) را درباره اخبار کثیره مانعه و توضیح مرحوم آقای حکیم (ره) را در این مورد و اشکال مرحوم آقای خوئی (ره) را به ایشان نقل کرده، ضمن بررسی کلام این بزرگان، مراد مرحوم شیخ انصاری (ره) را خصوص اخبار نهی از مصافحه با زنان وارد ندانسته بلکه روایات تغسیل اموات را دلیل مهم بحث خواهیم دانست.

\*\*\*

الف) دو توضیح در تکمیل بحث قبل:

۱) توضیحی درباره مراد مرحوم آقای خوئی (ره)

در ذیل کلام مرحوم سید (ره) که می فرماید «لا بأس بسماع صوت الاجنبیه ما لم یکن تلذذ و ریه» مرحوم آقای خوئی (ره) در رابطه با قید اخیر می فرمایند: «... لما عرفت من دلالة الآية الكریمه علی حصر الاستمتاع الجنسیه بالزوجه و ما ملکت یمینه».

سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است مراد از آیه کریمه که مرحوم آقای

احتمال اول آیه ۳۰ از سوره نور می باشد که می فرماید «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ». احتمال دوم آیه ۵ و ۶ سوره مؤمنون «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ».

اگر ما به مباحث قبلی که در تقریرات ایشان آمده است، مراجعه کنیم، ایشان در جائی که بحث از اشتراط عدم تلذذ می کنند (۱)، آیه غَضٍّ، و آنجائی که بحث از عدم ریه است، آیه سوره مؤمنون را مطرح می کنند (۲).

پس، ایشان برای اشتراط عدم تلذذ، همانطور که در نظر به اجنبیه به آیه غَضٍّ تمسک کردند، در اینجا نیز به آیه غَضٍّ تمسک می جویند، و همانطور که حرمت نظر مع ریه را با آیه «الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» ثابت کردند، در اینجا نیز سماع مع ریه را با همین آیه حرام می دانند. چرا که قبلاً بیان کردند که حفظ به معنای اهتمام به شیء است به نحوی که در خلاف مقصود واقع نشود، و نظر یا سماع با ریه باعث می شود که فروج محفوظ نباشند و در معرض ابتلاء به گناه و حرام قرار گیرند، در آیه غَضٍّ هم که به معنای غمض عین از نساء و برخی از تصرفات مربوط به آن می باشد که مراد از تبعیض در اینجا استمتاعات جنسی است، البته زوجه و مملوکه به اجماع و دلیل خارجی از این آیه بیرون است. با این بیان روشن می شود که منظور مرحوم آقای خوئی (ره) آیه غَضٍّ در حرمت سماع با تلذذ می باشد، و اصلاً در تلذذی که ریه و خوف وقوع در گناه در کار نباشد، معلوم است که نمی توان به آیه حفظ فرج تمسک نمود، بلکه تنها می توان به آیه غَضٍّ تمسک شد و بعد از اثبات این نکته اشکالی که ما در جلسه قبل بر استدلال به این آیه گرفتیم، وارد می شود.

ص: ۹۲۳

---

۱- (۱) مستند العروه، نکاح، ج ۱، ص ۳۷.

۲- (۲) مستند العروه، نکاح، ج ۱، ص ۳۹.

## اشاره

در جلسه قبل به این مطلب اشاره شد که فیطمع الذی فی قلبه مرض، علتی است که معلل خود را تخصیص می زند و حرمت خضوع قول را به مواردی که همراه با طمع باشد، منحصر می سازد. پس، اگر بر خضوع قول فقط لذت بدون طمع بار شود، اشکالی ندارد.

سؤالی که اینجا مطرح می شود، این است که قبلاً در مواردی که احکام معلل به علت باشند، این نکته را برگزیدیم که علت، مخصیص سنخ حکم نمی باشد، لذا امکان استفاده مفهوم از چنین تعلیلاتی میسر نیست، اما در اینجا ما قائل به تخصیص سنخ حکم شدیم، سؤالی که مطرح شده، این است که چه فرقی در این مورد با موارد دیگر هست که اینجا قائل به مفهوم شدیم؟ برای توضیح وجه استدلال به تعلیل، تذکر چند مطلب لازم است.

مطلب اول: جمله معروف «لا- تأکل الزمان لأنه حامض» را در نظر بگیرید، از یک سو، در این جمله از خوردن مطلق انار نهی شده و علت آن ترشی دانسته شده است، ولی از سوی دیگر ما می دانیم که مطلق انار ترش نیست بلکه برخی از انارها شیرین می باشند، برای حل این ناسازگاری ظاهری می گوییم که نهی شخصی در این جمله، ناظر به افراد غالب و متعارف زمان بوده که ترش می باشند و افراد غیر متعارف را شامل نمی گردد، پس، این جمله از این جهت همانند «لا- تأکل الزمان الحامض» است که نهی شخصی در این جمله، شامل تمام اقسام زمان نمی گردد، پس، علت همانند وصف، حکم شخصی مذکور را تقیید می کند و شمول آن را نسبت به تمام افراد مذکور در جمله معلل از میان می برد، این معنا از مخصیص بودن علت، معنای روشنی است که مورد نزاع هم نیست، در نتیجه، در محل بحث با عنایت به تعلیل «فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» می فهمیم که حکم شخصی مذکور در

آیه، حرمت خضوع در قولی است که طمع آور باشد، پس، از آیه نمی توان حرمت مطلق خضوع در قول را، خواه طمع آور باشد یا نباشد، استفاده کرد، البته حلیت خضوع در قول که طمع آور نیست نیز از آیه استفاده نمی شود، ولی چون دلیل عام دیگری بر حرمت مطلق خضوع در قول در کار نیست، اصل برائت به جواز خضوع در قول که طمع آور نیست، حکم می کند.

با این تقریب، دلیل تخصیص حکم به خضوع در قول طمع آور، اصل برائت می باشد، ولی ادعای بیشتری داریم و می گوئیم که از تعلیل، فی الجمله استفاده می شود که مطلق خضوع در قول محرم نیست، و اگر دلیل عامی هم بر حرمت مطلق خضوع در قول در کار بوده، با این آیه در تعارض بوده، پس، آیه نه تنها ناظر به حکم حرمت خضوع در قول غیر طمع آور نیست، بلکه فی الجمله ناظر به حلیت آن هم می باشد، پس، تنها عدم الدلیل بر حرمت نیست، بلکه فی الجمله دلیل بر عدم حرمت هم می باشد. تبیین این ادعاء نیاز به توضیح بیشتری دارد که در ادامه خواهد آمد.

مطلب دوم: در بحث مفهوم وصف، نکته ای را مرحوم آقای خوئی (ره) قائل هستند و قبل از ایشان مرحوم آقای بروجردی (ره) آن را ذکر می کردند و به مرحوم سید مرتضی (ره) هم نسبت می دادند که وصف، مفهوم فی الجمله دارد و مثلاً در جمله «اکرم العالم العادل» حکم بر روی مطلق عالم نرفته است، بلکه عدالت در ثبوت حکم دخالتی دارد، البته ممکن است اقسام مختلف عالم، وجوب اکرام داشته باشند مثلاً العالم الهاشمی و العالم الخدوم و العالم المحتاج و... همه لازم الاکرام باشند و تنها العالم العادل موضوع وجوب نباشد، ولی به هر حال، مطلق عالم نباید واجب الاکرام باشد و گرنه، آوردن قید العادل لغو می باشد، پس، ما قائل به مفهوم وصف به معنای محل نزاع، در بحث مفاهیم یعنی مفهوم به نحو سالبه کلیه نیستیم، ولی مفهوم را به نحو سالبه جزئیه قائل هستیم.



البته توجه دارید که این مفهوم فی الجمله هم همانند مفهوم بالجمله که قائلین مفهوم لقب به آن معتقدند، نسبت به سنخ الحکم است و گرنه مقید بودن شخص حکم و عدم تعمیم آن، نیاز به این توضیح ندارد و امری واضح است.

مطلب سوم: مفهوم به نحو سالبه جزئی هم در جائی که قید غالبی باشد، از جمله استفاده نمی گردد، چون نفس غلبه (۱) نکته ای است که لغویت ذکر قید را برطرف می کند، در نتیجه، مفهوم را که بر پایه لغویت استوار بوده، منتفی می سازد، بنابراین، در جمله «لا تأکل الزمان الحامض»، اگر قید «الحامض» قید غالبی باشد، استفاده مفهوم فی الجمله هم غیر ممکن می گردد، این امر، نتیجه روشنی در بحث علت به جای می گذارد، در بحث علت همانطور که گفتیم، حکم معلل مقید به صورت علت می گردد، ولی می باید علت غالبی باشد تا تعلیل صحیح باشد و بتوان گفت که حکم معلل ناظر به افراد متعارف است، در نتیجه، تقییدی که از علت استفاده می گردد، نمی تواند به مفهوم فی الجمله بینجامد.

با توجه به این مطلب معلوم می گردد که التزام به این نحو مفهوم هم نمی تواند استدلال به «فَيُطَمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» را توجیه کند، بلکه باید تقریب دیگری در اینجا بیان نماییم.

مطلب چهارم: مرحوم شیخ انصاری (ره) در بحث حجیت خبر واحد نکته ای را گوشزد نموده که ما با نکته ای اضافه آن را بیان می کنیم، مرحوم شیخ (ره) استدلال به آیه نباء را برای حجیت خبر عدل چنین تقریب می کند که به حکم آیه قرآن، خبر فاسق قابل اعتماد نیست، علت آن نمی تواند واحد بودن خبر باشد، بلکه فسق مخبر است، زیرا که در آیه به فسق مخبر تعلیل شده و اگر واحد بودن خبر، علت لزوم تثبیت و تحقیق می بود، می بایست به آن تعلیل می شد نه به فسق مخبر، چون

ص: ۹۲۶

---

۱- (۱) این تعبیر کاملاً دقیقی نیست، بلکه غلبه نیز بر پایه نکات دیگری، لغویت ذکر قید را از میان برمی دارد همانطور که استاد مد ظلّه در جلسه (بحث نکاح) به تفصیل تبیین فرموده اند.

واحد بودن، خبر ذاتی است و فسق مخبر عرضی، و در جایی که علت ذاتی وجود دارد، تعلیل به امر عرضی ناپسندیده است (۱).

از فرمایش شیخ (ره) استفاده می گردد که اگر در تعلیل ها علت عرضی ذکر شد، معلوم می شود که عنوان ذاتی شیء، صلاحیت برای علیت نداشته است. ما مطلب دیگری عرض می کنیم، می گوئیم، تعلیل خواه به عنوان ذاتی یا به عنوان عرضی، ظهور در انحصار علت عام دارد، البته برای برخی افراد نفی علت های اختصاصی نمی کند، ولی علت عام دیگری که در تمام افراد عام وجود داشته باشد، با ظهور تعلیل نفی می شود (۲)، در جمله «لا تأکل الرمان لانه حامض» با توجه به تعلیل می فهمیم که علت حرمت رمان های متعارف، حموضت آنها است، اگر در رمان های متعارف، علت عام دیگری (۳) وجود داشته باشد که با فرض انتفاء حموضت هم حکم ثابت باشد، این امر با ظهور تعلیل در انحصار علت سازگار نیست.

با ذکر مثالی دیگر این امر را توضیح می دهیم. اگر گفته شود که خوردن مرغ هایی که از غیر کشورهای اسلامی وارد می شود، حرام است، چون ضرر دارد، در اینجا ممکن است برخی از این مرغ ها علت های اختصاصی دیگر به جهت تحریم داشته باشند، مثلاً غصبی بوده یا تذکیه نشده باشند، ولی نمی تواند تمام مرغ هایی که از خارج آورده می شود، محذور عام دیگری غیر از ضرر داشته باشد، مثلاً نمی تواند

ص: ۹۲۷

۱- (۱) عبارت رسائل چنین است: انه تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق و قد اجتمع فيه وصفان ذاتی و هو كونه خبر واحد، و عرضی و هو كونه فاسق، و مقتضى التثبت هو الثانی للمناسبة و الاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاوّل للعلیه و الا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتی الصالح للعلیه اولی عن التعليل بالعرضی.

۲- (۲) (استاد مد ظله): مراد ما از علت عام، علتی است که تمام افراد معلّل را شامل شود و از آن اخص نباشد، حال فرقی نمی کند که این علت، افراد دیگری غیر از معلّل را هم شامل شود یا تنها اختصاص به معلّل داشته باشد، پس، نسبت عنوان دیگری که علیت آن نفی می شود، با عنوان معلّل عام و خاص مطلق یا تساوی خواهد بود.

۳- (۳) (توضیح کلام استاد مد ظله): خود این علت عام برای تمام رمان ها ثابت باشد یا تنها در انارهای متعارف ثابت باشد، به هر حال، نباید علتی که تمام رمان های متعارف را شامل شود، غیر از حموضت در کار باشد.

تمام آنها غصبی یا محکوم به عدم تذکيه شرعاً باشند(۱)، زیرا در این صورت نباید ضرر را به عنوان علت حرمت اکل ذکر کرد.

### تطبیق بحث فوق بر محلّ کلام

در آیه «فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ...» بنابراین فرض که مراد از خضوع در قول ترقیق صوت است که مهیج و لذت بخش باشد، در اینجا از تعلیل «فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» استفاده می شود که مطلق لذت بخشی صدا ممنوع نیست و گرنه نباید طمع را به عنوان علت تحریم ذکر کرد، البته عنوان هر دو عنوان لذت بخشی و طمع آفرینی عرضی می باشد ولی از آنجا که عنوان لذت بخشی عنوان عام عرضی است و تمام افراد خضوع در قول را شامل می گردد، نباید طمع به عنوان علت ذکر می شد.

### اشکال و دفع اشکال

اشکال این بحث این است که اگر ظهور علت را در انحصار علت عام نسبت به سنخ الحکم بپذیریم، لا جرم در تمام موارد تعلیل، مفهوم به نحو سالبه جزئی استفاده می گردد و این امر با مبنای شما که تخصیص را در باب علت نسبت به سنخ الحکم منکر بودید و تخصیص علت را تنها نسبت به شخص الحکم پذیرفته بودید، ناسازگار است.

دفع این اشکال این است که در مثال «لا تأکل الرمان لانه حامض» ما مراد از رمان را افراد غالبه از رمان می دانستیم و هر چند حکم شخصی را شامل غیر این افراد نمی دانستیم ولی نفی سنخ الحکم را هم از آن افراد استفاده نمی کردیم، از بیانی که در ظهور علت در انحصار علت عام ذکر کردیم، معلوم می شود که عنوان رمان بما آنه رمان، نمی تواند علت تحریم رمان باشد، ولی این امر منافاتی ندارد که رمان های

ص: ۹۲۸

---

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مد ظله): محذور عام دیگر که با ظهور علت در انحصار نفی می شود، گاه محذور ثبوتی و گاه محذور اثباتی است، مثال غصب، محذور ثبوتی و مثال محکومیت به عدم تذکيه، محذور اثباتی است.

غیر غالبی هم به یک علت خاص محرم باشند.

البته این بیان در بحث جاری نمی آید، چون ما می دانیم که صداهای لذت بخشی که طمع آور نباشد، علت خاصی جهت تحریم ندارد، و اگر علتی برای تحریم باشد، همان عنوان عام «صدای لذت بخش» می باشد، ظهور تعلیل در انحصار، این علت عام را نفی می کند.

## (ب) حرمت مس اجنبیه:

### (۱) کلام مرحوم شیخ انصاری و اشکال مرحوم آقای حکیم قدس سرهما

مرحوم شیخ (ره) در اینجا می فرماید: «اذا حرم النظر حرم اللمس قطعاً بل الاشکال فی حرمة اللمس و ان جاز النظر الاخبار الکثیره و الظاهر انه مما لا خلاف فیه». و مرحوم آقای حکیم (ره) در ذیل آن می فرمایند: مراد از اخبار کثیره همان اخبار مصافحه و کیفیه بیعت زن ها با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می باشد. بعد اشکال می گیرند که مورد این روایات مس کفین می باشد و نمی توان از حرمت مس کفین به مس جاهای دیگر بدن تعدی کرد<sup>(۱)</sup>، مگر به ظاهر اجماع تمسک کنیم و حکم را تعمیم دهیم.

### (۲) اشکال مرحوم آقای خوئی قدس سره

مرحوم آقای خوئی (ره) که معمولاً ناظر به کلام آقای حکیم (ره) می باشند، در جواب اشکال می فرمایند: علاوه بر کیفیت بیعت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، ما از مصافحه القاء خصوصیت می کنیم و اینکه مصافحه در نصوص ذکر شده است، به خاطر این است که فرد ظاهر و مورد ابتلاء از ملاسمه، مصافحه می باشد. از سوی دیگر، از مسئله حرمت نظر می توان با اولویت عرفیه، حرمت لمس را نتیجه گرفت، چون به حسب نوع، خطرات لمس بیشتر از خطرات نظر است.

ص: ۹۲۹

تمسک به اولویت عرفیه که در کلام مرحوم شیخ (ره) آمده و مرحوم آقای خوئی (ره) هم ذکر کرده ولی مرحوم آقای حکیم (ره) آن را از مرحوم شیخ (ره) نقل نکرده و به آن اشاره نکرده اند، مطلب صحیحی است، ولی دو مطلب دیگر در کلام مرحوم آقای خوئی (ره) آمده که محل مناقشه است.

اولاً: ایشان از روایات مصافحه القاء خصوصیت کرده اند و مطلق ملامسه را حرام دانسته اند، در حالی که مطلب صحیحی نیست، مسلماً اظهار علاقه خاصی در مصافحه وجود دارد و تحریکی که در مصافحه می باشد در بسیاری از ملامسات نیست، آیا اگر به کسی گفتند که نباید با زن اجنبی مصافحه کرد، آیا از این حکم استفاده می شود که اگر انگشت خود را به موی او بزنند یا دستش را روی سرش قرار دهد یا کوچک ترین تماسی که هیچ گونه تحریکی ندارد و در معرض تحریک هم نیست، محرم است؟! قطعاً چنین نیست، پس، از اخبار مصافحه نمی توان القاء خصوصیت کرد.

ثانیاً: مرحوم آقای خوئی (ره) علاوه بر روایات مصافحه، به روایات مبایعه پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم تمسک کرده اند، ولی نمی توان به این روایات تمسک کرد، زیرا در اخبار مبایعه پیامبر (صلی الله علیه و آله) با زنان، دست زدن در آب، بدیل تنزلی مصافحه می باشد، پس، در اینجا هم مسئله مصافحه در کار است، اگر ما از اخبار مصافحه نتوانیم القاء خصوصیت کنیم، قهراً نمی توان به اخبار مبایعه پیامبر (صلی الله علیه و آله) تمسک جست، چون از این روایت حد اکثر حرمت مصافحه با زنان استفاده می شود نه بیشتر.

اشکال اول: ایشان مسئله مبایعه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را با زنان، دلیل بر حرمت مصافحه گرفته اند، ولی این امر دلالت بر حرمت ندارد، زیرا در تمام موارد، عمل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، دلیل بر جواز آن کار می باشد، در برخی از موارد، علاوه بر این مدلول عمومی، از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) ممکن است امور دیگری هم همچون اثبات رجحان عمل یا نفی برخی از احکام خمسه استفاده شود.

در بحث ما از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فهمیم که مصافحه با زن ها همانند مردان در هنگام بیعت واجب نبوده است، مستحب هم نبوده است، و گرنه پیامبر (صلی الله علیه و آله) اینگونه رفتار نمی کرد، بلکه از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استفاده می شود که مصافحه، مباح به معنای خاص خود که متساوی الطرفین است و در فعل و ترک رجحانی نیست، نمی باشد، و گرنه حضرت کار غیر متعارفی که مؤنه زائد داشته باشد، انجام نمی داد. ولی آیا حتماً باید مصافحه را حرام دانست؟ پاسخ سؤال منفی است، زیرا اگر مصافحه با زنان مکروه باشد، حضرت حتماً آن را ترک می کرد، یا اگر مبایعه با زنان به آن شکل خاص دست در آب نهادن، مستحب یا واجب بود، قهراً حضرت این کار را انجام می داد، یا اگر موارد مختلف بود و در برخی زنان، مصافحه مکروه یا حرام بود مثلاً- به جهت تحریم شدن آنها، و در برخی دیگر، مباح به معنای خاص هم بود، حضرت قهراً چون نمی توانستند زن ها را جدا جدا کرده و با هر یک، به یک نحو بیعت کنند، قهراً با همه به شکل در آب نهادن دست ها بیعت می فرمودند.

بنابراین، به هیچ وجه نمی توان شکل خاص مبایعه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را با زنان دلیل آن گرفت که مصافحه با تمام زنان به طور عام، وجهی جز تحریم

ندارد، پس، از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرمت استفاده نمی گردد.

اشکال دوم: این دو بزرگوار، نظر مرحوم شیخ انصاری قدس سرّه را در مورد اخبار کثیره مانعه، اخبار نهی از مصافحه و شیوه مبایعه پیامبر صلی الله علیه و آله گرفته اند که این امر خود صحیح نیست، بلکه مراد مرحوم شیخ (ره) سه روایت دیگر است که استاد ایشان مرحوم نراقی (ره) در مستند ذکر کرده است که البته ایشان آنها را بر طبق مبنای خود ناتمام می داند ولی ما دلالت آنها را تمام می دانیم و مرحوم شیخ (ره) هم به همان ها نظر دارد، البته روایات مصافحه هم برخی از صور مسئله را ثابت می کند، زیرا لمس معنائی عام دارد که مصافحه هم از مصادیق آن می باشد.

به هر حال، ما باید سه روایتی را که مرحوم نراقی (ره) ذکر کرده بخوانیم، این روایات البته در مورد تغسیل اموات است، ولی اگر مس میتی که در حکم جماد است، حرام باشد، بالاولویه مس حی نیز محرم خواهد بود. نقد و بررسی این روایات به جلسه بعد موکول می شود.

«\* والسلام\*»

ص: ۹۳۲

**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه درس قبل و این جلسه:**

در جلسه پیش، بحث درباره مسئله ۴۰ آغاز شد و ادله دال بر حرمت مصافحه و لمس اجمالاً مطرح گردید. در این جلسه، کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) درباره حرمت لمس اجنبی که در جلسه پیش اجمالاً مورد بحث قرار گرفت، و ادله آن به تفصیل نقل و بررسی می شود و در این رابطه، روایات مورد استناد مرحوم نراقی (ره) در مستند تحلیل و بررسی می گردد. سپس، مباحثی پیرامون مسائل ۴۱ و ۴۲ باب مطرح خواهد شد.

\*\*\*

**الف) بحث درباره حرمت لمس بدن زن و مرد اجنبی:**

**۱) بررسی فرمایش مرحوم شیخ انصاری (ره) در این باره**

گفتیم که مرحوم شیخ (ره) فرموده که اخبار کثیری دال بر عدم جواز لمس اجنبی و اجنبیه می باشد. مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی (قدس سرهما) مراد شیخ را از اخبار کثیره، روایات مربوط به مصافحه و حرمت مصافحه نامحرم، و روایات مربوط

ص: ۹۳۳



به مبیاعه پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با زنان دست نمی دادند، دانسته اند، البته مرحوم آقای حکیم (ره) فرموده اند که این روایات ادعای مزبور را اثبات نمی کند، و ما گفتیم که حق با ایشان است و با این روایات، حرمت لمس نامحرم ثابت نمی شود، ولی مرحوم آقای خوئی (ره) در دلالت آنها بر مدعا اشکال نکرده و آن را پذیرفته اند.

اما به نظر می رسد که بر خلاف نظر این دو بزرگوار، مستند مرحوم شیخ (ره)، روایات یاد شده نیست، بلکه ظاهراً مراد وی اخباری است که مرحوم نراقی (ره) در مستند آورده و این احتمال با توجه به اینکه مرحوم نراقی (ره) استاد او بوده، قوی است. مرحوم نراقی (ره) فرموده که درباره دو موضوع باید بحث شود؛ یکی آنکه، آیا موضعی که نظر به آنها حرام است، لمس نیز حرمت دارد یا نه؟ دیگر اینکه، آیا لمس موضعی که نظر به آن جایز می باشد، مانند وجه و کفین که ما استناد کردیم، حرام است یا نه؟ ایشان در هر دو مسئله، از روایات استفاده حرمت کرده و ملازمه را تنها از یک طرف پذیرفته اند، یعنی گفته اند که هر جا نظر حرام است، لمس هم حرام می باشد، ولی عکس این صادق نیست. ما ذیلاً ادله این دو مسئله را بررسی می کنیم.

## **(۲) آیا حرمت نظر، ملازمه با حرمت لمس دارد یا نه؟**

در این بحث، در صدد آنیم که ببینیم آیا دلیلی بر حرمت لمس نسبت به مواردی که نظر حرام دانسته شده، وجود دارد یا نه؟ مرحوم نراقی (قدس سرّه) به روایت اُبی سعید استناد فرموده است. این روایت هر چند درباره لمس میت می باشد، ولی اگر حرمت لمس میت اثبات گردد، به طریق اولی لمس حی نیز حرام خواهد بود.

همچنین هرگاه لمس بدن مرد اجنبی حرام باشد، بالاولویه لمس بدن زن اجنبی نیز حرام است. در این باره هم اولویت عرفی وجود دارد و هم از روایت، نوعی اولویت استفاده می شود، روایت مزبور این است:

«محمد بن احمد بن يحيى، عن الحسن بن خرزاد، عن الحسين بن راشد، عن علي بن اسماعيل، عن أبي سعيد قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: اذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صباً، و رجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم، فقال ابو عبد الله عليه السلام: بل يحلّ لهنّ أن يمسن منه ما كان يحلّ لهنّ ان ينظرن منه اليه و هو حيّ، فاذا بلغن الموضع الذي لا يحلّ لهنّ النظر اليه و لا مسّه و هو حيّ صبين الماء عليه صباً» (۱).

بنابراین روایت، هرگاه مردان نامحرم بخواهند زن را غسل نمایند، حق لمس مسّ بدن وی را ندارند. ولی اگر مردی بمیرد، زنان نامحرم فی الجملة اجازه مسّ دارند. از این تعبیر، روایت نوعی اولویت استفاده می شود، یعنی اگر ثابت شود که لمس مرد برای زن نامحرم جایز نیست، به طریق اولی برای مرد نیز لمس جواز ندارد. ابو حنیفه لمس بدن مرد را نیز مانند مسّ بدن زن می داند. اما حضرت فرموده اند که مسّ آن قسمت از بدن مرد که نظر به آن در حال حیات جایز بوده، مجاز است. این قسمت روایت به نحوی اشعار به این مطلب دارد که جواز نظر در حال حیات، جواز مس در حال حیات نمی آورد، زیرا اگر چنین بود، طبیعی آن بود که در برابر ابو حنیفه، حضرت به جواز مسّ در حال حیات استناد فرموده، بگوید چون در حال حیات مس جایز است، بعد از ممات که بدن او همانند جماد شده، به طریق اولی مس جایز می باشد، اما حضرت چنین تعبیر نفرموده است. این می رساند که ملازمه از جانب جواز وجود ندارد، یعنی در حال حیات جواز نظر، جواز مس نمی آورد و روایت اگر دالّ بر این مطلب نباشد، دست کم به آن اشعار دارد. بعد حضرت فرموده اند که آنچه در حال حیات جواز نظر داشته باشد، بعد از فوت نیز مس آن جایز است و آنچه در حال حیات جواز نظر و مسّ ندارد، مسّ آن

ص: ۹۳۵

---

۱- (۱) رجوع شود به وسائل الشیعه، کتاب الطّهارة، باب ۲۲ از ابواب غسل المیت، طبع آل البیت، ج ۲، ص ۵۲۵، ح ۱۰. همچنین درباره سند این روایت به درس شماره ۶۴ سال جاری مراجعه شود.

بعد از فوت جایز نیست و برای غسل باید صبّ شود. به هر حال، استدلال مرحوم نراقی (ره) درباره وجود ملازمه در جانب حرمت یعنی اینکه حرمت نظر در حال حیات، ملازمه با حرمت مس دارد، قابل قبول است و با توجه به اولویت هائی که قبلاً بیان شد، آن را می پذیریم.

### (۳) بررسی اشکال در دلالت حدیث اُبی سعید:

ممکن است اشکال شود که از ذیل روایت برمی آید که آنچه در حال حیات، جواز نظر ندارد، بر دو قسم است؛ یا حرمت مس دارد و یا ندارد، زیرا در روایت تعبیر شده: «فاذا بلغن الموضع الذی لا یحلّ لهنّ النظر الیه ولا مسّه...»، بنابراین، ملازمه مورد ادعا وجود ندارد. به بیان دیگر، برای حصول حرمت مس میّت باید دو عنوان بر ممسوس منطبق باشد؛ حرمت نظر در حال حیات و حرمت مس در حال حیات، پس، معلوم می شود که همیشه این طور نیست که چیزی که نظر به آن حرام باشد، مس آن نیز جایز نباشد و ملازمه مذکور منتفی است.

اما این اشکال نادرست است، زیرا در جواب یک سؤال باید تمام فروض و صور مسئله بیاید و تمام شقوق مطلب بیان شود. اگر بگوییم که مواضع غیر جایز النظر بر دو گونه اند، باید حکم هر دو قسم در پاسخ امام (علیه السلام) ذکر شده باشد، در حالی که در پاسخ حضرت تنها حکم صورتی که هر یک از نظر لمس جایز نیست، بیان شده و حکم صورت و فرض دیگری که مستشکل لحاظ نموده که نظر حرام باشد ولی لمس جایز باشد، نیامده است. بنابراین، معلوم می شود که مسئله یک فرض بیشتر نداشته و در تمام مواردی که نظر حرام باشد، مس نیز حرام است، پس، ملازمه مزبور وجود دارد.

### (۴) آیا بین جواز نظر و جواز مس ملازمه وجود دارد؟

#### اشاره

آیا اگر مثلاً وجه و کفین را از موضوع حکم حرمت نظر استثناء کردیم، از جهت

لمس هم استثناء می شود؟ و به طور کلی، آیا جواز نظر نسبت به یک موضع با جواز لمس آن ملازمه دارد؟ مرحوم نراقی (ره) این ملازمه را نپذیرفته و دو روایت را به عنوان مؤید ذکر کرده است که ما در ذیل بررسی می کنیم.

### روایت اول؛ روایت عمرو بن خالد از زید بن علی:

«عن سعد بن عبد الله، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زید بن علی، عن آبائه، عن علی علیه السلام قال: اذا مات الرجل فی السفر مع النساء لیس فیهنّ امرأته ولا ذو محرم من نسائه، قال: یؤزّرنه الی الرّکبتین و یصبین علیه الماء صبّاً، ولا ینظرن الی عورته ولا یلمسنه بایدیهنّ، و یطهّرنه»<sup>(۱)</sup>.

این روایت بر حرمت لمس بدن رجل توسط مرأه دلالت می کند، زیرا ضمیر در «یطهّرنه» و «لا یلمسنه» به یک جا برمی گردد و مرجع ضمیر در هر دو «رجل» است و به خصوص مقداری که با ازار مستور شده، بر نمی گردد. بنابراین، لمس تمام بدن مرد را جایز ندانسته است. ولی سند این روایت، از آنجا که مشتمل بر برخی راویان از زیدیه است که توثیق نشده اند، چندان قابل اعتماد نیست.

### روایت دوم؛ روایت مفضل بن عمر:

«اخبرنی الشیخ رحمه الله عن أحمد بن محمد عن أبيه عن الصفار عن احمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الرحمن بن سالم عن المفضل بن عمر<sup>(۲)</sup> قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول فی المرأه تكون فی السفر مع الرجال لیس فیهم لها ذو محرم، ولا- معهم امرأه فتموت المرأه، ما یصنع بها؟ قال: یغسل منها ما اوجب الله علیه التیمم، و لا یمسّ، و لا یکشف لها شیء من محاسنها الّتی امر الله بسترها، فقلت: فكیف یصنع بها؟ قال: یغسل بطن کفّیها، ثم یغسل

ص: ۹۳۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج ۲، کتاب الطهاره، باب ۲۲ از ابواب غسل میت، ص ۵۲۳، ح ۳.

۲- (۲) این سند شیخ (قدس سرّه) در استبصار است و مراد او از «الشیخ» در سند شیخ مفید (قدس سرّه) می باشد. ولی سند او در تهذیب که متضمّن نوعی قصور و نقص می باشد، این چنین است: اخبرنی الشیخ ایده الله تعالی بهذا الاسناد عن احمد بن محمد عن عبد الرحمن بن سالم عن المفضل بن عمر.

وجهها، ثم يغسل ظهر كفيها» (۱).

### توضیحی درباره سند حدیث:

مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن حسن بن ولید، و مراد از «أبيه» پدرش محمد بن حسن بن ولید است. ما مشایخی مانند احمد بن محمد بن حسن بن ولید را که شیخ و استاد شیخ مفید (ره) بوده، از ثقات می دانیم و به فرض که ثقه نباشند، از آنجا که اینها مؤلف نیستند بلکه راوی و ناقل کتب مشهوری مانند کتب صفار و مانند آن می باشند، اعتبار سند مخدوش نخواهد شد. مراد از الصّیّفار هم محمد بن حسن الصّیّفار، و مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی می باشد. احمد بن محمد بن ابی نصر هم همان بزنطی است که ما مشایخ او را ثقه می دانیم. پس، عبد الرحمن بن سالم و همین طور مفضل بن عمر ثقه هستند، بنابراین، روایت بالا صحیح است (۲).

### دلالت حدیث:

از این روایت به روشنی استفاده می شود که مس بدن میّت نامحرم جایز نیست و حتی لمس وجه و یدین که غسل آنها بنا بر روایت لازم شمرده شده، جایز نیست، با آنکه ما از ادله جواز نظر را استظهار کردیم. بر این اساس، با ثبوت حرمت مسّ بدن میت با اولویت استفاده می شود که مس بدن حیّ نامحرم و حتّی مسّ وجه و یدین او که به موجب ادله، جواز نظر دارند نیز مجاز نیست. درباره حرمت مس، حتّی دعوای اجماع نیز شده است، هر چند به نظر می رسد که مسئله مسّ از مسائل

ص: ۹۳۸

- 
- ۱- (۱) وسائل الشیعه، طبع آل البیت، ج ۲، کتاب الطهاره، باب ۲۲ از ابواب غسل میت، ص ۵۲۲، ح ۱ به نقل از الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۲، شماره های ۷۰۵ و ۷۱۴، و التهذیب، ج ۱، ص ۴۴۰ و ۴۴۲، شماره های ۱۴۲۲ و ۱۴۲۹.
- ۲- (۲) لازم به ذکر است که مرحوم نراقی (ره) در مستند، سند روایت مذکور را بحث نکرده و تنها دلالت آن را به عنوان مؤید نظر خود، مورد توجّه قرار داده است.

مستحده باشد و نتوان اجماع متصل را احراز نمود. به هر حال، از دیدگاه ما در حرمت مس اشکالی نیست و ملازمه ای میان جواز نظر و جواز مس وجود ندارد.

## (ب) بررسی مسائل ۴۱ و ۴۲:

### (۱) متن مسئله ۴۱

«مسئله ۴۱: یکره للرجل ابتداء النساء بالسلام، و دعاؤهنّ الى الطّعام و تتأكّد الکراهه فی الشّابّه».

### (۲) نظر مرحوم آقای حکیم (ره)

ایشان فرموده اند که دلیل کراهت ابتداء به سلام از سوی مرد به زن، روایت مسعده بن صدقه است که پیشتر خوانده شده که «لا تبدءوا النساء بالسلام و...»، با آنکه ظهور ابتدائی نهی، حرمت است، سبب حمل این روایت بر کراهت آن است که بنا بر روایت صحیحۀ ربعی بن عبد الله، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به زن ها، و حضرت علی (علیه السلام) به غیر شابه سلام می کرده اند و نمی توان فعل آنان را حمل بر حرمت نمود.

پس، باید نهی را در روایت مسعده، نهی تنزیهی بدانیم نه تحریمی.

اما این راه جمع اشکالی دارد و آن این است که از ظاهر تعبیر صحیحۀ ربعی برمی آید که سلام کردن به زنان، سیرۀ جاری پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) بوده نه یک امر تصادفی و اتّفاقی، و نمی توان ملتزم شد که آنان در سیرۀ همیشگی خود مرتکب امری مکروه می شده اند. بنابراین، تعارض دو روایت همچنان پابرجا می ماند.

برای حل تعارض باید بگوییم که روایت مسعده موثقه است و روایت ربعی بن عبد الله صحیح می باشد، و صحیحۀ بر موثقه تقدّم و ترجیح دارد، پس، باید قائل به جواز شویم. مگر آنکه تعارض را به صورتی دیگر حل کنیم و بگوییم که روایت نهی کننده از سلام کردن را باید بر سلام کردن به شابه حمل کرد.

### (۳) ایرادات استاد مدّ ظلّه به کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

اولاً: روایت مسعده بن صدقه بر طبق تحقیق صحیحہ است نہ موثقہ، کہ البتہ اینجا محل تفصیل این بحث نیست. بنابراین، نمی توان به این استناد کہ باید صحیحہ را بر موثقہ ترجیح داد، صحیحہ ربعی بن عبد اللہ را بر صحیحہ مسعده مقدم کرد.

ثانیاً: ایشان تنها یک روایت کہ دال بر نہی از سلام کردن می باشد، نقل کرده اند، ولی ما روایت دیگری نیز داریم کہ قبلاً نقل شد و آن صحیحہ غیاث بن ابراہیم است (۱). هر چند گاهی گفته اند کہ این روایت صحیحہ نیست و موثقہ است، زیرا غیاث عامی است، ولی همچنان کہ مرحوم آقای خوئی (ره) در معجم الرجال بحث کرده اند و ما قبلاً گفته ایم، بنا بر تحقیق، این امر اشتباه است و روایت مزبور صحیحہ می باشد. پس، ما در اینجا دو صحیحہ در برابر یک صحیحہ داریم.

#### (۴) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

مرحوم آقای خوئی احتمالی را کہ در ذیل کلام مرحوم آقای حکیم (ره) آمده، یعنی حمل روایات نہی کننده از سلام کردن بر سلام به شبّہ، به طور قطعی و مسلّم گرفته، آن را پذیرفته و فرموده اند کہ سلام به غیر شبّہ نہ تنها جایز بلکہ مستحب هم هست، زیرا فعل و سیرۃ امیر المؤمنین (علیہ السلام) این بوده است. ولی فعل پیامبر اکرم (صلی اللہ علیہ و آلہ) کہ بہ منزله پدر امت بوده اند، همچنان کہ ازواج پیامبر (صلی اللہ علیہ و آلہ) در قرآن امّہات آنان خوانده شده اند، بہ همین سبب قابل استناد نیست.

ولی این فرمودہ ایشان کہ مرحوم آقای حکیم (ره) نیز بہ صورت «الّا ان یقال» در ذیل کلام خود، آن را مطرح کرده اند، از نظر ما قابل مناقشہ است. زیرا چنین جمعی

ص: ۹۴۰

---

۱- (۱) هر چند در این صحیحہ، بر خلاف صحیحہ مسعده سخنی از «دعوت کردن زن بہ طعام» بہ میان نیامدہ، ولی بحث اصلی و در واقع محلّ تعارض، مسئلہ سلام کردن است، همچنان کہ در روایت ربعی بن عبد اللہ نیز موضوع دعوت بہ طعام مطرح نشده است. بنابراین، می توان صحیحہ غیاث بن ابراہیم را در کنار صحیحہ مسعده، و هر دو را در برابر صحیحہ ربعی کہ دال بر جواز سلام کردن است، قرار داد. برای دیدن متن این احادیث بہ درس شماره ۱۰۵ رجوع شود.

بین روایات و حمل روایات ناهیه بر سلام به شائبه غیر عرفی است، در تمامی این روایات (لا تبدءوا النساء بالسلام، النساء عی و عوره...)، موضوع بحث، مطلق زنان می باشند نه خصوص شائبه، بنابراین، حمل آنان بر خصوص زن شائبه، بسیار غیر عرفی و مستبعد است و هیچ یک از فقهاء نیز این احادیث را درباره شائبه ندانسته اند.

#### **(۵) نظر استاد مدّ ظلّه درباره روش جمع بین روایات**

می توان نهی را در روایات نهی کننده، بر نهی تنزیهی حمل کرد و روایت ربیع بن عبد الله را که مبین سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) است، متضمّن نوعی حکم اختصاصی برای آنان (علیه السلام) دانست. زیرا همچنان که ورود در بسیاری از امور عقلی و مسائل کلامی و فلسفی، ویژه افرادی خاص و خبره دانسته می شود، گاه برخی احکام شرعی نیز به معصومین (علیه السلام) اختصاص یافته است. البته قاعده کلی آن است که عمل پیامبر (صلی الله علیه و آله) حجت است و باید اقتدا و پیروی شود، ولی اگر قرائنی بر اختصاصی بودن آن وجود داشته باشد، دیگر نمی توان آن را به افراد دیگر تعمیم داد. در اینجا نیز می توان گفت که از آنجا که ابتداء به سلام کردن به نامحرم و باز کردن باب مراوده با وی، چه بسا موجب برانگیختن احساسات و عواطف زن، و منجر به منازعه و برخورد قهرآمیز می شود، شارع ممکن است به همین سبب و حکمت، اشخاص عادی را به نحو نهی تنزیهی از این کار برحذر داشته باشد، اما حساب کار پیامبر و معصومین (علیه السلام) جداست و حتی گاه تفاوت هائی نیز بر حسب اختلاف مراتب، میان تکالیف خود معصومین دیده می شود و مثلاً مقام ابوت که برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) در نظر گرفته می شود، برای امیر المؤمنین (علیه السلام) مفهومی متناوب می یابد. به هر حال، با توجه به سیره قطعی و فتاوی فقهاء که هیچ یک فتوا به حرمت نداده اند، باید نهی را در مورد غیر معصومین، حمل بر نهی تنزیهی نمود و قائل به کراهت سلام کردن به نامحرم شد.



يكره الجلوس في مجلس المرأة اذا قامت عنه الا بعد برده.

توضیح: این مسئله نیز در روایات مطرح شده و به همان دلایلی که در مسئله پیش گفته شد، یعنی سیره قطعی و فتاوی فقهاء، باید نهی را در این ادله هم حمل بر نهی تنزیهی کنیم نه نهی تحریمی.

ادامه مباحث در جلسات بعد مطرح خواهد شد، ان شاء الله.

«\* والسلام\*»

ص: ۹۴۲

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته درباره حکم «سلام کردن مرد بر زن نامحرم» و نیز «جلوس بر جای نشستن زن پس از برخاستن او» بحث کردیم. در این جلسه، درباره مسئله جدید «حکم دخول پسر بر پدر هنگامی که زن پدر همراه پدر است، بحث می کنیم و ادله مسئله را بررسی می نماییم. و با اشاره به نظرات آقایان حکیم و خوئی (ره) به نقد و بررسی آنها می پردازیم.

\*\*\*

## الف) حکم دخول پسر بر پدر:

### ۱) متن عروه:

«لا يدخل الولد على أبيه إذا كانت عنده زوجته إلا بعد الاستئذان ولا بأس بدخول الوالد على ابنة بغير اذنه».

ظاهر عبارت این است که دخول فرزند بر پدر در حالی که زن پدر نزد او است، بر پسر حرام است مگر اینکه بعد از اجازه وارد شود، ولی ورود پدر بر فرزند بدون اذن او بلا مانع است. مراد از «زوجه» در عبارت مرحوم سید (ره) به قرینه روایتی که مستند این فتوا است، زن پدر است نه مادر پسر.

### ۲) ادله مسئله:

درباره این مسئله، دو روایت وجود دارد که مورد استفاده قرار گرفته است.

روایت اول: «محمد بن يعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن أبي جميله عن محمد بن علي الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يستأذن

علی ابیه؟ قال: نعم قد كنت استأذن علی ابی و لیست أُمّی عنده انّما هی امرأه ابی توفیت امی و أنا غلام و قد یكون فی خلوتها ما لا احبّ ان افجأهما علیه و لا یحبّان ذلک منی و السلام احسن و اصبوب» (۱).

حضرت فعل خود را به عنوان شاهد ذکر می کند، به حسب بعضی از روایات، سلام کردن نوعی استیذان است که در ذیل روایت «احسن و اصبوب» شمرده شده است، یعنی بی سلام و بی اذن وارد نشود.

### ۳) کلام مرحوم آقای خوئی و آقای حکیم (ره) پیرامون روایت فوق:

آقای حکیم و آقای خوئی می فرمایند: مفاد خبر نشان می دهد که حکم در جائی است که زن پدر همراه پدر باشد، و صرف ورود بر پدر ممنوع نیست. منتهی روایت را سنداً ضعیف شمرده اند، به طوری که قابل استناد نمی باشد و نمی توان به وسیله آن در روایت صحیح السند دیگر تصرف نمود. مرحوم آقای خوئی (ره) از این جهت مناقشه ندارند، ولی چون روایت را ضعیف می دانند، منع دخول بر پدر را یک حکم اخلاقی دانسته اند. به هر حال، مرحوم آقای حکیم (ره) به ظاهر روایت ابو ایوب خزّاز که نقل خواهیم کرد، تمسک می کنند، ولی مرحوم آقای خوئی (ره) بر استحباب حمل می کنند.

### ۴) بحث سندی

در سند روایت دو نفر قابل بحث وجود دارد، یکی حسن بن علی بن فضال است که از فقهای فطحیه می باشد، منتها می گویند به حسب نقل محمد بن عبد الله بن زرارہ، قبل از وفات مستبصر شده است و به هر صورت روایاتش مورد اعتماد است، چه مستبصر شده باشد و چه نشده باشد.

دومی ابی جمیلہ است که ابن غضائری او را «وَضَاعُ الْحَدِيثِ» معرفی کرده،

ص: ۹۴۴

سپس با سند نقل می کند که معاویه بن حکیم یا حُکیم می گوید از او شنیدم که می گفت: رساله محمد بن ابی بکر به معاویه را من جعل کردم. خلاصه، خودش اقرار به جاعل بودن خویش کرده است، لذا حدیثش معتبر نیست.

## (۵) نظر استاد (مد ظله)

### اشاره

ما می بینیم که فقهاء طبقه سوم که همگی از نظر علمی و وثاقت در درجه اول قرار دارند، از ابی جمیله اخذ حدیث کرده اند. افرادی چون ابن ابی عمیر، صفوان، بزنی، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، یونس بن عبد الرحمن، عبد الله بن مغیره، عثمان بن عیسی، از او حدیث اخذ کرده اند، همچنین علی بن حکم و جعفر بن بشیر، که درباره اش گفته اند «یروی عن الثقات ورووا عنه»، از او نقل حدیث می کنند. در میان این بزرگان، بعضی مثل بزنی روایات فراوانی از او نقل کرده اند. شیخ صدوق در مشیخه فقیه راوی کتاب مفضل بن صالح (ابی جمیله) را بزنی قرار داده است. همانطور که حسن بن علی بن فضال و حسن بن محبوب لا تعد و لا تحصی از ابی جمیله روایت نقل کرده اند. و همین کثرت روایت، خود شاهی بر اعتماد آنان به ابی جمیله بوده است، چون اگر فرد جاعل حدیث بود با او حشر و نشر نداشتند و به وفور حدیث نقل نمی کردند.

اما در خصوص سخن معاویه بن بکیر درباره ابی جمیله که ابن غضائری نقل می کند، مرحوم آقای خوئی و شیخ آقا بزرگ (ره)، مؤلف کتاب را ابن غضائری نمی دانند (۱)، و در سند سخن ابن غضائری نیز علی بن محمد بن زبیر قرار دارد که

ص: ۹۴۵

۱- (۱) ابن غضائری یا هر کسی که مؤلف کتاب است، چون عنایت به متن شناسی داشته و بر اساس تشخیص خود که مثلاً روایتی دارای مضمون غلوآمیز در مسئله ولایت داشته، روایت را جعلی شمرده است. بدون آنکه شاهی از خارج داشته باشد، با ملاحظه متن روایت، آن را جعلی شمرده است. مؤلف آن که مظنون است ابن غضائری باشد، هر چند در این جهت متن شناسی کرد، ولی در فن خود فرد متخصصی بوده است، گرچه در جرح افراد که بر اساس متن شناسی است، چندان معتبر نیست، اما در بیان طبقات روات، کنی و القاب و نسب و امثال آن خیلی دقیق بوده و مقبول است و حتی بر افرادی چون نجاشی تقدم دارد. اما اینکه ابن غضائری به جراح بودن معروف شده، به خاطر این است که کتاب ضعیف او در دست است، اما کتاب ثقات او در دست نیست. در بعضی از موارد که دیگران تضعیف کرده اند، او توثیق نموده و معتبر دانسته است و در بعضی از موارد که دیگران توثیق کرده اند، او تضعیف نموده است و نسبت عامین من وجه است.

مرحوم آقای خوئی (ره) تضعیف کرده اند. اگر ما بر خلاف نظر مرحوم آقای خوئی (ره) واسطه این سخن یعنی علی بن محمد بن زبیر را توثیق کردیم و انتساب کتاب را هم به ابن غضائری پذیرفتیم، با اکثر روایات بزرگان از او چگونه قابل جمع است؟

### سه وجه در این زمینه متصور است؛

وجه اول: اگر کسی تخطئه شخص مبدعی را که برای اسلام خطرناک است، جایز یا لازم بداند، منافاتی ندارد که سخنان عادی او را بپذیرد، مانعی ندارد که ابی جمیله سخنی را در مورد معاویه جعل کرده باشد و معتقد باشد که باید بر علیه او چنین نامه ای را جعل کند، چنین اقدامی توسط او مانع پذیرش سخنان دیگر و روایات او نمی شود. به خصوص که به قول مرحوم وحید بهبهانی (ره)، روایاتی باشد که از سوی فقهاء مورد عمل و مستند فتوا قرار گرفته باشد. ممکن است کسی سلیقه اش چنین باشد که در مواقع لزوم سخنی را هم جعل کند که البته به نظر ما سلیقه خوبی نیست.

وجه دوم: احتمال دیگری هم به ذهن می آید. مرحوم شرف الدین (ره) که با شیخ سلیم بشری، شیخ الازهر، درباره شیعه بحث داشته و به سؤالات او درباره تشیع پاسخ داده بود، این نوشته جات در ماجرای جنگ بین فرانسوی ها و مسلمانان در لبنان از بین رفت و خسارات مهمی به ایشان وارد شد، ولی مرحوم شرف الدین (ره) مضمون آن سؤال ها و جواب ها را مجدداً نوشت، هر چند عین الفاظ شیخ الازهر و عین پاسخ های خود او نبود. کتاب «المراجعات» مضمون آن سؤال و جواب ها است که شرف الدین در واقع وضع کرد. چون دارای حافظه قوی بود، مضمون آنها را نوشت. بعید نیست که نامه محمد بن ابی بکر به معاویه حقیقت داشته، ولی چون اصلش از بین رفته بود، ابی جمیله مضمون آن را بیان کرده باشد

که نوعی نقل به معنای نامه است.

وجه سوم: ممکن است رساله محمد بن ابی بکر به معاویه را به صورت یک رمان تنظیم کرده باشد، همانطور که موارد مشابهی نیز وجود داشته است. خلاصه، اینکه شخصیت وجیهی چون ابی جمیل، سخنی به معاویه بن حکیم گفته باشد که اعتبار و حیثیت خود را خدشه دار نماید، بعید به نظر می رسد، علی ایّ تقدیر روایت ابی جمیل به نظر ما معتبر است. بنابراین، روایت حلبی از نظر سند کاملاً معتبر است.

## (۶) دلالت روایت

ممکن است در ابتدا به ذهن خطور کند استیذان برای دخول یک نوع ادب و حکم استجابی است که حتی اگر پدر تنها هم باشد، پسر برای ورود بر او باید اذن بگیرد. ولی این احتمال بعید است، چون از صدر روایت استفاده می شود که حضرت بر خود لازم می دانسته که برای ورود بر پدر که همسرش در نزد او است، اجازه بگیرد، بر دیگران نیز لازم شمرده است. چون در ذیل روایت مطلب را به صورت کلی مطرح کرده اند که سلام احسن و اصبوب است و حکمت حکم اقتضا می کند که هر چند احتمال می دهد که محذوری نباشد، در عین حال، برای ورود اجازه بگیرد. ذیل روایت جنبه استجابی دارد، ولی صدرش که فرمود «خوشم نمی آید»، حکم الزامی است، همانطور که سؤال نیز از الزام است. پس، در جایی که احتمال می دهد که محذوری برای دخول باشد، اجازه گرفتن لازم است.

احتمال هم دارد که سلام کردن، افضل مصادیق استیذان باشد که به نحو تخییر عقلی می توان با سلام کردن، اذن دخول بگیرد.

## (۷) روایت دوم:

«صحيحه أبي أيوب خزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يستأذن الرجل إذا دخل على أبيه و لا يستأذن الابن على أبيه قال: و يستأذن الرجل على ابنته و اخته

ص: ۹۴۷

در این روایت، مسئله زوجه بودن مطرح نیست که همسر نزد پدر باشد یا نه، به طور کلی، سخن از استیذان شخص هنگام دخول بر پدر است. پس، مفاد روایت اعم است.

#### ۸) بیان مرحوم آقای خوئی (ره) و نظر استاد مدّ ظلّه

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند: اگر کسی بخواهد در ساعات خلوت پدر با همسرش بر او وارد شود، جایز نیست و آیه شریفه «لِيَسِيِّرَنَّ أَتَذُنُّكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» نیز بر این مطلب دلالت دارد. سپس می افزایند:

گرچه موضع استیذان «ملک یمین» یا «من لم يبلغ الحلم» است، ولی مفهوم ندارد، و ذکر این دو مورد به خصوص یکی برای این است که اینگونه موارد کثیر التردد است و بیشتر محلّ ابتلائی افراد است و آیه شریفه فرد غالب را ذکر کرده است، مثل «ادخلوا السوق و اشتر اللحم» یا «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»، و گاهی فرد مخفی ذکر می شود مثل: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»، که اف گفتن، فرد مخفی ایذاء است، وقتی فرد مخفی ممنوع بود، فرد جلیّ به طریق اولی ممنوع خواهد بود. در اینجا هم می فرمایند:

حکم عمومی است، بر همه اشخاص در هنگام خلوت نباید بدون اذن وارد شد، یا در صورتی که همسر شخص نزد او است، در اینجا نیز استیذان لازم است و فرقی هم بین پدر و پسر و دیگران از این جهت وجود ندارد، ولی دخول در سایر مواقع که نه وقت خلوت است و نه همسر شخص نزد او است، استیذان لازم نیست، و فرقی بین پدر و پسر هم نیست،، منتها حکم اخلاقی اقتضاء می کند که پسر بدون اذن بر پدر وارد نشود.

اینکه ایشان از آیه شریفه استفاده کرده اند که در موقع خلوت مطلقاً دخول جایز نیست و توضیح نداده اند، به نظر می رسد که چون علّت معمم است، حکم مسئله از

ص: ۹۴۸

علت استفاده می شود. و همانطور که عرض شد، علت ذکر آن دو مورد به خاطر جهاتی است که گذشت.

سپس می فرمایند: آیه شریفه حکم خلوت را دارد، حکم متزوج نیز از آیه استفاده می شود مثل دختر انسان که ازدواج کرده، پدر نیز نباید بی اذن بر او وارد شود، یا اگر پسر زن داشت، پدر بی اذن وارد نشود. حکم عامی در خصوص شخص که زنش همراه اوست، نسبت به دیگران استفاده می شود. البته حکم مسئله در جایی است که محتمل یا مقطوع باشد که زن همراه شوهر است. اینکه در روایت ابو ایوب خزّاز مطلق آمده، سیره قطعیه دلالت بر مقید بودن حکم می کند. سیره قطعیه داریم که این طور نیست که پسر هر وقت بخواهد بر پدر داخل شود، اذن لازم باشد، لذا این روایت را باید بر حکم اخلاقی و آداب حمل کنیم.

«\* و السلام \*»

ص: ۹۴۹



اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه درس قبل و این جلسه:

در ادامه بحث قبل، چند فرع در این جلسه مورد بحث قرار می گیرد.

۱ - آیا اولاد می توانند بدون اجازه بر پدر وارد شوند؟ و به طور کلی ورود اشخاص بر یکدیگر بدون اجازه چه حکمی دارد؟

۲ - آیا پدر می تواند بدون اجازه نزد فرزندان دختر و پسر خود برود؟

۳ - آیا می توان کودکان را در رختخواب مشترک خوابانید؟

۴ - نگاه به اجزاء جدا شده از اجنبی چه حکمی دارد؟

\*\*\*

الف: «آیا فرزند می تواند بدون اجازه نزد پدرش برود؟»

۱) کلام مرحوم آقای خوئی (ره)

ایشان می فرمایند: در دو فرض اجازه لازم است. اول: ساعات خلوت پدر باشد.

دوم: زمانی که همسر پدر نزدش باشد و در غیر اینها اجازه گرفتن مستحب است.

دلیل فرض اول: آیه شریفه «لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَعَمَّ يَتُلَّغُوا ... مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» است. این حکم، اختصاص به کودک و مملوک ندارد و دیگران نیز در

این سه وقت باید اجازه بگیرند، چون آیه می فرماید «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ» این سه وقت وقت خلوت شما است، علت معمم حکم است و این تعلیل شامل ورود دیگران نیز می شود.

ان قلت: پس، چرا آیه شریفه فقط «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ» را متعرض شده است؟

قلت: دو علت دارد: الف - اینها بیشتر محل ابتلاء هستند، ب - اینها فرد خفی هستند، زیرا به خاطر کثرت ارتباط اطفال و ممالیک ممکن است توهم شود که رفت و آمد آنها محدودیتی ندارد.

دلیل فرض دوم: ذیل صحیحۀ خراز است «و يستأذن الرجل علی ابنته و اخته اذا کانتا متزوجتین»، در روشن شدن استدلال توجه به دو نکته لازم است.

نکته اول: روشن است که صرف ازدواج تأثیری در حکم ندارد و ملاک اصلی حرمت آن است که وقتی همسر کسی نزد او است، زمینه مناسبی برای ورود دیگران نیست و نباید بدون اجازه کسی وارد شود. بنابراین، اگر همسر دختر یا خواهر انسان نزد آنها باشد یا احتمال دهیم که نزد آنها هستند، نباید بدون اجازه وارد شویم.

نکته دوم: روایت می فرماید «پدر اگر بخواهد بر دختر ازدواج کرده اش وارد شود، باید اجازه بگیرد، به طریق اولی اگر فرزند نیز بخواهد زمانی که همسر پدر نزد او است، نزد پدرش برود، باید اجازه بگیرد.

در غیر این دو فرض، سیرۀ قطعیۀ متشرعۀ قائم شده است که اولاد بدون اجازه پدرشان وارد می شده اند و هیچ کسی به آنها اعتراض نمی کرده که چرا بدون اجازه پدر وارد شدی؟ معلوم می شود که استیذان را لازم نمی دانسته اند. بنابراین، باید صحیحۀ خراز را که می فرماید «يستأذن الرجل اذا دخل علی أبيه»، حمل بر استحباب و حکم اخلاقی کرد.

جهاتی از فرمایش ایشان قابل مناقشه است.

جهت اول: از خود آیه شریفه استفاده می شود که غیر از اطفال و مماليك، ديگران هر زمان كه بخواهند وارد شوند، بايد اجازه بگيرند و اختصاصی به اين سه وقت ندارد، و اين آيه تنها حكم اطفال و مماليك را بيان نكرده، بلكه حكم را منحصر به اين دو مورد كرده است. در فراز اول می فرماید «اطفال و مماليك در اين سه وقت بايد اجازه بگيرند» بعد می فرماید: «در غير اين سه وقت، اگر بی اجازه وارد شوند، بر شما و آنها گناهی نیست، چون طوافون عليكم» اينها همیشه در رفت و آمدند و اجازه لازم ندارند. مفهوم اين جمله آن است كه كسانی مانند برادر، خواهر، اولاد بالغ و... كه «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ» نیستند، عليهم الجناح و حق ندارند بدون اجازه وارد شوند، بلكه بالاتر، آیه شریفه به لزوم اجازه مطلق بر ديگران تصريح كرده است «وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» اگر به بلوغ رسیدند، بايد مانند بالغين قبلی اجازه بگيرند. علاوه بر اين، مفسرين نيز آیه شریفه را همین طور تفسير كرده اند و حكم به لزوم استيذان كرده اند. پس، به مقتضای آیه شریفه ورود اطفال و مماليك، فقط در سه وقت خلوت اجازه می خواهد و برای ورود ديگران مطلقاً اجازه لازم است.

جهت دوم: (بررسی سیره) آیه شریفه هر چند استيذان را لازم دانسته، ولی عرفاً از آن وجوب نفسی استفاده نمی شود بلكه وجوب استيذان، جنبه طریقی دارد.

مثال: وقتی می گوییم «اگر بخواهی در مال مردم تصرف کنی بايد از آنها اذن و اجازه بگیری»، عرفاً از اين دستور، وجوب طریقی فهمیده می شود نه اينكه انشاء اذن موضوعیتی داشته باشد، بلكه چون كاشف از رضایت باطنی است، لازم است.

در مسئله جاری هم سیره در مواردی است كه اطمینان به رضایت پدر داریم و الا اگر احتمال بدهیم پدر برهنه است یا می خواهد تنها باشد و در مسئله ای.... شد، یا با

کسی جلسه ای محرمانه دارد یا...، خلاصه، در صورتی که رضایت پدر احراز نشود، نمی توانیم اثبات کنیم که سیره قائم شده که بدون اجازه می توان وارد شد. مواردی که متشرعه اعتراض نمی کنند، موردی است که فرزند رضایت پدر را احراز کرده یا از اجازه گرفتن غفلت کرده است. بنابراین، هر کسی که می خواهد بر دیگری وارد شود، باید احراز رضایت طرف را بکند.

## **(ب) آیا ورود پدر بر فرزند اجازه می خواهد؟**

### **۱ - کلام مرحوم آقای خوئی (ره):**

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند: در این فرع نیز اگر ساعت خلوت فرزند باشد یا احتمال دهیم همسرش نزد او است و وضعیت نامناسبی است، پدر باید اجازه بگیرد و الا استیذان استحباب هم ندارد.

دلیل لزوم استیذان در ساعات خلوت، عموم تعلیل «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ» در آیه شریفه است و دلیل لزوم استیذان، هنگامی که کسی می خواهد بر دخترش وارد شود در حالی که دامادش نزد او است، ذیل صحیحۀ خراز است (و یستأذن الرجل علی ابنته و اخته اذا کانتا متزوجتین)، و حرمت ورود بر پسری که همسرش نزد او است از روایات معتبری استفاده می شود که ورود بر بانوان را بدون اجازه آنها جایز ندانسته است و اطلاق این روایات شامل عروس انسان هم می شود.

و در غیر این صورت ها دلیلی بر وجوب یا استحباب استیذان هنگام ورود بر اولاد نداریم.

### **۲ - نقد استاد مدّ ظلّه:**

همچنان که گفته شد، از مفهوم «لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ» و از صراحت «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسِّرُوا تَأْذِنًا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» استفاده می شود که غیر از مالک و اطفال، هر کسی بخواهد بر دیگری وارد شود، باید احراز رضایت بکند و اختصاص به این سه وقت ندارد، البته در مورد ورود پدر بر پسر

خودش می توان ادعای سیره کرد که نیازی به احراز رضایت او نیست و ساعاتی که متعارفاً اوقات خلوت فرزند نبوده و جهات مانعه ای در آن اوقات نباشد، پدر می تواند بدون اجازه وارد شود هر چند احتمال بدهد پسرش راضی نباشد. به علاوه، در صحیحۀ خراز آمده است «لا- یتأذن الرجل علی الابن»، اگر جمله «و یتأذن الرجل علی ابنته و اخته اذا کانتا متزوجتین» در ذیل همین روایت باشد، که حضرت صریحاً بین دختر و پسر فرق گذاشته اند که پسر احراز رضایتش لازم نیست هر چند ازدواج کرده باشد و اگر این ذیل، قطعه ای جداگانه باشد، اطلاق صدر روایت شامل صورتی که عروس کسی نزد پسرش باشد، می شود. نتیجه آنکه، برای وارد شدن بر پسر، احراز رضایت لازم نیست اما در مورد وارد شدن بر دختر اجازه لازم است، زیرا علاوه بر عموم آیه شریفه، ذیل صحیحۀ خراز نیز می فرماید: «یتأذن الرجل علی ابنته و اخته اذا کانتا متزوجتین» و سیره ای نیز بر جواز ورود نداریم، پس، پدر نباید بدون احراز رضایت، نزد دخترش برود.

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرمایند: از اینکه پدر نمی تواند بدون احراز رضایت، بر دختر ازدواج کرده اش وارد شود، معلوم می شود بدون احراز رضایت، بر عروستش نیز نمی تواند وارد شود.

نقد استاد مدّ ظلّه: دختر تا ازدواج نکرده از عروس نزدیک تر است، لکن بعد از ازدواج معلوم نیست، چون پس از ازدواج وارد خانه شوهر شده و جزء آن خانواده محسوب می شود و از قیمومیت پدر خارج گشته، تابع شوهر می شود، خانه او نیز نوعاً خانه شوهر است. ولی پسر پس از ازدواج نیز واجب النفقه پدر متمکن است و از عائلۀ پدر به حساب می آید. بنابراین، نمی توانیم از لزوم اجازه در ورود بر دختر الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم برای ورود بر پسر ازدواج کرده نیز احراز رضایت لازم است، به خصوص اگر صدر و ذیل صحیحۀ خراز یک روایت باشد که صریحاً بین دختر و پسر فرق گذاشته است.

«يفرق بين الاطفال فى المضاجع اذا بلغوا عشر سنين و فى روايه:

اذا بلغوا ست سنين.»

#### ۱ - روايت مسئله:

دليل لزوم تفریق صحیحہ عبد الله بن میمون است:

«محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عبد الله بن میمون عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصبى و الصبى و الصبى و الصبى و الصبى و الصبى و الصبى، يفرق بينهم فى المضاجع لعشر سنين» (۱)

«قال الصدوق: و روى انه يفرق بينهم فى المضاجع ست سنين.» (۲)

#### ۲ - كلام مرحوم آقای خوئی (ره):

مرحوم آقای خوئی می فرمایند: هر چند مقتضای اطلاق این صحیحہ این است که فرقی نداشته باشد که کودکان برهنه باشند یا پوشیده، لکن به قرینه روایات دیگر، لزوم تفریق، مخصوص صورتی است که بخواهند برهنه بخوابند، زیرا در روایات متعدد نهی کرده که دو مرد یا دو زن زیر یک لحاف نخوابند بلکه در برخی از آنها حکم به تعزیر کرده است، و در باب حدود گفته ایم که حرمت و تعزیر اختصاص به صورتی دارد که کودکان برهنه می خوابند همچنان که بین اهل بادیه متعارف است و الا اگر با لباس بخوابند، احتمال حرمت در کار نیست بلکه سیره قطعیه بر جواز قائم

ص: ۹۵۵

---

۱- (۱) وسائل ج ۲۰، ابواب مقدمات النکاح باب ۱۲۸ حدیث اول و دوم، بحار الانوار ۱۳۳/۸۵، و ۴۷/۱۰۱ و ۵۰ و ۹۶ و ۹۷. (مکارم الاخلاق) عن ابن عمر قال قال النبی (صلى الله عليه وآله) فرقوا بين اولادکم فى المضاجع اذا بلغوا سبع سنين (بحار الانوار ۹۶/۱۰.

۲- (۲) وسائل ج ۲۰، ابواب مقدمات النکاح باب ۱۲۸ حدیث اول و دوم، بحار الانوار ۱۳۳/۸۵، و ۴۷/۱۰۱ و ۵۰ و ۹۶ و ۹۷. (مکارم الاخلاق) عن ابن عمر قال قال النبی (صلى الله عليه وآله) فرقوا بين اولادکم فى المضاجع اذا بلغوا سبع سنين (بحار الانوار ۹۶/۱۰.

شده است و به خصوص در اوقاتی که رواندازشان کم است، زیر لحاف مشترک می خوابند، و چون این دو مسئله ملاک واحدی دارند، بنابراین، لزوم تفریق، مخصوص صورتی است که بخواهند لخت بخوابند.

### ۳ - نقد فرمایش مرحوم آقای خوئی (ره) توسط استاد مد ظله:

اولاً، حمل روایت بر لخت خوابیدن مستلزم اخراج افراد متعارف روایت است.

آیا چنین است که مردم در سرمای زمستان لخت می خوابیده اند؟ و بلکه آیا در تابستان هم کودکان لخت می خوابیده اند تا بگوییم این روایات قابل تقیید به صورت برهنه خوابیدن است؟ ثانیاً، در روایتی فرموده نباید دو زن زیر یک لحاف بخوابند «الا ان یکون بینهما حاجز»<sup>(۱)</sup> ایشان لباس را حاجز می دانند، ولی به نظر می رسد که حاجز چیزی مانند کرسی و لحاف است نه لباس نازک. البته روایات تعزیر به قرینه مقام و تناسب حکم و موضوع و مقدار تعزیر، موردی را می گوید که لخت خوابیده باشند، کأن وقاع خفیفی صورت گرفته، چون به صرف خوابیدن و لو مقدمات وقاع هم نباشد، نود و نه ضربه شلاق یا کمتر را مقرر کرده است تا مبادا زمینه وقاع فراهم شود.

پس، از این روایت وجوب تفریق کودکان استفاده می شود، ولی ما اگر فتوائی بر طبق روایت پیدا نکردیم و گفتیم بین اصحاب امامیه عدم وجوب تفریق جزء مسلمات است همچنان که مرحوم آقای حکیم می فرمایند: «الظاهر بناء الاصحاب علی خلافه [أی الوجوب]»، روایت را حمل بر کراهت یا تنزیه مطلق می کنیم. البته بعید نیست بگوییم فقهاء امامیه تفریق را واجب ندانسته اند، چون این مسئله بسیار محل ابتلاء خانواده ها است و اگر تفریق واجب بود فتاوی بسیاری به وجوب در کتب امامیه موجود بود و چنین فتاوی فراوانی نداریم. ولی احتیاط در اجتناب است تا فحش بیشتری در فتاوی امامیه و عامه بنمائیم و ببینیم آیا عدم وجوب

ص: ۹۵۶

تفریق بین عامه و خاصه جزء مسلمات است؟

## (د) طرح مسئله ۴۵:

### ۱ - متن مسئله:

«لا يجوز النظر العضو المبان من الاجنبى مثل اليد و الانف و اللسان و نحوها لا مثل السنّ و الظفر و الشعر و نحوها.»

مرحوم سید (ره) بین اجزاء ذی شعور مانند دست و پا و اجزاء غیر ذی شعور مانند مو و ناخن تفصیل قائلند و نگاه به اندام ذی شعور را حتی بعد از انفصال جایز نمی دانند.

در مقابل ایشان مرحوم نراقی (ره) در مستند می فرمایند به موهای جدا شده نمی توان نگاه کرد، ولی نگاه به اجزاء منفصل دیگر مانعی ندارد.

برخی از ادله قائلین به حرمت نظر به اجزاء منفصله عبارت است از:

اول: اطلاقات ادله لفظی حرمت نظر.

دوم: استصحاب.

برخی از ادله قائلین به جواز نظر به اجزاء منفصله:

اول: سیره.

دوم: اصالة البراءة.

### ۲ - بررسی اطلاقات حرمت نظر؛ فرمایش مرحوم نراقی (ره)

مرحوم نراقی (ره) می فرمایند در مورد نظر به مو، به خصوص روایت ناهیه وارد شده است.

در روایت محمد بن سنان می فرماید: «و حرم النظر الى شعور النساء المحجوبات

ص: ۹۵۷



موی زن خواه متصل باشد یا منفصل، موی زن است، همانطور که در مورد موی حیوانات نیز چنین است، به موی بز و شتر متصل باشد یا منفصل، موی بز و شتر می‌گوییم، و در مورد موی زن دلیل خاص نداریم مگر مطلقاً حرمت نظر به مرأه که موضوع آن مرأه است و پس از انفصال را شامل نمی‌شود، چون به دست قطع شده، مرأه گفته نمی‌شود و نظر به آن را نظر مرأه نمی‌گویند.

بنابراین، نگاه به موی زن پس از قطع شدن جایز نیست لاطلاق روایه محمد بن سنان و نحوه، و نگاه به سایر اندام زن پس از قطع شدن مانعی ندارد، چون اطلاقی نداریم و استصحاب حکمی جاری نیست، پس، مجرای اصل براءت است.

### ۳ - نقد کلام مرحوم نراقی (ره):

در مورد نگاه به موی قطع شده بالخصوص سیره قطعیه بر جواز قائل شده است، دائماً زن‌ها موهایشان را شانه می‌کنند و روی زمین می‌ریزد و بسیاری از افرادی که مسکن مشترک دارند و محرم یکدیگر نیستند، متشرعه از نظر و لمس چنین موهائی هیچ اجتناب نمی‌کردند، به خصوص در حمام‌های عمومی که سابق چنین بوده که ساعاتی از شبانه روز، مردانه و ساعاتی زنانه بوده است و موهای زن‌ها می‌ریخته و هیچ‌کسی اجتناب نمی‌کرده است. مو بیشتر از ناخن محل ابتلاء عمومی بوده است و اجتناب از مو اولاً عملی نبوده، و ثانیاً سیره قطعی بر عدم لزوم آن قائل شده است و لذا مرحوم سید، شعر را استثناء کرده است. بلکه ایشان این سیره را در مو و ناخن نیز قائل هستند و با وجود چنین سیره‌ای جای تمسک به اطلاق روایت محمد بن سنان و مانند آن نیست.

### ۴ - بررسی استصحاب:

#### اشاره

ص: ۹۵۸

گفته شده اجزاء بدن زن هنگامی که متصل به بدن زن بوده، نگاه کردنش جایز نبوده، پس از قطع شدن نیز نگاه به آن جایز نیست.

### اشکال اول استصحاب (شبهه حکمیه است)

شبهه، شبهه حکمیه است و مرحوم نراقی (ره) و مرحوم آقای آخوند (ره) استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند و به نظر ما نیز استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

### اشکال دوم؛ در موارد شک در مقتضی استصحاب جاری نیست

به نظر ما مواردی که احراز مقتضی شده است مجرای استصحاب نیست و نگاه به اجزاء منفصله، مقتضی حرمت احراز نشده است. تفصیل این دو اشکال را به مباحث اصولی موکول می کنیم.

### اشکال سوم استصحاب (موضوع باقی نیست)

شیخ انصاری اعلی الله مقامه اشکال کرده اند که حرمت نظر به اندام اجنبیه به خاطر این بود که «نظر الی المرأة» بود و این موضوع حال الانفصال باقی نیست.

بعباره آخری: موضوع حرمة النظر و اللمس هی المرأة (۱)، فالنظر الی یدها و لمسها حرام

ص: ۹۵۹

۱- (۱) ان قلت: چطور موضوع حرمت نظر را «مرأه» دانسته اند در حالی که مسلم است نگاه به اجزاء زن مانند پای او حرام است، و بر پای زن «مرأه» صدق نمی کند، پای زن جزء المرأة است و اطلاق اسم کل بر جزء مجازی است. قلت: مکرر گفته ایم که مرحوم آقای بروجردی اعلی الله مقامه می فرمودند که موقعی که معالم می خواندیم اساتید ما برای استعمال لفظ کل بر جزء به «سجدة علی الارض» مثال می زدند ولی این مثال صحیح نیست، بلکه احکام و نسبت هائی که به موضوعات داده می شود، مختلف است و موارد متفاوت است. در «سجدة علی الارض»، ارض در قطعه ای از زمین استعمال شده است، «ارض» یعنی کل زمین، ولی «سجود علی الارض» یعنی با تواضع قطعه ای از پیشانی را بر زمین گذاشتن. ماده «ضرب» نیز چنین است، کسی که یک سیلی به زید می زند می گوید «ضربت زیداً». «زید» در چهره زید استعمال شده است، ولی در صدق «ضربت زیداً» کافی است که جزئی از اندام من با جزئی از اندام زید با ضربه تماس بگیرد. همچنین است مفهوم «ظرفیت»، «در اطاق هستم» یعنی مقداری از اطاق را اشغال کرده ام نه اینکه اطاق در معنای قسمتی از اطاق استعمال شده باشد، بلکه برای ظرف بودن اطاق کافی است که قسمتی از آن مطروف خود را شامل شود، ولی ماده «شستن» با ماده «سجود و ضرب» فرق دارد، اگر گفتیم اطاق را شستم، ظاهرش این است که تمام اطاق را شستم، صورتم را شستم یعنی همه صورتم را شستم. و در مسئله جاری «نظر» مانند «شستن» نیست بلکه مانند «سجود و ضرب» است. کسی که به صورت زن نگاه می کند، می گوید زن را

دیدم نه اینکه کلمه زن در صورت استعمال شده باشد بلکه دیدن زن به دیدن جزئی از او هم محقق می شود و لازم نیست که سرتاسر زن را نگاه کند تا بگویند «نظر الی المرأة»، پس، مانعی ندارد که «مرأه» موضوع حرمت نظر باشد و در عین حال نگاه به اجزاء او هم حرام باشد.

باعتبار آنکه نظر الی المرأة و لمس لها و بعد الانقطاع یرتفع الموضوع قطعاً، اذ لا یصدق النظر الی المرأة حیثاً و لا- مجری للاستصحاب مع ارتفاع الموضوع فالمرجع اصله البراءة» (۱).

مرحوم آقای خوئی (ره) می فرماید: بر عضو مبان «مرأه» صدق نمی کند لذا مجرای استصحاب نیست «و یکفینا فی عدم جریانہ، الشک فی بقاء الموضوع» و اگر استصحاب تمام باشد باید مطلقاً نظر به اجزاء منفصله را حرام بدانیم و تفصیل مرحوم سید (ره) صحیح نیست (۲).

#### ۵- کلام مرحوم آقای حکیم (ره):

ایشان می فرمایند اگر معیار بقاء موضوع در استصحاب، بقاء موضوعی بود که در لسان دلیل اخذ شده بود، اشکال شیخ وارد بود، ولی بقاء عرفی موضوع برای استصحاب کافی است، و از نظر عرفی، اتصال و انفصال از مقدمات موضوع حرمت نظر نیست بلکه از حالات و عوارض آن است و با تغییر حالات موضوع منتقض نمی شود و می توانیم بگوییم این دست قبلاً نگاه به آن حرام بوده و الآن هم حرام است، و شاهدش این است که احکام دیگری که روی اجزاء رفته قابل استصحاب است مانند نجاست و ملکیت، اجزاء سگی که قبل از انفصال نجس بوده، بعد از انفصال نیز به جهت استصحاب نجس است، و اجزاء حیوانی که قبل از انفصال ملک کسی است، بعد از انفصال نیز به جهت استصحاب ملکیت در ملک مالک باقی است.

#### ۶- بررسی فرمایش مرحوم آقای حکیم (ره):

این دو استشهاد مرحوم آقای حکیم صحیح نیست، زیرا همانطوری که در

ص: ۹۶۰

---

۱- (۱) کتاب النکاح، شیخ، ص ۶۸.

۲- (۲) قسمت آخر فرمایش ایشان را قبلاً پاسخ داده ایم که ممکن است در مورد مو و ناخن به جهت سیره قائل به جواز نظر شویم و با سیره مانع جریان استصحاب شویم و این سیره در غیر این مو و ناخن و... نیست.

تقریرات مرحوم آقای خوئی (ره) آمده است، نجاست اجزاء منفصله سگ و ملکیت اجزاء منفصله حیوان، با استصحاب اثبات نشده است، بلکه خود دلیل دال بر نجاست و ملکیت، شامل اجزاء جدا شده نیز می شود.

ولی فرمایش ایشان در بقاء موضوع استصحاب تمام است. بلکه می توانیم بگوییم آنچه در بقاء موضوع استصحاب کافی است، آن است که اگر بر خلاف حالت سابق حکم کنیم، نقض حالت سابقه محسوب شود، چون دلیل اشتراط بقاء موضوع آن است که اگر موضوع تغییر کند، مخالفت حالت سابق، نقض به حساب نمی آید، و روایات استصحاب که نهی از نقض از حالت سابقه کرده، شامل این مورد نمی شود. بنابراین، مواردی که موضوع به حدی تغییر کرده که عرف، حکم به جدید را نقض حالت سابقه نمی داند، مجرای استصحاب نیست و با ادله استصحاب نمی توانیم حکم به بقاء حکم سابق بکنیم. و در مسئله جاری، موضوع باقی است، زیرا اگر کسی بگوید نگاه به دست زن قبلاً حرام بوده، یقین خود را نقض نکن و هنوز نیز این دست را محرم النظر بدان، کلام صحیح گفته است. بنابراین، اشکال نقد موضوع، در جریان استصحاب جاری نیست.

اشکالی که هست اشکال اول و دوم است، پس، استصحاب جاری نیست. پس از آنکه اطلاقات لفظی و استصحاب نداشتیم، نوبت به اصل عملی می رسد که اصالة البراءه است.

### نتیجه بحث:

به خاطر سیره متشرعه، نظر به موی جدا شده جایز است و شاید بتوان این سیره را در ناخن جدا شده، قائل شویم، و در غیر اینها نیز به جهت جریان اصالة البراءه، نگاه به اندام جدا شده جایز است. والله العالم بحقائق الامور.

«\* و السلام \*»

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در این جلسه، ابتدا تاریخچه طرح مسئله نظر به اعضاء منفصل اجنبیه بیان می شود، سپس ادله عدم جواز نظر که یکی از آنها استصحاب می باشد، مطرح گشته، و در ادامه، جواب مرحوم شیخ (ره) از استصحاب عدم جواز نظر و بیانات مرحوم حکیم (ره) در ذیل این مسئله مطرح گردیده، و سپس به مناسبت، مناط اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نزد مرحوم شیخ و مرحوم آقای داماد قدس سرهما نقل می شود، و در آخر، بررسی کلام مرحوم حکیم (ره) را آغاز می کنیم.

\*\*\*

## الف) تاریخچه طرح عنوان نظر به اعضاء منفصل اجنبیه و وجوه تحریم نظر:

### ۱) تاریخچه بحث:

بحث در رابطه با اجزاء منفصله بدن اجنبیه است که آیا بعد الانفصال، نظر یا لمس اجزاء بدن اجنبیه جایز است یا خیر؟

با تفحص اجمالی، این مسئله در کتب علماء قبل از مرحوم علامه (ره) مطرح نشده است و اولین نفر مرحوم علامه (ره) است که این مطلب را در تذکره عنوان کرده است. اما علماء اهل سنت این مسئله را مطرح کرده اند، البته مراد، علماء همعصر و نزدیک عصر مرحوم علامه (ره) می باشد که مرحوم علامه (ره) در کتابش از آنها نقل قول می کند، اما نظر اقدمین از اهل سنّه احتیاج به تفحص بیشتر دارد.

مرحوم فخر المحققین (ره) در ایضاح و مرحوم محقق کرکی (ره) در جامع

ص: ۹۶۲

المقاصد قائل به حرمت نظر شده اند، همچنین مرحوم صاحب جواهر (ره) تمایل به حرمت پیدا کرده است.

مرحوم علامه (ره) هم در قواعد می فرماید که اجزاء منفصل همانند متصل می باشد علی اشکال، همانطور که فخر المحققین می فرماید: هر جا علامه علی اشکال می گوید، فتوایش همان است که قبل از این قید آورده شده است، لکن گاه یک مطلب قطعی است، همراه با این تعبیر نمی آید، اما اگر قطعی نباشد بلکه اقرب باشد، همراه با «علی اشکال» آورده می شود.

پاره ای از کتب هم نظری در مسئله ابراز نکرده اند همچون مرحوم علامه (ره) در تحریر و همشیره زاده او مرحوم سید عمید الدین (ره) در کتّز الفوائد (۱)، کشف اللثام و مرحوم شیخ انصاری، ادله طرفین را ذکر می کنند ولی قول مختار را بیان نمی کنند.

البته مرحوم شیخ (ره) در برخی ادله مانعین اشکال کرده، ولی خود حکم مسئله را به روشنی بیان نمی کند، تنها در ناخن و مانند آن می گوید: لا ینبغی الاشکال فی جواز النظر الی مثل الظفر و السن بل و کذا الشعر (۲).

کسی که صریحاً به جواز نظر قائل شده، مرحوم علامه (ره) در تذکره و نیز نراقی در مستند دربارہ غیر مو می باشد.

## ۲) وجه اول؛ استصحاب حرمت نظر،

این وجه را نخست مرحوم فخر المحققین (ره) مطرح کرده و دیگران تبعیت کرده اند، البته مرحوم فخر المحققین (ره) تعبیر به اصل کرده ولی ظاهراً مراد ایشان همچنان که جامع المقاصد و کتب دیگر ذکر کرده اند، استصحاب است.

ص: ۹۶۳

۱- (۱) (استاد مدّ ظلّه): کتّز الفوائد همچون ایضاح، در شرح مشکلات قواعد مرحوم علامه (ره) است ولی بین این دو کتاب فرق بسیار است، مرحوم فخر المحققین (ره) بسیار در سطح بالاتر از مرحوم سید عمید الدین (ره) است.

۲- (۲) کتاب النکاح، ص ۶۹.

این وجه را هم مرحوم فخر المحققین (ره) آورده است. توضیح این وجه این است که ادله ای وجود دارد که نظر به اجزاء را حرام دانسته و اطلاق این ادله، حالت اتصال و انفصال اجزاء را شامل می شود، در کنز الفوائد هم به این وجه اشاره کرده است، در مستند مرحوم نراقی (ره) در مورد خصوص مو، ادعای اطلاق کرده، ایشان می فرمایند: در برخی روایات، نظر کردن به شعور نساء ممنوع شمرده شده، در صدق «شعر المرأة» لازم نیست شعر متصل به بدن باشد، بلکه در مورد شعر منفصل هم اطلاق می شود، دو مطلب را به عنوان دلیل این اطلاق می توان ذکر کرد.

مطلب اول: عدم صحت سلب، چون نمی توان از موی منفصل عنوان شعر النساء را سلب کرد.

مطلب دوم: در مورد موی منفصل می توان بدون عنایت، عنوان شعر النساء را بکار برد همچنان که در بحث صلاه می دانیم که عنوان «شعر ما لا- یؤکل لحمه» یا «و بر ما لا یؤکل لحمه» در اجزاء منفصل هم صدق می کند، موی گربه که نباید در بدن انسان در حال نماز باشد، موی منفصل است، پس، عنوان شعر، پس از انفصال هم صدق می کند، استعمال بدون تأول هم دلیل حقیقت است همانطور که مرحوم آخوند (ره) هم متذکر شده اند، پس، اطلاق ادله ای که نظر به شعر النساء منع کرده، پس از انفصال را هم شامل می شود. در ایضاح و کنز الفوائد و جواهر، از اطلاقات سخن رفته، ولی توضیح نداده اند که چه اطلاقی است که درباره اجزاء بدن نامحرم وارد شده و حالت انفصال را هم شامل می شود. درباره خصوص مو، صاحب مستند به روایات اشاره کرده، در جواهر آلت را هم ضمیمه کرده، البته تعبیر «و نحوها» را هم افزوده، ولی در مورد سایر اعضا، غیر مو و آلت، ما فعلاً دلیلی عام نیافتیم که نظر را به طور مطلق حرام کرده باشد (۱).

ص: ۹۶۴

---

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): البته از برخی ادله همچون روایات معالجه طیب نامحرم یا تغسیل اموات می توان حرمت نظر به اعضا را به عنوان اعضا، استفاده کرد، ولی این ادله اطلاق ندارند که حالت انفصال را هم شامل شوند.



#### ۴) وجه سوم که آن هم در ایضاح ذکر شده، تمسک به اطلاق آیه غض می باشد

که امر به غض بصر شده است که در آن قید نشده که منظور الیه متصل باشد یا منفصل، پس، هر دو حالت مشمول حرمت نظر بوده و اطلاق آیه تمام اعضاء را هم شامل می شود.

#### ب) بررسی وجه اول تحریم (استصحاب عدم جواز نظر)

##### ۱) کلام مرحوم شیخ انصاری قدس سرّه

شیخ انصاری (ره) در پاسخ استصحاب می گوید: موضوع حرمت نظر، مرأه بوده است، نظر به اعضای بدن به اعتبار نظر به مرأه بودن حرام بوده است، از مقومات موضوع، اتصال است و پس از جدا شدن دست مثلاً، نظر به آن، نظر به مرأه نیست، بنابراین، اثبات حرمت نسبت به اعضاء مقطوعه، استصحاب نیست، بلکه «اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر» است (۱).

البته شیخ نظر به چند چیز (ناخن و دندان بلکه مو) را بی شبهه جایز می داند.

##### ۲) اشکال مرحوم آقای حکیم به مرحوم شیخ قدس سرهما

اگر مرجع در بقاء موضوع و ارتفاع آن لسان دلیل باشد حق با شیخ می باشد، چرا که دلیل مرأه را موضوع قرار داده است، ولی مرجع تشخیص بقاء موضوع، عرف می باشد همچنان که شیخ خود در رسائل تحقیق کرده و از این جهت بین جائی که در دلیل «الماء المتغیر نجس» ذکر شده و جائی که «الماء نجس اذا تغیر» آمده، فرقی نمی نهد بلکه در هر دو موضوع به نظر عرف «الماء» است و تغیر از حالات است نه از

ص: ۹۶۵

---

۱- (۱) عبارت مرحوم شیخ انصاری (ره) چنین است: موضوع حرمة النظر و اللمس هی المرأه فالنظر الی یدها و لمسها حرام باعتبار انه نظر الی المرأه و لمس لها و بعد الانقطاع یرتفع الموضوع قطعاً اذ لا یصدق النظر الی المرأه حینئذ و لا مجری للاستصحاب مع ارتفاع الموضوع.

مقومات موضوع، بنابراین، پس از زوال تغیر هم می توان استصحاب نجاست را جاری ساخت. با توجه به این مبنا در این بحث می گوئیم که به نظر عرف، اتصال و انفصال از حالات طارئه بر اجزاء است و مقوم موضوع نیست.

ایشان سه شاهد بر این امر ذکر می کنند. شاهد اول: اگر دست سگ بریده شود، ما با استصحاب نجاست، حکم به بقاء آن می کنیم و نمی گوئیم که موضوع نجاست در ادله، سگ بوده و به دست جدا شده سگ اطلاق نمی شود و در وقت اتصال علت نجاست دست این بوده که به مجموع دست و سایر اعضاء سگ اطلاق می شده، ولی اکنون دست جدا شده است، پس، نباید نجس باشد، این کلام صحیح نیست چون عرف ملاک است، پس، استصحاب نجاست جاری می شود.

شاهد دوم: اگر کسی حیوان یا جمادی همچون کوزه را مالک بوده، پس از جدا شدن پای حیوان یا کنده شدن دسته کوزه می توان استصحاب را جاری ساخت و او را هنوز مالک دانست، چون عرف اتصال و انفصال را حالت می داند نه مقوم موضوع.

شاهد سوم: مطلبی است که اصل آن در جواهر مسلم دانسته شده و مرحوم شیخ انصاری (ره) هم به آن اشاره کرده که اگر تمامی اجزاء زنی بریده شده و در نتیجه او مرده باشد ولی اتصال اجزاء باقی باشد، بی اشکال استصحاب جریان دارد و نظر به آن جایز نیست و نمی توان اشکال عدم بقاء موضوع را مطرح کرد، در جایی هم که اعضاء از هم جدا شده باشند، می توان همین امر را مطرح ساخت.

مرحوم آقای حکیم (ره) در اینجا تفصیلی آورده اند که در کلام شیخ و در کلام صاحب عروه هم به آن اشاره رفته، ایشان در مو و دندان و ناخن قائل به جواز نظر می باشند، ایشان استصحاب را در این اعضاء جاری نمی داند بلکه حکم به حرمت را اسراء الحکم من موضوع الی موضوع آخر می داند، زیرا اینگونه اعضاء در بدن انسان می روید اما جزء بدن انسان نمی باشد و اگر در موقع اتصال حرمت نظر

داشت، به خاطر این بود که تابع بدن بوده و بالتبعیه حکم حرمت نظر را داشته است، اما بعد الانفصال موضوع سابق از بین رفته و اگر در حرمت و عدم حرمتش شک کنیم، نمی توانیم استصحاب جاری کنیم.

برای تحقیق در جریان استصحاب در این مسئله لازم است دو کلام از شیخ انصاری را در رسائل و توضیح مرحوم آقای داماد را درباره آنها با عنایت به مبنای ایشان در بقاء موضع در باب استصحاب نقل کنیم.

### **(۳) دو کلام مرحوم شیخ انصاری (ره) در وسائل در بحث استصحاب**

مرحوم شیخ (ره) در فرائد دو مطلب بیان می فرمایند که اگر دقت نشود ممکن است این تصور پیش بیاید که با هم ناسازگار می باشند و یک نوع تنافی در آنها هست.

در بحث اتحاد موضوع می فرمایند که موضوع را باید از عرف گرفت و قضاوت عرف ملاک است که آیا موضوع در قضیه متیقنه با موضوع در قضیه مشکوکه یکی است یا خیر، و در اینجا به لسان دلیل اعتنا نمی شود. مثلاً در متغیر، قبل و بعد از زوال تغیر در نظر عرف یک موضوع می باشد و تغیر و عدم آن از حالات موضوع می باشد، چه موضوع در دلیل، به شکل قضیه شرطیه باشد «الماء اذا تغیر» یا به شکل موصوف «الماء المتغیر»، این تعابیر فرقی از حیث اتحاد و عدم اتحاد در قضیه ندارند.

اما ایشان در بحث زمان و زمانیات می فرمایند که اگر زمان در دلیل به نحو قید اخذ شده باشد، نمی توان حکم را از زمانی به زمان دیگر سرایت داد، ولی اگر به شکل ظرف اخذ شده باشد، در این صورت، اسراء حکم من موضوع الی موضوع آخر نخواهد بود، پس، در این صورت، زمان، حالت و ظرف برای موضوع خواهد بود، پس، ملاک در تشخیص ظرفیت یا قیدیت زمان، چگونگی اخذ آن در دلیل می باشد.

چگونه بین این دو گفتهٔ مرحوم شیخ (ره) می توان جمع کرد.

#### ۴) توضیح مرحوم آقای داماد (ره)

مرحوم آقای داماد با توضیحی که در ذیل می دهیم، تنافی ظاهری کلام مرحوم شیخ (ره) را قابل حلّ می دانستند. ایشان می فرمودند: موضوعات احکام دو گونه اند:

گاهی موضوعات احکام به نوعی است که منطبق بر خارج می شوند، مثلاً وجوب اکرام که بر عالم حمل می شود، «عالم» یک مفهوم کلی است که به مصادیق خارجی منطبق می شود.

ولی گاهی موضوعات احکام به نحوی است که با وصف اینکه ماهیت می باشند، موضوع برای احکام قرار می گیرند، مثلاً صلاه که واجب است، آن صلاه خارجی که متصف به وجوب نمی شود بلکه آن صلاه خارجی مسقط وجوب است، احکام تکلیفیه که روی موضوعات می روند، به موضوعات خارجی تعلق نمی گیرند بلکه ماهیات در ظرف وجود در ذهن، نه ماهیات مقید به وجود ذهنی، به نحو فناء فی الخارج<sup>(۱)</sup> متعلق احکام تکلیفیه هستند، چون حکم به خارج تعلق نمی گیرد، افراد عاصی تکلیف دارند، اگر روی موضوعات خارجی بار می شد، عاصی که وجود خارجی را نیاورده است، خواه ناخواه حکم هم متوجه او نخواهد شد.

پس، افعال که موضوع برای احکام تکلیفیه قرار می گیرند و یا به تعبیر دیگر، متعلق حکم می باشند، ماهیات آنها موضوع می باشد نه وجود خارجی آنها.

در صورت اول، چون شخص موجود خارج، موضوع قرار گرفته است، تا وقتی

ص: ۹۶۸

---

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): تعلق حکم در ظرف وجود ماهیت در ذهن به نحو فناء در خارج، به گونه ای نیست که حکم به خارج سرایت کند، بلکه حکم به هیچ وجه به خارج تعلق نمی گیرد نه مستقیماً نه بالسرایه، وگرنه اشکال عقلی مذکور پیش می آید.

که شخصیتش موجود است و لو اینکه حالا-تش عوض شود، مانعی در جریان استصحاب نخواهد بود و به هر نحوی که در لسان دلیل اخذ شود مانعی برای جریان استصحاب نخواهد بود، ماء متغیر نجس است، این ماء و لو اینکه بعداً تغیرش زایل شود، به حکم استصحاب نجس خواهد بود، و اینکه در دلیل موضوع به نحو شرطی «الماء اذا تغير» یا وصفی «الماء المتغير» اخذ شود، تأثیری در جریان و عدم جریان استصحاب ندارد. اما اگر موضوع، افعال مکلفین باشد که ماهیات آنها موضوع برای احکام تکلیفیه قرار می گیرد، در این صورت، چون توسعه و تضییق ماهیت به دست خود شارع است، در نتیجه باید رجوع به دلیل کنیم که آیا این حالت به صورت قید است یا ظرف، اگر به صورت قید باشد، ماهیت مقیده به یک قید، با ماهیتی که با قید دیگر همراه است، فرق می کند و جایی برای استصحاب نیست.

بنابراین، جمع بین دو کلام شیخ (ره) روشن می گردد، کلام ایشان در بحث بقاء موضوع که نظر عرف را ملاک دانسته اند، در جایی است که حکم به موضوع خارجی سرایت کند، و در بحث استصحاب زمان و زمانیات که به دلیل مراجعه کرده اند، در جایی است که حکم روی ماهیت رفته و به خارج سرایت نمی کند.

با توجه به تفصیل مرحوم آقای داماد (ره) در مسئله جاری نیز می توان گفت که موضوع حرمت، نظر دست اجنبیه است و این دست چه متصل و چه منفصل باشد، از حیث وجود خارجی یکی است، پس، می توان استصحاب حرمت نظر را جاری ساخت.

## **(۵) مبنائی دیگر در باب استصحاب و مناقشه مرحوم آقای داماد (ره) در آن**

برخی در اینجا بین حیثیت تقیدیه و حیثیت تعلیلیه<sup>(۱)</sup> فرق گذاشته اند و گفته اند

ص: ۹۶۹

---

۱- (۱) (استاد مدّ ظلّه): حیثیت تقیدیه و حیثیت تعلیلیه، همان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت به اصطلاح

که اگر عنوان مأخوذ در دلیل، حیثیت تقييدیه باشد، با زوال عنوان قهراً موضوع عوض می شود و استصحاب جائی ندارد، ولی اگر عنوان حیثیت تعلیلیه باشد و حکم بالذات به معنوی خارجی تعلق بگیرد، با تغییر عنوان، معنوی خارجی متعدد نمی شود (آب همان آب است، خواه تغییر موجود باشد یا از بین رفته باشد) قهراً استصحاب جاری است و مشکل عدم بقاء موضوع در کار نیست.

مرحوم آقای داماد (ره) این تفصیل را قبول نداشتند و می گفتند که اگر در حیثیت تقييدیه هم حکم صلاحیت سرایت به خارج داشته باشد، استصحاب را در معنوی خارجی می توان جاری ساخت، چون به هر حال، خواه بالذات یا بالعرض، شیء خارجی حکمی را دارا شده و پس از زوال عنوان، موضوع تغییر نکرده، و ما شک داریم که حکم سابق باقی است یا نه، با استصحاب به بقاء آن حکم می کنیم.

خلاصه، ملاک، امکان سرایت حکم به خارج و عدم امکان آن است نه حیثیت تقييدی و حیثیت تعلیلی.

#### **۶) تأییدی بر مبنای مرحوم آقای داماد (ره) از باب مطهرات**

در باب مطهرات دو عنوان انقلاب و استحاله ذکر شده، بزرگان فرموده اند: که انقلاب بر خلاف قواعد عامه است و تنها با نص خاص ثابت می گردد، از این رو، تنها در باب تبدیل شراب به سرکه، انقلاب مطهر است و اگر دلیل خاصی در کار نبود، انقلاب از مطهرات بشمار نمی آمد، ولی استحاله مطابق قواعد عامه است و نیازی به نص خاص ندارد.

مرحوم آقای داماد (ره) می فرمودند که اگر زوال عنوان مانع جریان استصحاب

نجاست بود، می بایست انقلاب هم طبق قاعده باشد و در هر نجسی، اگر عناوین مأخوذه در دلیل تبدیل به عنوان دیگر شود، قائل به حرمت شویم، ولی فقهاء چنین رفتار نمی کنند و تنها در باب خمر و خل به مطهریت انقلاب قائلند، سرّ قضیه این است که تغییر عنوان در جائی که حکم بر روی معنوی خارجی رفته، مانع جریان استصحاب نیست.

ولی در باب استحاله چون عرف همان موضوع خارجی را هم باقی نمی داند، وقتی چوب نجس خاکستر می شود یا سگ تبدیل به نمک می شود، مجالی برای استصحاب نیست، چون چوب و خاکستر و نیز سگ و نمک به نظر عرف دو موضوع خارجی است نه یک موضوع.

بنابراین، روشن می شود که چرا مطهریت انقلاب بر خلاف قاعده است و مطهریت استحاله مطابق قاعده.

این کلمات بزرگان در این مسئله بود. به نظر ما بسیاری از مواضع این کلمات محل اشکال است که به برخی از آنها در این جلسه و به برخی دیگر در جلسه آینده اشاره می کنیم.

## **۷) بررسی کلام مرحوم آقای حکیم قدس سرّه توسط استاد مدّ ظله**

دیدیم که مرحوم آقای حکیم (ره) استصحاب بقاء حرمت را در اجزاء منفصله جاری دانستند و اتصال و انفصال جزء را به نظر عرف از حالات موضوع بشمار آوردند نه از مقدمات آن، و برای اثبات این امر سه شاهد ذکر کردند که هیچ یک صحیح نیست. در شاهد اول، نجس بودن عضو مقطوع سگ به خاطر استصحاب نیست، چون ما شک در نجاست اعضاء مقطوعه سگ نداریم تا استصحاب کنیم، وقتی ما در حیوانی که صلاحیت تذکیه دارد، در صورت عدم تذکیه یا جدا شدن عضو بدن قبل از تذکیه قائل به میته بودن و نجاست آن می شویم، آیا احتمال دارد که در سگ که نجس بالذات است، احتمال پاک بودن بدهیم و قطع شدن اعضاء

سگ را یکی از مطهرات بدانیم؟! پس، نجاست اعضاء مقطوعه سگ قطعی است به جهت استصحاب.

در شاهد دوم هم مسئله همین طور است، چیزی که ملک انسان است تا عاملی نیامده باشد، به نظر عرف در ملک وی باقی می ماند، بنابراین، وقتی کسی گوسفندی را مالک بوده، عرف هیچ گاه احتمال ندهد که با بریدن سر وی از ملک او خارج شود، همین طور در سایر املاک، هیچ شکلی نیست که به مجرد جدا شدن قطعه ای از آن از ملک مالک خارج نمی شود، وقتی که شک نبود، جای استصحاب نیست.

در مورد شاهد سوم هم می توان گفت که علت حرمت اجزاء متصل به هم زن، اطلاق ادله است نه استصحاب، در توضیح اطلاق می گوئیم که از روایاتی همچون روایات غسل اموات استفاده می شود که نظر به زن نامحرم میت هم محرم است، به مجموع اعضاء به هم پیوسته زن که در کنار هم جمع هستند، عنوان میت صدق می کند (۱) و در حرمت نظر به زن نامحرم میت فرقی نیست که میت اعضاء پاره پاره داشته باشد یا نداشته باشد، و روشن است که از این حکم نمی توان حکم یک دست مقطوع را که به آن انسان اطلاق نمی شود، بدست آورد، زیرا دستی که به سایر اعضاء متصل است، به همراه سایر اعضاء و مجموع من حیث المجموع، عنوان انسان صدق می کند، ولی دست جدا چنین حالتی را ندارد، پس، قیاس این دو به هم بلا وجه است.

ادامه بررسی کلام بزرگان را در جلسه آینده خواهیم آورد.

«\* و السلام\*»

ص: ۹۷۲

---

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): در نتیجه تمام احکام میت همچون لزوم غسل، کفن، حنوط، صلاه، دفن و... در اینجا نیز جریان دارد، ولی در اعضاء مقطوعه بدن تنها برخی از این احکام و آن هم به ادله خاصه ثابت می باشد.



**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه درس قبل و این جلسه:**

بحث درباره حکم نظر به اعضاء منفصله نامحرم بود. یکی از ادله حرمت، استصحاب بود، برخی در استصحاب اشکال عدم بقاء موضوع را مطرح کرده اند، استاد به تناسب این بحث، به نقل مبنای مرحوم آقای داماد (ره) پرداختند. در این جلسه، به نقد این مبنا پرداخته، مبنای استاد در این زمینه تبیین می گردد، و این مبنا بر محل بحث تطبیق می گردد، در ادامه کلام مرحوم آقای حکیم (ره) در فرق بین مو و ناخن و دندان و بین سایر اعضاء نقد می گردد، سپس به بررسی سایر ادله حرمت نظر پرداخته، با توجه به تناسب حکم و موضوع شمول اطلاقات ادله نسبت به حالت جدا بودن اعضاء، انکار می گردد. در خاتمه، ادله جواز بررسی شده و دلیلی عام بجز اصل برائت بر جواز نظر به اعضاء جداشده نامحرم برجا نخواهد ماند.

\*\*\*

**الف) بررسی کلام مرحوم آقای داماد (ره) در باب بقاء موضوع در استصحاب:**

**۱) توضیح کلام مرحوم آقای داماد (ره) (یادآوری)**

بحث در این بود که در جایی که عنوان مأخوذ در دلیل از بین رفته باشد ولی احتمال بقاء حکم می رود، آیا می توان استصحاب جاری ساخت یا خیر؟ مثلاً در بحث جاری، اجزاء منفصل از نامحرم در هنگام اتصال، نگاه کردن به آنها جایز نبود، آیا پس از انفصال می توان استصحاب حرمت نمود؟ مرحوم آقای داماد (ره)

ص: ۹۷۳

می فرمودند اگر حکم روی عناوین رفته باشد و به معنونات سرایت نکند، استصحاب جاری نیست، زیرا موضوع استصحاب باقی نیست، ولی اگر حکم بر معنونات و موجودات خارجی ثابت شود، با تغییر عنوان، معنونات خارجی متعدّد نمی گردد بلکه یک موجود شخصی خارجی در کار است که تنها حالتش تغییر یافته است، در نتیجه، استصحاب جاری است و فرقی نیست که عنوان، حیث تقییدی و واسطه در عروض یا حیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت باشد، چون وقتی حکم به هر حال، به معنونات تعلّق گرفته باشد، معنونات واحد است و استصحاب در آن جاری است.

مرحوم آقای داماد (ره) می فرمودند اینکه شیخ در بحث بقاء موضوع، عرف را میزان قرار داده اند نه لسان دلیل، ولی در بحث استصحاب زمان و زمانیات، بین صلاه و صلاه فی الوقت فرق گذاشته و ملاک را لسان دلیل دانسته، از این رو است که احکام تکلیفیه همچون صلاه که بر افعال مکلف بار می شود، بر عناوین تعلّق می گیرد و به خارج سرایت نمی کند، قهراً موضوع حکم را لسان دلیل مشخص می کند، به خلاف مثال «الماء المتغیر ینجس» و «الماء ینجس اذا تغیر» که موضوع، آب خارجی است و به هر حال، ثابت است.

## ۲) بررسی کلام مرحوم آقای داماد قدس سرّه توسط استاد مد ظله

پیش از نقد کلام ایشان، ذکر مقدمه ای لازم است که مورد توجه ایشان و نیز اصولیون دیگر همچون مرحوم آخوند (ره) در پاره ای مسائل اصولی واقع نشده است. مقدمه بحث این است که در استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه لازم است، و قضیه از موضوع و محمول تشکیل شده، در نتیجه می بایست این دو قضیه، هم در موضوع و هم در محمول متحد باشند و اتحاد در موضوع کفایت نمی کند، بلکه محمول هم باید همان محمول شخصی سابق باشد و لو به نظر عرف.

حال می گوئیم اینکه ایشان می فرمایند که وقتی حکم بر روی ذات خارجی

می رود با زوال عنوان، ذات خارجی متعدد نمی شود، کلامی متین است ولی نتیجه ای که از آن گرفته می شود یعنی جریان استصحاب، خواه عنوان واسطه در ثبوت باشد یا واسطه در عروض، ناتمام است، زیرا هر چند موضوع همان موضوع سابق است ولی محمول همان محمول نیست، چون حکمی که ذاتاً مربوط به عنوان است و به جهت اتحاد عنوان با معنوی خارجی، به معنوی نسبت داده می شود، پس از زوال عنوان قطعاً از بین رفته است و اگر معنوی خارجی همان حکم را داشته باشد، شخص حکم قبل نیست بلکه سنخ آن و مماثل آن است.

ذکر یک مثال در روشن شدن بحث مفید می باشد. اگر عالم بما هو عالم، وجوب اکرام داشته باشد و زید عالم خارجی به جهت اتحاد معنوی با عنوان، حکم وجوب اکرام داشته باشد، حال اگر علم زید زایل شد ولی احتمال دهیم که به جهت سیادت وی، وجوب اکرام او همچنان پابرجا باشد، در اینجا هر چند موضوع همان موضوع است و زید همان زید سابق است و تغییر در اوصاف زید همچون علم، جهل، پیری، جوانی، زیبایی، زشتی و... زید را متعدد نمی سازد، ولی حکم تغییر می کند، وجوب اکرامی که به مناط عالم بودن زید است، غیر از وجوب اکرامی است که به مناط سیادت وی ممکن است در کار باشد.

پس، استصحاب شخصی جاری نیست، البته اگر استصحاب کلی قسم ثالث را صحیح بدانیم، در اینجا می توان استصحاب را جاری دانست، ولی اصولیونی همچون مرحوم آقای داماد (ره) که استصحاب کلی قسم ثالث را ناتمام می دانند، در اینگونه موارد نمی توانند به استصحاب تمسک جویند.

### ۳) مبنای استاد مد ظله در این بحث

به نظر ما فرقی نیست بین اینکه عنوان حیثیت تعلیلی باشد و حکم بر معنوی برود یا عنوان حیثیت تقيیدی بوده و معروض احکام، عناوین بوده و به جهت اتحاد عنوان با معنوی، حکم را به معنوی نسبت دهیم، بلکه نکته دیگری را باید در نظر

گرفت که سبب می شود گاه استصحاب جاری شود و گاه استصحاب جاری نگردد.

حال ما فرض می کنیم که عنوان، حیث تعلیلی است، در اینجا اگر ما قطع داشته باشیم که عنوان که واسطه در ثبوت است، اثری محدود به زمان خود داشته و اگر پس از آن حکم باقی باشد، به وسیله عنوان و علت دیگر باشد، استصحاب جاری نیست، ولی اگر احتمال دهیم که عنوان اثری در ذات بجا نهاده باشد که بعد از زوال خودش هم باقی باشد، استصحاب جاری است. در توضیح این نکته می گوئیم اگر بدانیم زید واجب اکرام است و علم وی باعث شده که وجوب اکرام بر روی ذات زید رفته باشد و یقین داشته باشیم که اثر علم «مادامی» است و تا زید عالم است وجوب اکرام به مناط عالمیت او وجود دارد، ولی احتمال دهیم که پس از زوال علم هم عناوین دیگری همچون سیادت، خدمتگزاری، نذر و... در بین باشد که وجوب اکرام بیاورد، در اینجا استصحاب جاری نیست، زیرا هر چند موضوع در هر دو حال، زید است و تغییر نکرده، ولی محمول یک محمول شخصی نیست بلکه مماثل محمول سابق است، بنابراین، استصحاب جاری نیست مگر بر مبنای صحت استصحاب کلی قسم ثالث که در این صورت استصحاب کلی صحیح است.

ولی اگر احتمال دهیم که عنوانی که منشأ ثبوت حکم گردیده، اثری بر جای گذاشته که محدود به زمان وجود علت نیست، همچنان که در آیه شریفه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» بزرگان گفته اند که اگر کسی در یک زمان ظالم بود، این ظلم و سوء سابقه سبب می شود که دیگر اصلاً صلاحیت امامت و رهبری نداشته باشد، در اینجا، پس از زوال عنوان باز استصحاب جاری می گردد، مثلاً در مثال «ماء متغیر» اگر تغیر آب از بین برود، می توان استصحاب را جاری ساخت، زیرا احتمالی که مطرح است، این است که تغیر در آب اثری گذاشته باشد که پس از زوال تغیر هم آب نجس باشد، بنابراین، اگر آب متغیر پس از زوال تغیر هم نجس باشد، این نجاست همان نجاست سابق است و در اثر همان تغیر سابق ایجاد شده نه اینکه عامل جدیدی

ایجاد شده و آب را نجس کرده باشد، پس، نجاست احتمالی آب، بقاء همان نجاست سابق است بنا بر اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه که در موضوع و محمول وجود دارد و استصحاب جاری است.

نظیر این تفصیل را ما در جائی که حکم مربوط به عنوان باشد و عنوان، حیث تقییدی و واسطه در عروض باشد، مطرح می نماییم، این مطلب صحیح است که اگر حکم بر عنوانی ثابت گردد، با زوال این عنوان قهراً حکم از بین می رود، ولی نکته ای که باید به آن دقت کرد، این است که عناوین مأخوذه در السنه ادله الزاماً عنوان هائی نیست که در عالم ثبوت، حکم روی آنها رفته است، بلکه گاه عنوان ثبوتی اوسع از عنوان مأخوذ در دلیل است، مثلاً در آیه شریفه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ممکن است حکم را متعلق به عنوان بدانیم نه به اشخاص ظالم خارجی، ولی تعلق حکم به عنوان الزاماً به این معنا نیست که حکم بر ظالم حینما کان ظالماً، جریان یافته باشد، بلکه عنوان ثبوتی می تواند «من كان ظالماً في الحال او في الزمن الماضي» باشد، یعنی همان مفهوم الظالم بنابراین مبنا که مشتق را حقیقه در اعم از متلبس به مبدأ بدانیم و اطلاق آن را بر «من انقضی عنه المبدأ» اطلاق حقیقی بدانیم، به هر حال، اگر عنوان ثبوتی که معروض حقیقی حکم است، عنوان جامع بین عنوان زائل و عنوان موجود باشد، در اینجا معنوی در حالت وجود عنوان مأخوذ در دلیل و عدم وجود این عنوان، متّصف به همان حکم سابق می گردد نه به حکم دیگری، بنابراین، اگر شک داشته باشیم که عنوان ثبوتی موضوع حکم چیست و احتمال دهیم که عنوان ثبوتی که موضوع حقیقی حکم است، اعم از عنوان مأخوذ در دلیل است، می توان استصحاب را در معنوی جاری ساخت، به این تقریب که این معنوی قبلاً این حکم را داشت، الآن هم احتمال می دهیم که همان حکم سابق شخصی موجود باشد، پس، اتحاد محمول هم احراز شده است (۱)، بنابراین، مانعی از جریان

ص: ۹۷۷

---

۱- (۱) (استاد مدّ ظلّه): البته باید توجه داشت که معنای احراز اتحاد محمول این نیست که محمول هم الآن موجود است، چون در این صورت دیگر بقاء حکم یقینی است و جائی برای استصحاب نیست، بلکه می گوییم که اگر محمول باقی باشد، باید همان محمول سابق باشد نه محمول مشابه آن. خلاصه، اگر ما احتمال دهیم که عنوان ثبوتی عنوان اعم از عنوان زائل است که در دلیل اخذ شده، در اینجا استصحاب در معنوی خارجی بدون اشکال جاری می گردد.

استصحاب در کار نیست.

پس، ذکر این کلام در اینجا که اگر شک در موضوع بکنیم، نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم، صحیح نیست، چون اگر موضوع ثبوتی را تشخیص ندهیم و احتمال بقاء آن را هنوز بدهیم، از آنجا که موضوع ثبوتی احتمالاً با این معنوی خارجی متحد است و در فرض اتحاد، حکم سابق بشخصه، باقی است، پس، استصحاب در معنوی خارجی جاری است.

خلاصه، در جایی هم که عنوان حیث تقییدی باشد، نباید به لسان دلیل نگاه کنیم و بین دو جمله «الماء المتغیر نجس» و «الماء نجس اذا تغیر» فرق بگذاریم، بلکه در جمله اول هم می‌توان استصحاب جاری ساخت اگر احتمال دهیم که موضوع ثبوتی اعم از «الماء المتغیر فی حین تغیره» باشد، بنابراین، مهم، بقاء عناوین ثبوتی است که واقعاً موضوع حکم است نه بقاء عناوین مأخوذ در دلیل.

#### ۴) تطبیق مبنای اصولی استاد مدّ ظلّه بر بحث فقهی

حال بحث اصولی فوق را در مسئله فقهی مورد نزاع پیاده می‌کنیم، دست زن نامحرم را در نظر بگیرید، در زمان سابق که این دست به بدن زن متصل بود، نگاه به آن از مصادیق عنوان محرم نگاه به مرأه بود و جایز نبود، حالا هم که دست از بدن جدا شده و احتمال حرمت می‌دهیم، آیا الزاماً باید حرمت آن به ملاک جدیدی باشد، آیا احتمال ندارد که همان ملاک سابق اکنون هم پابرجا باشد؟ وجداناً چنین احتمالی در کار می‌باشد، یعنی محتمل است جزئیت دست برای بدن زن نامحرم در حال اتصال اثری در دست گذاشته باشد که پس از زوال اتصال هم آن اثر باقی باشد، بنابراین، حرمت نگاه به دست، همان حرمت سابق است و استصحاب

ص: ۹۷۸

جاری است.

البته در بحث آینده نکته ای را در موضوع ثبوتی حکم خواهیم آورد که تکلیف استصحاب را هم روشن می سازد.

از بحث لزوم اتحاد موضوع در استصحاب که در گذریم، برای جریان استصحاب در مقام باید مبانی اصولی دیگری را هم پذیرفت:

مبنای اول: جریان استصحاب در شبهات حکمیه.

مبنای دوم: جریان استصحاب در هنگام شک در مقتضی.

ولی اگر کسی یکی از این دو مبنا را قبول نداشته باشد که ما هم آنها را قبول نداریم، قهراً استصحاب جاری نیست.

## **(ب) ادامه بررسی کلام مرحوم آقای حکیم قدس سره:**

### **اشاره**

در جلسه پیش، بررسی کلام آقای حکیم را آغاز کردیم و در این جلسه، آن را پی می گیریم. مرحوم آقای حکیم (ره) در اینجا بین مو و ناخن و دندان و سایر اعضاء تفصیلی قائل شده بودند، ایشان می فرمودند (۱) شعر و ناخن و دندان جزء بدن نیست، بنابراین، حرمت آنها تبعی است نه استقلالی، پس، بعد از انفصال این اعضاء از بدن، موضوع قطعاً از بین رفته است، بنابراین، استصحاب حرمت جایی ندارد، به خلاف سایر اعضاء که حرمت استقلالی داشته و ممکن است استصحاب حرمت در آنها جاری باشد.

### **(۱) بررسی کلام آقای حکیم قدس سره**

در اینجا دو اشکال بر این کلام ذکر می کنیم:

ص: ۹۷۹

---

۱- (۱) ایشان نخست کلام شیخ انصاری (ره) را آورده اند: (لا ینبغی الاشکال فی جواز النظر الی مثل الظفر و السن بل و کذا الشعر) و در توضیح آن فرموده اند، و کأنه لائن مثل هذه الامور من قبیل النابت فی الجسم لا جزء منه و تحریمها فی حال الاتصال بالتبعیه.

اشکال اول: مراد از تبعی بودن و استقلالی بودن را نمی فهمیم، اگر مراد این است که حرمت نظر به مو و ناخن و دندان به دلیل مستقل ثابت نشده ولی سایر اعضا دلیل مستقل دارد، این کلام نادرستی است، زیرا:

اولاً، در مورد موی زن نامحرم روایاتی مستقلاً وارد شده که حرمت نظر به آن را ثابت می کند و اگر ما نسبت به اطلاق آنها در هنگام انفصال همه شک کنیم، به هر حال، استصحاب جاری می گردد و مانعی از این جهت از جریان استصحاب نیست.

ثانیاً، در سایر اعضای بدن هم حرمت را از ادله حرمت نظر به مرأه استفاده می کنیم، همین ادله، نظر به موی مرأه را هم مثلاً تحریم می کند، چون نظر به موی مرأه از مصادیق عرفی نظر به مرأه بشمار می آید، خلاصه، نظر به تمام اعضای بدن از این گونه روایات استفاده می گردد و در اعضای غیر مو و ناخن و دندان روایتی خاص وارد نشده است و همه به عنوان جزء المرأه حرمت نظر دارند(۱).

اگر مراد از تبعی بودن حرمت نظر به مو و دندان و ناخن، حرمت مقدمی است، بر خلاف سایر اعضا که حرمت آنها مقدمی نیست، این کلام هم ناتمام است، زیرا نظر به موی زن نامحرم قطعاً حرمت ذات دارد و نمی توان حرمت آن را مقدمی دانست به گونه ای که اگر زن تمام اعضای دیگر را پوشانده باشد و تنها مویش آشکار باشد، بتوان به آن نگاه کرد.

اشکال دوم: اگر ما حرمت نظر به موی زن را مثلاً، حرمت تبعی بدانیم، اشکالی که در کار می باشد، اشکال بقاء موضوع نیست، زیرا موی زن قبل از انفصال با موی زن بعد از انفصال از نظر عرف فرقی ندارد، و اگر انفصال و اتصال را از حالات مغیره

ص: ۹۸۰

---

۱- (۱) البته ممکن است به برخی روایات برای اثبات حرمت نظر به اعضا بدن زن تمسک جست همچون «صحیحہ ابی حمزہ الثمالی عن اُبی جعفر علیہ السلام قال سألتہ عن المرأه المسلمه یصیہا البلاء فی جسدها اما کسر او جرح فی مکان لا یصلح النظر الیه، یکون الرجل ارفق بعلاجه من النساء، أ یصلح ان ینظر الیها قال: اذا اضطرت الیه فلیعالجها ان شاء»، ولی نمی توان با امثال این روایت، بین مو و ناخن و دندان و بین سایر اعضا تفرقه قائل شد.



موضوع بدانیم باز فرقی بین مو و ناخن و دندان و سایر اعضا نیست، اگر اشکالی در استصحاب حرمت مو و ناخن و دندان باشد که در سایر اعضا نیست، از ناحیه محمول و حکم است، با این بیان که حرمت سابق، حرمت تبعی بوده که قطعاً منتفی است و حرمت محتمل، حرمت استقلالی است که یقین سابق به وجود آن نداریم، پس، استصحاب حرمت به نحو استصحاب شخصی جاری نیست و تنها بر مبنای صحت استصحاب کلی قسم ثالث، استصحاب را می توان جاری ساخت، خلاصه اشکال در استصحاب از این ناحیه این است که شخص محمول، حالت سابقه ندارد، ولی شخص موضوع همان موضوع است، بنا بر تعبیر عدم بقاء موضوع (۱)، کلام مرحوم آقای حکیم (ره) مسامحه آمیز است.

### ج) بررسی سایر ادله حرمت نظر به اعضای قطع شده نامحرم

#### ۱) تمسک به اطلاقات روایات

گفتیم که در مستند به اطلاق حرمت نظر به شعور مرأه تمسک جسته و نظر به موی قطع شده از زن را هم تحریم کرده است، ایشان می فرماید: پس از انفصال شعر از بدن مرأه، عنوان شعر المرأه صدق می کند، همچنان که بر موی گربه که نمی توان در آن نماز خواند، عنوان «شعر ما لا یؤکل لحمه» صدق می کند، مرحوم صاحب جواهر (ره) افزوده بودند که حرمت نظر به آلت نامحرم هم دلیل خاص دارد و اطلاق آن، حالت انفصال را شامل می شود.

ولی این استدلال ناتمام است، بلکه عرف به تناسب حکم و موضوع حرمت نظر به موهای زنان نامحرم را به مناط تهییج نوعی می داند و حکم موی منفصل را از آن نمی فهمد، لا اقل در اطلاق شک می کند و ظهور این کلام در شمول نسبت به شعور

ص: ۹۸۱

---

۱- (۱) کلام مرحوم آقای حکیم (ره) در اینجا خالی از نوعی ابهام نیست، مراجعه شود.

منفصل در نظر عرف روشن نیست<sup>(۱)</sup>، بلکه عرف اطلاق و عدم اطلاق حکم را سؤال می کند. روایت محمد بن سنان هم مؤید همین مطلب است: «و حرّم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالازواج و الى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو اليه التهيج من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يجمل و كذلك ما اشبه الشعور الا الذي قال الله تعالى و القواعد من النساء...»<sup>(۲)</sup>.

البته در مورد آلت ممکن است کسی ادعای اطلاق کند و بگوید که تناسب حکم و موضوع در آنجا با اطلاق سازگار است، چون نفس نظر به آلت، هر چند منفصل باشد، قبیح است و حرمت آن به جهت تحریک و مانند آن نیست، بلکه ذاتاً قبیح است. ولی آن هم به نظر ما محل تأمل است، در آنجا هم عرف شک می کند و حکم صورت انفصال را سؤال می کند و به خود کلام اولیه اکتفاء نمی کند، ولی اگر ما در مورد آلت اطلاق را هم بپذیریم، در مورد موقطعاً اطلاقی در کار نیست.

حدیث «یحرم الصلاه فی شعر ما لا یؤکل لحمه» هم نمی تواند ناقض سخن ما باشد، چون احکام متفاوت می باشند، مسئله حرمت صلاه در موی حیوان، خود قرینه است که مراد موهای منفصل است، ولی مسئله نظر به موی زن نامحرم به تناسب حکم و موضوع تنها نسبت به موهای متصل اطلاق دارد و اطلاق آن نسبت به موی منفصل اگر قطعی العدم نباشد، لا اقل مشکوک است.

ص: ۹۸۲

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): استاد در باب ظواهر الفاظ به حجیت ظن قائل نیستند بلکه می فرمایند که ظهور باید به اندازه ای 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 دایره ای خاص) تمام باشد که آن بحثی دیگر است، در اینجا نیز چون عرف در اطلاق دلیل شک می کند و به طور روشن آن را نمی فهمد بلکه از متکلم استیضاح می کند، نمی توان به اطلاق دلیل تمسّک جست.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۱۹۳:۲۰ شماره ۲۵۴۰۶، ابواب مقدمات النکاح، باب ۱۰۴، ح ۱۲.

## (۲) تمسک به اطلاق آیه غضّ

در مورد آیه غض هم برخی به اطلاق آن تمسک کرده و گفته اند که در اینجا صدق مرأه یا رجل در منظور الیه شرط نیست، پس، نظر به اعضاء منفصله را هم شامل می گردد. ولی قبلاً گفتیم که آیه غض اطلاق ندارد و نمی توان به آن در اینگونه مباحث تمسک جست، بنابراین، ادله حرمت ناتمام است.

## (د) ادله جواز نظر به اعضاء منفصله از نامحرم

### (۱) اصل برائت

اگر ما ادله ای که بر حرمت نظر اقامه شده، ناتمام بدانیم، قهراً با اصل برائت حکم به جواز خواهیم کرد.

## (۲) روایات وصل شعر مرأه

### اشاره

دو دسته روایات در مسئله جواز وصل موی زن به موی زن دیگر وارد شده، یک دسته روایات ناهیه و یک دسته روایات مجوزه، به این روایات برای جواز نظر به شعر مفصل تمسک شده است به دو تقریب:

### تقریب اول: (تقریب مرحوم صاحب جواهر)

ایشان به ادله ناهیه تمسک بسته اند و گفته اند که در این روایات هیچ تذکر داده نشده که مبادا شوهر و سایر محارم گیرنده مو که با صاحب مو نامحرم می باشند، موی وصل شده را ببینند، البته این کار خلاف شرع است و نباید آن را مرتکب شد، ولی تذکر نداده اند که حالا که معصیت را انجام داده اید، مواظب باشید که خلاف شرع و معصیت دیگری مرتکب نشوید، پس، معلوم می شود که از ناحیه نگاه اشکالی در کار نیست و نظر به موی جدا شده، جایز است.

### تقریب دوم: (تمسک به روایات مجوزه)

مرحوم آقای حکیم (ره) نخست استدلال به روایاتی را که وصل مو را اجازه

داده، برای جواز نظر نقل می کنند. تقریب استدلال این است که در این روایات ذکر نشده که مواظب باشید نامحرم موهای وصل شده را نبیند پس، معلوم می شود که نظر نامحرم به این موها اشکال ندارد. سپس خود اشکال می کنند که این حکم حیثی است و نفس متصل کردن مو را به مو تجویز می کند و ناظر به جهت دیگری همچون نگاه نامحرم نیست، چون در خود وصل کردن مو به مو شبهه منع وجود دارد، چون مثلاً، تغییر خلق الله است، در اینجا روایت متعرض این جهت شده که وصل مو به مو جایز است. آری اگر وصل مو به مو دائماً با جهت دیگری همچون نگاه همراه بود، از جواز وصل، جواز نگاه هم استفاده می شد، ولی چون این تلازم دائمی نیست، از روایت تنها حکم نفس وصل استفاده می شود.

ایشان در خاتمه، با کلمه «اللهم» خواسته اند جواز نظر شوهر را هم استفاده کنند(۱).

### (۳) بررسی ادله جواز توسط استاد مدّ ظلّه

ما نخست به بررسی کلام مرحوم آقای حکیم (ره) می پردازیم، پیش از بررسی کلام ایشان مناسب است نظری به روایت سعد اسکاف که وصل مو را جایز شمرده، بیفکنیم.

«عن سعد الاسکاف عن أبي جعفر عليه السلام قال سئل عن القرامل التي تصنعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن فقال: لا بأس على المرأة بما تزینت به لزوجها».

حال می گوئیم اشکال آقای حکیم به استدلال به روایات جواز از جهت حیثی بودن آنها وارد نیست، زیرا اولاً، در روایت سعد اسکاف صریحاً از تزین برای شوهر اسم برده، در اینجا نمی تواند نگاه کردن شوهر به موی وصل شده، جایز نباشد(۲).

ص: ۹۸۴

۱- (۱) عبارت مرحوم آقای حکیم (ره) این است: اللهم الا ان يكون منصرف نصوص الوصل التزين للزوج فيكون حكم النظر مسئولاً عنه و لو ضمناً.

۲- (۲) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): زیرا تزین برای زوج در جائی که شوهر از نگاه کردن به مو محروم باشد، مفهوم درستی ندارد، مرحوم آقای حکیم (ره) هم خود به این نکته واقف بوده اند ولی تعبیر ایشان تعبیر نامناسبی است، در جائی که در روایت صریحاً از تزین برای شوهر سخن رفته، تعبیر «منصرف نصوص الوصل» مناسب نیست.

ثانیاً، اگر مسئله شوهر را هم در نظر نگیریم و بگوییم شوهردار بودن زن در روایت فرض نشده است، به هر حال، زنی که موی دیگری را می گیرد، بالاخره پدر، برادر، عمو و محارم دیگری دارد که با صاحب مو نامحرمند و این فرض که گیرنده مو هیچ محرمی نداشته باشد که با صاحب مو محرم نباشد، فرض بسیار نادری است، بنابراین، هر چند روایت ناظر به حکم وصل است، ولی اگر نگاه به موی وصل شده، جایز نبود، باید تذکر داده می شد و عدم تذکر دلیل بر جواز است.

بنابراین، از روایت سعد اسکاف به روشنی جواز نظر به موی وصل شده، استفاده می شود.

ولی اشکال اصلی در اینجا که بر هر دو تقریب وارد می شود، این است که ممکن است مو پس از وصل شدن، حکم اجزاء بدن را پیدا کند و نظر محارم دریافت کننده مو به آنها جایز باشد، همچنان که در پیوند اعضاء همچون دست همین امر را می توان قائل شد، ولی از جواز نظر به موی وصل شده، نمی توان جواز نظر به موی وصل نشده را استفاده کرد.

#### (۴) نتیجه بحث

پس، دلیل عمده (۱) برای جواز اصل برائت است، بنابراین، نظر به اعضای قطع شده نامحرم جایز است.

«\* و السلام\*»

ص: ۹۸۵

---

۱- (۱) (توضیح کلام استاد مدّ ظلّه): البته همانطور که استاد توضیح داده اند، در برخی اعضاء همچون مو، جواز نظر از سیره قطعی استفاده می گردد، چون همواره موهای نامحرم ها برای آرایش چیده می شود و هیچ گاه نظر به این موهای چیده شده، ممنوع شمرده نشده است. ولی دلیل عام جواز که نظر به تمام اعضاء جدا شده را تجویز کند، اصل برائت است.

## اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## خلاصه درس قبل و این جلسه:

در جلسات گذشته، در مسئله ۴۵ درباره حکم نظر به عضو جدا شده از اجنبی مانند دست، بینی، زبان و... به تفصیل بحث شد. در این جلسه، ابتدا به مسئله ۴۶ درباره حکم وصل کردن موی زن به موی دیگران می پردازیم و روایات مختلف مربوط به این مسئله را نقل کرده، نحوه جمع آنها را بیان می کنیم. سپس، مسائل ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ باب را مطرح کرده و آنها را بررسی می کنیم.

\*\*\*

## الف) توضیح مسئله ۴۶:

### ۱) متن مسئله

مسئله ۴۶: «يجوز وصل شعر الغير بشعرها و يجوز لزوجها النظر اليه و مسّه (۱) علی کراهه، بل الاحوط الترك».

### ۲) توضیح درباره موضوع مورد بحث

درباره اینکه آیا برای زن اتصال موی دیگران به موی خود جایز است یا نه،

ص: ۹۸۶

---

۱- (۱) عبارت «و مسّه» از نسخ مطبوع عروه ساقط شده، ولی در نسخه اصلی متعلق به مرحوم مصنف (ره) وجود دارد.

روایات بسیاری وجود دارد. برخی از این احادیث، عمل مزبور را نهی کرده و برخی تجویز نموده است. فقها معمولاً در مقام جمع بین این دو دسته روایات می گویند که این کار کراهت دارد و در برخی روایات ناهیه نیز دلیل و شاهد بر این وجود دارد که مراد کراهت است.

اما به نظر می رسد که مقتضای جمع بین این روایات، همچنان که خواهیم دید، حرمت است، ولی مشکل این است که فقها صریحاً قائل به تحریم نشده اند، حتی شیخ طوسی (ره) در «کتاب الخلاف»<sup>(۱)</sup> دعوی اجماع بر کراهت نموده و مرحوم علامه (ره) نیز در «منتهی» تعبیر فرموده اند که از آن هم مشابه همین مطلب استفاده می شود، زیرا قول به حرمت را تنها به برخی از عامه نسبت داده است. البته کلام صدوق (قدس سرّه) و فقه الرضا (علیه السلام) و برخی منابع دیگر ممکن است ظهور در حرمت داشته باشد، ولی ما هیچ فقیهی نیافتیم که به صراحت قائل به تحریم شده باشد. از این رو، فقها روایات متعدد مربوطه را حمل بر کراهت یا کراهت شدید کرده اند. حال باید روایات را بررسی کرده، به جمع آنها مبادرت نمائیم تا حکم مسئله روشن شود.

## **(ب) روایات مختلف بازدارنده از وصل شعر به شعر:**

### **(۱) روایاتی که به طور مطلق از وصل کردن مو به مو بر حذر داشته**

#### **۱ - مرسله ابن ابی عمیر:**

«عن احمد بن محمد، عن علی بن احمد بن اُشیم، عن ابن ابی عمیر، عن رجل، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: دخلت ماشطه علی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال لها... و لا تصلی الشعر بالشعر»<sup>(۲)</sup>.

هر چند به نظر ما مراسیل ابن ابی عمیر حجت است، ولی این روایت از آنجا که علی بن احمد بن اُشیم که به فرموده شیخ طوسی (ره) «مجهول» می باشد، از ابن

ص: ۹۸۷

---

۱- (۱) مسئله ۲۳۴ از کتاب الصلاة.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۷، طبع آل البیت، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۹ ص ۱۳۱، ح ۱.

أبی عمیر روایت کرده، از نظر سندی اشکال دارد، زیرا ثابت نیست که ابن اُبی عمیر آن را روایت کرده باشد.

## ۲ - مضمرة علی:

«عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي قال: سألته، عن امرأة مسلمة تمشط العرائس... قال: لا بأس و لكن لا تصل الشعر بالشعر»<sup>(۱)</sup>.

مراد از قاسم در سند حدیث، قاسم بن محمد جوهری است که ما وی را ثقة می دانیم، و مراد از علی که قاسم بن محمد از وی نقل حدیث می کند، علی بن اُبی حمزه بطائنی است و او را هم باید توثیق نمود، زیرا این روایت در ایام استقامت وی از او اخذ شده است، پس، سند حدیث قابل اعتماد است.

## ۲) روایتی که از «وصل شعر به شعر غیر» نهی کرده است

### روایت فقه الرضا علیه السلام:

«و لا بأس بكسب الماشطه، اذا... و قد لعن النبی صلی الله علیه و آله، سبعة: الواصل شعره بشعر غیره، و...»<sup>(۲)</sup>.

این روایت درباره مطلق وصل شعر به شعر نیست، بلکه دایره آن متضیق تر است، یعنی مربوط به متصل کردن موی خود به موی فرد دیگر می باشد، که دو فرض دارد: وصل کردن موی خود به موی فردی دیگر یعنی اینکه مثلاً زنی موی جداشده خود را به موی زنی دیگر وصل کند، و وصل کردن موی دیگری به موی خود. البته احتمال دوم قوی تر است، زیرا ظاهراً در روایات وصل کردن موها در مقام آرایش نمودن خود نهی شده است. در هر حال، سند روایت ضعیف است.

## ۳) روایاتی که مربوط به «وصل کردن شعر مرأه به شعر مرأه» است

### ۱ - مرسله فقیه:

«قال علیه السلام: لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما

ص: ۹۸۸

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، طبع آل البیت، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۹، ص ۱۳۲، ح ۴.

۲- (۲) مستدرک الوسائل، ج ۱۳، طبع آل البیت، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۷ ص ۹۴.



تعطی، و لا تصل شعر المرأة شعر امرأه غیرها، و اما شعر المغر فلا بأس بأن توصله شعر المرأة» (۱).

## ۲ - روایت مکارم الاخلاق:

«عن أبی بصیر قال: سألته عن قصّ النواصی ترید به المرأة الزینه لزوجها، و عن الحفّ و القرامل و الصوف و ما أشبه ذلك؟ قال: لا بأس بذلك كله.

قال محمد: قال یونس: یعنی لا بأس بالقرامل اذا كانت من صوف، و اما الشعر فلا یوصل الشعر بالشعر لان الشعر میّت» (۲).

از ذیل رویت برمی آید که سند آن این چنین است: عن محمد (محمد بن عیسی عبیدی) عن یونس بن عبد الرحمن عن أبی بصیر. در این روایت از امام (علیه السلام) سؤال شده که بند انداختن موهای پیشانی و اصلاح موها (حف) و وصل کردن مو به مو (قرامل) و صوف چه حکمی دارد و امام (علیه السلام) فرموده اند که اینها همگی بلا اشکال است. بعد یونس در تفسیری که از حدیث نموده، گفته است که اگر قرامل از صوف (موی بز و گوسفند و مانند آن) باشد، وصل آن اشکالی ندارد، ولی اگر از مو باشد، ممنوع است، زیرا شعر میّت است.

اگر روایت بدون این تفسیر نگاه شود، از روایاتی خواهد بود که دال بر جواز مطلق وصل شعر مرأه به شعر، چه موی انسان و چه حیوان، می باشد، ولی اگر تفسیر یونس که وجه آن بر ما پوشیده است، لحاظ شود، از روایات ناهیه از وصل شعر به شعر خواهد بود.

## ج) بررسی چگونگی حمل روایات ناهیه از وصل شعر به شعر بر کراهت:

### (۱) مقدمه

برخی فقها از بعضی روایات استظهار کرده اند که وصل کردن مو به موی زن حرام

ص: ۹۸۹

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، طبع آل البیت، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۹ ص ۱۳۳، ح ۶.

۲- (۲) مکارم الاخلاق، ص ۸۵.

نیست بلکه مکروه است. در نتیجه، نهی را در روایات پیشین که به طور مطلق می باشد، حمل بر کراهت نموده اند. این روایات که از آنها استفاده کراهت شده، در ذیل می آید و بررسی می شود.

## ۲) روایاتی که از آنها کراهت استظهار شده است

### ۱ - روایت عبد الله بن حسن:

«عن احمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن یحیی بن مهران، عن عبد الله بن الحسن قال: سألته (سألتُ) عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت:

صوف تجعله النساء فی رءوسهن، قال: اذا كان صوفاً فلا بأس، و ان كان شعراً فلا خیر فیهِ من الواصلهِ و الموصولهِ»<sup>(۱)</sup>.

گفته اند که از تعبیر «لا خیر فیهِ» استفاده کراهت می شود نه حرمت، هر چند از مفهوم «لا بأس» که ظهور در نفی تحریم دارد، ممکن است استفاده حرمت وصل شعر شود، ولی ظهور «لا- خیر فیهِ» در کراهت اقوی از این مفهوم می باشد و در واقع به نحوی با آن سازگار است، زیرا در کراهت نیز نوعی بأس وجود دارد. بر این مبنا گفته اند که روایت دال بر کراهت وصل شعر مرآه به شعر است.

### ۲ - روایت ثابت بن اَبی سعید:

«عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن علی بن النعمان، عن ثابت بن اَبی سعید قال: یصلح الصوف و ما كان من شعر امرأه لنفسها، و کره للمرأه ان تجعل القرامل من شعر غیرها، فان وصلت شعرها بصوف او بشعر نفسها فلا یضرها»<sup>(۲)</sup>.

از این روایت نیز با استفاده از تعبیر کره که هم می تواند کُرّه به صیغه مجهول که به معنای «مکروه است» و هم «کُرّه» به صیغه معلوم که به معنای قَبیح است، خوانده شود، کراهت را استظهار نمود و گفته اند که «کره» ظهور در نهی تنزیهی دارد نه تحریمی.

ص: ۹۹۰

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۷، طبع آل البیت، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۹ ص ۱۳۲، ح ۵.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۲۰، طبع آل البیت، کتاب النکاح، ابواب مقدمات النکاح، باب ۱۰۱ ص ۱۸۷، ح ۱.

«عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم بن مكره، عن سعد الاسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سئل ابو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تصنعها النساء في رءوسهنّ، يصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزینت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الواصلة و الموصولة، فقال: ليس هناك، انما لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الواصلة و الموصولة التي تزني في شبابها، فلما كبرت قادت النساء الى الرجال، فقلبك الواصلة و الموصولة» (۱).

گفته اند که در این روایت، گزاردن قرامل بر سر و وصل نمودن آنها به مو بدون اشکال دانسته شده و فرموده که روایات مربوط به لعن واصله و موصوله از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، درباره زناکار و قواد می باشد و به این مسئله ربطی ندارد.

### ۳) بحث استاد مدّ ظلّه درباره اسناد این روایات

در روایت اول: یحیی بن مهران ناشناخته و مجهول است و مراد از عبد الله بن حسن هم که نامی مشترک میان چند نفر می باشد، معلوم نیست. بنابراین، سند روایت قابل اعتماد نیست. سند روایت سوم یعنی روایت سعد اسکاف طبق تحقیق قابل اعتماد و معتبر است. اما سند روایت دوم یعنی روایت ثابت بن اُبی سعید، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است.

در منابع رجالی هیچ توثیق صریحی درباره «ثابت بن اُبی سعید» نیافتیم. البته ابن حجر در لسان المیزان گفته است: «ثابت بن اُبی سعید البجلی الکوفی، ذکره الکشی فی رجال الشیعه و قال: کان ثقة کثیره الفقه روی عنه الاعمش رحمه الله تعالی، اما در رجال کشی چنین مطلبی وجود ندارد و تعبیر ذکر شده نیز با تعبیر کشی و مانند او هماهنگی ندارد، بنابراین، بعید است که این عبارت نوشته کشی باشد. همچنین احتمال اینکه نسخه اصلی کتاب رجال کشی به دست ابن حجر افتاده باشد، بعید است. به علاوه، چه بسا در لسان المیزان مطلبی به یک کتاب نسبت داده شده که

ص: ۹۹۱

اشتباه است و ظاهراً منشأ این امر آن بوده که وی کتاب خود را با عجله و شتاب تألیف نموده است. از جمله کتاب هائی که وی از آن زیاد نقل کرده، کتاب رجال علی بن حکم است که دربارهٔ رجال شیعه می باشد و به دست ما نرسیده است. در اینجا این احتمال قوی است که وی به اشتباه به جای «ذکره علی بن حکم» گفته باشد: «ذکره الکشی»<sup>(۱)</sup>. ولی با این همه، می توان مؤیدات و شواهدی برای ثقه بودن وی و اعتبار روایت بیان کرد.

اولاً: دربارهٔ علی بن نعمان که این روایت را از ثابت نقل کرده، گفته اند که ثقه، ثبت جلیل، واضح الطریقه و...، خلاصه، تعبیری دارند که جلالت شأن او را می رساند و روش روایت او را ستوده اند.

ثانیاً: روایتی از ثابت بن سعید در دو جای کافی نقل شده<sup>(۲)</sup> که راوی از او عبد الله بن مسکان است و وی را برخی فقهاء و محدثان از جمله حاجی نوری (ره) از فقهاء و اصحاب اجماع شمرده و آن را علامت وثاقت می داند. ما البته این را دلیل وثاقت ثابت نمی دانیم، ولی برای تأیید مناسب است.

دربارهٔ نام ثابت هم در نسخ اختلاف هست. در روایت مورد بحث، نسخ «ثابت بن سعید» و برخی «ثابت ابی سعید» نقل کرده اند. مرحوم ممقانی (ره) فرموده اند که نسخه معتبر «ثابت ابی سعید» دارد. در نسخ کافی هم نام او مختلف آمده است: در روایت کتاب التوحید، ثابت بن سعید آمده، ولی در روایت دیگر، هر سه نوع نقل شده است. در محاسن سه نوع نقل شده است. در محاسن برقی نیز «ثابت ابی سعید» آمده و ظاهراً نسخه صحیح، ثابت ابی سعید باشد، زیرا در رجال مرحوم شیخ (ره)

ص: ۹۹۲

۱- (۱) این نکته یعنی اشتباه در نقل منبع برای کسی که در کار تتبع و تألیف باشد، امری محتمل و متعارف است و مطلبی شاذ و غیر ممکن نیست، به ویژه آنکه، در لسان المیزان اشتباه در نقل مطلب و انتساب مطالب یک کتاب به کتاب دیگر زاید وجود دارد.

۲- (۲) رجوع شود به کافی، کتاب التوحید، باب آخر (باب الهدایه آنها من الله عز و جل)، ح ۱، و کتاب الایمان و الکفر، باب فی ترک دعاء الناس، ح ۲.

در شمار اصحاب امام صادق (علیه السلام) آمده که ثابت بن عبد الله همان ثابت بن اُبی ثابت البجلی الکوفی است یعنی کنیه پدر عبد الله، ابو ثابت بوده است. همچنین در آن کتاب در شمار اصحاب آن حضرت آمده: «ثابت ابو سعید البجلی الکوفی». به احتمال قوی، ثابت مورد بحث و این دو عنوان، هر سه نام یک شخص باشد که نام وی ثابت و کنیه اش ابو سعید و نام پدرش عبد الله بوده است.

به هر حال، با توجه به دو شاهد و مؤیدی که ذکر شد و نیز سخن علی بن حکم، البته اگر کلام ابن حجر در واقع مأخوذ از رجال علی بن حکم باشد، می توان به نحوی روایت را قابل اعتماد دانست.

#### **(۴) بررسی دلالت روایات مذکور بر کراهت**

به نظر می رسد که روایت ثابت اُبی سعید دلالت بر حرمت داشته باشد نه کراهت، زیرا صدر و ذیل روایت ظهور در تحریم دارد. چون «یصلح» در صدر روایت به معنای یجوز می باشد. پس، مفهوم این فرموده امام که صوف جایز است، این خواهد بود که قramل از موی زنی دیگر جایز نیست. به همین ترتیب لا یضرّ در ذیل حدیث به معنای لا یحرم می باشد که مفهوم آن این می شود که بستن قramل از موی زنی دیگر حرام است. فقها در این تعبیر نیز که «لا یضرّ الصائم اذا اجتنب اربع خصال» لا یضرّ را به معنای «لا یحرم» دانسته اند. بنابراین، به وضوح از صدر و ذیل روایت حرمت فهمیده می شود. ماده «کره» نیز در لسان روایات به معنای کراهت اصطلاحی که فقها بکار می برند، نیامده بلکه اعم از تحریم و تنزیه است و هیچ گونه ظهوری در تنزیه ندارد. پس، روایت دال بر حرمت است نه کراهت.

همچنین درباره روایت سعد اسکاف باید گفت که این روایت را به دو گونه می توان معنا کرد: یکی اینکه مراد این باشد که زنان موهای خود را که به صورت قramل درآمده به موهای خود وصل کنند. در این صورت، جواز این عمل هیچ گونه منافاتی با روایات دیگر نخواهد داشت، زیرا دیدیم که برخی روایات به صراحت

وصل کردن صوف و نیز موی خود زنان را به موی خود تجویز نموده اند. دیگر اینکه مراد، وصل کردن قرامل به موهای زنان بوده و منظور از قرامل مطلق موهای جدا شده باشد یعنی کلام اطلاق داشته باشد. در این صورت، اطلاق این روایت با ادله مفصّله یعنی ادله ای که وصل کردن موی خود زن را به موی خود یا موی بز را به آن جایز می داند، تقیید می شود. به عبارت دیگر، برای جمع بین روایات باید روایات مطلقه را با روایات مقیّده تقیید زد نه اینکه آنها را حمل بر کراهت نمود، زیرا فقها در این موارد همواره اینگونه جمع می کنند و آن را بر حمل بر کراهت ترجیح می دهند.

نتیجه: بنا بر آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت که به موجب روایات، دلیلی برای قول به کراهت وصل موی زنان دیگر به موی خود وجود ندارد و باید با استناد به ظاهر روایات، و البته با قطع نظر از فتاوا و اقوال فقها، قائل به حرمت آن گردید، ولی چون در میان فقها قائل صریحی به آن وجود ندارد، به ناچار باید قائل به کراهت و احتیاط شدید در اجتناب از این کار شویم.

#### **(۵) بررسی کلام مرحوم آقای خوئی (ره) در این باره**

ایشان درباره روایت سعد اسکاف فرموده اند که چون در این روایت تعبیر واصله و موصوله آمده، معلوم می شود که سخن درباره مطلق وصل شعر به شعر، هر چند شعر حیوان باشد، نیست، زیرا واصله مفهومی عام ندارد و معنای آن متضیق است، پس، روایت اطلاق ندارد.

در تقریب کلام ایشان می توان گفت که در لسان العرب آمده: «الواصله من النساء التي تصل شعرها بشعر غيرها والمستوصله الطالبه لذلك و هي التي يفعل بها ذلك». بنابراین، تفسیر از واژه «واصله»، وصل کردن موی بز یا وصل کردن زن موی خود را به موی خویش، مشمول آن نمی شود و لذا نمی توان روایت را بر معنای عام و مطلق حمل کرد، بلکه روایت مفهومی متضیق دارد.

اما این سخن قابل مناقشه است، زیرا به موجب روایتی که در آن علی بن غراب

این کلمه را تفسیر نموده، معنای واصله کلی تر و عام تر از مفهومی است که لسان العرب بیان داشته: «و الواصله التي تصل شعر المرأة بشعر امرأه غيرها» یعنی واصله را بر زنی هم که موی دیگران را به موی یک زن وصل می کند، اطلاق نموده است نه خصوص وصل موی خود به موی دیگران. این تفسیر هر چند شامل وصل موی زن به موی خود نمی شود، اما می رساند که لفظ واصله اصطلاح خاصی نیست و تضیق مفهومی ندارد، و بنابراین، باید به حسب مفهوم اخوی ظاهری خود حمل بر معنایی عام و مطلق شود تا مواردی مانند وصل کردن موی نر یا موی خود زن به موی خودش را دربرگیرد. از این رو، می توان «واصله» را به معنای آرایشگر دانست.

پس، روایت از این جهت تضیق مفهومی ندارد و اطلاق دارد، نهایت اینکه با روایات دیگر، این اطلاق را تقیید می زنیم.

## ۶) توضیحاتی درباره مسائل ۴۷ تا ۴۹

### ۱ - متن مسائل ۴۷، ۴۸ و ۴۹:

مسئله ۴۷: «لا- تلازم بین جواز النظر و جواز المسّ فلو قلنا بجواز النظر الى الوجه و الکفین من الـجنیه، لا- يجوز مسها الا من وراء الثوب».

مسئله ۴۸: «اذا توقّف العلاج على النظر دون اللمس، او اللمس دون النظر، يجب الاقتصار على ما اضطر اليه، فلا- يجوز الآخر بجوازه».

مسئله ۴۹: «یکره اختلاط النساء بالرجال الا للعجائز، و لهنّ حضور الجمعه و الجماعت».

### ۲ - توضیحی درباره مسئله ۴۹:

مسائل ۴۷ و ۴۸ قبلاً مطرح شد و به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. مرحوم آقای حکیم درباره مسئله ۴۹ فرموده اند که روایات مسئله درباره اختلاط عجائز را استثنا نکرده است و تنها در حضور جمعه و جماعت و... عجائز استثنا شده اند. پس، متن

باید گفت که در نسخ مطبوع عروه اشتباهی رخ داده و نسخه اصلی عروه این چنین است: «یکره اختلاط النساء بالرجال و یکره له حضور الجمعة و الجماعات الا للعجائز» بنابراین، مرحوم سید (ره) اختلاط عجائز را استثنا فرموده است و متن اصلی مسئله با روایات سازگار است.

### ۳ - بررسی کلامی از مرحوم آقای مطهری (قدس سره):

مرحوم آقای مطهری (ره) درباره چگونگی حکم حضور زن در اجتماعات روایتی از امام کاظم (علیه السلام) نقل کرده اند که فرموده: پدرم مادر مرا و مادر خودش را می فرستاد تا حقوق اهل مدینه را اداء کنند.

اما اینجا اشتباه عجیبی صورت گرفته است. ایشان پنداشته اند که «امّ فروه» در روایت اشاره به مادر امام صادق (علیه السلام) است، در صورتی که بنا بر موثقه محمد بن علی جلی، که قبلاً خوانده شد، امام صادق (علیه السلام) فرموده که من پسر کم سن و سالی بودم که مادرم فوت کرد. این امّ فروه ظاهراً دختر بزرگ حضرت صادق (علیه السلام) و خواهر امام کاظم (علیه السلام) بود که بنا بر روایتی وی در باب حج به امام صادق (علیه السلام) گفت: ای پدر! عمره ما عمره شعبانیه می شود نه رجبیه... حضرت (علیه السلام) به او فرمود: نه دخترم، این عمره ما همان عمره رجبیه است، زیرا احرام آن در رجب واقع شده است. بنابراین، امّ فروه مذکور در روایت بالا، دختر امام صادق (علیه السلام) و خواهر امام کاظم (علیه السلام) بوده است.

«\* و السلام\*»



**اشاره**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**خلاصه درس قبل و این جلسه:**

در مباحث گذشته، برخی از فروع مسئله نظر به اجنبی و لمس اجنبی را در مسائل ۴۷ و ۴۸ و نیز مسئله کراهت اختلاط زن و مرد را بررسی کردیم. اینک به بحث پیرامون موارد مشتبه و مشکوک و اقسام آن مثل محصوره و غیر محصوره و بدوی می پردازیم و دیدگاه مرحوم سید (ره) را در بررسی قاعده مقتضی و مانع و تمسک به آن قاعده را در این بحث، تشریح می کنیم. سپس، به طرح اجمالی مسائل ۵۲ و ۵۳ نیز می پردازیم.

\*\*\*

**الف) بررسی مسئله ۵۰:**

**(۱) متن عروه:**

«إذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهه المحصوره وجب الاجتناب عن الجميع و كذا بالنسبه الى من يجب التستر عنه و من لا- يجب و ان كانت الشبهه غير محصوره او بدويه فان شك في كونه مماثلاً- او لا- او شك في كونه من المحارم النسبيّه او لا فالظاهر وجوب الاجتناب لان الظاهر من آيه وجوب الغض ان جواز النظر مشروط بامر وجودی و هو كونه مماثلاً او من المحارم فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم في الشبهه المصادقيه بل لاستفاده شرطيه الجواز بالمماثله او المحرميه او نحو ذلك فليس التخصيص في المقام من قبيل التنويع حتى يكون من موارد اصل البراءه بل من قبيل المقتضى و المانع».

ص: ۹۹۷

اگر شخصی که نگاه به او جایز است با کسی که نگاه به او جایز نیست، مشتبّه شد، شبهه هم گاهی محصوره و گاهی غیر محصوره است و گاهی هم شبهه بدوی است، مثل اینکه سه، چهار نفر هستند که انسان یقین دارد که نگاه به یکی از آنها جایز نیست ولی به یکدیگر مشتبّه اند یا تعداد زیادی هستند که اطراف شبهه غیر محصوره در علم اجمالی که اطراف شبهه، محصور باشد، در چنین مواردی طبق قاعده، اجتناب از همه اطراف علم اجمالی لازم است و نمی تواند به هیچ یک از افراد مشتبّه نگاه کند، در این قسم بحثی وجود ندارد.

بحث در علم اجمالی است که اطراف شبهه غیر محصور باشد، مرد یقین دارد که در میان این هزار نفر یکی بر او نامحرم است و نگاه به او جایز نیست، یا زن یقین دارد که در میان این هزار مرد، یکی بر او نامحرم است و ستر بر او واجب می باشد، حکم شبهه غیر محصوره، همان حکم شبهه بدوی است، مثل اینکه علم اجمالی در کار نیست. اگر از دور فردی را مشاهده می کند ولی نمی تواند تشخیص دهد که دختر است یا پسر، مثل اواخر دوره های سابق که مکرر پیش می آمد که دخترها خود را به قیافه پسرها و پسرها قیافه دخترها را پیدا می کردند و قابل تشخیص نبودند. یا نمی داند این زن بر او محرم است یا نامحرم، خلاصه، شک دارد که این شخص مماثل است که محرم باشد یا غیر مماثل است که نامحرم باشد، یا زنی است که بر او محرم است یا نامحرم، شک بدوی دارد، و نمی داند این زن خواهر اوست یا زن اجنبیه است، آیا می تواند به او نگاه کند، یا زن است و نمی داند که این مرد برادر اوست یا اجنبی است، آیا لازم است خود را از او بپوشاند؟ البته محارم اقسامی دارد: مثل محرم بالنسب و محرم بالمصاهره و محرم بالرضاع، درباره محرم بالمصاهره و محرم بالرضاع بعداً بحث خواهیم کرد و فعلاً بحث در محرم نسبی است.

چهار وجه در مسئله است به این معنا که ممکن است به چهار صورت برای واجب الاجتناب بودن آن زن یا لزوم ستر از آن مرد استدلال شود که مرحوم سید یکی از آن چهار صورت را پذیرفته است.

### وجه اول؛ تمسک به عام در شبهه مصداقيه

در میان ادله، عموماً چون «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» داریم که استثنائاتی دارند، افرادی که مشخصاً داخل در عام یا داخل در استثناء هستند، روشن است، فردی که مشتبه است و مشخص نیست که داخل در عام است یا مستثنی، از باب تمسک به عام در شبهه مصداقيه حکم می کنیم که داخل در تحت عام است و غض بصر از فرد مشتبه بر مکلف لازم است.

### توضیح این وجه و مبنای مرحوم سید (ره)

مرحوم سید (ره) با اینکه تمسک به عام در شبهات مصداقيه را در ملحقات عروه جایز می دانند، در اینجا می فرمایند ما لزوم اجتناب از نظر یا لزوم ستر را از باب تمسک به عام در شبهات مصداقيه نمی گوییم، نه از این جهت که از آن مبنا عدول کرده باشند، بلکه به خاطر اینکه بحثی در کفایه است و آن اینکه آیا اگر مخصص منفصل باشد و مرد بین اقل و اکثر گردد، باز هم تمسک به عام جایز است یا نه؟ اگر دلیل عام «اکرم العلماء» و دلیل خاص منفصل «لا تکره الفساق منهم» بود، در مورد زید امر مشتبه شد، نه از باب شبهه مفهومی که ندانیم معنای فسق چیست، بلکه از باب شبهه مصداقيه یعنی نمی دانیم او فاسق است یا نه؟ چون مرتکبین کبائر یقیناً فاسقند و نمی دانیم زید مرتکب کبیره هست یا نه؟ مرحوم آخوند (ره) می فرمایند: نمی توان در چنین مواردی به عام تمسک جست، ولی صاحب عروه جایز می داند.

در اینجا که نگاه به فرد مشتبه را جایز نمی دانند، به عنوان مصداق آن بحث

کبروی نیست که در شبهات مصداقیه، در مخصص منفصل می توان به عام تمسک کرد، چون مستثنیات در آیه شریفه، متصلند نه منفصل، و در مخصص متصل اساساً در شبهه مصداقیه نمی توان به عام تمسک کرد.

اگر موردی که مشکوک و مشتبّه است، معلوم نباشد که از مصادیق یکی از مستثنیات مذکور در آیه شریفه یا تحت عام است، چون مخصص متصل است، چون شما تمسک به عام را در شبهات مصداقیه جایز نمی دانید، در اینجا نیز تمسک به عام را جایز نمی شمارید، ولی اگر مورد مشتبّه مربوط به مستثنائی باشد که به دلیل منفصل استثناء شده باشد مثل «الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً» که در آیه مستقلی نازل شده و به صورت متصل از آیه غض استثناء نشده است، البته اینکه با چه فاصله زمانی نازل شده، معلوم نیست، اگر مورد مشتبّه از این قبیل باشد که نداند این زن از قواعد است تا مستثنی باشد یا از قواعد نیست، شبهه مصداقی مخصص منفصل است یا مورد مشتبّه مربوط به مستثنیاتی باشد که سنت دلیل آن است مثل: «لا حرمة لنساء اهل الذمة ان ينظر الى شعورهنّ» یا درباره علوج که «اذا نهين لا ينتهين» وارد شده یا طیب که می تواند به بیمار خود نگاه کند، شخصی برای او مشتبّه شود که بیمار او است که نگاه به او مستثنی باشد یا بیمارش نیست و نگاه به او ممنوع باشد، در چنین مواردی اگر انسان دچار شک و تردید شود، چون از قبیل شبهه مصداقیه مخصص متصل نیست، مشمول حکم «عدم جواز تمسک به عام» نخواهد بود.

ممکن است مراد مرحوم سید (ره) بیان این نکته باشد که ما دلیل عامی نداریم که همه مستثنیات به طور متصل از آن استثناء شده باشد و موارد مشکوک همگی شبهه مصداقیه مخصص متصل باشد و تمسک به عام جایز نباشد، بلکه برخی از موارد منفصلاً استثنا شده است. لذا «عدم جواز نظر به فرد مشتبّه» در مورد بحث، نمی تواند به دلیل «عدم جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص متصل» مستند

باشد، چرا که دلیل اخص از مدعا خواهد بود و تنها عدم جواز نظر در بعضی از موارد را می تواند اثبات کند. پس، مستند نظر چیز دیگری است.

### وجه دوم؛ استصحاب عدم ازلی

برخی مثل مرحوم آخوند و مرحوم آقای خوئی قدس سرهما به این وجه تمسک کرده اند که با استصحاب عدم ازلی، عدم جواز نظر را اثبات می کنیم. مثلاً شک دارد که این زن خواهر او است تا نگاه جایز باشد یا اجنبیه است که ممنوع باشد، چون قبل از خلقت محرمیت نسبی در کار نبوده، الآن شک می کند، استصحاب عدم محرمیت جاری می کند، یا فردی را که نمی تواند تشخیص دهد زن است یا مرد که اگر زن باشد نگاه به او ممنوع و اگر مرد باشد، نگاه به او جایز باشد، چون قبل از خلقت، مماثل و مرد نبوده تا استثناء شود، نمی داند پس از خلقت عنوان مستثنی بر او صدق می کند یا نه، استصحاب عدم ازلی جاری می کند.

### اشکالات استاد مد ظله بر جریان استصحاب عدم ازلی

بر استصحاب عدم ازلی سه اشکال وارد است، ولی چون یکی از اشکالات یقینی نیست، از ذکرش صرف نظر می کنیم.

#### – اشکال اول:

شما در استصحاب، اتحاد موضوع را در قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه لازم می دانید و مرجع و تشخیص این اتحاد را نیز عرف می دانید، به نظر ما استصحاب عدم ازلی عرفی نیست. اگر شما بگویید آتش نمی سوزاند، عرف می گوید این سخن دروغ است. شما نمی توانید به عرف بگویید آتش قبل آن یوجد نمی سوزاند و ماهیت سوزاندگی را هم نداشت، چون این نکته مورد توجه عرف نیست. یا اگر سنگی از ابتدا سفید باشد و کسی بگوید سفید نیست، چون توجه به سفید نبودن قبل از خلقت نمی شود، عرف آن سخن را نمی پذیرد. پس، استصحاب عدم ازلی

ص: ۱۰۰۱

مورد توجه عرف نیست و نمی توان چنین اموری را در فقه پیاده کرد. مرحوم آقای بروجردی (ره) نیز نظرشان همین بود.

## – اشکال دوم:

در استصحاب، علاوه بر اینکه اتحاد موضوع در قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه لازم است، اتحاد محمول نیز لازم است. عرف همانطور که موضوع را متحد می داند، باید محمول را هم متحد بداند. اگر فردی زائل شود و فرد دیگری جایگزین آن گردد، جریان استصحاب در چنین مواردی مبتنی بر جریان استصحاب کلی قسم ثالث است که معمولاً آقایان جاری نمی دانند. در مسئله جاری، عدم شیء به عدم موضوع با عدم شیء به عدم محمول، در نظر عرف دو عدم است گوئی عدمی زائل شده و عدم دیگری احتمالاً جایگزین آن شده است. پس، استصحاب عدم ازلی چون از نظر عرف، عدم ها با هم متفاوت است و مبتنی بر جریان استصحاب کلی قسم ثالث است، و ما هم آن را جاری نمی دانیم، با اشکال روبرو است.

## وجه سوم؛ مبنای مرحوم نائینی (ره)

این وجه را آقای نائینی فرموده اند و آن این است که اگر حکمی ترخیصی به یک امر وجودی معلق شد، از التزامات عرفی آن این است که مشکوک آن را در حکم معدوم می دانند و می گویند جواز در کار نیست، بر همین مبنا بزرگان در باب فروج، دماء و اموال قائل به احتیاط شده اند نه برائت، چون در این امور، حکم ترخیصی بر یک امر وجودی متعلق بوده است و چون امر وجودی محرز نشده، لذا حکم به احتیاط صادر کرده اند.

## مناقشه استاد (مد ظله)

این ادعا قبل از ایشان هیچ سابقه ای ندارد و شاگردان ایشان نیز آن را نپذیرفته اند، اگر در باب دماء و فروج و اموال نیز احتیاط کرده اند، مشهور از باب

تمسک به عام در شبهات مصداقیه حکم به احتیاط کرده است، چون این موارد، از مواردی است که نمی دانیم عدم جواز، استثناء شده اند یا نه؟ نمی دانیم از اموالی است که تصرف در آن جایز است، یا مهدور الدم است که قتلش جایز باشد، یا از مواردی است که نظر به فرج جایز باشد یا نه؟ در همه موارد مشکوک، حکم به احتیاط می کنند.

برخی در مورد اموال به استصحاب عدم اذن، در مورد مهدور الدم بودن به استصحاب عدم کفر، و در مورد فروج به استصحاب عدم زوجیت در موارد شک تمسک کرده و قائل به احتیاط شده اند. لذا از ادعای آقای نائینی (ره) در کلمات فقهای قبل از ایشان عین و اثری وجود ندارد و اینکه سابقین نیز بر همین اساس قائل به احتیاط شده اند، ادعای بی دلیلی است.

#### وجه چهارم؛ قاعده مقتضی و مانع

تنها وجهی که مرحوم سید (ره) پذیرفته، همین وجه است. ایشان معتقدند در موضوعاتی که مربوط به ملاکات احکام است، کسی نیست که قائل به این قاعده عقلایی یعنی مقتضی و مانع نباشد. مثلاً اگر زید مریض باشد، به طوری که اگر معالجه نکند، می میرد و ما نمی دانیم معالجه کرده یا نه، هیچ کسی حکم به موت زید نمی کند به این معنا که بگوید مقتضی مرگ که بیماری بود، موجود است و چون نمی دانیم معالجه کرده یا نه؟ حکم به موت کنیم و اموالش را تقسیم نمائیم، یا اگر زید و عمرو با هم دعوا کردند، دعوائی که اگر زید از خود دفاع نکرده باشد، کشته شده است، و چون نمی دانیم زید از خود دفاع کرده یا نه، حکم موت او را جاری کنیم، هیچ کسی چنین حرفی نمی زند.

آنچه مورد بحث است و کسانی مثل صاحب فصول قائل شده اند و حق هم با کسانی است که قائل شده اند، این است که اگر حکمی ملاکی داشت، و ما شک کنیم که آیا این ملاک، ملاک مزاحمی هم دارد تا به عنوان ثانوی، حکم اولی به حسب

فعلیت تغییر پیدا کند، قانون عقلاء این است که همان حکم اولی را اخذ می کنند، چرا که تا عنوان مزاحم ثابت نشده، نمی توان ترتیب اثر داد. مثلاً غیبت ذاتاً حرام است، نمی دانیم آیا عنوان مزاحمی پیدا شده تا غیبت را مجاز نماید؟ تا عنوان مزاحم ثابت نشده، غیبت به حرمت ذاتی خود باقی است، و احتمال وجود عنوان مزاحم کافی نیست.

مرحوم سید (ره) می فرمایند: بر اساس قاعده مقتضی و مانع در این بحث حکم به وجوب اجتناب از مورد مشتبّه می کنیم، رسم قانون گذاری در همه کشورها همین طور است. مثلاً در مجلس قانون می گذارند که نباید جنس قاچاق وارد کشور شود چون برای اقتصاد کشور خطرناک است. سپس، با مزاحماتی برخورد می کنند و به آن قانون تبصره می زنند و مستثنیاتی قرار می دهند. یا چون کشور احتیاج به نیروی نظامی دارد، قانون می گذارند که همه باید یک دوره نظام عمومی ببینند.

سپس، ملاحظه می کنند عده ای که مشغول تحصیل هستند، اگر به سربازی بروند، امور فرهنگی با اختلال روبرو می شود، به خاطر تراحم، استثناء می کنند و تبصره می گذارند. چنین تبصره هائی که به خاطر ملاک های مزاحمی از قانون قبلی استثناء زده می شوند، به عنوان یک دلیل منفصل باید احراز شوند، تا عنوان مزاحم احراز نشود، مجوزی برای استثناء نیست و طبق قاعده باید به همان دلیل اولی اخذ کنیم.

می فرمایند: از این جهت تفاوتی بین استثنای متصل و منفصل نیز نیست، حکم دلیل منفصل روشن تر است. لذا ایشان بر اساس قاعده مقتضی و مانع در اینجا حکم به احتیاط می کنند.

#### **مناقشه استاد (مد ظله)**

ما در صغرای این فرمایش مناقشه داریم، گرچه اگر ملاک مزاحمی محرز شد، مستثنی است، ولی در مواردی برای شخص مکلف جایز نیست که خود را به باب تراحم وارد کند. البته اگر شخص مضطر شد، خوردن شراب و میته حلال می شود و



بسیاری از معاصی و منکرات از باب دفع افسد به فاسد حلال می شود، ولی شخص مجاز نیست خود را در اضطرار قرار دهد. مثلاً به محلی برود که برای خوردن شراب یا میده اضطرار پیدا کند. در مورد بحث، اگر شخصی ازدواج کرد، شیر داد و خواهر رضاعی شد، حرمت نظر یا لزوم ستر درباره آنها استثناء می شود و به لحاظ محرمیت نگاه جایز بوده و ستر واجب نخواهد بود، آیا اگر مردی چشمش به مرد دیگری افتاد، گفته می شود که مصلحتی فوت شد و مثل این است که انسان اکل میده کند یا ما که اکنون در حال صحبت هستیم، کار ما در حکم شراب خوردن یا اکل میده اضطراری است؟ پس، نمی توان موارد استثناء را از حکم نظر یا لزوم ستر، از باب تراحم ملاکات دانست که ملاکی را فدای ملاک دیگری می کنیم.

پس، هیچ یک از وجوه چهارگانه فوق تمام نیست و در چنین مواردی، مقتضای اصل برائت است.

### مختار استاد (مد ظله)

اگر بگوییم مصب همه وجوه فوق در جایی است که دلیل عامی داشته باشیم مثل: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» یا «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» را عام بدانیم که حکم به حرمت نظر کرده است، سپس، حکم لزوم ستر را هم از آن استفاده کنیم، مانعی ندارد که به یکی از وجوه چهارگانه فوق، انسان در موارد مشکوک از نگاه چشم بپوشد یا زن خود را بپوشاند.

ولی با توجه به اینکه مرحوم آقای خوئی (ره) به نحوی، و ما نیز به نحو دیگری در عموم آیه شریفه غض، اشکال داشتیم، چگونه می توانیم به عموم این آیات در موارد شبهه تمسک کنیم؟

آیه شریفه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» موضوعش زن است که وظیفه اش تستر است جز در مواردی که استثناء می شود. نسبت به موارد تستر و وظیفه زن مانعی ندارد بر اساس یکی از چهار وجه، در موارد مشتبّه حکم به احتیاط کنیم و بگوییم، بر زن لازم است

از فردی که نمی داند زن است یا مرد، خود را بپوشاند. ولی دربارهٔ وظیفه مرد که نظر کردن است، چگونه می توان از این آیه حکم به حرمت نگاه کردن در موارد مشتبه نمود؟ قبلاً از همین آیه حکم نگاه به زن را نیز استفاده کردیم که مرد نباید به زن نامحرم نگاه کند، ولی در موارد مشتبه که ناظر نمی داند منظور الیه مماثل او است یا غیر مماثل، چگونه می توان حکم به حرمت نظر صادر کرد؟ مرد که خود می داند با منظور الیه غیر مماثل است در صورتی که منظور الیه زن باشد، یا زن که خود می داند، با منظور الیه مماثل است در صورتی که منظور الیه زن باشد، پس، شکی در کار نیست، در اینجا فقط خنثی مطرح است، خنثی که نمی داند زن است یا مرد، اجتناب از منظور الیه بر او لازم است، زیرا ما عموم حرمت نظر را بالملازمه از وجوب تستّر، از آیه شریفه استفاده کردیم.

اما در جایی که منظور الیه مرد بین زن و مرد است، در مورد حکم نگاه مرد به چنین کسی، اگر آیه غض را کنار گذاشتیم، چه دلیلی وجود دارد که اثبات کند مرد علی وجه الاطلاق نمی تواند نگاه کند الا به مماثل؟ چنین دلیل عامی وجود ندارد.

در دلیل عامی که داریم «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» ، منظور الیه مشخصاً زن است، ولی آیه عامی که نگاه بر مرد را مطلقاً حرام کند الا به مماثل، جز آیه غض، آیه دیگری وجود ندارد، آیه غض را هم که دالّ ندانستید و کنار نهادید، بنابراین، در صورت شبهه که مرد نمی داند منظور الیه زن است یا مرد، نمی توان با استناد به یکی از وجوه اربعه یاد شده، حکم به احتیاط کرد و نگاه را بر مرد حرام شمرد.

### **بیان مرحوم آقای خوئی (ره)**

آقای خوئی می فرمایند: ما دلیلی نداریم که ثابت کند بر مرد نگاه کردن بر منظور الیه مطلقاً چه مماثل و چه غیر مماثل باشد، حرام است، آنگاه مماثل از تحت آن عام خارج شده باشد، تنها دلیل «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» است که زنان مورد خطابند، از این آیه حکم نگاه به غیر مماثل را استفاده می کردیم، اما دلیل عامی در کار نیست.

به نظر می رسد آنچه از ادله استفاده می شود جواز نظر به مماثل و عدم جواز نظر به غیر مماثل است، اما از نظر ثبوت، حکم سه گونه است، آیا حرمت معلق به مخالف و غیر مماثل بودن است یا جواز نظر معلق بر مماثل بودن است و چون نمی دانیم کدامیک از این دو ثابت است، نمی توانیم عند الشک به استصحاب عدم ازلی تمسک کنیم و بگوییم اصل این است که مماثل نیست یا اصل این است که مخالف نیست. بنابراین، جای تمسک به اصالة البراءه است، چون در مورد مرد نه دلیل داریم و نه می توانیم به استصحاب تمسک کنیم.

### توضیحی از استاد (مدّ ظلّه)

اما مطلبی که در کلام ایشان به چشم نمی خورد، این است که اگر ما دلیل «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» را کنار بگذاریم، در مورد حکم نگاه زن به مرد دلیل عامی نداریم که زن مطلقاً نتواند به کسی نگاه کند تا با دلیل دیگری مواردی مثل مماثل استثناء گردد. تنها اجماع داریم که زن نمی تواند به اعضای مخفی بدن مرد، غیر از سر و صورت و گردن و دست، نگاه کند. نمی دانیم آیا حرمت نظر زن معلق است بر اینکه منظور الیه مرد باشد به آن مقداری که به طور متعارف مخفی است تا چنانچه در منظور الیه شک کردیم، استصحاب عدم ازلی بکنیم و بگوییم قبلاً مرد نبود، حالا هم مرد نیست، پس، نگاه جایز است یا جواز نظر معلق به مماثل بودن است تا چنانچه در منظور الیه شک کردیم، با استصحاب عدم ازلی، مماثل بودن را نفی کرده و حکم به عدم جواز کنیم؟

### (۳) ادامه مسئله (۵) عروه:

«و اذا شك في كونها زوجه او لا فيجری مضافاً الى ما ذكر من رجوعه الى الشك، اصالة عدم حدوث الزوجية و كذا لو شك في المحرمية في باب الرضاع».

فرع قبلی این بود که فرد مشتبه بود و نمی دانستیم منظور الیه زوجه محرم است یا نه؟ یا اصلاً مماثل است یا نه؟، ولی اگر در موردی شک کردیم که زوجیت

حادث شده یا نه؟ علاوه بر قاعده مقتضی و مانع، دلیل دیگری وجود دارد و آن استصحاب عدم حصول زوجیت است، چون اگر زوجیت کسی نفی شد، حتی اموری که عند وجوده حرام می شود، یا کسانی که عند وجوده برای شخص محرم می شوند، با استصحاب عدم زوجیت، نفی محرمیت آنها نیز می شود. مثلاً اگر کسی زوجه مدخوله خود را طلاق داد، و آن زن با فرد دیگری ازدواج کرد و دارای فرزند شد، این فرزند از ابتدای تولد برای زوج اولی حرام می شود و محرم است، حال اگر شخص دچار شک شد که به آن زوجه دخول شده بود یا نه؟ استصحاب عدم دخول جاری می شود، و یکی از احکامش این است که فرزندان آن زن از شوهر دوم، برای آن شخص محرم نخواهند بود. در باب رضاع هم همین طور است و حکم به عدم تحقق رضاع می شود.

#### (۴) ادامه مسئله (۵۱) عروه:

«نعم لو شك في كون المنظور اليه او الناظر حيواناً او انساناً فالظاهر عدم وجوب الاحتياط لانصراف عموم وجوب الغض الى خصوص الانسان».

سپس می فرمایند اگر شک کند که منظور الیه انسان است یا حیوان، دلیل عامی نداریم که بر اساس آن، حکم به لزوم اجتناب صادر کنیم، چون ادله ای مثل آیه غض منصرف به انسان است، قانون مقتضی و مانع در اینجا جاری نیست.

البته مرحوم سید (ره) مطلبی را علی المبنای فرموده اند که بر اساس مبنایشان درست است و البته ما آن مبنا را قبول نکردیم، ایشان آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» را دو بخش کرده بودند، در قسمت اول «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را دال بر اثبات عورت بودن زن دانستند که حتی عند الشک نیز باید اجتناب کرد، غیر از وجه و کفین بقیه بدن عورت است.

ولی فقره دوم که «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» ندارد، یعنی «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ...» ناظر به مطلب دیگری دانستند که فرض ناظر شده که در صدد مشاهده است.

لذا در این بحث می فرمایند: اگر شک کند که منظور الیه انسان است یا انسان

نیست، باید در غیر وجه و کفین احتیاط کند، ولی ما چون تفصیل قائل نشدیم، حکم به جواز می کنیم.

## ۵) ادامه مسئله ۵۱ عروه:

### اشاره

«و ان كان الشك في كونه بالغاً او صبيّاً او طفلاً مميّزاً او غير مميّز ففي وجوب الاحتياط وجهان: من العموم على الوجه الذي ذكرنا و من امكان دعوى الانصراف و الاظهر الاول».

اگر نداند که منظور الیه بالغ است یا صبی، ممیز است یا غیر ممیز، آیا می توان به عمومات تمسک کرد و گفته شود در غیر موارد استثناء می توان به عمومات تمسک نمود؟ یا ادله غض و امثال آن اساساً انصراف به بالغین دارد؟ می فرمایند: اظهر این است که چنین انصرافی در کار نیست، از آیه شریفه «أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» استفاده می شود که اطفال نیز داخل در عام هستند، پس، همان احتمال اول اظهر است.

### اشکالی بر مرحوم سید (ره)

اشکالی که به ایشان شده، اشکال واردی است، و روشن است که اگر حالت سابقه داشته باشد، قاعده مقتضی و مانع جاری است، یکی از مستثنیات زن شخص است، و نمی داند طلاق داده یا نه؟ استصحاب بقاء زوجیت جاری می شود، با اینکه زوجیت یکی از موارد استثنا است، و هكذا صغیر که یکی از مستثنیات است، در مستثنیات، قانون استصحاب مقدم بر قاعده مقتضی و مانع است، در اینجا نیز عند الشک استصحاب بقاء صغر می شود.

### ب) بررسی مسئله ۵۱:

#### متن عروه:

«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 العوره حال النساء، و يجب عليهم التستر مع العلم بتعمد النساء في النظر في باب حرمة الاعانه على الاثم».

ص: ۱۰۰۹

در این عبارت جمله معترضه ای وجود دارد که حتی مرحوم آقای بروجردی (ره) با آن دقت نظر، غفلت کرده اند که جمله «و يجب عليهم التستر... الخ» به اصل مطلب می خورد نه به جمله قبلی که معترضه است. مرحوم آقا سید هادی شیرازی (ره) هم که دچار این غفلت شده بودند، در چاپ های بعدی اصلاح کردند. مرحوم آقا سید ابو الحسن اصفهانی (ره) نیز عین عبارت سید (ره) را بدون آن جمله معترضه در وسیله آورده اند و ابهام عبارت برطرف شده است، و با توضیحاتی مختصر، عبارت را نیز اصلاح کرده اند، مثلاً فرموده اند: «يجب على النساء التستر من الاجانب كما لا يحرم على الرجال النظر الى الاجانب».

### ج) طرح مسئله ۵۲:

#### متن عروه:

«هل المحرم من النظر ما يكون على وجه يتمكن من التمييز بين الرجل و المرأة و انه العضو الفلانی او غيره او مطلقه فلو رأى الاجنبیه عن بعيد بحيث لا يتمكن تمييزها و تمييز اعضائها، او لا يمكنه تمييز كونها انساناً او حيواناً او جماداً هل هو حرام او لا؟ وجهان: الاحوط الحرمة».

مسئله این است که مرد به زن یا زن به مرد نگاه می کند، ولی نمی تواند عضو منظور الیه را به درستی تشخیص دهد، یا اساساً نمی تواند منظور الیه را از دور تشخیص دهد که زن است یا مرد؟ انسان است یا حیوان یا جماد؟ اگر نزدیک بیاید و نگاه کند، البته حرام است، ولی چون از فاصله دور نگاه می کند، نمی تواند تشخیص دهد، ایشان احتیاط در حرمت می کنند. ان شاء الله تفصیل بحث در سال درسی آینده مطرح خواهد شد.

«\* و السلام \*»

ص: ۱۰۱

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفاً ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱. JAVA

۲. ANDROID

۳. EPUB

۴. CHM

۵. PDF

۶. HTML

۷. CHM

۸. GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱. ANDROID

۲. IOS

۳. WINDOWS PHONE

۴. WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه



بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتاهای خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

