

درُوس فقہ

کتاب کلا



جلد اول

آیۃ اللہ العظمیٰ سید موسیٰ شبیر زنجانی رحمۃ اللہ علیہ



مکتبۃ المدینہ دارالحدیث دارالعلوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: شبیری زنجانی، سیدموسی، ۱۳۰۶ -
 عنوان و نام پدیدآور: کتاب نکاح / سیدموسی شبیری زنجانی.
 مشخصات نشر: قم: دفتر حضرت آیت الله شبیری زنجانی، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)، ۱۴۰۲ -
 مشخصات ظاهری: ۲۵ ج.
 فروست: دروس فقهی؛ ۱
 شابک: دوره: ۶-۰۱-۵۵۴۱-۶۲۲-۹۷۸-۹۶۷۱۳-۹-۹ ج. ۱: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۷۱۳-۹-۹
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه.
 موضوع: زناشویی (فقه)
 Marriage (Islamic law)
 فقه جعفری -- قرن ۱۴
 Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
 شناسه افزوده: دفتر آیت الله العظمی شبیری زنجانی. مرکز فقهی امام محمد باقر(ع)
 رده بندی کنگره: BP۱۸۹/۱
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۶
 شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۱۱۱۳





آیۃ اللہ العظمیٰ سید درموس شبنزی زیکانی رحمۃ اللہ علیہ



کتاب نکاح

(جلد اول)

آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی رحمته الله



ناشر: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر رحمته الله

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

همه حقوق این اثر، برای مرکز فقهی امام محمد باقر رحمته الله محفوظ است.

نشانی مرکز: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، فرعی ۴، بن بست ۱، پلاک ۵۷

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۳۸۶۹-۳۷۷۴۳۷۱۹

کد پستی: ۳۱۷۱۵۷۹۹۳۱۸

پایگاه اینترنتی: <http://www.m-feqhi.ir>

تماس با انتشارات: ۰۹۲۰۶۱۷۸۲۰۹

پیام رسان ای‌تا: @zanjanibooks

نماینده فروش (فروشگاه کتاب ما): ۰۲۵) ۳۷۸۴۲۴۴۳



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

مدیر مرکز: میثم جواهری | مدیر اجرایی: هادی سلیمان و مصطفی غیبی | ناظر علمی: میثم جواهری

مدیر تدوین و محقق: هادی سلیمان | مسئول فنی نشر: هاشم زیرک | صفحه‌آرا: علی رضایی‌نیا

فهرست اجمالی

۵	فهرست اجمالی
۱۱	مقدمه ناشر
۱۳	مقدمه مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام
۱۷	زندگی نامه آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله
۲۳	معرفی کتاب حاضر

بخش اول: مباحث مقدماتی عروه

۷۷	استحباب نکاح و ادله آن
۷۸	دلیل اول: اجماع
۷۹	دلیل دوم: آیه ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالضَّالِّحِينَ...﴾
۸۱	دلیل سوم: روایات
۸۵	استحباب حب النساء
۸۵	بررسی احتمالات روایات «حب النساء»
۹۲	نظر مختار: عدم اثبات استحباب حب همسر از روایات حب النساء
۹۳	تأثیر ازدواج در توسعه رزق
۹۳	تمشک صاحب عروه به روایت ضعیف
۹۴	روایات معتبر تأثیر نکاح در افزایش رزق
۹۷	کراهت عزوبت و ترک ازدواج
۹۷	روایت نبوی: «رُدَّال مَوْتَاكُم الْعَزَابُ»
۹۸	روایات دیگر

- ۱۰۵ استحباب نکاح برای شخص غیر مشتاق به ازدواج
- ۱۰۵ نمشک صاحب عروه به اطلاق اخبار و فایده اکثر نسل
- ۱۰۵ اخض بودن دلیل دوم عروه از مدعا
- ۱۰۶ استحباب تعدّد زوجات و ادله آن
- ۱۰۶ دلیل اول: آیه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ...﴾
- ۱۱۱ عدم دلالت آیه بر استحباب تعدّد زوجات
- ۱۱۲ دلیل دوم و سوم: سیره ائمه علیهم السلام و روایات
- ۱۱۲ اشکال دلیل دوم و سوم
- ۱۱۳ شمول استحباب نکاح نسبت به متعه و تسری امه
- ۱۱۵ استحباب توضلی نکاح
- ۱۱۶ تقسیم نکاح به احکام خمسة بالحفاظ امور عارضی
- ۱۱۶ تفاوت تقسیم بندی نکاح در کلام سید و آقای خوئی
- ۱۱۷ نکاتی درباره تقسیم بندی سید یزدی
- ۱۲۱ نکاح واجب و بررسی برخی موارد آن
- ۱۲۱ الف. مقدمه واجب بودن نکاح
- ۱۲۳ ب. تضرر ظنی در ترک نکاح
- ۱۳۱ ج. ظن وقوع در حرام در فرض ترک نکاح
- ۱۳۶ نکاح حرام
- ۱۳۶ بررسی اشکال بر حرمت «نکاح مقدمه ترک واجبات»
- ۱۳۷ نکاح مکروه
- ۱۳۷ مکروه نبودن «نکاح مقدمه مکروه» در فرض قدرت بر ترک ذی المقدمه
- ۱۳۸ نکاح مباح
- ۱۳۸ بررسی اشکال بر تعبیر «مباح» در فرض تساوی مصلحت فعل و ترک
- ۱۴۱ تقسیم نکاح به احکام خمسة به لحاظ منکوحه
- ۱۴۱ جریان مباحث «تقسیم نکاح به لحاظ امور عارضی» در مقام

۱۴۱	اشکالات عبارت عروه
۱۴۲	مناسب بودن بیان اقسام خمسۀ نکاح به لحاظ ناکح
۱۴۲	وجه عدم تقسیم نکاح به لحاظ ناکح در عروه: مرد بودن نویسنده
۱۴۴	مستحبات ازدواج
۱۴۵	اوقات مکروه در عقد ازدواج
۱۴۶	مستحبات و مکروهات در صفات زوجۀ انتخابی
۱۴۷	مستحبات دخول بر زوجه
۱۴۸	حکم اموال نثارشده در عروسی ها و اموال اعراض شده
۱۴۸	کلام آقای ایروانی
۱۵۲	اشکال بر کلام آقای ایروانی
۱۵۶	نظر آقای خونی
۱۵۸	اشکال بر کلام آقای خونی
۱۵۹	ادلۀ زوال ملکیت به مجرد اعراض
۱۸۶	مقتضای اصل عملی: استصحاب ملکیت
۱۸۷	سایر مستحبات، مکروهات و احکام باب نکاح

بخش دوم: احکام نگاه

۱۹۱	فصل ۱: نگاه برای ازدواج
۱۹۳	حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج
۱۹۳	توجیه بحث از جواز نظر به وجه و کفین برای شخص خواهان ازدواج
۱۹۶	اجماعی بودن جواز نظر به وجه و کفین برای ازدواج
۱۹۶	روایات مسئله
۲۵۰	بررسی دو قول عمده در مسئله
۲۶۸	اثبات عدم تعارض بین اخبار

- ۲۷۳ قول مختار: جواز نظر به برخی مواضع مانند صورت و مو
- ۲۷۸ بررسی شرایط جواز نظر برای مرید ازدواج
- ۳۱۵ بررسی جواز نظر زن به مرد خواهان ازدواج با او
- ۳۱۵ کلام شیخ انصاری: جواز نظر زن به مرد
- ۳۱۶ مناقشه در کلام شیخ انصاری
- ۳۱۷ پاسخ اشکال
- ۳۱۹ جواز نگاه و لمس در خرید کنیز و ادله آن
- ۳۱۹ دلیل اول: روایت حسین بن علوان
- ۳۲۰ دلیل دوم: روایت ابوبصیر
- ۳۲۲ حرمت نظر وکیل و ولی مشتری کنیز
- ۳۲۲ خروج فضولی از محل بحث
- ۳۲۲ کلام صاحب جواهر: جواز نظر وکیل و ولی برای خرید کنیز
- ۳۲۳ بررسی ادله عدم شمول حکم مشتری نسبت به ولی و وکیل
- ۳۲۵ حرمت نظر وکیل شخص خواهان ازدواج
- ۳۲۵ بررسی دلالت مرسله فضل هاشمی
- ۳۲۶ نظر مختار: حرمت نظر غیر اصیل به دلیل انصراف «تزویج» به تزویج برای خود
- ۳۲۹ فصل ۲: نگاه به زنان غیر مسلمان
- ۳۳۱ حکم نظر به ذمیه
- ۳۳۱ ثابت نبودن شهرت جواز نظر به ذمیه در بین قدما
- ۳۳۳ بررسی روایات مسئله
- ۳۶۲ تحقیق در مقام
- ۳۶۵ نظر مختار: جواز نظر به کتابیه سلب احترام نوعی
- ۳۶۶ حکم نظر به زن کافر غیر ذمی
- ۳۶۶ بررسی توجیه آقای خوئی درباره جواز نظر به مطلق غیر ذمیه
- ۳۶۷ نظر مختار: جواز نظر به مطلق کافره غیر ذمیه

- ۳۶۹ فصل ۳: نگاه به زن مسلمان نهی ناپذیر
- ۳۷۱ حکم نظر به مسلمۀ نهی ناپذیر: جواز نگاه اتفاقی در فضای عمومی
- ۳۷۳ فصل ۴: حرمت نگاه با تلذذ
- ۳۷۵ حرمت نظر با تلذذ و بررسی ادله آن
- ۳۷۵ دلیل اول: آیه غَضَّ بَصَرِ
- ۳۷۵ اشکال بر دلیل اول
- ۳۷۸ دلیل دوم: مجموع روایات
- ۳۸۰ دلیل سوم: اجماع عامه و خاصه بر حرمت نظر شهوانی
- ۳۸۱ فصل ۵: حرمت نگاه باریه
- ۳۸۳ حرمت نظر باریه و بررسی ادله آن
- ۳۸۴ دلیل اول: آیه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُغْتَرِبُونَ...﴾
- ۳۸۵ اشکال: عدم شمول آیه نسبت به موارد خوف وقوع در غیر زنا
- ۳۸۶ دلیل دوم: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾
- ۳۸۷ اشکال: دلالت آیه بر حرمت طریقی نه نفسی
- ۳۸۸ نظر مختار: حرمت طریقی نظر باریه
- ۳۸۹ فصل ۶: محدوده اعضای مجاز در نظر به کفار
- ۳۹۱ محدوده اعضای مجاز در نظر به کفار ذمی و غیر ذمی
- ۳۹۱ نظر سید: جواز نظر به تمام جسد
- ۳۹۱ اشکال: عدم دلیل بر «جواز نظر به تمام بدن زنان کافر»
- ۳۹۲ نظر مختار: اختصاص جواز نظر به مو و دست ها
- ۳۹۵ فصل ۷: نظر به زنان بادیه نشین و روستایی
- ۳۹۷ حکم نظر به زنان بادیه نشین و روستایی
- ۳۹۷ اشکال سید بر الحاق اعراب به کفار و بیان وجه آن

۴۰۲

نظر مختار: جواز نظر به اعراب و روستاییان تربیت ناپذیر

۴۰۳

فصل ۸: نظر به مماثل

۴۰۵

حکم نظر به مماثل و کشف حجاب زن مسلمان در مقابل کافره

۴۰۶

آیه غَض بصر و بررسی جهات مختلف آن

۴۰۶

جهت اول: بررسی معنای «غَض»

۴۲۰

جهت دوم: بررسی اقوال در معنای «من» در آیه غَض

۴۲۴

جهت سوم: بررسی احتمالات متعلق «غَض بصر»

۴۵۸

جهت چهارم: بررسی مصادیق «ما ملکت ایمانهن»

۴۶۸

جهت پنجم: بررسی احتمالات در معنای «نساءهن»

۵۰۹

جهت ششم: مراد از «مؤمنات» در آیه غَض

۵۱۵

فهرست تفصیلی

مقدمه ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

اثر حاضر، نخستین عنوان از مجموعه «دروس فقهی» آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله است که پس از پایان یافتن مراحل مختلف تحقیق و تدوین و نظارت علمی، در جامه کنونی به زیور طبع آراسته می شود تا گامی در راه نشر فقه و معارف اهل بیت علیهم السلام و کمک به پرورش علمی طلاب علوم دینی، برداشته شود. در این اثر، مباحث مطرح شده در درس «خارج نکاح» معظّم له با تلاش های مستمر و چندساله پژوهشگران محترم مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام تحقیق و تدوین شده است. تلاش های محققان مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام را ارج می نهیم و صمیمانه پذیرای نظرات و راهنمایی های فضلاء و اساتید گرامی هستیم. امیدواریم نشر این اثر، موجب ترویج فقه آل محمد علیهم السلام و جلب رضایت خاطر حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه شود.

انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام

۱۴۰۲/۹/۹

مقدمه مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا اشرف المرسلين و آله الغر الميامين
لا سيما بقيته الله في الارضين و حجتة على العالمين و اللعن على اعدائهم اجمعين
إلى قيام يوم الدين.

روي بسند صحيح عن أبي جعفر [الباقر] (ع) قال: «تفقهوا [في
الحلال و الحرام] و إلا فأنتم أعراب»^۱

بیش از پنجاه سال درس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجانی (ره)، گوشه‌هایی
از دریای معارف اهل بیت (ع) را به طالبان حق و حقیقت عرضه داشته؛ گنجینه
گران باری از نکات بکر و بدیع، به جامعه علمی ارزانی نموده است.^۲

با آغاز درس خارج خمس، در سال ۱۳۷۴ شمسی، چکیده این دروس به صورت
روزانه نگارش شده، در اختیار شاگردان قرار می‌گرفت. سرانجام دروس خمس، در
شش دفتر انتشار یافت.

اندیشه ارائه روزانه دروس فقه، در مبحث نکاح نیز (که در سال‌های ۱۳۷۷ تا
۱۳۸۶ شمسی افزوده شده) به صورت بهتری ادامه یافت و سرانجام ۲۵ مجلد از این
دروس آماده شد و نشر پیدا کرد، که مورد استقبال جامعه علمی قرار گرفت و این
برنامه، در مباحث بعدی فقهی نیز دنبال شد.

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۷، ح ۱۵۸؛ و ص ۲۲۸، ح ۱۶۱ (مشابه حدیث در منابع حدیثی دیگر هم وارد شده است).

۲. سوگمنده صوت یا متن قابل توجهی از سال‌های نخستین این دروس در دست نداریم، لذا از تمامی
عزیزانی که در این دروس حاضر بوده‌اند، صمیمانه درخواست داریم چنانچه متنی هرچند اندک از این
دروس در اختیار دارند، از ما دریغ ندارند، تا بتوان در غنای طرح‌های پژوهشی مرکز از آنها استفاده کرد.

گفتنی است که در تدوین دروس نکاح، علاوه بر متن صوتی دروس، گاه توضیحات شفاهی معظم له در خارج درس افزوده گردید، که این توضیحات در روشن ساختن مطالب درس و ارتقاء آن، سودمند بود.

با تأسیس مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام به امر معظم له در جهت تحقیق، تدوین و نشر و گسترش معارف اهل بیت علیهم السلام، طرح تدوین دقیق و منسجم دروس معظم له نیز در دستور کار قرار گرفت. در این طرح، علاوه بر دروس انتشار نیافته، دروس نشر شده نیز مورد بازنگری و بازنگاری قرار می گیرد، و به یاری خداوند با نام کلی «دروس فقهی» انتشار می یابد.

اولین مجموعه آماده شده از این طرح، قسمت نخست مباحث نکاح است که معظم له براساس کتاب «العروة الوثقی» افاده فرموده است، و اکنون در قالب دوازده مجلد، عرضه می گردد.

در تدوین و تبویب این دوازده جلد، تلاش شده که متن پیاده شده، با صوت دروس، تطبیق داده، و کاستی های آن، برطرف شود، و هر بحث فقهی، پس از حذف مکثرات و تنقیح صغرا و کبراهای استدلال، با عباراتی روان و منسجم، بازنویسی شود. محققان با رجوع به حدود هفتصد منبع، پاورقی هایی (شامل مستندات، تبیین مطالب، و بیان اشکال های مقدّر و پاسخ ها) نگاشته و بر غنای این اثر افزوده اند. تمامی نکات افزوده بر متن دروس که از بیانات شفاهی معظم له در خارج درس برگرفته شده، در این کتاب با دقت حفظ شده است.

بخش دوم کتاب نکاح که بر مبنای کتاب «شرائع الاسلام» تدریس شده، به فضل الهی، در آینده نزدیک، آماده نشر می گردد.

مجموعه حاضر، با تلاش مستمر و چندین ساله محققان مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام به سامان رسیده، که جا دارد از همت و تلاش این عزیزان تقدیر شود، به ویژه از:

۱. جناب آقای میثم جواهری، مدیر مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام و ناظر

علمی مجموعه

۲. جناب آقای هادی سلیمان، مدیر تدوین و محقق کتاب

۳. جناب آقای علی گنجعلی، محقق جلد سوم

و نیز از آقایان:

- مصطفی غیبی و هادی سلیمان به جهت مدیریت اجرایی طرح
- عباس نوری، حسین دریس و محمدامین کبیری به جهت مقابله متن خام با صوت
- محمد جواد باقریان، حسین یزدانی، محمد کلهر و علی شفیع زاده و به ویژه مصطفی علیخانی و محمدامین کبیری به خاطر تلاش در آماده سازی کتاب
- میثم صفری، مجتبی عادل پور و محمد کلهر برای یکسان سازی منابع و تهیه کتابنامه زیر نظر آقای محسن فصاحت
- علی رضایی نیا به جهت صفحه آرایی کتاب

صمیمانه قدردانی می شود.

در تهیه این کتاب در گروه فقه مرکز امام محمد باقر (ع)، پیش تر مراحل (مانند استخراج منابع و تدوین متن های اولیه و ...) طی شد که برخی از آنها در ادامه کار، دستخوش تغییر اساسی شدند. ازاین رو، از محققان زیر که در آن مراحل، زحماتی کشیدند، سپاسگزاری می شود: آقایان آل یس، ابراهیمی، پورصدقی، خان زاده، دریس، سلیمان، سنائی، سید حسینی، شریفی، شیخ تبار، شیر، طیبی، عابدی، غیبی، فاضلی نیا، گنجعلی، محمدزاده، مشفق پور، مطلبی، معتمدی، مهاجری، و نوری. از آنجا که تحقیق و نگارش این اثر، طی چندین سال صورت گرفته و از سوی دیگر در طی این سالیان نحوه مراجعه به متون خام اولیه از دروس استاد (ع)، و همچنین روند مستندیابی ها همراه با برخی تغییرات بوده، لذا مجلدات اخیر کتاب نکاح چه بسا از اتقان بیشتر برخوردار باشد. البته این موارد، چندان نتیجه کار را متفاوت نساخته تا مانع انتشار اثر حاضر و استفاده علاقمندان از این مباحث شود. امید که این تلاش اندک، مقبول نظر کیمیائِ حضرت ولی عصر (ع) قرار گیرد و رضایت آن حضرت را به دنبال داشته باشد.

اللهم عجل لولیک الفرج و النصر و العافیة.

مرکز فقهی امام محمد باقر (ع)

نهم خرداد ۱۴۰۲

10

11

زندگی نامه آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله

محل تولد

آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی رحمته الله سه ماه پس از ورود والد معظمشان به شهر کریمه اهل بیت علیهم السلام در هشتم ماه رمضان سال ۱۳۴۶ ق مطابق با دهم اسفند ۱۳۰۶ ش دیده به جهان گشود. به احترام حضرت معصومه علیها السلام نام ایشان را «موسی» نهادند.

خاندان

پدر ایشان، حضرت آیت الله العظمی حاج سید احمد حسینی زنجانی رحمته الله، فقیهی بزرگ و پارسایی متخلق به اخلاق الهی بود و بر ابواب مختلف فقه، احاطه و اشرف کامل داشت و این امر، اعجاب بزرگانی چون آیت الله العظمی اراکی رحمته الله را برانگیخته بود. تقوای الهی، روح یقین و توکل، شکر خالق و مخلوق، احترام به افراد، نظم و سلیقه در امور، زهد و عبادت بسیار همراه با گریز از مقدس مآبی، روشن بینی فکری و تأکید بر حیات اجتماعی دین و عشق زائد الوصف به خاندان رسالت - صلوات الله علیهم اجمعین - از ویژگی های ارزنده آن عالم وارسته بود.

آیت الله العظمی حاج سید احمد حسینی زنجانی رحمته الله پس از ده ها سال خدمت در عرصه تدریس و تألیف و قضای حوائج مؤمنان، با به جای گذاشتن حدود ۶۰ کتاب و رساله در دانش های مختلف دینی، در روز ۲۹ ماه رمضان سال ۱۳۹۳ ق، در ۸۵ سالگی دار فانی را وداع گفت.

مرحوم آیت الله العظمی زنجانی رحمته الله هنگام صبح و مغرب در حرم حضرت معصومه علیها السلام و ظهر در مدرسه فیضیه، امامت جماعت را بر عهده داشت و با توجه به مقبولیت عمومی و اشتیاق ایشان به تقوا و پرهیزگاری، فضلاء و علماء و اساتید

بسیاری در نماز جماعت ایشان حاضر می شدند.

جد پدری آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله، مرحوم سید عنایت الله (م ۱۳۴۳ ق) و جد مادری ایشان، مرحوم آقا میر علی نقی (م ۱۳۶۷ ق) رحمته الله از علمای زنجان و مشهور به فضل و درستکاری بودند.

آغاز دروس

استاد رحمته الله دروس حوزوی را در سال ۱۳۵۹-۱۳۶۰ ق آغاز کرد و پس از سه یا چهار سال، کتاب های سطح را به پایان رسانید؛ سپس در درس خارج مرحوم آیت الله العظمی سید صدرالدین صدر رحمته الله (۱۲۹۹-۱۳۷۳ ق) حاضر شد. علما و فضلاء بسیاری در درس مرحوم آیت الله صدر رحمته الله حاضر می شدند که استاد رحمته الله کم سن ترین آنان بود.

استادان اصلی استاد رحمته الله در دروس خارج

ایشان در مجلس درس چندی از عالمان برجسته آن روزگار حاضر می شد و بیش از همه از محضر دو تن از فقیهان و محققان بزرگ بهره جست:

۱. فقیه محقق، آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله (۱۲۹۲-۱۳۸۰ ق)؛ استاد رحمته الله پس از ورود آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله به قم، در درس خارج اصول و همچنین در درس خارج فقه (کتاب الغصب، کتاب الإجارة، کتاب الصلاة) ایشان شرکت کرد.

۲. عالم محقق، آیت الله العظمی سید محمد داماد رحمته الله (م ۱۳۸۸ ق)؛ استاد رحمته الله نزدیک به یک دوره کامل در درس اصول، و ۲۱ سال در درس فقه ایشان (اندکی از کتاب الصلاة، کتاب الطهارة، کتاب الصوم، کتاب الخمس، کتاب الحج) حضور یافت.

امتیازات درس آیت الله العظمی بروجردی رحمته الله

امتیازات درس مرحوم آقای بروجردی از نگاه استاد رحمته الله به شرح زیر است:

۱. توجه کامل به «اصول متلقاة»؛ مراد از این تعبیر، مسائل اصلی فقه است که از احادیث و روایات به گونه مستقیم و بدون اعمال استنباط و اجتهاد ویژه گرفته شده باشد.

۲. توجه به سخنان فقهای اقدم شیعه و طرح تفصیلی آراء و انظار ایشان، و بررسی و احیاناً ارائه تفسیر دقیق و متقن از آنها به گونه‌ای متفاوت با آنچه در نگاه نخست به ذهن می‌آید.

۳. طرح اقوال عامه و استفاده از آنها در استنباط احکام؛ مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی رحمته در استنباط، به اقوال عامه توجه ویژه داشت؛ زیرا معتقد بود فقه شیعه و روایات اهل بیت علیهم السلام ناظر به فقه عامه است؛ احادیث معصومان علیهم السلام فتاوا و روشهای نادرست فقه عامه را رد و دیدگاههای صحیح را امضاء می‌کند. ایشان، از این ویژگی با تعبیر «فقه شیعه به منزله تعلیقه بر فقه عامه است»، یاد می‌کرد.

این ویژگی فقه شیعه، دو نتیجه مهم به دنبال دارد:

اول: فهم درست و کامل روایات ائمه علیهم السلام بدون توجه به فقه عامه میسر نیست؛ زیرا تا از خاستگاه احادیث و منشأ صدور آنها آگاه نباشیم، نمی‌توانیم به درستی مفاد آنها را دریابیم. به بیان دیگر، همچنان که فهم یک تعلیقه بدون دریافت صحیح از عبارت متن امکان‌پذیر نیست، درک صحیح از احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز بدون رجوع به فتاوی عامه و فضای صدور احادیث امکان ندارد.

دوم: اگر در احادیث، سخنی از رد فتاوی عامه نیامده باشد، نشانه امضاء و پذیرش آن فتاواست؛ چنان که در متن علمی فقهی که دیگر فقیهان در مقام ابراز فتوای خویش بر آن تعلیقه زده‌اند، اگر در جایی تعلیقه زده نشود، نشانه پذیرش آن متن است.

۴. ژرف‌اندیشی و دقت در احادیث اهل بیت علیهم السلام برای فهم صحیح آنها

۵. تتبع پیگیر و بسنده نکردن به تحقیق بدون تتبع؛ پیش از ایشان، روش رایج در حوزه‌های علمیه، اهمیت بخشیدن به تحقیق مسائل و کم‌توجهی به تتبع بوده است. مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی رحمته اهتمام به تتبع را در کنار تحقیق مسائل، جایگزین روش پیشین کرد. این روش تازه، تأثیری شگرف بر افکار حوزویان گذاشت و حوزه نجف هم، از این تأثیر برکنار نماند، تا جایی که اندیشه تألیف کتاب والای معجم رجال الحدیث نیز،

متأثر از این روش بود.

۶. دقت در احادیث با مضمون یکسان یا نزدیک به هم، برای یافتن «احادیث متحد» که احیاناً بر اثر عواملی همچون «نقل به معنا، اختصار، و تحریف»، اندک تفاوتی یافته و آنها را متعدد انگاشته‌اند.

۷. رجوع به «نسخه‌های خطی معتبر حدیثی» و اکتفا نکردن به نسخه‌های چاپی، برای دست یافتن به «متنی صحیح و بدون اشتباه و تحریف»؛ این رجوع سبب می‌شود گاه تحریفات در سند یا متن حدیث، کشف شود و گاه بر درستی سند و متن حدیث، تأکید شود.

۸. استفاده از «روش ویژه خویش در علم رجال» در زمینه «تعیین طبقه راویان» و «تنظیم ترتیب الأسانید» برای کتاب‌های حدیثی؛ این روش برای یافتن تحریف‌های گوناگون که در اسناد احادیث رخ داده و نیز «کشف عناوین مبهم و تمییز مشترکات و توحید مختلفات» کارساز است.

سفر به نجف اشرف

استاد رحمته‌الله برای بهره‌گیری از معارف حوزه عریق و ریشه‌دار نجف اشرف، دو بار به این مرکز بزرگ علمی سفر کرد؛ بار اول، در سال ۱۳۷۳ ق و بار دوم، در سال ۱۳۷۴ ق بود. ایشان در دروس فقه (کتاب الصلاة) مرحوم آیت‌الله العظمی سید عبدالهادی شیرازی رحمته‌الله (۱۳۰۵-۱۳۸۲ ق) و دروس فقه (کتاب الحج) مرحوم آیت‌الله العظمی سید محسن حکیم رحمته‌الله (۱۳۰۶-۱۳۹۰ ق) حاضر شد و در دروس اصول و فقه (بحث رضاء) مرحوم آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خوئی رحمته‌الله (۱۳۱۷-۱۴۱۳ ق) نیز شرکت کرد.

دروس خارج

استاد رحمته‌الله بیش از پنجاه سال است که به تدریس خارج فقه و اصول، اشتغال دارد. درس خارج فقه را با تدریس «کتاب الحج»، در زمان حیات استاد محقق خویش، مرحوم آیت‌الله محقق داماد (م ۱۳۸۸ ق) آغاز کرد که این درس بیش از ۱۵ سال، گاه بر محور کتاب العروة الوثقی و گاه کتاب شرائع الإسلام ادامه یافت.

سپس استاد رحمته‌الله، بر اساس کتاب العروة الوثقی به تدریس «کتاب الإجارة»، «کتاب الخمس» و «کتاب النکاح» پرداخت و بر پایه کتاب شرائع الإسلام ادامه مباحث

نکاح را پی گرفت. بحث بعدی ایشان، «کتاب الصوم» و «کتاب الاعتکاف» بر مبنای العروة الوثقی بود. سپس «کتاب البیع» را بر مبنای «کتاب المکاسب» شیخ انصاری رحمته الله و پس از آن، مباحث «کتاب المضاربة» را تدریس کرد. تدریس خارج اصول نیز سال ها ادامه یافت؛ اما اهتمام بیشتر استاد رحمته الله بر مباحث فقه بوده و ایشان مباحث اصولی مرتبط با بحث را -در صورت لزوم- در ضمن بحث فقه، بررسی کرده است.

معرفی کتاب حاضر

بخش مهمی از ویژگی‌های اثر حاضر، برخاسته از خصوصیات روش استنباط استاد رحمۃ اللہ علیہ است. از این رو، نخست، ویژگی‌ها و خصایص روش استنباط ایشان تبیین می‌شود، و در ادامه، روند تحقیق و تدوین کتاب نکاح، بیان خواهد شد.

ویژگی‌های روش استنباط استاد رحمۃ اللہ علیہ

استاد رحمۃ اللہ علیہ با بهره‌گیری از ویژگی‌های درس دو استاد برجسته خویش -مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی رحمۃ اللہ علیہ و مرحوم آقای داماد رحمۃ اللہ علیہ- و افزودن امتیازات خاص دیگر، تدریس خویش را سامان می‌دهد. مزایای بحث استاد رحمۃ اللہ علیہ را می‌توان در این محورها خلاصه کرد:

رجوع به بیشتر کتاب‌های استدلالی فقهاء در مسئله مورد نظر

استاد رحمۃ اللہ علیہ در هر فرع فقهی به اقوال و ادله پیشینیان توجه دارد؛ گرچه موارد اجماعی کاشف از قول معصوم علیه السلام نادر است؛ اما چنان‌که استاد رحمۃ اللہ علیہ در برخی مباحث (برای نمونه: بررسی حرمت ابدی در ازدواج با ذات البعل) فرموده، فوایدی بر نقل اقوال مترتب است:

- فایده اول: نقل اقوال علماء در چگونگی حمل روایات و نحوه جمع عرفی بین آنها مؤثر است. از لابه‌لای کلمات علماء، وجوهی برای حل تعارض روایات به دست می‌آید.
- فایده دوم: یکی از مرجحات باب تعارض -طبق مبنای تعدی از مرجحات منصوصه- شهرت فتوایی است و بر این پایه، دانستن شهرت فتوایی می‌تواند منشأ ترجیح یا عدم ترجیح روایت موافق با آن به شمار آید.

• فایده سوم: اگر کسی مقدمات انسداد را تمام بداند و قائل به حجّیت مطلق ظنّ یا ظنّ قوی باشد، کیفیت فتاوی علماء و میزان تمایل یا افتاء فقهاء به یک نظر، می تواند در تقویت و تضعیف ظنّ حاصل نسبت به آن، مؤثر باشد.

پرهیز از نقل با واسطه هنگام نقل اقوال فقهاء

ویژگی دیگر مباحث ایشان، پرهیز از نقل های با واسطه هنگام بیان اقوال فقهاء است. صاحب کشف اللثام توصیه فرموده تا زمانی که مأخذهای اصلی در دسترس اند، به آنها رجوع شود و به نقل دیگران اکتفا نشود:

«وصیتی إلى علماء الدين ... ولا ينسبوا إلى أحد منهم قولاً إلا بعد وجدانه في كتابه أو سماع منه شفاهاً في خطابه، ولا يتكلموا على نقل النقلة بلا كلّ تعويل عليه وإن كانوا كلمة، فالسهو والغفلة والخطأ لآوازم عادية للناس، واختلاف النسخ واضح ليس به التباس، ولا يعتمدوا في الأخبار إلا أخذها من الأصول ...»^۱

استاد^۲ نیز بارها به این توصیه کاشف اللثام اشاره کرده و فرموده است: «ما بارها دیده ایم که مطالب، به شکل صحیح نقل نشده و تسامح و بی دقتی در این گونه مسائل فراوان است.» نمونه های این رویکرد استاد^۳ در ادامه آمده است. رجوع به این نمونه ها، اهمّیت مطلب را روشن می سازد:

الف. حکم نظر به ذمّیه، ثابت نبودن شهرت جواز نظر به ذمّیه در میان قدما^۴
ب. بررسی جهت پنجم از آیه غَضّ (بررسی احتمالات در معنای «نسائهنّ»)،
بررسی لزوم ستر وجه و کفّین از زنان ذمّیه، بررسی نظر شیخ طوسی در ستر وجه و کفّین از ذمّیه

ج. احکام نزدیکی، قائلان به جواز وطی دبر (قول مشهور)، نظر مرحوم کلینی؛ همچنین: نظر محقق حلّی و سبک تألیف وی^۵

د. دلیل اول تحریم عزل، بطلان انتساب «ادّعی اجماع بر استحباب ترک

۱. کشف اللثام، ج ۱۱، ص ۵۴۱.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، ذیل م ۲۷.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۸، ذیل م ۱.

عزل» به شیخ طوسی^۱

ه. مباحث وطی صغیره، بررسی حرمت ابدی، دلیل اول (اجماع)، انتساب نادرست قول به حرمت ابد به سید مرتضی و شیخ مفید^۲

و. مباحث وطی صغیره، بررسی حرمت ابدی، دلیل دوم (مرسله یعقوب بن یزید)، رد انتساب تقیید به افشاء در استبصار^۳

ز. رد کلام صاحب جواهر در انتساب تقیید حرمت ابدی به افشاء، به نهاییه و سرائر^۴

ح. رد کلام مرحوم سبزواری در انتساب عدم تقیید حرمت ابدی به افشاء، به «جماعتی»^۵

ط. ازدواج با زن پنجم در عدّه بائن زوجۀ چهارم، بررسی اجماع بر جواز، رد انتساب قول به حرمت، به شیخ مفید و شیخ طوسی^۶

ی. شرایط عاقد، ادله بطلان عقد صبی، دلیل سوم (اجماع)، بررسی صحت نسبت ادعای اجماع به ابن زهره^۷

ک. شرایط عاقد، اعتبار بقاء صلاحیت متعاقدين تا اتمام صیغه عقد، ادله پنج گانه مسئله، دلیل اول (اجماع)، بررسی انتساب «بطلان قبول

حین خواب موجب» به تذکره^۸

ل. اشتراط خیيار در نکاح، وجه اول بطلان اشتراط، عدم صحت انتساب «بطلان اشتراط» به مشهور در حدائق^۹

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۹، م ۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۱، ذیل م ۲.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۱، ذیل م ۲.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۱، ذیل م ۲.

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۱، ذیل م ۲.

۶. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۵، ذیل م ۴.

۷. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۳، ذیل م ۱۳.

۸. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۴، ذیل م ۱۶.

۹. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۷، فصل ۱۱، فی مسائل متفرقة، ذیل م ۱.

ریشه یابی انتساب نادرست برخی نظرها به فقهاء

استاد^۱ افزون بر رجوع به مصادر اولیه، گاهی انتساب نادرست برخی نظرها به علماء را نیز، ریشه یابی می کند. بندهای ب، ح، ط - پیش گفته - نمونه هایی از این مطلب است.

تجمیع قرائین هنگام فهم کلام اصحاب

ایشان هنگام فهم کلام اصحاب، به قرینه های گوناگون توجه می کند و با تجمیع قرائین، نظر فقیهان را به دست می آورد؛ برای مثال، ایشان در بندهای ج، د، ط، و، ی، ک، ل - از نمونه های پیش گفته - چنین عمل کرده است. ایشان در نمونه «د» یعنی «دلیل اول تحریم عزل، بطلان انتساب» ادعای اجماع بر استحباب ترک عزل^۲ به شیخ طوسی^۳ تنها به باب نکاح رجوع نکرده؛ بلکه به باب دیات در خلاف هم، توجه کرده و نقل مختلف الشیعة از شیخ طوسی را نیز، مؤید آن دانسته است. رجوع به نمونه های پیش گفته، ظرافت های کار را روشن تر می سازد و تبیین بیشتر در این مقام نمی گنجد.

گفتنی است که فهم عبارات فقهاء نیاز به انس و ممارست دارد؛ ممکن است شخصی به سبب انس با عبارات، فهم و ادراکی از مراد فقهاء به دست آورد که برای شخصی دیگر که چنین انس و ممارستی ندارد، به دست نیاید؛ برای نمونه، استاد^۴ بارها، از جمله در «بررسی قائلان به جواز وطی دبر (قول مشهور)»، فرموده است: «سبک محقق حلی، آن است که نخست، نظر مشهور را - بدون اینکه به مشهور نسبت دهد - بیان می کند؛ در حالی که خواننده می پندارد نظر خود اوست و هنگامی که در ادامه، نظری دیگر از محقق حلی را می بیند، احساس تناقض می کند.»

همچنین، ایشان در «بررسی لزوم استبراء زانیه»^۵ هنگام نقل اقوال فقهاء، چنین بیان کرده است که در کلمات قدماء، «لا ینبغي» به «تنزیه» اختصاص ندارد. در آن مبحث، شواهد این مدعا، در پاورقی آمده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۳، م ۱۷.

بحث از «فقه الحديث» و اهتمام به آن

ویرگی دیگر مباحث استاد علیه السلام این است که «فقه الحديث» روایات را با اهمیتی خاص، پی می‌گیرد و نکاتی مهم از روایات برداشت می‌کند؛ نمونه‌هایی از این ویرگی را در مباحث زیر می‌توان یافت:

الف. استحباب حب النساء از مباحث مقدماتی عروه^۱

ب. حکم نگاه به اجنبیه برای مرد خواهان ازدواج؛ برای نمونه: روایت ششم (روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان)^۲

ج. حکم نظر به ذمّیه، روایات سکونی^۳ و عبّاد بن صهیب^۴

د. نکاح فضولی، بررسی دلیل اولویت، روایت علاء بن سیاه:

عنه عن الحسن بن موسى الخشاب عن علي بن حسان عن علي بن عقبة عن موسى بن أكيل التميمي عن العلاء بن سیابة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة وكلت رجلاً بأن يزوجه من رجل فقبل الوكالة وأشهدت له بذلك فذهب الوكيل فزوجها ثم إنهما أنكرت ذلك عن الوكيل وزعمت أنها عزلته عن الوكالة فأقامت شاهدين أنها عزلته قال فما يقول من قبلكم في ذلك قلت: يقولون: ينظر في ذلك فإن عزلته قبل أن يزوجه فالوكالة باطلة والتزويج باطل وإن عزلته وقد زوجها فالتزويج ثابت على ما زوج الوكيل على ما اتفق معها من الوكالة إذا لم يتعد شيئاً مما أمرته به واشترطت عليه في الوكالة قال فقال: يعزلون الوكيل عن وكالتها ولا تعلمه بالعزل فقلت: نعم يزعمون أنها لو وكلت رجلاً وأشهدت في الملاء وقالت في الملاء: اشهدوا أنني قد عزلته بطلت وكالته وإن لم يعلم العزل وينقضون جميع ما فعل الوكيل في النكاح خاصة وفي غيره

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۷۹۵.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳. (ارجاعات مربوط به کافی در اثر حاضر، مربوط به چاپ اسلامی است، و اگر از چاپ دار الحديث باشد، تصریح به آن شده است.)

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۱.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

لا يبطلون الوكالة إلا أن يعلم الوكيل بالعزل ويقولون: المال منه عوض لصاحبه و الفرج ليس منه عوض إذا وقع منه ولد فقال: سبحانه الله ما أجور هذا الحكم و أفسده إن النكاح أحرى و أحرى أن يحتاط فيه و هو فرج و منه يكون الولد ...»^۱

استاد^۲ در این بخش، برخلاف شیخ انصاری^۳ و برخی دیگر که فقه الحدیث روایت بالا را بیان کرده‌اند^۴، روایت را به گونه‌ای دیگر معنا کرده که بسیار قابل توجه است.

نقل کامل و تقطیع نشده احادیث و توجه به نقش تقطیع در فهم و جمع روایات

ایشان به نقل مقطع خاصی از حدیث که به مسئله محل بحث ارتباط دارد، بسنده نمی‌کنند؛ زیرا چه بسا در دیگر قطعات روایت، نکات و اشاراتی وجود دارد که در فهم مقطع محل بحث، مفید است و جداسازی این مقطع از دیگر قطعات، انسان را از فهم صحیح، دور می‌سازد. گاه از ملاحظه کل حدیث بر می‌آید که حدیث، ناظر به مصداق خاصی است و اطلاق یا عموم ندارد؛ و گاه، برعکس است و دقت در همه حدیث، ما را به این نتیجه می‌رساند که پاره‌ای از قیود حدیث، برای بیان مثال است و می‌توان از آن، الغاء خصوصیت کرد. ایشان، هم در فهم روایات و هم در جمع اخبار، به عنصر تقطیع توجه دارد. نمونه‌های زیر برای فهم بهتر این مطلب، مناسب است:

الف. حکم زنا قبل از عقد، تعارض اخبار، اشکال دوم به کلام آقای خوئی: عدم معارضه صحیحه أبی بصیر و علی بن جعفر با صحیحه تقطیعی زواره

ذیل صحیحه زواره در دو باب مربوط به بحث بالا (ج ۲۰، ص ۴۱۸، ح ۵ از باب ۳: «باب أن من ملك جاریه فوطئها أو مسها أو نظر إلى عورتها ونحوها بشهوة حرمت علی أبیه و ابنه» و ص ۴۱۹، ح ۱ از باب ۴: «باب أن من زنی بجاریه أبیه و إن علا قبل أن يطأها الأب و لو قبل البلوغ حرمت علی الأب و إن كان بعد وطء الأب لم تحرم و کذا

۱. نهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۱۴، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۶۴، ذیل ح ۲.

۲. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۳۵۸.

۳. مقابسات الأثوار، ص ۱۲۶؛ کتاب الإجارة (رشتی)، ص ۱۴۲؛ کتاب البیع (حجت کوه‌کمری)، ص ۳۱۱؛ حاشیه المکاسب (سید یزدی)، ج ۱، ص ۱۳۶؛ منیه الطالب، ج ۱، ص ۲۱۷؛ کتاب البیع (امام خمینی)، ج ۲، ص ۱۵۷.

إذا فعل ما دون الوطء» ذکر نشده است؛ گرچه با افزودن کلمه «الحديث» به تقطیع روایت اشاره شده است. البته، این ذیل جداگانه و بدون صدر، در وسائل الشیعة (ج ۲۰، ص ۴۱۲، ح ۲ از باب ۲: «باب أنَّ من تزَّج امرأة حرمت على أبيه وإن علا وابنه وإن نزل وإن لم يدخل بها») آمده است.

ب. نگاه برای شخص خواهان ازدواج، روایت سیزدهم (فضلاء)

روایت فضلاء چنین است:

عنه عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم وحماد بن عثمان وحفص بن البختري كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوجها.»

گرچه طبق ظاهر، شروع روایت از سوی امام عليه السلام است؛ اما با توجه به اینکه تعبیر «وجهها و معاصمها» در این روایت، با اسم ظاهر نیامده و با ضمیر بیان شده، این اضمار، مؤیدی قوی است که مرجع ضمیر، پیش‌تر آمده بوده و این روایت، تقطیع شده است؛ پس، شاید در این روایت، پیش‌تر درباره نگاه کردن به دست و وجه زن، پرسشی شده و تعبیر حضرت به «لا بأس بأن ينظر...» در پاسخ پرسش باشد که در این صورت، در مقام بیان و تحدید بودن روایت، با مشکل روبه‌رو خواهد شد؛ زیرا شاید حضرت به این دلیل، تنها صورت و معاصم را ذکر کرده‌اند که پرسش سائل، فقط از این دو عنوان بوده است؛ بنابراین، دیگر روایات با این روایت، متعارض نخواهند بود (برای تفصیل بیشتر، به همین مبحث رجوع شود).

ج. بررسی تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات، جمع هفتم روایات مسئله و تقریب اتحاد موثقه محمد بن مسلم و صحیحه محمد بن مسلم

د. بررسی لزوم استبراء زانیه، روایات، بررسی اطلاعات لزوم عده، اشکال دوم (احتمال نظارت روایات به اختلاف امامیه با عامه در اعتبار انزال)

ه. لواط، بررسی اختصاص حرمت ابدی به فاعل، عدم امکان تمسک به ترک استیضاح به جهت احتمال تقطیع

و. بررسی الحاق عمه و خاله رضاعی زوجه به نسبی، دلیل سوم (صحیحه ابی عبیده حذاء)

در ابواب مربوط به ازدواج با برادرزاده و خواهرزادهٔ زوجه، صحیحۂ ابی عبیدہ چنین نقل شده است:

الحسین بن سعید عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن أبي عبيدة الحذاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على أختها من الرضاعة.»^۱

در وسائل الشیعة نیز، همین گونه آمده است (ج ۲۰، ص ۴۰۲، باب ۱۳: «باب أنه لا يجوز تزويج المرأة على عمّتها ولا خالتها من الرضاعة بغير إذن ولا على أختها مطلقاً» ح ۱؛ و ص ۴۷۶، ح ۲؛ و ص ۴۸۹، ح ۸).

در اینجا، این اشکال مطرح شده که ظهور قید «من الرضاعة» در عدم الحاق عمّه و خالهٔ نسبی به رضاعی است؛ اما استاد رحمته الله معتقد است با لحاظ کردن ذیلی که در این روایت وجود دارد و در بابی دیگر (غیر از باب مربوط به عمّه و خالهٔ رضاعی) آمده، این روایت در ملحق نشدن عمّه و خالهٔ رضاعی به نسبی، ظهور ندارد.

توضیح مطلب: این روایت در جامع الأحادیث در باب مربوط به ازدواج با بنت الأخ و بنت الأخت (ج ۲۰، ص ۵۰۰، ح ۸) همین گونه نقل شده است؛ اما در بابی دیگر همراه با اضافه‌ای در ذیل آن آمده که در شیوهٔ برداشت از روایت، اثر می‌گذارد:

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن أبي عبيدة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على أختها من الرضاعة وقال: إن عليّاً عليه السلام ذكر لرسول الله صلى الله عليه وآله ابنة حمزة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أما علمت أنها ابنة أخي من الرضاعة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله و عمّه حمزة عليه السلام قد رضعا من امرأة.»

در تهذیب، این ذیل در «باب نکاح المرأة و عمّتها و خالتها و ما یحرم من ذلك و ما لا یحرم» نقل نشده و در جامع الأحادیث نیز، در «أبواب ما یحرم بالتزويج و الملك و الطلاق و الزناء و اللواط و اللعان و الإفضاء و ما یناسبها»، باب ۲۵: «باب أن المرأة لا تزوّج على عمّتها و خالتها نسبا و رضاعاً إلا بإذنهما و یجوز العکس»،

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۳۳، ح ۶.

(جامع أحاديث الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۹۷-۵۰۰) نیامده است.

در تهذیب در «باب من أحلَّ الله نكاحه من النساء و حرّم منهنّ في شرع الإسلام»، ح ۶۵، و در جامع الأحادیث در «أبواب ما يحرم بالنسب و الرضاع»، باب ۴: «باب أنّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ح ۲۰، صدر و ذیل در کنار هم نقل شده‌اند. در وسائل الشيعة (ج ۲۰، ص ۴۸۷-۴۹۰) نیز، نه تنها این ذیل در باب ۳۰: «باب عدم جواز تزويج بنت الأخ على عمّتها و بنت الأخت على خالتها نسبا و رضاعاً إلا بإذنها فإن فعل بطل و يجوز العكس بغير إذن» نیامده است؛ بلکه در دیگر ابواب نیز، این ذیل در کنار صدر روایت نقل نشده؛ یعنی یا صدر روایت به تنهایی آمده یا ذیل روایت بدون صدر آن، نقل شده است.

مرحوم کلینی در کافی این روایت را فقط یک بار و تنها در باب «نوادر في الرضاع» (ج ۵، ص ۴۴۴-۴۴۷) نقل کرده و صدر و ذیل را با هم آورده است؛ اما صدر و ذیل این روایت را، حتّی جداگانه، در «باب المرأة تزوّج على عمّتها أو خالتها» نقل نکرده است (الكافي، ج ۵، ص ۴۲۴).

جست‌وجوی گسترده برای یافتن همه احادیث مسئله

استاد^{ره} بارها این نکته را گوشزد کرده است که در جوامع حدیثی مانند وسائل الشيعة، هرچند برای نقل همه احادیث مربوط به عنوان باب‌ها، تلاشی بسزا شده؛ اما با توجّه به محدودیت توان بشری، چه بسا احادیثی پیدا شود که در بابی دیگر نقل شده است؛ از این رو، باید به دنبال راه‌هایی گشت و سرنخ‌هایی را یافت که ما را در دیگر ابواب فقهی، به احادیث مورد نظر رهنمون شود. در این باره، می‌توان به مباحث ایشان درباره ولایت بر باکره اشاره کرد.

توجّه به نقل‌های دیگر برای قضاوت درباره اعتبار سند روایت

گاهی توجّه به نقل‌های دیگر، به شناخت سند روایت محلّ بحث و اعتبارسنجی آن کمک می‌کند؛ برای نمونه، در «بررسی اعتبار نزدیکی با زوجه در حرمت مادر زوجه»، در طایفه دوم اخبار این مسئله که روایات دالّ بر اعتبار نزدیکی است، روایت دوم، روایت حمّاد است:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج

و حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأم و الابنة سواء إذا لم يدخل بها یعنی إذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإنه إن شاء تزوج أمها وإن شاء تزوج ابنتها.»^۱

گرچه این روایت در نوادر حسین بن سعید^۲ و در کافی^۳ و تهذیب^۴ و استبصار^۵ مسند آمده است؛ اما این روایت، با روایتی دیگر که حسین بن سعید در نوادرو مرحوم صدوق در فقیه نقل کرده اند، متحد است و روایت در این دو نقل اخیر، مسند نیست. در نوادر چنین آمده است:

ابن أبي عمير عن جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام «في رجل تزوج ...»^۶

نقل مرحوم صدوق نیز، چنین است:

في رواية جميل بن دراج «أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها هل تحل له ابنتها قال: الأم و الابنة في هذا سواء إذا لم يدخل بإحدهما حلّت له الأخرى.»^۷

نقل نوادر، مرسل است؛ در نقل مرحوم صدوق نیز، روشن نیست که جمیل در مجلس امام عليه السلام حاضر بوده یا اینکه از شخصی دیگر نقل کرده است؛ از این رو، نتیجه شک در حجّیت، عدم حجّیت است و مسند بودن ثابت نمی شود. شناخت تعداد احادیثی که «مضمونی واحد» دارند، در اطمینان یا عدم اطمینان به «صدور احادیث» نقشی بسزا دارد. معظم^۸ له به پیروی از مرحوم آیت الله العظمی بروجردی بر واقعی کردن آمار احادیث در هر بحث، تأکید و به عامل «نقل به معنا» در این باره، توجهی ویژه دارد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۱-۴۲۲، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۶۳، ح ۳.

۲. النوادر (اشعری)، ص ۹۹-۱۰۰، ح ۲۳۹؛ و ص ۱۲۵-۱۲۶، ح ۳۲۰.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۱، ح ۱.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۴.

۵. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۵۷، ح ۴.

۶. النوادر (اشعری)، ص ۱۰۰، ح ۲۴۱.

۷. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۴، ح ۴۴۴۷.

بحث تفصیلی از سند احادیث و احوال راویان آنها

استاد علیه السلام چنانچه تعداد احادیث محل بحث به اندازه‌ای برسد که به صدور برخی از آنها اطمینان پیدا شود، از بررسی اسناد احادیث خودداری می‌کند؛ اما اگر احادیث به این اندازه نرسد، اسناد احادیث را بررسی می‌کند؛ نمونه‌های زیر برای فهم روش استاد علیه السلام در بررسی اسناد، مناسب است:

- الف. حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج، روایت یازدهم (روایت غیاث بن ابراهیم)^۱
- ب. حکم نگاه مرد برای ازدواج، روایت ششم (روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان)^۲
- ج. نگاه به ذمیّه، بررسی سندی روایت عباد بن صهیب^۳
- د. حکم نگاه اجنبی و اجنبیه به یکدیگر، جهت چهارم (بررسی حرمت نظر به اجنبیه، اعم از «وجه و کفین و قدمین»)، مسئله پنجم (ادلّه خاصه در جواز نظر به وجه و کفین)، دلیل اول (آیه «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»)^۴ بالحاظ روایات مفتّر آن، روایت دوم (موتقه زراره)^۵

توجه به نقل‌های دیگر برای اعتبار بخشی به روایات ضعیف از راه استفاضه

توجه نکردن به نقل‌های مستفیض روایتی ضعیف، سبب می‌شود از روایت مذکور، استفاده نشود؛ برای نمونه، در بررسی کراهت نظر به عورت زوجه، مرحوم آقای خوئی به سبب ضعیف دانستن سند روایت ابی سعید خدری^۶، به این روایت اعتماد نکرده است؛ اما کلام ایشان، صحیح نیست و روایت، مستفیض و قابل اعتماد است.

تلاش برای یافتن جمع عرفی در احادیث متعارض و ارائه راه حل‌های بدیع

استاد علیه السلام در تعارض اخبار، می‌کوشد جمعی عرفی پیشنهاد دهد و ناسازگاری بدوی میان اخبار را برطرف سازد و در این کوشش، گاه راه حل‌هایی را مطرح می‌کند که

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۲. در وسائل الشیعه (ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۸) چنین است: «... فإن یقض أمر یکن». روایت در قرب الإسناد (ص ۱۵۹، ح ۵۸۱) نیز، مانند وسائل است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۰۱، ح ۳.

۵. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۲، ح ۴۸۹۹.

برخی از آنها بدیع است؛ برای نمونه:

الف. ازدواج در عده، جمع طوائف اخبار

ب. ازدواج با زن شوهردار، بررسی تعارض صحیحۀ اوّل عبدالرحمن بن الحجاج^۱ با دو روایت زرارۀ؛ همچنین: بررسی وجوه حلّ تعارض صحیحۀ دوم عبدالرحمن^۲ با دو روایت زرارۀ^۳

ج. بررسی تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات، بررسی جمع روایات

در این بخش، ایشان هفت جمع را مطرح و بررسی کرده و همه آنها را غیر عرفی دانسته است.

د. بررسی تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات، فروع تداخل، فرع اوّل و دوم، بررسی تفصیلی روایات فرع اوّل و دوم

ه. ازدواج با زانی و زانیه، جمع روایات

ایشان، پنج وجه جمع را مطرح و بررسی کرده است.

رجوع به مخطوطات کتاب‌های حدیثی و بسنده نکردن به نسخه‌های چاپی

ایشان شخصاً نسخه‌های خویش از کتب اربعه را با مخطوطات بسیار معتبری از این نسخه‌ها، مقابله کرده است. این مخطوطات که از گوشه و کنار کتابخانه‌ها شناسایی شده‌اند، غالباً با توجه به مقابله و قرائت بر مشایخ و استنساخ از نسخه‌های معتبر و قدیمی، ارزشی ویژه داشته و گاه، بی‌واسطه یا با واسطه‌ای اندک - به‌ویژه درباره کتاب‌های تهذیب و استبصار - از روی نسخه اصلی مؤلف، رونویسی شده‌اند. ایشان بسیاری از دیگر کتاب‌های حدیثی را نیز، با مخطوطات معتبر مقابله کرده و هنگام بحث فقهی، از نسخه‌های مقابله‌شده بهره می‌برد. توجه به اختلاف نسخه‌ها می‌تواند هم در بررسی سند روایات و هم در بررسی دلالت آنها

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۷۷، ح ۱۲۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۳.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۳؛ ح ۱۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۸، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۶، ح ۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۸، ح ۱۶۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۴۷، ح ۶.

کمک کند؛ چنان‌که ناآگاهی از اختلاف نسخه‌ها و عبارت صحیح در سند یا متن روایت، می‌تواند گاه به اشتباهاتی در معتبر یا نامعتبر شمردن سند، و گاه اشتباهاتی در فهم متن روایت بینجامد. نمونه‌هایی از توجه به نسخه‌های مختلف در مباحث فقهی ایشان، چنین است:

الف. بررسی حرمت تکلیفی ازدواج در احرام، طایفه اول اخبار (روایت ناهیه)، اشکال تقریب سوم استدلال به طایفه اول

ب. حکم نگاه مرد برای ازدواج، روایت سوم (موثقه یونس بن یعقوب):

علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الوليد و محسن بن أحمد جميعاً عن يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة فأحب أن ينظر إليها قال: تحتجر ثم لتقع وليدخل فلينظر، قال قلت: تقوم حتى ينظر إليها؟ قال: نعم، قلت: فتمشي بين يديه؟ قال: ما أحب أن تفعل.»^۱

نسخه‌های موجود، در این روایت با یکدیگر متفاوت‌اند؛ در نسخه‌های تهذیب، کلمه «تحتجر» با «راء» آمده که طبق نسخه‌ای از تهذیب - که با چندین نسخه مقابله شده - «تحتجر»، و طبق نسخه‌ای دیگر، «يحتجر» است. «احتجار»، به معنای گرفتن حجره و اتاق است. اگر نسخه صحیح، «تحتجر» باشد، مراد از روایت این خواهد بود: «زن، حجره‌ای برای ورود مرد تهیّه کند.» و اگر نسخه صحیح، «يحتجر» باشد، معنای روایت چنین می‌شود: «مرد، حجره‌ای برای زن تهیّه کند و زن در آن حجره بنشیند تا مرد بر او وارد شود و او را ببیند.» پس بنا بر نسخه «تحتجر» یا «يحتجر»، این روایت بر جواز عریان شدن زن تا حد لُنگ، دلالت نمی‌کند.

متن روایت بر پایه نقل و مسائل^۲ و واف^۳، «تحتجز» است. «احتجاز» به معنای لُنگ بستن است و به جای بستن لُنگ، «مُحتجز» می‌گویند. چنانچه نسخه صحیح، «تحتجز» باشد، شاید از این روایت برداشت شود که هنگام خواستگاری می‌توان به

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۴۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۰.

۳. الوافی، ج ۲۱، ص ۳۷۳، ح ۸.

بدن عریان زن، به استثنای محدوده ناف تا زانو، نگاه کرد. طبق این نسخه، روایت، بیشترین حدّ جواز نظر را بیان کرده است.

بنا بر صحت نسخه «تحتجز» و درستی این برداشت، نتیجه جمع این روایت با دیگر روایات، این است که نوع اشخاص به حسب متعارف، با دیدن صورت و مو و گاهی پشت سر، مشکل ازدواجشان حلّ می شود؛ از این رو، در دیگر روایات، به همین مقدار بسنده شده است؛ اما گویا در پرسش و پاسخ حضرت، قرینه مقامی این است که اگر با دیدن صورت و کفّین و مو، مشکل ازدواج شخص حلّ نشد، آن زن لنگ بیندد و بنشیند تا مرد خواهان ازدواج با او، برای نظر بر او وارد شود. البته، این برداشت از «تحتجز»، نادرست است و در جای خویش باید پیگیری شود.

ج. حکم نگاه مرد برای ازدواج، روایت ششم (روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان):

أبو عليّ الأشعريّ عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسكان عن الحسن بن السريّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها قال: نعم لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها.»^۱

رجالیانی مانند علامه^۲، ابن داود^۳، احمد بن طاووس^۴، و میرزا محمد استرآبادی در رجال کبیر^۵ و وسیط^۶، الحسن بن السری را توثیق کرده اند و معتقدند نجاشی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳.

استاد^۷: در سائیل و برخی نسخه های کافی، به جای «خلفها» کلمه «خلقها» آمده و در دو نسخه کافی، «خلقها» آمده است.

۲. خلاصة الأقوال، ص ۴۲.

۳. کتاب الرجال (ابن داود حلّی)، ص ۱۰۷.

۴. استاد^۸: در حاشیه یکی از نسخه های رجال نجاشی نوشته شده: «حکى سيد جمال الدين بن طاووس في كتابه عن هذا الكتاب [يعني رجال النجاشي] زيادة علي ما هنا بعد قوله الكرخي، كلمة ثقة».

۵. منهج المقال، ج ۴، ص ۵۷.

۶. الوسيط همان تلخیص المقال تألیف میرزای استرآبادی است که خلاصه منهج المقال یا همان رجال کبیر است و در جامع الرواة اردبیلی، عیناً نقل شده است. میرزای استرآبادی در رجال، کتاب

نیز، او را ثقه شمرده است؛ اما منکران وثاقت او بر این باورند که در هیچ یک از نسخه‌های معتبر رجال نجاشی، کلمه «ثقة» برای او وجود ندارد.^۱

مرحوم شوشتری فرموده است:

«نسخه‌های معتبر رجال نجاشی، در اختیار علامه و ابن داوود و ابن طاووس بوده؛ اما نسخه صحیحی به دست ما نرسیده است؛ از این رو، متن نسخه موجود کنونی، نمی‌تواند با متن نسخه‌های معتبر موجود نزد آنان، تعارض کند؛ پس، باید به وثاقت الحسن بن السری، حکم شود.»^۲

اما به نظر استاد علیه السلام، کلام صاحب قاموس الرجال، قابل مناقشه است؛ زیرا گرچه ایشان این نکته را هم در مقدمه^۳، و هم در چند جای دیگر کتابش تکرار کرده؛^۴ اما هیچ دلیلی نیاورده که چرا نسخه صحیحی به دست ما نرسیده است؟ و اگر نسخه صحیح به دست ایشان نرسیده، به چه دلیل، نسخه معتبر به دست دیگر علماء هم نرسیده است؟ چنان‌که ما رجال نجاشی را با چهارده نسخه مقابله کردیم که برخی از آنها، از نسخه‌های بسیار معتبر مانند نسخه ابن ادریس نقل شده‌اند؛ پس، دلیلی نیست که نسخه‌های صحیح در اختیار علامه بوده و نسخه‌های موجود کنونی، غلط و نامعتبر باشد؛ در نتیجه، از این نظر، نمی‌توان اثبات کرد نجاشی، الحسن بن السری را توثیق کرده است.

سومی نیز به نام توضیح المقال دارد که به الوجیز یا همان رجال صغیر معروف است و خلاصه‌تر از الوسیط است و در سال ۱۰۱۶ ق آن را به پایان رسانده است.

در هر حال، میرزای استرآبادی در الوسیط نیز، توثیق نجاشی درباره «الحسن بن السری» را نقل کرده است: جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۰۱، رقم ۱۶۱۸: «الحسن بن السری الکرخي، [ق] و فی [صه] و [جش] بن السری الکاتب الکرخي ثقة و أخوه علي رويا عن أبي عبد الله علیه السلام ثم [جش] له کتاب عنه الحسن بن محبوب فالظاهر أنه والأبائی واحد "مع"».

۱. رجال النجاشي، ص ۴۷، رقم ۹۷.
۲. قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۵۱.
۳. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۵۶.
۴. ر.ک: قاموس الرجال، ج ۱، ص ۹۰؛ و ج ۳، ص ۶۲۲؛ و ج ۵، ص ۵۸ و ۳۶۶؛ و ج ۷، ص ۲۶۱؛ و ج ۹، ص ۱۹۸؛ و ج ۱۱، ص ۹۸.

در یکی از نسخه‌های رجال نجاشی، با امضای «ح - ح»^۱ در حاشیه چنین آمده است: «نقل العلامة توثيقه عن النجاشي و لم نجده في النسخ و منه نسخة التي هي بخط ابن إدريس و عليها خط ابن طاووس رحمته. ح - ح».

مراد از ابن طاووس، یا احمد بن طاووس^۲ است که فقیه و رجالی بوده یا فرزندش، عبدالکریم بن طاووس، است که او هم، رجالی بوده است. بنابراین، دلیلی نیست که نسخه علامه صحیح باشد؛ اما نسخه ابن ادريس - که مدتی هم، دست احمد بن طاووس یا فرزندش بوده و همگی از نظر زمانی، بر علامه مقدم بوده‌اند^۳ - صحیح نباشد. د. حکم نگاه مرد برای ازدواج، روایت دهم (صحیحه عبدالله بن سنان):

أحمد بن محمد بن عيسى عن الهيثم بن أبي مسروق التهدي عن
الحكم بن مسكين عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد
الله عليه السلام: الرجل يريد أن يتزوج المرأة فينظر^۴ إلى شعرها فقال: نعم إنَّما
يريد أن يشتريها بأغلى الثمن»^۵.

۱. استاد رحمته: تا کنون، برای ما روشن نشده مراد از او کیست؛ اما احتمال دارد «حسین حارثی» باشد که «ح» اول، رمز از «حسین» و «ح» دوم، رمز از «حارثی» باشد. «حسین حارثی» از اولاد «حارث اعور»، و پدر شیخ بهائی و شاگرد شهید ثانی بوده که نوزده سال پس از ایشان، در سال ۹۸۴ ق از دنیا رفته است. در رجال قهپایی نیز، حواشی او با همین رمز نقل شده؛ چنان‌که در نسخه‌ای از کتاب فهرست شیخ - که با دو واسطه با نسخه‌ای که به خط شیخ بود، مقابله شده و تاریخ آن نسخه، ۱۰۱۶ ق بود - این عبارت آمده بود: «این نسخه را با نسخه ح - ح رحمته، مقابله کردیم و او هم نسخه‌اش را با نسخه شهید ثانی (متوفای سال ۹۶۶ یا ۹۶۵ ق (قول اصح)) مقابله کرده است.» در این فاصله، شخصی غیر از «حسین حارثی» (پدر شیخ بهائی)، به نظر نمی‌رسد.

۲. او برادر سید رضی‌الدین علی بن موسی بن طاووس است.

۳. البته، تولّد و وفات عبدالکریم (فرزند احمد) به ترتیب، سال ۶۴۸ و ۶۹۳ ق بوده و تولّد و وفات علامه حلی به ترتیب، ۶۴۷ و ۷۲۶ ق است (کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۲۲۶-۲۲۷: «عبدالکریم بن أحمد بن موسی بن جعفر بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن طاوس ... ولد في شعبان سنة ثمان وأربعين و ستمائة و توفي في شوال سنة ثلاث و تسعين و ستمائة، و كان عمره خمساً و أربعين سنة و شهرين و أياماً.»؛ بنابراین، عبدالکریم مقدم بر علامه نبوده؛ اما این مطلب، به استدلال استاد رحمته خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا مهم، این است که علامه بر او مقدم نبوده است.

۴. در وسائل، «أ ينظر» آمده است.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۷.

در نسخه معتبر تهذیب - که با یک واسطه، با نسخه اصلی مقابله شده - هشتم^۱ بن ابی مسروق نه‌دی آمده است. رجوع به دیگر اسانید نیز، موجب اطمینان به صحت «الهیشم» می‌شود. افزون بر این، کلمه «هاشم» عَلم است و به کاربردن یا نبردن «ال» بر سر اَعلام، سماعی است و کلمه «هاشم» با «ال» از عرب شنیده نشده؛ پس «هاشم» باید بدون «ال» به کار رود و «اله‌اشم» حتماً، غلط است.

۵. آیه غَض بصر، جهت سوم (بررسی احتمالات متعلق «غَض بصر»)، بررسی سند روایت سعد اسکاف

و. ادله عامه در حرمت نظر به وجه و کفین، صحیحه محمد بن سنان:

عن محمد بن سنان: «أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب مسأله ... و حَرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو التهيج إليه من الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يجمع و كذلك ما أشبه الشعور ألا الذي قال الله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾^۲ أي غير الجلباب فلا بأس بالنظر إلى شعور مثلهن»^۳

مرحوم مجلسی فرموده است:

«طبق این روایت، زنان قاعد نمی‌توانند جلباب (به معنای چادر) را بردارند؛ در حالی که طبق روایات معتبر، برداشتن جلباب برای آنان

در کتاب من لایحضره الفقیه (ج ۳، ص ۴۱۲، ح ۴۴۳۹)، چنین آمده است: سأل عبد الله بن سنان أبا عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة ينظر إلى شعرها قال: نعم إنما يريد أن يشتريها بأغلى الثمن».

۱. استاد عليه السلام: کلمه «هیشم» یا کلمه «هاشم» که در گذشته، بدون الف و به صورت «هشم» نوشته می‌شده، بسیار شبیه بوده و احتمال تبدیل آنها به یکدیگر، قابل توجه است.
۲. النور، ۶۰.

۳. عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۸۸، باب ۳۳: «باب في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان في جواب مسأله في العلل ...» و ص ۹۷: «... و حزم النظر ...»؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵، ح ۳۶۴، «باب علة تحريم النظر إلى شعور النساء المحجوبات»، ح ۱.

جایز است؛ پس، مضمون این روایت برخلاف دیگر احادیث است؛ اما این اشکال را به دو صورت، می‌توان برطرف ساخت:

صورت اول: شاید نُسَخ، لفظ "غیر" را افزوده‌اند؛ چنان‌که این لفظ، در برخی نسخه‌ها نیست. بر این پایه، معنای روایت چنین خواهد بود: "زنان قاعد می‌توانند جلباب را کنار بگذارند."

صورت دوم: از آنجا که جلباب، به "قمیص" نیز تفسیر شده، شاید معنای "قمیص" مراد باشد، نه چادر. قمیص لباسی است که بدون آن، بدن دیده می‌شود؛ بنا بر این، معنای روایت چنین خواهد بود: "زنان قاعد نمی‌توانند لباس‌هایی را که بدنشان را می‌پوشاند، کنار بگذارند."^۱

اما ظاهراً، کلمه «غیر» زائد نیست؛ زیرا این کلمه در همه نسخه‌های معتبر عیون اخبار الرضا (ع) و بیشتر نسخه‌های علل وجود دارد. یکی از نسخه‌های عیون، نسخه‌ای بسیار قدیمی و معتبر است که در قرن ششم نگاشته شده و در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود و قطعه‌ای از عیون و أمالی و علل را دارد؛ البته، نقل این نسخه چنین است: «فَلَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» غیر الجلباب»، که واژه «أَي» در این نقل نیامده است.

به هر حال، معنای روایت این است که گمان نکنید لباسی که زنان قاعد می‌توانند بردارند، منحصر به جلباب است؛ بلکه غیر آن را نیز، می‌توانند بردارند و مراد از «غیر الجلباب»، «خمار» است؛ جلباب، صورت را می‌پوشاند و خمار (روسری) موها را می‌پوشاند؛ پس زنان قاعد می‌توانند جلباب و خمار را بردارند تا هر دوی صورت و مو دیده شود؛ و این مطلب، مقدمه ذیل روایت است: «فلا بأس بالنظر إلى شعور مثلهنَّ».

ز. ادله عامه در حرمت نظر به وجه و کفین، مرسله داوود بن ابی یزید العطار:

عن الحسن بن محبوب عن داود بن ابی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد الله (ع): «إياكم والتَّطَرُّفُ فإِنَّهُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ

إبليس. و قال: لا بأس بالنظر إلى ما وصفت الثياب.^۱

تعبیر ذیل روایت در نسخه‌های چاپی تهذیب^۲ و ملاذ الأخیار^۳ و دو نسخه بسیار معتبر - که نسخه خویش را با آن مقابله کرده‌ایم - به صورت «وضعت» است؛ اما در دیگر منابع مانند وسائل^۴، ترتیب التهذیب (اثر سید هاشم بحرانی)، و الوافی^۵ تعبیر «وصفت» آمده است. در نسخه چاپی حدائق، متن روایت به صورت «وضعت» چاپ شده؛ اما از استدلال ایشان روشن می‌شود که در حدائق، «وصفت» بوده و ذکر «وضعت»، غلط چاپی است.^۶

اما اگر عبارت، «وضعت» باشد، قاعدتاً باید به صیغه مجهول باشد و نائب فاعل آن، «الثياب» و جاز و مجرور، محذوف باشد و اصل عبارت چنین باشد: «وُضعت عليه الثياب»، که از نظر نحوی، جواز حذف ضمیر مجرور به حرف جرّ (مانند «عليه») از صله، روشن نیست.^۷

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۹.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳؛ الحسن بن محبوب عن داود بن أبی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِتَاكُمْ وَ النَّظَرُ فَإِنَّهُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ وَ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا وَضَعْتَ الثِّيَابَ».
۳. ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۴۰۵؛ قوله عليه السلام: «إِلَى مَا وَضَعْتَ الثِّيَابَ لَعَلَّ الْمَرَادَ الْوَجْهَ وَ الْكَفَّانَ. لِأَنَّ الثِّيَابَ مَوْضُوعَةٌ عَنْهَا».
۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۹.
۵. الوافی، ج ۲۲، ص ۸۶۱؛ السرد عن داود بن أبی یزید العطار عن بعض أصحابنا قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِتَاكُمْ وَ النَّظَرُ فَإِنَّهُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ وَ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا وَضَعْتَ الثِّيَابَ».
۶. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۲.
۷. توضیح بیشتر: حذف عائد صله که مجرور به حرف جرّ باشد، در پاره‌ای از شرایط، جایز است: «کذا الَّذِي جَزَ بِمَا الْمَوْصُولُ جَزَ كَمْزُ بِالَّذِي مَرَرْتُ فَهُوَ بِرَ» (رک: البهجة المرضية، ص ۷۵)؛ اما این روایت، از مصادیق آن نیست، حتی اگر گفته شود در جایی که حرف جرّ محذوف، مشخص باشد، حذف آن به همراه عائد صله، جایز است؛ مانند «ذَلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَةَ الَّذِينَ آمَنُوا»؛ أي: «به»، که در این نمونه‌ها، از باب قاعدة کلی «ما لا ضرر في حذفه، لا خير في ذكره» عائد مجرور، حذف شده است (رک: النحو الوافی، ج ۱، ص ۳۶۲)؛ اما در روایت داوود بن أبی یزید العطار نیز، مشخص بودن حرف جرّ محذوف بنا بر نسخه «وضعت»، خالی از ابهام نیست؛ چنان‌که توضیح آن در متن خواهد آمد.

علامه مجلسی در توضیح ذیل حدیث، حرف جرّ محذوف را «عن» دانسته: «لعلّ المراد الوجه و الکفّان؛ لأنّ الثیاب موضوعة عنها»^۱

معنای روایت، طبق «ما وُضعت علیه الثیاب» چنین است: «از نگاه حرام بهره‌یزید؛ البته، نگاه به بخشی که با لباس پوشیده می‌شود، با رعایت دیگر شرایط، مانعی ندارد».

معنای روایت، طبق «ما وُضعت عنه الثیاب» چنین خواهد بود: «از نگاه حرام بهره‌یزید؛ البته، نگاه به وجه و کفّین جایز است».

اما در احتمال دوم، افزون بر اینکه عائد صله بدون مجوّز حذف شده، با عبارت «إِياکم و النظر إیّاه» سهم من سهام إبلیس» مناسبت ندارد؛ از این رو، حمل عبارت ذیل بر وجه و کفّین، استبعاد بیشتری دارد.

اما تعبیر «وصفت»، با لحاظ قواعد ادبیات عرب صحیح است؛ زیرا اگر عبارت، «وصفت» باشد، به صیغه معلوم است و فاعل آن، «الثیاب» و مفعول آن، محذوف خواهد بود؛ بنابراین، اصل عبارت، «وَصَفَتِ الثیاب» است که حذف ضمیر منصوب عائد به موصول، بی‌تردید، جایز و بسیار طبیعی و شایع است، چنان‌که ابن مالک^۲ هم، بدان اشاره کرده است.

با توجه به آنچه گذشت، چنین به نظر می‌رسد که عبارت «وصفت الثیاب»، اقرب و مناسب‌تر باشد؛ به هر حال، از عبارت ذیل حدیث فهمیده می‌شود که نگاه از روی لباس، اشکال ندارد و در نتیجه، مدلول صدر حدیث، حرمت نظر بدون لباس است که اطلاق آن، وجه و کفّین را هم، شامل می‌شود.

ح. روایات جواز وطی دبر، روایت سوم (مرسله هاشم و ابن بکیر):

عنه بالإسناد عن هاشم و ابن بکیر عن أبي عبد الله عليه السلام قال هاشم «لا تفري ولا تفترث» و ابن بکیر قال «لا تفترث أي لا تأتي من غير هذا الموضع»^۳.

۱. ملاذ الأخیار ج ۱۲، ص ۴۰۵.

۲. البهجة المرضیة، ص ۷۳-۷۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۲، ح ۳.

حمل روایت ابن بکیر بر نهی از وطی دبر، صحیح نیست؛ زیرا عبارات مندرج در روایت، قطعی نیست و نسخه‌های دیگر از روایت، شامل عباراتی است که از آنها، نهی از وطی دبر برداشت نمی‌شود.^۱

ط. روایات جواز وطی دبر، روایت چهارم (روایت حماد بن عثمان):

عنه (أحمد بن محمد بن عیسی) عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم عن حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام أو أخبرني من

۱. با توجه به معنای الفاظ روایت که در ذیل آمده، نمی‌توان معنای وطی دبر را از روایت استظهار کرد. صاحب جواهر نیز فرموده است: «لا دلالة صريحة فيه على المنع، مع اختلاف النسخ فيه، وعدم ظهور المراد من بعضها، بل ظهور بعضها، في الكراهة.» (جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۱۰۶). علامه مجلسی در ملا الاخیار فرموده است که در نسخه تهذیب، به جای «لا تعري ولا تفرث»، عبارت «لا تعري ولا تعوب» نقل شده و ظاهراً، هر دو تصحیف است و در برخی نسخه‌های صحیح تهذیب، «لا تعري ولا تفرث» آمده است:

ملا الاخیار، ج ۱۲، ۳۶۱: «قوله: لا تعري قال الوالد العلامة (طاب ثراه): يقال اعزوري إذا أتيت قبيحا، أي لا يفعل بها ما يصيرها مفضوحة: «ولا تعوب» من العيب لكنه خلاف القياس، والظاهر أنهما تصحيفان من التشاخ، وفي بعض النسخ الصحيحة «لا تعري» بالفاء من العري بمعنى الخرق، أي لا تقطع دبرها و «لا تفرث» من الفرث بمعنى الغائط، أي لا تؤتي محل غائظها. وقال ابن بکیر: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تعري» و «خ» لا تفرث، و «خ» لا تقرب..» و الظاهر أن التفسير من الصادق عليه السلام، ويمكن أن يكون من الرواة. انتهى.

و قال الفاضل التستري رحمته الله: «في بعض النسخ «لا تفرن» و كان المراد به النهي عن الجمع بين الطريقتين و يكون المراد ب «لا تفرث» النهي عن تخصيص الدبر بالوطء، و في بعض النسخ «لا تعري» و في القاموس: هو يفري الفري كغني يأتي بالعجب من عمله و في التنزيل (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا قَرِيبًا) انتهى. می‌توان گفت: نوشتار «فری» و «نفرس» شبیه هم است؛ از این رو، ممکن است «لا نفرس» صحیح باشد. به هر حال، «فری» و «فرث» و «فرس»، دلالت بر وطی دبر ندارد؛ بلکه «فری» به معنای قطع کردن، و «فرث» به معنای قطعه قطعه کردن، و «فرس» به معنای شکستن کردن، و گاهی به معنای کشتن است؛ برای نمونه: کتاب العین، ج ۸، ص ۲۸۰: «الفري: الشق ... و فريت الشيء بالسيف و بالشفرة: قطعته و شققته و فريته: أصلحته.»

کتاب العین، ج ۸، ص ۲۲۰: «يقال: ضربته حتى فرثت كبده في جوفه أي فثقتها. و أفرثت الكرش و الجلة: نثرت فرثها و تمرها. و أفرث أصحابه: سعى بهم فألقاهم في بليّة و نحوها.» کتاب العین، ج ۷، ص ۲۲۵: «الفرس: دقّ العنق. و الفريسة فريسة الأسد، و نادى منادي عمر فقال: لا تنخعوا و لا نفرسوا، أي لا تكسروا العنق.»؛ الصحاح، ج ۳، ص ۹۵۸: «و فرس الأسد فريسته يفرسها فرسا، و افترسها، أي دقّ عنقها. و أصل الفرس هذا ثم كثر و استعمل حتى صير كل قتل فرسا.»

سأله عن رجل يأتي المرأة في ذلك الموضع وفي البيت جماعة فقال لي ورفع صوته قال رسول الله ﷺ من كلف مملوكه ما لا يطيق فليبعه ثم نظر في وجوه أهل البيت ثم أصغى إليّ فقال: لا بأس به. عبارت «سألت أبا عبد الله عليه السلام وأخبرني من سأله» به دو گونه نقل شده است:

الف. در برخی نسخه‌های تهذیب، «واو» آمده است. در صورت اطمینان از صحت این نسخه، روایت موثق می‌شود؛ زیرا روایت، دو طریق پیدا می‌کند:

اول: حماد بن عثمان، مستقیم از امام علی (ع) پرسیده باشد و چون در این طریق، ابن فضال، فطحی و ثقه است، روایت موثق خواهد بود.
دوم: شخصی مجهول، از پرسش خویش، به حماد بن عثمان خبر داده که با این طریق، روایت مرسله است.

ارسال در یک طریق، مضرّ به موثق بودن روایت در طریق دیگر، نیست.
ب. در نسخه چاپی تهذیبین، «او» آمده است. در این فرض، سند روایت مردّد بین مرسل و موثق است؛ در نتیجه، روایت از اعتبار ساقط است.
ممکن است گفته شود: «اگر تردید از حماد بن عثمان باشد، سند روایت معتبر است؛ زیرا حماد بن عثمان، از اصحاب اجماع است.»

اما می‌توان دو پاسخ داد:

- اولاً، اصل مبنای اعتبار روایات اصحاب اجماع به معنای وثاقت مشایخ بی‌واسطه یا باواسطه آنان، پذیرفتنی نیست.
- ثانیاً، شاید تردید در روایت، از حسن بن جهم باشد؛ بلکه بعید است تردید از حماد بن عثمان باشد؛ زیرا با تفصیلی که وی روایت را نقل کرده، بعید است تردید داشته باشد که خودش از امام علی (ع) پرسیده یا شخصی مجهول، سؤال را پرسیده است.

نتیجه: چون متن روایت، میان دو نسخه «واو» (تا روایت با یک طریقه، معتبر باشد) و نسخه «او» (تا روایت به سبب تردّد میان طریق صحیح و سقیم، نامعتبر باشد) مردّد است، نمی‌توان آن را معتبر دانست.

ی. روایات جواز وطی دبر، روایت ششم (موثقه یونس بن عمار):

محمد بن أحمد بن یحیی عن ابي إسحاق عن عثمان بن عیسی
عن یونس بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أو لأبي الحسن عليه السلام:
إني ربما أتيت الجارية من خلفها يعني دبرها ونذرت فجعلت على
نفسي إن عدت إلى امرأة هكذا فعلي صدقة درهم وقد ثقل ذلك
علي قال: ليس عليك شيء وذلك لك.»^۱

مرحوم آقای خوئی فرموده است: «این روایت - با صرف نظر از ضعف سند - از
نظر دلالت نیز، مقطوع البطلان است؛ زیرا وطی دبر، دست کم مکروه است و ترک
مکروه، راجح است؛ پس وجهی برای عدم انعقاد نذر راوی وجود ندارد.»^۲
بر کلام ایشان، چند اشکال وارد است؛ از جمله اینکه یکی از مقدمات صحت
ادعای ایشان، آن است که در روایت، واژه «نذرت» به کار رفته باشد؛ در حالی که در
روایت، اختلاف نسخه وجود دارد:

الف. نسخه تهذیب، «نذرت» است.^۳

ب. در نسخه استبصار به جای «نذرت»، کلمه «تَقَرَّرْتُ»^۴ وجود دارد.

ج. در حاشیه استبصار از برخی نسخه ها، واژه «تَقَرَّرْتُ» - با قاف - نقل
شده^۵ که می تواند صحیح باشد؛ در صحاح، این واژه چنین معنا
شده است: «التَقَرَّرْتُ: التَّنَطُّسُ وَالتَّبَاعِدُ مِنَ الدَّنَسِ.»^۶ طبق این معنا، مراد
راوی چنین است: «از این کار پلید، کناره گرفتم»^۷ و در نتیجه، با خودم

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۰، ح ۵۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۸.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۰۸.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۰.

۴. استاد علیه السلام: کلمه «تَقَرَّرْتُ» در باب «تَفَعَّلَ» به کار رفته؛ اما «استفزاز» به معنای «استخفاف» به کار رفته که
در این روایت، می تواند معنای صحیحی داشته باشد: «من این کار را پست شمردم».

۵. الاستبصار، ج ۳، ص ۲۴۴.

۶. الإستبصار، ج ۳، ص ۲۴۴.

۷. الصحاح، ج ۳، ص ۸۹۱.

۸. توضیح بیشتر: واژه ای دیگر در اینجا محتمل می نماید که در نسخه های موجود دیده نشده؛ اما از نظر

تعهد کردم که اگر زنی را این‌گونه اتیان کردم، درهمی صدقه بدهم.» و همین، منشأ پرسش راوی شده که آیا تعبیر «فَعَلَيْ صَدَقَةُ دَرَهَمٍ» سبب لزوم وفا می‌شود یا نه؟^۱

توجه به اختلاف نقل‌ها و اختلاف نسخه‌ها در روایات (اعم از سند و متن) و عبارات فقهاء استاد علیه السلام در بررسی روایات و عبارات فقهاء، به اختلاف نقل‌ها و همچنین اختلاف نسخه‌ها، توجه دارد. ایشان با بررسی شیوه رخداد تحریف، می‌کوشد در دوران امر بین وقوع زیاده یا نقیصه در نقل یا نسخه، اصل صحیح را برگزیند؛ در این باره، نمونه‌های زیر را می‌توان مطرح کرد:

الف. جمع روایات متعارض در جواز وطی دبر، بررسی صحیح ابن ابی یعفور به عنوان شاهد جمع

استاد علیه السلام فرموده است: «مرحوم آیت الله العظمی بروجردی، هنگامی که با دو یا چند نقل نزدیک به هم، روبه‌رو می‌شد که از یک راوی نقل شده بود، آنها را روایتی واحد می‌دانست که به سبب نقل به معنا، تفاوت‌های اندکی با هم یافته‌اند.

اگر این نقل‌ها، چند روایت باشند، بحث‌های اصولی مانند اطلاق و تقیید، موضوع می‌یابد؛ اما اگر روایت واحد باشند، چنین بحث‌هایی مطرح نمی‌شود؛ زیرا فقط هنگامی که دو روایت باشند، می‌توان گفت یک روایت صادر شده از امام علیه السلام، روایت دیگر را تقیید می‌زند؛ اما هنگامی که هر دو، در واقع، یک روایت باشند و ندانیم که «ما صدر» به‌گونه مطلق بوده یا مقید، قهراً نمی‌توان روایت مقید را قرینه‌ای برای روایت مطلق قرار داد؛ بلکه گونه دیگری از بحث باید مطرح شود که در ادامه، نمونه‌ای از آن می‌آید.

در جمع روایات متعارض در جواز وطی دبر، صحیح ابن ابی یعفور به عنوان

معنایی، بسیار مناسب است؛ شاید این واژه، «تقدّرت» یا «قدرت» باشد؛ در الصحاح (ج ۲، ص ۷۸۷) می‌گوید: «قدرت الشيء بالكسر وتقذّرته واستقذّرته، إذا كرهته».

۱. توضیح بیشتر: در وسائل، بابی در آغاز «كتاب النذر» گشوده شده است با عنوان «باب أنّه لا ينعقد التذر حتى يقول الله علي كذا و...» و روایات چندی در ذیل آن آمده؛ از جمله، روایت منصور بن حازم عن أبي عبد الله علیه السلام: «إذا قال الرجل علي المشي إلى بيت الله ... فليس بشيء حتى يقول: لله علي المشي إلى بيته ...» (وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۹۳، ح ۱).

شاهد جمع، مطرح شده است. این روایت، پرسش ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام است که به چهار طریق نقل شده است. قید «إذا رضیت» تنها در یکی از نقل‌ها آمده و دیگر نقل‌ها، بدون این قیدند؛ البته، دو نقل از نقل‌های بدون این قید، معتبر نیستند؛ اما مؤید نقل معتبر بدون قید «إذا رضیت»، هستند. این چهار نقل عبارت‌اند از:

• نقل اول: أحمد بن محمد بن عیسی عن علی بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبد الله ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؛ قال: لا بأس إذا رضيت قلت: فأين قول الله تعالى ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول: ﴿نَسَاؤُكُمْ خِرَافٌ لَكُمْ فَأْتُوا خَرَجَكُمْ أُنَّى شِئْتُمْ﴾»^۱

نقل محمد بن حمران^۲ از عبد الله بن ابی یعفور، تنها نقلی است که قید «إذا رضیت» را دارد. سؤال و جواب درباره آیه «فأتوهن من حيث أمركم الله» نیز، در نقل معتبر بعدی نیامده است.

• نقل دوم: أحمد بن محمد بن عیسی عن معاوية بن حكيم عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبد الله ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال لا بأس به.»^۳

این نقل، معتبر و بدون قید «إذا رضیت» است. نیامدن قطعه دوم (پرسش و پاسخ درباره آیه)، می‌تواند دو دلیل داشته باشد:

الف. تقطیع روایت

ب. عبد الله بن ابی یعفور این قطعه را برای حماد نقل نکرده باشد؛ چون

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۴، ح ۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۶، ح ۲.

۲. توضیح بیشتر: تذکر این نکته درباره محمد بن حمران، مفید است که مرحوم آقای خونی با تکیه بر دلیلی، مراد از این عنوان را محمد بن حمران نه‌دی می‌داند که به توثیق وی تصریح شده است. اما این دلیل، ناتمام است و استظهار می‌شود که مراد از محمد بن حمران، محمد بن حمران بن اعین شیبانی، برادرزاده زراره است که به توثیق وی تصریح نشده؛ اما قرآینی مانند اکثر روایت بزرگان و روایت ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر از او، بر وثاقت وی دلالت می‌کند.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۵، ح ۳۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۵.

این قطعه، مستقل از قطعه اول است و ضرورتی ندارد که راوی، همه پرسش و پاسخ‌ها را برای همه، نقل کند.

پس نبود قطعه دوم خبر در نقل حماد از ابن ابی یعفور، در حکم به اتحاد این دو روایت، مشکلی ایجاد نمی‌کند. به هر حال، در نقل حماد، همان سؤال ابن ابی یعفور با همان الفاظ از امام علیه السلام پرسیده شده و ایشان در پاسخ، فقط فرموده‌اند: «لا بأس به».

• نقل سوم (تفسیر العیاشی): عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن إتيان النساء في أعجازهن قال: لا بأس، ثم تلا هذه الآية: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتَّى﴾»^۱

این نقل، مرسل و نامعتبر است.

• نقل چهارم: أحمد بن محمد بن عيسى عن البرقي يرفعه عن ابن أبي يعفور قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال: ليس به بأس وما أحب أن تفعله»^۲.

این روایت نیز، بدون قید «إذا رضيت» است؛ اما مرفوعه و بی اعتبار است.

ظاهراً همه این نقل‌ها، در اصل، یک روایت بوده و تفاوت‌ها، از نقل به معنا پدید آمده است؛ زیرا بسیار بعید است که این سؤال، چند بار از امام پرسیده شده باشد.^۳

ممکن است گفته شود که اصل این نقل‌ها، یک روایت است و درباره قید «إذا رضيت»، دوران امر بین زیاده و نقیصه است و طبق اصل ثابت عقلایی در دوران بین زیاده و نقیصه، نقل زائد، پذیرفته و نقل ناقص کنار نهاده می‌شود.

اما پاسخ، این است که چنین اصل ثابت عقلایی (اصل عدم الزیاده) صحیح نیست؛ پس اطمینان به وجود قید «إذا رضيت» پیدا نمی‌شود تا شاهد جمع باشد.

اگر تعارض میان دو نقل مختلف از حدیث واحد نبود؛ بلکه تعارض میان دو

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۱۰.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۶، ح ۳۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴۷، ح ۶.

۳. توضیح بیشتر: درباره این سؤال که احیاناً، با خجالت پرسیده می‌شود - چنان‌که در صحیح صفوان دیده شد که برخی از اصحاب، از پرسش این سؤال، حیا کرده‌اند - تکرار سؤال، بعیدتر است.

حدیث بود، به زیاده اخذ می‌شد؛ اما با رجوع به منابع حدیث، روشن می‌شود که هرچند اختلافات جزئی در متن وجود دارد؛ اما حدیث، واحد است و یک قضیه واحد به چند گونه نقل شده است؛ پس، امکان دارد که راوی در روایت ابن ابی یعفور طبق نقل محمد بن حمران، بر پایه ارتکاز یا عقیده شخصی خویش درباره این مسئله که «همه تمتعات از زن، جزء حقوق شوهر نیست»، قید رضایت را در نقل به معنا افزوده باشد. این ارتکاز می‌تواند از این نظر باشد که گاهی، راوی با لحاظ قرائن مقامی و تعبیر «لا تؤذها»، احساس می‌کند مراد امام علیه السلام این نیست که وطی دبر، از حقوق شوهر است.

بنابراین، با توجه به این احتمال، دیگر اخذ به زیاده، ممکن نیست؛ پس:

• **اولاً**، با توجه به تعارض «احتمال سقط این قید از سوی راویان» با «احتمال افزودن این قید بر اثر نقل به معنا از سوی یک راوی»، نمی‌توان اصل عدم زیاده را بر اصل عدم نقیصه ترجیح داد؛ در نتیجه، طبق مسلک مرحوم آیت الله العظمی بروجردی، از آنجا که یقیناً خطا، یا در زیاده رخ داده یا در سقط، یکی از این نقل‌ها خطاست و نمی‌توان به قید زیاده اخذ کرد.

• **ثانیاً**، بر فرض که یک احتمال بر احتمال دیگر ترجیح داشته باشد و ظن پیدا شود، طبق مختار، این ظن، تا جایی که به حد اطمینان نرسد، حجت نیست و دلیل انسداد صغیر در اینجا، تمام نیست؛ هرچند در برخی حالت‌ها، به دلیل انسداد صغیر قائل شویم.

ب. بررسی اختلاف نقل روایت عباد بن صهیب در کافی و فقیه و علل الشرائع و تأثیر آن در فتوا

ج. جواز بوسیدن و در دامن گذاشتن دختر بچه نامحرم تا پیش از شش سالگی در این مبحث، استاد رحمه الله روایاتی مانند روایت ابو احمد کاهلی و روایت زراره را

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ح ۴؛ الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسین بن علی عن أبان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن إتيان النساء في أعجازهن فقال: هي لعنت لا تؤذها».

چنین بررسی کرده است:

• روایت ابو احمد کاهلی

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن عبد الله بن يحيى الكاهلي عن أبي أحمد الكاهلي وأظنني قد حضرته قال: «سألته عن جویریة ليس بيني وبينها محرم تغشائي فأحملها فأقبلها فقال: إذا أتى عليها ست سنين فلا تضعها على حجرک.»^۱

این روایت در جامع الأحادیث، با تعبیر «فَأَقْبَلُهَا» نقل شده است.^۲ در برخی نسخه ها نیز، همین گونه آمده است؛ اما در برخی نسخه های معتبر کافی، «وَأَقْبَلُهَا» است که شاید بهتر باشد.^۳

در سند روایت، ابو احمد کاهلی قرار دارد که مراد از او مشخص نیست و روایت از این نظر، اشکال سندی دارد.

شاید ادعا شود عبارت «وَأَظُنُّنِي قَدْ حَضَرْتُه» قرینه است بر اینکه خود عبدالله بن یحیی کاهلی نیز، هنگام پرسش و پاسخ، حاضر بوده و آن را مستقیماً شنیده است؛ از این رو، مشخص نبودن ابی احمد کاهلی، به اعتبار سند ضرر نمی رساند. اما این ادعا درست نیست؛ زیرا:

• اولاً، این مطلب چندان مسلم نیست که جمله «وَأَظُنُّنِي قَدْ حَضَرْتُه» کلام عبدالله بن یحیی کاهلی باشد. شاید این جمله، کلام راوی پیش از او (علی بن حکم) باشد. طبق این احتمال، علی بن حکم می گوید: «عبدالله بن یحیی کاهلی این روایت را از ابو احمد کاهلی نقل کرد و ظن دارم که خودم نیز، هنگامی که ابو احمد کاهلی این روایت را برای عبدالله بن یحیی کاهلی نقل می کرد، حاضر بودم؛» طبق این احتمال، استفاده

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۹، ح ۱. صاحب وسائل این روایت را از کافی نقل کرده؛ اما در نقل ایشان، به جای «جویریة»، لفظ «جاریة» و همچنین، تعبیر «وَأَقْبَلُهَا» آمده است.

۲. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۶۴، «باب ما ورد فی أنّ الجاریة إذا أتى علیها ست سنين لا یضعها الرجل»، از ابواب «جملة من أحكام الرجال والنساء الأجانب وما یناسبها»، ح ۱.

۳. برای دیدن نسخه های با «فاء» و «واو»، رک: الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۱، ص ۲۲۴، پاورقی ۴.

نمی‌شود که خود عبدالله بن یحیی کاهلی نیز، هنگام پرسش و پاسخ، حاضر بوده و آن را مستقیماً شنیده‌است.

• ثانیاً، اگر این جمله، کلام عبدالله بن یحیی کاهلی باشد، باز دلالت نمی‌کند که قطعاً خود او نیز، مستقیماً این پرسش و پاسخ را شنیده‌است؛ زیرا او با این جمله، فقط می‌گوید: «ظَنُّ دَارَمَ که خودم نیز، هنگام پرسش و پاسخ حاضر بودم.» با مجرد ظَنُّ، ثابت نمی‌شود که واقعاً حاضر بوده و پرسش و پاسخ را شنیده‌است؛ اما چون گفته: «ظَنُّ دَارَمَ»، در حدّ تأیید، خوب است.

البته در مسئله، روایتی در فقیه^۱ آمده که در آن، عبدالله بن یحیی کاهلی با عبارت «سَأَلَ أَحْمَدُ بْنُ النَّعْمَانِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام»، شبیه این پرسش و پاسخ را نقل کرده‌است. در برخی نسخه‌ها، به جای احمد بن النعمان، محمد بن النعمان ثبت شده؛ اما ظاهراً همان احمد بن النعمان، اقرب به صواب است و در نسخه‌های مهم‌تر و معتبرتر فقیه نیز، همین‌گونه آمده‌است.

اگر وحدت این دو روایت ثابت بود، کسی می‌توانست نقل فقیه را قرینه قرار دهد و اطمینان یابد که جمله «وَأُظُنُّنِي قَدْ خَصَرْتُهُ» در نقل کافی، برای عبدالله بن یحیی کاهلی و مراد از ظَنُّ نیز، ظَنُّ اطمینانی است؛ در نتیجه، ثابت می‌شد که خود عبدالله بن یحیی کاهلی نیز، پرسش و پاسخ در نقل کافی را مستقیماً شنیده و مرحوم صدوق چون اطمینان یافته که ظَنُّ وی، ظَنُّ اطمینانی است، روایت را مستقیماً به خود عبدالله بن یحیی کاهلی نسبت داده و واسطه را حذف کرده‌است. اما افزون بر اختلاف متنی دو روایت، سائل در نقل کافی، با سائل در نقل فقیه فرق می‌کند و اینها مانع می‌شود از اینکه اطمینان پیدا شود عبدالله بن یحیی کاهلی، پرسش و پاسخ در نقل کافی را مستقیماً هم شنیده‌است؛ بلکه بعید نیست دلالت کند روایت کافی و روایت فقیه، دو روایت مختلف‌اند و عبدالله بن یحیی کاهلی دو پرسش و پاسخ از امام علیه السلام را نقل کرده‌است. در هر صورت، نوع نقل در

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۶، ح ۴۵۰۶: روی عبد الله بن یحیی الکاهلی قال: «سأل أحمد بن النعمان أبا عبد الله علیه السلام فقال له: عندي جویریة لیس بینی و بینها رحم و لها ست سنین قال: «لا تضعها فی حجرک».

یک روایت، قرینه بر نقل روایت دیگر نیست.

• روایت زراره

روایت زراره در کافی و تهذیب نقل شده؛ اما سندهای آن دو متفاوت اند: کافی: حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن یحیی عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجارية الحرّة ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها.»^۱

تهذیب: عنه [الحسين بن سعيد] عن القاسم بن محمد عن محمد بن محمد بن أبان عن عبد الرحمن بن بحر عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجارية ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها.»^۲

در بررسی سند این روایت، چند مطلب گفتنی است؛ از جمله:

- عبد الرحمن بن یحیی در کافی و عبد الرحمن بن بحر در تهذیب، یک نفرند و در یکی از این دو عنوان، تصحیف رخ داده است. «بحر» و «یحیی» در نسخه های خطی، بسیار شبیه هم نوشته می شوند؛ در بسیاری از کتابت ها، «یی» را شبیه «ر» می نوشتند و خیلی هم مقتید نبودند نقطه ها را بگذازند؛ در نتیجه، این دو، بسیار با هم اشتباه می شوند. شاهد، اینکه بسیار دیده می شود «یحیی» و «بحر» نسخه بدلی یکدیگر شده اند؛ در یک نسخه، «یحیی» و در نسخه دیگر، همین اسم به «بحر» تبدیل شده است. آنان که تا اندازه ای با نسخه های خطی مأنوس باشند، اتحاد عبد الرحمن بن یحیی و عبد الرحمن بن بحر، و رخداد تصحیف در یکی از آن دو را بسیار آسان می پذیرند؛ اما دیگرانی که با نسخه های خطی سروکار ندارند،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۳، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۰، ح ۲؛ وعن حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد عن غیر واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن یحیی عن زرارة عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجارية الحرّة ست سنين - فلا ينبغي لك أن تقبلها».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۸۰-۴۸۱، ح ۱۳۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۱، ح ۷؛ ویا سندها عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن محمد بن أبان عن عبد الرحمن بن بحر عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «إذا بلغت الجارية ست سنين فلا ينبغي لك أن تقبلها».

از این تصحیف، ابراز شگفتی می‌کنند.

• نکته دیگر، آنکه اولاً، با تتبعی که انجام شد، این دو عنوان در جای دیگری دیده نشد تا به قریه آن، بتوان یکی از دو عنوان عبدالرحمن بن یحیی و عبدالرحمن بن بحر را بر دیگری، ترجیح و آن را اصل قرار داد و ابهام را برطرف ساخت؛ ثانیاً، وثاقت هیچ‌کدام از دو عنوان ثابت نشده است؛ از این رو، مشخص شدن عنوان صحیح، از این نظر، تأثیری در اعتبار یا عدم اعتبار روایت ندارد.

د. جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، موثقه یونس بن یعقوب، صحیحه عیص بن القاسم

ه. وصل کردن موی اجنبیه، و روایات مسئله

و. بررسی موثقه یونس بن عمار در مباحث وطی دبر

ز. حرمت ابدی مادرزن، طایفه دوم اخبار، روایت اول (صحیحه منصور بن حازم، مسئله شمشیه)

ح. بررسی کفایت مستای دخول در حرمت ربیبه، اشکال بر مطلب سوم مرحوم آقای خوئی

ط. نکاح با خواهرزاده و برادرزاده زوجه، طایفه سوم اخبار، روایت اول (صحیحه ابی الصباح کنانی)

ی. ادله اعتبار اذن عمه و خاله در عقد متأخر آنها، اشکال اول بر دلیل دوم (خبر محمّد بن مسلم در عوالي اللالی)

ک. روایات دال بر حرمت ناشی از زناى سابق، روایت ششم (صحیحه عیص بن القاسم)^۱

بررسی مباحث اصولی مورد نیاز هنگام تدریس فقه، و تطبیق آنها بر فروع

استاد رحمته الله هنگام تدریس فقه، مباحث اصولی مورد نیاز را مطرح و بررسی و آنها را بر فروع تطبیق می‌کند؛ توجه به «تفریعات» هنگام «بحث اصولی»، سبب واقعی شدن آنها می‌شود و این فایده را در پی دارد که پاره‌ای از بحث‌های غیر ضروری و

بی ثمره مطرح نخواهد شد.

تبیین برخی مبانی اصولی مطرح نشده در کتاب‌های اصول به گونه مستقل برخی از مباحثی که مناسب بوده در علم اصول مطرح شود؛ اما به گونه مستقل و به تفصیل مطرح نشده، در مباحث استاد رحمته الله علیه به تفصیل مطرح و تبیین شده است؛ برای نمونه:

۱. تبیین حکمت و علت و تفاوت آنها، و بررسی معیّم بودن و مخیصص بودن علت و حکمت

در این باره، نمونه‌های زیر را می‌توان برشمرد:

الف. نکاح واجب و بررسی برخی مصادیق آن، ذیل مسئله ۴: «... فقد يجب بالنذر أو العهد أو الحلف و فيما إذا كان مقدّمة لواجب مطلق أو كان في تركه مظنة الضرر أو الوقوع في الزنا و محترّم آخر ...»^۱

در این بخش، دلیل دوم بر حرمت اضرار به خویش، تعمیم حکمت «لما فيه من فساد الأبدان» در روایت است. «فساد ابدان» در روایات، حکمت حکم شمرده شده و مراد از آن، ترّتب قطعی فساد نیست؛ زیرا حکمت باید غلبه داشته باشد و فساد قطعی، غلبه ندارد؛ پس مراد، معرضیت ظنّی و در معرض فساد بودن است و در ضرر مشکوک نیز، از وارد کردن ضرر، نهی شده است؛ چنان‌که عقلاء نیز، هلاکت و فساد مشکوک و حتّی موهوم را در ضررهای قابل توجّه مانند فساد ابدان، جایز نمی‌دانند. پس، در دیدگاه عقلاء و ظاهر بیان حکمت حکم، وجوب اجتناب، به ضرر قطعی اختصاص ندارد؛ بلکه اجتناب از ضرر، در صورت ظنّی بودن و حتّی کمتر از آن، نیز واجب است.

ب. بررسی اشتراط سنگینی مهر در جواز نگاه شخص خواهان ازدواج به زن ممکن است گفته شود با لحاظ تعلیل «إنما يشترىها بأغلى الثمن»، جواز نظر برای مردی که اراده ازدواج دارد، و ویژه فرض سنگینی مهر است؛ اما این ادّعا درست نیست و علت، مخیصص شخص حکم است، نه سنخ حکم. برای تبیین این

نکته، باید دو مطلب توضیح داده شود:

• مطلب اول: هنگامی که موضوع، به وصفی مقید می‌شود، حکم، به مجموع موصوف و وصف تعلق می‌گیرد و اگر وصف، تنها در افراد نادر وجود داشته باشد، مانعی ندارد؛ پس در جمله «أعتق رقبة مؤمنة»، اگر افراد باایمان در میان بردگان، بسیار کم باشند، این تقیید هیچ محذوری ندارد؛ اما ذکر علت، به منزله تقیید حکم معلل نیست و عبارت «لا تأکل الرمان؛ لأنه حامض» به معنای «لا تأکل الرمان الحامض» نیست.

• مطلب دوم: در صورت ذکر نشدن علت (لأنه حامض)، خطاب، به افراد غالب انصراف ندارد و انار شیرین و غیر شیرین را شامل می‌شود؛ اما «لا تأکل الرمان؛ لأنه حامض» اعم از رمان متعارف و نامتعارف نیست؛ بلکه این علت با در نظر گرفتن متعارف رمان‌ها، ذکر شده و مستفاد از «لا تأکل الرمان؛ لأنه حامض» این است که باید از متعارف رمان‌ها پرهیز کرد؛ زیرا ترش هستند. پس، در «لا تأکل الرمان؛ لأنه حامض»، شخص حکم، به انارهای متعارف (ترش) منحصر شده و فعلاً، حکم فرد متعارف (انار ترش) را بیان می‌کند و این جمله درباره حکم رمان نامتعارف (انار شیرین) ساکت است و مفهوم سلبی ندارد تا با نفی سنخ حکم، بر جواز خوردن انار شیرین دلالت کند.

همچنین، اگر افراد نادری از رمان، ترش باشند، تعلیل صحیح نیست؛ بلکه برای صحت تعلیل باید اکثریت قاطع انارها، ترش باشند.

بله، اگر در روایتی دیگر، حکم روی طبیعت برود و مطلق باشد و علتی ذیل آن نیامده باشد، با دلیلی که دارای علت است، منافات نخواهد داشت؛ زیرا در دلیل مذیل به علت، شخص حکم مضیق است، و سنخ حکم مضیق نیست و مفهوم سلبی ندارد؛ پس می‌توان به اطلاق آن مطلقات، تمسک کرد.

نتیجه: طبق ظاهر ادله، «أغلی الثمن» علت حکم است، نه حکمت؛ یعنی امثال ترشی و شیرینی و غلو (گرانی)، علت حکم‌اند و دلیلی بر حکمت بودن آنها نیست؛ زیرا حکمت در جایی است که اگر حکم روی آن موضوع، جعل شود، منشأ اشتباه زیاد مکلف می‌شود یا اصلاً مکلف نمی‌تواند وظیفه‌اش را تشخیص دهد؛ در حالی که نمونه‌های پیش گفته چنین نیستند.

اما با این همه، روایت، شخص حکم را ضیق کرده است، نه سنخ حکم را؛ پس، روایت درباره حکم جواز نظر در مهریه سبک، ساکت است؛ بنابراین، اگر دلیل دیگری باشد که مطلق باشد و مذیل به این علت نباشد، با تمسک به اطلاق آن، نگاه کردن مرد خواهان ازدواج به زن، جایز می شود؛ چه مهریه کم باشد و چه زیاد. البته، مشهور فقهاء در تبیین «العله تخصص» می گویند: «علت، سنخ حکم را تخصیص می زند و مفهوم دارد؛ پس، از علت استفاده می شود حکم معلل در جایی که علت وجود ندارد، منتفی است.» در نتیجه، با قبول چنین مبنایی - اگر مشهور از جمله پیش گفته، تعلیل برداشت کنند و قرینه ای برخلاف نباشد - باید گفت: طبق تعبیر این روایت («إنما يشتريها بأغلى الثمن») حکم جواز نظر برای مرد خواهان ازدواج، در همه ازدواج ها ثابت نیست و جواز نظر، ویژه صورت معلل آن (مهریه سنگین) است؛ پس، اگر مهریه سبک باشد، مرد خواهان ازدواج نمی تواند به زن نگاه کند.

طبق مبنای مشهور، اگر «أغلى الثمن» حکمت حکم باشد، نظر به زن جایز است؛ زیرا طبق مبنای مشهور، تفاوت علت و حکمت این است که: «العله تعمم و تخصص، و الحکمة لا تعمم ولا تخصص»؛ اما مرحوم آقای داماد معتقد بود که تفاوت علت و حکمت، تنها در تخصیص است؛ زیرا «العله تعمم و تخصص، و الحکمة تعمم ولا تخصص»؛ پس حکمت، سبب تخصیص حکم نمی شود؛ اما علت باعث تخصیص حکم نیز، می شود.

ج. جواز نگاه شهوانی به زوجه معتده از وطی به شبهه
در مسئله ۳۴ از احکام نظر، چنین آمده است: «يجوز النظر إلى الزوجة المعتدة بوطئ الشبهة وإن حرم وطؤها...»^۱
مرحوم سید در اینجا، برای زوج، هرگونه نگاه به زوجه معتده به وطی شبهه را جایز دانسته است، اعم از نگاه شهوانی و نگاه به عورت؛ اما در تکمله عروه فرموده است:
«لا إشكال في عدم جواز وطئها للزوج في أيام عدتها للوطئ بالشبهة،

۱. المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۲، ص ۵۵۹.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۳، م ۳۴.

و هل يجوز له سائر الاستمتاعات أو لا؟ وجهان بل قولان: من أنها لم تخرج عن الزوجية ويحصل الغرض من العدة وهو عدم اختلاط الأنساب بترك الوطء، وأما الاستمتاعات الأخر فلا دخل لها في ذلك، ومن أن مقتضى العدة الاجتناب عنها مطلقا وهو الأحوط وإن كان الأول أقوى.^۱

ایشان دو احتمال را مطرح کرده که توضیح آن، چنین است:

احتمال اول: جز وطی، همه استمتاعات از چنین زوجه‌ای جایز است؛ زیرا دلیل حرمت وطی، اختلاط میاه است و با استمتاعات دیگر، اختلاط میاه پدید نمی‌آید.

احتمال دوم: افزون بر حرمت استمتاع به شکل وطی، دیگر استمتاعات نیز، حرام است؛ زیرا تمام علت برای لزوم عده، اختلاط میاه نیست؛ بلکه حتی در جایی نیز که اختلاط میاه تصور نشود، نگه داشتن عده بر زوجه لازم است، مانند زوجه موطئه در دبر یا زن مدخوله‌ای که به مدت طولانی با همسرش هم‌بستر نشده باشد؛ بنابراین، حرمت مباشرت شوهر با چنین زنی در هنگام عده، به دلیل اختلاط میاه نیست.

ایشان فرموده است: «اگرچه احتمال دوم، مطابق احتیاط است؛ لکن احتمال اول، اقوی است.»

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«تنها برای زوج، نگاه غیر شهوانی به زوجه معتده به وطی شبهه، جایز است؛ اما نگاه شهوانی و دیگر استمتاعات برای او حرام است. اینکه مرحوم سید گفته است: "با نگاه شهوانی، اختلاط میاه رخ نمی‌دهد، پس جایز است"، عجیب است؛ زیرا عده، تنها برای پیشگیری از اختلاط میاه جعل نشده و لزوم عده منحصر به صورت احتمال اختلاط میاه نیست؛ بلکه حتی جایی که به عدم اختلاط میاه نیز یقین وجود دارد، نگه داشتن عده، لازم است؛ بنابراین،

پیشگیری از اختلاط میاه، فقط حکمت حکم است، نه علت آن.^۱
اما به نظر می‌رسد مرحوم سید به این مطلب توجه داشته و از آن غافل نبوده؛ از این رو، دو احتمال را بیان کرده است.

توضیح مطلب:

اختلاط میاه گرچه حکمت حکم است؛ اما حکمت باید به طور شایع در اغلب افراد حکم وجود داشته و تخلف از آن، نادر باشد تا مصادیق نادر هم، از نظر حکمت به مصادیق شایع ملحق شوند. وجود حکمت در بیشتر افراد باعث می‌شود شارع، افراد نادر را نیز به دیگر افراد ملحق سازد و حکم واحدی را به شکل عام، جعل کند. برای نمونه، در «لاتأکل الرمان؛ لآنه حامض»، اگر حموضت با توجه به ترش مزه بودن اغلب افراد انار، حکمت باشد، قانون‌گذار انارهای شیرین را - با اینکه در دایره این حکمت، داخل نیستند - به انارهای ترش ملحق می‌سازد و بر همه، حکم واحدی را بار می‌کند؛ پس، وجود حکمت در بیشتر افراد باعث می‌شود قانون‌گذار، افراد نادر را هم به بقیه ملحق سازد و به مقتضای حکمت، حکم واحدی را بر همه افراد موضوع بار کند. درباره لزوم عده بر زنان نیز، گرچه عدم اختلاط میاه حکمت است و در همه زن‌ها وجود ندارد؛ اما به سبب اینکه در بیشتر زنان مدخوله در سن حیض، اختلاط میاه احتمال دارد، شارع مقدس با شرایط خاص، حکم کلی لزوم اجتناب از مباشرت با همه زنان مدخوله را جعل کرده است. اختلاط میاه، تنها در حالت وطی، متصور است؛ بنابراین، نمی‌توان زوج یا مالک را از دیگر استمتاعات منع کرد؛ زیرا دیگر استمتاعات از معتده، سبب اختلاط میاه نمی‌شود. همچنین، حمل در زنان قاعد محتمل نیست و حکم لزوم عده بر آنان نیز، منتفی است؛ بنابراین، حکمت عده، اختلاط میاه در فرضی است که به طور متعارف و شایع در اغلب افراد، محتمل است؛ همچنین، آنچه سبب اختلاط میاه می‌شود، باید به طور متعارف و شایع در اغلب افراد، محتمل باشد که تنها در دخول، چنین چیزی محتمل است؛ بنابراین، چنان‌که دیگر تمتعات زوج، موجب حکم به لزوم عده نمی‌شود، حکم به عده هم، مانع دیگر تمتعات زوج نمی‌شود.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۹.

۲. تفاوت ترک استفصال و ترک استیضاح با اطلاق لفظی، در افاده عموم استاد رحمۃ اللہ علیہ در مبحث حرمت ابدی ناشی از لواط، اختصاص حرمت ابدی به فاعل را بررسی کرده^۱ و به مناسبت، فرموده است: «اگر در پرسش سائل، لفظ مجمل به کار رفته باشد و امام رحمۃ اللہ علیہ در پاسخ، از مراد سائل نپرسیده باشند، همین ترک استیضاح را می توان قرینه بر عموم دانست.»

این بحث، با آوردن مثالی روشن تر می شود:

اگر کسی پرسد: «من مقلد سید بودم؛ آیا بقاء بر تقلید ایشان جایز است یا خیر؟» و در پاسخ، گفته شود: «مانعی ندارد.» در اینجا، اگر لفظ «سید» در پرسش، مهمل و مردّد میان مرحوم آقا سید ابوالحسن اصفهانی و مرحوم آقای بروجردی باشد، چنانچه جواز بقاء بر تقلید در هر دو احتمال ثابت باشد، لازم نیست پاسخ دهنده مراد سائل را بفهمد؛ بلکه می تواند به اجمال بگوید: «اشکال ندارد؛ اما اگر حکم جواز بقاء، تنها در یکی از دو احتمال وجود داشته باشد، پیش از پاسخ، باید مراد سائل از تعبیر «سید» استفسار شود و ترک استفسار، دلیل بر عمومیت حکم است.

اکنون در محلّ بحث (حرمت ابدی ناشی از لواط)، اگر پرسش سائل اجمال داشته باشد و در مقام ثبوت، هم ازدواج با مادر و دختر و خواهر مفعول، بر فاعل حرام باشد و هم برعکس، لازم نیست امام رحمۃ اللہ علیہ در پاسخ، مراد سائل و مرجع ضمائر را بپرسد؛ اما اگر حکم، تنها در یکی از دو صورت ثابت باشد، قهراً باید مراد سائل، استیضاح شود. ترک استیضاح می تواند دلیل بر تعمیم حکم به شمار آید؛ چنانکه مرحوم شیخ انصاری در برخی مواضع از مبحث بیع فضولی^۲ به همین نکته، استدلال کرده است. اما چنانکه استاد رحمۃ اللہ علیہ در مباحث حج^۳ نیز اشاره کرده، ترک استیضاح، غیر از ترک استفصال است. ترک استفصال، دلیل بر عموم است؛ اما ترک استیضاح چنین نیست.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۵، م ۲۱: «... ولا تحرم علی الموطوء أم الواطئ، و بنته و أخته علی الأقوی ...».

۲. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۳۶۲.

۳. کتاب حج، محرمات احرام، تحفل شهادت بر عقد، مرسله ابن شجره؛ رک: واجبات طواف، حکم نسیان نماز طواف.

توضیح مطلب:

گاه، سائل از قضیه‌ای شخصیت می‌پرسد و برای نمونه، می‌گوید: «من از مرجعی تقلید می‌کرده‌ام که از دنیا رفته است؛ آیا می‌توانم بر تقلید آن مرجع باقی بمانم؟» در اینجا، هرچند قضیه پرسیده شده، شخصیت است و قهراً صورت‌های مختلف ندارد؛ اما به هر حال، دارای خصوصیتی است که در پرسش نیامده؛ مانند اینکه مرجع تقلید، سید است یا نه؟ اعلم از دیگر مجتهدان است یا مساوی؟ مقلّد، مسائلی را از مرجع تقلید یاد گرفته یا نه؟ و

اگر در پاسخ گفته شود: «بقاء بر تقلید جایز است»، معنایش این است که بنا بر همه احتمالات، حکم ثابت است؛ خواه، مرجع تقلید، سید باشد یا نباشد؛ اعلم باشد یا نباشد؛ مقلّد، مسائلی را از او یاد گرفته باشد یا نباشد؛ و در اینجا، در پرسش سائل هیچ لفظ مجملی دیده نمی‌شود که معنای آن مشخص نباشد و با تکیه بر ترک استفسال و نرسیدن از خصوصیات واقعه جزئیته، می‌توان حکم را تعمیم داد. اما اگر در پرسش، لفظ مجمل به کار رود - و برای نمونه، گفته شود: «هل زید واجب الإکرام؟» و فرض این باشد که زید، مردّد میان زید بن عمرو و زید بن خالد باشد - با ترک استیضاح، تعمیم حکم را نمی‌توان برداشت کرد؛ زیرا هرچند به کاربردن عمدی لفظ مجمل، عقلاً ممکن است؛ اما بسیار نادر، اتفاق می‌افتد و به طور معمول، اطمینان به نفی آن وجود دارد. هنگامی که احتمال تعدّد اجمال نفی شود، علم اجمالی به رخداد خطا پدید می‌آید؛ یا سائل خطا کرده و به اجمال کلام خویش توجه نداشته و لفظ مجمل به کار برده؛ یا اینکه این لفظ در هنگام صدور، مجمل نبوده؛ بلکه قرائن حالی یا مقالی بر تعیین مراد وجود داشته که راویان بعدی آن را منتقل نکرده و در نقل خبر، اشتباه کرده‌اند.

پس، نمی‌توان جازم شد که لفظ صادر شده، حتماً در هنگام صدور، مجمل بوده است تا با ترک استیضاح، تعمیم حکم برداشت شود؛ بلکه این احتمال هم، داده می‌شود که اجمال در نقل راویان بعدی پدید آمده باشد؛ برای نمونه، به سبب تقطیع روایت و جدا شدن صدر و ذیل حدیث از هم، قرینه از ذی‌القرینه جدا شده و در نتیجه، کلام اجمال یافته است. پس، با توجه به این علم اجمالی به خطا، نمی‌توان ترک استیضاح را دلیل بر تعمیم حکم شمرد.

با این توضیح، تفاوت ترک استیضاح با ترک استفصال روشن می‌شود. در ترک استفصال، مراد سائل روشن است و هیچ اشتباهی در کار نیست.^۱ برای نمونه، اگر کسی بپرسد: «شخصی زنا کرده است؛ حکم آن چیست؟» در اینجا، اگر بین «زنا با ذات بعل» با «زنا با غیر ذات بعل» تفاوتی باشد، باید در پاسخ امام علیه السلام تفصیل داده شود. دلالت ترک استفصال بر عموم، اشکالی ندارد؛ اما در ترک استیضاح، اشکال پیش‌گفته وجود دارد.

۳. تبیین اطلاق مقامی و تفاوت آن با اطلاق لفظی

الف. حکم عزل، بررسی ادله تحریم، دلیل پنجم (روایات)، بررسی دلالت روایت اول، تقریب دوم

ب. ازدواج در احرام، بررسی روایات حرمت تکلیفی، طایفه دوم، بررسی دلالت روایت دوم^۲

ج. شرایط صیغه عقد نکاح، بررسی اشکال چهارم بر کفایت ماده «متعّه» در عقد دائم

د. شرایط صیغه نکاح، مباحث نکاح، آخرس

ه. وجوه بطلان اشتراط خيار در نکاح^۳

و. حکم تزویج صغیره از سوی پدر یا جدّ، دلیل دوم لزوم تزویج (روایات صحت تزویج پدر)

۴. نقش غلبه و قید غالبی در انصراف ادله و شیوه مفهوم‌گیری

الف. بررسی شرایط جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، عدم اشتراط سنگینی

۱. توضیح بیشتر: نکته اصلی بحث، در این است که به‌کاربردن لفظ مجمل در محاورات، برخلاف اصول عقلایی محاورات است و نوعی اشتباه شمرده می‌شود؛ اما بیان نکردن همه خصوصیات واقعه جزئیته، برخلاف اصول عقلایی نیست؛ بنابراین در این باره، علم اجمالی به اشتباه، پدید نمی‌آید.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶، ح ۱: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرٍ عَنْ الْمُثَنَّى عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنٍ وَ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ عَنْ أَدِيمِ بْنِ أَبِي هُرَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «... وَ الْمَحْرَمُ إِذَا تَزَوَّجَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ تَحُلْ لَهُ أَيْدَاءُ.» (وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۴۹۱، ح ۱).

۳. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۵۷، فصل ۱۱ (في مسائل متفرقة)، م ۱: «الأولى: لا يجوز في النكاح دواما أو متعة اشتراط الخيار في نفس العقد فلو شرطه بطل...».

- مهر در جواز نظر و بررسی تقریب‌های ادله شرطیت، اشکال تقریب دوم^۱
- ب. استماع صدای اجنبیه، ادله حرمت در فرض تلذذ و ریه، دلیل دوم (آیه «فلا تخضعن بالقول»)^۲، استدلال به آیه برای حلیت استماع با تلذذ در صورت عدم طمع به اجنبیه
- ج. بررسی تفصیلی روایات فرع اول و دوم مسئله تداخل در عده، دسته دوم (اعتبار «در عده بودن» در جواز رجوع)، روایت اول (صحیح یزید الكناسی)^۳
- د. مباحث حرمت ابدی ناشی از لواط، بررسی اعتبار کبیر بودن مفعول
- ه. حرمت ابدی بنت الزوجه و بررسی ادله اعتبار دخول و عدم اعتبار «ججر»، دلیل اول (آیه «وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»)^۴
۵. مباحث شک در قدرت
- مباحث مستثنیات حرمت نظر، استثنای چهارم (مقام شهادت)، مسئله دوم (بررسی ادله جواز نظر به اجنبی در مقام تحمل و ادای شهادت)
۶. مباحث سیره و نقش آن در استنباط
- استاد^۵ در مباحث فقهی خویش، به سیره - اعم از سیره عقلاء و مشترعه - توجهی ویژه دارد و درباره اعتبار آن، مباحث مهمی را مطرح کرده است؛ برای نمونه:
- الف. شرایط صیغه عقد نکاح، نکاح آخرس
- ب. مباحث اشتراط خيار در عقد نکاح
- ج. مسئله هفتم (جواز ازدواج با زن مدعی خلیه بودن)، دلیل اول جواز (سیره)^۶

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. الأحزاب، ۳۲.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۸۴، ح ۴: الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن يزيد الكناسي عن أبي جعفر^{علیه السلام} قال: «لا ترث المختلعة والمختيرة والمبارنة والمستأمرة في طلاقها هؤلاء لا يرثن من أزواجهن شيئا في عدتهن لأن العصمة قد انقطعت فيما بينهن وبين أزواجهن من ساعتهم فلا رجعة لأزواجهن ولا ميراث بينهما». (وسائل الشيعة، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ح ۶).

۴. النساء، ۲۳.

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۶۳، ذیل م ۷.

د. اولیای عقد نکاح، ادله ولایت پدر و جد بر مجنون (اعم از جنون متصل و منفصل)، دلیل سوم^۱

ه. مباحث خمس، ادله مشاع نبودن خمس، استدلال به عدم ضمان مالک نسبت به نمائات مال زکوی

توجه ویژه به «آیات الأحکام» و رجوع تفصیلی به کتاب‌های خاصه و عامه برای کشف معنای آیات برای نمونه، استاد رحمته الله در تفسیر آیه غَض بصر، به طور کامل و فراگیر، از عبارات فقهاء و مفسران - اعم از عامه و خاصه - استفاده کرده است.^۲

دقت در دستیابی به معنای حقیقی مفردات و ترکیب‌های آیات و احادیث
روش ایشان در کشف معنای حقیقی لفظ، بیشتر بر پایه تتبع در «استعمال‌ها و کاربردها» استوار است. این روش بر این اصل بنیادی، بنا نهاده شده که «استعمال بدون عنایت و تأول، دلیل بر معنای حقیقی است»؛ از این رو، باید دقت کرد که آیا استعمال، بدون عنایت و ادعای انجام شده یا خیر؟ هرچه استعمال و کاربرد، بیشتر و متنوع‌تر باشد، این ویژگی استعمال، آسان‌تر کشف می‌شود؛ برای آشنایی بیشتر، رجوع به این نمونه‌ها مفید است:

الف. بررسی معنای «علوج» در مباحث نظر به کفار (اعم از کتابیه و غیر کتابیه)
ب. بررسی معنای «غَض» در مباحث آیه غَض؛ بررسی مفاد ترکیب «غَض» با «مِنْ» و مواردی دیگر

ج. بررسی معنای «عوره» در مباحث آیه غَض

د. بررسی معنای «جلباب» و «ذراع» در مباحث نگاه به وجه و کفین اجنبیه

ه. بررسی معنای «افضاء» در مباحث احکام نزدیکی و حکم افضاء

و. بررسی وجوه حل تعارض صحیحۀ دوم عبدالرحمن با دو روایت زرار، بررسی وجه اول «دخول» به معنای خلوت، نه جماع

ز. بررسی معنای «متعّه» و مشتقات آن در مباحث شرایط صیغه عقد

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۶۳، م ۱.

۲. همچنین، رک: کتاب نکاح، مباحث نکاح با زانی و زانیه؛ العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۳-۸۲۴، م ۱۷.

رجوع به مصادر متفرقة مرتبط با بحث فقهی، مانند کتاب‌های تاریخ و انساب و تراجم الف. حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج، روایت یازدهم (غیاث بن ابراهیم)، جهت اول (بررسی اتحاد غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی) ب. بررسی لزوم ارضای زوجه در فرض ترک مباشرت چهار ماه یک بار، روایت کراجکی، قدح حسین بن محمد در کتاب‌های عامه با وجود عناد با شیعه

توجه به فقه عامه در برداشت از روایات

توجه استاد^۱ به فقه عامه، به پیروی از روش مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی است؛ برای نمونه، مصادیق زیر را می‌توان برشمرد:

الف. جواز نگاه برای ازدواج، و بررسی اشتراط سنگینی مهر در جواز نظر استاد^۲ در این بحث فرموده است: ممکن است گفته شود با لحاظ تعلیل «إِنَّمَا يَشْتَرِيهَا بِأَعْلَى الثَّمَنِ»، جواز نظر برای مردی که اراده ازدواج دارد، ویژه فرض سنگینی مهر است. برای اثبات اعتبار چنین شرطی، تقریب‌های مختلفی ممکن است بیان شود؛ اما همه آنها مردود است؛ زیرا اشکال عامی بر همه آنها وارد است: مسئله جواز نظر چنان‌که در میان فقهای شیعه مطرح است، در میان فقهای عامه نیز مطرح بوده و در منابع فقهی آنان نیز - همانند فقه شیعه - به هیچ وجه، کم یا زیاد بودن مهر مطرح نشده است.^۳ با رجوع به احادیث و محیط صدور آنها، دخالت نداشتن اندازه مهر در حکم جواز نظر، قابل استنباط است.

ب. آیه غَضَّ بَصَرٍ، جهت پنجم (مراد از «نساهن»)، مطلب پنجم در نظر مختار ج. بررسی شرایط جواز نظر برای مرید ازدواج، شرط پنجم (قصد ازدواج)، حرمت نظر

۱. با رجوع به اقوال عامه روشن می‌شود که آنچه محل نزاع بین عامه بوده، محدوده جواز نظر است و کسی از فقیهان عامه، سنگینی مهر را شرط جواز نظر نشموده است. (الخلاص، ج ۴، ص ۲۴۷: «مسألة ۳: يجوز النظر إلى امرأة أجنبية يريد أن يتزوجها إذا نظر إلى ما ليس بعورة فقط. و به قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي. إلا أن عندنا، وعند مالك، والشافعي أن ما ليس بعورة الوجه والكفان فحسب ...»؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۲: «مسألة لا نعلم خلافا بين العلماء في أنه يجوز لمن أراد التزويج بامرأة أن ينظر إلى وجهها وكتفيها مكرراً له لما رواه العامة أن النبي ﷺ قال للمغيرة وقد خطب امرأة: «انظر إليها» وفي رواية: «إلى وجهها وكتفيها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» ...»؛ المجموع شرح المهذب، ج ۱۶، ص ۱۳۸: المحلى بالآثار، ج ۹، ص ۱۶۱).

به زنان متعدّد برای ازدواج

- د. بررسی تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات، بررسی جمع بین روایات، اشکال مشترک بر جمع اول و دوم؛ و اشکال جمع پنجم؛ و اشکال جمع هفتم
- ه. بررسی تداخل عده در وطی به شبهه زن شوهردار، نظر مختار

توجه به زمان صدور روایات در بررسی تقیه‌ای بودن روایات

استاد رحمته‌الله در ارزیابی تقیه‌ای بودن روایت، زمان صدور آن را لحاظ می‌کند؛ برای نمونه، ممکن است روایتی از امام باقر علیه السلام صادر شده باشد و موافق با فتوای ابوحنیفه باشد؛ اما این، برای حکم به تقیه‌ای بودن روایت کافی نیست؛ زیرا باید فتوای فقیهانی را که در زمان امام باقر علیه السلام مطرح بوده‌اند، در نظر گرفت. مصادیق زیر، نمونه‌هایی از این ویژگی است:

الف. بررسی تداخل عده در ورود عده و طی به شبهه بر عده طلاق یا وفات، اشکالات ترجیح روایات تداخل به سبب مخالفت با عامه، اشکال اول

ب. ازدواج با زانیه، جهت چهارم (حکم مسئله در فرض تعارض مستقر روایات)، اشکال بر کلام حاج شیخ عبدالکریم حائری، اشکال دوم (مخالفت قول به تحریم با فتوای عامه)

ج. حکم زنای پیش از عقد، بررسی تعارض روایات، بررسی اشکالات آقای خوئی بر صاحب جواهر، اشکال چهارم؛ و همچنین اشکال چهارم بر مستمسک

استناد به اجماع فقیهان امامیه برای کشف تقریر معصوم علیه السلام

استاد رحمته‌الله معتقد است چه در جایی که مدرک کلام فقهاء «معلوم» باشد و چه در جایی که مدرک کلام آنان «نامعلوم» باشد، ملازمه‌ای میان آن کلام و قول معصوم علیه السلام وجود ندارد؛ زیرا «نامعلوم بودن مدرک»، به کلام فقیهان «عصمت» نمی‌بخشد و تضمین‌کننده «مطابقت آن با واقع» نیست و معتبر، تقریر معصوم علیه السلام است. اگر فتوای فقیهان معاصر ائمه علیهم السلام از جانب ایشان انکار نشود، دلیل «امضاء و اعتبار» چنان فتوایی خواهد بود، گرچه فتوای آنان به استناد «مدرک معلوم» صادر شده باشد؛ برای نمونه، اگر علماء معاصر معصوم علیه السلام با استناد به آیه‌ای، فتوایی را استنباط کرده باشند که به عقیده ما چنین دلالتی ندارد، با عدم انکار معصوم علیه السلام،

صحت فتوا اثبات می‌شود؛ اگرچه صحت استناد، ثابت نمی‌شود و نمی‌توان آن را دلیل بر دلالت آیه بر آن فتوا دانست؛ زیرا دلیلی نداریم که امامان علیهم‌السلام، اشتباهات علمی دانشمندان را نیز، الزاماً برطرف می‌ساخته‌اند؛ از این رو، با احراز اتصال اجماع به زمان معصوم علیه‌السلام، معلوم المدرك بودن اجماع، ضرری به اعتبار آن وارد نمی‌سازد؛ تا چه رسد به محتمل المدرك بودن آن؛ اما چه بسا با معلوم بودن مدرك اجماع یا محتمل بودن آن، اتصال اجماع به زمان معصوم علیه‌السلام، احراز نشود؛ پس مدركی نبودن اجماع، شرط اصل اعتبار آن نیست؛ بلکه غالباً - نه همیشه - شرط احراز اتصال است. در این باره، نمونه‌های زیر، قابل توجه است:

الف. استحباب نکاح، دلیل اول (اجماع)

ب. حق و طی برای زوجه، بررسی ادله حرمت ترك وطی زوجه دائم بیش از چهار ماه، دلیل اول (اجماع)

ج. زنا با زن شوهردار و بررسی ادله حرمت ابد، اشکال بر دلیل اول (اجماع)

د. ازدواج در احرام، حرمت تکلیفی، دلیل اول (اجماع)^۱

ه. بررسی کفایت مستای دخول در حرمت ربیبه^۲

و. حکم زنا با عمه یا خاله و ادله حرمت ابدی، دلیل دوم (روایات)، روایت اول (صحیحہ محمد بن مسلم)^۳

ز. شرایط صیغه عقد، نکاح آخرس، ادله کفایت اشاره آخرس^۴

ح. شرایط عاقد، شرط اول (بلوغ)، دلیل اول (اجماع)

ط. بررسی اعتبار تعیین ثبوتی و اثباتی زوجین در عقد، فرع اول (بطلان عقد در فرض تعیین کلی زوجین)^۵، بررسی وجوه بطلان عقد، وجه اول (اجماع)

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲۹، م ۴: «لا فرق في الدخول بين القبل والدبر وكفي الحشفة أو مقدارها».

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳۲، م ۲۸: «... وأما إذا كان الزنى سابقاً على التزويج فإن كان بالعمّة أو الخالة يوجب حرمة بنتيهما وإن كان بغيرهما ففيه خلاف والأحوط التحريم بل لعله لا يخلو عن قوة...».

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۲، م ۲: «الأخرس يكفيه الإيجاب والقبول بالإشارة مع قصد الإنشاء وإن تمكّن من التوكيل على الأقوى».

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۴-۸۵۵، م ۱۷.

توجه به اشباه و نظائر در استنباط احکام

استاد^۱ در مباحث خویش، یکی از قرائین حلّ مسئله را اشباه و نظائری آن مسئله می‌داند و به آنها نیز توجه دارد؛ برای نمونه:

الف. ثبوت دیه در افضاء صغیره، جمع اخبار و تحقیق در مسئله، مطلب دوم (بررسی احتمالات شرایط نفی دیه در صحیحۀ حمران و برید)، احتمال دوم در توجیه منشأ عدم تقیید ثبوت دیه به فرض طلاق در فتوای مشهور^۲

ب. بررسی سقوط نفقه زوجۀ مفضّاة با موت زوج، وجه نظر مشهور متأخران (سقوط نفقه با موت شوهر) در مستمسک، تقریب اول و بررسی آن^۳

ج. نکاح متأخر عمّه و خالۀ زوجۀ و بررسی حکم آن، عدم اعتبار رضایت تعلیقی عمّه نسبت به عقد خویش^۴

د. نکاح با خواهرزاده و برادرزاده زوجۀ، عدم دخالت صغیره بودن و کوتاهی عقد موقت در اعتبار اذن عمّه و خالۀ، ملاک انصراف در اطلاعات^۵

ه. نکاح با خواهرزاده و برادرزاده زوجۀ، عدم فرق بین عمّه و خالۀ بی‌واسطه و باواسطه^۶

و. شرایط صیغه عقد نکاح، بررسی اشکالات در کفایت «تمتّع» برای انشاء نکاح دائم، بررسی اشکال چهارم با بررسی ادلّه عامّه و خاصّه در کفایت «تمتّع»، مطلب اول (بررسی ادلّه عامّه صحت نکاح)، اثبات اطلاق مقامی و منع از جریان أصالة الفساد^۷

کمک‌گرفتن از «متخصّصان» برای تشخیص دقیق‌تر «موضوعات احکام»

برای تشخیص دقیق‌تر «موضوعات احکام» گاه نیاز به کمک از «متخصّصان»

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۲، م ۲.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۴، م ۱۰.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳۰، م ۹.

۴. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳۰، م ۱۰.

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۳۰، م ۱۳.

۶. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۵۱، م ۱.

است. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در بررسی مراد از افضاء در موضوع روایات (مباحث وطی صغیره)^۱ دید.

توجه به قواعد ادبیات عرب

نمونه‌هایی از توجه استاد رحمته الله به قواعد ادبیات عرب را می‌توان در موارد ذیل، مشاهده کرد:

- الف. ادله عامه در حرمت نظر به وجه و کفین، مرسله داوود بن ابی یزید العطار^۲
 ب. نگاه مملوک به مالکه^۳، ادله عدم جواز نظر، روایت دوم (روایت محمد بن اسحاق)^۴
 ج. حرمت ابدی مادرزن، دلیل اول (آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»)^۵،
 بررسی ادله عدم ارتباط «اللاتي دَخَلْتُم بِهِنَّ» با «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»
 د. شرایط عاقد، شرط اول (بلوغ)، دلیل اول (آیه «وَأَبْتَلُوا النِّسَاءَ...»)^۶، مطلب دوم
 (بررسی احتمالات اثباتی آیه)، بررسی احتمال چهارم با بیان قراین شرطیه نبودن «إذا»

روند تحقیق و تدوین کتاب

در تدوین این مجموعه از دروس فقهی استاد رحمته الله، برای اتقان مطالب، کوشیده شده مراحل زیر انجام شود:

الف. تطبیق دادن متون خام (متون پیاده شده از صوت بدون ویراستاری) از درس‌های استاد رحمته الله با صوت‌های درس ایشان: نتیجه این کار، «متون خام تطبیقی» نامیده شد. البته در موارد فراوانی، بر همین مرحله تطبیق دادن، نظارت صورت گرفت تا مطالب صوت، به درستی به «متن خام تطبیقی» منتقل شده باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۱۲، م ۳.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۹.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۶، ح ۲.

۵. النساء، ۲۳.

۶. النساء، ۱۷۶.

ب. مقایسهٔ تقریر سابق^۱ با «متون خام تطبیقی»: در این مرحله، پس از مشخص کردن مطالبی که در تقریر سابق به مباحث درس افزوده شده بود، در صورت احراز انتساب به استاد علیه السلام، در متن کتاب آورده شد و در صورت احراز نشدن انتساب، اگر اتقان علمی داشت، به پاورقی منتقل شد؛ وگرنه، حذف شد.

ج. تدوین «بسته»: در این مرحله، چند جلسهٔ درس استاد علیه السلام که یک موضوع را دنبال می‌کرد، «بسته» نامیده شد و «تدوینگر بسته» مباحث آن جلسات را با لحاظ مراحل پیشین و به صورتی منسجم، تنظیم و با عباراتی روان، تدوین کرد؛ برای نمونه: بستهٔ ازدواج در عده، بستهٔ ازدواج در حال احرام و
در تدوین بسته، نکات زیر رعایت شده است:

۱. در عبارت پردازی‌ها کوشیده شده هم، روان بودن مطلب رعایت شود و هم، مطالب استاد علیه السلام به درستی منتقل شود، به گونه‌ای که نه مطلبی افزون بر مطالب ایشان در متن بیاید و نه از مطالب ایشان، کاسته شود.

۲. استدراکات استاد علیه السلام که با فاصلهٔ زمانی و گاه در چند جلسهٔ بعد رخ داده بود، به صورت یک جا و در کنار مطالب همان موضوع آمده تا انسجام مباحث حفظ شود.

۳. از تکرار مطالب، اجتناب شده، مگر در مباحثی که تکرار اجمالی مطالب ضرورت داشته است. همچنین، اگر مطلبی در بخشی از گذشته یا آیندهٔ کتاب، به طور مستوفی و کامل آمده است و نیازی به ذکر آن در مقام نبوده، کوشیده شده در پاورقی به آن بخش ارجاع داده شود.

۴. برای بیان منطقی مطالب، هرگاه نیاز به تقدیم یا تأخیر مباحث بوده، این تغییر در چینش مباحث انجام شده است.

۵. در تنظیم مطالب، کوشیده شده مقدمات استدلال و حد وسط‌های آن به روشنی، بیان و از اجمال و مبهم‌گویی پرهیز شود. برای این هدف، از بیانات استاد علیه السلام در دیگر مباحث فقهی - اعم از مطالب گذشته و آینده

۱. تقریری که «مؤسسه پژوهشی رای پرداز» از این درس، در ۲۵ جلد با عنوان «کتاب نکاح (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)» در سال ۱۴۱۹ ق در قم منتشر کرد و در نرم افزار جامع فقه اهل البیت علیهم السلام نیز آمده است.

کتاب نکاح، و نیز کتاب‌های حج، خمس، اجاره و ... بهره گرفته شده؛ حتی گاهی در تنظیم نهایی مطالب، از استاد رحمته الله شفاهی سؤال شده و پاسخ ایشان در متن یا پاورقی (به فراخور حال)، اعمال شده است.

۶. تلاش شده نقل قول‌های مطرح شده در متن - اعم از نقل قول‌هایی که عیناً، در متن آمده و آنهایی که تنها مفاد اجمالی یا تفصیلی‌شان نقل شده - مستندیابی شود. برای کمک به خوانندگان، در نسخه نرم‌افزاری این کتاب، علاوه بر ذکر نشانی منبع، نوعاً عبارات نقل قول، در پاورقی آورده شده تا امکان ارزیابی آنان از مستندات نیز فراهم شود؛ اما در نسخه چاپی، به سبب متعارف نبودن درج این حجم از عبارات و برای کاهش تعداد صفحات، در بیشتر پاورقی‌ها، تنها به ذکر نشانی منبع بسنده شده است.

۷. در مستندیابی نقل قول‌ها و احادیث عامه، کوشیده شده از منابع عامه استفاده شود و به ذکر مستنداتی از خلاف شیخ طوسی، تذکره علامه حلی و مانند این کتاب‌ها، بسنده نشود.

۸. همچنین، کوشیده شده برای همه مدعاهای استاد رحمته الله، مستنداتی در پاورقی درج شود. برای نمونه، هنگامی که ایشان مدعی اجماع یا شهرت یا اختلاف نظر در مسئله شده، پس از تحصیل اجماع یا شهرت، مستندات آن در پاورقی آورده شده و اگر گاهی برخلاف مدعای استاد رحمته الله بوده، با ذکر مستندات و ادله، تذکر داده شده است. نمونه‌های دیگر این مستندیابی، در توثیقات و تضعیفات، معانی لغات، نکات تاریخی و ... دیده می‌شود.

۹. هنگامی که برای مطالب متن، مستندی پیدا نشده، در پاورقی به عدم دستیابی به مستند اشاره شده است.

۱۰. برخی از مقدمات مطوّه که در استدلال استاد رحمته الله مطرح نشده، در پاورقی آورده شده تا استدلال ایشان برای خواننده، روشن شود. به طور کلی، برخی مطالب پاورقی، برای تبیین بیشتر مطالبی از استاد رحمته الله است که در متن مطرح نشده است.

۱۱. گاهی که استاد رحمته الله به طور مبهم، به آیات و روایات یا فتاوی فقهاء اشاره

کرده، مقصود ایشان در پاورقی مشخص شده است.

۱۲. برخی از اشکالات مقدّر که بر کلام استاد علیه السلام وارد بوده - چه اشکالاتی که به نظر محققان تدوین کتاب، وارد به نظر رسیده و چه اشکالاتی که قابل پاسخ بوده - در پاورقی آورده شده و اشکالات قابل پاسخ، همان جا پاسخ داده شده است. منشأ برخی اشکالات مطرح شده، دیگر عبارات استاد علیه السلام بوده است. همچنین، گفتنی است که در این بخش و بخش های پیش گفته (مقدمات مطوّه و ابهامات کلام استاد علیه السلام) در صورت امکان، به دیگر مباحث ایشان - اعم از گذشته و آینده کتاب نکاح، و نیز کتاب های حج، خمس، اجاره و ... - ارجاع داده شده است.

۱۳. هنگامی که برای احادیثی، نیاز بوده به اختلاف نقل ها اشاره شود، این اختلاف ها در پاورقی آورده شده است.

۱۴. اگر عباراتی مغلق از احادیث یا مطالب متن نیاز به تبیین داشته اند، کوشیده شده این مهم، در پاورقی انجام شود.

۱۵. هنگامی که در نقل عبارات یا احادیث، تفاوتی بین نقل استاد علیه السلام و منابع استفاده شده محققان وجود داشته، کوشیده شده این تفاوت ها در پاورقی تذکر داده شود.

۱۶. کتاب ها و منابع استفاده شده محققان، بیشتر و به ترتیب، از نرم افزارهای نور (مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی)، سایت کتابخانه مدرسه فقاہت، نرم افزار و سایت المكتبة الشاملة، و نسخه های چاپی و دیجیتالی کتاب ها بوده است. اطلاعات کتاب شناختی منابعی که در پاورقی ها به آنها نشانی داده شده، در کتابنامه آمده است.

۱۷. شیوه مستندیابی روایات چنین بوده است: نخست، نشانی کتاب اصلی (مانند کتب اربعه یا نوادریا کتاب های شیخ صدوق) آورده شده و سپس، نشانی کتاب های وسائل الشیعة و مستدرک الوسائل (در صورت نبودن روایت در وسائل) به آن افزوده شده است؛ البتّه، برای بیشتر روایاتی که عبارات آنها در متن نیامده، در پاورقی به درج نشانی وسائل یا مستدرک بسنده شده است. همچنین، هرگاه نقل روایت در منبع اصلی با نقل آن

در وسائل یا مستدرک، تفاوتی چشمگیر داشته، کوشیده شده تفاوت‌ها در پاورقی یادآوری شود. در مستندیابی، تنها هنگام ضرورت، نشانی روایت در کتاب جامع احادیث الشیعه آورده شده است؛ زیرا این کتاب، چاپ‌های مختلف با شماره صفحات متفاوت دارد و رجوع به آن نیز، رایج نیست. در هنگام نیاز، گاه از تعلیقه‌های استاد رحمته الله بر کتاب‌هایی مانند تهذیب الأحکام و جامع احادیث الشیعه بهره برده شده است.

۱۸. اگر از منبعی دو چاپ قدیم و جدید وجود داشته، به چاپ جدید ارجاع داده شده است؛ مگر اینکه هنگام تنظیم مطالب، تنها چاپ قدیم آن در دسترس بوده یا درج نشانی از چاپ قدیم، ضرورتی داشته است.

۱۹. مطالبی در پاورقی که کلام استاد رحمته الله بوده، با تعبیر «استاد رحمته الله...» و مطالبی که از استاد معظم حجت الاسلام و المسلمین حاج سید محمد جواد شبیری رحمته الله بوده، با تعبیر «توضیح بیشتر: ...» آغاز شده است؛ در غیر این صورت، مطالب، از محققان کتاب است. این نکته در همین مقدمه نیز، رعایت شده است.

۲۰. انواع مطالب و نکاتی که در پاورقی‌ها آمده، منحصر به بندهای پیش‌گفته نیست؛ اما از ذکر بقیه خودداری می‌شود.

۲۱. در آوردن تعابیر، تلاش شده تعابیر استاد رحمته الله حفظ شود و از آوردن نام‌ها یا القاب معروف که در کلام استاد رحمته الله نیامده، پرهیز شود.

۲۲. هنگام عنوان‌بندی مطالب متن، کوشیده شده عنوان‌ها، رسا و بیانگر مطالب متن و تا جای ممکن، کوتاه باشد. در فهرست تفصیلی در پایان هر جلد، بیشتر عنوان‌ها آورده شده تا خواننده با رجوع به آن، بتواند از سیر بحث و نمای تفصیلی مطالب، آگاهی یابد.

د. نظارت بر «بسته»: در این مرحله، محقق دیگری در مقام «ناظر علمی»، بر تدوین بسته نظارت کرد تا خطاهای احتمالی کاهش یابد. در فرایند این نظارت، «تدوینگر بسته» اشکالات مطرح‌شده «ناظر علمی» را بررسی کرده است؛ اگر اشکال را وارد دانسته، تغییرات لازم را در بسته اعمال کرده و اگر اشکال را وارد ندانسته، آن را پاسخ داده است. حتی هنگام نیاز، مباحثاتی میان آن دو انجام شده تا اشکال برطرف

شود؛ گاه، نتیجه این مباحثات، در قالب «اشکال و پاسخ» در پاورقی آمده است.

۵. تدوین کتاب: در این مرحله، بسته‌های نظارت‌شده و نهایی‌شده، تجمیع و با نگاهی کلی و طبق «آیین‌نامه تدوین کتاب»، تنظیم شد. در فرایند تدوین کتاب، مطالب تکراری در بسته‌ها به کمترین اندازه رسیده است و اگر در نگاه کلی، میان برخی بسته‌ها، تنافی احتمالی (از نظر مسائل فقهی، اصولی، رجالی، تاریخی و...) وجود داشته، کوشیده شده برطرف شود. همچنین، فصل‌بندی مطالب و ارتباط بسته‌ها با یکدیگر برای مناسب‌سازی جهت چاپ کتاب صورت گرفته است.

در پایان، گفتنی است استاد رحمته الله بنا بر چینش مسائل کتاب العروة الوثقی، مباحث نکاح را آغاز کرده و پس از آن، فروعی از کتاب شرائع الإسلام را پی گرفته است. این فروع از شرائع - که در عروه مطرح نشده‌اند - عبارت‌اند از:

۱. فصل چهارم از اسباب تحریم، سبب دوم (رضاع)^۱، سبب چهارم (استیفاء عدد)^۲، و سبب ششم (کفر)^۳

۲. مسائل مربوط به لواحق عقد نکاح (مسائل «اعتبار کفو هم بودن»، «بررسی حق فسخ ناشی از زنای سابق بر عقد»، «حکم تعریض به خطبه خواستگاری») و ...^۴

۳. قسم دوم نکاح (عقد موقت)^۵

۴. ملحقات نکاح (موجبات فسخ نکاح اعم از عیوب و تدلیس، مهر، قَسَم و نشوز و شقاق، احکام اولاد، نفقات).^۶

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، الفصل الرابع في أسباب التحريم، ص ۲۲۶، «السبب الثاني: الرضاع».

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۶، «السبب الرابع: استیفاء العدد».

۳. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۳۸، «السبب السادس: الکفر».

۴. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۴۳، «مسائل من لواحق العقد، وهي سبع: الأولى: الکفاءة شرط في النکاح وهي التساوي في الإسلام...».

۵. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۴۶، «القسم الثاني في النکاح المنقطع».

۶. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۶۲، «و يلحق بالنکاح النظر في أمور خمسة: الأول: ما يرد به النکاح...».

مباحث مقدماتی عروہ

بخش اول



استحباب نكاح وادله آن

«النكاح مستحب في حد نفسه بالإجماع، والكتاب والسنّة المستفيضة، بل المتواترة. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يَغْنَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^١. وفي النبوي المروي بين الفريقين: «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»^٢. وعن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «تزوجوا فإن رسول الله ﷺ قال: من أحب أن يتبع سنتي فإن من سنتي التزويج»^٣ وفي النبوي: «ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله تعالى من التزويج»^٤. وعن النبي ﷺ «من تزوج أحرز نصف دينه فليتق الله في النصف الآخر»^٥.

١. النور، ٣٢.

٢. در منابع متقدم عافه، عين الفاظ اين روايت ديده نشد؛ اما اين مضمون در برخي كتاب ها آمده است؛ براي نمونه: صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٩٤٩، ح ٤٧٧٦: «... أما والله إني لأخشاكم لله وأنفاكم له، لكنني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٢٥. در منابع خاصه نيز همين مضمون با عباراتي ديگر آمده است؛ الكافي، ج ٥، ص ٤٩٦، ح ٥؛ الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن أبي داود المسترق عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن ثلاث نسوة أتبن رسول الله ﷺ فقالت إحداهن إن زوجي لا يأكل اللحم وقالت الأخرى إن زوجي لا يشم الطيب وقالت الأخرى إن زوجي لا يقرب النساء فخرج رسول الله ﷺ يجر رداءه حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال ما بال أقوام من أصحابي لا يأكلون اللحم ولا يشمون الطيب ولا يأتون النساء أما إني أكل اللحم و أشم الطيب و أتى النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني»؛ وح ٦: عذة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شعثون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «من أحب أن يكون على فطرتي فليستن بسنتي وإن من سنتي النكاح».

٣. الكافي، ج ٥، ص ٣٢٩، ح ٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٧-١٨، ح ١٤ (ارجاعات مربوط به كافي در اثر حاضر، مربوط به چاپ اسلاميه است، و اگر از چاپ دار الحديث باشد، تصريح به آن شده است).

٤. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٨٣؛ ٤٣٤٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٤، ح ٤.

٥. الكافي، ج ٥، ص ٣٢٨-٣٢٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٦-١٧، ح ١١ و ١٢.

٦. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٥.

ادله مسئله، در ذیل بررسی می شود.

دلیل اول: اجماع

دلیل اول، اجماع است.

مقدمه اول: حجّیت اجماع مدرکی در فرض اتصال به زمان معصوم علیه السلام

اجماع از ادله ای است که مرحوم سید برای استحباب طبیعی نکاح بیان کرده است. برخی فقها^۱ بر این باورند که اجماع، دلیل مستقل نیست؛ زیرا شرط حجّیت اجماع، مدرکی نبودن آن است. پس حجّیت اجماع در مواردی مانند موضوع بحث که کتاب و سنت دلالت بر آن دارند، شأنی است نه فعلی. طبق مبنای این عده، فقط اگر کتاب و سنتی نبود - نه اینکه صلاحیت استناد نداشت - اجماع دلیل شمرده می شود و لذا طبق این مبنا عبارت عروه را چنین باید تفسیر کرد که اگر کتاب و سنتی نبود، به اجماع تمسک می شد.

اما طبق نظر مختار، اجماع (چه مدرکی و چه غیر مدرکی)، اگر اتصالش به زمان معصوم علیه السلام ثابت شود، حجت است؛ هر چند مدرک اجماع، حجّیت نداشته باشد؛ زیرا دلیل عمده برای حجّیت اجماع، تقریر معصوم علیه السلام است.

مقدمه دوم: احراز اتصال اجماع به زمان معصوم علیه السلام در مقام

البته بسیاری از اجماعات متأخرین به استدلال های آنها مستند است و اتصال به زمان معصوم علیه السلام احراز نمی شود؛ اما مسئله استحباب نکاح چنین نیست؛ زیرا از سؤالات فقهاء راوی استفاده می شود که نظر فقهای امامیه در زمان معصومین علیهم السلام هم استحباب نکاح بوده است.

مقدمه سوم: سکوت معصوم علیه السلام و نبود فضای تقیه در همه ازمه

از سوی دیگر، مطلبی که در تمام زمان ها - از جمله دوران معصومین علیهم السلام - محلّ

۱. برای نمونه: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲، ص ۳۹۷.

ابتلاء بوده و ردع نشده حجت است و نمی‌توان آن را بر تقیه حمل کرد؛ زیرا تقیه در مورد یک مسئله در تمام ازمه واقع نشده است. در تمام ساعات عمر امام معصوم علیه السلام، فضای تقیه نبوده و به همین دلیل است که احکامی از معصوم علیه السلام صادر شده که فاش شدن آن به شدت ضد تقیه است.^۱

نتیجه: حجت اجماع در مقام

با توجه به مقدمات فوق، تقریر معصوم علیه السلام نسبت به این اجماع احراز می‌شود؛ زیرا طبق مقدمه اول، مدرکی بودن به حجت اجماع ضرر نمی‌زند و طبق مقدمه دوم، این اجماع در منظر معصوم علیه السلام بوده است و طبق مقدمه سوم، مجرد حاکم بودن فضای تقیه در بسیاری از ازمه، مانع از تمسک به سکوت ائمه علیهم السلام برای کشف رضایت ایشان نمی‌گردد؛ بنابراین، استحباب نکاح ثابت می‌شود.^۲

دلیل دوم: آیه «وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالضَّالِّحِينَ...»

دلیل دوم، آیه شریفه ذیل است:

«وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالضَّالِّحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۳.

این آیه شریفه بر مطلوبیت ذاتی ازدواج در شرع دلالت می‌کند و از این رو امر به تزویج دیگران شده است؛ هرچند مدلول صریح و مطابقی آیه، استحباب نکاح برای خود شخص نیست؛ ولی دلالت عرفی آن همین است؛ زیرا در غیر این صورت، امر به انجام آن برای دیگران نیز مطلوب شارع نخواهد بود. اگر گفته شود مردم را اصلاح کنید، عرف به اولویت می‌فهمد که مخاطب، خودش را نیز اصلاح کند.

۱. مطالب صادرشده از ائمه علیهم السلام که فاش شدن آن به شدت مخالف با تقیه است اعم از مسائل اعتقادی مانند ولایت ائمه علیهم السلام و مسائل فقهی مانند احکام مربوط به ازدواج موقت است.

۲. توجه شود که با دلایل اجماع، استحباب مطلق نکاح ثابت نمی‌شود و به قدر متیقن آن باید اکتفا کرد.

۳. النور، ۳۲.

بررسی احتمالات سه‌گانه «الصالحین» در آیه

درباره «الصالحین» در این آیه سه احتمال وجود دارد که در ذیل بررسی می‌شود:

احتمال اول: صالحین برای تزویج

احتمال اول این است که مراد، صلاحیت برای تزویج باشد؛ چنان‌که در تفسیر المیزان^۱ آمده است؛ ولی این احتمال مقبول نیست؛ زیرا دیگر هیچ توجیهی درباره تقیید «عباد» و «إماء» و عدم تقیید «ایامی» به این قید، باقی نمی‌ماند.

احتمال دوم: نیکوکاران

احتمال دوم این است که مطابق ظاهر «الصالحین»، مراد، افراد صالح و نیکوکار باشد؛ یعنی تنها در مورد بردگان صالح امر به تزویج شده و عدم امر به تزویج بردگان خائن و ناشایسته به سبب پیامدهای فاسدی بوده است که در نظام اجتماعی بر آن مترتب می‌شد؛ زیرا ممکن بود بردگان خائن قوت گیرند.^۲

احتمال سوم: مؤمنین

احتمال سوم این است که مراد، صالحین ایمانی باشد؛ زیرا صلاح در هر چیزی به حسب همان است و با توجه به اینکه در آیه مراد از «منکم» مؤمنین هستند، مراد از «الصالحین» هم، صالحین ایمانی خواهد بود. همچنین علت عدم تقیید «ایامی» به قید «الصالحین»، استتار صلاح ایمانی در «منکم» است که دیگر به ذکرش نیازی نبوده است؛ بنابراین، با وجود کثرت بردگان غیر مسلمان - حتی در منازل معصومین علیهم‌السلام - در آیه ترغیبی به تزویج آنان نشده است.

این احتمال در تفسیر مجمع البیان^۳ و تفسیر کنز الدقائق^۴ نیز، نقل شده است.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۱۱۳.

این معنا در تفسیر کنز الدقائق حکایت شده است: تفسیر کنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۹. «و قيل: المراد، الصالحون للنكاح، والقيام بحقوقه».

۲. رک: مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۰؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۹.

۳. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۲۰.

۴. تفسیر کنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۹.

نتیجه: ثابت نبودن نظارت آیه به نکاح غیر مؤمنین

بنابراین، با وجود احتمال دوم و سوم، از آیه شریفه استحباب نکاح در مورد غیر مؤمنین به دست نمی‌آید.

دلیل سوم: روایات

دلیل سوم، روایات است.^۱

تواتر روایات

مرحوم سید به سبب فراوانی روایات در مسئله، از آن به «الستة المستفیضة بل المتواترة» تعبیر کرده است. تواتر اصطلاحی آن است که راویان بی‌واسطه کثرت داشته باشند.

نظر آقای داماد: لزوم تواتر در همه طبقات

مرحوم آقای داماد فرموده است: خبر متواتر اصطلاحی مختص مواردی است که «نفس کثرت» در تمام طبقات، منشأ ایجاد قطع به مفاد خبر شود، مثل کسی که به مکه نرفته است، ولی حاجیان به قدری از این شهر گفته‌اند که نفس کثرت ناقلین، منشأ یقین به وجود آن شده است.

پس مجرد یقین به مفاد خبر، سبب متواتر بودن نیست و خبر دادن امام معصوم علیه السلام با اینکه یقین‌آور است موجب تواتر نمی‌شود؛ مواردی که در کتب حدیث، متواتر نامیده شده، هیچ‌کدام متواتر نیست؛ بلکه خبر واحد محفوف به قرائن قطعی است. از آنجا که مرحوم کلینی یا شیخ طوسی در طبقه اول نقل روایات از امام معصوم علیه السلام نیستند، وجود هزار حدیث در یک موضوع در کتاب شریف کافی

۱. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸، بَابُ كَرَاهَةِ الْعَزْوِيَّةِ وَ نَزْلِ التَّزْوِيجِ وَ التَّنْكِحِ وَ إِنْ خَلَفَ عَلَى التَّزْكِ وَ اسْتِخْتَابَ تَقْدِيمَهُمَا عَلَى الصَّلَاةِ إِنْ أُمِنَ؛ و ص ۴۳، بَابُ اسْتِخْتَابِ التَّزْوِيجِ وَ لَوْ عِنْدَ الْإِخْتِيَاكِ وَ الْفَقْرِ؛ و ص ۴۵، بَابُ اسْتِخْتَابِ الشَّعْبِيِّ فِي التَّزْوِيجِ وَ الشَّقَاعَةِ فِيهِ وَ عَدَمُ جَوَازِ الشَّعْبِيِّ فِي تَفْرِيقِ نَبِيِّنِ الزَّوْجَيْنِ وَ الْإِفْسَادَ بَيْنَهُمَا؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۱۶، بَابُ كَرَاهَةِ الْعَزْوِيَّةِ وَ الْحَثُّ عَلَى التَّزْوِيجِ.

به ضمیمه وجود همان روایت در تهذیب و فقیه، فقط موجب می‌شود که دو یا سه نفر در بعضی طبقات در عرض یکدیگر قرار گیرند و این اثبات تواتر نمی‌کند، حتی اگر کذب عمدی و خطای ناقل، منتفی باشد. صاحب معالم^۱ برای خبر محفوف به قرائن قطعی مثالی شبیه این مثال زده است؛ اگر فردی مریض باشد و خبری از حالت احتضار او منتشر شود و سپس فردی خبر از مرگ وی بدهد و هم‌زمان صدای شیون از منزل او بلند شده و پارچه‌ای سیاه بر در منزلش نصب گشته و جمعیت عزادار، تابوتی را به منزل او ببرند، از مجموع این موارد برای انسان یقین به مرگ وی حاصل می‌شود؛ با اینکه مخبر یک نفر بیشتر نبوده است. ایشان می‌فرمود این‌گونه موارد که در کتب حدیث بر آن در اصطلاح، اسم متواتر گذاشته‌اند هیچ‌کدام متواتر نیست؛ بلکه اینها خبر واحد محفوف به قرائن قطعی است.

پاسخ: کفایت تواتر در طبقه راوی مباشر

اما اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا متواتر دارای دو اصطلاح نیست، یکی درباره مخبر بی‌واسطه و دیگری با واسطه؛ بلکه تنها معیار تواتر، کثرت مخبرین بی‌واسطه است؛ اما باید کثرت به حدی باشد که اگر خود فرد، شنونده مستقیم این کثرت بود، «نفس کثرت» منشأ یقین به قضیه شود و احتمال خلاف در آن منتفی گردد.^۲

۱. آنچه در معالم آمده کمی با مثال استاد^۳ متفاوت است اما تفاوت تأثیرگذاری نیست؛ معالم الدین (قسم الأصول)، ص ۱۸۷: «و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثر رواته أم قلت و ليس شأنه إفادة العلم بنفسه نعم قد يفيد بانضمام القرائن إليه و زعم قوم أنه لا يفيد العلم وإن انضمت إليه القرائن. و الأصح الأول لنا أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضم إليه القرائن من صراخ و جنازة و خروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله و كذلك الملك و أكابر مملكته فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر و نعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق إليه الشك».

۲. برای اثبات این مطلب به عنوان نمونه شواهدی از استعمال اصطلاح متواتر در کتب قدما بیان می‌شود. با تأمل در این عبارات و عبارات مشابه فراوان دیگر که مجال بیان آن نیست معلوم می‌شود که اصطلاح متواتر همان امری است که استاد^۴ در متن به آن تصریح کرده است؛ زیرا مواردی متواتر محسوب شده که قطعاً در همه طبقات چنین تواتری محقق نیست، مانند روایات نزح بنر. المسائل الصاغانية، ص ۹۸: «لكن دل على خصوصه تواتر الشيعة عن أئمة الهدى من آل محمد^۵ بأن المرأة لا ترث من ربا الأرض شيئا لكنها تعطي قيمة البناء و الطوب و الخشب».

رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٣٦: «و ليست الرجعة مما ينافي التكليف و يحيل الإجماع معه، و ذلك أن الدواعي مع الرجعة مترددة، و العلم بالله تعالى في تلك الحال لا يكون إلا مكتسبا غير ضروري، كما أن العلم به تعالى يكون مكتسبا غير ضروري، و الدواعي ثابتة مع تواتر المعجزات و ترادف باهر الآيات».

الكافي في الفقه، ص ١٠٠: «و يدل على إمامتهم ﷺ ظهور المعجزات على أيديهم كظهورها على أيدي الأنبياء ﷺ، و طريق العلم بها تواتر الشيعة الإمامية بظهورها على يد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و أعيان الأئمة من ذريته صلوات الله عليهم».

الاستبصار، ج ٢، ص ٦٧: «فإذا احتمل الكلام من المعنى في هذا الخبر ما ذكرناه حملناه عليه و جمعنا بينه و بين الأخبار المتواترة من جواز نقصان شهر رمضان عن ثلاثين يوما لبيع الاتفاق و الالتيام بين الأخبار عن الصادقين ﷺ».

الاقتصاد الهادي، ص ٢٢٢: «و الطريق الذي به صخ هذا الخبر، هو ما قدمناه في خبر الغدير من تواتر الشيعة به و نقل المخالفين له على وجه التواتر».

فقه القرآن (راوندي)، ج ٢، ص ٢٥٨: «و الدليل على ذلك إجماع الطائفة و الأخبار المتواترة عن أئمة الهدى ﷺ في ذلك».

السرائر، ج ١، ص ٧٨: «الأخبار المتواترة عن الأئمة الطاهرة: بأن ينزح لبول الإنسان أربعون دلوًا؛ و ج ١، ص ٢٠٠: «و متى صلى صلاة في حال فقدان الأمارات و الدلالات على الأوقات، و مع الاستظهار، و ظهر له بعد الفراغ منها، أن الوقت لم يدخل، و جب عليه الإعادة بلا خلاف بين أصحابنا في ذلك، فأما إن ظهر له و هو في خلالتها قبل الفراغ منها أن الوقت لم يدخل، فذهب بعض أصحابنا، إلى أنه يعيد، إن كانت الصلاة وقعت كلها خارج الوقت، و إن كان قد دخل عليه وقت الصلاة، و هو فيها، لم يفرغ منها، لم يلزمه الإعادة. و ذهب قوم من أصحابنا، إلى وجوب الإعادة، إذا ظهر له بعد الفراغ منها، أو هو في خلالتها، أن الوقت لم يدخل، لا فرق بينهما عنده، و هذا مذهب السيد المرتضى ﷺ، و الأول هو المعمول عليه، و الأظهر في المذهب، و به تنطق الأخبار المتواترة المتظاهرة عن الأئمة الطاهرة ﷺ، و هو مذهب شيخنا المفيد ﷺ و أبي جعفر الطوسي ﷺ»؛ و ج ١، ص ٥٢٢: «من جاور بمكة، سنة واحدة، أو سنتين، كان فرضه التمتع، فيخرج إلى ميقات بلده، و يحرم بالحج متمتعًا، فإن جاور بها ثلاث سنين، لم يجز له التمتع، و كان حكمه حكم أهل مكة، و حاضريها، على ما جاءت به الأخبار المتواترة»؛ و ج ٢، ص ٢١: «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان بلا خلاف بين الأئمة، و إنما الخلاف في أنهما هل يجبان عقلا أو سمعًا؟ فقال الجمهور من المتكلمين و المحضلين من الفقهاء: إنهما يجبان سماعًا، و أنه ليس في العقل ما يدل على وجوبهما، و إنما علمنا به دليل الإجماع من الأئمة، و بأي من القرآن و الأخبار المتواترة»؛ و ج ٣، ص ٥١٥: «الإجماع أصحابنا و تواتر أخبارهم بوجوب قطع النباش من غير تفصيل».

كشف الرموز، ج ٢، ص ٥٧٦: «و الذي ينبغي تحصيله، أن الضيف لا يقطع، سواء سرق من حرز أو غير حرز للإجماع و تواتر الأخبار».

الرسائل التسع (محقق حلي)، ص ٢٢٢: «جواز التطهير من دون النزح لكن هذا اللازم محال بالأحاديث المتواترة الدالة على وجوب النزح».

کثرت مخبرین بی واسطه از دو راه قابل اثبات است:

- راه اول: کثرت مخبرین در هر طبقه که حاکی از کثرت در طبقه قبل باشد.
- راه دوم: اخبار برخی از افراد که «واحد کالآلف» هستند؛ چنان که خبر دادن امام معصوم علیه السلام از شنیدن قضیه غدیر خم توسط هزار نفر از پیغمبر صلی الله علیه و آله، موجب علم به کثرت مخبرین بی واسطه و رفع احتمال خطا است و تواتر در قضیه غدیر خم را ثابت می کند.

همچنین وقتی شیخ طوسی، مرحوم کلینی، مرحوم صدوق و دیگران، روایات فراوانی را در یک موضوع نقل کرده اند، انسان یقین می کند که روایت، جعل نشده و در همه نیز خطا صورت نگرفته است و چون راویان بی واسطه کثرت دارند، تواتر در آن موضوع ثابت می شود و این مقدار برای تحقق اصطلاح متواتر کافی است. اما اینکه گفته شده شرط تواتر، کثرت راویان در تمام طبقات است، به این دلیل است که در بیشتر موارد اگر کثرت فقط در برخی طبقات باشد، به کثرت مخبرین بی واسطه یقین حاصل نخواهد شد؛ پس اگر با وجود کمی مخبرین با واسطه، یقین به کثرت مخبرین بی واسطه حاصل شود، متواتر اصطلاحی صادق خواهد بود.

استحباب حب النساء

«... بل يستفاد من جملة من الأخبار استحباب حب النساء، ففي الخبر عن الصادق عليه السلام: «من أخلاق الأنبياء صلى الله عليهم حب النساء»^١ وفي آخر عنه عليه السلام: «ما أظن رجلا يزداد في هذا الأمر خيرا إلا ازداد حبا للنساء»^٢»^٣

بررسی احتمالات روایات «حب النساء»

در جمع بین روایات مدح «حب النساء» -مانند آنچه در متن فوق از عروه آمده- با روایاتی^٤ که در آنها از «حب النساء» نهی شده است، دو احتمال در معنای روایات مدح کننده می توان بیان کرد.

احتمال اول: تشویق به محبت بدون افراط به همسر

احتمال اول آن است که نهی از «حب النساء»، نهی از افراط در حب زوجه، به

١. الکافی، ج ٥، ص ٣٢٠، ح ١؛ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص ٢٢، ح ٢.

٢. الکافی، ج ٥، ص ٣٢٠، ح ٢؛ وسائل الشیعة، ج ٢٠، ص ٢٢، ح ١.

٣. العروة الوثقی، ج ٢، ص ٧٩٥.

٤. الکافی، ج ٢، ص ١٣١، ح ١١؛ علی بن ابیہ عن علی بن محمد القاسانی عن القاسم بن محمد عن سلیمان بن داود المنقری عن عبد الزقاق بن همام عن معمر بن راشد عن الزهری محمد بن مسلم بن شهاب قال: «...ثم الحسد وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله فتشغب من ذلك حب النساء وحب الدنيا وحب الرئاسة وحب الراحة وحب الكلام وحب العلو والثروة فصرن سبع خصال فاجتمعن كلهن في حب الدنيا...»

الکافی، ج ٢، ص ٢٨٩، ح ٣؛ عذة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن نوح بن شعيب عن عبد الله الدهقان عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما عصي الله ﷻ به ست حب الدنيا وحب الرئاسة وحب الطعام وحب النوم وحب الراحة وحب النساء».

غرر الحكم، ص ١٧٢؛ مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ١٥٨، ح ٢؛ قال عليه السلام: «إياك وكثرة الوله بالنساء والاعتزاز بالذات الدنيا فإن الوله بالنساء ممتحن والغري بالذات ممتن».

معنای نهی از هدف بودن آن باشد، نه اصل آن؛ همان طور که در برخی روایات^۱ به این معنا تصریح شده است؛ پس برخلاف دیدگاه رهبانیت در بین مسیحیان^۲، در دیدگاه اسلام علاقه بدون افراط به همسر و ازدواج، امری مطلوب است. در حقیقت، دنیا راهی برای قُرب الهی است^۳؛ ولی اگر هدف باشد، مذموم است^۴؛ بنابراین، گاهی «حُب النساء» عبادت است.

احتمال دوم: تشویق به تکریم جنس زن در جامعه

احتمال دوم آن است که در روایات مدح کننده، «حُب النساء» در مقابل «حُب الرجال» باشد، نه به معنای «حُب الأزواج»؛ زیرا در عصر جاهلی که جنس زن مورد تحقیر و ظلم قرار گرفته بود، دین اسلام بر کرامت زن تأکید کرده و در چنین جامعه‌ای «حُب النساء» را از اخلاق انبیا دانسته است؛ بنابراین، طبق این احتمال چون مراد از نساء در روایات مدح کننده، جنس زن است و موضوع روایات نهی کننده، ازواج است نه جنس زن، موضوع این دو دسته روایات تغایر دارد و تعارضی نیست.

۱. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۳، باب ۵۱ (النهي عن الرهبانية والسياحة وسائر ما يأمربه أهل البدع والأهواء).

۲. رهبانیت مذموم در اسلام در شریعت حضرت عیسی علیه السلام نبوده؛ بلکه از بدعت‌های نصاری است و در بین مسیحیان است نه دین مسیح علیه السلام.

تاریخ مختصر الدول، ص ۷۵: «فيليبوس قيصر» ملك سبع سنين و أحسن إلى النصارى و رام الاجتماع مع المؤمنين. فقال له الاسقف: لا يمكنك الدخول إلى البيعة حتى تنتهي عن المحارم و تقتصر على زوجة واحدة من غير ذوات القربى. فكان يحضر وقت الصلاة و يقف خارج البيعة مع الذين ألفوا الدين و لم يكملوا فيه بعد. و في أول سنة من ملك هذا فيليبوس، ملك بفارس «سابور بن أردشير» إحدى و ثلثين سنة. و في السنة الثالثة ظهر قوم من أصحاب البدع قائلين: إن من كفر بلسانه و أضمر الإيمان بقلبه فليس بكافر. و في هذا الزمان بدأت أعمال الرهبان على يدي «انطونيوس» و «فولي» المصريين. و هما أول من أظهر لبس الصوف و التخلي في البراري». ر.ک: مجمع البيان، ج ۹، ص ۳۶۶؛ مرآة العقول، ج ۷، ص ۸۹-۹۲.

۳. بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۳۱۴: قال [عيسى عليه السلام]: «... إن الدنيا خلقت مزرعة يزرع فيها العباد الحلول و المزم و الشر»؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۶۶: قال [أبو الحسن الكاظم عليه السلام]: «الدنيا سوق ربح فيها قوم و خسر آخرون».

۴. نهج البلاغة، ص ۱۰۶: «من أبصر بها بضرتة و من أبصر إليها أعمته»؛ تحف العقول، ص ۲۰۱: «و من قعد عنها آتته و من نظر إليها أعمته و من نظر بها بضرتة».

اشکال احتمال دوم: عدم اطلاق «نساء» بر جنس زن

ممکن است بر اساس اشکالی از شیخ محمد عبده که در تفسیر آیه مباهله مطرح کرده و در ذیل بررسی خواهد شد، گفته شود که احتمال دوم ناتمام است؛ زیرا واژه «نساء» بر جنس زن اطلاق نمی‌شود.

بررسی اشکال

اشکال شیخ محمد عبده و سپس اشکال به احتمال دوم که ممکن است مبتنی بر اشکال او مطرح شود در ذیل بررسی می‌شود.

اشکال صاحب المنار بر تطبیق «نساءنا» در آیه مباهله بر حضرت زهرا علیها السلام

شیخ محمد عبده در تفسیر المنار در تفسیر آیه مباهله^۱، تطبیق «نساءنا» بر حضرت زهرا علیها السلام را نادرست خوانده و گفته است که کلمه «نساء» بر «بنات» اطلاق نمی‌شود؛ به خصوص اگر ازدواج کرده باشند. روایاتی هم که در این زمینه در کتب عامه است، توسط رافضه جعل شده است.^۲

شواهد احتمالی برای اشکال صاحب المنار

شاید مستند سخن وی آیاتی از قرآن کریم باشد که در آنها «نساء» به صورت مضاف آمده است، که در یازده مورد از این آیات، مراد از «نساء» ازواج است.

این آیات عبارت‌اند از: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ»^۳، «نِسَائِكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ»^۴، «وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ»^۵، «وَأَخْوَانَكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»^۶، «وَاللَّاتِي يُنْسَنَ مِنَ الْمَحْضِ

۱. آل عمران، ۶۱: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَنَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ».

۲. تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۶۵.

۳. البقرة، ۱۸۷.

۴. البقرة، ۲۲۳.

۵. النساء، ۱۵.

۶. النساء، ۲۳.

مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ^۱، «لِلَّذِينَ يَقُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ»^۲، «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ»^۳، «وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ»^۴، «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ...»^۵، و «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ»^۶.

پاسخ اول: استعمال «نساء» در «بنات» در آیات ارث

در پاسخ ممکن است گفته شود: استعمال نساء در بنات، فراوان در قرآن آمده است. به عنوان نمونه، در آیه شریفه «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ»^۷، کلمه «نساء» درباره «بنات» است، چه ازدواج کرده باشند و چه نکرده باشند.

اشکال: تفاوت بین تعبیر «نساء» مضاف و غیر مضاف

اما شبهه شیخ محمد عبده نکته دیگری است. او معتقد است که «نساء مضاف» بر زنانی اطلاق می شود که ازدواج کرده اند نه نساء غیر مضاف. در آیه مباحله هم که «نِسَاءُنَا» دارد، مضاف است و بر بنات اطلاق نمی شود.

در فارسی هم همین گونه است، زن در برابر مرد استعمال می شود؛ ولی زن زید، زوجه زید است و بر دختر اطلاق نمی شود. «نساء» و «رجالاً» یعنی «اناثاً و ذکوراً»؛ ولی در «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شُعْتُمْ»^۸ یا در «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ»^۹ «نساء» به معنای همسران است.^{۱۰}

۱. الطلاق، ۴.

۲. البقرة، ۲۲۶.

۳. المجادلة، ۲.

۴. المجادلة، ۳.

۵. الأحزاب، ۳۰.

۶. الأحزاب، ۳۲.

۷. النساء، ۱۱.

۸. البقرة، ۲۲۳.

۹. الأحزاب، ۳۲.

۱۰. استاد رحمته الله: شبهه شیخ محمد عبده، در منزل آقای فلسفی نقل شد و یکی از افراد مجلس با تمسک به آیات ارث پاسخ داد و بنده عرض کردم به گمانم این پاسخ، صحیح نیست و شبهه شیخ محمد عبده این است که «نساء مضاف» بر «بنات» اطلاق نمی شود. پس از مراجعه به کلام شیخ محمد عبده نیز

پاسخ دوم: اطلاق «نساء مضاف» بر بنات در قرآن

پاسخ به این اشکال آن است که در قرآن «نساء مضاف» نیز بر «بنات» اطلاق شده است. در آیه مباهله - به استناد روایات - و ده آیه دیگر از قرآن کریم، نساء مضاف در غیر معنای ازواج به کار رفته است؛ از جمله در شش آیه مربوط به داستان حضرت موسی علیه السلام که درباره قتل پسران توسط فرعون و زنده نگاه داشتن دختران بنی اسرائیل است. این آیات عبارت اند از: «يَذْبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ»^۱، «يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ»^۲، «وَيَذْبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ»^۳، «سَقَتِلْ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ»^۴، «يَذْبَحْ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ»^۵ و «اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ»^۶.

در تمامی این آیات، مراد از «نساء» قطعاً ازواج نیست، و اضافه زوجیت مراد نیست؛ بلکه مراد اناث یا دختران است.

همچنین در آیه شریفه «وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^۷ که درباره حضرت مریم نازل شده، مراد از نساء، زنان ازدواج کرده نیست؛ بلکه معنای آیه، تقدّم حضرت مریم علیها السلام بر تمامی زنان است؛ چه شوهر داشته باشند و چه شوهر نکرده باشند. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَعْرِفْنَ فَلَإِيْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً»^۸ نیز به یقین مراد از «نساء العالمین» تنها زنان همسر دار نیست؛ بلکه دختران مؤمن هم اگر بالباس دیگر تمام بدنشان پوشیده نشود موظف به انداختن جلباب هستند. چنین نیست که شارع

ملاحظه شد که کلام او در نساء مضاف است.

۱. البقرة، ۴۹.
۲. الأعراف، ۱۴۱.
۳. ابراهیم، ۶.
۴. الأعراف، ۱۲۷.
۵. القصص، ۴.
۶. غافر، ۲۵.
۷. آل عمران، ۴۲.
۸. الأحزاب، ۵۹.

برای مصون ماندن زنان آزاد و شوهردار چنین دستوری داده باشد، اما دختران مؤمن چنین وظیفه‌ای نداشته باشند و تعرض افراد فاسد به دختران مؤمن برای شارع مقدس مهم نباشد. پس اضافه «نساء» به «المؤمنین»، اضافه جزء به کل است و اگر اضافه متباین هم باشد، مراد زنان مؤمن در برابر مردان مؤمن است؛ مثل استعمال زنان ایرانی در برابر مردان ایرانی.

در آیه ۳۱ نور هم - که موارد حرمت آشکار نمودن زینت، شمارش شده و از جمله «نسائهن» از آن موارد به شمار رفته - مقصود از این تعبیر نمی‌تواند ازواج (زوجات) باشد؛ زیرا به «هن» اضافه شده است.^۱

همچنین در آیه ۵۵ احزاب نیز از جمله افرادی که ورود آنها به خانه اشخاص نیاز به اجازه ندارد، «نسائهن» ذکر شده که مراد از آن زوجات نیست^۲؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که «نساء» مضاف در قرآن کریم همواره به معنای ازواج به کار رفته است. در روایات^۳ نیز وارد شده که شخصی از امام علیه السلام پرسید که آیا مسرور می‌شوی

۱. النور، ۳۱: «الْمُؤْمِنِينَ زِينَتُهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»؛ تفصیل بحث درباره مفهوم «نسائهن» در ادامه مباحث خواهد آمد.

۲. الأحزاب، ۵۵: «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ».

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۴۹، ح ۴: «علي بن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن زرارة قال: «جاء عبد الله بن عمر الليثي إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له ما تقول في متعة النساء فقال أحلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وآله فهي حلال إلى يوم القيامة فقال يا أبا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها عمر ونهى عنها فقال وإن كان فعل قال إني أعيذك بالله من ذلك أن تحل شيئا حرمه عمر قال فقال له فأنت على قول صاحبك وأنا على قول رسول الله صلى الله عليه وآله فهلم الأعنك أن القول ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأن الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عبد الله بن عمر فقال يسرك أن نساءك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن قال فأعرض عنه أبو جعفر عليه السلام حين ذكر نساءه وبنات عمه»؛ وسائل الشيعة، ج ۲۱، ص ۶، ح ۴.

در منازرة ابوحنيفة و مؤمن الطاق نیز مشابه همین استعمال دیده می‌شود.

الکافی، ج ۵، ص ۴۵۰، ح ۸: «علي رفعه قال: «سأل أبو حنيفة أبا جعفر محمد بن النعمان صاحب الطاق فقال له يا أبا جعفر ما تقول في المتعة أترغم أنها حلال قال نعم قال فما يمنعك أن تأمر نساءك أن يستمتعن و يكتسبن عليك فقال له أبو جعفر ليس كل الصناعات يرغب فيها وإن كانت حلالا وللناس أقدار و مراتب يرفعون أقدارهم».

که «نساء» تو متعه شوند. در اینجا هم قطعاً مراد، همسران امام نیست؛ چون زن شوهردار معنا ندارد متعه شود؛ بلکه مراد، زنانی است که از متعلّقین به امام علیه السلام هستند.

در فارسی هم اگر گفته شود زنان ایرانی - مثلاً - با استعداد یا سفیدپوست اند، مراد، ازواج نیست؛ بلکه جنس زن در برابر جنس مرد است.

پاسخ سوم: اضافه نساء به «نا» به عنوان عامّ مجموعی در آیه مباهله

در واقع عبده مرتکب خلطی شده است. توضیح مطلب چنین است: در اضافه به عام، گاه مضاف الیه به نحو عامّ افرادی بوده، و موضوع به شکل انحلالی لحاظ می‌شود؛ مانند «نَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ» که مضاف الیه، هریک از مردها یعنی زید، عمرو، بکر و... به صورت انحلالی است؛ ولی گاه مضاف الیه عام، انحلالی نیست، بلکه عام مجموعی است و در واقع، واحد ذو اجزاء است. اضافه مزبور در آیه مباهله از نوع اضافه جزء به کلّ و بسیار رایج است؛ مانند دست زید.

در مورد آیه مباهله نیز، اگر مباهله میان دو شخص معین بود، و برای مثال گفته شده بود تو زن خود را بیاور، من هم زن خود را می‌آورم، در این صورت به یقین، اضافه زن به شخص، معنای زوجیت داشت؛ ولی در اینجا مباهله میان دو شخص نیست؛ بلکه در واقع، مباهله میان دو مکتب و دو عقیده اسلام و نصرانیت است، و مقتضای تناسب حکم و موضوع در اینجا نیز انحلالی بودن حکم نیست و زنان فرد فرد مسلمانان و نصاری برای مقابله دعوت نشده‌اند؛ بنابراین، بر خلاف آیه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ» که حکم در آن انحلالی است، مقتضای تقابل بین دو مکتب و دو عقیده، انحلالی نبودن حکم است. از این رو مراد از آیه شریفه این است که زنان منسوب به یک مکتب و عقیده، در مقابل زنان منسوب به عقیده دیگر دعوت شوند. همچنین مسلم است که مراد آیه، تمام زنان متعلّق به مکتب و آیین اسلام نبوده؛ بلکه زنان ممتاز و برگزیده مراد بوده است.

بنابراین، سخن عبده و حمل «نساء» در آیه شریفه بر ازواج، نه با مصطلح قرآنی (درباره نساء) سازگار است و نه با تحلیل آیه می‌سازد. به علاوه با واقعیت مسلم تاریخی که خود عامّه نیز در روایات بسیاری ذکر کرده‌اند، تنافی دارد. در واقع، این انحراف وی ناشی از انحراف در عقیده و دور افتادن از مذهب حق و طریق قویم

شیعه و نتیجه محروم شدن از این نعمت بزرگ الهی است.^۱

نظر مختار: عدم اثبات استحباب حب همسر از روایات حب النساء

پس به سبب وجود این احتمال که مراد از حب النساء در اخبار مادحه، تکریم جنس زن است، نمی توان استحباب حب همسر را از این روایات استفاده کرد. در تعالیم اسلام تشویق فراوانی به محبت و ورزیدن به جنس زن شده است؛ به عنوان نمونه، در روایتی^۲ توصیه شده که هنگام تقسیم هدیه، ابتدا به دخترهایتان هدیه بدهید؛ از این رو ممکن است مراد از اخبار مدح کننده همین معنا باشد.

۱. استاد الله: به راستی سلوک و ایمان به مذهب برحق تشیع، نعمتی بزرگ و غیر قابل سپاس شمرده می شود و چه بسا اگر آباء ما بر این طریق نبودند، ما نیز به انحرافات مزبور دچار می شدیم. به عنوان مثال، زمخشری با آنکه از بزرگان تفسیر و ادب به شمار می رود، در تفسیر سورة انشراح، ذیل آیه «فَإِذَا قَرَعْتَ فَانْصَبْ» گفته برخی رافضه به خاطر بدعت، این آیه را «فانصب» خوانده اند تا معنای آن نصب علی (علیه السلام) برای امامت شود و اگر این درست باشد، ناصبی نیز می تواند آیه را به معنای نصب (بغض و عداوت علی (علیه السلام)) بداند (تفسیر الکشاف، ج ۴، ص ۷۷۲: «... من البدع: ما روی عن بعض الرافضة أنه قرأ فانصب بكسر الصاد...»).

به فرموده مرحوم فیض می بینیم که این شخص با چنین علمی که «جار الله العلامه» نامیده شده، چگونه خداوند قلب او را کور ساخته است و این چنین مطلب باطلی را در رد شیعه بیان کرده است. (تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۳۴۵: «... قال الزمخشري في كشافه و من البدع ... أقول: نصب الإمام والخليفة بعد تبليغ الرسالة أو الفراغ من العبادة أمر معقول بل واجب ... انظروا إلى هذا الملقب بجار الله العلامه كيف أعمى الله بصيرته بغشاوة حمية التعصب»).

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۱۴، ح (۱): محمد بن علی بن الحسین فی الأمالی عن أحمد بن محمد بن یحیی عن سعد بن عبد الله عن سلمة بن الخطاب عن أنوب بن سلیم عن إسحاق بن بشر عن سالم الأفطس عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من دخل السوق فاشتري تحفة فحملها إلى عياله كان كحامل صدقة إلى قوم محايوج وليبدأ بالإناث قبل الذكور فإن من فرح ابنه فكأنما أعتق رقبة من ولد إسماعيل ومن أفر بعين ابن فكأنما بكى من خشية الله ومن بكى من خشية الله أدخله الله جنات النعيم».

و فی ثواب الأعمال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن سلمة بن الخطاب مثله.

تأثیر ازدواج در توسعه رزق

«... و المستفاد من الآية و بعض الأخبار أنه موجب لسعة الرزق، و في خبر إسحاق بن عمار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث الذي يرويه الناس حق أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة؛ فأمره بالتزويج ففعل؛ ثم أتاه فشكا إليه الحاجة؛ فأمره بالتزويج حتى أمره ثلاث مرات. فقال أبو عبد الله عليه السلام [نعم] هو حق؛ ثم قال الرزق مع النساء والعيال.»^٢

تمسک صاحب عروه به روایت ضعیف

اگرچه روایاتی که بر افزایش رزق به سبب نکاح دلالت می‌کنند، مستفیضه و اطمینان‌آوند، اما روایت اسحاق بن عمار که مرحوم سید آن را نقل کرده، سندش چنین است: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله الجاموراني عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن المؤمن عن إسحاق بن عمار» و در این سند، دست‌کم، ابوعبدالله جامورانی^١ و حسن بن علی بن ابی حمزه^٥، ضعیف هستند. بهتر بود ایشان روایات صحیح‌السند یا موثق را نقل و یا به استفاضه روایات اشاره می‌کرد.

١. النور، ٣٢: «وَأَتَكُونُوا الْآيَامِي مَنكُزَ وَ الصَّالِحِينَ مَن عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فَقَرَاءَ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».

٢. الكافي، ج ٥، ص ٣٣٠، ح ٤: عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ...» وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٤٤، ح ٤.

٣. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٥.

٤. الرجال لابن الغضائري، ص ٩٧، رقم ٢٩.

٥. الرجال لابن الغضائري، ص ٥١، رقم ٦.

روایات معتبر تأثیر نکاح در افزایش رزق

دو روایت معتبر نقل شده که بر افزایش رزق به سبب ازدواج دلالت دارد.

روایت اول: روایت ابن القداح

علي بن محمد بن بندار و غيره عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن ابن فضال و جعفر بن محمد عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال له هل لك من زوجة فقال لا فقال أبي وما أحب أن لي الدنيا وما فيها وأتى بث ليلة وليست لي زوجة ثم قال الركعتان يصلّيهما رجل متزوج أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ويصوم نهاره ثم أعطاه أبي سبعة دنانير ثم قال له تزوج بهذه، ثم قال أبي قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتخذوا الأهل فاتّه أرزق لكم.»^۱

راویان با واسطه از امام دو نفر هستند. حتی اگر «جعفر بن محمد» توثیق نشود، «ابن فضال» (حسن بن علی بن فضال) فطحی ثقة است و روایت مؤثقه خواهد بود.

روایت دوم: روایت عبدالله بن المغيرة

روایت دوم روایت عبدالله بن المغيرة است. متن آن همانند متن روایت قبلی است و تنها این عبارت به آن افزوده شده است: «فقال محمد بن عبید جعلت فداك فأنا ليس لي أهل فقال: أليس لك جوارى أو قال أمهات أولاد قال بلى قال فأنت ليس بأعزب.»^۲

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹، ح ۴.

۲. با توجه به اینکه «جعفر بن محمد بن عبیدالله اشعری» از کسانی است که صاحب نوادر الحکمة از او چندین روایت نقل کرده است و ابن ولید و شیخ صدوق وی را در زمره مستثنیات ذکر نکرده اند، طبق نظر استاد رحمته الله وی ثقة است.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰، ح ۶.

ارجاع غلط «ضمیر سند کافی» در تهذیب و جامع الأحادیث

سند روایت در کتاب کافی چنین است: «و عنه عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن (ع)». از آنجا که روایت قبل از این روایت، همان روایت ابن قداح (روایت اول) است که سندش با «علی بن محمد بن بندار» آغاز می شود، بنابر ظاهر بدوی، مرجع ضمیر «عنه»، «علی بن محمد بن بندار» است. در تهذیب و جامع احادیث الشیعة به جای «عنه» نام «علی بن محمد بن بندار» آمده است.^۲ اما طبق تحقیق مرجع ضمیر، «احمد بن ابی عبدالله برقی» است که توسط پدرش روایات بسیاری^۳ را از «عبدالله بن المغیره» نقل کرده است و مرجع ضمیر، «علی بن محمد بن بندار» نیست؛ زیرا پدر او راوی از ابن مغیره نبوده است.^۴

صحیحه بودن روایت

در هر حال، چون پدران «علی بن محمد بن بندار» و «احمد بن ابی عبدالله برقی» هر دو ثقة هستند^۵، روایت مذکور، صحیحه است.

۱. «علي بن محمد بن بندار وغيره عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن ابن فضال وجعفر بن محمد عن ابن القداح عن أبي عبد الله (ع) قال».

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۴۰، ح ۵؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹، ح ۶۰.

۳. به عنوان نمونه: الکافی، ج ۶، ص ۳۲، ح ۱؛ و ص ۲۸۳، ح ۵؛ و ص ۵۳۳، ح ۵؛ و ص ۵۳۴، ح ۶؛ و ج ۷، ص ۳۵، ح ۲۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۴۵؛ و ص ۳۲۳، ح ۱۷۶؛ و ص ۳۶۸، ح ۶۲؛ و ص ۳۷۳، ح ۸۲؛ و ص ۳۷۹، ح ۱۱۰؛ و ج ۳، ص ۱۸، ح ۶۵؛ و ص ۲۹۷، ح ۱۰؛ و ج ۶، ص ۱۸۶، ح ۱۳؛ و ج ۸، ص ۱۶۶، ح ۱۷۵.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰، ح ۶؛ معجم رجال الحديث، ج ۲۰، ص ۱۸، ح ۶۰.

در کتب اربعه حتی یک مورد نیز وجود ندارد که پدر علی بن محمد بن بندار یعنی مرحوم ماجیلویه از عبدالله بن المغیره روایتی نقل کرده باشد؛ بلکه فقط از محمد بن عیسی بن عبید و ابوشمینه روایت نقل کرده است. لذا در این سند کسی که پدرش از ابن مغیره روایت نقل کرده باشد نمی تواند علی بن محمد بن بندار باشد و در سند قبل جز او فرد دیگری وجود ندارد که چنین صلاحیتی را دارا باشد جز احمد برقی که روایات فراوانی توسط پدرش از ابن مغیره نقل کرده است.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۵۳، رقم ۹۴۷: «محمد بن أبي القاسم عبيد الله بن عمران الجنباني البرقي، أبو عبد الله، الملقب ماجيلويه، وأبو القاسم يلقب بندار، سيّد من أصحابنا القمّيين، ثقة، عالم، فقيه، عارف

ضعف سند یا ارسال روایات دیگر در جامع الأحادیث

در جامع الأحادیث، علاوه بر این دو روایت^۱، روایات دیگری نیز نقل شده است؛ مانند: قال رسول الله ﷺ: «اتخذوا الأهل فإنه أرزق لكم»؛ البته این روایت، مرسل است؛ چنان که چهار روایت دیگر^۲ که بر مسئله دلالت دارند نیز، مرسل یا ضعیف الإسناد هستند.

بالأدب والشعر والغریب، و هو صهر "أحمد بن أبي عبد الله البرقي" علی ابنته، وابنه "علي بن محمد" منها...؛ و رقم ۸۹۸: «محمّد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمّد بن علي البرقي، أبو عبد الله، مولى "أبي موسى الأشعري"، ينسب إلى "برقة رود"، قرية من سواد قم، على واد هناك. وله إخوة يعرفون بـ "أبي علي الحسن بن خالد" و "أبي القاسم الفضل بن خالد". ولابن الفضل ابن يعرف بـ "علي بن العلاء بن الفضل بن خالد"، فقيه. و كان محمّد ضعيفا في الحديث، و كان أديبا حسن المعرفة بالأخبار و علوم العرب؛ الرجال لابن الغضائري، ص ۹۳: «محمّد بن خالد البرقي بن عبد الرحمن بن محمد بن علي، أبو عبد الله، مولى "حرير بن عبد الله". حديثه يعرف وينكر. يروي عن الضعفاء كثيرا و يعتمد المراسيل.»

استاد ﷺ: تضعيف نجاشی و ابن غضائری نسبت به محمد بن خالد برقی - همان طور که از عبارات ایشان استفاده می شود - از جهت ضعف شخصیت وی نیست؛ بلکه از جهات دیگر مانند نقل فراوان از ضعفا است. محدثین روش متقنی در نقل روایات داشتند که از ضعفا روایت نکرده و به مراسیل اعتماد نمی کردند. کسی که از جهت شیوه نقل حدیثی این روش را دنبال نکرده باشد، «ضعیف فی الحديث» بر او اطلاق می شود؛ لذا عبارات نجاشی و ابن غضائری منافاتی با توثیق صریح شیخ طوسی ندارد («محمّد بن خالد البرقي ثقة هؤلاء من أصحاب أبي الحسن موسى»؛ رجال الطوسي، ص ۳۶۳) همچنین شخصیتی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری فراوان از وی روایت نقل کرده و همین برای وثاقت وی کافی است.

۱. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸-۱۹، ح ۵۹-۶۰.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۳، ح ۴۳۴۵؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۱، ح ۳۰.

۳. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۳-۱۴، ح ۳۶-۴۰.

کراهت عزوبت و ترک ازدواج

«... و يستفاد من بعض الأخبار كراهة العزوبة؛ فعن النبي ﷺ: "رَدَّالِ مَوْتَاكُمُ الْعَزَّابُ".^{۱۳}»^۲

روایت نبوی: «رَدَّالِ مَوْتَاكُمُ الْعَزَّابُ»

روایات بسیاری با تعابیر گوناگون بر کراهت عزوبت دلالت می‌کند؛ ولی روایت مذکور در عروه اشکال سندی و دلالتی دارد.

بررسی سند

ارجاع غلط «ضمیر سند کافی» در تهذیب و جامع الأحادیث

سند روایت در جامع الأحادیث چنین نقل شده است: «محمّد بن یعقوب عن علي بن محمّد بن بندار عن محمّد بن علي عن عبد الرحمن بن خالد عن محمّد بن الأصمّ عن أبي عبد الله.^۳»

اما سند روایت در کافی چنین است: «و عنه عن محمّد بن علي عن عبد الرحمن بن خالد عن محمّد الأصمّ عن أبي عبد الله ﷺ.^۴»

همچنین سند روایت پیشین چنین است: «علي بن محمّد بن بندار عن أحمد بن محمّد بن خالد عن الجاموراني عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن كليب بن معاوية الأسدي عن أبي عبد الله ﷺ.^۵» که مرحوم شیخ طوسی ضمیر را به «علي

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹، ح ۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۵.

۳. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۷، ح ۵۱.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۳.

۵. الکافی، ج ۵، ص ۳۲۸، ح ۲.

بن محمّد» بازگردانده است^۱؛ ولی مرجع ضمیر بنابر تحقیق، «احمد بن محمّد بن خالد» است که در سند روایت قبل بود. صاحب وسائل نیز چنین فهمیده است.^۲

ضعف ابوسمینه و مجهول بودن «عبدالرحمن بن خالد» و «محمّد بن اصم» اما مراد از «محمّد بن علی» در مشایخ «احمد بن محمّد بن خالد»، «ابوسمینه» است که در چند روایت^۳ از محاسن، به نام وی تصریح شده و فردی ضعیف است^۴؛ چنانکه «عبدالرحمن بن خالد» و «محمّد بن اصم» نیز مجهول بوده و تنها همین یک روایت از آنان در کتب اربعه، نقل شده است.

اشکال دلالتی: اختصاص روایت به مرگ با عزوبت

مدلول این روایت اخص از مدعا است، و تنها بر زدالت کسی که با عزوبت بمیرد، دلالت دارد؛ اما کسی را که مدتی ازدواج نکرده و سپس به آن اقدام کند، شامل نمی‌شود. علت تعبیر به زدل نیز این است که عزوبت گرچه طبق سیره متشرعه حرام نیست، ولی در بسیاری موارد، موجب ارتکاب گناه است؛ بلکه ترک این سنت، موجب فاصله گرفتن از رحمت الهی و افزایش گناه است.

روایات دیگر

روایات بسیاری بر کراهت عزوبت و ترک کلی ازدواج دلالت دارند که به نقل چند روایت اکتفا می‌شود.^۵

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۳۹، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹، ح ۳.

۳. المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۰، ح ۲۴؛ و ص ۳۱۲، ح ۲۸؛ و ص ۵۵۸، ح ۹۲۸؛ و ص ۵۶۳، ح ۹۶۲.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۳۲، رقم ۸۹۴؛ فهرست الطوسی، ص ۴۱۲، رقم ۶۲۵.

۵. روایات فراوان دیگری در این باره وجود دارد که استاد^۶ به یکی از آنها اشاره کرده و در متن بیان نشده است و آن روایت نبوی منقول از «جَبْرِ بن نَافِع الحَضْرَمِی» است. (الأصول السّعة عشر، ص ۱۴۴، ح ۱۷: عتّاب أبو سعید، عن العزّرمی، عن ثوبیر بن یزید، عن خالد بن معدان، عن جبیر بن نفیر الحضرمی قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله وأمنت الملائكة علی رجل تأثت وامرأة تذکرت، ورجل تحضر ولا حضور بعد یحیی بن زکریّا ورجل جلس علی الطریق یستهزی بآبن السبیل»؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۶،

روایت اول: صحیحہ ابن ابی یعفور

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن علي بن رثاب عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله النساء أن يتبتّلن ويعظّلن أنفسهنّ من الأزواج.»^۱
این روایت صحیح السند بر کراهت ترک نکاح برای زن ها دلالت دارد.

روایت دوم: مرسله جامع الأخبار

عن التّبيّني عليه السلام أنّه قال: «شرارکم عزّابکم و العزّاب إخوان الشّياطين»؛ و قال عليه السلام: «خيار امتي المتأهلون و شرار امتي العزّاب.»^۲

روایت سوم: مرسله فقیه

روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أكثر أهل النار العزّاب.»^۳
این دو روایت، مرسله هستند.

روایت چهارم: روایت تفسیر ابو الفتح رازی

الشیخ أبو الفتح الرّازی فی تفسیره عن عکاف الهلالي قال: أتيت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لي:

«يا عکاف ألك زوجة؟ قلت لا؛ قال ألك جارية قلت لا؛ قال وأنت صحيح موسر قلت نعم و الحمد لله. قال: فإنّك إذا من إخوان الشّياطين إمّا أن تكون من رهبان النّصارى و إمّا أن تصنع كما يصنع المسلمون و إنّ من ستّنا النّکاح شرارکم عزّابکم و أراذل موتاکم

ح ۱۶۳۶۳: عن أبي سعيد العصفري عباد عن العزمي عن ثوير بن يزيد عن خالد بن معدان عن جوير بن نعيم الحضرمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لعن الله و أمنت الملائكة على رجل تأثّ و امرأة تذکرت و رجل متحصّر و لا حضور بعد یحیی».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۹، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۶۵، ح ۱.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۶، ح ۷.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۴، ح ۴۳۴۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰، ح ۷.

عزّابکم ... و یحک یا عکّاف تزوّج فإنّک من الخاطئین.^۱

این خبر در نقل دیگر چنین است: «تزوّج و إلا فأنت من المذنبین»^۲

روایت پنجم: نبوی «النکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی»

«النکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی»^۳

دلالت روایت بر کراهت عزوبت علاوه بر استحباب نکاح

این روایت تنها بر استحباب نکاح دلالت ندارد؛ بلکه کراهت ترک نکاح نیز از آن

استفاده می‌شود و بین این دو معنا تنافی وجود ندارد.^۴

روایت ششم: نبوی «... حلّت العزوبة»

قال رسول الله ﷺ: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَسْلَمُ لَدِي دِينَ دِينَهُ ... فَعِنْدَ ذَلِكَ

حَلَّتِ الْعَزُوبَةُ»^۵

این حدیث نبوی، اوصاف آخر الزمان را تبیین کرده و ظاهرش حرمت عزوبت در

غیر آخر الزمان است؛ اما باید مراد، کراهت شدیده باشد.^۶

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۵، ح ۵.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۵، ح ۴: عنه ﷺ أنه قال لرجل [اسمه] عکّاف: «ألك زوجة قال لا يا رسول الله قال ألك جارية قال لا يا رسول الله قال أفأنت موسر قال نعم قال تزوّج و إلا فأنت من المذنبین»؛ وفي رواية: «تزوّج و إلا فأنت [من] رهبان النصارى»؛ وفي رواية: «تزوّج و إلا فأنت من إخوان الشياطين».

۳. بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۰، ح ۲۳؛ رک: الکافی، ج ۵، ص ۴۹۶، ح ۵ و ۶.

۴. البته روایت منقول در تفسیر ابوالفتح رازی (روایت چهارم) نیز چنین است.

۵. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۳۸۷، ح ۱۹.

۶. در این حدیث اوصاف مقطعی از آینده تبیین شده و کاملاً مشخص نشده که چه مقطعی از زمان است. در هر حال ظاهرش حرمت عزوبت در غیر آن مقطع زمانی است؛ اما ثابت نیست که مشمول زمان حاضر باشد تا حکم به حرمت عزوبت شود. به علاوه باید مراد، کراهت شدیده باشد، چنانکه استاد ﷺ بیان فرموده است. وجه اینکه ایشان به طور قطعی نفی حرمت کرده ممکن است این باشد که با وجود ارتکاز منشرعه بر جواز عزوبت این مقدار بیان از طرف شارع برای اثبات حرمت کافی نیست و ظهوری شکل نمی‌گیرد.

روایت هفتم: روایت کتاب الإمامة و التبصرة «شرار امتي عزابها»

البحار عن کتاب الإمامة و التبصرة لعلي بن بابويه عن هارون بن موسى عن محمد بن علي عن محمد بن الحسين^۱ عن علي بن أسباط عن ابن فضال عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «شرار امتي عزابها».^۲

بررسی سند

سند این روایت، و اعتبار کتاب الإمامة و التبصرة، قابل بررسی است.

توثیق «محمد بن علی بن معمر کوفی»

«ابن فضال» فطحی ثقة است. «محمد بن علی بن معمر کوفی» توثیق صریح ندارد؛ ولی از آنجا که او از مشایخ اجازه تلّعبری است، می‌توان آن را علامت اعتبار دانست و او را توثیق کرد.^۳ سایر افراد سند از اجلای ثقات هستند.

عدم امکان روایت ابن فضال از امام صادق عليه السلام

البته در سند روایت سقط یا ارسالی رخ داده است؛ زیرا از کلمه «الصادق» مفهوم وصفی آن اراده نشده؛ بلکه ظهور قوی آن در امام ششم عليه السلام است.^۴ و چون «ابن فضال» متوفای سال ۲۲۴ بوده^۵ و ۷۶ سال پس از شهادت امام صادق عليه السلام^۶ بدون اینکه آن حضرت را درک کند، از دنیا رفته است، روشن می‌شود که در سند روایت، سقط یا ارسال وجود دارد؛ اما مضمون این روایت از روایات دیگر نیز استفاده شده و در مجموع، به صدور آن اطمینان حاصل می‌شود.

۱. استاد رحمته الله: او همان «محمد بن حسین بن ابی الخطاب» است.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۵۵، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۲، ح ۴۲.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۴۲، رقم ۶۳۱۰.

۴. استاد رحمته الله: به این قرینه که «عن أبيه عن آبائه» بعد از آن آمده است بعید است که مراد، هر امام و پیشوای صادقی از ائمه عليهم السلام باشد.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۶.

۶. تاریخ شهادت امام صادق عليه السلام سال ۱۴۸ قمری است؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۷۲؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۸۰: «ومضى عليه السلام في شوال من سنة ثمان وأربعين ومائة وله خمس وستون سنة ودفن بالبقيع مع أبيه وجده وعنه الحسن عليه السلام».

ادعای نبود الإمامة و التبصرة نزد علامه مجلسی

برخی مثل حاجی نوری^۱ با ظن قوی و آقا بزرگ تهرانی^۲ با جزم گفته‌اند که کتاب «الإمامة و التبصرة» تألیف علی بن بابویه در اختیار مرحوم مجلسی نبوده و منبع نقل ایشان این کتاب نبوده است؛ زیرا در آغاز اسنادی که بحار از این کتاب نقل کرده، مشایخی ذکر شده است که بر اساس اسناد موجود در کتب روایی، طبقه آن‌ها با طبقه مشایخ «علی بن بابویه» سازگار نیست و در طبقه متأخر از «علی بن بابویه» هستند.^۳

وجود خظ و امضای علامه مجلسی، پشت نسخه الإمامة و التبصرة

اما حق آن است که کتاب الإمامة و التبصرة به دست مرحوم مجلسی رسیده است. آقای حاج سید محمد علی روضاتی، از علمای اصفهان، نسخه مرحوم مجلسی از این کتاب را از آقای فخرالدین نصیری خریداری کرده و امضا و نام علامه مجلسی (للقهیر محمد باقر بن محمد تقی) نیز پشت این نسخه هست.^۴ در مقدمه بحار نیز به نام الإمامة و التبصرة تصریح شده است.^۵

ولی با این حال، در بحار الأنوار در نسبت دادن برخی روایات به این کتاب، اشتباهاتی رخ داده است؟ زیرا آخر نسخه الإمامة و التبصرة ناقص بوده و اوراقی از

۱. مستدرک الوسائل، ج ۲۱ (الخاتمة، ج ۳)، ص ۲۸۳.

۲. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۳۴۲.

۳. استاد علیه السلام: مرحوم آقای حجت در نامه‌ای که درباره مرحوم مجلسی نگاشته، این مطلب را بیان کرده است. این نامه را آقای بلاغی در کتاب «شرح حال علامه مجلسی» آورده و مرحوم آقای دوانی نیز در کتاب مفاخر اسلام به آن پاسخ داده است.

۴. استاد علیه السلام: حدود سی سال پیش [سی سال پیش از مباحث نکاح]، آقای «حاج سید محمد علی روضاتی»، از علمای اصفهان، این مطلب را برای بنده نقل کرده است.

۵. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۷.

۶. استاد علیه السلام: علامه مجلسی اشراف کلی بر بحار الأنوار داشته و بیان‌ها نیز از ایشان است؛ اما امور دیگر مربوط به شاگردان بوده است.

جامع الأحادیث^۱ «جعفر بن احمد^۲ قمی ایلاقی رازی»^۳ به آن ضمیمه شده است. هفت حدیث از احادیثی که در بحار الأنوار از این کتاب نقل شده، در همین نسخه^۴ مشتمل بر «الإمامة والتبصرة» و «جامع الأحادیث»^۵ وجود دارد.

شاگردان مرحوم مجلسی که به دستور ایشان روایات را جمع آوری کرده‌اند، گاهی با دقت در الحاقی بودن اوراق «جامع الأحادیث» ایلاقی، روایات نقل شده از آن را به «عن بعض اصول أصحابنا» تعبیر کرده‌اند.^۶ و گاهی به خاطر شتاب‌زدگی در اخذ روایات از این نسخه، روایات «جامع الأحادیث» ایلاقی را نیز به کتاب «الإمامة والتبصرة» نسبت داده‌اند. از جمله، همین حدیث هفتم که ذکر شد از «جامع الأحادیث» ایلاقی است (نه از «الإمامة والتبصرة»)^۷؛ زیرا در آغاز سند، «هارون بن موسی تلّعکبری» واقع شده است که متوفای سال ۳۸۵ بوده^۸، و در طبقه مشایخ «علی بن بابویه» - متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹ -^۹

۱. آقابزرگ تهرانی در الذریعة إلى تصانیف الشيعة (ج ۵، ص ۳۱) نام کامل آن را «جامع الأحادیث النبویة» بیان کرده‌است. علامه مجلسی در بحار الأنوار (ج ۱، ص ۷؛ و ج ۸۳، ص ۲۷۴) آن را کتابی از هارون بن موسی تلّعکبری تصوّر کرده‌است.

۲. در مورد نام پدر جعفر اختلاف نظر وجود دارد: أعيان الشيعة، ج ۴، ص ۸۲: «اختلف في اسم أبيه فقيل هو جعفر بن أحمد بن علي وقيل جعفر بن علي بن أحمد. ذكر الأول ابن طائوس في الدرر الوقاية في موضعين وفي فلاح السائل. وذكره الكراچكي في فهرسته، وذكر كذلك في أول تفسير العسكري عليه السلام كما يأتي ذلك كله...».

۳. ایشان از مشایخ شیخ صدوق است (ر.ک: التوحيد (شیخ صدوق)، ص ۸۸، ح ۱؛ و ص ۴۱۷، ح ۱؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱؛ معانی الأخبار، ص ۶، ح ۳ علاوه بر کتاب «جامع الأحادیث»، کتب دیگری نیز برای ایشان نام برده شده است؛ مانند: نوادر الأثر في علي عليه السلام خير البشر، المسلسلات، الغایات، المانعات من دخول الجنة و أدب الإمام و المأموم؛ ر.ک: الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱، ص ۳۸۶، رقم ۱۹۸۷.

۴. استاد علی: این نسخه تا مدتی نزد بنده بوده و به آن مراجعه می‌کردم.

۵. استاد علی: مرحوم آقای بروجردي جامع الأحادیث ایلاقی را چاپ کرد و البته فقط یک رساله چندبرگی است.

۶. بحار الأنوار، ج ۶۱، ص ۱۳۸، ح ۳۶؛ و ج ۸۳، ص ۲۷۴.

۷. رجال الطوسي، ص ۴۴۹، رقم ۶۳۸۶.

۸. رجال النجاشي، ص ۲۶۲: «ومات علي بن الحسين سنة تسع وعشرين و ثلاثمائة».

طبق یک قول سال وفات پدر صدوق ۳۲۸ است؛ زیرا مرحوم صدوق در کمال الدین (ج ۲، ص ۵۰۳، ح ۳۲) گزارشی را نقل کرده که با ۳۲۸ سازگار است. اگرچه با ۳۲۷ نیز سازگاری دارد: «حدّثنا أبو الحسين صالح بن شعيب الطالقاني عليه السلام في ذي القعدة سنة تسع و ثلاثين و ثلاثمائة قال حدّثنا أبو عبد الله أحمد

نیست.^۱

بن ابراهیم بن مخلد قال: حضرت بغداد عند المشایخ علیهم السلام فقال الشَّیخ أبو الحسن علی بن محمَّد التَّمَرِی قَدَسَ اللهُ روحه ابتداءً منه رحم الله علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمِّی قال فکتب المشایخ تاریخ ذلك اليوم فورد الخبر أنه توفِّي ذلك اليوم ومضى أبو الحسن التَّمَرِی علیه السلام بعد ذلك في التَّصف من شعبان سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة.»

بنابراین، طبق این نقل ممکن نیست وفات پدر صدوق سال ۳۲۹ باشد. لازم به ذکر است که در الغیبة شیخ طوسی (ص ۳۹۴) همین واقعه به نحو دیگری گزارش شده و سال وفات سمری ۳۲۹ بیان شده است: «و أخبرني جماعة عن أبي جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن موسی بن بابویه قال حدَّثنا أبو الحسن صالح بن شعيب الطالقاني علیه السلام في ذي القعدة سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة قال حدَّثنا أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن مخلد قال: حضرت بغداد عند المشایخ رحمهم الله فقال الشَّیخ أبو الحسن علی بن محمَّد التَّمَرِی علیه السلام ابتداءً منه رحم الله علی بن الحسین بن بابویه القمِّی. قال فکتب المشایخ تاریخ ذلك اليوم فورد الخبر أنه توفِّي في ذلك اليوم. ومضى أبو الحسن التَّمَرِی علیه السلام بعد ذلك في التَّصف من شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة.»

۱. توضیح بیشتر: بلکه «هارون بن موسی تلَعکبری» شاگرد «علی بن بابویه» بوده و از وی حدیث شنیده و اجازه روایت گرفته است؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۲، رقم ۶۱۹۱: «علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمِّی، یکنی أبا الحسن، ثقة، له تصانیف ذکرناها في الفهرست، روی عنه التَّلَعکبری، قال: سمعت منه في السنة التي تهافت فيها الكواكب دخل بغداد فيها، و ذکر أنَّ له منه إجازة بجميع ما يرويه.»

استحباب نکاح برای شخص غیر مشتاق به ازدواج

مسألة ۱: «لا فرق على الأقوى في استحباب النكاح بين من اشتاقت نفسه و من لم تشتق؛ لإطلاق الأخبار ولأن فائدته لا تنحصر في كسر الشهوة؛ بل له فوائد منها زيادة النسل و كثرة قائل لا إله إلا الله؛ فعن الباقر عليه السلام، قال رسول الله ﷺ: «ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله أن يرزقه نسمة تثقل الأرض بلا إله إلا الله.»^۱

تمسک صاحب عروه به اطلاق اخبار و فایده اکثار نسل

مرحوم سید با تمسک به دو دلیل فرموده است که بنابر اقوی، استحباب نکاح، شخص غیر مشتاق به نکاح را نیز شامل می شود.

- دلیل اول، اطلاق روایات است که بدون هیچ تقيیدی، امر به ازدواج کرده است.
- دلیل دوم، آن است که فایده نکاح تنها از بین بردن شهوت نیست که مختص فرد مشتاق به ازدواج باشد؛ بلکه فواید دیگری نیز دارد؛ از جمله زیادی نسل و زیاد شدن گویندگان لا إله إلا الله.

اخص بودن دلیل دوم عروه از مدعا

دلیل دوم به تنهایی، استحباب نکاح در برخی موارد را ثابت نمی کند؛ زیرا از دو فایده ای که مرحوم سید برای نکاح بیان کرد، فایده اول (زیادی نسل)، زن و مرد عقیم را شامل نمی شود و فایده دوم (زیادی گویندگان لا إله إلا الله)، نیز در مانند کشورهای کفر که به حسب نوع، زمینه مسلمان ماندن فرزند فراهم نیست، معمولاً وجود ندارد. ولی به هر حال، بیشتر موارد را شامل می شود و با تکیه بر دلیل اول و تمسک به اطلاق روایات، تمام صورت ها اثبات می گردد.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۲، ح ۴۳۴۰.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۱.

استحباب تعدد زوجات و ادله آن

مسألة ۲: «الاستحباب لا يزول بالواحدة؛ بل التعدد مستحب أيضا؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^۱». ادله مسئله، در ذیل بررسی می شود.

دلیل اول: آیه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ...﴾
دلیل اول، آیه شریفه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ است.

توجیه ارتباط صدر و ذیل آیه شریفه

در آیه شریفه درباره ارتباط میان صدر ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ و ذیل آن ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ از قدیم میان مفسران بحث بوده است که به آن پرداخته می شود.^۲

۱. النساء، ۳.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۲.

۳. استاد^{علیه السلام}: شخصی نقل کرد در زمان حکومت رضاخان برای گرفتن جواز عمامه به زنجان رفتم. آنجا در منزل یکی از اعیان زنجان با رئیس یکی از ادارات که مسؤول اعطای جواز عمامه بود مواجه شدم. در آن مجلس درباره تعدد زوجات بحث درگرفت که کتبی در جواز تعدد زوجات و کتبی در رد آن نوشته شده است. آن رئیس اداره می گفت: به عقیده من تعدد زوجات جایز نیست؛ چون آیه شریفه فرموده است: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فَوَاجِدَةً﴾ (النساء، ۳)؛ و از آنجا که نمی توان میان همسرهای متعدّد عدالت را رعایت کرد، قهراً شرطش مفقود است، پس نمی توان بیش از یک همسر داشت.

آن شخص می گفت: از یک طرف سخنش باطل بود و از سوی دیگر نیز احتمال دادم که اگر سخن او را رد کنم نخواهم توانست جواز عمامه را دریافت کنم. به هر حال از عمامه صرف نظر کردم و به او گفتم: در روایت آمده است که ابن ابی العوجاء به هشام گفت: «در قرآن شما تناقض وجود دارد؛ در یکی از آیات چنین آمده است: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ

وجه اول: اسقاط ثلث قرآن بین صدر و ذیل، طبق روایت احتجاج

در روایتی بسیار مفصل از احتجاج طبرسی آمده است که یکی از زنداقه به حضرت امیر علیه السلام عرض کرد: در قرآن شما تناقضاتی وجود دارد؛ اگر این تناقضات را حل کنید، مسلمان خواهم شد. از جمله شبهاتش، ارتباط بین صدر و ذیل این آیه بود که چه ارتباطی بین مسئله یتامی و نکاح با نساء وجود دارد. حضرت در جواب فرمودند: «فهو ممّا قدّمت ذکره من إسقاط المنافقین من القرآن و بین القول فی الیتامی و بین نکاح النساء من الخطاب و القصص أكثر من ثلث القرآن»؛ یعنی بین صدر و ذیل این آیه، ثلث قرآن سقط شده است. اخباری‌ها^۱ نیز به این روایت و امثال آن استناد می‌کنند.

خَفَّتْ أَلَةُ تَعْدِلُوا قَوَاجِدَ (النساء، ۳). از اینکه آیه دو قسم می‌کند معلوم می‌شود که برای اشخاص دو حالت پیش می‌آید و ناظر به عالم خیال نیست، بلکه ناظر به عالم واقع بوده و آیه تکلیف هر دو حالت را مشخص می‌کند. در آیه دیگر آمده است که «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» (النساء، ۱۳) و این تناقض است.^۲

هشام که نتوانست پاسخ دهد، به مدینه خدمت حضرت صادق علیه السلام مشرف شد. حضرت فرمودند: هشام! چه شده است که الآن آمدی؟ نه وقت حج است و نه وقت عمره (از این بیان بر می‌آید که رفتن به عمره نیز زمانی مشخص - مثل رجب یا رمضان - داشته است). هشام جریان را نقل کرد. سپس حضرت فرمودند: «تناقضی در کار نیست؛ عدالت در آیه اول همان معنایی است که در صدر آیه آمده یعنی عدالت حقوقی؛ بدین معنا که اگر شما می‌توانید نفقه زن را داده و به او رسیدگی نمایید، مجازید که تا چهار همسر داشته باشید؛ اما اگر نمی‌توانید، نباید بیش از یک زن اختیار کنید؛ ولی آیه دوم ناظر به این است که نمی‌توانید در تمایل قلبی به همسران عدالت بورزید؛ چرا که این میل در اختیار شما نیست؛ بنابراین، نفی و اثبات در آیات به دو موضوع مربوط می‌شود.

سپس هشام جواب را برای ابن ابی العوجاء می‌برد و او در پاسخ می‌گوید: این پاسخ از تو نیست؛ به حجاز و یا جایی دیگر مربوط است. (در برخی نقل‌ها نیز آمده است که برخی زنداقه با مؤمن طاق، ابوجعفر احول، ملاقات کرده و این ایراد را با او مطرح کردند؛ اما در نقل کافی و در روایت صحیح، ابن داستان درباره ابن ابی العوجاء و هشام است؛ الکافی، ج ۵، ص ۳۶۲، ح ۱).

آن شخص می‌گفت بعد از این جوابی که به آن آقا دادم از دریافت جواز عقامه ناامید شده بودم؛ اما وقتی به آن اداره مراجعه کردم، مرا بسیار احترام کرد و دستور پذیرایی داد و جواز عقامه را صادر کرد. این اثر مجاهده با نفس بود که علاوه بر پاداش اخروی در دنیا نیز پاداش داده شد.

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲. الدرر النجفیة، ج ۴، ص ۸۲: «و هو صریح فی وقوع التبدیل و التغبیر».

اشکال: ارسال روایت و وثوق به بطلان آن

مسئله تحریف و کم شدن ثلث قرآن در هیچ روایتی در کتب اربعه و کتب دیگر بیان نشده است و تنها همین یک روایت مرسل در «احتجاج» بر این مسئله دلالت دارد؛ در حالی که چنین اموری مصداق «لو کان لبان» است؛ همچنین انفراد مضمون روایت، دلیلی بر بطلان و غیر قابل استناد بودن این روایت مرسله است.

مرحوم سید مرتضی در ذخیره^۱ فرموده‌اند: بعضی از امور باید به حسب متعارف، ناقلین فراوان داشته باشد و وحدت نقل و ناقل در این امور دلیلی بر بطلان آن است و موجب تردید در صحت مطلب می‌شود. گاهی خود نقل و وحدت ناقل دلیل بر کذب آن است. مطلبی که بر حسب عادت باید ناقلین زیادی داشته باشد اگر یک ناقل بیشتر نداشت، دلیل بر این است که واقعیت ندارد.

فرض کنید فرد مشهوری در مقابل جمعیت سگته کرده و به زمین بخورد. طبق عادت ممکن نیست که فقط یک نفر این حادثه را نقل کند و جز یک نفر، دهان همه بسته شده یا هیچ‌کس واقعه را ندیده باشد. مرحوم شیخ طوسی نیز در عده^۲ عبارات سید مرتضی را نقل و قبول کرده است.

وجه دوم

وجه دوم از سه مقدمه تشکیل می‌شود.

مقدمه اول: دلالت «اقساط» بر «ازاله جور»

مقدمه اول آن است که چنان‌که مرحوم شیخ طوسی فرموده است، کلمه «قسط» و «قُسط» از قَسَط، یَقْشُطُ، قَسَطاً و قُسُوطاً، هر دو به معنای «جور» است؛ ولی کلمه «قسط» لفظ مشترک برای معنای «جور» و «عدل» بوده، و در هر دو معنا استعمال شده است.^۳ در تفسیر ابوالفتوح نیز این مطلب آمده است.^۴ «قاسط» در قرآن کریم

۱. الذخیره (سید مرتضی)، ص ۳۵۳.

این مطلب در الذریعه إلى أصول الشریعة (ج ۲، ص ۲۶) نیز آمده است.

۲. العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۸۳.

۳. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۵.

۴. تفسیر روض الجنان، ج ۱۰، ص ۱۵۵.

به معنای «جائر» به کار رفته^۱ و اصطلاح قاسطین نیز به همین معناست و «القائم بالقسط» هم به معنای «عادل» است؛ ولی «أقسط، یُقسط، إقساط» که باب افعال است، تنها یک معنا داشته و آن «إزالة جور» است؛ گویا «الف» در «أقسط» برای معنای سلب ماده فعل (ق س ط) است.

مقدمه دوم: ظلم شوهران به دختران یتیم در دوران جاهلیت
مقدمه دوم آن است که خوی سُبُعِیت در دوران جاهلیت پیش از اسلام در زندگی مردم رواج داشت؛ به همین دلیل، فرزندانشان را اسد، کلب، ذئب و امثال آن نام می‌نهادند. با وجود فراوانی وقوع جنگ، جنگیدن را مایه افتخار می‌دانستند. در اثر جنگ‌های فراوان، دختران پدرمرده و یتیم در جامعه بسیار بودند و به‌طور معمول حقوق آنان رعایت نمی‌شد؛ برای مثال، رسم چنین بود که دختران یتیم با مهریه‌ای اندک به نکاح درآمده و پس از چندی رها می‌شدند. افراد با تعداد بسیاری از دخترهای یتیم ازدواج می‌کردند.

مقدمه سوم: خوف از ظلم به ایتام بعد از تعالیم پیامبر ﷺ
مقدمه سوم آن است که پیامبر اکرم ﷺ پس از بعثت، میان قبایل عرب صلح برقرار کرده و در ابعاد گوناگون انقلاب ایجاد کردند. با اهتمام فراوان اسلام و شدت آیات متعدد قرآن مبنی بر رعایت حقوق ایتام، عرب‌ها متوجه خطاهای خود شدند و توبه کردند. از این‌رو از ازدواج با ایتام، خوف و هراس داشتند که مبادا نتوانند عدالت را در مورد آنان رعایت کنند.

نتیجه: لزوم انتخاب نکاح خالی از ظلم
از این‌رو قرآن می‌فرماید: اگر در نکاح با ایتام خوف ظلم کردن دارید، نکاحی را انتخاب کنید که خطر ظلم در آن نباشد. پس واضح است که صدر و ذیل آیه مربوط به نکاح است. این معنا، اقرب معانی درباره ارتباط صدر و ذیل آیه است.

تأیید وجه دوم با روایت مرسله از امام باقر ع
هرچند این معنا در تفاسیر به روایتی نسبت داده نشده است؛ ولی از عبارت «تبیان»

استفاده می‌شود که منقول از امام باقر علیه السلام باشد؛ زیرا ایشان ابتدا با بیان همین معنا گفته است: «أولها ما روي عن عائشة ... و مثل هذا ذكر في تفسير أصحابنا؛ بدون اینکه معین کند چه کسی از شیعیان، آیه را چنین معنا کرده است. ایشان پس از ذکر پنج معنای دیگر و در مقام بیان نتایج این معانی فرموده است: «ما رویناه أولاً عن عائشة و أبي جعفر علیه السلام»، که ظاهراً مراد امام باقر علیه السلام است، در حالی که در ابتدا و در نقل معنای اول، تنها از عایشه نام برده شده و نامی از ابو جعفر علیه السلام به میان نیامده است؛ بنابراین، گویا سقطی رخ داده است.^۱

کلام آقای طباطبائی: اقامه سبب (خوف عدم قسط) به جای مسبب (عدم طیب)
مرحوم آقای طباطبائی فرموده است که عبارت «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» از باب قرار دادن سبب در جای مسبب است؛ یعنی «إِنْ لَمْ تَطْب لَكُمْ نِكَاح الْيَتَامَى فانكحوا ما طاب لكم من النساء». اگر نکاح با یتامی برای شما گوارا نبود، موردی را انتخاب کنید که این مشکل بروز نکند. سبب «عدم طیب»، همان «خوف از عدم قسط» است.^۲

اشکال: اقامه مسبب (نکاح با غیر یتیم) به جای سبب (عدالت)
اما به اقوی در ذیل، مسبب در جای سبب قرار داده شده است؛ یعنی، شما عرب‌ها که با تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله توبه کردید و از جور به این ایتم خوف دارید، در مورد سایر زنان نیز، عدالت بورزید؛ و گمان نکنید ازدواج با غیر ایتم مسئولیتی ندارد؛ زیرا رعایت عدالت مختص یتیمان نیست. لذا اگر رعایت عدالت مقدورتان نیست، تنها به یک همسر اکتفا کنید و اگر آن هم ممکن نیست به کنیز اکتفا کنید.^۳

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۰۴.

۲. النساء، ۷۷.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۶۷.

۴. در حقیقت طبق این بیان در جمله شرطیه مذکور، در صدر یعنی شرط، اقامه سبب به جای مسبب نشده بلکه در ذیل یعنی در جزای شرط، مسبب به جای سبب قرار گرفته است. یعنی به جای امر به عدالت ورزی درباره دختران غیر یتیم، به مسبب آن - که نکاح با آنان در فرض طیب نفس است -

عدم دلالت آیه بر استحباب تعدّد زوجات

در هر حال، آیه شریفه دلالت بر استحباب تعدّد زوجات ندارد؛ زیرا اگر آیه در مقام ترغیب به دو یا سه یا چهار همسر باشد، باید نسبت به مازاد بر آن نفی ترغیب باشد نه منع؛ در حالی که همه فقهای خاصه و اکثر فقهای عامه^۱ از آیه شریفه، ممنوعیت نکاح با بیش از چهار زن را فهمیده‌اند که روایات^۲ نیز چنین است. پس آیه شریفه بر نفی بیش از چهار همسر دلالت می‌کند و در مقام ترخیص است نه ترغیب.^۳

فرمان داده است.

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۹۳، مسئله ۶۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۳، ح ۲: عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَحَلَّ الْفَرْجَ لَعَلِّ مَقْدَرَةَ الْعِبَادِ فِي الْقُوَّةِ عَلَى الْمَهْرِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْإِمْسَاكِ؛ فَقَالَ: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»؛ وَقَالَ: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ»؛ وَقَالَ: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ»؛ فَأَحَلَّ اللَّهُ الْفَرْجَ لِأَهْلِ الْقُوَّةِ عَلَى قُدْرَتِهِمْ عَلَى إعْطَاءِ الْمَهْرِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْإِمْسَاكِ؛ أَرْبَعَةً لِمَنْ قَدَرَ عَلَى ذَلِكَ وَلِمَنْ دُونَهُ ثَلَاثَ وَاثْنَتَيْنِ وَوَاحِدَةً؛ وَمَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى وَاحِدَةٍ، تَزَوَّجْ مَلَكَ الْيَمِينِ؛ وَإِذَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى إِمْسَاكِهَا وَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى تَزْوِيجِ الْحَزَةِ وَلَا عَلَى شِرَاءِ الْمَمْلُوكَةِ، فَقَدْ أَحَلَّ اللَّهُ تَزْوِيجَ الْمُتَعَةِ بِأَيْسَرِ مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَهْرِ وَالْزَوْجِ نَفَقَةٍ...»؛ ر.ك: الکافی، ج ۵، ص ۴۵۱، ح ۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵۹، ح ۴۹.

۳. استاد^۴: برخی در «فَانكِحُوا... مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» «واو» را به معنای «او» فرض کرده‌اند؛ ولی این مطلب وقتی صحیح است که «فَانكِحُوا» دال بر وجوب باشد؛ یعنی «واجب است که دو زن، یا سه زن، یا چهار زن بگیری»؛ لذا با توجه به قبول دلالت آیه بر ترخیص، «واو» در همان معنای «واو» است. البته گاهی عطف با «واو»، ظهور در عام مجموعی دارد؛ برای مثال، زید و عمرو و بکر، سنگی را برداشتند، یعنی مجموعه این افراد سنگ را برداشته‌اند؛ اما در این آیه، عام مجموعی مراد نیست؛ زیرا آیه دلالت بر جواز ازدواج با نه زن ندارد. گاهی نیز عطف با «واو»، ظهور در عام انحصالی دارد؛ مثل «زید و عمرو و بکر و خالد وضو گرفتند» که هر یک جداگانه وضو گرفته است. در این آیه نیز همین معنا مراد است؛ یعنی مرخص هستید در عرض هم دو تا دو تا، سه تا سه تا، و چهار تا چهار تا ازدواج کنید؛ وگرنه در طول هم می‌توان بیش از این تعداد نکاح کرد.

دلیل دوم و سوم: سیره ائمه علیهم السلام و روایات

دلیل دوم و سوم بر استحباب تعدّد زوجات، سیره ائمه علیهم السلام و اخبار است؛ همان طور که هر دو بر اصل استحباب نکاح نیز دلالت دارند. سیره همه معصومین علیهم السلام بر تعدّد زوجات بوده است. برخی روایات نیز بر استحباب فی الجملة تعدّد زوجات دلالت دارند؛ مثل روایت ذیل:

عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام
قال: قال رسول الله ﷺ: «ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله أن
يرزقه نسمة تثقل الأرض بلائله إلا الله..»^۱

اشکال دلیل دوم و سوم

در اشکال به استدلال به سیره معصومین علیهم السلام گفته می شود: در صورتی می توان با تمسک به سیره معصومین علیهم السلام استحباب تعدّد زوجات را اثبات کرد که وجه فعل معصوم علیه السلام روشن باشد یعنی بدانیم معصوم علیه السلام به جهت مطلوبیت تعدّد زوجات اقدام به این کار کرده است، در حالی که ممکن است ازدواج های متعدّد معصومین علیهم السلام جهات دیگری داشته باشد که در ادامه، به دو جهت اشاره می شود:

جهت اول: ممکن است گفته شود چه بسا ائمه علیهم السلام به غرض نفوذ در جوامع مختلف، همسران متعدّدی اختیار می کردند، و همان طور که روشن است این امر در نفوذ بر طوایف مختلف جامعه تاثیر بسیار زیادی دارد، به عنوان مثال عبد العزیز پادشاه سابق عربستان به وسیله ازدواج با اقوام و طوایف مختلف و تکثیر نسل، سالیان سال قبضه حکومت را به دست گرفت و با واگذار کردن امر اداره کشور به فرزندان خود، حکومت را میان نسل خود نسلأ بعد نسل به ارث گذاشت، در حالی که اگر چنین

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۲، ح ۴۳۴۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۴، ح ۳.

اقدامی صورت نگرفته بود، چنین سلطه طولانی مدتی امکان پذیر نبود.

جهت دوم: همچنین ممکن است گفته شود: با توجه به اینکه در صدر اسلام قضیه تکثیر نسل مسلمانین، برای آحاد جامعه اسلامی از جمله معصومین علیهم السلام امر مطلوبی بوده است - زیرا موجب زیاد شدن گویندگان «لا اله الا الله» می شده است و همچنین مسئله تکثیر نسل در آن زمان، اداره جامعه را با مشکل مواجه نمی کرده است - ائمه علیهم السلام اقدام به ازدواج های متعدّد می کرده اند تا زمینه ای برای تکثیر نسل باشد - اما اگر در یک زمانی قضیه تکثیر نسل، اداره جامعه را با مشکلاتی مواجه کند - هر چند فعلاً بحث ما صغروی نیست - و یا شخص در بلاد و اماکنی زندگی می کرد که تکثیر نسل، موجب زیاد شدن مؤمنین نشد، بلکه به طور معمول فرزندان، منحرف یا دین ستیز می شوند، دیگر مسئله تکثیر نسل استحباب ندارد و نمی توان با استناد به فعل ائمه علیهم السلام که همانند قولشان حجت است، استحباب آن را اثبات کرد؛ بلکه اگر احراز شد، تکثیر نسل مشکلی برای اداره امور جامعه و سایر جهات ایجاد نمی کند و به طور عادی و متعارف نیز، غرض از آن، که تکثیر گویندگان «لا اله الا الله» است محقق می شود، در این صورت می توان با استناد به سیره معصومین علیهم السلام استحباب تعدد زوجات را ثابت کرد.

اشکال مذکور در جهت دوم، به روایات دالّ بر استحباب تعدد زوجات نیز وارد است.

شمول استحباب نکاح نسبت به متعه و تسری امه

«... و الظاهر عدم اختصاص الاستحباب بالنکاح الدائم أو المنقطع؛ بل المستحب أعمّ منهما و من التسرّي بالإماء»^۱

آیه شریفه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» ناظر به تعدد زوجات در نکاح دائم است که اگر از آن استحباب تعدّد استفاده شد، استحباب واحد نیز مسلماً قابل استفاده است؛ ولی مستفاد از روایات^۱ و آیات دیگر^۲ آن است که استحباب نکاح مختصّ نکاح دائم نیست؛ بلکه متعه را هم شامل می‌شود. استحباب نکاح با کنیز هم از تعابیر مختلفی که در اخبار نکاح^۳ آمده است -مانند تکثیر اولاد و ارضای غریزه شهوت و جلوگیری از آلودگی به زنا- ثابت می‌شود؛ البته کنیزی که ولود باشد و زمینه اسلام نسل، موجود باشد و یا مانع زناى مرد شود.

۱. در دلیل سوم از ادله استحباب نکاح بیان شد که این روایات، متواتر است.

۲۳. النور، ۳۲: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ».

۳. جامع الأخبار، ص ۱۰۱: قال ﷺ: «تناكحوا تناسلوا تكثرُوا فإني إياهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالشفط. الكافي، ج ۵، ص ۳۲۹، ح ۴: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لما لقي يوسف ﷺ أخاه قال يا أخي كيف استطعت أن تزوج النساء بعدى فقال إن أبي أمرني قال إن استطعت أن تكون لك ذرّة تنقل الأرض بالتسيح فافعل».

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲۸۲، ح ۴۳۴۰: روى عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: «ما يمنع المؤمن أن يتخذ أهلاً لعل الله أن يرزقه نسمة تنقل الأرض بلا إله إلا الله».

کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۸۳، ح ۴۳۴۴: روى علي بن رباب عن محمد بن مسلم أن أبا عبد الله ﷺ قال إن رسول الله ﷺ قال: «تزوجوا فإني مكاثركم بكم الأمم غدا في القيامة حتى إن الشفط ليجي» محبظنا على باب الجنة فيقال له ادخل الجنة فيقول لا حتى يدخل أبوابي الجنة قبلي».

الخصال، ج ۱، ص ۸۰، ح ۲: حدّثنا محمد بن الحسن ﷺ قال حدّثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن علي عن ابن زياد عن الحلبي قال قال أبو عبد الله ﷺ: «ثلاثة أشياء لا يحاسب الله عليها المؤمن طعام يأكله وثوب يلبسه وزوجة صالحة تعاونه وتحصن فرجه».

المجازات النبوية، ص ۹۴: قال ﷺ: «من استطاع منكم الباء فليتزوّج، ومن لم يستطع، فليصم فإن الصوم وجاء».

وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۵، ح ۶: في الخصال بإسناده عن علي ﷺ في حديث الأربعمانه قال: «تزوجوا فإن التزويج سنة رسول الله ﷺ فإنه كان يقول من كان يحب أن يتبع سنتي فإن من سنتي التزويج واطلبوا الولد فإني مكاثركم بكم الأمم غدا وتوفوا على أولادكم من لبن البغي من النساء والمجنونة فإن اللبن يعدي».

صحيح البخاري، ج ۸، ص ۱۲۷، ح ۴۴۲۳: حدّثنا عمر بن حفص بن غياث، حدّثنا أبي، حدّثنا الأعمش، قال: حدّثني عمارة، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: دخلت مع علقمة والأسود على عبد الله، فقال عبد الله: «كنا مع النبي ﷺ شباباً لا نجد شيئاً، فقال لنا رسول الله ﷺ: «يا معشر الشباب، من استطاع الباءة فليتزوّج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».

استحباب توصلی نکاح

مسألة ۳: «المستحب هو الطبيعة أعم من أن يقصد به القربة أو لا؛ نعم، عبادته و ترتب الثواب عليه موقوفة على قصد القربة»^۱

نکاح با اینکه جزء مستحبات است، اما به طور ذاتی مستحب تعبیدی نیست؛ بلکه مستحب توصلی است. در هیچ یک از اوامر توصلی، وجود قصد قربت یا عدم آن در تحقق غرض شارع دخالت ندارد؛ مانند امر شارع مقدس به انفاق و دستگیری از ضعیفان که تحقق غرض شارع وابسته به قصد قربت نیست. البته در هر یک از توصیلات اگر کسی قصد قربت کند، مستحق ثواب خواهد بود و در صورتی که قصد قربت نکند، گرچه غرض، حاصل و امر ساقط می گردد ولی مستحق ثواب نخواهد بود. همچنین اگر امر توصلی، شرط واجب باشد، با اتیان بدون قصد قربت آن نیز شرط حاصل می شود؛ ولی شخص برای تحصیل این شرط مستحق ثواب نیست.

عبادت اصطلاحاتی مختلف دارد؛ گاهی عبادت به معنای عبادت ذاتیه و خضوع خاص و مختص به ذات باری تعالی است؛ مانند سجده کردن و به خاک افتادن که در مورد غیر خدا شرک محسوب می شود. گاهی نیز عبادت به معنای انبعاث عبد از امر مولا و رفتار مطابق دستور او و انجام وظایف بندگی است. با توجه به تعبیر «نعم، عبادته و ترتب الثواب عليه موقوفة على قصد القربة»، مراد مرحوم سید یزدی، معنای اول (خضوع خاص) نیست؛ زیرا مجرد قصد قربت، موجب عبادت به معنای اول نمی شود. اگر عبادت به معنای اول نسبت به غیر خدا مثل بت ها رخ دهد موجب شرک است و این معنای از عبادت به مجرد قصد قربت نسبت به بت ها محقق نمی شود؛ بلکه برای تحقق آن خضوعی خاص شرط است. اما مراد ایشان از عبادت، همان معنای دوم، یعنی انجام وظایف بندگی و رفتار نمودن مطابق دستور او است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۳.

۲. مثلاً صدقه برای تقرب به بت ها داده شود که این موجب شرک شدن شخص نمی شود.

تقسیم نکاح به احکام خمسہ بالحاظ امور عارضی

مسألة ۴: «استحباب النکاح إنما هو بالنظر إلى نفسه و طبيعته و أمّا بالطواری فینقسم بانقسام الأحکام الخمسة»^۱
در عروه، بحث نکاح از دو جهت بررسی شده است:

- جهت اول، اصل نکاح، در مقابل عزوبت و سلب کلی ازدواج است. اصل ازدواج به طور ذاتی مستحب است و حکم بالفعل آن نیز با عارض شدن جهاتی دیگر، ممکن است هر یک از احکام خمسہ باشد.
- جهت دوم، اقسام خاص نکاح است؛ مانند ازدواج با فلان زن. نمی توان به عنوان یک اصل کلی گفت اقسام خاص نکاح، استحباب ذاتی دارد؛ بلکه هر یک از اقسام، به طور ذاتی حرام، واجب، مباح، مستحب و یا مکروه است.

تفاوت تقسیم بندی نکاح در کلام سید و آقای خوئی

تقسیم مرحوم آقای خوئی با تقسیم مرحوم سید متفاوت است. مرحوم آقای خوئی از ابتدا، نکاح را به حرام و غیر حرام تقسیم کرده است^۲ و چنین نیست که از ابتدا دو جهت مذکور در کلام مرحوم سید را مطرح کرده باشد. بحث ایشان از یک جهت ناقص است^۳، گرچه از جهتی دیگر تفصیل داده است.^۴

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵.

۳. مناسب بود که ایشان همه اقسام نکاح را مانند مرحوم سید از جهت عوارض خارجی به حرام، واجب، مکروه، مستحب و مباح تقسیم می کرد؛ در حالی که چنین تقسیمی را در قسم غیر محرم مطرح نکرده است، گرچه در مثال های ایشان مطرح شده است. همچنین ایشان به لحاظ منکوحه نکاح را تقسیم بندی نکرده و این نقیصه در تقسیم ایشان است.

۴. ایشان از جهت دیگری غیر از جهتی که صاحب عروه تفصیل داده، در مسئله تفصیل داده است؛

نکاتی درباره تقسیم بندی سید یزدی

نکاتی درباره تقسیم بندی مرحوم سید وجود دارد.

نکته اول: علت عدم بیان حکم عارضی استحبابی

ایشان در ابتدا حکم نکاح را در اثر طواری، به پنج قسم تقسیم کرده است؛ اما هنگام طرح تفصیلی مطلب، احکام اربعه را ذکر کرده و سخنی از استحباب به میان نیاورده است.^۱ علت این امر در ظاهر این است که مراد از «بالنظر إلى الطواری» یعنی «بالنظر إلى الطواری وجوداً و عدماً» که گاهی عناوین عرضیه در نکاح وجود نداشته و همان حکم ذاتی که استحباب بود، فعلی هم می شود، و گاهی عناوین عرضیه در نکاح وجود داشته و حکم ذاتی (استحباب)، به یک حکم فعلی دیگر تبدیل می شود که یکی از همان چهار قسم است.

نکته دوم: تقسیم نکاح بالحفاظ حکم تکلیفی نه وضعی

تقسیم ایشان به اقسام خمسة مطابق با احکام خمسة تکلیفی است نه احکام وضعی؛ زیرا احکام وضعی تنها دارای دو قسم صحت و بطلان یا نفوذ و عدم نفوذ است.

اشکال: انطباق برخی مثال های عروه (نکاح با همسر پنجم یا محارم) با حکم وضعی

مرحوم آقای بروجردی فرموده است: تقسیم بندی مرحوم سید به احکام تکلیفی مربوط است؛ اما بعضی از مثال های ایشان مربوط به احکام وضعی است؛ نظیر مثال آوردن ایشان برای نکاح حرام به ازدواج با بیش از چهار زن و یا نکاح با محارم^۲

یعنی ابتدا نکاح را به دو قسم حرام و غیر حرام تقسیم کرده و سپس نکاح حرام را به ذاتی و عرضی تقسیم نموده است و حرام عرضی را نیز به دو قسم قابل زوال و غیر قابل زوال قسمت کرده است. اما در قسم غیر محرم نکاح، ایشان نکاح را به مباح، واجب، مکروه و مستحب تقسیم کرده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷.

مثال نکاح با محارم مربوط به تقسیم بندی به لحاظ منکوحه است؛ ولی اشکال مرحوم آقای بروجردی در هر دو مثال یعنی نکاح با بیش از چهار زن و نکاح با محارم است؛ البته به یک اعتبار می توان نکاح با زیاده بر چهار زن را مثال برای نکاح حرام به لحاظ منکوحه دانست.

که فقط جنبه بطلان دارد، نه حرمت؛ پس بیان این مثال‌ها، در سیاق مواردی دیگر که حکم تکلیفی دارند، صحیح نیست.^۱

مثال آوردن به ازدواج با این زن‌ها برای ازدواج حرام، از دو طریق قابل توجیه است:

پاسخ اول: حرمت تشریعی نکاح با همسر پنجم یا محارم، طبق مبنای مشهور

اولاً، طبق مبنای معروف^۲ که حرمت تشریع است^۳ - مرحوم سید نیز چنین نظری دارد^۴ و در بعضی موارد نیز روایاتی^۵ وارد شده است - اگر در نکاح با زیاده بر چهار

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۴۸۴: «الزيادة على الأربع لا يقع نكاحها، لأنه يقع ويكون محزوماً كما في سائر الأمثلة وكذا نكاح المحزمات (البرجودي)». البته برخی دیگر از فقها، مانند مرحوم امام خمینی و آقای گلپایگانی نیز این اشکال را مطرح کرده‌اند؛ ر.ک: العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۴۸۳.

۲. به عنوان نمونه ر.ک: المعتمد، ج ۱، ص ۱۵۹: «و أما كون الثالثة بدعة، فلائها ليست مشروعة، فإذا اعتقد التشريع أتم، ولأنه يكون إدخالاً في الدين ما ليس منه، فيكون مردوداً؛ لقوله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد»؛ ولا نعي «بالبدعة» إلا ذلك؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۵، ص ۱۹۵؛ مدارك الأحكام، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۲۳۴؛ الفوائد المدنية، ص ۳۳۳؛ روضة المتقين، ج ۱۲، ص ۲۲۷؛ ذخيرة المعاد، ج ۲، ص ۲۱۶: «فيكون فعلها كذلك تشريعاً محزوماً؛ ملاذ الأخيار، ج ۱، ص ۲۴۱: «و إلا لكان تشريعاً حراماً إما الفعل أو القصد، كما فضل في كلام القوم؛ الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۳۶۲: «فإنه تجب الإعادة عليه لكون ذلك تشريعاً محزوماً؛ رياض المسائل، ج ۲، ص ۱۶۹؛ جواهر الكلام، ج ۲، ص ۱۱۳: «بل المراد أنه لا يحتاج إلى آخر، فيكون الإثبات به تشريعاً محزوماً؛ و ج ۷، ص ۴۹: «لأن الظاهر من السقوط في النصوص و الفتاوى الحرمة، بل صريح كتابي الحديث للشيخ عدم الاستحباب، فيكون تشريعاً محزوماً، و التسامح المزبور عند من يقول به حيث لا يحتمل التحريم؛ و ج ۹، ص ۱۱۳: «فلا إشكال في الحرمة مع قصد المشروعية في الثلاثة نحو ما سمعته في الترجيع، لكونه تشريعاً محزوماً».

۳. استاد ﷺ: مثل حرمت قصد وجوب در موارد شک در وجوب، یا حرمت قصد وجوب در موارد علم به عدم وجوب، اگرچه فقط در قلب، چنین نسبتی به شرع داده شود؛ اما طبق این مبنا همین عمل قلبی حرام است.

۴. برای نمونه، ر.ک: العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۹۳.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۶، ح ۴: یاسناده عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن أبيه عن محمد بن الحسن الضفّار عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن محمد كاسولا عن سليمان بن داود الشاذكوني عن عبد الرزاق عن معمر بن محمد بن شهاب الزهري قال سمعت علي بن الحسين ﷺ يقول: «يوم الشك أمرنا بصيامه و نهينا عنه؛ أمرنا أن يصومه الإنسان على أنه من شعبان، و نهينا عن أن يصومه على أنه من شهر رمضان و هو لم ير الهلال».

وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۵۷، ح ۱۱: محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الزجال عن حمدويه

زن (یا نکاح با محارم نسبی و سببی)، مردی حلیت آن زن را قصد کند، نفس نکاح علاوه بر حرمت وضعی (بطلان)، حرام تشریعی است، حتی اگر مباشرت نکرده باشد. پس مقسم همان احکام تکلیفی بوده و ازدواج با آنها یکی از اقسام نکاح حرام است که هم حرمت تکلیفی و هم حرمت وضعی (بطلان) دارد.

پاسخ دوم: مقسم بودن جامع احکام تکلیفی و وضعی

ثانیاً، بنابر عدم پذیرش حرمت تشریعی، همچنان که مرحوم نراقی^۱ و آقای داماد^۲

بن نصیر عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن زرارة و عن محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن جميعاً عن سعد بن عبد الله عن هارون بن الحسن بن محبوب عن محمد بن عبد الله بن زرارة و ابنیه الحسن و الحسين عن عبد الله بن زرارة قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اقرأ مني على والدك السلام، وقل إنما أعيبك دفاعاً مني عنك؛ فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قربناه و حمدنا مكانه يادخال الأذى فيمن نحبه و نقربه، إلى أن قال: و عليك بالصلاة السنة و الأربعين؛ و عليك بالحج أن تهل بالإفراد، و تنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت و سعت فسخت ما أهملت به و قلبت الحج عمرة و أحللت إلى يوم الثروة، ثم استأنف الإهلال بالحج مفرداً إلى منى، و اشهد المنافع بعرفات و المزدلفة؛ فذلك حج رسول الله صلى الله عليه و آله...».

۱. عوائد الأيام، ص ۳۲۱: «... فلا معنى لقصد العبادة و الطاعة، إذ القصد ليس أمراً اختياريّاً، و الاختياري هو الإخطار بالبال و التصوّر، و مجزّد ذلك بدون التصديق بذلك لا يثمر ثمراً، بل يكون معتقداً لعدم شرعيّته، فكيف يمكن اعتقاد الشرعيّة؟! مع أنّه مع عدم اعتقاد الشرعيّة و عدم التصديق به لم يكن مجزّد تصوّر ذلك و إخطاره بالبال محزماً. و بالجملة: الفعل الذي لم يدلّ دليل فاعله إلى شرعيّته إمّا يفعله من غير اعتقاد شرعيّته، فلا دليل على حرمة و لو تصوّر أو خطر بباله الشرعيّة، أو يفعله باعتقادها، و لا يمكن أن يكون ذلك إلا بدليل.»

از عبارت فوق استفاده می شود مرحوم نراقی تشریع به معنای اعتقاد قلبی را مستحیل می داند.

۲. استاد رحمته الله: مرحوم داماد تشریع را مستحیل دانسته و در فرض عدم استحاله نیز حرمت را به ذات عمل سریان نداده است. علّت استحاله از نظر ایشان این است که بنای قلبی بدون تحقق مبادی آن قابل تحقّق نیست؛ لذا کسی که می داند عملی مأموره نیست، نمی تواند بنای قلبی بر مأموره بودن آن بگذارد. علاوه بر این از نظر ادلّه اثباتی، ایشان افتراء و بدعت را حرام دانسته (حتی اگر شخصی کاری را بدون قصد بدعت انجام دهد، اگر بداند عمل او به صورت قهری، منشأ این می شود که دیگران آن را جزء دین به شمار آورند، برای حرمت کافی است) نه تشریع را که بنای قلبی است.

امامی توان گفت: بنای قلبی خفیف المؤونه است و با علم به خلاف هم سازگار است؛ لذا تشریع با اعتقاد قلبی تفاوت دارد. از سویی حرمت تشریع محتاج دلیل اثباتی است و فقط در برخی موارد چنین دلیلی وجود دارد؛ مانند صوم یوم الشک، و عدول از حج به عمره تمتع؛ رک: وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۶، ح ۴؛ و ج ۱۱، ص ۲۵۷، ح ۱۱.

و آقای خمینی^۱ آن را نپذیرفته‌اند، مقسم اقسام خمس، جامع بین احکام وضعی و تکلیفی خواهد بود. تعبیر «جایز نیست» در زبان‌های مختلف، هم در حکم وضعی به کار می‌رود هم در حکم تکلیفی و این شاهد بر معنای جامع آن است.

۱. کتاب الخلل في الصلاة، ص ۲۵: «فإن التشريع بالمعنى الذي ذكره ممتنع لامتناع إدخال ما ليس في الشرع فيه و لو بناء و قصدا؛ لامتناع تعلق القصد بما هو خارج عن القدرة مع العلم بالأطراف. نعم، التشريع بمعنى الافتراء لا مانع منه عقلا؛ تهذيب الأصول، ج ۲، ص ۳۴۵: «فكما لا يمكن الالتزام على ضد أمر تكويني مقطوع به، فكذلك لا يمكن عقد القلب على ضد أمر تشريعي ثبت بالدليل القطعي.» اینکه مرحوم امام خمینی افتراء را حرام دانسته است غیر از تشريع اصطلاحی است که در قلب چنین نسبتی به شریعت داده می‌شود؛ زیرا در افتراء، ابراز بیرونی چنین نسبتی به شریعت وجود دارد.



نکاح واجب و بررسی برخی موارد آن

مسألة ۴: «... فقد يجب بالنذر أو العهد أو الحلف و فيما إذا كان مقدّمة لواجب مطلق.»^۱

در این بخش، موارد نکاح واجب بررسی می‌شود.

الف. مقدّمه واجب بودن نکاح

گاهی نکاح، مقدّمه واجب است.

بررسی تعبیر «مقدّمه لواجب مطلق» در عروه

ابتدا تعبیر «مقدّمه لواجب مطلق» در عبارت عروه بررسی می‌شود.

عدم صدق «واجب مطلق» بر «واجب مشروط فعلی» در نظر برخی اصولیون واجب مطلق طبق مبنای برخی مثل مرحوم نایینی آن است که بر بودن و نبودن شرط، متوقف نباشد؛ پس اگر واجبی متوقف بر شرطی باشد، واجب مطلق نمی‌شود، هرچند شرطش حاصل شود. حصول شرط، موجب از بین رفتن شرطیت نبوده، بلکه شرطیت باقی مانده و تنها وجوب واجب مشروط، فعلی شده است؛ چنان‌که در علّت و معلول نیز با حصول علّت، توقف معلول بر علّت خود از بین نرفته و باقی می‌ماند.^۲

تعبیر مرحوم سیّد به «و فيما إذا كان مقدّمه لواجب مطلق» با توجه به مبنای مرحوم نایینی مورد اشکال است؛ زیرا تعبیر واجب مطلق شامل واجب مشروطی که شرطش حاصل شده نمی‌شود؛ پس شایسته بود به جای واجب مطلق، واجب

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۴.

۲. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۹.

فعلی تعبیر می‌شد.

توجیه عبارت عروه طبق نسبی بودن اطلاق در اصطلاح واجب مطلق

عبارت عروه به نحوی دیگر قابل توجیه است. چنان‌که مرحوم آخوند فرموده است اطلاق و اشتراط در واجب مطلق و مشروط، دو وصف حقیقی نیستند؛ بلکه اوصافی اضافی و نسبی‌اند که با اضافه و نسبت تغییر می‌کنند؛ مانند نماز که نسبت به بلوغ واجب مشروط بوده و نسبت به وضو واجب مطلق است؛ یا حج که نسبت به استطاعت، واجب مشروط بوده و نسبت به طی طریق، واجب مطلق است.

با توجه به نسبی بودن اطلاق و اشتراط، ممکن است عبارت مرحوم سید چنین توجیه شود که مراد از «وجوب مقدّمه واجب مطلق» واجب مطلقی است که از جهت همین مقدّمه، مطلق است؛ مثلاً نماز که نسبت به وضو مطلق است، موجب می‌شود وضو نیز که مقدّمه وجودی آن است، واجب گردد؛ در حالی که این واجب مطلق خودش واجبی مشروط به لحاظ سایر شروط و مقدّمات است؛ مثل نماز که تقیّدی به وضو نداشته و نسبت به آن واجب مطلق است. در این صورت، چون نماز نسبت به وضو اطلاق دارد، پس وضو بالملازمه واجب است؛ البته نماز نسبت به برخی شروط و مقدّمات دیگر، مثل دخول وقت، مشروط است؛ لذا تعبیر «واجب مطلق» شامل واجب مشروط نیز می‌شود و نیازی به ذکر واجب مشروط به صورت جداگانه نیست و تعبیر «واجب مطلق» در عروه توجیه می‌شود.

اشکال: اثبات نشدن فعلیت وجوب مقدّمه طبق توجیه فوق

این گفته که «مراد از مطلق، مطلق نسبی است و بالاضافه فرق می‌کند؛ پس در بحث مقدّمه واجب، چون نماز نسبت به وضو اطلاق دارد، وضو بالملازمه واجب می‌شود»، سخن صحیحی نیست و چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا اگرچه نماز نسبت به وضو اطلاق دارد، ولی صرف اضافی بودن، برای واجب کردن مقدّمه آن کافی نیست؛ بلکه باید فعلیت نیز درج شود؛ یعنی نماز باید وجوب فعلی داشته باشد^۱ تا وضو به عنوان مقدّمه آن، واجب گردد.

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۹۵.

۲. یعنی از همه جهت مطلق باشد تا فعلی شود و صرف اطلاق از یک حیث کافی نیست.

توجیه عبارت عروه طبق تفسیر واجب مطلق به واجب فعلی

مظنون است که مراد مرحوم سید از واجب مطلق، اصطلاح متأخرین - مثل صاحب کفایه - نباشد که واجب مشروط بعد از حصول شرط را شامل نشود؛ بلکه مراد ایشان از واجب مطلق، همان واجب فعلی باشد؛ لذا طبق اصطلاح متأخرین، هم واجب مطلق و هم واجب مشروط بعد از حصول شرط را شامل می شود. در عبارات سابقین - مثل صاحب معالم - این مسئله نسبت مطرح نبوده است و مظنون است که مراد سابقین از واجب مشروط «لا یصح الخطاب إلا مشروطاً» باشد و واجب مطلق نیز چنین باشد: «یصح الخطاب من غیر اشتراط و تعلیق». از آنجا که در واجب مشروط پس از حصول شرط، خطاب، بدون تقيید و تعلیق و علی وجه الاطلاق صحیح است، چنین واجبی مشروط نبوده؛ بلکه واجب مطلق خواهد بود. برای نمونه، اگر شخصی مستطیع شد شرط حج حاصل شده و خطاب، بدون تعلیق صحیح است و شارع می فرماید: حج بجا بیاور. به این جهت می توان از حجتی که شرط وجوب آن محقق شده به «واجب مطلق» تعبیر کرد.

ب. تضرر ظنی در ترک نکاح

مسألة ۴: «... أو كان في تركه مظنة الضرر أو الوقوع في الزنا ومحرم آخر...»^۱
در عبارت عروه ضرر جانی مراد است و روشن است که ضرر مالی به خود مراد نیست؛ زیرا ضرر زدن مالی به خود ذاتاً حرام نیست^۲؛ اما شمول آن نسبت به ضرر بر عرض و آبروی مؤمن مشخص و معلوم نیست.

ادله حرمت اضرار به خود

برای حرمت اضرار به خود ادله ای بیان شده است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۴.

۲. بله، گاهی عناوین دیگری مثل اسراف صادق است که از این جهت حرام است.

دلیل اول: وضوح «اضرار به خود» به دلیل تشبیه «حرمت اضرار به دیگری» به آن مرحوم آقای نایینی^۱ فرموده است: از روایات استفاده می شود که یکی از اصول مسلم شرعی، حرمت اضرار جانی است که برخی محرمات دیگر را بدان تشبیه می کنند؛ یعنی از اینکه مثلاً همسایه به نفس تشبیه شده معلوم می شود که حرمت ضرر به «خود» امری قطعی و مفروغ عنه است؛ مانند این روایت: «الجار کالتفس غیر مضار ولا آثم»^۲. اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: عدم وضوح حرمت اضرار به خود و وضوح حرمت اضرار به دیگران اولاً، ایشان ضرر به خود را مفروغ عنه و ضرر به همسایه را امری مخفی دانسته است؛ در حالی که این مطلب امری بسیار بعید است؛ چون اصل وجود دلیل بر حرمت اضرار به نفس محل بحث است؛ پس چطور ممکن است که حرمت اضرار به نفس واضح و از بدیهیات بوده و حرمت اضرار به همسایه مخفی باشد؟ آیا مسلمانان عدم جواز ضرر به همسایه در اسلام را نمی دانستند؟ آیا نمی دانستند قتل و آسیب همسایه جایز نیست؟

اشکال دوم: یک سنخ نبودن نوع ضرر حرام در مشتبّه و مشتبّه به
ثانیاً، در این روایت، همسایه مانند نفس قرار داده شده و از آنجا که وارد کردن ضرر

۱. رساله فی قاعدة نفي الضرر، ص ۱۹۳.

رساله مذکور، تقریرات درس مرحوم نایینی است که توسط شاگرد مبیز ایشان، مرحوم شیخ موسی خوانساری، نگاشته شده است؛ همچنان که منیة الطالب و رساله لباس مشکوک نیز نگارش وی مستفاد از درس مرحوم نایینی است (منیة الطالب، ج ۲، ص ۱۹۱: «ثم لما لبّی شیخنا المعظم قدس الله تعالی سزه» داعی الحق و جاور ربه الکریم، طلب منی جماعه من العلماء و الأعاظم من إخوانی المؤمنین بل أرونی بطبعه و نشره لیكون تذکرة لاسمه و ینتفع به أولو العلم من بعده؛ فامتثلت أمرهم و أحسبت أن الحق به ما استفدته منه فی قاعدة الضرر و زینته تیمنا بثالث و هو ما صنفه فی حکم اللباس المشکوک فيه؛ فانه رساله شریفة تحتوي علی جملة من القواعد الفقہیة و المسائل الاصولیة و الدقائق الحکمیة و تألیف لطیف لم یکتب مثله فی الإمامیة»).

۲. الکافی، ج ۲، ص ۶۶۶، ح ۲: محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد بن عیسی عن محمّد بن یحیی عن طلحة بن زید عن أبي عبد الله عن أبيه علیه السلام قال: «قرأت فی کتاب علی علیه السلام أن رسول الله صلی الله علیه و آله کتب بین المهاجرین و الأنصار و من لحق بهم من أهل یثرب أن الجار کالتفس غیر مضار ولا آثم و حرمة الجار علی الجار کحرمة أمه». الحدیث مختصر؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۸، ح ۲.

مالی به خود و تحمّل غبن اشکالی ندارد، لذا ضرر به نفس، شامل ضرر مالی نیست؛ و این خلاف ظاهر است که در مورد خود شخص، ضرر مالی مراد نبوده و دربارهٔ همسایه اعم از ضرر جانی و مالی مراد باشد.

پس چنین برداشتی از روایت که تشبیهی بین دو حکم شرعی صورت گرفته باشد صحیح نیست و این روایت هرگز دلالتی بر حرمت اضرار به نفس یا عدم حرمت آن ندارد.

معنای صحیح روایت «الجار كالنفس...»

مفاد صحیح روایت این است که همان طور که شخص طبعاً از اضرار به خویش اجتناب می‌کند، از اضرار به همسایه نیز در عالم تشریع تحذیر شده است؛ لذا مفاد روایت این است که او را مثل خودت فرض کن. مانند اینکه شارع بگوید: ظن مانند قطع، حجت است. واضح است که حجّیت قطع، ذاتی بوده و جعلی نیست و شارع برای جعل حجّیت بر ظن، آن را به قطع تشبیه کرده است؛ یعنی مراد شارع این است که همان گونه که با مقطوع، معاملهٔ واقع شده و بدان ترتیب اثر داده می‌شود، به مظنون نیز مانند قطع، ترتیب اثر داده شود.

دلیل دوم: تعمیم «لما فيه من فساد الأبدان» نسبت به مقام
دلیل دوم، تعمیم حکمت مذکور در برخی روایات محرمات است که با دو مقدمه تبیین می‌شود.

مقدمهٔ اول: معتم بودن حکمت مانند علّت طبق مبنای آقای داماد
«علّت حکم» طبق قول مشهور، هم معتم حکم و هم مخصّص آن است؛ در حالی که «حکمت»، نه مخصّص حکم و نه معتم آن است؛ پس اگر حکمت حکم در مورد معلّل ذکر شود، تعدّی به موارد دیگر یا اختصاص حکم به مورد مزبور، صحیح نخواهد بود.

اما مبنای مرحوم آقای داماد این است که حکمت و علّت در معتم بودن، با یکدیگر تفاوتی ندارند. تنها فرق میان آن دو، مخصّص نبودن حکمت - برخلاف علّت - است. برای مثال، اگر به ملاحظهٔ اینکه بیشتر سرقت‌ها در ساعات مشخصی از شب صورت می‌گیرد، قانون وضع شود که برای جلوگیری از سرقت، رفت و آمد در

این ساعات ممنوع بوده و هرکس تردد کند جلب خواهد شد^۱، این قانون به طور کلی وضع شده است و مأموران موظف هستند که حتی با وجود شناخت برخی افراد و علم به دزد نبودنشان آن‌ها را جلب کنند؛ زیرا مقتن، اختیار تطبیق حکمت قانون بر مورد را بنابر عللی خاص - مثل اشتباه در تطبیق یا سوء استفاده مأموران - به مأموران نداده است. این حکمت، مخصص نیست؛ ولی معمم هست؛ یعنی اگر مأمور، در غیر از ساعت مشخص شده، با سارق که سرقتش قطعی است، مواجه شود، باید او را بگیرد؛ زیرا اراده قانون‌گذار بر این است که سرقت از میان برداشته شود.^۲

تکمیل مقدمه اول: نبود حکم مزاحم تعمیم حکمت

در توضیح کلام ایشان باید گفت که شاید مقتن با ملاحظه حکمت، هم در عقد اثباتی قضیه و هم در عقد سلبی آن، اختیار تعمیم و تخصیص را به مأمور ندهد؛ مثلاً بنابر عللی بگوید که در روز، هیچ فردی به اتهام سرقت جلب نشود.^۳ در این صورت، واضح است که حکمت مذکور در قانون اول (جلب سارق) نمی‌تواند معمم باشد؛ زیرا قانون و حکمتی دیگر وجود دارد که با آن قانون تنافی دارد؛ پس فرض کلام مرحوم آقای داماد در صورتی است که مقتن و شارع، قانون و حکم دیگری جهت جلوگیری از تعمیم حکمت صادر نکرده باشد؛ در این صورت، حکمت، معمم خواهد بود.

مقدمه دوم: ورود حکمت «لما فيه من فساد الأبدان» در روایت حرمت خون و میت

مرحوم آقای داماد در ادامه فرموده که در روایات باب اطعمه و اشربه، برای تحریم

۱. استاد^{رحمته}: اگر بخواهند برای روز چنین قانونی وضع کنند، با جهات دیگر تزاخم می‌کند؛ مثلاً زندگی مردم را مختل می‌کند.

۲. رک: کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۶۷؛ ج ۲، ص ۷۱ و ۱۰۹ و ۳۹۰.

۳. استاد^{رحمته}: مثلاً مقتن، شرافت افراد را ملاحظه کرده و از این رو قانون دیگری وضع کرده باشد که در روز - برای اینکه غالباً آبروی افراد مخدوش می‌شود - دستگیر نشوند.

برخی مأكولات^۱ چنین آمده است: «لما فيه من فساد الأبدان»^۲؛ در اینجا فساد ابدان جنبه حکمت داشته و مخصص حکم حرمت نیست.

نتیجه: حرمت اضرار به خود به دلیل تعمیم حکمت

این در حالی است که این حکمت، معمم بوده و به حرمت هر فعلی که به فساد ابدان و اضرار به نفس منجر شود، دلالت می‌کند و از آن بر می‌آید به طور کلی اضرار به نفس ممنوع است.

اشکال دلیل دوم: اختصاص دلیل دوم به ضررهای شدید

اما اطلاق کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا می‌توان حرمت اضرار به نفس را در صورتی که به فساد یا هلاک ابدان و مشابه آن^۳ منجر شود، از روایات استفاده نمود؛ اما حرمت مطلق اضرار به نفس -مانند ضرر مالی^۴- از روایات قابل استفاده نیست. پس خوردن غذایی که تنها سبب تبی مختصر شده و سپس بهبودی حاصل می‌گردد، حرام نیست، چنان‌که مرحوم آقای خوئی نیز در فتاوایش، وارد کردن ضررهای شدید را ممنوع شمرده است.^۵

دلیل سوم: ادله «لا ضرر»

دلیل سوم بر حرمت اضرار به خود، ادله «لا ضرر»^۶ و غیر آن است که مفاد آن‌ها این است که اضرار به مؤمن حرام است. اطلاق این ادله، صورتی را نیز که شخص به خویش ضرر برساند، شامل می‌شود.^۷

۱. مراد، میت و خون است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۱۰۲، ح ۳؛ عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۹۴، ح ۱.

۳. استاد (ع): مانند شکستگی، ناقص شدن یا فاسد شدن عضو.

۴. استاد (ع): اگرچه در ضررهای مالی ضرر صدق می‌کند و در جای دیگر با تحققش گاهی حق خیار مترتب می‌شود، اما همین ضرر مالی در مقام حرمت ندارد.

۵. صراط النجاة (خوئی، محشی)، ج ۲، ص ۴۱۸، سؤال ۱۲۹۲؛ و ص ۴۴۶، سؤال ۱۴۰۵.

۶. وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۷، باب ۱۲ (باب عدم جواز الإضرار بالمسلم وأن من كان له نخلة في حائط الغير وفيه عياله فأبى أن يستأذن وأن يبيعها جاز قلعها ودفعها إليه).

۷. عمدة الأصول، ج ۶، ص ۴۴۰.

اشکال: عرفی نبودن اطلاق حرمت اضرار نسبت به خود

میزان در اطلاق و تقیید، درک عرف است. مصداقی که با دقت علمی از لفظ استفاده می‌شود، در صورتی که مردم از آن غافل باشند، جزء مصداق لفظ محسوب نمی‌شود؛ پس باید با القای این الفاظ به عرف متعارف، فهم آنان را به عنوان ملاک در نظر گرفت. متفاهم عرفی از جمله «اضرار به مؤمن جایز نیست»، اضرار به غیر است؛ چنان‌که متفاهم عرفی در جملاتی نظیر «فلان شخص مردم‌آزار یا مودی است» یا «مسلمان را نباید آزار داد»، اضرار به دیگران است.

دلیل چهارم: روایت مفضل بن عمر و عذافر بن عیسی

ممکن است دلیل دیگری مطرح شود. در روایتی درباره علت حرمت شراب، مردار و برخی محرمات آمده است: «و علم ما یضرم فنهاهم عنه و حرمه علیهم»^۱. با توجه

۱. الکافی، ج ۶، ص ۲۴۲، ح ۱: عذۀ من أصحابنا عن سهل بن زیاد و علی بن ابراهیم عن أبیه جمیعاً عن عمرو بن عثمان عن محمد بن عبد الله عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله علیه السلام عذۀ من أصحابنا أيضاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن أسلم عن عبد الرحمن بن سالم عن مفضل بن عمر قال: «قلت لأبي عبد الله علیه السلام أخبرني جعلت فداك لم حرم الله تبارک و تعالی الخمر و المیتة و الدّم و لحم الخنزیر؛ فقال إن الله سبحانه و تعالی لم یحرم ذلك علی عباده و أحلّ لهم سواء رغبة منه فیما حرم علیهم و لا زهداً فیما أحلّ لهم و لکنه خلق الخلق و علم علیه السلام ما تقوم به أبدانهم و ما یصلحهم فأحلّه لهم و أباحه تفضلاً منه علیهم به تبارک و تعالی لمصلحتهم و علم ما یضرم فنهاهم عنه و حرمه علیهم ثم أباحه للمضطرّ و أحلّه له فی الوقت الذی لا یقوم بدنه إلا به فأمره أن ینال منه بقدر البلغة لا غیر ذلك ...» (وسائل الشیعة، ج ۲۴، ص ۹۹، ح ۱).

علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۱: حدّثنا محمد بن الحسن علیه السلام قال حدّثنا محمد بن الحسن الصّفّار عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عن محمد بن إسماعیل بن بزیع عن محمد بن عذافر عن بعض رجاله عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قلت له لم حرم الله علیه السلام الخمر و المیتة و الدّم و لحم الخنزیر؛ فقال إن الله تبارک و تعالی لم یحرم ذلك علی عباده و أحلّ لهم ما سوی ذلك من رغبة فیما أحلّ لهم و لا زهداً فیما حرمه علیهم و لکنه تعالی خلق الخلق فعلم ما یقوم به أبدانهم و ما یصلحهم فأحلّه لهم و أباحه و علم ما یضرم فنهاهم عنه و حرمه علیهم ثم أحلّه للمضطرّ فی الوقت الذی لا یقوم بدنه إلا به فأمره أن ینال منه بقدر البلغة لا غیر ذلك ثم قال أما المیتة فإنه لم ینل أحد منها إلا لضعف بدنه أو وهنت قوّته و انقطع نسله و لا یموت أکل المیتة إلا فجأة و أما الدّم فإنه یورث أکله الماء الأصفر و یورث الکلب و قساوة القلب و قلة الرأفة و الرحمة حتّی لا یؤمن علی حمیمه و لا یؤمن علی من صحبه و أما لحم الخنزیر فإنّ الله تعالی مسخ قوما فی صور شتى مثل الخنزیر و القرد و الذبّ ثم نهی عن أکل المثلثة لکیما ینتفع بها و لا یستخفّ بعقوبته و أما الخمر فإنه حرمها لفعلها و فسادها ثم قال إن مدمن الخمر کعابد

به عموم تعلیل مستفاد از این روایت، حرمت اضرار به نفس نیز قابل استفاده است.^۱

اشکال: ضعف سندی و دلالتی

این روایت علاوه بر ضعف سند^۲، دلالتش بر حرمت مطلق ضرر نیز ناتمام است؛ زیرا اگر در روایتی بدون سؤال قبلی، حضرت فرموده باشند: «اضرار به نفس حرام است»، در مقام بیان حکم شرعی بوده و اطلاق آن دلالت بر حرمت تمامی مصادیق اضرار به نفس می‌کند؛ ولی در این روایت، از فلسفه جعل احکام پرسیده شده و حضرت نیز در مقام پاسخ فرموده‌اند: «خداوند برای سود یا زیان خویش احکام را وضع نکرده است؛ بلکه جعل واجبات و محرمات به خاطر مصالح خود انسان‌هاست»^۳. آنچه که در این روایت بیان شده است حکم فقهی یا نکته‌ای تعبدی نبوده؛ بلکه در آن به نکته‌ای اعتقادی اشاره شده است.^۴ در امثال این مقام لازم نیست تمام حد و حدود ضرری که موجب حرمت است بیان شود.

برای نمونه اگر در پاسخ از چرایی جعل مالیات، بیان شود که مالیات بر ثروتمندان جعل شده است، واضح است که با اطلاق‌گیری، نمی‌توان حکم را دربارهٔ

الوثن و توره الاتعاش و تهدم مرقته و تحمله علی أن یجسر علی المحارم من سفک الدماء و رکوب الزنا حتی لا یؤمن إذا سکر أن یشب علی حرمه و هو لا یعقل ذلك و الخمر لن تزید شاربها إلا کل شراً. حدثننا أبی بن حذنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی و إبراهیم بن هاشم جمیعاً عن محمد بن إسماعیل بن بزیع عن محمد بن عذافر عن أبیه عن أبی جعفر علیه السلام سواء.
۱. عمدة الأصول، ج ۶، ص ۴۴۸.

۲. در روایت مفصل، «محمد بن اسلم» وجود دارد و همین برای ضعف سند آن کافی است (ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۶۸، رقم ۹۹۹: «محمد بن اسلم الطبري الجبلي أبو جعفر، أصله کوفي، كان یجتر إلى طبرستان، يقال إنه کان غاليا، فاسد الحديث، روی عن الرضا علیه السلام»); در روایت پدر محمد بن عذافر، یعنی «عذافر بن عیسی صیرفی» نیز، خود عذافر ناشناخته است.

۳. «... إن الله سبحانه و تعالی لم یحرم ذلك علی عباده و أحل لهم سواه رغبة منه فیما حرم علیهم و لایزهد فیما أحل لهم و لکنه خلق الخلق و علم علیه السلام ما تقوم به أبدانهم و ما یصلحهم فأحل لهم و أباحه تفضلاً منه علیهم به تبارک و تعالی لمصلحتهم و علم ما یضرهم فنهاهم عنه و حرمه علیهم ...».

۴. استاد علیه السلام: این امر اعتقادی مطلبی است که عقل می‌فهمد؛ یعنی خدای تعالی اگر تحلیل کرده برای نفع خودش نبوده و اگر هم تحریم کرده برای دفع ضرر از خودش نبوده است؛ بلکه مصالح و مفاسد عباد ملحوظ بوده است.

تمامی ثروتمندان ثابت کرد؛ بلکه ممکن است تنها مراتبی از ثروت در این حکم لحاظ شده باشد.

شاهد بر اینکه روایت فوق بیانگر حد و مرز ضرر موجب حرمت نیست این است که در مورد مکروهات نیز ضررهایی وجود دارد که در روایات برای تبیین علت کراهت بدان تصریح شده است؛ بنابراین، هر ضرری علت حرمت نیست؛ بلکه برخی ضررها موجب حرمت و برخی دیگر موجب کراهت هستند.^۱

شمول حرمت اضرار نسبت به خوف ضرر بالحفاظ غالبی نبودن ضرر یقینی

حال با توجه به حرمت اضرار شدید قطعی برای اثبات شمول حرمت اضرار نسبت به مظنه ضرر می‌توان گفت: «فساد ابدان» در روایات به عنوان حکمت حکم آمده و مراد از آن، ترتب قطعی فساد نیست؛ زیرا حکمت باید غلبه داشته باشد و فساد قطعی غلبه ندارد؛ پس مراد، معرضیت ظنی و در معرض فساد بودن است و در ضرر مشکوک نیز وارد کردن ضرر، مورد نهی است؛ چنان‌که عقلاً نیز هلاکت و فساد مشکوک و حتی موهوم را در ضررهای معتابه مثل فساد ابدان جایز نمی‌دانند. پس در دیدگاه عقلاً و ظاهر بیان حکمت حکم، وجوب اجتناب، مختص ضرر قطعی نیست؛ بلکه اجتناب از ضرر، در صورت ظنی بودن و حتی کمتر از آن نیز واجب است.

وجوب اقتضایی دفع ضرر محتمل دنیوی و نبود تناقض در کلام آخوند

مرحوم آخوند فرموده است: «دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک المظنون قریبة جداً لاسیما إذا کان هو العقوبة الاخریة»^۲. ممکن است گفته شود این تعبیر بر وجوب دفع ضرر دنیوی نیز دلالت دارد؛ در حالی که ایشان به اخباری‌هایی که می‌گویند: «مشکوک الحرمه، محتمل الضرر بوده و دفع ضرر محتمل، عقلاً واجب است؛ پس باید از مشکوک الحرمه نیز اجتناب نمود» چنین پاسخ داده است که

۱. برای نمونه: علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۳۳، ح ۱: «أبی‌الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عیسی عن درست الواسطی عن إبراهیم بن عبد الحمید عن أبی الحسن علیه السلام قال: «لا تخللوا بعود الزیحان ولا بقضیب الزمان فإنهما یهتجان عرق الجذام».

۲. کفایة الأصول (جواب آل البیت)، ص ۳۰۹.

«اگر مراد، ضرر اخروی باشد، صغری ممنوع است^۱ و اگر اعم از دنیوی و اخروی مراد باشد، کبری نادرست است؛ زیرا چه بسا عقلا به عملی که متضمن ضرر قطعی دنیوی است، نیز اقدام می‌کنند.»^۲ لذا این سخن (عدم وجوب دفع ضرر دنیوی) با کلام پیشین ایشان تناقض دارد.

اما این دو کلام متناقض نیستند؛ در مورد کلام اخیر مرحوم آخوند باید گفت که ایشان حکم عقل به حرمت اقتضایی اضرار دنیوی حتی نسبت به اموال را قبول دارد، مانند اینکه کسی بدون هیچ غرض عقلایی اموالش را در دریا بریزد؛ اما حکم عقل به وجوب فعلی دفع ضرر دنیوی را نمی‌پذیرد؛ زیرا چه بسا ضررهای دنیوی، در تراحم با جهات اهمّ دیگر، وجوب دفع بالفعل نداشته باشند؛ البته باید اهداف عقلایی بر آن فعل مزاحم، مرتب باشد^۳، نه اهداف موهوم و غیر متعارف؛ بنابراین، اگر بین حرمت اضرار به نفس و جهت عقلایی اهمّ، تراحم رخ دهد، حرمت اضرار به نفس، فعلیت نخواهد یافت و از همین رو مرحوم آخوند فرموده است عقلاگاهی به دلیل برخی دواعی، به اضرار نفس اقدام می‌کنند.^۴

ج. ظَنّ وقوع در حرام در فرض ترک نکاح

مسألة ۴: «... فقد يجب بالنذر، أو العهد، أو الحلف، و فيما إذا كان مقدّمة لواجب مطلق، أو كان في تركه مظنة الضرر أو الوقوع في الزنا أو محرّم آخر...»^۵

مطلب اول: بررسی حجّیت ظن به وقوع در حرام در مقام

ابتدا حجّیت ظن به وقوع در حرام بررسی می‌شود.

۱. استاد رحمته؛ زیرا با وجود قاعده قبح عقاب بلا بیان، صغریایی برای وجوب دفع ضرر محتمل اخروی باقی نمی‌ماند.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۳۴۳.

۳. استاد رحمته؛ از این رو عقلا برای رسیدن به منافع دنیوی ضررهای بدنی را تحمّل می‌کنند.

۴. کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۳۴۴.

۵. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۷، م ۴.

ادعای «عدم حجّیت ظن» در ظن به وقوع حرام

برخی با استظهار عطف «الوقوع في الزنا» به «الضرر» در عبارت عروه اشکال کرده‌اند که اگر ترک نکاح موجب ظن به وقوع حرام باشد، دلیلی بر وجوب نکاح در چنین مواردی وجود ندارد؛ زیرا گرچه ظن به ضرر در باب ضرر اعتبار داشته و موضوع حکم به وجوب اجتناب است، اما در سایر ابواب دلیلی بر حجّیت ظن وجود نداشته و مظنون الحرمه حرام نیست.^۱

پاسخ: استفاده حجّیت ظن به وقوع «زنا و مشابهاش» از آیات و روایات

بنابر فرض پذیرش احتمال دوم باید گفت لزوم اجتناب از معرضیت ظنّی، اختصاص به باب ضرر ندارد؛ بلکه طبق آیات و احادیث، اجتناب از اموری نیز که معرض ظنّی برای طغیان شهوت و وقوع در محرماتی مانند زنا و استمنا است، در شرع واجب است؛ نظیر آیه شریفه «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ»^۲ یا آیه شریفه «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»^۳ و نظیر روایاتی که نگاه به نامحرم را «سهم من سهام إبليس»^۴ معرفی کرده است.^۵

۱. العروة الوثقى (المحشى)، ج ۵، ص ۴۸۳.

۲. الأحزاب، ۳۲.

۳. الإسراء، ۳۲.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۲.

۵. طبق نظر استاد^{رحمته} در فرض ظن یا خوف وقوع در زنا و امثال آن، ترک نکاح حرمت نفسی ندارد؛ زیرا وقتی مولا می‌گوید: «برای جلوگیری از تحقق زنا، حتی از آنچه شاید منجر به زنا شود، اجتناب کن!» طبق فهم عرفی پرهیز از موارد مشکوک برای امتثال «لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَ» است، و در این گونه موارد، حرمت نفسی استفاده نمی‌شود؛ لذا اگر با ترک نکاح، زنا و مانند آن رخ ندهد، گناهی صورت نگرفته است؛ ر.ک: کتاب نکاح، حکم ربه، ذیل مسئله ۲۷ از فصل مقدمات نکاح.

این نکته نیز توجه شود که مراد استاد^{رحمته} از آنچه در متن فوق آمده، این نیست که مفاد «سهم من سهام إبليس» منحصر در نگاه باریبه است؛ بلکه استاد^{رحمته} معتقد است که این تعبیر متکفل بیان نگاه‌های حرام نیست. تفصیل مطلب و احتمالات این تعبیر، در کتاب نکاح، بحث ادله عامه حرمت نظر به وجه و کفین، دلیل دوم (روایات)، مرسله داود بن ابی یزید، اشکال بر کلام صاحب إسداء الرغاب آمده است.

مطلب دوم: بررسی حرمت مقدمه با بقاء قدرت بر ترک ذی المقدمه حرام

مطلب دیگر، بررسی حرمت مقدمه در فرض بقاء قدرت بر ترک ذی المقدمه حرام است.

اشکال: بقاء اختیار در ترک حرام با فرض ترک نکاح

چون مرحوم سید یکی از موارد وجوب نکاح را صورتی دانسته که ترک نکاح موجب وقوع انسان در زنا یا محرم دیگری شود، این اشکال مطرح است که انجام مقدمه فعل حرام، در صورتی حرمت دارد که مقدمه مزبور سببی بوده و با حصول آن، ذی المقدمه (حرام) حاصل شود. در این صورت، اراده تشریعی به ترک مقدمه نیز همانند ذی المقدمه تعلق می‌گیرد؛ اما اگر مقدمه حرام سببی نبوده و انجام آن، اختیار را از انسان نسبت به ذی المقدمه سلب نکند، دلیلی بر حرمت مقدمه وجود ندارد؛ مانند مقدمات قتل که سببی نبوده و با انجام این مقدمات، حصول قتل غیراختیاری نمی‌شود؛ پس دلیلی بر حرمت این مقدمات نیست. در مورد وقوع در زنا نیز انجام مقدمات آن، موجب سلب اختیار از فرد در حصول زنا نمی‌شود؛ بنابراین، چرا مرحوم سید ترک نکاح را که مقدمه غیر سببی زنا است، حرام شمرده و نکاح را در این مورد واجب دانسته است؟

پاسخ: احتمال اراده صور ثلاثه در عبارت عروه

امری که به حرام منجر می‌شود چند صورت دارد؛ در بعضی صورت‌ها انجام مقدمه حرام، قابل انفکاک از حرام نیست. شاید مقصود مرحوم سید نیز همین صور بوده است.

صورت اول: الجاء

صورت اول این است که اگر شخص مقدمه حرام را انجام دهد، تحقق ذی المقدمه (حرام) قهری بوده و بی‌اراده و بی‌اختیار مجبور به انجام ذی المقدمه خواهد شد؛ مانند آنکه اگر به فلان محل برود، افرادی به اجبار شراب در حلق او می‌ریزند؛ یا زنی بداند اگر به فلان محل برود، فردی در آنجا دست و پای وی را بسته و به او تجاوز می‌کند؛ در این صورت رفتن به چنین اماکنی نیز حرام است؛ زیرا نفس اینکه زن مورد تجاوز قرار گیرد مبعوض شرع است. گرچه نهی شرعی به سبب سلب قدرت در هنگام وقوع عمل ساقط می‌شود؛ اما او که پیش‌تر مکلف به نرفتن به چنین محلی، برای جلوگیری از تحقق حرام بوده است، به سبب عدم ممانعت از

آن، عقاب خواهد شد؛ چنان‌که مرحوم آخوند فرموده است: «أنه منهی عنه بالنهی السابق الساقط...»^۱

صورت دوم: اکراه

صورت دوم این است که با انجام مقدّمه، شخص به انجام ذی‌المقدّمه (حرام)، اکراه خواهد شد. برای مثال، فرد می‌داند که اگر به فلان مکان برود، به او گفته می‌شود: «یا شراب بخور یا تو را خواهیم کشت»، او نیز برای فرار از کشته شدن با اختیار خود شراب می‌آشامد؛ در اینجا مکلف با اختیار این کار را انجام می‌دهد و با شخصی که شراب را در حلق او می‌ریزند، متفاوت است؛ ولی اختیارش با رضایت نیست، بلکه همراه با اکراه است.

صورت سوم: اضطرار

صورت سوم این است که با انجام مقدّمه، شخص نسبت به انجام ذی‌المقدّمه (حرام) اضطرار می‌یابد. به بیان دیگر، بدون اینکه شخصی او را مجبور به انجام حرام کند، شرایط به‌گونه‌ای پیش می‌آید که برای حفظ تکلیف مهم‌تر (مانند حفظ نفس) مجبور است، ذی‌المقدّمه (حرام) را انجام دهد.

نتیجه: حرمت ترک نکاح در صور ثلاثه وقوع «زنا و مشابهاش»

مرحوم سید نکاح را در صورتی که ترک نکاح سبب وقوع در معصیت باشد، واجب دانست. مراد وی از این گفته باید صورت‌های سه‌گانه فوق باشد، نه صورتی که شخص با انجام مقدّمه، با اختیار خودش ذی‌المقدّمه حرام را انجام می‌دهد، بدون اینکه قدرت از او سلب شده یا مضطر و مکروه شده باشد؛ زیرا علم شخص به تحقق اختیاری ذی‌المقدّمه (حرام) در آینده، سبب حرمت انجام مقدّمه نمی‌گردد؛ چنان‌که در بحث مقدّمات حرام نیز بدان تصریح کرده‌اند.^۲

دو صورت اکراه و اضطرار را می‌توان اضطرار به معنای عام لغوی دانست و از آنجا

۱. کفایة الأصول (چاپ آل‌البیت)، ص ۱۶۸.

۲. کفایة الأصول (چاپ آل‌البیت)، ص ۱۲۸؛ نهاية الأکوار، ج ۲، ص ۳۵۶؛ مصباح الأصول (مباحث الفاظ، چاپ داورى)، ج ۱، ص ۵۵۱؛ جواهر الأصول (امام خمینی)، ج ۳، ص ۲۵۳.

که انجام مقدمه در دو صورت الجاء و اضطرار، موجب سلب اختیار از شخص شده و وقوع در حرام را در پی دارد، ممنوع و حرام است؛ زیرا چه بسا انسان در هنگام عمل، موظف به انجام آن کار باشد؛ ولی ایجاد مقدمه اضطرار و تحقق مبعوض واقعی شرعی، از نظر عقلی جایز نباشد و همان نهی قبلی که اکنون ساقط شده است، برای صحت عقوبت این شخص کافی است. به عبارت دیگر، خطاب اول مصحح این عقوبت است.

نکاح حرام

مسألة ۴: «... و قد يحرم كما إذا أفضى إلى الإخلال بواجب من تحصیل علم واجب أو ترك حق من الحقوق الواجبة و كالزيادة على الأربع»^۱

بررسی اشکال بر حرمت «نکاح مقدّمه ترک واجبات»

در بحث از اینکه «آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا خیر؟» اصولیون فرموده‌اند که انجام یک ضد، علّت ترک ضد دیگر نیست تا ترک ضد، وجوب مقدّمی و در نتیجه فعل آن، حرمت مقدّمی پیدا کنند. برای نمونه اینکه من اکنون در این نقطه نیستم به سبب آن نیست که در نقطه دیگر هستم؛ بلکه هر دو آنها معلول امر سومی هستند.

تقریب اشکال: سبب نبودن «فعل» برای ترک ضدش

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

پاسخ: سببیت فعل برای ترک ضد در فرض تعجیز

آنچه اصولیون در بحث ضد انکار می‌کنند، سببیت به شکل کبرای کلی است؛ اما آنچه در اینجا اثبات می‌شود، سببیت انجام ضدّی، برای ترک ضدّ دیگر، در موردی خاص است و بین این دو مطلب منافاتی وجود ندارد. برای توضیح این مطلب باید گفت که در بحث ضد بیان شده که مجرد ضدیت، موجب سببیت انجام یک ضد برای ترک ضد دیگر نیست؛ ولی این مطلب بدین معنا نیست که در هیچ موردی انجام یک ضد، سبب ترک ضدّی دیگر نمی‌شود؛ بلکه در برخی اضداد، انجام یک ضد، سبب عجز از اتیان ضد دیگر است؛ مانند ازدواج که گاهی با ایجاد مشغولیت فکری یا مشکلات مالی، موجب عجز از تحصیل علم است.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۸.



نکاح مکروه

مسألة ۴: «... و قد يكره كما إذا كان فعله موجبا للوقوع في مكروه...»^۱

مکروه نبودن «نکاح مقدمه مکروه» در فرض قدرت بر ترک ذی المقدمه

در بحث کراهت نکاح به جهت وقوع در کار مکروه، همان مباحث مربوط به حرمت نکاح نیز مطرح می شود؛ پس تنها نکاح در صورتی مکروه می گردد که با ازدواج، وقوع در مکروه، خارج از قدرت مکلف بوده یا با اضطرار (به معنای اعم) همراه باشد.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۷۹۸.

نکاح مباح

مسألة ٤: «... و قد يكون مباحا كما إذا كان في تركه مصلحة معارضة لمصلحة فعله مساوية لها...»^١

بررسی اشکال بر تعبیر «مباح» در فرض تساوی مصلحت فعل و ترک

برخی گفته‌اند: واضح است که تعبیر به نکاح مباح، تعبیری تسامحی است.^٢

تقریب اشکال: استحباب نکاح (نه اباحه) به دلیل تراحم مصلحت فعل و ترک

توضیح اشکال این است که اگر در ترک نکاح مصلحتی وجود داشته باشد، در این صورت، ترک نکاح همانند فعل آن مستحب گشته و این دو مستحب تراحم خواهند یافت؛ نه اینکه مصلحت ترک نکاح، سبب اشتغال فعل آن بر مفسده گردد؛ تا با مصلحت ذاتی نکاح، کسر و انکسار نموده و نتیجه آن اباحه باشد.

استشهاد به کلام آخوند در تصحیح عبادیت صوم عاشورا

همان‌طور که مرحوم آخوند در تصحیح عبادات مکروه، نظیر صوم عاشورا فرموده، صوم عاشورا هر دو صورت فعل و ترکش مصلحت دارد که با مصلحت فعل صوم، عبادیت آن تصحیح می‌گردد؛ اما به جهت اهمیت مصلحت ترک، صوم عاشورا مکروه گشته و ترک آن بهتر است.^٣

١. العروة الوثقی، ج ٢، ص ٧٩٨.

٢. العروة الوثقی (المحشی)، ج ٥، ص ٤٨٤.

٣. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ١٦٢.

پاسخ اشکال: محال بودن تعلق اراده تشریعی به امور ضروری التحقق

اگر فعل و ترک هر دو مصلحت مساوی داشته باشند، تعلق اراده تشریعی محال خواهد بود؛ چرا که این اراده برای محقق شدن این مصلحت در خارج است و از آنجا که اراده به امور ممکن تعلق می‌گیرد، نه به اموری که در هر حال در خارج محقق است، لذا در مقام که اصل مصلحت ضروری التحقق است، تعلق اراده تشریعی به آن برای تحریک عباد محال خواهد بود؛ و چون مصلحت فعل یا مصلحت ترک نیز برای شارع خصوصیتی ندارد، به ناچار، حکم فعلی، اباحه خواهد بود.

البته در جایی که یکی از فعل یا ترک، مصلحت بیشتر داشته باشد مقدار حداقل مصلحت، ضروری الثبوت بوده و تعلق امر برای استیفای مقدار زاید صحیح است؛ بنابراین، ثبوت دو حکم متزاحم متصور نیست.

تزاحم مصلحت دو مستحب، مختص مواردی است که دو مستحب، «ضدان لهما ثالث» باشد که ترک هر دو ممکن است؛ مانند دو نوع نماز مستحب که فعل هر دو در زمان واحد، ممکن نیست؛ اما ترک هر دو در زمان واحد، امکان پذیر است؛ ولی اگر دو مستحب، «نقیضان لیس لهما ثالث» باشند یا «ضدان لیس لهما ثالث» باشند که تحقق یکی از دو مستحب - لا علی التبعین - ضروری الثبوت است، در فرضی که مصلحت هر دو مساوی باشد، استحباب هر دو از فعلیت خارج می‌شود و اگر مصلحت یکی بیشتر از دیگری باشد، استحباب دیگری از فعلیت خارج خواهد شد. در این بحث فرقی نمی‌کند دو مستحب به یک کار (فعل و ترک) مربوط باشد یا به دو کار.

تصحیح صوم عاشورا به لحاظ قدرت بر صوم غیر قریبی و ترک آن

برخی در مسئله صوم عاشورا خواسته‌اند با توجه به عبادی بودن «صوم»، مشکل را حل کنند؛^۱ چرا که صوم عبادی و ترک صوم به قصد قربت که هر دو دارای

۱. استاد^{ره}: همچنان که اگر هیچ یک مصلحت نداشته باشند نیز چنین است و اراده تشریعی به آن تعلق نمی‌گیرد.

۲. مصباح الأصول (مباحث الفاظ، چاپ داوری)، ج ۲، ص ۲۰۵.

مصلحت‌اند ضدّین لهما ثالث و رابع هستند و آن ثالث و رابع، امساک بدون قصد قربت، و ترک امساک بدون قصد قربت است که هیچ‌یک، دارای مصلحت نیست. آنها از این طریق مسئله تعلّق اراده تشریعی را ممکن دانسته و به طور کلی مسئله را در جایی که یکی از دو طرف لا اقل عبادی باشد، با توجه به قید قصد قربت از اشکال بیرون دانسته‌اند.

اشکال بر تصحیح فوق

این راه حل، صحیح نیست؛ زیرا با قطع نظر از قصد قربت باید به مسئله نگاه کرد؛ زیرا اگر قصد قربت بخواهد متمشّی شود، باید قبلاً امر ضروری الثبوت نباشد. حال که با قطع نظر از قصد قربت، شقّ ثالثی وجود ندارد، مشکل پابرجاست.

نظر مختار: صحت تعبیر «مباح» و بطلان نظر آخوند در ضدّین بدون ثالث

در هر حال، در مسئله ما ازدواج و ترک آن هیچ‌یک عبادی نیست تا با قصد قربت نکردن، شقّ ثالثی پدید آید؛ لذا از این طریق نیز نمی‌توان حکم به استحباب کرد؛ بلکه همان‌طور که مرحوم سیّد فرموده مباح خواهد بود؛ یعنی نه راجح است، نه مرجوح.

تقسیم نکاح به احکام خمسة به لحاظ منکوحه

مسألة ٤: «... و بالنسبة إلى المنكوحة أيضا ينقسم إلى الأقسام الخمسة؛ فالواجب كمن يقع في الضرر لو لم يتزوجها أو يبتلى بالزنا معها لولا تزويجها؛ و المحرم نكاح المحرمات عينا أو جمعا؛ و المستحب المستجمع للصفات المحمودة في النساء؛ و المنكروه النكاح المستجمع للأوصاف المذمومة في النساء و نكاح القابلة المريبة و نحوها؛ و المباح ما عدا ذلك»^١

جریان مباحث «تقسیم نکاح به لحاظ امور عارضی» در مقام

مرحوم سید بعد از تقسیم اصل نکاح (در مقابل عزوبت)، تقسیم دیگری را به اعتبار منکوحه ذکر کرده است. در این تقسیم دوم نیز همان پنج قسم با همان بحث‌های پیشین مطرح می‌گردد. البته نکاح با توجه به منکوحه ذاتاً استحباب ندارد؛ بلکه از همان نخست اقسام پنج‌گانه مطرح است.

اشکالات عبارت عروه

در اینجا تذکر چند نکته مناسب است.

اشکال اول: ترجیح تعبیر «الوقوع في الزنا أو محرم آخر» بر «یبتلى بالزنا معها»

اولاً، در اینجا مصنف فرموده است: «یبتلى بالزنا معها»؛ در حالی که در عبارت قبل فرمود: «الوقوع في الزنا أو محرم آخر». عبارت قبل به دو دلیل از عبارت اینجا بهتر است: نخست، اینکه زنا با این زن، خصوصیت ندارد. دوم، اینکه اصل زنا نیز خصوصیت ندارد؛ بلکه اگر به سبب عدم تزویج همین زن، به شکل اضطرار،

١. العروة الوثقی، ج ٢، ص ٧٩٨، م ٤.

اکراه یا الجاء، باعث هر نوع محترمی گردد، نکاح واجب می‌شود. برای مثال، اگر شخص به جهت شدت علاقه به این زن و عدم تزویج با وی مرتکب معصیت می‌شود، مثلاً خودکشی می‌کند یا مرتکب فحشایی دیگر می‌شود، نکاح با آن زن بر وی واجب می‌گردد.

اشکال دوم: لزوم کلمه «نکاح» بین دو کلمه «المستحب المستجمع»

ثانیاً، در عبارت «المستحب المستجمع» کلمه نکاح بدون «ال» در بین این دو کلمه، از قلم افتاده است؛ زیرا آنچه مستحب است، ازدواج با زنی است که دارای صفات پسندیده زنان باشد. با مراجعه به تصویر موجود از نسخه اصل عروه که به قلم مرحوم سید یزدی است، مشخص شد که این اشتباه از خود مصنف واقع شده است.

اشکال سوم: زیادی «ال» نکاح در «المکروه النکاح المستجمع»

ثالثاً، در عبارت «المکروه النکاح المستجمع» صحیح آن است که «النکاح» بدون «ال» باشد. در نسخه اصل عروه نیز «نکاح» بدون «ال» است و به «المستجمع» اضافه شده است؛^۱ همچنان که در عبارت «نکاح القابله المرتبة» نیز «نکاح» بدون «ال» آمده است.

مناسب بودن بیان اقسام خمسة نکاح به لحاظ ناکح

مرحوم سید بعد از تقسیم اصل نکاح به اقسام خمسة فرموده است: «این تقسیم به اقسام خمسة نسبت به منکوحه نیز جاری است». البته مناسب بود که مرحوم سید همین اقسام خمسة را نسبت به ناکح نیز جاری می‌کرد.

وجه عدم تقسیم نکاح به لحاظ ناکح در عروه: مرد بودن نویسنده

در کتب فقهی، در بسیاری از موارد، احکام مربوط به مردان ذکر شده، ولی احکام

۱. توضیح بیشتر: ظاهراً در هر دو مورد به جای «المستجمع» باید «المستجمعة» باشد؛ چرا که این کلمه وصف «المرأة» است.

مربوط به زنان مطرح نشده است؛ مثلاً در کتاب حج، در بحث محرمات احرام، حرمت تمتع مرد از زن و حرمت تمتع زن از مرد به شکل جماع مطرح شده است؛ اما در سایر تمتعات مثل نظر به شهوت و لمس و تقبیل، فقط احکام مردان مطرح شده و احکام مربوط به زنان مطرح نشده است؛ در حالی که عمومیت دارد. علتش این است که نویسنده مرد است. در مقام نیز چنین است؛ لذا معمولاً به لحاظ منکوحه به مسئله نگاه شده است؛ در حالی که اگر نویسنده‌ای زن بود، قطعاً به ناکح توجه می‌کرد؛ بنابراین وجه عدم ذکر اقسام نکاح به لحاظ ناکح، تفاوت بین ناکح و منکوح نیست.

مستحبات ازدواج

مسألة ٥: «يستحب عند إرادة التزويج أمور؛ منها: الخطبة؛ ومنها: صلاة ركعتين عند إرادة التزويج قبل تعيين المرأة وخطبتها والدعاء بعدها بالمأثور وهو: «اللهم إني أريد أن أتزوج فقدر لي من النساء أعقهن فرجا وأحفظهن لي في نفسها ومالي وأوسعهن رزقا وأعظمهن بركة وقدر لي ولدا طيبا تجعله خلفا صالحا في حياتي وبعد موتي»؛ ويستحب أيضا أن يقول: «أقررت بالذي أخذ الله إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»؛ ومنها: الوليمة يوما أو يومين لأزيد، فإنه مكروه، ودعاء المؤمنين؛ والأولى كونهم فقراء، ولا بأس بالأغنياء؛ خصوصا عشيرته وجيرانه وأهل حرفته؛ ويستحب إجابتهم وأكلهم، ووقتها بعد العقد أو عند الزفاف ليلا أو نهارا؛ وعن النبي ﷺ: «لا وليمة إلا في خمس عرس أو خرس أو عذار أو وكار أو ركاز»؛ العرس التزويج، والخرس النفاس، والعذار الختان، والوكار شراء الدار، والركاز العود من مكة.

ومنها: الخطبة أمام العقد بما يشتمل على الحمد والشهادتين والصلاة على النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصيغة بالتقوى والدعاء للزوجين؛ والظاهر كفاية اشتغالها على الحمد والصلاة على النبي وآله، ولا يبعد استحبابها أمام الخطبة أيضا. ومنها: الإشهاد في الدائم والإعلان به، ولا يشترط في صحة العقد عندنا؛ ومنها: إيقاع العقد ليلا.^١

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٨.

استأنذ ابن مسئلة ومائل بعدى تا مسئلة ٨ را مطرح نكرده و پس از مسئلة ٤، به بررسی مسئلة ٩ پرداخته است. همین طور ایشان مسئلة ١٠ تا ٢٥ را بررسی نكرده است.



اوقات مكروه در عقد ازدواج

مسألة ٦: «يكراه عند التزويج امور؛ منها: إيقاع العقد والقمر في العقر، أي في برجها، لا المنازل المنسوبة إليها - وهي القلب والإكليل والزبانا والشولة -؛ ومنها: إيقاع يوم الأربعاء؛ ومنها: إيقاعه في أحد الأيام المنحوسة في الشهر - وهي الثالث، والخامس، والثالث عشر، والسادس عشر، والحادي والعشرون، والرابع والعشرون، والخامس والعشرون -؛ ومنها: إيقاعه في محاق الشهر وهو الليلتان أو الثلاث من آخر الشهر.»^١

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٩.

مستحبات و مكروهات در صفات زوجة انتخابی

مسألة ٧: «يستحب اختيار امرأة تجمع صفات؛ بأن تكون بكرًا، ولودًا، ودودًا، عفيفة، كريمة الأصل - بأن لا تكون من زناء أو حيض أو شبهة أو مقن تنال الألسن آباءها أو أمهاتها أو مشهم رقًا أو كفر أو فسق معروف - وأن تكون سمراء، عيناء، عجزاء، مربوعة، طيبة الريح، ورمة الكعب، جميلة، ذات شعر، صالحة، تعين زوجها على الدنيا والآخرة، عزيزة في أهلها، ذليلة مع بعلمها، متبرجة مع زوجها، حصانا مع غيره، فعن النبي ﷺ: «خير نسائكم الولود الودود العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلمها، المتبرجة مع زوجها، الحصان على غيره، التي تسمع قوله، و تطيع أمره، وإذا خلا بها بذلت له ما يريد منها، ولم تبذل كتبذل الرجل، ثم قال: ألا أخبركم بشرار نسائكم؟! الذليلة في أهلها، العزيزة مع بعلمها، العقيم، الحقود، التي لاتدري من قبيح، المتبرجة إذا غاب عنها بعلمها، الحصان معه إذا حضر، لاتسمع قوله، ولا تطيع أمره، وإذا خلا بها بعلمها تمتعت منه كما تمتع الصعبة عن ركوبها، لا تقبل منه عذرا، ولا تغفر له ذنبا.»

ويكره اختيار العقيم ومن تضمنته الخبر المذكور من ذات الصفات المذكورة التي يجمعها عدم كونها نجبية؛ ويكره الاقتصار على الجمال والثروة. ويكره تزويج جملة أخرى؛ منها: القابلة وابتها للمولود؛ ومنها: تزويج ضرة كانت لأمه مع غير أبيه؛ ومنها: أن يتزوج اخت أخيه؛ ومنها المتولدة من الزنا؛ ومنها: الزانية؛ ومنها: المجنونة؛ ومنها: المرأة الحمقاء أو العجوزة. وبالنسبة إلى الرجال يكره تزويج ستي الخلق والمختن والزنج والأكراد والخز والأعرابي والفاسق وشارب الخمر.^١

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٩.



مستحبات دخول برزوجه

مسألة ٨: «مستحبات الدخول على الزوجة أمور؛ منها: الوليمة قبله أو بعده؛ ومنها: أن يكون ليلاً؛ لأنه أوفق بالستر والحياء ولقوله ﷺ: «زفوا عرائسكم ليلاً وأطعموا ضحى»؛ بل لا يبعد استحباب الستر المكاني أيضاً؛ ومنها أن يكون على وضوء؛ ومنها: أن يصلي ركعتين والدعاء بعد الصلاة - بعد الحمد والصلاة على محمد وآله - بالالفة وحسن الاجتماع بينهما، والأولى المأثور، وهو: «اللهم ارزقني الفتها وودها ورضاها بي، وأرضني بها، واجمع بيننا بأحسن اجتماع وأنفس ائتلاف، فإنك تحب الحلال وتكره الحرام»؛ ومنها: أمرها بالوضوء والصلاة أو أمر من يأمرها بهما؛ ومنها: أمر من كان معها بالتأمين على دعائه ودعائها؛ ومنها: أن يضع يده على ناصيتها مستقبل القبلة ويقول: «اللهم بأمانتك أخذتها، وبكلماتك استحلتتها، فإن قضيت لي منها ولداً فاجعله مباركاً تقياً من شيعه آل محمد ﷺ، ولا تجعل للشيطان فيه شركاً ولا نصيباً»، أو يقول «اللهم على كتابك تزوجتها، وفي أمانتك أخذتها، وبكلماتك استحلت فرجها، فإن قضيت في رحمها شيئاً فاجعله مسلماً سويّاً، ولا تجعله شرك شيطان»؛ ويكره الدخول ليلة الأربعاء.^١

١. العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٩٩.

حکم اموال فثار شده در عروسی ها و اموال اعراض شده

مسألة ۹: «يجوز أكل ما ينثر في الأعراس مع الإذن ولو بشاهد الحال؛ إن كان عامًا فللعوم، وإن كان خاصًا فللمخصوصين. وكذا يجوز تملكه مع الإذن فيه أو بعد الإعراض عنه؛ فيملك وليس لمالكه الرجوع فيه، وإن كان عينه موجودًا؛ ولكن الأحوط لهما مراعاة الاحتياط.»^۱

پیرامون این مسئله در کتاب اجاره بحث شده است؛ چنانکه مرحوم آقای خوئی نیز در اواخر کتاب اجاره این موضوع را بررسی کرده است.^۲

کلام آقای ایروانی

مرحوم ایروانی در پایان کتاب البیع، پیش از شروع بحث خیارات، رساله‌ای در اعراض، با نام «جمان السلك في الإعراض عن الملك» نگاشته است.

مطلب اول: اقسام خروج مال از ید (خروج اختیاری و غیر اختیاری)

ایشان با دو قسم دانستن خروج شیء از ید به دو قسم اختیاری و غیر اختیاری فرموده است:

«فاعلم أنّ خروج الملك عن تحت يد المالك، إما أن يكون بالقهر، من غصب أو سرقة أو فلتة طائر من الشبكة أو نحو ذلك، وإما أن يكون بالاختيار وطيب النفس. وما كان بالاختيار وطيب النفس، إما أن يكون بعنوان التملك للعین، ببيع أو صلح أو هبة أو وصية أو نحو ذلك، أو يكون بعنوان التملك للمنفعة و من ذلك الإجارة، أو

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۰، م ۹. مسائل ۵، ۶، ۷ و ۸ توسط استاد بزرگوار مطهری نوشته شده است.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۴۶۱.

یکون بعنوان الإباحة للمنفعة، و من ذلك العارية - و حکم کل ذلك مبتنّی فی محلّه - أو یکون برفع اليد عن رقبة العين وإطلاقها عن قيد الملكية بلا تمليك ولا إباحة إلا بالنسبة إلى العين ولا بالنسبة إلى المنفعة، فيطلق العين لسبيلها و يجعلها سائبة كما يطلق بالعتق المملوك الأدمي، و كما يطلق بالطلاق الزوجة عن حباله الزوجية، و كما يطلق رقبة العين في الأوقاف العامة عن الملكية و يحزرها. و الكلام فعلا في هذا الأخير و هو الذي يعتبر عنه بالإعراض.^۱

مطلب دوم: حقیقت اعراض و بیان موارد متوهم آن

در اعراض، مالک بدون اینکه ملک را به دیگری نقل دهد، از خود، سلب ملکیت می‌کند. حال باید به این سؤال پاسخ داد که آیا همان‌طور که حیازت، منشأ احداث ملکیت برای آخذ شده است، اعراض مالک نیز سبب سلب ملکیت او می‌شود؟ آیا اعراض نیز مانند عتق^۲ و وقف عام^۳ باعث سلب ملکیت می‌شود تا بتوان نتیجه گرفت برای دیگران اباحه تصرف می‌آورد؟

هیچ‌یک از موارد مطرح شده برای اعراض - جز یک مورد - مصداق مسئله اعراض نیست^۴؛ هریک از این موارد به صورت جداگانه بررسی خواهد شد.

مورد اول: اعراض از انتفاع

مورد اول این است که اعراض از انتفاع به مال صورت گیرد. این اعراض موجب سلب ملکیت نمی‌شود؛ همان‌طور که اگر کسی بدون طلاق همسرش را رها کند و نفقه نپردازد و نیز هیچ تمتعی از او نبرد بی‌اشکال از او سلب زوجیت نکرده است؛ و هیچ فقهی نیز به خروج این زن از زوجیت و جریان حکم طلاق قائل نیست. این مطلب را نیز به کلام ایشان بیفزاییم که در باب احیاء موات، اگر کسی پس از اینکه

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۶.

۲. استاد رحمته الله: در عتق با نفس سلب ملکیت از خود، عبد آزاد می‌شود.

۳. استاد رحمته الله: بنابر قول به تحریر که آن مال از ملکیت مالک خارج شده و هیچ مالکی نخواهد داشت.

۴. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

با احیاء زمینی مالک آن شد، از احیاء دست بردارد و اعراض کند، اختلافی وجود دارد که آیا با اعراض و مخروبه شدن زمین، آیا از ملک احیاءکننده خارج می‌شود یا نه، ولی کسی نگفته به مجرد رها کردن احیاء، ملکیت زائل می‌شود.

مورد دوم: تملیک معاطاتی

مورد دوم نثار در عروسی‌ها است که تملیک معاطاتی است و به بحث اعراض و سلب ملکیت از خود - که تملیک در آن وجود ندارد - ربطی ندارد. ریختن اسکناس به قصد تملیک، انشاء فعلی ایجاب است و اخذ و اخذ نیز قبول فعلی آن است. البته مرحوم سید در اینجا فرموده است که اگر تملیک فعلی، عمومی باشد، تملک آن برای همگان جایز است، و اگر تملیک فعلی، مختص مدعویین باشد، برداشتن آن تنها برای همان مدعویین جایز بوده و برای رهگذران جایز نیست.

مورد سوم: اباحه معاطاتی

مورد سوم اباحه معاطاتی است. به عنوان نمونه، مهمانی‌های عمومی که بدون دعوت خاص برگزار می‌شود اباحه معاطاتی است؛ و گذاشتن غذا جلوی مهمان به معنای اباحه آن برای او بوده و غذا خوردن میهمان نیز به منزله قبول است. همچنین است سبیل کردن آب و اباحه آن برای دیگران. انشاء فعلی اباحه ملک خود برای دیگران، اعراض نیست؛ چرا که در اعراض شخص فقط ملکیت را از خود سلب کرده و به بهره‌مندی دیگران از ملک توجهی نمی‌کند.

مثال صحیح اعراض: رها کردن صید به قصد خروج از ملک

رها کردن ماهی صید شده به قصد خروج آن از ملک، مثال صحیح اعراض است؛ اما سؤال این است که آیا سبب سلب ملکیت از صیاد می‌گردد؟

مطلب سوم

ایشان در ادامه با ذکر مقدماتی، مدعی شده که با اعراض، عرفاً و شرعاً ملکیت زائل می‌شود.

مقدمه اول: زوال ملکیت عرفی با اعراض به دلیل بنای عقلا

ایشان اعراض را به بنای عقلا موجب خروج از ملکیت دانسته است:

«ولکن الظاهر أنَّ الاعتبار العرفي لا يساعد على ذلك؛ بل الإعراض في نظر العرف مخرج للملك عن الملكية؛ كما أنَّ الحياة مدخل له في الملكية؛ فهما في نقطتي التقابل محدّدان للملك من جانبي المبدأ و المنتهى»^۱

البته ایشان مرادش را توضیح نداده است. اگر مراد از اعراض، صرف انشاء قلبی یا لفظی باشد، قطعاً نزد عقلا موجب خروج از ملکیت نمی شود؛ لذا برای تصحیح کلام ایشان باید گفت مراد ایشان انشاء زوال ملکیت همراه با اعراض عملی است؛ مانند اینکه مالک، مالش را در خیابان بگذارد و رها کند.

مقدمه دوم: عدم تصرف شارع در مفهوم عرفی مال و ملک

از سویی شارع در مفهوم عرفی مال و ملک تصرفی نکرده است. ایشان فرموده است:

«و معلوم أنَّ الشارع ليس له تصرف في مفهوم المال؛ فكل ما هو رتب على المال و الملك - مثل «لا يحل مال امرئ مسلم ...» و «الناس مسأطون على أموالهم» - مرتب على المال العرفي و لا مال عرفي بعد الإعراض قطعاً»^۲

نتیجه: زوال ملکیت عرفی و شرعی با اعراض

چون مال عرفی طبق مقدمه اول باقی نمانده و طبق مقدمه دوم، شارع نیز تصرفی در مفهوم عرفی مال و ملک نکرده لذا با اعراض، شرعاً ملکیتی باقی نمانده است و معجری استصحاب بقاء ملکیت نیست.^۳

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۲. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۳. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

اشکال بر کلام آقای ایروانی

کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: عدم فرق بین نثار در عروسی و ضیافت عمومی

اولاً، ایشان میهمانی‌های عمومی، سبیل کردن آب و امثال آن را با ریختن اسکناس بر سر عروس، متفاوت دانسته است؛ ولی معلوم نیست چرا مهمانی دادن‌های عمومی و سبیل کردن آب، انشاء اباحه است، ولی ریختن اسکناس بر سر عروس، انشاء تملیک است. فرقی بین این دو وجود ندارد و این طور نیست که پول، با ریخته شدن بر سر عروس، ملک طرف مقابل شود، ولی غذای مهمانی‌های عمومی، ملک صاحب‌خانه بوده و میهمان فقط اجازه تصرف داشته باشد؛ مخصوصاً که گاهی خوارکی‌هایی مثل نُقل، بر سر عروس ریخته می‌شود، و فرقی بین این مأكول با مأكولات در مهمانی‌های عمومی وجود ندارد.

در باب معاطاتی که مقصود از آن اباحه است، مطرح شده که شخص مجاز است مال را برای خود تملک کند. البته این مطلب در کلام شیخ انصاری به‌طور روشن نیامده است؛ پس شاید در هر دو مثال پیشین (میهمانی‌های عمومی و سبیل کردن آب) تملک نیز جایز باشد؛ چنان‌که افراد در بسیاری از مهمانی‌های عمومی، مقداری از غذای خویش را با خود می‌برند.

اشکال دوم: عدم انحصار اعراض به موارد انشاء سلب ملکیت

ثانیاً، ایشان بحث اعراض را به انشاء سلب ملکیت از خود منحصر کرده و بسیاری از مثال‌های مطرح‌شده را از مسئله اعراض خارج دانسته است؛^۱ در حالی که منحصر بودن بحث اعراض به آنچه که ایشان فرموده، روشن نیست.

اگر شخص بعد از اعراض عملی، ملکیت را برای خود نگاه دارد این مورد خارج از موضوع اعراض بوده و صرف اعراض تکوینی، سبب جواز تملک دیگران نمی‌شود؛ اما گاهی صرف سلب علاقه است، بدون اینکه شخص ابقاء و اخراج ملکیت را در

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

عالم اعتبار در ذهن داشته باشد؛ و نیز بدون اینکه آن را در ملک خود باقی بدارد؛ به طوری که اگر کسی آن را بردارد، آن را مطالبه نمی‌کند. در چنین مواردی نیز محل بحث است که صرف سلب علاقه و منتفع نشدن، بدون انشاء سلب ملکیت، سبب سلب ملکیت می‌شود یا خیر. شاید بتوان گفت برخی معتقدند این مسئله نیز در بحث اعراض داخل بوده و خارج کردن آن از بحث اعراض وجهی ندارد.^۱

اشکال سوم: ناتمامی نفی ملکیت شرعی در فرض انتفاء ملکیت عقلایی

ثلاً، ایشان در استدلال خود به درستی فرموده است که مفهوم مال و ملک، دارای حقیقت شرعیّه نیست و شارع بدون تصرف در مفهوم آن، تنها احکامی را بر آن مترتب کرده است؛ اما نتیجه گرفته شده از آن، نادرست است؛ زیرا اگرچه شارع در مفهوم ملکیت تصرف نکرده است، اما بی‌تردید در مصادیق آن تصرف نموده است و چنین نیست که هر آنچه در اعتبار عقلا، «ملک» محسوب شود، در اعتبار شرع نیز مصداق ملک باشد.

ممکن است گفته شود که اگر شارع در مفهوم ملک تصرف نکرده باشد چگونه می‌تواند در مصادیق آن تصرف کند؟ چون انطباق مفهوم بر مصادیق آن قهری است پس نمی‌تواند در مصادیق آن بدون تصرف در مفهوم تصرف کرده باشد. اما پاسخ این است که «ملک» به معنای چیزی است که قاهریت مالک بر آن اعتبار شده باشد. این مفهوم، نسبی بوده و مصداق آن، با اختلاف اعتبارکنندگان، مختلف می‌شود و اختلاف مصادیق به اعتبار شرع یا اعتبار عامّ عقلایی یا اعتبار گروهی از عقلا و یا اعتبار شخص متکلم، سبب تعدّد وضع در مفهوم مال و ملک نمی‌شود؛ و دلیل بر جعل اصطلاح خاص از سوی شارع نیست؛ بلکه شارع اصطلاحی جز اصطلاح رایج بین مردم عادی ندارد.

همان‌طور که کلمه «پول» دارای مفهوم نسبی است و با اختلاف اعتبار، مختلف می‌گردد؛ یعنی هر کشوری می‌تواند یک پول خاص برای خود داشته و آنچه که در

۱. برای نمونه، رک: السرائر، ج ۲، ص ۱۹۵؛ تذکرة الفقهاء، ج ۹، ص ۱۳۶؛ و ج ۱۷، ص ۳۵۷، مسألة ۴۰۴؛ قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۴۹۴؛ التفتیح الرابع، ج ۴، ص ۲۷۱؛ المقتصر من شرح المختصر، ص ۳۸۰؛ المذهب البارع، ج ۴، ص ۴۸۵.

یک کشور پول تلقی می‌گردد، در کشوری دیگر فاقد اعتبار باشد؛ و در عین حال اختلاف مصداق پول در کشورهای مختلف، به معنای تعدد اصطلاح پول نیست؛ مفهوم مال نیز همچون مفهوم پول، اصطلاح متعدد ندارد؛ بلکه نسبی بودن مفهوم، سبب گشته مصداق آن نزد شارع بتواند با مصداق آن نزد عقلا اختلاف داشته باشد؛ پس، از اینکه عقلا مال اعراض شده را ملک مالک نمی‌دانند نمی‌توان به طور مستقیم نتیجه گرفت که احکام شرعی مال، در مورد مال اعراض شده مرتب نمی‌گردد.^۱

۱. توضیح بیشتر:

• نکته اول: پاره‌ای از مفاهیم حقیقی، در غالب موارد مطلق هستند و در استعمال‌های مختلف، کاربرد گوناگون ندارند؛ ولی برخی دیگر از این مفاهیم حقیقی، نسبی بوده و به تناسب حکم و موضوع در موارد گوناگون، مختلف می‌گردند. مفهوم «ثقه» که به معنای قابل اعتماد است، از این نوع به شمار می‌آید. این مفهوم در موارد مختلف به تناسب مورد کاربرد، مفهومی خاص می‌یابد؛ برای مثال، «او پزشکی ثقه است»، یعنی در پزشکی، مورد اعتماد بوده و در تشخیص بیماری و درمان آن می‌توان به وی اطمینان کرد. ولی در جمله «او قضایی ثقه است»، دیگر وثاقت وی در امور پزشکی مطرح نیست؛ بلکه صحبت از وثاقت در امور مربوط به فروش گوشت است.

• نکته دوم: پاره‌ای از مفاهیم، از اعتبار معتبرین منتزع می‌شود؛ مفهوم «مفروض الاسدیه» این چنین است؛ یعنی قوام آن به فرض فرض‌کننده وابسته است. احکام تکلیفی همچون وجوب و حرمت و نیز احکام وضعی مثل ملکیت و مالیت و همچنین اوصافی مانند واجب، حرام، ملک و مال که از آن‌ها مشتق می‌شود، همگی از اعتبار سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که اعتبار به تعدد معتبرین متعدد می‌گردد، این مفاهیم، نسبی بوده و با اختلاف اعتبار، گوناگون می‌شوند.

• نکته سوم: مفاهیم نسبی - حقیقی باشند یا اعتباری - در موارد مختلف کاربردهایی گوناگون دارند؛ اما این به معنای تعدد وضع و اصطلاح برای این مفاهیم نیست؛ بلکه یا مفهوم با وضع واحد (وضع عام و موضوع له خاص) برای تمام افرادی که مفهوم نسبی بر آنها صدق می‌کند وضع شده است؛ در نتیجه، تشخیص فردی که مفهوم، در آن استعمال می‌گردد، به قرینه معینه نیاز خواهد داشت؛ و یا مفهوم برای آنچه که تناسب حکم و موضوع به فردیت آن حکم می‌کند، وضع شده است؛ در نتیجه مصداق مال در مثل عبارات شرعی چیزی است که شارع آن را مال می‌داند و آنچه که شارع آن را مال نمی‌داند، در این استعمال، مصداق مفهوم مال نخواهد بود و اگر لفظ مال در آن به کار رود مجاز است.

مفهوم مال در هر دو صورت به گونه‌ای است که مال شرعی غیر از مال عقلایی است؛ اما وضعی متعدد نداشته، بلکه با وضع واحد (یکی از دو صورت گذشته) می‌توان لفظ مال را به صورت حقیقی هم در مال شرعی (در لسان شارع) و هم در مال عقلایی (در لسان عقلا) استعمال کرد.

کشف انتفاء ملکیت شرعی از عدم ردع انتفاء ملکیت عقلایی

اما می توان گفت چنانچه در دیدگاه عقلا، مال اعراض شده، از ملک مالک خارج شود، اگر شارع در اینجا برای مال، اعتباری خاص داشت، باید آن را بیان می کرد. واضح است که در صورت بیان در این گونه امور عام البلوی، حتماً واصل می شد؛ در حالی که از این مطلب در آیات و روایات، اثری یافت نمی شود؛ پس هرچند «مال» مفهومی نسبی است و اختلاف مصادیق در اعتبار عقلا و اعتبار شرع، امری ممکن است؛ اما با توجه به عدم ردع شارع در مسئله اعراض، وحدت اعتبار شرعی با اعتبار عقلایی ثابت می گردد و شارع در بحث اعراض، همان مال عقلایی را مال شرعی نیز می داند. در این صورت احکام شرعی ملکیت بر مال اعراض شده مترتب نخواهد شد؛ زیرا عقلا آن را مال نمی دانند و شارع نیز این امر را امضا کرده است.

دلالت مستقیم «أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» بر امضای بیع عرفی

البته در برخی آیات که احکامی بر موضوعات حمل شده است، می توان موضوع را همان شیء عرفی دانست؛ در نتیجه ترتب احکام به اثبات مقدمه خارجی (عدم ردع شارع و اثبات وحدت اعتبار شرعی و اعتبار عقلایی) نیازی نخواهد داشت. کسانی که جمله «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» را در آیه شریفه «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^۱ به کار برده اند، مراد از بیع و ربا را همان بیع و ربای عرفی دانسته اند. آیه شریفه با تخطئه این کلام، می فرماید: «وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا». روشن است که بیع و ربا در ذیل آیه، با بیع و ربا در صدر آیه نمی تواند به دو اعتبار مختلف باشد؛ بلکه این آیه، خود مستقیماً بیانگر امضای اعتبار عقلایی نسبت به بیع، و عدم امضای آن نسبت به ربا است. خداوند در این آیه، اعتبار شرعی بیع را همان اعتبار عقلایی آن معرفی کرده، ولی اعتبار عقلایی را در باب ربا معتبر نمی داند. پس مستفاد از آیه، امضای شرعی بیع عقلایی است و ترتب احکام بیع بر بیع عقلایی به دلیل خارجی مبنی بر وحدت اعتبار شرع و عقلا در مورد بیع، نیازمند نیست.^۲

۱. البقرة، ۲۷۵.

۲. ممکن است اشکال شود که بیان فوق صحیح نیست؛ زیرا طبق مبنای استنادی، مقتضای ظواهر

نظر آقای خوئی

مطلب اول: عدم زوال ملکیت در اعراض

مرحوم آقای خوئی اعراض در نزد عقلا را سبب مزیل ملکیت ندانسته و فرموده است:

«والظاهر لدینا بعد مراجعة السيرة والتدقيق فیما استقرّ علیه بناء العرف والعقلاء، عدم کون الإعراض مزیلاً للملك، بحيث تكون الملكية تحت اختیار الشخص له إزالتها عن نفسه بمجرد رفع اليد وإلقائه المال فی البرّ مثلاً من دون وجود أيّ سبب شرعی مزیل، ویکون بعدئذ بمثابة المباحات الأصلية يسوّغ لكلّ أحد تملكه.»

ادله این است که معیار در تعیین مصادیق الفاظ به کار رفته در لسان ادله، نظر شرع است نه نظر عرف و نکته این استظهار این است که طبع اولی اقتضا می‌کند که قانون‌گذار در مقام قانون‌گذاری، از موضوعاتی که به کار می‌برد، مصادیق مورد قبول خود را قصد کرده باشد؛ مثلاً اگر شارع مقدس قانونی گذاشت و گفت: ازدواج با خواهر رضاعی حرام است، مراد از ازدواج در این قانون ازدواج شرعی است؛ همان‌طور که اگر قانون‌گذار در چین بگوید ازدواج با فلان شخص ممنوع است، مراد، ازدواج مطابق با قانون چین است؛ و یا اگر دولت گفت کسی که مالک است، چنین وظیفه‌ای دارد، مراد شخصی است که به اعتبار دولت مالک است.

از جمله اموری که مؤید صحت حمل الفاظ بر معنای شرعی است وجود خطاباتی است که ابای از تخصیص دارند ولی دارای مخصّص هستند. در این‌گونه خطابات مانند حرمت اکل مال به باطل یا حرمت ظلم اگر مراد از باطل و ظلم، مصادیق عرفی آنها باشد، ولی در موردی شارع تصرف در ملک دیگری را اذن داده باشد باید قائل به تخصیص شویم در حالی که خطاب ابای از تخصیص دارد؛ اما اگر مراد باطل و ظلم شرعی باشد مواردی که شرع اجازه داده باطل یا ظلم نیست و تخصیصی هم صورت نگرفته است (برای نمونه رک: کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۲۰).

اما باید توجه کرد که این مبنا با آنچه در متن آمده تنافی ندارد؛ زیرا تصرف شارع در مصادیق مفهوم بیع است نه در مفهوم بیع؛ زیرا بیع یک حقیقت شرعی یا متشرعیه نیست و در آیه بیع، شارع فقط تصرف در مصادیق کرده و مستقیماً مصادیق بیع عرفی را ملاک قرار داده است و نیازی به تمسک به اطلاق مقامی برای اثبات اعتبار مصادیق عرفی بیع نیست.

۱. المبسوط، ج ۳، ص ۲۶۸، روی عنه علیه السلام أنه قال: «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به»؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۲۷۸، باب ۵۶ (باب أن من سبق إلى مسجد أو مشهد أو نحوهما فهو أحق بمكانه یومه وليلته وإن خرج يتوضأ).

مطلب دوم: اثبات مطلب اول با سیره عقلا مبنی بر جواز رجوع

برای اثبات مطلب اول ایشان فرموده است:

«الآتری أنه لو ندم عن إعراضه وعاد إليه و طالبه مقن أخذه قبل أن يتصرف فيه فإنه لا ينبغي الشك في استقرار السيرة على أن الآخذ لم تكن له معارضة المالك في ذلك بدعوى أنه مباح أصلي سبقتة في الاستيلاء عليه بعد أن زال حقه بالإعراض عنه؛ بل يرويه وقتئذ ملزما بالتخليه عنه و تسليمه إلى المالك بالضرورة. و هذا كاشف قطعي عن عدم زوال الملك بمجرد رفع اليد، وإلما كان صاحبه أحق به، غاية ما هناك أن الآخذ كان يستباح له التصرف لولا مراجعة المالك و مطالبته، فأقصى ما يترتب على الإعراض هو مدلوله الالتزامي، أعنى: إباحة التصرف لا ملكية المتصرف.»

مطلب سوم: عدم حق رجوع مالک اول بعد از تصرف تکوینی یا مالکانه آخذ

در ادامه ایشان فرموده است:

«فلو كان ثوبا ففصله، أو خشبة فنحتها وجعلها سريرا مثلا، بل حتى لو كان التصرف بمثل النقل إلى مكان آخر بعيد، كما لو أخذ أحد ما أعرض عنه المسافر في الطريق وجاء به إلى بلده فإنه ليس للمالك المراجعة والمطالبة حينئذ بالسيرة العقلانية، فهذه سنخ إباحة يعتبر عنها بالإباحة اللازمة بالتصرف بالمعنى الواسع لمفهوم التصرف حسبما عرفت.»

مطلب چهارم: دلالت التزامی اعراض بر اباحه جميع تصرفات

ایشان مدلول التزامی اعراض را اباحه تصرفات مالکانه دانسته و فرموده است:

«نعم، ربما تستتبع هذه الإباحة للملكية فيما لو كان التصرف المفروض إباحته متوقفا عليها، كالبيع، حيث إنه لا بيع إلا في ملك،

فيلتزم بانتقاله إلى ملك الآخذ أنا ما قبل تحقق البيع، بعد أن كان المدلول الالتزامي للإعراض هو الترخيص في عامة التصرفات حتى المتوقفة على الملك.^۱

اشکال بر کلام آقای خوئی

اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: کاشف نبودن «جواز رجوع مالک» از «بقاء ملکیت او»

اولاً، جواز رجوع مالک، نمی تواند کاشف از عدم زوال ملکیت باشد؛ زیرا جواز رجوع مالک، لازم اعم آن است؛ در مقام ثبوت، احتمالات متعدّدی برای جواز استرداد مالک، متصور است. این احتمالات در بررسی موارد حقیقی اعراض مطرح خواهد شد^۲؛ بنابراین، با وجود این احتمالات، نمی توان جواز استرداد را دلیل قطعی بر ثبات ملکیت مالک اول دانست.

اشکال دوم: انکار دلالت التزامی اعراض بر اباحه جمیع تصرفات

ثانیاً، ایشان اباحه جمیع تصرفات را مدلول التزامی اعراض دانست؛ اما این مطلب به طور کلی صحیح نیست؛ زیرا آنچه که مالک بدان توجه دارد، تنها سلب ملکیت از خویش است؛ اما اگر بداند که شارع ملکیت وی را سلب نکرده است، معلوم نیست نسبت به تمام تصرفات راضی باشد؛ بلکه شاید در فرض بقاء مالکیت خود، به تصرفات دیگران راضی نباشد؛ همچون مالک نصاب زکات که برای عدم تعلّق زکات به مالش، با اعراض، بخشی از نصاب را پیش از تعلّق زکات از مال خود خارج می سازد و چه بسا بخوهد بعداً دوباره مال اعراض شده را تملک کند و اگر

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۰، ص ۴۶۲.

۲. استناد^۳؛ این احتمالات عبارت اند از: ۱. بقاء ملک؛ ۲. کشف ملکیت با ندامت مالک؛ ۳. ملکیت منزّل آخذ؛ ۴. احق بودن مالک به حيازت مال اعراض شده قبل از تصرف آخذ؛ و ک. بررسی احتمالات ثبوتی حکم حالت سوم و چهارم از صورت سوم.

بداند شارع این شیء را از ملک او خارج نساخته، شاید به تصرفات دیگران، راضی نباشد؛ زیرا شاید رضایت قبلی او به تصرف دیگران در مال اعراض شده، با فرض بقاء مالکیت خود نبوده است. همچنین، شاید اعراض کننده، پس از دانستن بقاء مال در ملکش و نیز وجوب پرداخت زکات، راضی به تصرف دیگران نباشد؛ البته اگر آن مال از ملک او خارج شده و زکات بر او واجب نباشد، راضی به تصرف دیگران خواهد بود.

چنان که فقها نظیر این مطلب را در بحث مقبوض به عقد فاسد مطرح کرده اند^۱ که اگر رضایت بایع به تصرف مشتری در مبیع، مطلق بوده و بر صحت عقد مبتنی نباشد (یعنی حتی در فرض بطلان نیز بایع به تصرف او راضی باشد)، ید مشتری بر مبیع، ید امانی خواهد بود نه ید ضمانی؛ ولی اگر رضایت بایع مطلق نبوده و بر صحت عقد مبتنی باشد، ید مشتری ید ضمانی است.

نظیر این تفصیل باید در بحث اعراض نیز مطرح شود که اگر رضایت اعراض کننده به تصرف دیگران در شیء اعراض شده، رضایت مطلق باشد، اباحه جمیع تصرفات - حتی تصرفات مالکانه نیز - پس از اعراض ثابت می شود.^۲

ادله زوال ملکیت به مجزّد اعراض

حال ادله زوال ملکیت به مجزّد اعراض بررسی می شود.

۱. رک: کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۱۹۲.

۲. تذکر این مطلب لازم است که مرحوم آقای خوئی در صورت تصرف آخذ در مال اعراض شده که متوقف بر ملک نباشد، به لزوم اباحه قائل است؛ ولی ظاهراً مراد از لزوم اباحه این است که پس از مرگ اعراض کننده نیز چنین اباحه ای وجود داشته و ورثه مالک نمی توانند از آن رجوع کنند؛ چنان که بنای عقلا نیز با این مطلب مطابقت دارد. در این صورت، دیگر اعتبار ملکیت مالک اول، هیچ اثری نداشته و لغو است، و از اینکه عقلا در صورت تصرف، تمام تصرفات را برای آخذ ثابت دانسته و مالک هم حق ممانعت ندارد، کشف می شود که با تصرف نیز، شیء اعراض شده، ملک مستقر آخذ می شود - چنان که در کلام استاد رحمه الله آمده است - نه اینکه بر صفت اباحه باقی باشد؛ رک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۴۶۲؛ مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۲۱۷.

دلیل اول: بنای عقلا

دلیل اول، بنای عقلا است.

تحقیق در تمیز مصادیق اعراض و بنای عقلا نسبت به زوال ملکیت تحقیق^۱ در مقام این است که صورت‌هایی مختلف برای اعراض متصور است. برخی از آن‌ها نیز خود به حالاتی گوناگون تقسیم می‌گردند. برخی صورت‌ها به طور قطعی در موضوع اعراض محل بحث فقها، داخل و برخی به طور قطعی از آن خارج است؛ دخول برخی دیگر نیز محل تأمل است؛ بنابراین باید هر یک از آن‌ها به صورت جداگانه بررسی شود.

حکم صورت اول (انشاء قلبی یا لفظی خروج از ملک): بقاء ملکیت
صورت اول این است که مالک بدون اینکه کاری کند، تنها با نیت قلبی یا انشاء لفظی، علاقه اعتباری خود را از ملکش سلب کند. در این صورت طبق بنای عقلا و ادله شرعی، مال اعراض شده از ملک مالک خارج نخواهد شد^۲؛ بنابراین، اگر کسی در خانه خود با نیت قلبی یا انشاء لفظی تمام املاکش را از ملک خود خارج کند، گفتن این لفظ و یا انشاء قلبی، هیچ‌گاه باعث خروج اموال از ملک او نمی‌شود. شاید مراد مرحوم ابروانی نیز در ادعای بنای عقلا بر خروج مال اعراض شده از ملک مالک، این صورت نباشد.

حکم صورت دوم (یأس از یافتن مال) و اقسام آن
صورت دوم این است که ملک انسان از اختیار خارج شده و او از رسیدن به آن به صورت عرفی مأیوس شده است؛ این صورت، خود بر دو قسم است:

۱. این تحقیق در کتاب اجاره (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، مسئله ۴ از خاتمه آمده است: «الرابعة إذا بقي في الأرض المستأجرة للزراعة بعد انقضاء المدة اصول الزرع فبنت فإن لم يعرض المستأجر عنها كانت له وإن أعرض عنها وقصد صاحب الأرض تملكها، كانت له؛ ولو بادر آخر إلى تملكها ملك وإن لم يجر له الدخول في الأرض، إلا ياذن مالكها» (العروة الوثقى، ج ۲، ص ۶۲۸).
۲. استاد بزرگوار: البته در عقد، با انشاء زوال ملکیت، عبد آزاد می‌شود یا در طلاق با عبارت «هی طالق» علقه زوجیت زایل می‌شود.

حکم قسم اول (عدم تلف عرفی): بقاء ملکیت و خارج بودن از مسئله اعراض در قسم اول، شیء در حکم تالف عرفی نیست. مالک نیز چون بدان دلبستگی داشته، از آن قطع علاقه نکرده است؛ ولی بدان دسترسی ندارد؛ مانند غصب اموال در جایی که به بازگشت آن امید نیست. این قسم در موضوع اعراض داخل نیست؛ زیرا به طور قطعی یأس از دستیابی به مال، به تنهایی باعث خروج آن از ملک مالک نمی‌گردد؛ لذا غاصب در حدوث و بقاء گناهکار است.

حکم قسم دوم (تلف عرفی مال): تردید در «زوال ملکیت و صدق اعراض» در قسم دوم، شیء در حکم تالف عرفی است؛ همانند اشیای غرق شده در دریا که مالک یا از دستیابی بدان مأیوس شده و یا به دست آوردن آن، به صرف هزینه‌ای معادل ارزش مال یا بیشتر نیازمند است؛ پس مالک با رها کردن مال، برای دستیابی به آن تلاشی نمی‌کند. زوال ملکیت در این قسم مورد تردید است، چنان‌که اعراض بودن این قسم نیز روشن نیست؛ زیرا رها کردن مال از باب یأس است، نه اینکه نسبت به آن بی تفاوت باشد؛ اگر دسترسی داشت یا مستجاب الدعوه بود و با دعا می‌توانست مالش را از دریا بیرون بیاورد، این کار را می‌کرد؛ لذا اینکه کلام علما در اعراض، شامل این قسم شود، محل تردید است.

تأیید حکم قسم دوم با روایت سکونی

در این قسم بنا بر روایت سکونی^۱، اموالی که از کشتی غرق شده و با امواج از کشتی خارج می‌شود، ملک مالک اصلی خواهد بود؛ و اگر غواص اموال را خارج سازد، خود، مالک آن می‌گردد. در این باره، روایات، تنها بر مالکیت غواص پس از خارج کردن اموال، دلالت می‌کند. اما بر خارج شدن آن از ملک مالک اصلی به صرف غرق شدن دلالت ندارد؛ بلکه شاید ظاهر روایت سکونی این باشد که چنانچه

۱. الکافی، ج ۵، ص ۲۴۲، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۴۲، ح ۶؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن التوفلي عن الشكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمن القصار والضباغ والضانغ احتياطاً على أمتعة الناس وكان لا يضمن عليه السلام من الغرق والحرق والشيء الغالب وإذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحق به وما غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم».

امواج دریا، اموال را خارج کند، مالک به همان سبب نخست، مالک آن بوده و ملکیت وی بقایای است (نه حدوثی)، و همین تأیید حکم قسم دوم خواهد بود؛ پس غرق شدن اموال، به تنهایی سبب خروج آن از ملک نمی‌گردد.

حکم صورت سوم (رهاکردن مال) با بیان حالات چهارگانه آن
صورت سوم این است که انسان، ملک خود را رها می‌کند؛ مانند رهاکردن اشیای خانه، بیرون از منزل که خود چند حالت دارد:

تصویر حالت اول: انشاء تملیک به اخذ با رها کردن
حالت اول این است که مالک با بیرون گذاشتن مال، برای هر که آن را بردارد، انشاء تملیک می‌کند. در این حالت، نقل و انتقال فعلی صورت گرفته که رها کردن مال از سوی مالک، ایجاب و اخذ اخذ نیز قبول آن است؛ همانند معاطات که انشاء ایجاب و قبول با اعطا و اخذ فعلی حاصل می‌گردد.

تصویر حالت دوم: انشاء اباحه مطلقه با رها کردن
حالت دوم این است که مالک با رها کردن مال، اباحه مطلقه آن را برای دیگران انشاء می‌کند؛ البته لازمه اباحه مطلقه، جواز تملک دیگران نیز هست. در نتیجه، برای انجام معاملاتی که بر ملک متوقف است، می‌بایست پیش از معامله -ولو ارتکازاً- شیء را تملک کرده و سپس معامله صورت پذیرد.^۱

حکم حالت اول و دوم: «صدق نکردن اعراض» و «تردید در زوال و بقاء ملکیت»
این دو حالت در بحث اعراض داخل نیست و زوال ملکیت نیز در این دو حالت

۱. استاد رحمته الله: یعنی نه به نحو انشاء قلبی محض است و نه به دلیل یأس و تلف عرفی و یا دسترسی نداشتن که صورت‌های اول و دوم بود.

۲. البته نیاز به قصد تملک -ولو ارتکازاً- بر مبنای مشهور که آن را در معامله لازم می‌دانند، مبتنی است؛ یعنی عوض در ملک شخصی داخل شود که معوض از ملک او خارج شده است. شیخ هم در بحث معاطات همین مبنا را پذیرفته است (کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۳، ص ۸۴: «کاشفا عن ثبوت الملك له عند إرادة البيع أنا ما».) ولی استاد رحمته الله این مبنا را قبول ندارد؛ لذا هیچ مانعی ندارد که پدر با پول خود پیراهنی برای فرزندش بخرد؛ در این صورت پول از ملک پدر خارج شده و پیراهن به ملک فرزند درمی‌آید و هیچ محذور عقلایی ندارد.

نفیاً و اثباتاً نزد عقلا روشن نیست. اگر مالک از دنیا رفت و هنوز اخذی صورت نگرفته، آیا آخذ باید از ورثه اذن بگیرد یا اعراض متوقی به این نحو موجب زوال ملکیت است؟ صرف اینکه دیگران جواز تملک دارند ثابت نمی‌کند مال مذکور مباح عام شده و از ملک مالک خارج گشته است. مثلاً استفاده از نه‌های بزرگ و یا عبور از زمین‌های وسیع، اگر به طور متعارف باشد، به بنای عقلا جایز است. مثال دیگر حق المازه است که شارع آن را تجویز کرده است؛ اما هیچ‌یک از این موارد، نشانه زوال ملکیت نیست.^۱ لذا حتی اگر مالک آن صغیر هم باشد، اجازه لازم نیست؛ با اینکه او مالک است، ولی این تخصیص «لا یحل مال امرء مسلم» است یا به بنای عقلا یا به حکم شرع که در حق المازه است؛ بلکه اگر عموماً بر خلاف بنای عقلا باشد، از اول یک نحوه انصرافی پیدا می‌کند و از باب تخصّص است نه تخصیص.

اما در هر حال، بعد از اخذ دیگری یا قصد تملک او، مال از ملک مالک خارج و در ملک دیگری داخل می‌شود. در این صورت، بعد از اخذ و پیش از تصرف نیز مالک حق رجوع دارد (مثل هبه)؛ البته رجوع از جهت اخلاقی، امری ناشایسته است؛ ولی از جهت حقوقی مؤثر است؛ برخلاف معاملات لازم که رجوع در آن‌ها از جهت حقوقی نیز بی‌تأثیر است.

تصویر حالت سوم: رها کردن با قصد زوال ملکیت

حالت سوم این است که مالک، همراه با رها کردن مال، قصد ازاله ملکیت را از خود دارد.

تصویر حالت چهارم: رها کردن بی‌توجه به بقاء یا ازاله ملکیت

اما حالت چهارم این است که مالک، تنها با رها کردن مال، از آن اعراض تکوینی کرده و سلطنت تکوینی بر آن را از خود سلب نموده است؛ اما هیچ توجّهی به بقاء ملکیت یا ازاله آن ندارد.

۱. استاد رحمته‌الله : یا تملک لفظه کمتر از درهم جایز است با اینکه ملکیت مالک قبل از تملک ملنقط زائل نشده است.

محتملات ثبوتی حکم حالت سوم و چهارم

با توجه به اینکه قبل از تصرف قابل توجه آخذ، مالک با اخذ مالش، مالک محسوب می‌شود، محتملات ثبوتی^۱ حکم حالت سوم و چهارم چنین است:

- احتمال اول: اعراض سبب خروج مال از ملک مالک نیست.^۲
- احتمال دوم: اعراض سبب خروج مال از ملک مالک می‌شود؛ اما مشروط (به نحو شرط متأخر) به اینکه مالک پیش از اخذ و تصرف دیگران، دوباره بدان رجوع نکند.
- احتمال سوم: اعراض به صورت متزلزل سبب خروج مال از ملک می‌شود و با عدم رجوع مالک، لازم می‌گردد و در صورت رجوع مالک، به

۱. توجه شود که محتملات ثبوتی مذکور در متن، حصر عقلی ندارد؛ اما استاد رحمته الله محتملات ثبوتی را که از نظر فقهی قابل مطرح شدن است، ذکر کرده است.

۲. استاد رحمته الله در این احتمال که اعراض موجب زوال ملکیت نیست محتمل است که اعراض سبب جواز تملک برای آخذ باشد، البته مشروط (به نحو شرط متأخر) به اینکه مالک، قبل از تصرف قابل توجه آخذ رجوع نکند.

همچنین محتمل است که این اعراض سبب شود آخذ با اخذ خود به نحو جایز و متزلزل مالک گردد و با تصرف قابل توجه، مالکیت او لازم شود و اگر مالک اول قبل از تصرف قابل توجه آخذ از اعراض خود پشیمان شود می‌تواند ملک خود را پس بگیرد، نه اینکه کشف شود از ابتدا ملک آخذ نبوده است. لذا مالکیت آخذ، الزاماً بدین معنا نیست که مال اعراض شده قبل از اخذ، از ملک مالک اول خارج گشته و همچون مباحات اصلی گردیده است؛ بلکه شاید مال با اخذ و حیازت، از ملک مالک خارج گردد؛ چنان‌که شارع تملک لقطه کمتر از یک درهم را تجویز کرده است و نفس تملک، باعث انتقال مال از ملک مالک مجهول به ملک التقاط‌کننده است، در باب اعراض نیز می‌توان به مالکیت آخذ قائل شد؛ ولی ملکیت آخذ، متزلزل و غیر مستقر بوده و اعراض‌کننده قبل از تصرف قابل توجه آخذ حق رجوع دارد، چنان‌که مرحوم ایروانی فرمود که اگر مالک به قصد تملیک کلی به تمام آخذها، از مال اعراض کند، این مورد از بحث اعراض، خارج و تملیکی معاطاتی است. در این صورت اعراض به منزله ایجاب تملیک و برداشتن آخذ به منزله قبول آن خواهد بود (جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷: «أن الظاهر أنه من موارد التملیک؛ نعم، تملیک عمومی»؛ و آخذ، مالک شیء اعراض شده می‌گردد، ولی عقلاً در این صورت نیز، حق رجوع را برای مالک ثابت می‌دانند؛ زیرا این کار به منزله هبة غیر معوضه است که هر چند موهوبه، مالک می‌گردد، اما ملکیتی جایز که با تصرف لازم می‌شود. باید توجه داشت که در ملکیت متزلزل، فسخ ملکیت توسط مالک اول کافی است و نیاز به حیازت او نیست.

ملک مالک اول باز می‌گردد.^۱

• احتمال چهارم: اعراض، سبب خروج مال از ملک مالک می‌شود؛ ولی با اینکه مالک پیش از اخذ دیگران پشیمان شده است، مال اعراض شده، به صرف پشیمانی به ملک وی برنمی‌گردد؛ بلکه فقط مالک برای حیازت این مال احق بوده و دیگر کسی حق حیازت ندارد.

با وجود این احتمالات ثبوتی، روشن شد که نمی‌توان جواز استرداد را دلیل قطعی بر عدم زوال ملکیت دانست؛ در حالی که مرحوم آقای خوئی چنان‌که بیان شد مدعی بود که جواز رجوع مالک، دلیل بر عدم زوال ملکیت مالک است.^۲ حال باید بررسی کرد که حکم اثباتی در مسئله چیست و کدام یک از احتمالات ثبوتی مطابق با بنای عقلا است.

فروض چهارگانه مسئله

در چهار فرض به بررسی حکم اثباتی مسئله اعراض پرداخته می‌شود:

- فرض اول: عدم رجوع مالک
- فرض دوم: رجوع قبل از اخذ آخذ
- فرض سوم: رجوع بعد اخذ و قبل تصرف قابل توجه آخذ
- فرض چهارم: رجوع بعد از تصرف قابل توجه آخذ.

حکم اثباتی فرض اول و چهارم: صدق اعراض و زوال ملکیت

در فرض اول که فرض عدم رجوع مالک است، حالت سوم (رها کردن مال با قصد زوال ملکیت) به طور قطع در موضوع اعراض داخل است؛ همچنین ملکیت مالک زائل خواهد شد. حالت چهارم (رها کردن مال بی توجه به بقاء یا ازاله ملکیت) نیز در موضوع اعراض داخل بوده و کلام علما نیز آن را شامل می‌شود؛ بلکه موارد

۱. توجه شود که در این احتمال ثبوتی فرقی نمی‌کند که آخذی مال را اخذ کرده باشد یا نه؛ در هر دو صورت از ملک مالک اول خارج شده و با رجوع وی به ملک سابقش، مجدداً ملک او می‌شود؛ البته در فرضی حق رجوع برای مالک هست که امکان رجوع باشد؛ یعنی توسط آخذ تصرف قابل توجهی محقق نشده باشد.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۴۶۱.

اعراض، بیشتر این چنین هستند. مثال روشنی که مرحوم ایروانی برای اعراض بیان نموده (آزاد کردن پرنده) معمولاً از مصادیق این حالت است.

عقلا در حیات، قصد تملک و ایجاد علاقه اعتباری را لازم ندانسته و مجرد تسلط بر شیء به قصد استیلای تکوینی و انتفاع از آن را، موضوع ایجاد علقه اعتباری ملکیت می دانند. به همین نحو عقلا صرف رها کردن همراه با قطع علاقه را سبب ازاله ملکیت می دانند، نه اینکه مباح بوده و مالک نسبت به حیات، اولویت دارد. در فرض چهارم نیز که مالک بعد از تصرف قابل توجه آخذ رجوع می کند، بی تردید بنای عقلا بر خروج مال اعراض شده از ملک مالک، و ورود در ملک آخذ و استقرار آن است.

باید توجه داشت که در فرض اول و چهارم از جهت بنای عقلا، فقط دو احتمال ثبوتی دوم و سوم محتمل است؛^۱ اما اینکه کدام متعین است، از نظر بنای عقلا روشن نیست. این امر منافاتی با آنچه در بالا بیان شد - که در نزد عقلا چنانچه حیات، مملک است، اعراض موجب زوال ملک است - ندارد؛ زیرا کیفیت ثبوتی زوال ملک واضح نیست؛ اما اصل زوال ملکیت در فرض اول و چهارم قطعی است.

حکم اثباتی فرض دوم و سوم: تردید بین بقاء ملکیت مالک اول و بازگشت به ملک او اما در فرض دوم که مالک، پیش از اخذ دیگران پشیمان شده و رجوع کرده، بنای عقلا روشن نیست؛ یعنی روشن نیست که آیا با این کار بقاء ملکیت او کشف می شود - که منطبق با احتمال ثبوتی دوم است - یا مال به ملک مالک اول باز می گردد که منطبق با احتمال ثبوتی سوم است.

در فرض سوم نیز همین تردید وجود دارد.

۱. طبق احتمال ثبوتی دوم چون شرط متأخر - که عدم رجوع مالک است - محقق شده زوال ملکیت قطعی است. در فرض چهارم، این رجوع مالک رخ داده ولی بعد از تصرف قابل توجه آخذ بوده و از این رو بی اثر است.

طبق احتمال ثبوتی سوم نیز - چه در فرض اول و چه در فرض چهارم - چون مالک در زمان مناسب رجوع نکرده است، ملکیت متزلزل آخذ، به ملکیت مستقر تبدیل می شود و دیگر مالک اول به هیچ وجه مالک نخواهد بود.

نتیجه بررسی فروض اعراض اصطلاحی

با توجه به مطالب فوق در اعراض اصطلاحی - که همان حالت سوم و چهارم از صورت سوم (رها سازی) است - روشن شد که اعراض، موجب زوال ملکیت است و آخذ نیز مالک آن می شود؛ اما با رجوع مالک قبل از تصرف قابل توجه آخذ، یا کشف می شود که از ابتدا در ملک مالک اول بوده و یا از ملک آخذ به ملک مالک اول باز می گردد.

همچنین جواز رجوع مالک به هیچ وجه نمی تواند دلیل بر عدم خروج مال اعراض شده از ملک مالک یا عدم دخول آن در ملک گیرنده باشد.^۱ بلکه با دقت در بنای عقلا معلوم می گردد که آنها آخذ را مالک شیء اعراض شده می دانند؛ حال یا به نحو شرط متأخر (عدم رجوع مالک اول پیش از تصرف) یا به نحو ملکیت متزلزل. اما بعد از تصرف قابل توجه آخذ اگر مالک رجوع نکند، دیگر ملکیت قطعی و مستقر خواهد داشت.

دلیل دوم: سیره متشرعه

دلیل دوم بر زوال ملکیت به مجرد اعراض، سیره متشرعه است.

تقریب استدلال: کشف سیره متشرعه از عملکرد وصی و یتیم در اموال اعراض شده دلیل دوم برای اثبات زوال ملکیت به مجرد اعراض، سیره متشرعه است. اگر میت برای ثلث اموالش مصارفی معین کرده، یا شخصی را یتیم صغار خود قرار داده باشد، هیچ گاه وصی یا یتیم صغار، خود را موظف به جمع آوری چیزهایی (مثل پوست گردو و بادام) که موصی و میت از آن اعراض کرده، نمی داند، تا آن را در ثلث مصرف کند یا برای صغار حفظ نماید. این سیره کاشف از سببیت اعراض برای زوال مالکیت مالک است.

پاسخ آقای ایروانی

مرحوم آقای ایروانی چند پاسخ بیان کرده است.

۱. چنان که گذشت، مرحوم آقای خونی معتقد است که جواز رجوع مالک، نشانه عدم زوال ملکیت است (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۴۶۱).

پاسخ اول: انصراف وصیت و قیومت از اموال اعراض شده

پاسخ اول این است که شاید موظف ندانستن وصی یا قیّم صغار، به خاطر انصراف وصیت و قیومت از چنین اموال اعراض شده، باشد. پس ادله ملکیت مالک در این موارد محدود نیست؛ بلکه ادله وصیت و قیومت محدود است؛ چرا که این امور از مورد وصیت و قیومت خارج است.^۱

پاسخ دوم: تخصیص ادله حرمت تصرف در مال دیگران در موارد اعراض

پاسخ دوم این است که شاید ادله حرمت تصرف در مال غیر در چنین مواردی با سیره متشرعه، تخصیص خورده باشد؛ زیرا حرمت تصرف دیگران، لازمه عقلی ملکیت نیست تا تخصیص آن معقول نباشد؛ حتی می توان گفت که ادله حرمت تصرف در ملک غیر، به طور ذاتی این موارد را تخصّصاً شامل نشده و از آن ها انصراف دارد.^۲

تکمله ای بر کلام آقای ایروانی

طبق سیره قطعی عقلا و متشرعه، تمامی اموری که به مال مربوط است، در اختیار مالک نیست؛ بلکه اگر انتفاع از ملک غیر، تصرف در آن نباشد، انتفاع از آن حتی بدون اجازه مالک نیز جایز است؛ همچون بهره بردن از سایه دیوار دیگران یا روشنایی منزل و یا تماشای مناظر زیبای باغ و بوستان و شنیدن صدای قناری دیگری که بدون اجازه مالک نیز جایز است.

همچنان که گاهی انتفاع از ملک دیگری بدون اجازه صاحب آن جایز است، شاید بنابر سیره، پاره ای از تصرفات نیز جایز باشد؛ مثل تصرف در مال اعراض شده که هر چند از ملک مالک خارج نشده است، اما بنابر سیره، تصرف در آن مال از ادله حرمت تصرف در ملک دیگران خارج شده و جایز است.^۳

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۲. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۳. استاذ الله: مرحوم آیت الله والد، رساله ای به نام ایضاح الأحوال فی احکام الحالات الطارئة علی الأموال تألیف کرده که متأسفانه نسخه اول مبسوط آن از بین رفت. نسخه ثانویه به صورت مختصر نگاشته گردید و در آن درباره ۲۲ حالت بحث شده است که بدون اجازه مالک نیز می توان در ملک او تصرف

پاسخ سوم: انصراف ادله حرمت ظلم از تصرفات مشابه وصی و قیم
همچنین ایشان فرموده است که حتی می توان گفت ادعای انصراف ادله حرمت
غصب و ظلم از چنین تصرفاتی بسیار قوی است.^۱

اشکال به آقای ایروانی
اما کلام ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اول: عرفی نبودن تضییق «دایره وصیت و قیمومت» با فرض بقاء مالکیت
اولاً، موصی یا انتخاب کننده قیم برای صغار خود، واقعاً نمی خواهد اموال
اعراض شده را با فرض اینکه این اموال شرعاً هنوز در ملکیت اوست، ملک ورثه
قرار داده^۲ و وصیت خود را نسبت به چنین اشیایی مضیق نماید. همچنین موصی
نمی خواهد به ورثه ارفاق کند و ملک آن ها را زیاد کند، بلکه به طور یقین در سیره
عقلا و متشرعه، چنین مواردی مصداق ملک مالک و اموال نیست^۳؛ از این رو،
وصیت و قیمومت شامل آن نمی شود؛ یعنی چنین نیست که با فرض مالک دانستن
اعراض کننده، دایره وصیت و جعل قیم را مضیق بدانند.

اشکال دوم: عدم تخصیص یا انصراف ادله حرمت تصرف در مال دیگری در مقام
ثانیاً، رضایت به تصرف دیگران در فرض زوال ملکیت، با رضایت در فرض بقاء
ملکیت ملازمه ای ندارد؛ بلکه شاید اعراض کننده، در صورت بقاء ملکیت خود،
به تصرف دیگران در آن رضایتی نداشته باشد؛ چنان که گاهی مالک برای عدم
تعلق زکات، از مال خود اعراض می کند؛ اما پس از اعراض، قصد رجوع و تملک

نمود. پس در اینکه ادله حرمت تصرف در ملک غیر در جایی تخصیص زده شود، مانعی نیست.

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۲. استاد^۴؛ چون اگر وصیت او شامل این موارد نباشد از ملک میت به ورثه ارث می رسد.

۳. ممکن است اشکال شود که در بررسی دلیل اول (بنای عقلا) استاد^۵ فرمود که بنای عقلا در زوال
ملکیت به مجرد اعراض روشن نیست که به نحو شرط متأخر است یا ملکیت متزلزل؛ در حالی که در
اینجا چنین بیان شده که به طور یقینی از ملک مالک خارج شده است. در پاسخ به این اشکال می توان
گفت چون تا زمان مرگ، مالک رجوع نکرده، پس حتی اگر زوال ملکیت به نحو شرط متأخر هم باشد،
اما این شرط محقق شده و زوال ملکیت قطعی شده است؛ بنابراین، ورثه نیز مالک این مال نیستند.

دارد. اگر مالک در فرض بقاء ملکیت خود^۱، به تصرف دیگری در این مال رضایت نداشته باشد، به طور یقین هیچ وجهی ندارد که شارع با تخصیص ادله حرمت تصرف در ملک غیر، این موارد را از آن ادله استثنا کرده و اجازه تصرف داده باشد؛ همان طور که ادعای انصراف ادله حرمت تصرف در مال غیر، از چنین مواردی نیز وجهی ندارد.

اشکال سوم: اختصاص انصراف به ادله لفظی نه عقلی
ثالثاً، انصراف دلیل حرمت ظلم از چنین مواردی، کلامی عجیب است؛ زیرا حرمت ظلم به دلیل عقلی ثابت شده است؛ در حالی که انصراف، در ادله لفظی مطرح است (نه در ادله عقلی).

بنابراین، با فرض تحقق صغری و مصداق ظلم، مقتد دانستن کبرای عقلی حرمت ظلم و التزام به عدم حرمت، نادرست است. فقط در فرض عدم تحقق صغری و مصداق ظلم، کبرای حرمت ظلم محقق نمی شود؛ مثل اعراض که سبب خروج از ملکیت بوده و از آن رو تصرف در آن ظلم نیست، لذا حرام نیز نخواهد بود.

اشکال چهارم: اطلاق ادله حرمت تصرف نسبت به موارد اعراض نشده توسط ورثه
رابعاً، اگر بر فرض، ادله حرمت تصرف در ملک غیر به جهت تخصیص یا انصراف، شامل موارد اعراض نباشد، اما به طور قطع، صورتی را که مالک اعراض نکرده، شامل خواهد شد.

توضیح مطلب این است که اگر مالک، اعراض کرده و در زمان حیات او دیگران در آن مال تصرف کنند، از نظر عقلی و نقلی هیچ اشکالی در آن وجود ندارد؛ اما چنانچه در زمان حیات مالک، تصرفی رخ ندهد و با موت او مال به ملک ورثه منتقل شده^۲ و آن ها از آن اعراض نکنند و یا اینکه برخی از ورثه صغیر باشند،

۱. حتی اگر کسی در بنای عقلاً بپذیرد که اعراض موجب زوال ملکیت است، اما در بررسی دلیل دوم از ادله زوال ملکیت که سیره متشرعه است باید با قطع نظر از قبول سیره و بنای عقلاً باشد.

۲. اینکه مال به ورثه منتقل شود با صرف نظر از اشکالی است که در اشکال اول به مرحوم ایروانی مطرح شد و عبارت بود از اینکه به طور یقینی مال اعراض شده به ورثه منتقل نمی شود و از این رو از دایره وصیت خارج است. در این اشکال که اشکال چهارم است با قطع نظر از آن اشکال چنین بیان شده که

برای تصرف دیگران در این مال که ملک ورثه است، هیچ وجهی وجود ندارد؛ مگر ادعایی فراتر از قبل مطرح شود؛ یعنی ادعا شود حتی اگر مالک نخست که اکنون مالک نیست، از مال خود اعراض کرده باشد، با اینکه مالکان فعلی از آن اعراض نکرده‌اند، باز ادله عقلی و شرعی حرمت تصرف در ملک غیر، تخصیص خورده یا انصراف دارد که این ادعا به هیچ وجه قابل قبول نیست.

نتیجه: وجود سیره متشرعه بر زوال ملکیت در مال اعراض شده پس طبق بنای عقلا و سیره متشرعه، شیء اعراض شده در ملک مالک باقی نمانده و تصرف در این اشیاء جایز است و پاسخ‌های مرحوم ایروانی صحیح نیست.

دلیل سوم: «الناس مسلطون علی اموالهم»

دلیل سوم بر زوال ملکیت به مجرد اعراض، «الناس مسلطون علی اموالهم» است.

تقریب استدلال: اطلاق «الناس مسلطون...» نسبت به سلطه بر ازاله ملکیت توسط مالک اطلاق «الناس مسلطون علی اموالهم» اقتضا دارد که مالک بر خارج کردن مال از ملکیت خویش، مسلط باشد. اگر مالک چنین اختیاری نداشته باشد، باید اطلاق

با قبول ملکیت متوفی و انکار شمول وصیت نسبت به این مال، باید پذیرفت که این مال به ورثه منتقل شده و این به معنای آن است که بدون اعراض مالک جدید (ورثه) قائل به جواز تصرف در اموال شویم.

۱. عوالي اللکلی، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۹۹.

در مورد «الناس مسلطون علی اموالهم»، سندی حتی در کتب عامه یافت نشده است. اولین کسی که این روایت را به عنوان روایت نبوی مطرح کرده، شیخ در الخلاف (ج ۳، ص ۱۷۶) است: «و ایضا روی عن النبي ﷺ أنه قال: «الناس مسلطون علی اموالهم»». از عامه نیز کسی به عنوان نبوی به آن استدلال نکرده است.

البته از شافعی نقل شده که گفته است مردم بر اموالشان مسلط‌اند (الحاوی الکبیر، ج ۵، ص ۴۰۷: المجموع شرح المذهب، ج ۱۳، ص ۳۵: «... (قال الشافعی) وهذا الحديث مستقصی لیس بخلاف لما روی مالک و لکنه روی بعض الحديث، أو رواه من روی عنه. و هذا أتى بأول الحديث و آخره، و به أقول: لأن الناس مسلطون علی اموالهم...»); بنابراین، شاید شیخ طوسی در برخی از کتب یا در عبارات شافعی این عبارت را دیده و حدس زده است که این مطلب نمی‌تواند بدون مدرک نبوی باشد و از آن جهت که کتابش را باعجله نوشته، چنین سهوی صورت گرفته است؛ ر.ک: کتاب بیع (تقریرات دروس خارج فقه آیت الله شبیری زنجانی)، ادله صحت معاطات.

«الناس مسلطون» مقتید و سلطنت مالک محدود شده باشد. از آنجا که دلیلی بر چنین تقییدی نیست، به مقتضای اصالة الاطلاق حکم می‌شود که مالک از چنین حقی برخوردار است.

کلام آقای ایروانی

انحصار اطلاق «الناس مسلطون...» نسبت به معنوی مال نه عنوان مرحوم ایروانی فرموده است: مستفاد از روایت «الناس مسلطون علی أموالهم»، تنها تسلط بر مال به حمل شایع (مثل خانه یا مزرعه) است نه تسلط مالک بر عنوان مال؛ پس اطلاق «الناس مسلطون علی أموالهم» به اندازه‌ای نیست که شامل از بین بردن موضوع سلطنت شود؛ تا مالک بتواند با اعراض، مال را از سلطه خویش خارج سازد.

استشهاد به عدم سلطه حق تعالی بر ازاله سلطه خود چنان‌که سلطه سلطان بر رعایای خود، فقط بر سلطه او بر رعایا، با حفظ رعیت بودن آنان دلالت می‌کند؛ پس باید تمامی دستورات او اجرا گردد؛ ولی بر سلطه او بر اخراج رعایا از رعیت بودن دلالت نمی‌کند؛ پس با حفظ عنوان، بر معنوی سلطه دارد نه بر خود عنوان.

مثل اینکه خداوند بدون هیچ محدودیتی، از هر جهت سلطنت دارد؛ اما مقتضای عموم در سلطنت مطلق الهی، هرگز این نیست که خداوند بر از بین بردن سلطنت خویش مسلط باشد و عدم تسلط خداوند بر از بین بردن سلطه، قصوری در سلطنت الهی به شمار نمی‌آید.^۱

پاسخ به آقای ایروانی

اما کلام ایشان قابل پاسخ است.

مطلب اول: خلط سلطنت بر عنوان با سلطنت بر سلطنت در کلام ایشان خلطی صورت گرفته؛ زیرا سلطنت دارای چند مرحله است:

• مرحله اول: سلطنت بر مال - به حمل شایع - همچون خانه و قالی.

۱. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

• مرحله دوم: سلطنت بر عنوانی که با آن، سلطنت بر معنونات حاصل شده است، چنان که سلطنت مالک خانه بر خانه، از جهت ملکیت خانه برای اوست؛ گاهی فرد بر ملکیت خانه نیز سلطنت دارد؛ بدین معنا که می تواند این خانه را از ملکیت خود خارج سازد.

• مرحله سوم: سلطنت بر خود سلطنت؛ یعنی هم بر معنون و هم بر عنوان آن سلطنت هست و فرد بر ازاله سلطنت خود (از عنوان یا از معنون) یا انتقال آن به دیگری سلطه دارد.

کلام مرحوم ایروانی در انکار اطلاق ادله سلطنت نسبت به سلطنت بر سلطنت و نیز مثالی که ایشان مطرح کرده، به مرحله سوم مربوط است که شخص با حفظ عنوان بخواهد سلطنت را از خود سلب کند؛ مثل سلطنت مطلق الهی که خداوند بخواهد آن را از خود سلب کند؛ اما بحث در مرحله دوم و در سلطه یا عدم سلطه مالک بر ازاله عنوان مال از معنون است، نه اینکه شخص با حفظ مال بودن شیء خارجی، سلطنت خود را زایل کند. مثلاً سلطه رییس یک کشور بر رعایای خود گاهی این است که با حفظ رعیت بودن، امر و نهی وی درباره آن ها نافذ است؛ گاهی نیز سلطه او بیش از این است؛ مثل اینکه بر اخراج افراد از رعیت بودن نیز سلطه دارد؛ اما لازمه چنین حقی این نیست که توان از بین بردن سلطنت خود بر رعایا را با حفظ رعیت بودن داشته باشد؛ بلکه شاید دیگران (مثل مجلس) این حق را داشته باشند، اما تحت اختیار خودش نباشد.

البته سلطه رییس یک کشور بر مردم عرضی و قراردادی است نه ذاتی؛ بنابراین، از بین بردن آن با نهادهای اشخاص ممکن است؛ ولی سلطنت مطلق الهی، ذاتی خداوند بوده و سلب آن ممکن نیست. این به معنای قصور در سلطنت الهی یا محدودیت قدرت الهی نیست؛ بلکه به خاطر محدودیت آن شیء ضروری الثبوت یا ضروری العدم است؛ زیرا قدرت به امور ممکن بالذات تعلق می گیرد؛ اما امور ضروری بالذات (همچون نفس سلطنت الهی) یا ممتنع بالذات (همچون اجتماع نقیضین) از دایره قدرت، خارج بوده و به اصطلاح، در قابلیت قابل نقص است نه فاعلیت فاعل.

مطلب دوم: اشکال در تمثیل به سلطنت الهی به دلیل ذاتی بودن

در هر حال، مقایسه سلطنت الهی با اعراض صحیح نیست؛ زیرا سلطنت الهی ذاتی بوده و ملکیت اشیاء عرضی است. در اعراض با حفظ عنوان ملکیت، قدرت بر ازاله سلطنت مطرح نیست؛ بلکه قدرت بر ازاله نفس عنوان ملکیت مطرح است؛ اما حتی ازاله این عنوان نیز درباره حق تعالی معقول نیست.

همچنین در مالکیت انسان‌ها قطعاً مالک می‌تواند با انتقال مال به غیر در قالب بیع، هبه و مانند آن، شیء را از ملکیت خود خارج سازد و همه فقها از جمله مرحوم ایروانی این مطلب را قبول دارند؛ ولی درباره سلطنت الهی حتی این مقدار نیز معقول نیست؛ یعنی اینکه خداوند سلطنت خود را به دیگری منتقل و با واسطه ازاله ملکیت کند، قابل تصور نیست.

مطلب سوم: لزوم قبول سلطه بر ازاله بی واسطه ملکیت

مطلب دیگر اینکه ازاله مستقیم عنوان ملکیت از مال با ازاله با واسطه آن فرقی ندارد و در صورت سلطه بر ازاله عنوان ملکیت به صورت با واسطه، باید سلطه بر ازاله مستقیم عنوان ملکیت نیز ثابت باشد. از آنجا که همه فقها، از جمله مرحوم ایروانی، از عبارت «الناس مسلطون علی أموالهم» سلطه مالک بر انتقال مال به وسیله فروش یا هبه را استفاده کرده‌اند، از طرفی نیز نقل مال به واسطه هبه، سبب از بین رفتن ملکیت مالک بر عین خاص می‌شود، پس باید سلطه بر ازاله مستقیم عنوان ملکیت نیز

۱. ممکن است گفته شود این مطلب در مواردی مثل بیع، هبه و مانند آن با ادله خاص فهمیده شده است و ارتباطی با «الناس مسلطون علی أموالهم» ندارد؛ اما در پاسخ گفته می‌شود که در برخی شرایط خاص صحت هبه یا بیع و امثال آن نیز مورد تردید واقع می‌شود و لذا برای تصحیح آن به «الناس مسلطون...» تمسک می‌شود. مثلاً یکی از مسائل که مطرح شده و در خلاف شیخ طوسی آمده این است که که آیا قرض دادن به کنیز جایز است یا خیر. عاقله می‌گویند اگر کنیز از محارم نباشد، جایز نیست. شافعی گفته جایز نیست. شیخ طوسی با تمسک به «الناس مسلطون...» فرموده جایز است. مثال دیگر اینکه روایت دارد که هبه برای زن بدون اذن جایز نیست. فقها با تمسک به «الناس مسلطون...» فرموده‌اند که زن در اموالش استقلال دارد و نیازی ندارد که از کسی اجازه بگیرد؛ بنابراین، گاهی جهانی هست که مورد تردید قرار می‌گیرد و در این موارد با «الناس مسلطون...» شبهه و تردید برطرف می‌شود و چنین نیست که توضیح واضح‌تر باشد. ر.ک: کتاب بیع (تقریرات دروس خارج فقه آیت الله شبیری زنجانی)، بخش اشکالات وارد بر استدلال به روایت «الناس مسلطون...» برای صحت معاطات.

پذیرفته شود. اگر این روایت به ازاله مستقیم عنوان ملکیت ناظر نباشد، نباید جواز نقل مال را نیز از آن استفاده کرد؛ لذا مستفاد از این عبارت، سلطه و قدرت مالک، بر عتق عبد خود یا وقف عام مال خود نیز هست. عرف نیز عدم قدرت مالک بر عتق و وقف را - بنا بر اینکه وقف تحریر باشد - محدودیت سلطه شخص می داند.

نظر مختار در «الناس مسلطون...»

مطلب اول: اشکال سندی (عدم نقل این تعبیر به عنوان روایت)

درباره «الناس مسلطون علی أموالهم»، حتی در کتب عامه نیز سندی یافت نشده و اولین کسی که این روایت را به عنوان روایت نبوی مطرح کرده، شیخ در خلاف^۱ است و کسی از عامه نیز به عنوان نبوی به آن استدلال نکرده است.

البته از شافعی نقل شده که گفته مردم بر اموالشان مسلط اند.^۲ شاید شیخ طوسی در برخی از کتب یا در عبارات شافعی این عبارت را دیده و حدس زده است که این مطلب نمی تواند بدون مدرک نبوی باشد و کتابش را هم با عجله نوشته، لذا چنین سهوی صورت گرفته است.

مطلب دوم: عدم اطلاق در فرض نبود بنای عقلا بر ازاله ملکیت با اعراس

اما از آنجا که روایت «الناس مسلطون علی أموالهم» در محیط عرفی صادر شده و به بیش از سلطه های عرفی و عقلایی مالکان در اموال خود نظر ندارد، پس در صورتی که در اعراس، بنای عقلا بر خروج از ملک پذیرفته نشود، تمسک به این روایت برای اثبات زوال ملکیت مشکل است. اما با پذیرش بنای عقلا - که ما هم پذیرفتیم - می توان با استناد به این روایت، امضای بنای عقلا را به دست آورد. در این صورت اطلاق این روایت، مرحله اول و دوم^۳ از مراحل سه گانه سلطنت را اثبات می کند؛ اما

۱. الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. الحاوی الکبیر، ج ۵، ص ۴۰۷؛ المجموع شرح المهدب، ج ۱۳، ص ۳۵.

۳. استاد^{رحمته}:

مرحله اول: سلطنت بر مال - به حمل شایع - همچون خانه و قالی.

مرحله دوم: سلطنت بر عنوانی که با آن، سلطنت بر معنونات حاصل شده است، چنان که سلطنت مالک خانه بر خانه، از جهت ملکیت خانه برای اوست.

یک دلیل مستقل نخواهد بود.

دلیل چهارم: روایات

به روایات متعددی پیرامون اعراض استدلال شده که هر یک جداگانه بررسی می شود.

روایت اول: موثقه سکونی

علی بن ابراهیم عن أبيه عن التوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمن القصار والصبّاغ والصائغ احتياطاً على أمتعة الناس و كان لا يضمن عليه السلام من الغرق والحرق والسنىء الغالب وإذا غرقت السفينة وما فيها فأصابه الناس فما قذف به البحر على ساحله فهو لأهله وهم أحق به وما غاص عليه الناس وتركه صاحبه فهو لهم»^۱

مرحوم ابن ادریس به این روایت^۲ استدلال نموده است. این روایت بیانگر این است که اگر پس از غرق شدن کشتی، مالک، مال را ترک کرده و غواص آن را بیرون آورد، مالک آن می گردد.

اشکال دلالی اول: نظارت روایت به تلف عرفی

اشکال دلالی اول به این روایت، در ذیل با سه تقریب بیان می شود.

تقریب اول

تقریب اول در کلام مرحوم آقای خوئی مطرح شده است.

مطلب اول: فرض نشدن اعراض در موضوع روایت

ایشان روایت را ناظر به فرض اعراض ندانسته و فرموده است:

«وهي كما ترى لم يفرض فيها الإعراض أبداً؛ ولعل المالك لم يطلع على الغرق، أو لم يعلم بوجود ماله في السفينة، أو كان متوقعاً خروجه

۱. الکافی، ج ۵، ص ۲۴۲، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۴۲، ح ۶.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۱۹۵: «قال محمد بن ادریس عليه السلام: وجه الفقه في هذا الحديث، أن ما أخرجه البحر، فهو لأصحابه و ما تركه أصحابه آيسين منه، فهو لمن وجده و غاص عليه؛ لأنه صار بمنزلة المباح. و مثله من ترك بعيره من جهد في غير كلاء و لا ماء، فهو لمن أخذه؛ لأنه حلال آيسا منه و رفع يده عنه، فصار

عن البحر ولو من باب الصدفة، كما قد يتفق. وبالجمله: لم يفرض فيها أنَّ المالك أعرض عن ماله، فهي أجنبيّة عن محلّ الكلام.^۲

مطلب دوم: اختصاص روایت به تلف عرفی به قرینه عدم وصول غالبی مال غرق شده در ادامه ایشان روایت را مختص به موارد تلف عرفی دانسته است:

«وإنما هي ناظرة إلى المال التالف عرفا، لا إلى المال المعرض عنه؛ حيث إنَّ المال المغروق من أجل عدم تيسر الوصول إليه عادة، يعدّ تالفا في نظر العرف؛ إذن فما تضمنته من كونه للمخرج حكم تعبدی في مورد خاص؛ نظیر ما ورد في اللقطة من جواز استملاك الشاة الملتقطة في البرّ، من قوله عليه السلام في صحيحة هشام: «هي لك أو لأخيك أو للذنب» إلخ؛ غاية الأمر أنَّ الحكم هناك لما هو في معرض التلف، و في المقام حكم للتالف، و كلاهما حكم تعبدی في مورد خاص و لا مساس له بباب الإعراض بوجه.»^۳

موضوع روایت سکونی نظیر موضوع صحیحۀ هشام^۴ - که بیان خواهد شد - است. در صحیحۀ هشام چون گوسفند در معرض خطر درندگان دیگر و تلف می باشد شارع مقدس حکم کرده که دیگری می تواند مالک آن شود.

البته موضوع این روایت تلف عرفی و موضوع صحیحۀ هشام معرض تلف بودن است؛ اما در هر حال، با اعراض و سلب ملکیت اعتباری از خود ارتباطی ندارد و

مباحا. و ليس هذا قياسا، لأنّ مذهبنا ترك القياس؛ و إنما هذا على جهة المثال و المرجع فيه إلى الإجماع و تواتر النصوص، دون القياس و الاجتهاد. و على الخبرين إجماع أصحابنا منعقد. توجه شود که ابن ادریس از آن رو که عمل به روایت مذکور اجماعی است به آن عمل کرده است.

۱. استناد عليه السلام: مانند جزر و مدّ.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۰، ص ۴۶۰.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۰، ص ۴۶۱.

۴. الکافي، ج ۵، ص ۱۴۰، ح ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۵۷، ح ۱؛ علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال له يا رسول الله إني وجدت شاة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هي لك أو لأخيك أو للذنب فقال يا رسول الله إني وجدت بعيرا فقال معه حذاؤه و سقاؤه حذاؤه خقه و سقاؤه كرشه فلا تهجه».

نسبت عموم و خصوص من وجه دارد. گاهی مالک در مال تالف عرفی، هنوز به مال علاقه دارد؛ یعنی اگر ببیند کسی مثل غواص، آن را به ملک خود درآورده است، ناراحت می‌شود؛ ولی بنابر حکم شرعی تعبدی، در هر دو صورت - اعراض مالک یا عدم آن - غواص مالک می‌گردد؛ لذا در برخی موارد با وجود تلف عرفی هنوز مالک از آن قطع علاقه نکرده است.

اشکال تقریب اول: ظهور قید «و ترکه صاحب» در اعراض

اما روشن نیست که ایشان چه برداشتی از تعبیر «و ترکه صاحب» داشته است؛ زیرا ظهور «و ترکه صاحب» در اعراض است و روایت شامل مواردی نیست که مرحوم آقای خوئی محتمل دانسته است.^۱ البته قید «ترکه صاحب» در نقلی دیگر از روایت سکونی که با تعبیر «الشعیری» - که همان سکونی است - آمده است، وجود ندارد؛ عن الشعیری قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن سفينة انكسرت في البحر فأخرج بعضه بالغوص وأخرج البحر بعض ما غرق فيها. فقال: أما ما أخرجه البحر فهو لأهله، الله أخرجه؛ وأما ما أخرج بالغوص فهو لهم وهم أحق به».^۲ ولی این نقل از جهت سند قابل اعتماد نبوده و تغییری در نتیجه بحث ایجاد نمی‌کند.

تقریب دوم: ظهور «و ترکه صاحب» در یأس عرفی

برای جلوگیری از این اشکال می‌توان تقریبی دقیق‌تر برای کلام ایشان ارائه داد و شاید مراد ایشان این تقریب باشد، با این توضیح که: برای کشتی غرق شده سه مرحله متصور است:

• مرحله اول: لحظاتی پس از غرق شدن کشتی که بیشتر مالکان اموال

۱. مرحوم آقای خوئی در کتاب الخمس، بخش غوص، از همین قید استفاده کرده که روایت در مورد اعراض است: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۵، ص ۱۱۸: «و قد قید الحكم فيها بما إذا ترکه صاحب، أي أعرض عنه. و مقتضى الإطلااق عدم الفرق بين ما إذا كان الإعراض كراهة له، أو قهراً عليه؛ لعدم تمكّنه من الوصول إليه وإن لم يكن كارها؛ كما أن مقتضاه عدم الفرق أيضا بين ما إذا عرف صاحبه أو لم يعرف، ففي جميع ذلك يجوز للغائص إخراج المال و تملكه».

۲. تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۲۹۵، ح ۸۲۲ - ۲۹: «عنه عن أبي عبد الله عن منصور بن العباس عن الحسن بن علي بن يقطين عن أمية بن عمرو عن الشعيري قال سئل أبو عبد الله عليه السلام ...؛ وسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ۴۵۵، ح ۲.

غرق شده هنوز از دستیابی به اموال خود مأیوس نشده اند؛ بلکه امیدوارند دارایی شان از دریا بیرون بیاید؛ از این رو، در صدد دستیابی به آن هستند، و احتمال می دهند با توسل به غواصان بتوانند مال خود را با صرف هزینه ای، به چنگ آورند.

• مرحله دوم: بیشتر مردم از دستیابی به اموال غرق شده خود مأیوس هستند؛ ولی مالک - به خاطر ویژگی خاصی که دارد - می تواند با پرداخت هزینه ای اندک، اموال خود را به دست آورد؛ مثل اینکه خود غواصی کند و یا با غواصان رابطه دوستی دارد.

در این دو مرحله، مال از نظر عرف، تالف نیست.

• مرحله سوم: مال از نظر عرف، تالف محسوب می گردد. ویژگی خاصی نیز در مالک وجود ندارد؛ اما مالک به جهتی غیر متعارف هنوز ناامید نشده و برای به دست آوردن آن کوشش می کند.

قید «و ترکه صاحب» با توجه به اینکه در مقابل «فما قذف به البحر علی ساحله فهو لأهله» قرار گرفته است، مرحله سوم (مالک غیر متعارف) را خارج نمی سازد؛ بلکه دو مرحله نخست را خارج نموده و در حقیقت با وجود این قید، مال رها شده، مصداق تالف عرفی می گردد.^۱

حال اگر مالک اصلاً از غرق شدن کشتی خبر نداشته باشد و در صورت اطلاع نیز برای اینکه مال خود را دوباره تحصیل کند، کوششی نکند و یا به صورت غیر عادی بکوشد، این صورت ها نیز در دیدگاه عرف به منزله «و ترکه صاحب» است؛ چرا که تناسب حکم و موضوع، اقتضا می کند که مراد از این قید، خصوص ترک فعلی متوقف بر تصور غرق و سایر امور مربوط به آن نباشد؛ بلکه مراد معنای اعم باشد که ترک تقدیری (ترک کردن در صورت مطلع بودن) را نیز شامل شود؛ بنابراین،

۱. استاد رحمته الله: اگرچه با جمود بر «و ترکه صاحب» ممکن است گفته شود مرحله سوم با این قید خارج می شود؛ اما قرینه مقابله «فما قذف به البحر...» مانع چنین جمودی است.

۲. استاد رحمته الله: توجه شود که لازمه تالف عرفی بودن این نیست که از ملک مالک خارج شده باشد؛ مثل انهار و برخی موارد لقطه که تملك آن جایز است، اما خروج از ملک نبوده است. حال گاهی این جواز تملك، بدون ضمان است، مثل انهار کبیره، و گاهی همراه با ضمان است و اگر صاحبش بعداً آمد، ضامن است.

اشکال قبلی صحیح نیست. حتی موضوع روایت با توجه به قید «و ترکه صاحب» نیز تنها تالیف عرفی است که با موضوع اعراض متفاوت بوده و نسبت بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است.

اشکال تقریب دوم: ظهور «و ما غاص علیه الناس...» در محقق نشدن یأس عرفی اما به تقریب دوم نیز ممکن است اشکال شود؛ زیرا ظهور «و ما غاص علیه الناس و ترکه صاحبه فهو لهم» در این است که مردم با غواصی مال غرق شده را بیرون می آورند و چنین نیست که وضعیت به حد یأس عرفی رسیده باشد؛ لذا می توان گفت «و ترکه صاحب» در چنین فرضی به معنای آن است که مالک با وجود عدم یأس عرفی و امید به یافتن مال، از مالش اعراض کرده است؛ لذا روایت سکونی با بحث اعراض مرتبط است.

تقریب سوم: تلف حکمی بودن مورد روایت اما می توان تقریب دیگری بیان کرد که اشکال فوق نیز وارد نشود. این تقریب چنین است:

با اینکه افراد متخصص غواصی ممکن است بتوانند این مال را بیابند، اما این کار موجب صرف هزینه است و حتی اگر خود مالک از افراد متخصص غواصی باشد نیز این کار منوط به صرف وقت است. در چنین شرایطی مالک از این مال صرف نظر کرده؛ یعنی در نظر او تلف شده محسوب شده است و در حقیقت این مال به منزله تلف و در حکم آن است؛ اگرچه موضوعاً تالیف نیست.

اشکال دلالتی دوم: تفاوت اعراض اصطلاحی با اعراض ناشی از یأس و مانند آن اگر اشکال اول دلالتی مخدوش باشد می توان اشکال دیگری را مطرح کرد و آن اینکه مورد روایت به اعراض اصطلاحی ارتباطی ندارد؛ زیرا اعراض مصطلح در جایی است که مالی در دسترس مالک است و از آن سلب علقه اعتباری نموده و یا به آن بی تفاوت است؛ در حالی که مورد روایت جایی است که یا به دلیل ناامیدی از یافتن مال، نسبت به آن بی تفاوت است و یا به دلیل دسترسی فعلی نداشته به آن و نیاز به صرف هزینه و وقت، نسبت به آن بی تفاوت است یا قطع علاقه کرده است.

روایت دوم و سوم: صحیحۀ هشام بن سالم و معاویۀ بن عمار

علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال له يا رسول الله إني وجدت شاة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هي لك أو لأخيك أو للذئب. فقال يا رسول الله إني وجدت بعيرا فقال معه حذاؤه و سقاؤه حذاؤه خفه و سقاؤه كرشه فلا تهجه.»^۱

مفاد صحیحۀ هشام در صحیحۀ معاویۀ نیز آمده است؛

عنه (الحسين بن سعيد) عن فضالة عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشاة الضالة بالفلاة فقال للسائل هي لك أو لأخيك أو للذئب قال و ما أحب أن أمتها قال و سئل عن البعير الضال فقال للسائل ما لك و له خفه حذاؤه و كرشه سقاؤه خل عنه.»^۲

تبیین معنای روایت

از پاسخ امام عليه السلام که تعبیر «لِلذئب» کرده‌اند این معنا استفاده می‌شود که مراد از یافتن گوسفند، یافتن در شهر و روستا نیست؛ بلکه یافتن در بیابان است که در معرض تلف است. امام عليه السلام تملک گوسفند را جایز دانستند. البته در صحیحۀ

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۰، ح ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۲۵۷، ح ۱.

استاد عليه السلام؛ در وسائل بعد از نقل این روایت آمده است: رواه أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره عن أبيه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله و ذکر مثله إلا أنه قال بعد قوله أو للذئب: «و ما أحب أن أمسکها». این عبارت وسائل اشکال دارد و علتش این است که بعضی از قسمت‌های فقه الرضا عليه السلام، به کتاب حسین بن سعید - که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی معروف شده - ضمیمه شده و خیال شده که جزء نوادر است. در حالی که جزء فقه الرضا عليه السلام است (فقه الرضا عليه السلام، ص ۲۶۶-۲۶۷: «فإن وجدت شاة في فلاة من الأرض فخذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب. فإن وجدت بعيرا في فلاة فذعه ولا تأخذه فإن بطنه وعذوه و كرشه سقاؤه و خفه حذاؤه»). در برخی نسخ فقه الرضا عليه السلام که در مستدرک الوسائل (ج ۱۷، ص ۱۳۱) آمده، چنین است: و فی بعض نسخه فی سباق أعمال الحج أبي عليه السلام قال: «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشاة الضالة في الفلاة فقال للسائل هي لك أو لأخيك أو للذئب و ما أحب أن أمسکها». در مورد تعبیر «ما أحب أن أمسکها» دو احتمال است: ۱. اخذ نکردن آن بهتر است: ۲. بهتر است تملک نشود، بلکه صدقه داده شود؛ البته، ظاهرش همان احتمال اول است.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۹۴، ح ۲۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۲۵۹، ح ۵.

معاویه فرموده‌اند که دوست ندارم آن را اخذ کنم. البته اگر شتر باشد، چون خطر هلاکت برای شتر نیست، حیازت و تملک را تجویز نکردند. از خصوصیات شتر این است که معدۀ شتر مرکز تولید آب است و در معرض تلف و شکار گرگ هم نیست. تعبیر «معه حذاؤه و سقاؤه حذاؤه خفّه و سقاؤه کرشه فلا تهجه» یعنی امکان طی طریق دارد و چنین نیست که خسته شود، و از سویی مشک آبش همیشه همراهش است که همان معدۀ اوست؛ لذا او را حرکت نده.

اشکال دلالی: نظارت روایت به حیوان در معرض تلف نه اعراض

از آنجا که گوسفند در بیابان در معرض خطر حمله درندگان و در معرض تلف است، شارع مقدس در این صحیحۀ، به دیگران اجازه تملک آن را داده است. پس موضوع این روایت اعراض نیست؛ بلکه موضوع آن، تلف عرفی یا در معرض تلف بودن است، چنان‌که مرحوم آقای خوئی^۱ نیز چنین فرموده است که با اعراض نسبت عموم و خصوص من وجه دارد؛^۲ چرا که شخص هنگام اعراض، ملکیت خود را در عالم اعتبار، در مورد شیء سلب می‌کند یا نسبت به آن بی تفاوت است؛ اما در تالف عرفی چه بسا مالک هنوز علاقه مند به شیء باشد و اگر کسی آن را به ملک خود درآورد ممکن است ناراحت هم بشود؛ ولی بنابر حکم شرعی تعبّدی، ملقط مالک آن می‌گردد و اعراض یا عدم اعراض مالک نیز در این حکم تأثیری ندارد.

دلالّت دو صحیحۀ بر جواز تملک حیوان به ملاک معرض تلف بودن نه اعراض

البته این دو صحیحۀ دلالّت بر اجازه تملک گوسفند پیدا شده در بیابان می‌کند؛ اما این به معنای اعراض مالک نیست؛ بلکه مناط جواز تملک مال پیدا شده آن است که مال در معرض تلف باشد، چنان‌که لقطه‌ای که کمتر از یک درهم باشد تملک آن برای ملقط جایز است. ضمان یا عدم ضمان آن نیز موضوعی خارج از بحث است.

۱. موسوعۃ الإمام الخوئی، ج ۳۰، ص ۴۶۱.

۲. در اعراض اصطلاحی، رهاکردن مال ناشی از یأس نیست؛ بنابراین، تصویر وجه اشتراک در عموم و خصوص من وجه بین اعراض و تلف عرفی این است که گاهی هم تلف عرفی و هم اعراض صادق است؛ یعنی در فرض تلف عرفی مال گاهی مالک از آن قطع علاقه و یا انشاء زوال ملکیت کرده است بدون اینکه این اعراض وی ناشی از یأس از یافتن مال باشد.

روایت چهارم: روایت مسمع

عَدَّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شَمُون عن الأصم عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إِنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول في الدَّابَّة إذا سرحها أهلها أو عجزوا عن علفها أو نفقتها فهي للذي أحياها قال وقضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ترك دابته في مضیعة فقال إن تركها في كَلإ و ماء و آمن فهي له يأخذها متى شاء و إن تركها في غير كَلإ و لا ماء فهي لمن أحياها.»^۱

اشکال دلالی: نظارت روایت به حیوان در معرض تلف نه اعراض

این روایت علاوه بر ضعف سندی، در مورد حیوانی است که در جای امن و آبادی رها نشده و در معرض تلف است و حضرت حکم کرده که برای احیا کننده است؛ لذا ارتباطی با اعراض اصطلاحی ندارد.

روایت پنجم: صحیحه عبدالله بن سنان

عَدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد و سهل بن زياد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من أصاب مالا أو بعيرا في فلاة من الأرض قد كَلَّت و قامت و سبها صاحبها ممّا لم يتبعه فأخذها غيره فأقام عليها و أنفق نفقة حتّى أحياها من الكلال و من الموت فهي له و لا سبيل له عليها و إنّما هي مثل الشئ المباح.»^۲

در مورد کلمه «مال» در روایت باید گفت که از معنایی که برای مال ذکر شده است، بقر و غنم است^۳ که گویی در اینجا مراد همین است.

اشکال دلالی: نظارت روایت به اعراض مال در معرض تلف نه اعراض اصطلاحی

این روایت مربوط به اعراض از مال در معرض تلف است و در چنین فرضی بر جواز

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۱، ح ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۵۸، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۰، ح ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۵۸، ح ۲.

۳. النهایة (ابن اثیر)، ج ۴، ص ۳۷۳؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۸۶؛ الغائق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۲۷۹.

تملک دیگران دلالت دارد. همان طور که اگر شیء مباح اصلی را کسی حیات و تصرف کند کسی نمی تواند آن را از او بگیرد، این مال اعراض شده نیز چنین است.

بررسی استدلال به روایت بر بقاء ملکیت با وجود اعراض

تقریب استدلال: دلالت «مثل الشیء المباح» بر مباح اصلی نشدن
 با صرف نظر کردن از اشکال دلالتی فوق ممکن است گفته شود از این روایت استفاده می شود که اعراض، سبب خروج مال از ملک مالک نیست؛ زیرا اگر اعراض سبب خروج مال از ملک مالک بود، باید «إتّما هی شیء مباح» تعبیر می شد؛ در حالی که تعبیر روایت «إتّما هی مثل الشیء المباح» است. از این تعبیر می توان برداشت کرد که با اعراض، مال از ملک مالک خارج نشده و مصداق شیء مباح نمی گردد؛ بلکه تنها همانند شیء مباح، تملک آن برای دیگران جایز است.

اشکال: عدم ملازمه بین مباح اصلی نشدن مال و بقاء ملکیت
 ولی گویا این مطلب صحیح نیست؛ زیرا مال اعراض شده از ملک مالک خارج گردیده است؛ ولی مالک تا پیش از اخذ و یا پیش از تصرف معتنا به آن، حق دارد از اعراض خود پشیمان شود؛ بنابراین، اخذ، مالک آن نبوده و آن مال نیز مصداق «شیء مباح» نخواهد بود؛ بلکه مثل شیء مباح است. حیوان پیدا شده در بیابان در موضوع این روایت نیز شیء مباح نیست؛ بلکه مثل شیء مباح است.^۱

روایت ششم: صحیحۀ حریز

علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بلقطة العصا والشظاظ والوتد والحبل والعقال وأشباهه قال وقال أبو جعفر عليه السلام ليس لهذا طالب.»^۲

۱. به عبارت دیگر وجه اینکه مورد روایت به مباحات اصلیه تشبیه شده و عین مصداق آن محسوب نشده این نیست که در مورد روایت مال مذکور از ملک مالک اول خارج نشده است؛ بلکه وجه فرق آن شاید این باشد که در مباحات اصلیه رجوع مالک اصلی در آن معنا ندارد، اما در مورد موضوع روایت در فرض رجوع مالک قبل از تصرف قابل توجه اخذ، دیگر ملغوظ حقی نسبت به آن مال ندارد. همین احتمال کافی است تا مصحح تعبیر «مثل الشیء المباح» باشد و وجهی برای فرق بین موضوع روایت و مباحات اصلیه باشد.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۰، ح ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۵۶، ح ۱.

معنای «لیس لهذا طالب»

در آغاز به نظر می‌رسد به جای عبارت «لیس لهذا طالب» می‌بایست «لیس مالکه طالبه» گفته می‌شد؛ ولی ظاهراً معنای حدیث این است که هیچ ذی حقی که این مال را طلب کند، وجود ندارد؛ از طرفی، دیگران نیز حقی ندارند؛ پس مانعی از التقاط این مال و تملک آن نیست.

دلالت روایت بر «جواز تملک مال اعراض شده» نه «زوال ملکیت به مجرد اعراض»
این روایت، روشن‌ترین روایت در بحث اعراض است؛ ولی دلیل بر خروج مال اعراض شده از ملک مالک نیست و تنها بر جواز تملک آن، دلالت می‌کند؛ زیرا مستفاد از عموم تعلیل «لیس لهذا طالب»، جواز تملک مالی است که از آن اعراض شده است. همچنین، مستفاد از تعبیر «لا بأس بلقطة العصا...»، جواز هر گونه تصرف در مال اعراض شده و جواز تملک آن است، بلکه غالباً برداشتن اشیایی مثل چوب از بیابان، به قصد تملک است؛ بنابراین، اینکه مرحوم آقای خوئی جواز تملک را در مال اعراض شده نپذیرفته و فرموده است فقط در صورت تصرفات مالکانه مثل

۱. توضیح بیشتر: معنایی که ایشان درباره این عبارت مطرح کرده، از روایاتی دیگر نیز استفاده می‌گردد؛ مانند:

إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اللقطة لقطتان؛ لقطة الحرم و تعرف سنة؛ فإن وجدت لها طالبا و إلا تصدقت بها؛ و لقطة غيره تعرف سنة فإن لم تجد صاحبها فهي كسبيل مالك» (تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۴۲۱، ح ۱۱۰). مراد از «طالب» مالک مال است که مال خود را طلب می‌کند. مفاد آن نیز به مفاد «صاحبها» نزدیک است نه هر که آن مال را طلب نماید.

عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن اللقطة فقال لا ترفعها فإن ابتليت بها فعزفها سنة فإن جاء طالبها و إلا فاجعلها في عرض مالك تجري عليها ما تجري على مالك حتى يجيء لها طالب فإن لم يجئ لها طالب فأوص بها في وصيتك». (الكافي، ج ۵، ص ۱۳۹، ح ۱۱؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲۹۲، ح ۴۰۴۹؛ و ص ۲۹۴، ح ۴۰۵۴).

السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و... فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها؛ ثم يؤكل... فإن جاء طالبها عزمواله الثمن...» (الكافي، ج ۶، ص ۲۹۷، ح ۲).

این روایات و روایات دیگر در کتاب اللقطة آمده است (باب ۱، ح ۶؛ و باب ۲، ح ۱، ۲، ۳، ۷، ۱۰، ۱۳؛ و باب ۴، ح ۲؛ و باب ۸، ح ۱؛ و باب ۱۷، ح ۲؛ و باب ۱۸، ح ۱؛ و باب ۲۰، ح ۱؛ و باب ۲۳، ح ۱).

بیع، آن‌ا مالک می‌شود، صحیح نیست. البته روایت متعرض لزوم یا عدم لزوم ملکیت نشده است. در هر حال، اشیائی مانند آنچه در روایت آمده و کم ارزش است، اماره عرفیه دارد که مالکش آن را رها کرده است نه اینکه گم کرده باشد.

اشکال عام به روایات اعراض: عدم دلالت اخبار بر زوال ملکیت به مجرد اعراض حتی اگر روایات فوق در موضوع اعراض باشد، اما به هیچ وجه بر زوال ملکیت به مجرد اعراض دلالت نمی‌کند؛ بلکه نهایت دلالت آنها جواز تملک دیگران نسبت به مال اعراض شده است.

مقتضای اصل عملی: استصحاب ملکیت

بنای عقلا بر سببیت اعراض، برای خروج مال از ملکیت پذیرفته شد؛ ولی در صورتی که بنای عقلا بر سببیت اعراض برای زوال ملکیت یا بقاء آن مشکوک باشد، باید به مقتضای استصحاب بقاء ملکیت - طبق مبنای حجّیت استصحاب در شبهات حکمیه - به ملکیت مالک اوّل حکم شود^۱؛ مگر دلیلی در مقابل استصحاب اقامه شود که بر خروج مال اعراض شده از ملکیت مالک دلالت کند. مرحوم ایروانی از ادله چهارگانه فوق، تنها سیره عقلا را مانع از جریان چنین استصحابی دانسته است^۲؛ اما طبق نظر مختار علاوه بر سیره عقلا، سیره متشرعه نیز مانع از چنین استصحابی است.

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳، ص ۴۶۲.

۲. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

۳. جمان السلك في الإعراض عن الملك، ص ۲۱۷.

سائر مستحبات، مكروهات و احكام باب نكاح

مسألة ١٠: «يستحب عند الجماع الوضوء والاستعاذة والتسمية و طلب الولد الصالح السوي و الدعاء بالمأثور؛ و هو أن يقول: «بسم الله و بالله اللهم جنبني الشيطان و جنب الشيطان ما رزقتني»، أو يقول: «اللهم بأمانتك أخذتها» إلى آخر الدعاء السابق، أو يقول: «بسم الله الرحمن الرحيم الذي لا إله إلا هو بديع السموات والأرض اللهم إن قضيت مني في هذه الليلة خليفة فلا تجعل للشيطان فيه شركا ولا نصيبا ولا حظا و اجعله مؤمنا مخلصا مصفى من الشيطان و رجزه جل ثناؤك» وأن يكون في مكان مستور.»

مسألة ١١: «يكراه الجماع ليلة خسوف القمر و يوم كسوف الشمس و في الليلة و اليوم اللذين يكون فيهما الريح السوداء و الصفراء و الحمراء و اليوم الذي فيه الزلزلة، بل في كل يوم أو ليلة حدث فيه آية مخوفة. و كذا يكره عند الزوال و عند غروب الشمس حتى يذهب الشفق و في المحاق و بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس و في أول ليلة من كل شهر إلا في الليلة الأولى من شهر رمضان، فإنه يستحب فيها و في النصف من كل شهر و في السفر إذا لم يكن عنده الماء للاغتسال و بين الأذان و الإقامة و في ليلة الأضحى. و يكره في السفينة و مستقبل القبلة و مستدبرها و على ظهر الطريق و الجماع و هو عريان و عقيب الاحتلام قبل الغسل أو الوضوء و الجماع و هو مختضب أو هي مختضبة و على الامتلاء و الجماع قائما و تحت الشجرة المثمرة و على سقوف البنيان و في وجه الشمس إلا مع الستر. و يكره أن يجامع و عنده من ينظر إليه و لو الصبي الغير المميز و أن ينظر إلى فرج المرأة حال الجماع و الكلام عند الجماع إلا بذكر الله تعالى و أن يكون معه خاتم فيه ذكر الله أو شيء من القرآن.

و يستحب الجماع ليلة الاثنين و الثلاثاء و الخميس و الجمعة و يوم الخميس عند الزوال و يوم الجمعة بعد العصر و يستحب عند ميل الزوجة إليه.»

مسألة ١٢: «يكراه للمسافر أن يطرق أهله ليلا حتى يصبح.»

- مسألة ١٣: «يستحب السعي في التزويج والشفاعة فيه بإرضاء الطرفين.»
- مسألة ١٤: «يستحب تعجيل تزويج البنت و تحصينها بالزوج عند بلوغها فعن أبي عبد الله عليه السلام: «من سعادة المرأة أن لا تطمئنت ابنته في بيته.»
- مسألة ١٥: «يستحب حبس المرأة في البيت فلا تخرج إلا للضرورة ولا يدخل عليها أحد من الرجال.»
- مسألة ١٦: «يكراه تزويج الصغار قبل البلوغ.»
- مسألة ١٧: «يستحب تخفيف مؤونة التزويج و تقليل المهر.»
- مسألة ١٨: «يستحب ملاعبة الزوجة قبل المواقعة.»
- مسألة ١٩: «يجوز للرجل تقبيل أي جزء من جسد زوجته و من أي جزء من بدنه ببدنها.»
- مسألة ٢٠: «يستحب اللبث و ترك التعجيل عند الجماع.»
- مسألة ٢١: «يكراه المجامعة تحت السماء.»
- مسألة ٢٢: «يستحب إكثار الصوم و توفير الشعر لمن لا يقدر على التزويج مع ميله و عدم طوله.»
- مسألة ٢٣: «يستحب خلع خف العروس إذا دخلت البيت و غسل رجليها و صب الماء من باب الدار إلى آخرها.»
- مسألة ٢٤: «يستحب منع العروس في اسبوع العرس من الألبان و الخل و الكزبرة و التفاح الحامض.»
- مسألة ٢٥: «يكراه اتحاد خرقه الزوج و الزوجة عند الفراغ من الجماع.»

احكام نگاه

بخش دوم

فصل ۱: نگاه برای ازدواج



حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج

مسألة ۲۶: «يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر إلى وجهها وكفيها وشعرها ومحاسنها...»^۱ یکی از مسائلی که فی الجمله مورد اتفاق نظر است این است که وقتی کسی قصد ازدواج با زنی را دارد، می تواند بدون قصد تلذذ به برخی از مواضع بدن زن نگاه کند؛ هرچند نگاه به این مواضع در حال عادی (بدون قصد ازدواج) جایز نباشد؛ مثلاً اگر نگاه به وجه و کفین در حال عادی نیز جایز نباشد، برای شخص خواهان ازدواج قطعاً جایز است. در اصل این مسئله، اختلافی نیست و فقط تعیین آن مواضع و شرایط این حکم مورد بحث است که باید با بررسی روایات، حکم مسئله روشن شود.

توجیه بحث از جواز نظر به وجه و کفین برای شخص خواهان ازدواج

کسانی که نظر به وجه و کفین را جایز نمی دانند، طبیعتاً باید از جواز نظر به وجه و کفین برای شخص خواهان ازدواج، بحث کنند؛ ولی طبق مبنای کسانی نیز که ذاتاً نظر به وجه و کفین را جایز می دانند، بحث از جواز نظر به وجه و کفین در صورت اراده تزویج لغو نیست و وجوه و ادله متعددی بر عدم لغویت این بحث وجود دارد.

وجه اول: تعارف این روش

وجه اول این است که در کتب فقها چنین روشی متعارف است که ابتدا یک مسئله مسلم را ذکر می کنند، سپس بعضی از فروض آن را که محل بحث است مطرح می کنند، گرچه طبق مختار شخص فقیه این فروض هم، ملحق به اصل مسئله باشد. در اینجا نیز ابتدا عنوان می کنند که با قصد ازدواج نظر به وجه و کفین جایز

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۱.

است؛ سپس این مسئله اختلافی را مطرح می‌کنند که آیا بدون قصد ازدواج هم نظر به وجه و کفّین جایز است؛ و چون مسئله محل خلاف قرار می‌گیرد، شاید مختار خود شخص، این باشد که بدون قصد نکاح هم، نظر به آنها جایز است.

وجه دوم: جواز بیش از یک نظر در قصد ازدواج

وجه دوم آن است که برخی از فقها مانند محقق حلی^۱، بین جواز در این دو مسئله فرق گذاشته‌اند؛ زیرا معتقدند بدون اراده تزویج، فقط یک بار نگاه کردن جایز است، ولی برای «مرید للتزویج» تکرار نظر هم جایز است؛ پس طبق مبنای این عده، عنوان کردن مسئله، جا دارد.

وجه سوم: جواز نظر مثير شهوت در قصد ازدواج بدون قصد استقلالی تلذذ

وجه سوم این است که در نظر ابتدایی بدون اراده ازدواج، نگاه کردن متعارف و معمولی جایز است؛ چنان‌که هنگام تحویل کالا به افراد، برای شناسائی او، نگاه می‌کنند تا بدانند کالا به چه کسی تحویل داده می‌شود، و اگر فرد بخواهد در خصوصیات چشم و بینی و رنگ و غیره، دقت بکند، چنین نگاهی جایز نیست؛ زیرا چنین نگاهی شخص را در معرض تحریک قرار می‌دهد و شاید بگوییم اموری که نوعاً افراد را در معرض تحریک قرار می‌دهد، علی وجه الاطلاق جایز نیست. تعبیر به «ما لم يتعمد ذلك»^۲ در برخی از روایات، در مورد جواز نظر، شاید ناظر به همین مطلب باشد که اگر نگاهی معرضیت نوعیه برای اشاره شهوت دارد، مجاز نیست؛ ولی برای «مرید للتزویج»، به یقین نظر با دقت در خصوصیات زن نیز، مجاز است؛ هرچند بعد از نظر، تحریکاتی هم حاصل شود. حتی اگر در نظر ابتدایی و بدون اراده ازدواج، معرضیت اشاره شهوت، حکمت

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱: عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن عباد بن صهیب قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رءوس أهل الثهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنهم إذا نهوا لا يتهون قال والمجنونة والمغلوقة علی عقلها ولا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك».

بوده، و در نتیجه با یقین به عدم تحریک، نگاه توأم با دقت نیز مجاز باشد، ولی با احتمال تحریک، و در معرض تحریک قرار گرفتن، نگاه کردن با دقت یا بدون دقت جایز نیست، و اگر هم به احتمال ضعیف، فقیهی در فرض عدم اطمینان به تحریک، طبق اصل برائت، نظر را جایز بداند، ولی در صورت قطع به تحریک، بعید است فقیهی نظر ابتدایی را جایز بداند؛ برخلاف شخص خواهان ازدواج که در صورت معرضیت تحریک، چنین نظری حلال است؛ اما فرض یقین به تحریک، دو صورت دارد:

- صورت اول: التذاذ، محرک شخص برای نظر است؛ لذا نظر با دقت جایز نیست.
 - صورت دوم: محرک واقعی شخص برای نظر کردن، ازدواج بوده، و التذاذ محرک واقعی نیست، اما یقین دارد بعد از نظر، اثاره شهوت خواهد شد، و این صورت خود دو حالت دارد:
 - حالت اول: اثاره شهوت و تلذذ فقط موجب تأکد شوق او به نگاه کردن شده است؛ یعنی با علم به حصول التذاذ، شوق او برای نگاه کردن مؤکد شده است.
 - حالت دوم: علم به اثاره شهوت، تأثیری در تشدید شوق او، برای نظر کردن ندارد.
- در هر دو حالت، نظر با دقت نیز، جایز است؛ البته جواز نظر در حالت دوم روشن تر است.

وجه چهارم: رجحان نظر در قصد ازدواج

وجه چهارم آن است که کسی نگاه کردن بدون قصد ازدواج را مستحب ندانسته است؛ بلکه از مجموع بعضی ادله، مرجوحیت آن استفاده می شود؛ ولی با قصد ازدواج، یقیناً نگاه کردن مرجوح نیست؛ بلکه به احتمال قوی راجح است. از بعضی روایات^۲ مسئله استفاده می شود که نگاه کردن بدین جهت که در ادامه زندگی بهتر

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۹۰-۱۹۱، ح ۱: محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمّد عن ابن فضال عن علي بن عقیبة عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «ال نظرة سهم من سهام إبليس مسموم و کم من نظرة أورث حسرة طويلة» (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۹۰، باب ۱۰۴، باب تحریم النظر إلى النساء الأجانب و شعورهن).

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۳: قوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة و قد خطب امرأة

مؤثر است، راجح است.

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

اجماعی بودن جواز نظر به وجه و کفین برای ازدواج

در هر حال، با قطع نظر از اخبار، این مسئله اجماعی است که به وجه و کفین برای ازدواج می‌توان نظر کرد؛ حتی شاید مشهور بین عامه نیز چنین باشد.^۱

روایات مسئله

روایات متعددی در این باب وجود دارد که عمده^۲ آنها عبارت‌اند از:

روایت اوّل: صحیحہ محمد بن مسلم

علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة أن ينظر إليها؟ قال نعم، إنَّما يشتريها بأعلى الثَّمن.»^۳

لیتزوجها: «لو نظرت إليها: فإنه أخرى أن يؤد بينكما».

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷؛ المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۰۹؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۲؛ اللمعة الدمشقية، ص ۱۷۴.

۲. روایات دیگری نیز در این باب وارد شده که در متن نیامده که البته از جهت سند ضعیف است: مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۹۴، ح ۲: و بهذا الإسناد (الأشعثيات) قال قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج المرأة فلا بأس أن ينظر إلى ما يدعوه إليه منها قال جعفر بن محمد عليه السلام قال لنا أبي ذكرت هذا لجابر بن عبد الله الأنصاري فقال لنا جابر لما سمعت هذا الحديث عن رسول الله ﷺ اختبأت لجارية من الأنصار في حائط لأبيها فنظرت إلى ما أردت وإلى ما لم أرد؛ و ح ۳: عوالي اللآلي، عن النبي ﷺ أنه قال: «من تافت نفسه إلى نكاح امرأة فلينظر منها [إلى] ما يدعوه إلى نكاحها».

۳. الكافي، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۸۷، ح ۱.

روایت دوم: صحیحہ یونس بن یعقوب

أبي عبد الله عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرزطي عن يونس بن يعقوب قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة يجوز أن ينظر إليها؟ قال نعم وترقق له الثياب لأنه يريد أن يشتريها بأعلى ثمن.»^۱

روایت سوم: موثقہ یونس بن یعقوب

علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الوليد و محسن بن أحمد جميعا عن يونس بن يعقوب قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة فأحب أن ينظر إليها قال: تحتجر ثم تتقعد وليدخل فليتنظر، قال قلت: تقوم حتى ينظر إليها؟ قال: نعم، قلت: فتمشي بين يديه؟ قال: ما أحب أن تفعل.»^۲

بررسی سندی

این روایت، موثق است؛ زیرا کتاب «علی بن حسن بن فضال» از کتب مشهوره است و شیخ و دیگران هیچ شبهه‌ای در آن نکرده‌اند.^۳ عنوان «محمد بن ولید» نیز گرچه در اسانید، بر افراد متعددی اطلاق می‌گردد^۴، اما علی بن حسن بن فضال از میان این عده، تنها از محمد بن ولید خزاز روایت نقل کرده^۵ که او ثقة و معتبر

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۱.

در اشکال بر صاحب جواهر، این روایت توضیح داده خواهد شد.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۴۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۰.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۵۸؛ فهرست الطوسی، ص ۲۷۲.

۴. از عناوین دیگری که وجود دارد می‌توان موارد ذیل را نام برد: محمد بن الولید شباب الصیرفی، محمد بن الولید الکرمانی، محمد بن الولید البسری، محمد بن الولید بن خالد الکوفی، محمد بن الولید بن عمارة، محمد بن الولید العنزی. البته همه این افراد در اسناد روایات نامشان نیست.

۵. از میان عناوین «محمد بن الولید» دو نفر در این طبقه مطرح هستند: یکی خزاز و دیگری شباب صیرفی. با توجه به نکات ذیل می‌توان گفت مراد از محمد بن الولید در سند روایت مورد بحث همان «خزاز»

است.^۱ «یونس بن یعقوب» هم از معاریف ثقات است.^۲

بررسی دلالتی مبتنی بر اختلاف نسخ

عدم دلالت نسخه «تحتجر» و «یحتجر» بر جواز عریان شدن زن

نسخ موجود در این روایت اختلاف دارند؛ به حسب نسخ تهذیب، کلمه «تحتجر» با «راء» آمده که طبق نسخه‌ای از تهذیب که با نسخ متعدّد مقابله شده «تحتجر» بوده، و طبق نسخه‌ای دیگر «یحتجر» است. «احتجار» یعنی اتخاذ حجره و اتاق، و اگر نسخه صحیح «تحتجر» باشد، مراد از روایت این خواهد بود که زن حجره‌ای برای ورود مرد اتخاذ کند و اگر نسخه صحیح «یحتجر» باشد معنایش چنین

است:

اولاً، علی بن الحسن بن علی فضال به ندرت از ضعفا نقل کرده و در مورد او به عنوان نقطه ضعف گفته نشده که از ضعفا روایت نقل می‌کند (رجال النجاشی، ص ۲۵۸): «کان فقیه أصحابنا بالكوفة وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث و المسموع قوله فيه. سمع منه شینا کثیرا و لم یعثر له علی زلة فيه و لا ما یشتبه و قل ما روی عن ضعیف». از سوی دیگر ابن فضال بسیار از محمّد بن ولید خزاز روایت نقل کرده است؛ پس این محمّد بن الولید نمی‌تواند «محمّد بن الولید شباب الصیرفی» باشد که تضعیف شده است (کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۵۱۲، رقم ۴۷۳: «غض ضعیف»؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۵۷: «ضعیف»).

ثانیاً، درباره «محمّد بن ولید صیرفی» به لقبش در اسناد تصریح می‌شود؛ مثل تعبیر «و لقبه شباب الصیرفی»؛ بنابراین، «محمّد بن الولید» مطلق همان «خزاز» است که فردی مشهور بوده (رجال النجاشی، ص ۳۴۵، رقم ۹۳۱: «محمّد بن الولید البجلي الخزاز أبو جعفر الكوفي ثقة عین») و وجهی ندارد فرد غیر مشهور را به طور مطلق ذکر کنند.

ثالثاً، از «خزاز» به عنوان روایت‌کننده از یونس بن یعقوب نام برده شده است (رجال النجاشی، ص ۳۴۵، رقم ۹۳۱: «محمّد بن الولید البجلي الخزاز أبو جعفر الكوفي ثقة عین نقی الحدیث. ذكره الجماعة بهذا. روی عن یونس بن یعقوب و حماد بن عثمان و من كان في طبقتهما و عمر حتی لقبه محمّد بن الحسن الصفار و سعد. له كتاب نوادر آخرنا محمّد بن محمّد قال: حدّثنا جعفر بن محمّد قال: حدّثنا علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمد بن محمّد بن خالد عنه بكتابه»). در الکافی (ج ۵، ص ۳۷۷، ح ۵) نیز به روایت وی از یونس تصریح شده است. استاد ثقة در کتاب حجّ نیز اماراتی را در اثبات این مدعا مطرح کرده است؛ ر.ک: کتاب حجّ، قران بین طوافین، بررسی روایت عمر بن بزیّد.

۱. رجال النجاشی، ص ۳۴۵، رقم ۹۳۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۴۶، رقم ۱۲۰۷؛ رجال الطوسی، ص ۳۶۸، رقم ۵۴۷۷.

می‌شود که مرد حجره‌ای برای زن تهیه کند و زن در آن حجره بنشیند تا مرد بر او وارد شده، او را ببیند. پس بنابر نسخه «تحتجز» یا «یحتجز» این روایت بر جواز عریان شدن زن تا حد لنگ دلالت نمی‌کند.

تقریب دلالت نسخه «تحتجز» بر جواز عریان شدن زن با لنگ

به حسب نقل وسائل^۱ و واف^۲ متن روایت «تحتجز» است. «احتجز» به معنای لنگ بستن است^۳، که جای بستن لنگ را «محتجز» می‌گویند. بنابر اینکه نسخه صحیح «تحتجز» باشد، شاید از این روایت استفاده شود هنگام ازدواج می‌توان به صورت عریان به تمام بدن زن، جز محدوده ناف تا زانو نگاه کرد. طبق این نسخه، در این روایت حدّ اعلای جواز نظر بیان شده است.

بنابر صحت نسخه «تحتجز» و صحت این برداشت، نتیجه جمع این روایات با روایات دیگر این است که نوع اشخاص به حسب متعارف، با دیدن صورت، مو و گاهی پشت سر، مشکل ازدواجشان حل می‌شود؛ لذا در سایر روایات به همین مقدار اکتفاء شده است؛ اما گویا سؤال و پاسخ حضرت قرینه مقام است که اگر با دیدن صورت، کفین و مو مشکل ازدواج شخص حل نشد، آن زن لنگ بسته، بنشیند، تا شخص خواهان ازدواج برای نظر بر او وارد شود.

حدّ اعلای جواز نظر این است، نه آن حدّی که صاحب جواهر^۴ و آقای حکیم^۵ فرموده‌اند که غیر از عورت، نظر به بقیه بدن زن جایز است، و نه آن حد که مرحوم آقای خوئی فرموده که بین الشرة و الزکبة باید مستور بماند و نظر به محاسن بدن مجاز است.^۶

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۰.

۲. الوافی، ج ۲۱، ص ۳۷۳، ح ۸.

۳. الصحاح، ج ۳، ص ۸۷۲.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۶ و ۶۷.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴ و ۱۵.

۶. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۶: العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۵۶.

استاد الله حرمت نظر بین سره و رکیه را به ایشان نسبت داده است، با اینکه در این مسئله مرحوم آقای خوئی چنین مطلبی را بیان نکرده است. سبب این است که طبق نظر مرحوم آقای خوئی این بخش،

اشکال تقریب

اما به این برداشت دو اشکال وارد است:

اشکال اول: ظهور «تحتجز» در لنگ بستن زیر لباس

اولاً، اگر کلمه «تحتجز» با «زاء» هم باشد، باز هم لنگ بستن به معنای عریان بودن غیر از محدوده ناف تا زانو نیست، چنان که معنای «بر دوش عبا بینداز!» این نیست که بدون لباس دیگر، تنها عبا بر دوشش بیندازد؛ بلکه به این معناست که بر روی سایر لباس ها عبا نیز بر دوشش بیندازد؛ پس لنگ بستن نیز به معنای پوشیدن لنگ از زیر لباس است. چون غالب عرب ها از زیر پیراهن بلند، شلوار و إزار نمی پوشیدند، حضرت می فرماید از زیر پیراهن بلند لنگ پیوش، و علت تصریح به لنگ بستن، و ذکر اختصاصی آن ممکن است این باشد که وقتی در روایت اول یونس بن یعقوب از اصل جواز نظر سؤال شده، حضرت در جواب فرمود «و ترقق له الثياب»؛ یعنی زن لباس های نازک بپوشد. شاید از این تعبیر گمان شود در محدوده ناف تا زانو نیز می توان لباس نازک پوشید، و وقتی در روایت دوم یونس بن یعقوب از کیفیت نگاه سؤال شده، حضرت در پاسخ فرموده «تحتجز» که می تواند تأکیدی بر لزوم مستور بودن کامل این محدوده باشد.

اشکال دوم: عدم استظهار جواز عریان شدن با لنگ به دلیل سیره متشرعه

ثانیاً، طبق سیره قطعیه متشرعه هیچ گاه مرسوم نبوده که هنگام تزویج، تمام بدن زن به جز محدوده ناف تا زانو را عریان کرده، و تنها به لنگی اکتفا کنند، و این سیره در فهم روایت و چگونگی استنباط حکم شرعی مؤثر است.

در هر حال، از آنجا که مشخص نیست متن روایت کدام یک از دو کلمه «یحتجز» یا «یحتجز» است، جواز نظری که از این روایت می توان استفاده کرد، بیش از جواز نظر مستفاد از روایات قبل نیست و این روایت بر جواز نظر به تمام بدن، جز

بنابر احتیاط وجوبی عورت زن محسوب می شود و نظر به عورت زن نیز حتی برای مرید ازدواج حرام است (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۸۳؛ و ج ۳۲، ص ۵۲؛ صراط النجاة (خوئی، محشی)، ج ۲، ص ۳۷۲؛ و ج ۳، ص ۲۵۶؛ العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۶۰).
۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۱.

محدوده ناف تا زانو دلالت ندارد.

روایت چهارم: روایت جعفریات

أخبرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه عليّ بن الحسين عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد أحدكم أن يتزوّج المرأة فلا بأس أن يولج بصره فإتما هو مشتر.»^۱
یعنی می تواند نگاه خریدار و نافذ داشته باشد، البته جعفریات از نظر سند، قابل اعتماد نیست.

روایت پنجم: روایت الحسن بن السری به نقل ابان بن عثمان

الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابنا عن أبان بن عثمان عن الحسن بن السريّ عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سأله عن الرجل ينظر إلى المرأة قبل أن يتزوّجها قال نعم فلم يعطي ماله.»^۲
معنای روایت این است که مرد خرج می کند تا با کسی ازدواج کند که مورد پسند او باشد؛ از این رو می تواند او را نگاه کند.

روایت ششم: روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان

ابوعلیّ الأشعريّ عن محمد بن عبد الجبّار عن صفوان عن ابن مسكان عن الحسن بن السريّ قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوّج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها قال نعم لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوّجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها.»^۳

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۹۳، ح ۱؛ جامع أحادیث الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۲، ح ۳.
در متن جامع الأحادیث به جای «بصره» کلمه «نظره» آمده است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۴؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۴.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳.

استاد رحمته الله در وسائل و برخی نسخ کافی «خلفها» به جای «خلفها» آمده است و در دو نسخه کافی

بررسی سندی از نظر وثاقت الحسن بن السری

سند روایت هیچ‌گونه اشکالی ندارد. «ابوعلی اشعری»، «احمد بن ادریس» است که ثقة است.^۱ صفوان هم، «صفوان بن یحیی» است. در «ابن مسکان» هم بحثی نیست^۲، و تنها بحث قابل طرح درباره «الحسن بن السری» است.

اختلاف نسخ فهرست نجاشی در توثیق الحسن بن السری

افرادى همچون علامه^۳، ابن داوود^۴، احمد بن طاووس^۵ و میرزا محمد استرآبادی در رجال کبیر^۶ و وسیط^۷ او را توثیق کرده‌اند و معتقدند نجاشی نیز او را ثقة شمرده است؛ ولی کسانی که منکر وثاقت او هستند، اظهار می‌دارند در هیچ یک از نسخ معتبر رجال نجاشی کلمه «ثقة» وجود ندارد.^۸

کلام مرحوم شوشتري: معتبرتر بودن نسخ ابن طاووس، علامه حلی و ابن داوود مرحوم شوشتري فرموده است: نسخ معتبر رجال نجاشی، در اختیار علامه و ابن داوود

«حلقه‌ها» آمده است.

۱. رجال النجاشي، ص ۹۲، رقم ۲۲۸.
۲. رجال النجاشي، ص ۲۱۴، رقم ۵۵۹؛ فهرست الطوسي، ص ۲۹۴، رقم ۴۴۱.
۳. خلاصة الأقوال، ص ۴۲.
۴. کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۱۰۷.
۵. استاد^۹: در حاشیه یکی از نسخ فهرست نجاشی نوشته شده: «حکى سيد جمال الدين بن طاووس في كتابه عن هذا الكتاب [يعني رجال النجاشي] زيادة علي ما هنا بعد قوله الكرخي، كلمة ثقة».
۶. منهج المقال، ج ۴، ص ۵۷.
۷. الوسيط همان تلخیص المقال تألیف میرزای استرآبادی است که خلاصه منهج المقال یا همان رجال کبیر است و در جامع الرواة اردبیلی عیناً نقل شده است. میرزای استرآبادی کتاب سومی نیز در رجال به نام توضیح المقال دارد و به الوجیز یا همان رجال صغیر معروف است و خلاصه‌تر از الوسيط است و در سال ۱۰۱۶ ق آن را به پایان رسانده است.
۸. در هر حال میرزای استرآبادی در الوسيط نیز توثیق نجاشی نسبت به «الحسن بن السری» را نقل کرده است. (جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۰۱، رقم ۱۶۱۸: «الحسن بن السري الكرخي، [ق] و في [صه] و [جش] ابن السري الكاتب الكرخي ثقة و أخوه علي روي عن أبي عبد الله عليه السلام ثم [جش] له كتاب عنه الحسن بن محبوب فالظاهر أنه و الأبياري واحد "مح"»).
۹. رجال النجاشي، ص ۴۷، رقم ۹۷.

و ابن طاووس بوده، اما نسخه صحیحی به دست ما نرسیده است؛ لذا متن نسخه موجود کنونی، نمی‌تواند با متن نسخ معتبر موجود نزد آنان، تعارض کند؛ پس باید حکم به وثاقت الحسن بن السری شود.^۱

اشکال بر محقق شوشتری

اما کلام ایشان قابل مناقشه است.

مطلب اول: وجود نسخ معتبر دیگر برگرفته از نسخه ابن ادریس

گرچه صاحب قاموس الرجال این نکته را، هم در مقدمه^۲، و هم در مواضع متعددی تکرار کرده^۳، اما هیچ دلیلی بر این مطلب اقامه نکرده که چرا نسخه صحیحی به دست ما نرسیده است و اگر نسخه صحیح به دست ایشان نرسیده باشد، به چه دلیل نسخه معتبر به دست علمای دیگر هم نرسیده است، چنان‌که ما رجال نجاشی را با چهارده نسخه مقابله کردیم که بعضی از این نسخه‌ها، از نسخی بسیار معتبر، مانند نسخه ابن ادریس نقل شده‌اند.

پس دلیلی وجود ندارد که نسخ صحیح در اختیار علامه بوده و نسخ موجود کنونی، غلط و غیر قابل اعتماد باشد و از این ناحیه نمی‌توان اثبات کرد نجاشی، الحسن بن السری را توثیق کرده است.

در یکی از نسخ رجال نجاشی، با امضای «ح - ح»^۴ در حاشیه چنین آمده است:

۱. قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۵۱.

۲. قاموس الرجال، ج ۱، ص ۵۶.

۳. رک: قاموس الرجال، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۶۲۲؛ ج ۵، ص ۵۸ و ۳۶۶؛ ج ۷، ص ۲۶۱؛ ج ۹، ص ۱۹۸؛ ج ۱۱، ص ۹۸.

۴. استاد رحمته الله: تا کنون برای ما روشن نشده مراد از او چه کسی است، ولی محتمل است که «حسین حارثی» باشد که «ح» اول رمز از حسین بوده و «ح» دوم رمز از حارثی باشد. او از اولاد حارث اعور بوده و پدر شیخ بهانی، و شاگرد شهید ثانی است که نوزده سال پس از ایشان، در سال ۹۸۴ وفات کرده است. در رجال قهپائی نیز با همین رمز حواشی او نقل شده، چنان‌که در نسخه‌ای از کتاب فهرست شیخ که با دو واسطه با نسخه‌ای که به خط شیخ بود، مقابله شده، و تاریخ آن نسخه ۱۰۱۶ بود. این عبارت نوشته شده بود: این نسخه را با نسخه ح - ح رحمته الله مقابله کردیم و او هم نسخه‌اش را با نسخه شهید ثانی (متوفای سال ۹۶۶ یا ۹۶۵ (قول اصح)) مقابله کرده است و در این فاصله شخصی غیر از حسین

«نقل العلامة توثيقه عن النجاشي ولم نجده في النسخ ومنه نسخة التي هي بخط ابن إدريس وعليها خط ابن طاووس^۱». ح - ح.^۲

مراد از ابن طاووس، «احمد بن طاووس» است^۳ که فقیه و رجالی بوده یا فرزندش «عبدالکریم بن طاووس» است که او هم رجالی بوده است.

لذا دلیلی ندارد که نسخه علامه صحیح باشد، ولی نسخه ابن ادريس - که مدتی هم دست احمد بن طاووس یا فرزندش بوده و همگی از نظر زمانی بر علامه مقدم بوده اند^۴ - صحیح نباشد.

مطلب دوم: امکان تأثیر حلّ الإشکال ابن طاووس بر توثیق علامه

به علاوه ممکن است منشأ سخن علامه در توثیق الحسن بن السری، کتاب حلّ الإشکال^۵ جمال الدین بن طاووس باشد؛ زیرا در یکی از نسخ رجال نجاشی که

حارثی، پدر شیخ بهائی، به نظر نمی رسد.

۱. او برادر مرحوم سید بن طاووس، «سیدرضی الدین علی بن موسی»، است.
۲. البته تولّد و وفات عبدالکریم (فرزند احمد) به ترتیب سال ۶۴۸ و ۶۹۳ هجری بوده است و تولّد و وفات علامه حلی به ترتیب ۶۴۷ و ۷۲۶ هجری است (کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۲۲۶-۲۲۷: «عبدالکریم بن أحمد بن موسی بن جعفر بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن طاووس ولد في شعبان سنة ثمان وأربعين و ستمائة و توفي في شوال سنة ثلاث و تسعين و ستمائة، و كان عمره خمسا و أربعين سنة و شهرين و أياما»؛ بنابراین، عبدالکریم مقدم بر علامه نبوده است؛ ولی این مطلب خدشه ای به استدلال استاد^۶ وارد نمی کند؛ زیرا آنچه مهم است این است که علامه بر او مقدم نیست.
۳. کتاب حلّ الإشکال متعلّق به احمد بن موسی بن طاووس، برادر مرحوم سید بن طاووس، است و مشتمل بر رجال نجاشی، فهرست شیخ، رجال شیخ، کتاب الضعفاء ابن غضائری و اختیار الرجال کتبی بوده است. احمد بن موسی کتاب اختیار الرجال را تهذیب متنی و سندی کرده و در حلّ الإشکال در هر بخش از تراجم، توزیع کرده است؛ اما آنچه به ما رسیده، التحریر الطاووسی است که صاحب معالم آنچه در حلّ الإشکال از الاختیار در آن آمده است در کتابی آورده و نامش را التحریر الطاووسی نهاده است (ر.ک: التحریر الطاووسی، ص ۲۴-۲۵). این کتاب لااقل تا زمان مرحوم مجلسی موجود بوده است (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱۳؛ و ج ۱۰۲، ص ۱۹۴؛ ر.ک: بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲). مرحوم سیدعلی خان مدنی نیز از این کتاب مطلبی را درباره ابن عباس نقل کرده است، اما روشن نیست که از التحریر الطاووسی نقل کرده یا خودش به اصل حلّ الإشکال دسترسی داشته است (ر.ک: الدرجات الرفیعة، ج ۱، ص ۱۰۱). با این توضیح روشن می شود که صحت و سقم مطلبی که در متن آمده و استاد^۷ از حاشیه یکی از نسخ نجاشی نقل کرده، قابل ارزیابی نیست؛ زیرا در آن حاشیه از حلّ الإشکال نقل شده و این کتاب در دسترس نیست؛ اما احتمال صحت آن وجود دارد؛ از این رو، ممکن است منشأ توثیق علامه

مقابله کردیم، بعد از این متن نجاشی: «الحسن بن السری الكاتب الکرخي وأخوه عليّ رويا عن أبي عبد الله عليه السلام»، در حاشیه نوشته شده است: «حکي سید جمال الدین بن طاووس فی کتابه عن هذا الكتاب [یعنی رجال النجاشی] زیاده علی ما هنا بعد قوله الکرخي، کلمة ثقة، وبنى علی ذلك العلامة فی الخلاصة فعزى إلى المصنف توثيق عليّ بن سري، ولا وجه إلا هذا»؛ لذا ممکن است توثیق علامه متأثر از «حلّ الإشکال» جمال الدین احمد بن طاووس باشد.

شبهه عدم وثاقت به دلیل مجادله الحسن بن السری با امام صادق علیه السلام در هر حال مکالمه‌ای از الحسن بن السری با امام صادق علیه السلام نقل شده^۲ که می‌تواند مذمتی برای او باشد؛ بلکه اگر این مکالمه در محیط امروزی بود، بزرگترین انحراف تلقی شده، به منزله خروج از مذهب نیز بود.

پاسخ: روشن نبودن محدوده علم و عصمت ائمه علیهم السلام برای اصحاب اما این روایت دلیل مذمت او نیست؛ زیرا در دوره ائمه علیهم السلام همه مسائل، روشن نبوده و امکان تشریح همه مسائل برای همگان نیز نبود.^۳ مثلاً بحث عصمت ائمه علیهم السلام جنبه عمومی نداشت و فقط برای اصحاب سر بیان می‌شد. اگر امروز کسی در عصمت ائمه علیهم السلام تردید کند، در یک امر مقطوع شبهه کرده است؛ ولی در آن زمان،

حلی همین باشد.

۱. رجال النجاشی، ص ۴۷، رقم ۹۷.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۲۲، ح ۴: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ الْقُتَيْبِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي دَاوُدَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ فُرُوهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي الْأَصْبَغِ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا فَدَخَلَ عَلَيْهِ الْحُسَيْنُ بْنُ السَّرِيِّ الْكَرْخِيُّ قَالَ سَلِّهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ شَيْءٌ فَقَالَ لَيْسَ هُوَ كَذَلِكَ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ أُنْزِيَ مِنْ جَعَلَهُ اللَّهُ حُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِهِمْ».

بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۲۳، ح ۲: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ النَّوْلُوثِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي فُرُوهَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي الْأَصْبَغِ قَالَ: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ الْحَسَنُ بْنُ السَّرِيِّ الْكَرْخِيُّ فَسَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ فَأَجَابَهُ فَقَالَ لَهُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ كَذَلِكَ وَرَدَّهَا عَلَيْهِ مَرَارًا كُلَّ ذَلِكَ يَقُولُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ كَذَلِكَ وَيَقُولُ هُوَ لَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُنْزِيَ مِنْ جَعَلَهُ اللَّهُ حُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أُمُورِهِمْ».

۳. برای اینکه چنین مطلبی تصدیق شود مراجعه به روایات بصائر الدرجات (ص ۱۲۲-۱۲۹) و تأمل در آن سودمند است.

مسئله، واضح نبود. بله، لازم بود همه بدانند حضرات معصومین علیهم السلام، از طرف مردم انتخاب نشده‌اند، بلکه حجج منصوب از جانب خداوند هستند، و عمل به فرمان آن‌ها واجب است. اصحاب ائمه علیهم السلام از جمله الحسن بن السری نیز این مطلب را می‌دانستند؛ لذا امام علیه السلام از همین اعتقاد او استفاده کرده و با او احتجاج نموده‌اند که اگر کسی حجت خدا باشد، لازمه‌اش این است که چنین اموری بر او مخفی نباشد. به علاوه سند روایت نیز ضعیف بوده^۱، و قابل اعتنا نیست.

نظر مختار: توثیق الحسن بن السری با روایت جعفر بن بشیر و برخی بزرگان از او در هر حال الحسن بن السری قابل توثیق است؛ زیرا:

• اولاً، طبق مشیخه فقیه در طریق به کتاب الحسن بن السری، راوی از الحسن بن السری، جعفر بن بشیر است که او از فقهای معروف است و درباره‌اش گفته‌اند: «روی عن الثقات»^۲.

• ثانیاً، «حسن بن محبوب» که از مشایخ شیعه است، راوی کتاب اوست.^۳ همچنین «ابان بن عثمان» و «عبدالله بن مسکان»، از فقهای طبقه دوم، «یونس بن عبدالرحمن»، از فقهای طبقه سوم، و «علی بن حکم»^۴ از اجلاء روات، همگی از او نقل حدیث کرده‌اند. از آنجا که بنای این بزرگان بر این نبوده که از هر کتابی حدیث نقل کنند، مجموع نقل این عده نیز

۱. سند روایت مذکور چنین است: «حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْوَلَوِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي فَرُوهَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي الْأَصْبَغِ قَالَ» (بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۲۳، ح ۲). اسماعیل و سعد مجهول الحال هستند. البته اسماعیل بن ابی فروه در برخی اسناد با نام اسماعیل بن ابی فزه آمده است (تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۹۰، ح ۳۲؛ و ج ۷، ص ۱۷۷، ح ۳۹؛ الکافی (دار الحدیث)، ج ۹، ص ۵۹۷، ح ۱ و پاورقی ۱۰).

۲. رجال النجاشی، ص ۱۱۹، رقم ۳۰۴؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۵.
در تهذیب الأحکام (ج ۲، ص ۲۸۴، ح ۳۷) نیز روایتی از او نقل شده است: عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشیر عن الحسن بن السري عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «التَّسَنُّةُ أَنْ تَضَعَ إصْبَعَكَ فِي أذْنِكَ فِي الْأَذَانِ». این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه (ج ۱، ص ۲۸۴، ح ۸۷۳) نیز نقل شده است و چنان‌که بیان شد در طریق مرحوم صدوق به الحسن بن السری، جعفر بن بشیر است.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۷، رقم ۹۷.

۴. فهرست الطوسی، ص ۲۶۳، رقم ۳۷۶.

موجب وثوق به الحسن بن السری است^۱، چنان‌که مبنای آنان جریان اصالة العداله درباره افراد هم نبوده تا به سهولت، اعتماد کرده، و حدیثی نقل کنند^۲؛ به علاوه ممکن نیست کسی کاذب، فاسق و یا جاعل باشد، اما برای افرادی که با او محشور بوده‌اند روشن نشود؛ از این رو صغرا برای اصالة العداله در چنین مواردی وجود ندارد.^۳

بررسی دلالی

استعاره «یشتربها» در نکاح به لحاظ تسلط مرد بر زن در مورد مدلول روایت، علت تعبیر «یشتربها» این است که اگرچه ازدواج مرد و زن، بیع و شراء حقیقی نیست، اما روایت با لسان استعاره، مرد را مشتری، و مورد اشتراء و مبیع را، زن فرض کرده است. دلیل چنین کنایه‌ای، سلطنتی است که مرد در خیلی از موارد نسبت به زن دارد. قرآن می‌فرماید: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^۴، برخلاف زن که در آیات و روایات هیچ سلطنتی برای او نسبت به مرد فرض نشده است.

اراده مهریه از «أغلی الثمن» نه زندگی مشترک

در مورد تعبیر «أغلی الثمن» نیز باید گفت مراد از این استعاره این نیست که مرد خودش را در اختیار زن قرار داده است؛ بلکه طبق ادله، آنچه در اختیار و سلطنت

۱. البته ابان، عبدالله بن مسکان، یونس و علی بن الحکم هیچ‌یک از او اکثراً روایت ندارند، اما از او حدیث نقل کرده‌اند. به عنوان نمونه ابن مسکان چند روایت از او نقل کرده که همه در احکام الزامی است (الکافی، ج ۴، ص ۵۴۱، ح ۶؛ و ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۷۱، ح ۳۰). ابان بن عثمان نیز در روایتی حکم الزامی از او نقل کرده است (الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۴). یونس بن عبدالرحمن نیز از او در کتب اربعه یک روایت در معارف توحیدی نقل کرده است (الکافی، ج ۱، ص ۱۲۳، ح ۲).

۲. این مطلب با تنبیح در عبارات قدما ثابت می‌شود؛ ر.ک: دروس خارج اصول (تقریرات دروس خارج اصول آیت‌الله شبیری زنجانی)، بررسی سند حدیث رفع.

۳. استاذ الله؛ البته اگر روایت اصحاب اجماع برای اعتبار روایت کافی باشد، مجزء روایت عبدالله بن مسکان و صفوان از او، برای اثبات اعتبار روایت او کافی است، چنان‌که اگر نقل با واسطه صفوان، بزندی و ابن ابی عمیر، برای اعتبار راوی کافی باشد، باز هم الحسن بن السری، معتبر خواهد بود.

۴. النساء، ۳۴: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾.

زن قرار می‌گیرد، همان مهریه است. پس مراد از «یشتربها بأغلی الثمن»، همان مهریه سنگینی است که به حسب متعارف قرار می‌دهند، چنان‌که تعبیر حضرت در روایت الحسن بن السری به «فلم يعطي ماله؟!»^۱ صریح در این معنا است. همچنین مراد از «أغلی الثمن» خود زندگی کردن نیست، تا ادعا شود مردی که قصد ازدواج با زنی دارد، باید نهایت احتیاط را بکند تا در زندگی دچار مشکل نشود؛ زیرا مفهوم «زندگی کردن» مشترک بین زن و مرد است و اگر مراد روایت، خود زندگی باشد، وجهی ندارد خصوص مرد در روایت ملاحظه شود.

اختلاف نسخ روایت الحسن بن السری ««خلفها» و ««خلقها»»

در روایت الحسن بن السری، در چاپ اسلامیة وسائل^۲، نسخه چاپی کافی^۳ و جامع الأحادیث^۴، کلمه «خلفها» با «فاء» به کار رفته؛ ولی در چاپ آل البيت از وسائل^۵ که با نسخ معتبر همچون نسخه اصل وسائل به خط مصتف، مقابله شده است، این کلمه، هم در سؤال و هم در جواب با «قاف» و به صورت «خلقها» آمده است، چنان‌که در بهترین نسخه دیده شده از کافی نیز که شهید ثانی آن را تصحیح کرده، عبارت در هر دو جا با «قاف» آمده است.

این مطلب نیز توجه شود که روایت الحسن بن السری به نقل ابان بن عثمان، با روایت وی به نقل ابن مسکان متفاوت است؛ اما چون نقل اول، سندی ضعیف دارد و مرسل است، بحث از اتحاد و تعدد این دو نقل اهمیتی ندارد و نقل دوم - که همین روایت است - به تنهایی معتبر و حجت است.^۶

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۴.

۲. وسائل الشیعة (چاپ اسلامیة)، ج ۱۴، ص ۵۹، ح ۳.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳.

۴. جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۳، ح ۱۱.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳.

۶. نکته‌ای در اینجا قابل ذکر است. اگر تفاوت نقل ضعیف و معتبر از یک حدیث و واقعه واحد تفاوت در جزئیاتی باشد که عرفاً احتمال جعل و کذب در آن وجود نداشته باشد، می‌توان به پشتوانه اعتبار روایت معتبر، بخش زائد بر روایت معتبر را که در روایت ضعیف آمده پذیرفت؛ البته این مطلب، در مقام مطرح نیست؛ زیرا دو نقل روایت الحسن بن السری تفاوت عمده دارند.

بررسی احتمالات پاسخ امام علیه السلام «ینظر إلى خلفها...»

طبق نسخه «خلفها» دو احتمال در پاسخ امام علیه السلام به سائل وجود دارد که در ذیل بررسی می شود.

احتمال اول: تحدید جواز نظر به وجه و خلف

احتمال اول، احتمال مرحوم شیخ انصاری^۱ و مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری^۲ است. این دو فرموده اند: روایت در مقام تحدید است و مستفاد از آن وجود محدودیت در نگاه کردن است؛ زیرا حضرت ابتدا فرموده اند: «نعم، لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها»، که اگر به همین مقدار اکتفا می شد شاید خیال می شد نگاه شخص خواهان ازدواج مطلقاً جایز است؛ ولی در ادامه، برای دفع توهم توسعه جواز نظر، با افزودن «ینظر إلى خلفها و إلى وجهها»، دایره جواز نظر را مضیق کرده اند؛ یعنی تنها در همان حدی که سؤال شد، نگاه کردن مجاز است؛ پس مدلول روایت این است که فقط نگاه کردن به خلف و وجه جایز است و نگاه کردن به مو و غیره اشکال دارد.

در مکالمات عرفی نیز گاه قیود برای دفع توهم توسعه بیان می شود؛ برای مثال مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی مرجعیت عام داشت و افرادی چون آقای بروجردی، آقای قمی و آقای شیخ کاظم شیرازی که از اعلام بودند و مقلد نیز داشتند، از مرحوم آقا سید ابوالحسن سؤال کرده بودند که در احتیاطات شما، به چه کسی می توان مراجعه کرد؟ ایشان فرموده بود: «به حاج آقا حسین، آن آقایی که در بروجرد است.» و اگر به گفتن «حاج آقا حسین» اکتفا می کرد، ذهن افراد به آقای قمی که ساکن کربلا و نزدیک تر از آقای بروجردی به نجف بود، متوجه می شد؛ اما با توضیح «آن آقایی که در بروجرد است.» این توهم دفع می شود.

احتمال دوم: دلالت روایت بر توسعه جواز نظر به خلف نه تحدید

اما طبق احتمال دیگری - که شاید اقوی باشد - می توان گفت «ینظر» در روایت برای دفع دخل توسعه نیست، بلکه برای دفع دخل تضییق است؛ به این صورت که در

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۳۹.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۳.

امر به نگاه کردن، از اول، ذهن، منصرف به روی شخص است، نه پشت، چون نگاه متعارف، نگاه به پشت را شامل نمی‌شود. بنابراین شاید سائل شک داشته که آیا نگاه کردن پشت سر را هم شامل می‌شود یا فقط نگاه کردن به روی شخص را شامل می‌شود، و به همین جهت، خلف و وجه را در سؤال خود ذکر کرده و حضرت در جواب فرموده‌اند شخص خواهان ازدواج می‌تواند هم رو و هم پشت سر را نگاه کند. پس این تقييد برای توسعه ما سبق در جواز نظر به وجه است - نه تضییق که مرحوم شیخ فرموده است - چنان‌که به نظر مرحوم آقای حکیم نیز، حضرت در این روایت در مقام تحدید نبوده؛ بلکه فقط در مقام پاسخ به سؤال سائل (جواز یا عدم جواز نظر «شخص خواهان ازدواج» به خلف و وجه زن) بوده‌اند. پس کلام حضرت (نگاه کردن او جایز بوده، و مانعی ندارد) بر تحدید دلالت نمی‌کند.^۱

محتملات معنای «وجهها»

در مورد «وجهها» دو معنا محتمل است:

معنای اول (مختار): صورت

معنای اول «وجه» همان معنای ظاهر آن است که «صورت» است؛ البته صورت در حالت عادی مراد است، نه اینکه فقط گردی صورت اراده شده باشد؛ چون توجه داده نشده که موها و گردن پوشانده شود؛ لذا با ملازمه عرفی نظر به گردن، موها و اطراف سر و صورت نیز جایز است.

معنای دوم: روبرو

اما صاحب جواهر فرموده است: «بل يمكن إرادة ما يشمل جميع ما تواجه به من الوجه فيه، كما يشعر به خبر ابن السريّ المقابل للوجه فيه بالخلف»^۲ صاحب جواهر برای «وجه» معنای وسیعی احتمال داده است که همان معنای روبرو و کل قسمتی از بدن است که انسان با آن مواجه می‌شود. ایشان این احتمال را به قرینه مقابله با خلف مطرح کرده است؛ اما این معنا معنایی خلاف ظاهر است.

۱. مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۱۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۷.

محتملات معنای «خلفها»

در «خلفها» چند معنا مطرح است.

معنای اول (ظاهر): پشت انسان

معنای اول برای «خلفها»، همان معنای ظاهر آن است که پشت انسان به معنای وسیع آن باشد. در حالت عادی برخی مواضع آن مستور و برخی مواضع آن مکشوف است. مؤید همین معنای ظاهر، آن است که شخص مرید ازدواج می‌خواهد حجم بدن زن را ببیند تا تصمیم بگیرد؛ نظیر همان تعبیر «وترقق له الثیاب»^۱ در صحیح یونس بن یعقوب.

معنای دوم: پشت صورت

معنای دومی نیز ممکن است گفته شود که همان «پشت صورت» است که به لحاظ مقابله خلف و وجه است؛ اما این معنا خلاف ظاهر است؛ زیرا «خلف الوجه» تعبیر نشده؛ بلکه «خلفها» تعبیر کرده‌اند.

معنای سوم: نشیمنگاه

ممکن است گفته شود معنای «خلفها» در روایت مذکور همان «دبر» زن است؛ نظیر روایاتی که نهی از نظر به آداب النساء کرده است^۲؛ اما این مطلب نیز صحیح

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۹۰، ح ۱۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۹۹، باب ۱۰۸ (باب کراهة النظر فی آداب النساء الأجانب من وراء الثیاب). البته در این باب از وسائل، در یکی از اخبار، تعبیر «خلفها» وجود دارد؛ یاسناده عن أبي بصیر أنه قال للصادق (علیه السلام): «الرجل تمر به المرأة فينظر إلى خلفها قال أيسر أحدكم أن ينظر إلى أهله وذات قرابته قلت لا قال فإرض للناس ما ترضاه لنفسك» (وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۲۰۰، ح ۳).

همچنین در روایت معروف حوأن انصاری نیز تعبیر «خلفها» آمده است:

محمّد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها وهي مقبلة فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سماء بني فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو رجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة نظر فإذا الذماء تسيل على صدره ونوبه فقال والله لأتیین رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) ولأخبرنه قال فأناه فلما رآه رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) قال له ما هذا فأخبره جبرئیل (علیه السلام) بهذه الآية: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَ لَهُمْ إِنْ أَلَّه

نیست؛ زیرا معنای «خلف» غیر از «دبر» است.^۱

معنای روایت طبق نسخه «خلقها»

الف. «خُلِقْهَا» به ضم خاء

طبق نسخه «خلقها»، اگر به ضمّ خاء باشد، به معنای اخلاق زن است؛ یعنی به اخلاق زن نگاه کند. متعلق «نظر» لازم نیست از امور قابل درک با حواس ظاهره باشد؛ بلکه نظر، به معنای دقّت و تأمل در یک امر غیر محسوس (به حواس پنج گانه) نیز به کار می‌رود؛ مانند این تعابیر: «لا تنظر إلی من قال، انظروا إلی ما قال»^۲، «نظر فی حلالنا و حرامنا»^۳ و یا تعبیر «فیہ نظر» (به معنای فیہ تأمل).

ب. «خَلَقْهَا» به فتح خاء

«خلقها» اگر به فتح خاء باشد، به معنای خلقت زن است؛ یعنی نگاه به اندام زن جایز است؛ که البته چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اعضای که در حالت عادی پوشیده نیستند، همچون صورت، مو و گردن، بدون پوشش به آنها نگاه شده و اعضای که در حالت عادی مستور هستند، باید با پوشش و از روی لباس نگاه شود. بنابراین، طبق نسخه «خلقها» درباره نگاه به پشت زن، مطلبی نمی‌توان استفاده کرد.

خَيْرٌ بِنَا يَصْنَعُونَ» (الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۲، ح ۴). اما اشکالی به آنچه استاد علیه السلام در متن فرموده وارد نیست؛ زیرا یا به مناسبات حکم و موضوع ممکن است مراد از «خلقها» در برخی موارد همان «آدابها» باشد و یا مراد همان معنای ظاهر آن است؛ چنان‌که بعید نیست که در دو روایت فوق همان معنای ظاهر از «خلف» مراد باشد. البته در روایت سعد اسکاف نظر جوان، نظری شهوی بود.

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۱۰؛ الصحاح، ج ۴، ص ۱۳۵۷؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۹۳. ممکن است گفته شود «دبر» در لغت به «خلف» معنا شده است؛ مانند «دبر أذنه» که به معنای «خلف أذنه» آمده است (کتاب العین، ج ۸، ص ۳۱؛ المحيط فی اللغة، ج ۹، ص ۲۹۹)؛ اما باید توجه داشت که معنای «دبر» همان «آخر الشيء» است (معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۲۴) که به عنوان کنایه از عضو مخصوص به کار می‌رود.

۲. غرر الحکم، ص ۳۶۱، ح ۱۱.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰.

ثمره اثبات نسخه «خلفها»: جواز نظر ملازم با تحریک شهوت به «خلف»

گرچه در نظر بدوی بحث از نسخه صحیح در اینجا ثمره ندارد، زیرا سایر روایات دالّ بر جواز نگاه به مو، مستقیماً نگاه به پشت مو، و با ملازمه عرفی نگاه به پشت گردن را تجویز می‌کنند، و نگاه به سایر اعضای پشت بدن از روی لباس در حال عادی نیز، جایز است؛ اما با دقت در مسئله مشخص می‌شود اگر نسخه صحیح «خلفها» باشد این ثمره را خواهد داشت که برای شخص خواهان ازدواج نگاه همراه با دقت و تأمل به پشت زن، نیز جایز خواهد بود، هرچند تحریک‌کننده شهوت باشد؛ در حالی که این نوع نگاه به خودی خود جایز نیست. به علاوه در کلام بسیاری از سابقین مانند ابوالصلاح حلبی^۱، شیخ طوسی^۲، ابن زهره^۳ و دیگران^۴ نگاه کردن مرد به اجنبیه (جز موارد خاصی از جمله مرید ازدواج) حرام دانسته شده و در کلام برخی^۵ حتی نگاه زن به اجنبی نیز حرام دانسته شده است؛ لذا نسخه «خلفها» دارای ثمره خواهد بود.^۶

روایت هفتم: روایت مسعدة بن اليسع الباهلی

هارون بن مسلم عن مسعدة بن اليسع الباهلي عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه قال قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«لا بأس أن ينظر الرجل إلى محاسن المرأة قبل أن يتزوجها، إنما هو مستام فإن يقض أمر يکن»^۷

۱. الکافی فی الفقه، ص ۲۹۶.

۲. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

۳. در نسخه چاپی غنیه، این مطلب یافت نشد.

۴. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳؛ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۵. برای نمونه: شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳؛ ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۶. یعنی ظاهر اطلاق کلام این عده از فقها آن است که نگاه به پشت زن گرچه از روی لباس و با نگاهی عادی هم باشد، حرام است؛ از این رو طبق نسخه «خلفها» این نگاه برای شخص خواهان ازدواج جایز خواهد بود.

۷. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۲؛ قرب الإسناد، ص ۱۵۹، ح ۵۸۱.

بررسی سندی: تضعیف مسعدة بن اليسع

از نظر سند، هارون بن مسلم ثقة است.^۱ مسعدة بن اليسع نیز بنابر نظر مرحوم آقای بروجردی با مسعدة بن صدقه، و مسعدة بن زیاد، و مسعدة بن فرج ربعی متحد است، و چون مسعدة بن زیاد توثیق شده است^۲، طبق مبنای ایشان از ناحیه مسعدة بن اليسع نیز اشکالی در سند نیست؛ اما طبق نظر مختار با اینکه مسعدة بن زیاد و مسعدة بن صدقه متحدند - البته نه به دلایلی که مرحوم آقای بروجردی فرموده است، بلکه به دلائل دیگری که مجال آن نیست^۳ - ولی در هر حال مسعدة بن اليسع با مسعدة بن زیاد و مسعدة بن صدقه متحد نبوده و از این رو قابل توثیق نیست.^۴

روایت هشتم: روایت المجازات النبویة

قوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة ليتزوجها: «لو نظرت إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما».^۵

در این روایت فرموده است: شخص خواهان ازدواج اگر نگاه کند و ببیند و بعد ازدواج کند، ضمانت تداوم ازدواجش بیشتر می شود.

روایت نهم: مرسله فضل هاشمی

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له أ ينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها؟ قال لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذاً».^۶

۱. رجال النجاشي، ص ۴۳۸، رقم ۱۱۸۰.

۲. رجال النجاشي، ص ۴۱۵، رقم ۱۱۰۹.

۳. رک: دروس خارج خمس (تقریبات درس آیت الله شبیری زنجانی)، مال مختلط به حرام، بررسی روایات عدم لزوم موافقت با علم اجمالی؛ و همچنین مقاله احسن الفوائد في أحوال المساعد، تألیف استاد سید محمد جواد شبیری رحمه الله.

۴. در کتب عاقله، مسعدة بن اليسع تضعیف شده است؛ رک: التاريخ الكبير، ج ۸، ص ۲۶؛ الكامل في ضعفاء الرجال، ج ۸، ص ۱۲۷؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۹۸؛ تاریخ الإسلام، ج ۴، ص ۱۲۰۵.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۳.

۶. الکافي، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۵.

ضعف سندی به دلیل ارسال روایت

سند این روایت به «عبدالله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام» منتهی می‌گردد. گرچه نجاشی به صراحت عبدالله بن فضل نوفلی هاشمی^۱ را توثیق کرده^۲ و ابن ابی عمیر کتابش را روایت کرده است^۳ و ممکن است گفته شود که به سبب نقل عبدالله بن فضل از پدرش، وثاقت پدر وی نیز قابل اثبات است؛ زیرا در احکام تعبدی الزامی تسامح نمی‌شود، و پسرش از وی در احکام تعبدی الزامی روایاتی نقل کرده، پس پسرش به او اعتماد داشته است؟ ولی پدر عبدالله بن فضل از نفر بعدی با عنوان «عن رجل» نقل حدیث کرده که موجب ارسال روایت گشته از این رو سند روایت قابل اعتماد نیست.

بررسی معنای «محاسنها» و عطف آن به «شعرها»

اما در دلالت آن می‌توان گفت: «محاسن» مواضعی است که در زیبایی و جلب توجه دخالت دارد. عطف «محاسن» به «شعر» از باب عطف کل به جزء است؛ چنان‌که در عبارت مرحوم سید نیز عطف محاسن به وجه و کفین و شعر از همین باب است، نه اینکه محاسن در مقابل وجه و کفین و شعر باشد.

عطف کلّ به جزء رایج و عرفی است؛ مانند این جمله: «نماز خواندن در مقام

۱. جدّ وی همان «عبدالله بنّه» است که خواهرزاده معاویه است و پس از مردن یزید، اهالی بصره با او بیعت کردند و اگر او انحرافی داشته باشد به وثاقت فرزند و نوه‌اش لطمه‌ای نمی‌زند. مادر عبدالله بنّه، «هند» دختر ابو سفیان است؛ البته بسیاری از منابع والی شدن عبدالله بنّه را بعد از موت معاویه گزارش کرده‌اند (نسب قریش، ص ۸۶؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۷، ص ۳۱۷؛ الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۴۲)؛ ولی بعید نیست که کلمه «یزید» سقط شده باشد (ر.ک: جمهرة النسب، ص ۳۵؛ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۲۶؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۷، ص ۳۲۰؛ الاستیعاب، ج ۱، ص ۲۹۱؛ أسد الغابة، ج ۱، ص ۴۱۹؛ تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۱۸۰؛ أعيان الشيعة، ج ۴، ص ۳۷۷).

۲. رجال النجاشی، ص ۲۲۳، رقم ۵۸۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۲۳، رقم ۵۸۵.

۴. البته روایات اندکی توسط پسر وی در احکام الزامی نقل شده است. غیر از روایت مورد بحث که در احکام الزامی است تنها دو روایت دیگر در احکام الزامی وجود دارد که عبدالله بن الفضل از پدرش نقل کرده است (الکافی، ج ۶، ص ۱۹۵، ح ۷؛ و ص ۲۵۶، ح ۵)؛ از این رو، ممکن است با این مقدار روایت نقل شده، وثاقت او ثابت نشود؛ پس آنچه در متن آمده به صورت جزمی نیست.

ابراهیم علیه السلام و حجر اسماعیل علیه السلام و همه جای مسجد الحرام خیلی فضیلت دارد؛ مراد از هر جای مسجد الحرام در مقابل مقام ابراهیم علیه السلام و حجر اسماعیل علیه السلام نیست؛ بلکه از باب عطف عام بر خاص است.

بنابراین، اشکال مرحوم آقای خوئی به مرحوم سید - که از عطف این دو در عبارت عروه برداشت تقابل کرده و اشکال کرده که محاسن، مقابل وجه و کفین و موها نیست و تعدی به غیر این موارد صحیح نیست^۱ - وارد نیست. به علاوه خود ایشان رقبه را از محاسن شمرده است^۲؛ در حالی که در روایات، «رقبه» وارد نشده است.

روایت دهم: صحیحہ عبد الله بن سنان

أحمد بن محمد بن عیسی عن الهیثم بن أبی مسروق التھدی عن الحکم بن مسکین عن عبد الله بن سنان قال:

«قلت لأبي عبد الله علیه السلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة فينظر إلى شعرها فقال نعم إنما يريد أن يشتريها بأعلى الثمن.»^۳

در وسائل، «أينظر» آمده است. در فقیه نیز چنین آمده است:

سأل عبد الله بن سنان أبا عبد الله علیه السلام: «عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة أينظر إلى شعرها قال نعم إنما يريد أن يشتريها بأعلى الثمن.»^۴

بررسی سندی

کلام آقای خوئی: تصحیف الهیثم به الهاشم در طبع قدیم تهذیب مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«الرواية صحيحة غير أن المذكور في التهذيب الطبعة القديمة في سند هذه الرواية الهاشم بن أبي مسروق النهدي بدلا عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي والظاهر أن المذكور في الوسائل الموافق للطبعة

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۸۹، ح ۷.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۲، ح ۴۴۳۹.

الحديث من التهذيب هو الصحيح فإن الهاشم بن أبي مسروق
النهدي لا وجود له في كتب الأخبار والرجال.^۱

قرائن تأیید کلام آقای خوئی

کلام ایشان کاملاً صحیح است و در نسخه معتبر تهذیب - که با یک واسطه با نسخه اصلی مقابله شده است - هیشم^۲ بن ابی مسروق نهدی است. مراجعه به اسانید دیگر نیز موجب اطمینان به صحت «الهیشم» می شود. علاوه بر این، کلمه «هاشم» عَلم بوده، و استعمال و عدم استعمال «ال» بر سر اعلام، سماعی است، و کلمه هاشم با «ال» از عرب شنیده نشده است، پس باید هاشم بدون «ال» استعمال شود و «الهاشم» مسلماً غلط است.

توثیق حکم بن مسکین با روایت ابن ابی عمیر و بنزطی و اکثار اجلاء از او سند این روایت قابل اشکال و تردید نیست؛ زیرا در سند فقط «حکم بن مسکین» که مکفوف و نایبنا بوده و در بعضی از موارد «الحکم الأعمی» تعبیر شده^۳، جای تأمل دارد که او نیز طبق تحقیق ثقة است. عده ای از اجلاء مثل حسن بن محبوب (از فقه های معروف طبقه سوم) کتاب وی را نقل کرده اند.^۴ محمّد بن الحسین بن ابی الخطاب نیز از وی اکثار روایت کرده است. ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر بنزطی نیز که «لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقة»^۵، از او نقل روایت کرده اند؛

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۲.

۲. استاد^۶: کلمه «هیشم» با کلمه «هاشم» که در زمان قدیم بدون الف و به صورت «هشم» نوشته می شده بسیار شبیه بوده و احتمال تبدیل آنها به یکدیگر قابل توجه است.

۳. به عنوان نمونه رک: الکافی، ج ۷، ص ۲۰۵، ح ۶؛ و ص ۲۰۶، ح ۱۱. روایات حسن بن محبوب از این راوی با همین عنوان است.

۴. فهرست الطوسی، ص ۱۶۰، رقم ۲۴۷.

۵. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۶. «ابن ابی عمیر» از «حکم بن مسکین» در چند مورد روایت دارد که سند همه تا ابن ابی عمیر صحیح است. به عنوان نمونه: المحاسن، ج ۲، ص ۴۷۰؛ الکافی، ج ۲، ص ۱۹۱، ح ۱۲؛ و ج ۵، ص ۱۹، ح ۲؛

تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۶۵، ح ۱۶۹.

البته در دو مورد ابن ابی عمیر از حکم بن مسکین نقل کرده که در یک جا به محمّد بن ابی حمزه معطوف

بنابراین، این روایت، صحیح است.

صحت سند علاوه بر وجود سند صحیح دیگر در فقیه

البته روایت در من لایحضره الفقیه نیز چنین آمده است: «سأل عبد الله بن سنان أبا عبد الله عليه السلام و طریق فقیه در مشیخه به عبد الله بن سنان، صحیح است.^۱»

دلالت روایت بر جواز نظر به مو و اطرافش (گلو و گردن)

در این روایت، نگاه کردن به مو در حالت متعارف شخص بیان شده، اما بر لزوم پوشاندن اطراف موها تنبیه داده نشده است؛ از این رو بر اساس این روایت برای شخص خواهان ازدواج، نگاه کردن به صورت، مو، گلو و گردن زن، جایز است.

روایت یازدهم: صحیح غیاث بن ابراهیم

أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «في رجل ينظر إلى محاسن امرأة يريد أن يتزوجها قال لا بأس، إنما هو مستام فإن تقيّض أمر، يكون.»^۲

در باره مردی که می خواهد برای ازدواج با زنی، به زیبایی ها و محاسن او نگاه کند، حضرت فرموده اند: بآسی نیست، او مستام^۳ و معامله کننده است و می خواهد زنی را که یک عمر قصد زندگی با او دارد، ببیند. او باید تلاش خود را بکند؛ البته هر چه مشیت الهی بدان تعلق گرفته و مقدر باشد، محقق خواهد شد. گاهی حتی ممکن است نوع مردم او را نپسندند، ولی چون مقدر الهی است که این ازدواج

است (الكافي، ج ۵، ص ۴۹۲، ح ۱) و در جای دیگر به حماد (تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۱۸۲، ح ۲۸). از این رو این موارد برای اثبات وثاقت مفید نیست.

۱- احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی «نیز یک مورد در الكافي (ج ۵، ص ۴۹۲، ح ۴) از حکم بن مسکین روایت نقل کرده است.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۲، ح ۴۴۳۹.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۳۱.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۲. در وسائل الشیعة (ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۸) چنین است: «... فإن يقض أمر یکن.» در قرب الإسناد (ص ۱۵۹، ح ۵۸۱) نیز مانند وسائل است.

۴. النهاية (ابن اثیر)، ج ۲، ص ۴۲۵؛ الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۵۶.

صورت گیرد، مورد پسند او واقع شود. در هر حال، خداوند می‌خواهد با انتخاب و پسند خودش صورت بگیرد؛ چون می‌خواهند زندگی کنند؛ البته بقیه هم مربوط به قضاء الهی است که شاید به این اشاره باشد که انسان باید توجه به نیروی قاهره الهی داشته باشد و از آن برای هدایت، استمداد طلبد.

بررسی سندی

در سند این روایت «غیاث بن ابراهیم» قابل بحث است.

عبارات کتب رجالی در مورد غیاث بن ابراهیم

از آنجا که تعابیر رجالیان در مورد غیاث بن ابراهیم مختلف و متفاوت است، ابتدا عبارات آنها را نقل کرده، سپس وضعیت غیاث بن ابراهیم را بررسی می‌کنیم.

کلام نجاشی

«غیاث بن ابراهیم التمیمی الاسیدی، بصری سکن الکوفة، ثقة، روی عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام، له كتاب ... حدّثنا إسماعیل بن أبان بن إسحاق الوزّاق عنه بالكتاب.»^۱

کلام شیخ طوسی در کتاب رجال

شیخ در باب اصحاب الصادق عليه السلام فرموده: «غیاث بن ابراهیم أبو محمد التمیمی الأسدی، اسند عنه، و روی عن أبي الحسن عليه السلام»^۲؛ همچنین او را در باب «من لم یرو عن الأئمة عليهم السلام»^۳ نیز معرفی کرده است؛ اما در باب اصحاب الباقر عليه السلام فرموده است: «غیاث بن ابراهیم بصری.»^۴

کلام شیخ در فهرست

«غیاث بن ابراهیم، له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن الصّفّار عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى الخزاز عنه؛ و رواه حميد عن الحسن بن عليّ اللؤلؤی عنه؛ و له كتاب مقتل أمير المؤمنين عليه السلام، أخبرنا

۱. رجال النجاشی، ص ۳۰۵، رقم ۸۳۳.

۲. رجال الطوسی، ص ۲۶۸، رقم ۱۶.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۳۵، رقم ۲.

۴. رجال الطوسی، ص ۱۴۲، باب الغین، رقم ۱.

به أحمد بن محمد بن موسى عن ابن عقدة عن الحسين بن حمدان عن علي بن إبراهيم ومعلی عن زیدان بن عمر قال: حدّثنا غياث بن إبراهيم ... و ذکر الكتاب.^۱

کلام برقی

مرحوم برقی در اصحاب حضرت صادق علیه السلام گفته است: «غیاث بن ابراهیم النخعی عربی کوفی».^۲

بررسی غیاث بن ابراهیم در جهات سه گانه

باید از چند جهت در مورد غیاث بن ابراهیم، بحث کرد:

- جهت اول: بررسی اتحاد غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی.
- جهت دوم: بررسی اتحاد غیاث بن ابراهیم که در اصحاب الصادق علیه السلام رجال شیخ آمده، با غیاث بن ابراهیم بتری که در اصحاب الباقر علیه السلام آمده است.
- جهت سوم: بررسی امامی بودن غیاث بن ابراهیم در اصحاب الصادق علیه السلام.

جهت اول: بررسی اتحاد غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی

ابتدا اتحاد غیاث تمیمی و نخعی بررسی می شود.

تخیل اتحاد نخعی و تمیمی توسط برخی رجالیان

در معجم الرجال مرحوم آقای خوئی و برخی کتب دیگر^۳، گمان شده غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی متحد هستند. مرحوم آقای خوئی با تخیل وحدت فرموده: برقی، غیاث بن ابراهیم نخعی را جزء اصحاب حضرت صادق علیه السلام آورده است^۴؛ در حالی که طبق قرائن مختلفی عنوان «غیاث بن ابراهیم» نام افراد متعدّدی است.

قرائن افتراق نخعی و تمیمی

قرائن ذیل را می توان بیان کرد.

۱. فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱.

۲. کتاب الطبقات (برقی)، ص ۴۲.

۳. برای نمونه: کتاب الرجال (ابن داود حلّی)، ص ۴۹۱؛ خلاصة الأقوال، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

قرینه اول: بی‌ارتباطی فامیلی قبیله نخع و تمیم

قرینه اول این است که غیاث بن ابراهیم نخعی از قبیله نخع است که قحطانی^۱ است و چون نسباً نخعی است نه ولأء، برخی^۲ از او با عبارت «عربی» یاد کرده‌اند؛ یعنی از موالی نیست. اگر وی جزء موالی بود باید ذکر می‌شد، اما در کتب رجالی حتی کتب عاقله نیز سخنی از ولأء مطرح نیست؛ پس اصل و نسب او نخعی است. اما غیاث بن ابراهیم که نجاشی^۳ و شیخ در فهرست^۴ و رجال^۵ او را عنوان کرده‌اند، تمیمی است. تمیم جزء قبائل عدنان است^۶ و چون ذکری از ولأء به میان نیامده، پس اصل و نسب او تمیمی است. تمیم دارای بطون مختلفی است که «أسیدیها»^۷ و «أسبذیها» از بطون آن هستند.^۸ صاحب قاموس الرجال، «أسبذی» بودن را تقویت

۱. نسب معذ و الیمن الکبیر، ج ۱، ص ۱۳۱.

آنچه معروف است این است که عرب به سه دسته عدنانی و قحطانی و قضاعی تقسیم می‌شوند و طبق قولی قضاعه از عدنان است (رک: جمهرة أنساب العرب، ص ۷). در مورد اینکه قحطان به چه کسی منتهی می‌شود اختلاف است. برخی قحطان را به سام بن نوح و برخی به حضرت هود و برخی به حضرت اسماعیل منتهی می‌دانند؛ اگرچه ممکن است ادعا شود که اسماعیل به هود و هود به سام بن نوح منتهی می‌شود. در هر حال، نخع از مذحج است و مذحج نیز از قحطان است؛ رک: نسب معذ و الیمن الکبیر، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۵.

۲. کتاب الطبقات (برقی)، ص ۴۲.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۰۵، رقم ۸۳۳.

۴. فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱.

۵. رجال الطوسی، ص ۲۶۸، رقم ۳۸۵۳.

۶. رابطه نسبی تمیم با عدنان چنین است: «تمیم بن موه بن اذ بن طابخه بن الیاس بن مضر بن معذ بن عدنان» (نسب معذ و الیمن الکبیر، ج ۲، ص ۵۴۱؛ تاریخ الصحابة، ص ۵). عدنان از اجداد پیامبر ﷺ است و در برخی اخبار از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمودند از بیان نسب از عدنان به قبل اجتناب کنید؛ اگرچه روایت معارض نیز وجود دارد (رک: بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۱۰۷ و ۲۸۰). در هر حال، عدنان از پدران عرب محسوب می‌شود.

۷. استاد ﷺ: محدثین با تشدید یاء (أُسَید) و نحویان با سکون یاء (أُسَید) تلفظ می‌کنند (تاج العروس، ج ۵، ص ۳۷: «یشددها المحدثون و النحاة یسکنونها»).

۸. جمهرة النسب، ص ۲۶۸: اللباب فی تهذیب الأنساب، ج ۱، ص ۵۰: الأنساب (سمعانی)، ج ۱، ص ۲۵۴، رقم ۱۶۴.

کرده است؛ چون در بعضی از روایات، محمد بن یحیی خزاز از غیاث بن ابراهیم الدارمی نقل کرده^۲، و «أسبذ» یکی از تیره‌های دارم است^۳؛ لذا به احتمال قوی «أسبذی» یا «أسبذی» است.^۴

قرینه دوم: تغایر کنیه نخعی و تمیمی

قرینه دوم این است که کنیه غیاث بن ابراهیم نخعی، «ابوعبدالرحمن» است که در کتب عامه آمده است.^۵ اما کنیه تمیمی که در کتب شیعه آمده، «ابومحمد» است.^۶

قرینه سوم: تغایر زادگاهی نخعی و تمیمی

قرینه سوم این است که غیاث بن ابراهیم نخعی، کوفی است؛ اما غیاث بن ابراهیم تمیمی، بصری است که نزول به کوفه پیدا کرده است.^۷ وقتی در کتب تفصیلی، کسی مثل نخعی اهل جایی معرفی شود و هیچ تفصیلی ذکر نشود، به طور معمول دلالت می‌کند که در اصل مربوط به آن مکان است نه نزولاً.

قرینه چهارم: تغایر مذهب نخعی و تمیمی

قرینه چهارم این است که بدون هیچ اشکالی غیاث بن ابراهیم نخعی، از عامه، و جزء دستگاه خلافت بوده است^۸ و غیاث بن ابراهیم تمیمی، شیعه و لا اقل متشیع بوده است.

۱. محمد بن یحیی الخزاز، راوی کتاب غیاث تمیمی است (فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱) و بیش از ۴۰ روایت در کافی توسط محمد بن یحیی از غیاث نقل شده است.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۴۶، ح ۳۵۳۹؛ تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۲۸، ح ۵۷.

۳. جمهرة النسب، ص ۲۰۱؛ الأنساب (سمعانی)، ج ۱، ص ۱۹۵، رقم ۱۲۶.

۴. اسبذی‌ها از بطون دارم هستند و دارم از بطون تمیم، ولی اسبذی‌ها از بطون دارم نیستند و اسبذ با یک واسطه به تمیم می‌رسد (الأنساب (سمعانی)، ج ۱، ص ۲۵۴، رقم ۱۶۴؛ «الاسبذی ...، هذه النسبة إلى اسبذ و هو بطن من تمیم يقال له اسبذ بن عمرو بن تمیم»؛ رک: جمهرة النسب، ص ۲۵۱ و ۲۶۸).

۵. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۴.

۶. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۷، ص ۱۱۳؛ التاریخ الکبیر، ج ۷، ص ۱۰۹.

۷. رجال الطوسی، ص ۲۶۸، رقم ۳۸۵۳.

۸. رجال النجاشی، ص ۳۰۵، رقم ۸۳۳.

۹. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۲۰.

نظر مختار: تغایر نخعی و تمیمی

پس غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی، دو نفر هستند؛ زیرا نخعی و تمیمی در یک فرد قابل جمع نیست. مورد بحث ما غیاث بن ابراهیم تمیمی، صاحب کتاب است؛ پس آنچه عامه در شرح حال غیاث بن ابراهیم نخعی به عنوان نقطه ضعف مطرح کرده‌اند ربطی به غیاث بن ابراهیم تمیمی ندارد.

اما نقطه ضعف غیاث بن ابراهیم نخعی این است که مهدی عباسی به کبوتربازی علاقه مند بود، و غیاث برای خوشایند او این حدیث «لا سبق إلا فی خف أو حافر أو جناح» را جعل کرد.^۱ البته در مورد جاعل این حدیث، اختلاف است؛ زیرا برخی جاعل آن را وهب بن وهب ابوالبختری دانسته‌اند، و در تاریخ بغداد در شرح حال وهب بن وهب آمده که احمد بن حنبل گفت: این حدیث را فقط او (ابوالبختری) روایت کرده است.^۲

جهت دوم: بررسی اتحاد غیاث راوی امام صادق علیه السلام با غیاث راوی امام باقر علیه السلام
از آنجا که شیخ طوسی در موضعی از کتاب رجال، غیاث بن ابراهیم را - بدون مشخص کردن تبار وی - بتری و راوی از امام باقر علیه السلام دانسته این سؤال مطرح می‌شود که غیاث تمیمی آیا از اصحاب امام باقر علیه السلام نیز است؟ به عبارتی آیا غیاث راوی امام صادق علیه السلام با غیاث راوی امام باقر علیه السلام متحد است یا خیر. اگر امکان روایت غیاث بن ابراهیم تمیمی از امام باقر علیه السلام نباشد می‌توان گفت بتری دانستن شخصی به نام غیاث بن ابراهیم که راوی از امام باقر علیه السلام باشد ارتباطی با غیاث بن ابراهیم تمیمی پیدا نمی‌کند.

ادله ممکن نبودن نقل «غیاث راوی امام صادق علیه السلام» از امام باقر علیه السلام در بیان آقای خوئی
صاحب قاموس الرجال^۳ اتحاد دو عنوان غیاث راوی از امام صادق علیه السلام و غیاث

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۳۲۰، رقم ۶۷۶۷؛ میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. تاریخ بغداد، ج ۱۲، ص ۴۶۰؛ «قیل لأحمد بن حنبل تعلم أحدا روی: «لا سبق إلا فی خف أو حافر أو جناح؟» فقال: ما روی هذا إلا ذاك الكذاب أبو البختري.»

تاریخ بغداد (ج ۱۲، ص ۳۲۰) این مطلب را به نحو مسند به «غیاث بن ابراهیم» نیز نسبت داده است و نسبت به «وهب بن وهب» تعبیر «قیل» کرده و به صورت مرسل این مطلب را از احمد حنبل نقل کرده است.

۳. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۹۰.

اصحاب الباقر علیه السلام را ممکن دانسته است؛ اما مرحوم آقای خوئی فرموده است: به چند دلیل، غیاث بن ابراهیم که مصاحب امام صادق علیه السلام بوده، متفاوت با غیاث بن ابراهیم مصاحب امام باقر علیه السلام است.^۱

دلیل اول: روایت کتاب غیاث توسط احمد برقی با یک واسطه

غیاث بن ابراهیم که جزء اصحاب الصادق علیه السلام شمرده شده، راوی کتابش «اسماعیل بن ابان بن اسحاق الوزاق» است^۲ و طبق فرموده نجاشی، «احمد بن ابی عبدالله برقی» راوی کتاب خود «اسماعیل بن ابان» است.^۳ محمد بن یحیی الخزاز نیز راوی دیگر کتاب غیاث است^۴، و کتاب او را نیز برقی نقل کرده است.^۵ از آنجا که برقی در سال ۲۸۰ - و طبق قولی ۲۷۴ - وفات کرده است^۶، نقل روایت او با یک واسطه (اسماعیل بن ابان و محمد بن یحیی) از اصحاب حضرت باقر علیه السلام، ممکن نیست؛ بنابراین، غیاث بن ابراهیم از اصحاب امام باقر علیه السلام نیست.^۷

دلیل دوم: روایت کتاب غیاث توسط احمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه

طبق مشیخه فقیه^۸، احمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه (اسماعیل بن بزیع یا محمد بن یحیی الخزاز) از غیاث بن ابراهیم روایت کرده، و از آنجا که احمد بن محمد بن عیسی وفات برقی را در سال ۲۸۰ درک کرده^۹، نقل روایت او با یک واسطه از اصحاب حضرت باقر علیه السلام ممکن نیست؛ پس این غیاث بن ابراهیم غیر از آن غیائی است که از اصحاب حضرت باقر علیه السلام است.^{۱۰}

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۲؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۰۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۰۵، رقم ۷۰.

۴. فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱.

۵. فهرست الطوسی، ص ۴۳۷، رقم ۶۹۸.

۶. رجال النجاشی، ص ۷۷.

۷. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

۸. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۰.

۹. خلاصة الأقوال، ص ۱۴.

۱۰. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

دلیل سوم: روایت کتاب غیاث توسط حمید با یک واسطه

دلیل واضح‌تر از ادله قبل این است که حمید در طبقه شاگردان برقی بوده و متوفای سال ۳۱۰ است.^۱ برقی نیز کتاب غیاث را با یک واسطه (الحسن بن علی اللؤلؤی) نقل کرده است.^۲ وقتی برقی نتواند با یک واسطه از اصحاب الباقر علیه السلام نقل کند، به طریق اولی حمید نیز نمی‌تواند.^۳

دلیل چهارم: روایت کتاب غیاث توسط علی بن ابراهیم با یک واسطه

طبق آنچه در فهرست^۴ آمده علی بن ابراهیم با یک واسطه (زیدان بن عمر) از غیاث، نقل می‌کند، و نقل روایت او با یک واسطه از اصحاب امام باقر علیه السلام ممکن نیست.^۵ گرچه ایشان علت دلیل اخیر را ذکر نکرده اما علتش این است که علی بن ابراهیم بن هاشم در سال ۳۰۷ زنده بوده است.^۶ (البته تاریخ وفات وی در دست نیست)؛ بنابراین، با حمید که تاریخ وفاتش ۳۱۰ بوده، تقریباً متقارب است و وقتی حمید و افراد هم طبقه مشایخ حمید، مانند برقی و احمد بن محمد بن عیسی، نتوانند با یک واسطه از اصحاب امام باقر علیه السلام روایت نقل کنند، قهراً علی بن ابراهیم که هم طبقه با حمید است و یک طبقه از برقی و احمد بن محمد بن عیسی متأخر است، به طریق اولی نمی‌تواند با یک واسطه از اصحاب امام باقر علیه السلام نقل کند.

شاهدی بر مدعای آقای خونی: عدم امکان روایت ابراهیم بن هاشم از اصحاب الباقر علیه السلام یکی از شواهد اینکه «غیاث بن ابراهیم» نمی‌تواند از اصحاب حضرت باقر علیه السلام باشد، شاید این باشد که «ابراهیم بن هاشم» بدون واسطه از «غیاث بن ابراهیم» روایت دارد.^۷ نقل بدون واسطه ابراهیم بن هاشم از اصحاب حضرت باقر علیه السلام ممکن نیست.

۱. رجال النجاشی، ص ۱۳۲.

۲. فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۲.

۴. فهرست الطوسی، ص ۳۵۵.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۲.

۶. الأملی (شیخ صدوق)، ص ۶۱۰، ح ۷.

۷. التوحید (شیخ صدوق)، ص ۳۸۸، ح ۳۳.

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

اشکال شاهد فوق

اما به ظن قوی در این روایت سقطی صورت گرفته؛ زیرا چنین نقلی از ابراهیم بن هاشم در هیچ یک از کتب روایی موجود سابقه ندارد، و تمامی مشایخ ابراهیم بن هاشم، در طبقه شاگردان غیاث بوده، و هیچ یک با خود غیاث هم طبقه نیستند. ما در حاشیه کتاب توحید مرحوم صدوق نوشتیم که ابراهیم بن هاشم در هیچ یک از کتب اربعه و کتب صدوق و مصادر بحار الأنوار بی واسطه از غیاث بن ابراهیم روایت نقل نکرده است؛ بنابراین، در نقلی از کتاب توحید شیخ صدوق نیز که بدون واسطه است سقطی صورت گرفته است؛ زیرا هیچ نمونه‌ای از نقل بی واسطه در اسناد وجود ندارد.^۱

اشکال ادله آقای خوئی

ولی تمام ادله چهارگانه فوق، قابل مناقشه است.

اشکالات دلیل اول

این کلام ایشان که فرموده است: «لایمکن روایتی عن أصحاب الباقر علیه السلام بواسطه واحدة»^۲ چند اشکال کبروی^۳ داشته و صحیح نیست.

۱. التوحید (شیخ صدوق)، ص ۳۸۸، ح ۳۳.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

۳. استاد علیه السلام: ممکن است اشکال صغروی نیز مطرح شود که تقریب آن چنین است:

طبق رجال نجاشی، «اسماعیل بن ابان وزاق» در سند کتاب غیاث بن ابراهیم موجود است، اما نقل روایت برقی از اسماعیل بن ابان وزاق ثابت نشده است؛ زیرا با مراجعه به کتب رجال و اسانید روایات مشخص می شود دو نفر با نام «اسماعیل بن ابان» هستند؛ یکی «اسماعیل بن ابان الحنات (الخیاط)» که توثیق نشده (التاریخ الكبير، ج ۱، ص ۳۴۷، رقم ۱۰۹۳: «اسماعیل بن ابان، أبو إسحاق، الحنات، الکوفي. أراه الغنوي. عن هشام بن عروة. مترك، تركه أحمد»)، و دیگری «اسماعیل وزاق» که عاقه وی را توثیق کرده، اما به تشیع او ایراد گرفته اند (سیر أعلام النبلاء، ج ۱۰، ص ۳۴۸: «وكان من أئمة الحديث. وثقه أحمد بن حنبل، وأبو داود ... عن يحيى بن معين، قال: إسماعيل بن أبان الزقاق ثقة، وإسماعيل بن

اشکال اول: امکان نقل احمد برقی از اسماعیل بن ابان (اصحاب الصادق علیه السلام)

اولاً، خود ایشان نقل احمد برقی با یک واسطه را از اصحاب امام باقر علیه السلام ممکن دانسته است، با این توضیح که نجاشی فرموده: احمد برقی کتاب اسماعیل بن ابان را روایت کرده^۱، و ایشان در معجم الرجال بعد از نقل این عبارت فرموده است: «هذا [أي إسماعيل بن أبان] أحد الرجلين اللذين ذكرهما الشيخ»^۲. چون شیخ در فهرست دو نفر را به نام اسماعیل بن ابان عنوان کرده که هر دو صاحب کتاب هستند. راوی از اولی «ابوسمینه، محمد بن علی صیرفی» است^۳، و راوی از دیگری «ابراهیم بن سلیمان» است^۴، و باید این دو نفر در یک طبقه باشند که احتمال

أبان الغنوي كذاب، وضع حديثاً: أنَّ السامع من ولد العباس يلبس الخضره، يعني: المأمون. قيل: كان في الزواق تشيع قليل كذاب أهل بلده؛ الكامل في ضعفاء الرجال، ج ۱، ص ۵۰۳، رقم ۱۳۲: «إسماعيل بن أبان الزواق كوفي ... قال السعدي: إسماعيل بن أبان الزواق كان مثالا عن الحق ولم يكن يكذب في الحديث ... سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن أبان الزواق ثقة حدَّثنا الرمادي قال: إسماعيل بن أبان الزواق ثقة حدَّثنا البخاري قال: وأما إسماعيل بن أبان الزواق الكوفي صدوق؛ تهذيب الكمال، ج ۳، ص ۹-۸: «قال عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه: ثقة. وكذلك قال أحمد بن منصور الرمادي، و أبو داود، و محمد بن عبد الله الحضرمي. و قال البخاري: صدوق. و قال النسائي: ليس به بأس. و قال عباس الدوري، عن يحيى بن معين: إسماعيل بن أبان الزواق ثقة، و إسماعيل بن أبان الغنوي كذاب، وضع حديثاً عن علي: "السامع من ولد العباس يلبس الخضره"، يعني المأمون. قال أبو بكر الخطيب: و قد كان يعقوب بن شيبه كتب عنهما جميعاً. و قال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: إسماعيل بن أبان الزواق، كان مثالا عن الحق، و لم يكن يكذب في الحديث. قال أبو أحمد بن عدي: يعني ما عليه الكوفيتون من التشيع، و أما الصدوق فهو صدوق في الرواية». مرحوم نجاشی در مورد «اسماعیل بن ابان» که برقی کتاب او را روایت کرده، مشخصه‌ای ذکر نکرده است. از این رو معلوم نیست این اسماعیل بن ابان، همان «زواق» باشد.

در پاسخ به این اشکال صفرویی باید گفت: در کتب عاقله، «اسماعیل بن ابان الزواق الأزدي أبو اسحاق الكوفي» متوفای ۲۱۶ و «اسماعیل بن ابان الغنوي الخياط أبو اسحاق الكوفي» متوفای ۲۱۰ نیز ذکر شده است (برای نمونه: میزان الاختلال، ج ۱، ص ۲۱۲؛ تهذيب الكمال، ج ۳، ص ۱۰ و ۱۳). با توجه به نزدیکی سال وفات این دو اسماعیل بن ابان، اشکال صفرویی وارد نیست؛ بنابراین، اشکال عمده، اشکال کبری است.

۱. رجال النجاشي، ص ۳۲، رقم ۷۰.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۱۳، رقم ۱۲۷۴.

۳. فهرست الطوسي، ص ۴۱۲، رقم ۶۲۵.

۴. فهرست الطوسي، ص ۱۰، رقم ۳.

تطبیق بر یکی از این دو داده شده؛ پس محتمل است مروی عنه برقی، اسماعیل بن ابان دوم باشد (که راوی از او ابراهیم بن سلیمان است).

و در ذیل ترجمه اسماعیل بن ابان دوم فرموده است: «نعم یحتمل اتحاد هذا مع إسماعیل بن أبان الحنط الآتی»^۱ (که از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است)؛ پس طبق نظر مرحوم آقای خوئی، این امر ممکن است که احمد برقی با یک واسطه (که همان اسماعیل بن ابان حنط^۲ است که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام بوده است) از اصحاب حضرت باقر علیه السلام روایتی نقل کند.

اشکال دوم: تکرر نقل احمد برقی از محمد بن سنان از ابوالجارود (اصحاب الباقر علیه السلام) همچنین برقی از محمد بن سنان نقل می‌کند، و محمد بن سنان نیز از ابوالجارود (که از اصحاب حضرت باقر علیه السلام است) روایت نقل می‌کند؛ پس برقی از اصحاب حضرت باقر علیه السلام با یک واسطه (محمد بن سنان) روایت نقل کرده است.^۳

اشکال سوم: امکان نقل اسماعیل وزّاق از اصحاب الباقر علیه السلام با لحاظ طبقه مشایخ وی به علاوه اسماعیل بن ابان وزّاق در طبقه‌ای است که می‌تواند از اصحاب حضرت باقر علیه السلام روایت کند، و حدود سیزده نفر از مشایخ اسماعیل را تهذیب الکمال^۴ نقل کرده است که تاریخ ولادت یا وفات چند تن از آنها معلوم است:

الف. یکی از مشایخ اسماعیل «ابوالجارود، زیاد بن منذر» است که از اصحاب حضرت باقر علیه السلام است.^۵

ب. شیخ دیگرش «اسماعیل بن خلیفه»^۶ (متولد ۸۴) است^۷ که در زمان

۱. معجم رجال الحديث، ج ۴، ص ۱۴.

۲. رجال الطوسی، ص ۱۶۷، رقم ۱۹۳۸.

۳. برای نمونه: تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۹۵، ح ۷۱؛ و ج ۸، ص ۵، ح ۹.

۴. تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۵-۶، رقم ۴۱۱.

۵. رجال النجاشی، ص ۱۷۰.

از او تنها در کافی شریف ده‌ها روایت از امام باقر علیه السلام نقل شده است.

۶. او همان «ابواسرائیل بن ابی اسحاق الملانی» است (تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۷۷).

۷. المجروحین، ج ۱، ص ۱۲۴.

رحلت امام باقر (ع) (سال ۱۱۴) سی ساله بوده است. پس اسماعیل بن ابان می‌تواند از اصحاب حضرت باقر (ع) روایت کند.

ج. شیخ دیگرش «عبدالرحمن»^۲، نواده حنظله غسیل الملائکه است که در زمان رحلت امام باقر (ع)، حدوداً ۵۰ سال داشته و بیش از یکصد سال عمر کرده و حدود سال ۱۷۲ فوت کرده است.^۳

ولادت بقیه مشایخ اسماعیل بن ابان در دست نیست؛ ولی وفات بقیه مشایخ او بین سالهای ۱۵۳ تا ۱۷۵ است^۴ که روایت همه اینها از امام باقر (ع) امکان عرفی دارد.

بنابراین، اینکه اسماعیل بن ابان بدون واسطه از اصحاب امام باقر (ع) نقل کند، امکان عرفی دارد. نمونه‌ای از نقل ایشان از اصحاب امام باقر (ع) نیز موجود است که بلاواسطه از ابوالجارود (زیاد بن منذر) روایت نقل کرده است.

بعد از اینکه امکان نقل روایت برقی باواسطه اسماعیل بن ابان از اصحاب امام باقر (ع) ثابت شد، نقل روایت او باواسطه «محمد بن یحیی الخرزاز» نیز از اصحاب امام باقر (ع) ممکن خواهد بود.

۱. تاریخ أهل البيت (ع) نقل عن الأئمة (ع)، ص ۸۰؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۶۹ و ۴۷۲؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۵۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۷۷.

۲. نسب وی چنین است: عبدالرحمن بن سلیمان بن عبدالله بن حنظله؛ بنابراین، حنظله که غسیل الملائکه است، «جد پدر» وی محسوب می‌شود و اینکه «عبدالرحمن» به «ابن الغسیل» معروف شده، به اعتبار جد پدر اوست؛ نظیر «ابن الرضا (ع)» که در مورد نوادگان امام رضا (ع) مطرح بوده است.

۳. الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۵، ص ۴۶۳؛ تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۲۲۴.

در مورد عمر او اختلاف است اما کمتر از ۹۰ سال گزارش نشده است (سیر أعلام النبلاء، ج ۷، ص ۳۲۴: «توفي عبد الرحمن: سنة إحدى و سبعين و مائة، وقد جاوز التسعين»؛ تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ج ۴، ص ۶۷۸: «مات عبد الرحمن سنة إحدى و سبعين و مائة، عن نحو من مائة سنة»).

۴. مانند معاویه بن عمار الدهنی^۵ که او نیز از مشایخ اسماعیل است (تهذیب الکمال، ج ۳، ص ۵، رقم ۴۱۱: «إسماعیل بن أبان الوزاق الأردني؛ أبو إسحاق و يقال أبو إبراهيم الكوفي؛ روی عن أبي شببة إبراهيم بن عثمان العسبي ... و معاویه بن عمار الدهني ...»). او متوفای سال ۱۷۵ قمری است (رجال النجاشی، ص ۴۱۱: «مات معاویه سنة خمس و سبعين و مائة») و از امام باقر (ع) نیز نقل کرده است (الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۱۴۵، ح ۱۶؛ تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۴۴، ح ۱۹).

اشکالات دلیل دوم

اشکال دلیل دوم مرحوم آقای خوئی نیز این است که از ناحیه نقل احمد بن محمد بن عیسی اشکالی وارد نیست، و از نقد دلیل اول، نقد این دلیل نیز روشن می‌شود.

اشکال اول: هم طبقه بودن برقی و احمد بن محمد بن عیسی

اولاً، هرچند احمد بن محمد بن عیسی بعد از برقی فوت کرده^۱، ولی بعید نیست که تولّدش قبل از برقی باشد^۲؛ پس نقل روایت او نیز از اصحاب باقر علیه السلام با یک واسطه ممکن است.

اشکال دوم: تکرر نقل احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن سنان از ابوالجارود

ثانیاً، احمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه (محمد بن سنان) از ابوالجارود - از اصحاب امام باقر علیه السلام - روایت می‌کند.^۳

اشکال سوم: نقل احمد بن محمد بن عیسی از حماد (اصحاب الصادق علیه السلام)

ثالثاً، «احمد بن محمد بن عیسی» مکرّر از «حماد بن عیسی» روایت نقل می‌کند^۴، و حماد جزء مشاهیر راویان امام صادق علیه السلام است^۵؛ چون امام صادق علیه السلام از اصحاب پدر خویش است، پس نقل روایت احمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه (حماد بن عیسی) از اصحاب امام باقر علیه السلام، ممکن است؛ علاوه بر اینکه حماد بن عیسی از پنج نفر از فقهائ طایفه اول اصحاب امام باقر علیه السلام، یعنی زراره^۶، محمد بن

۱. کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۴۰.

۲. از شواهد این مطلب آن است که اولاً، احمد بن محمد بن خالد از احمد بن محمد بن عیسی متعدّد روایت نقل کرده است (به عنوان نمونه رک: المحاسن، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۹؛ و ص ۱۲۵، ح ۱۴۳؛ و ص ۲۶۹، ح ۳۵۸). ثانیاً، جناب احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر و حسن بن علی و ثناء حدود ده برابر احمد برقی حدیث نقل کرده است.

۳. در کافی شریف ۱۷ روایت از روایات ابو الجارود چنین است.

۴. در کافی شریف ۴۲ روایت توسط احمد از حماد نقل شده است.

۵. رجال الکشي، ص ۳۷۵، رقم ۷۰۵.

۶. از آنچه حماد بن عیسی بی واسطه از زراره نقل کرده است می‌توان به دو نقل اشاره کرد:

اول: نقلی در الکافي (ج ۳، ص ۳۳۰، ح ۲)؛ علي بن ابراهيم عن ابيه و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عیسی عن زرارة عن أبي جعفر علیه السلام قال: «قلت له أسجد علی الزّفت

مسلم^۱، ابویصیر^۲، فضیل بن یسار^۳، و معروف بن خربوذ^۴ روایت نقل کرده است.

یعنی القیر فقال لا ولا علی الثوب الکرسف ولا علی الصوف ولا علی شیء من الحيوان ولا علی طعام ولا علی شیء من ثمار الأرض ولا علی شیء من الزیاش؛ اما در همه نسخ کافی، حماد به توسط حریر این روایت را از زرارہ نقل کرده است. همین روایت در تہذیب الأحکام (ج ۲، ص ۳۶۳، ح ۸۲) نیز با واسطه حریر نقل شده است.

دوم: نقلی در تہذیب الأحکام (ج ۲، ص ۶۱، ح ۶) که از کافی اخذ کرده است و در همه نسخ کافی به واسطه حریر نقل شده نه بی واسطه. به علاوه به سبب نقل های فراوان حماد بن عیسی از زرارہ توسط حریر - که فقط در کافی شریف به بیش از ۲۰۰ روایت می رسد - نمی توان به اسناد معدودی که بدون واسطه حریر نقل شده، اعتماد کرد.

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۵۷، ح ۱۱: کفایۃ الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر علیہ السلام، ص ۳۱۰؛ تہذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۴؛ و ص ۱۴۶، ح ۲۹.

باید توجه داشت که این موارد مواردی است که به نام حماد بن عیسی در سند تصریح شده و نباید همه مواردی را که در سند به ذکر «حماد» بدون نام پدر اکتفا شده، از مصادیق نقل حماد بن عیسی محسوب کرد؛ زیرا بسیاری از این موارد از حماد بن عثمان است که راوی کتاب وی، یعنی ابن ابی عمیر، از او روایت نقل کرده و حماد بن عثمان نیز از محمّد بن مسلم بی واسطه نقل کرده است.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۵۹ و ۳۶۴.

در تبیین وجه استشهاد به این دو مورد از تفسیر قمی باید گفت آنچه در این کتاب در سند آمده عبارت است از: «حدّثنی أبي عن حماد عن أبي بصير؛ و ابراهيم بن هاشم راوی از حماد بن عیسی است نه حماد بن عثمان.

ممکن است گفته شود به روایتی از تأویل الآيات الظاهرة (ص ۵۳۹) نیز می توان استشهاد کرد؛ و قال أيضا حدّثننا الحسين بن أحمد المالکي عن محمّد بن عیسی عن یونس بن خلف عن حماد بن عیسی عن أبي بصير قال: «ذكر أبو جعفر علیہ السلام الكتاب الذي تعافدوا عليه في الكعبة...؛ ولی این استشهاد صحیح نیست؛ زیرا «یونس بن مصنف» یونس بن عثمان است. «خلف بن حماد» نیز غلط است و یا «خلف بن حماد» بوده که در این صورت یا «بن عیسی» زائد است و یا «خلف بن حماد عن حماد بن عیسی» بوده - که بسیار مستبعد است - و یا «خلف» زائد است؛ در حالی که یونس از حماد بن عثمان روایت نقل می کند نه حماد بن عیسی. از این رو نمی توان به این سند اتکا کرد.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۳۲: حدّثنی محمّد بن الحسن قال حدّثنی محمّد بن الحسن الضفّار عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریر و فضیل عن زرارة عن أبي جعفر علیہ السلام قال: «صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة...».

۴. دلائل الإمامة، ص ۵۳۳، ح ۵۱۳/۱۱۷: و روی محمّد بن عیسی و الحسن بن طریف جمیعاً، عن حماد بن عیسی، عن معروف بن خربوذ، عن أمير المؤمنين (صلوات الله علیه) أنه قال: «نحن بني هاشم كنجوم السماء، كلما غاب نجم بدا نجم، حتى إذا أشرتم إليه بأيديكم، و أوماتم بحواجبكم، و مددتم

اشکالات دلیل سوم

اشکال اول: اشتغال روایات حمید بر مراسیل کثیره
اولاً، روایات حمید مشتمل بر مراسیل کثیره است^۱ و با نقل حمید، نمی توان طبقات را تعیین کرد.

إلیه رقابکم جاء ملک الموت، فیغیب من بین أظهرکم، فلبثتم سنین من دهرکم لا تدرؤن آیا من آتی، و استوت بنو عبد المطلب، و کانوا کأسنان المشط، فإذا أطلع الله لکم نورکم فاحمدوا الله و اشکروه.^۲
 البته حماد بن عیسی با واسطه حریر نیز از معروف بن خربوذ روایت نقل کرده است: ر.ک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۵، ح ۱۱؛ و ص ۸۶، ح ۱۳.

۱. طبق آنچه استاد سید محمد جواد شبیری رحمته الله درباره منقولات حمید بن زیاد تحقیق کرده و مورد تأیید حضرت استاد رحمته الله قرار گرفته، اسناد مربوط به منقولات حمید در کتاب فهرست شیخ به دلیل سقط فراوان، برای تشخیص طبقات روایت، اعتباری ندارد و اصل عقلایی عدم خطا در چنین منقولاتی جاری نیست. توضیح مطلب این است که بسیاری از منقولاتی که از کتاب حمید در فهرست شیخ نقل شده دچار سقط است و این سقط در فاصله بین اساتید حمید و صاحب کتابی که طریق برای کتابش وارد شده، رخ داده است. با ملاحظه اسناد مشابه در کتب دیگر مثل رجال نجاشی و اسناد روایات می توان به این سقطها دست یافت. اما منشأ این اشکال در خصوص فهرست شیخ، شاید طرز نگارش کتاب حمید باشد - نه اینکه در کتاب حمید اشتباهی باشد به جهت اینکه در رجال نجاشی منقولات از کتاب حمید بدون سقط موجود است -؛ به این معنی که ممکن است حمید یا شخص دیگری منقولانش را از مشایخ مختلف در یک جا جمع کرده، اما تعبیرش مبهم بوده است؛ مثلاً در کتابش، کتاب هایی را که استادش قاسم بن اسماعیل نقل کرده بیان کرده اما این نوشته وی، موهوم این امر شده که قاسم بن اسماعیل این کتاب ها را به طور مستقیم نقل کرده؛ در حالی که مقصود حمید چنین نبوده است؛ بلکه مرادش این بوده که فهرست کتاب هایی که در کتابخانه قاسم بوده چنین است؛ همچنین است کتاب های کتابخانه سایر اساتیدش. اما شیخ طوسی در اخذ مطلب از کتاب حمید، نقل مستقیم را برداشت کرده و از این رو سندها را معنعن نقل کرده است؛ بنابراین، شاید شیخ طوسی به اصل کتاب حمید دسترسی نداشته و فقط چکیده ای از فهرست حمید یا اجازه ای که برگرفته از این فهرست بوده در اختیار داشته است.

البته احتمال دومی هم وجود دارد و آن این است که مراد شیخ طوسی از معنعن آوردن اعم از نقل مستقیم و غیر مستقیم است اما این احتمال بعید است و ظهور «عن» در نقل مستقیم است، اگرچه صریح نیست. با توجه به مطلب فوق، در مقام نیز نمی توان به نقل حمید از «الحسن بن علی اللؤلؤی» تکیه کرد (فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱: «غیاث بن ابراهیم؛ له کتاب، آخرنا به جماعة ... و روه حمید عن الحسن بن علی اللؤلؤی عنه») و چنین استدلال کرد که حمید با واسطه وی از غیاث بن ابراهیم نقل کرده و نتیجه گیری کرد که غیاث در جایگاه استاد استاد حمید است؛ زیرا گفته شد که به علت سقط فراوان در اسناد فهرست شیخ که از حمید نقل شده، اصل عدم خطا جاری نیست.

اشکال دوم: امکان نقل حمید از اصحاب الباقر علیه السلام با یک واسطه در اسناد عالی

ثانیاً، بین وفات حمید (سال ۳۱۰ ق) و رحلت امام باقر علیه السلام (سال ۱۱۴ ق)، ۱۹۶ سال فاصله است و اگر حمید بخواهد با دو واسطه از امام باقر علیه السلام نقل کند که واسطه اول، حسن بن علی اللؤلؤی و واسطه دوم غیاث بن ابراهیم است، باید به طور متوسط فاصله وفات هر راوی با وفات مروی عنه حدود ۶۵ سال باشد، و نقل کردن با چنین فاصله ای هر چند وفور نداشته و مستبعد است، لکن غیر ممکن نیست؛ چنان که اسناد عالی دارای واسطه کمتری هستند و در بین سندهای عالی چنین امری متعارف است.

اصطلاح «علو سند» در روایت به معنای کم بودن واسطه ها است. این کم بودن تعداد واسطه ها ناشی از آن است که بعضی از افرادی که در سلسله سند حدیث قرار دارند، آن را در اوایل جوانی (مثلاً بیست سالگی) شنیده، و در پیری (مثلاً هشتاد سالگی) برای راوی بعدی نقل کرده اند. البته نقل کردن با دو واسطه از محدثی که دویست سال پیش از ناقل فوت شده، در سندهای عادی صحیح نیست؛ ولی در میان سندهای عالی، امری متعارف و معمولی است پس این موارد را نباید غیر ممکن دانست بلکه باید تعبیر «بعید است» به کار برد. البته در سندهای غیر متعارف، گاهی با دو واسطه محدثی از راوی دیگری که هزار سال قبل فوت شده نقل می کند؛ زیرا مثلاً یکی از راویان، جنّ است.^۱

یکی از نمونه هایی که برای سند عالی ممکن است گفته شود، این است که از یک سو، شیخ طوسی از ابن صلت و او نیز از ابن عقده نقل می کند؟ از سوی دیگر، یکی از مشایخ ابن عقده، احمد بن الحسن بن علی بن فضال است که متوفای ۲۶۰ ق است؛ لذا شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) می تواند از کسی که ۲۰۰ سال قبل از او فوت شده نقل کند. در جامع الرواة در پاورقی مربوط به ترجمه ابن عقده - نمی دانم از آقای بروجردی یا آقای شعرانی است - چنین آمده است:

«قد مضی فی ترجمة احمد بن الحسن بن علي بن محمد رواية ابن

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰۷، ص ۱۲۳.

۲. در موارد متعددی، شیخ طوسی از ابن صلت اهوازی (أبو الحسن أحمد بن محمد بن هارون بن الضلت الأهوازي) از ابن عقده نقل روایت کرده است؛ برای نمونه: الاستبصار، ج ۱، ص ۴۷۸، ح ۱؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۹۷، ح ۱۱ و ص ۳۳۱، ح ۱۱ و ص ۳۴۴، ح ۴۸ و ص ۷۰۹، ح ۲.

عقدۀ عنه مع انه مات ستين و مائتين فيلزم منه ان يكون سماع ابن
عقدۀ عنه قبل ان يبلغ عمره احدى عشرة سنة.^۱

مراد از این ارجاع مندرج در پاورقی، این عبارت در ترجمۀ احمد بن حسن بن
فضال است:

«عنه احمد بن محمد بن سعيد بن عقدۀ في [يب] في باب ما
تجوز الصلاة فيه من اللباس».^۲

البته در این عبارت، «بن عقدۀ» غلط است و «ابن عقدۀ» صحیح است، ابن
عقدۀ عطف بیان از احمد است و عقدۀ لقب محمد است. در هر حال، معنای
عبارت فوق آن است که «ابن عقدۀ» از «احمد بن حسن بن فضال» نقل روایت کرده
که مطلب ناصوابی است؛ زیرا آن محدثی که ابن عقدۀ در آن باب از او نقل می‌کند،
«احمد بن محمد بن الحسن» است، نه «احمد بن حسن بن علی بن محمد بن
فضال»^۳ البته در سند حدیث طبق نسخه‌ای از نسخ، به جای «احمد بن محمد بن
الحسن» که در بعضی نسخ است، «احمد بن الحسن» است که با مراجعه به نسخ
معتبر و بسیار معتمد همین صحیح است. از امور بسیار شایع، تصحیف احمد به
محمد است و از تحریفات بسیار شایع، جمع بین نسخه بدل و مبدل منه است؛
یعنی «محمد» در نسخه‌ای بوده که در نسخه‌ای که «محمد» نداشته، به عنوان
نسخه بدل ذکر شده و سپس نسخ بعدی بین نسخه اصلی و نسخه بدل جمع
کردند. صاحب جامع الرواة هم چون نسخه‌اش همین «احمد بن الحسن» بوده،
چنین برداشت کرده که او ابن فضال است؛ خصوصاً که «احمد بن حسن بن علی
بن محمد بن فضال» نوعاً از پدرش نقل می‌کند و در سندی هم که جامع الرواة
این مطلب را اذعان کرده، احمد از پدرش نقل کرده است؛^۴ لذا این سند را به اشتباه

۱. جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۶، پاورقی ۱.

۲. جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۵.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۱۹، ح ۷۰؛ و روی احمد بن محمد بن سعید ابن عقدۀ عن احمد بن محمد بن الحسن قال حدثني أبي عن عبد الله بن جميل بن عتيّاش أبي علي البرزّاز قال أخبرني أبي قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعملُه أهل الكتاب أصْلِي فيه قبل أن يغسل قال لا بأس وأن يغسل أحبَّ إليّ».

۴. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۱۹، ح ۷۰؛ و روی احمد بن محمد بن سعید ابن عقدۀ عن احمد بن

در ترجمهٔ حال «احمد بن الحسن بن علی بن محمد بن فضال» آورده است.^۱ اگر ادعای جامع الرواة صحیح بود، باید هنگام تحمّل حدیث، ابن عقده کمتر از ۱۱ سال می‌داشت؛ زیرا ولادت ابن عقده ۲۴۹ ق است^۲ و سال وفات احمد بن حسن بن فضال ۲۶۰ ق است.^۳

اما این اجتهاد، صحیح نیست. ما به تمام کتب حدیثی که امکان دسترسی داشت - که چند صد کتاب بود - مراجعه کرده‌ایم و برای نمونه، یک مورد هم حسن بن علی بن فضال از عبدالله بن جمیل روایت ندارد و در یک جا هم ابن عقده از احمد بن حسن بن فضال روایت نکرده است؛ بلکه مراد از احمد بن حسن، احمد بن حسن بن سعید قرشی است که ابن عقده از او روایت بسیار دارد.^۴

نمونهٔ دیگر از چنین اشتباهی، این است که صاحب جامع الرواة، در ذیل عنوان «حسین بن النضر الأرمینی» سندی را مطرح کرده که مربوط به حسین بن نصر بن مزاحم، صاحب تاریخ صقین است.^۵ «نصر» بدون الف و لام است؛ ولی «نضر» با الف و لام است. این قبیل اشتباهات، در جامع الرواة فراوان است.

یکی از امتیازات رجال آقای خوئی بر جامع الرواة اردبیلی، امانت زیادی است که

محمّد بن الحسن قال حدّثني أبي عن عبد الله بن جميل بن عتيّاش أبي عليّ البزاز قال أخبرني أبي قال: «سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب».

۱. جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۵.
 ۲. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۲۵.
 ۳. رجال النجاشی، ص ۸۱.
 ۴. ابن عقده راوی کتاب احمد بن حسن بن سعید است؛ رک: رجال النجاشی، ص ۹۱، رقم ۲۲۷.
 ۵. جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۵۷، رقم ۱۹۹۷: «الحسین بن النضر الأرمینی. احمد بن محمد بن عیسی عنه عن ابی الحسن الرضا عليه السلام فی [یب] فی باب الاعسال المفروضات.»
- سند مذکور چنین است:
- تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۱۹: عنه عن الحسين بن النضر الأرميني قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميتٌ ومعهم جنبٌ ومعهم ماءٌ قليلٌ قدر ما يكفي أحدهما أيهما يبدأ به قال يقتل الجنب ويترك الميت لأن هذا فريضة وهذا سنة.»
- بنابراین، به نظر می‌رسد در جامع الرواة اشتباهی رخ نداده است. در نسخ تهذیب نیز که استاد علیه السلام تهذیب مطبوع را با آن مقابله کرده، «بن نصر» نیامده و تنها بر اساس نسخهٔ سید حیدر کرکی، به جای «بن النضر الأرمینی» که در نسخهٔ بسیار معتمد از شهید ثانی آمده، «بن النضر الأرمینی» آمده است.

در نقل روایات و در نقل آدرس وجود دارد. موارد مختلفی در رجال آقای خوئی هست که به عین تعبیری که در خود اسانید واقع شده، نقل می‌کند و آدرس می‌دهد؛ ولی نقطه ضعف جامع الرواة این است که در نقل، اجتهاد می‌کند؛ مثلاً اگر «ابن فضال» در سندی باشد و به نظرش برسد که مقصود حسن بن فضال است، در شرح حال حسن، آن را نقل می‌کند و می‌گوید: «عنه فلان»، در حالی که ممکن است این ابن فضال، غیر از حسن باشد؛ مثلاً علی یا برادرش احمد باشد؛ چون بنو فضال، زیاد هستند؛ لذا این اجتهادات، منشأ اشتباهاتی می‌شود.

اشکالات دلیل چهارم

اشکال اول: هم طبقه بودن علی بن ابراهیم با حمید
اولاً، علی بن ابراهیم بن هاشم هم طبقه با حمید است^۱، و نقل روایت حمید با دو واسطه از حضرت باقر علیه السلام ممکن است، که توضیح آن در نقد دلیل چهارم گذشت.

اشکال دوم: تغایر علی بن ابراهیم در طریق کتاب غیاث با علی بن ابراهیم بن هاشم
ثانیاً، آن علی بن ابراهیم که در طریق کتاب غیاث واقع شده «علی بن ابراهیم بن المعلى» است، نه «علی بن ابراهیم بن هاشم» که در سال ۳۰۷ زنده بوده است. طریق فهرست چنین است: «أخبرنا به أحمد بن محمد بن موسى عن ابن عقدة عن الحسين بن حمدان عن علي بن إبراهيم بن معلى عن زيدان بن عمر، قال حدثنا غياث بن إبراهيم^۲، با توجه به طبقه و مشایخ ابن عقده هیچ مانعی ندارد ایشان با سه واسطه از اصحاب امام باقر علیه السلام نظیر غیاث روایت کنند؛ بلکه با دو واسطه هم می‌تواند روایت نقل کند.^۳

۱. در کافی شریف، علی بن ابراهیم با ۲ تا ۶ واسطه از امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده و حمید نیز با ۳ تا ۶ واسطه روایت نقل کرده است. علی بن ابراهیم تا سال ۳۰۷ زنده بوده است (الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۶۱۰، ح ۷: «حدثنا حمزة بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب علیه السلام قال أخبرني علي بن إبراهيم بن هاشم سنة سبع وثلاثمائة قال حدثنا أبي قال حدثنا محمد بن أبي عمير...»). وفات حمید نیز ۳۱۰ بوده است.

۲. فهرست الطوسي، ص ۳۵۵.

۳. ابن عقده متوفای ۳۳۲ هجری قمری است. از این رو اگر با اصحاب الباقر علیه السلام دو واسطه داشته

نظر مختار: عدم وقوع نقل «غیاث تمیمی» از امام باقر علیه السلام با وجود امکان آن

بنابراین، حق با صاحب قاموس الرجال است که نقل غیاث راوی از امام صادق علیه السلام را از امام باقر علیه السلام ممکن دانسته است؛ اما در عین حال باید گفت غیاث بن ابراهیم، کثیرالروایه است^۱ و از غیر از امام صادق علیه السلام از جماعتی از مشایخ روایت دارد؛ ولی در هیچ کدام از کتب حدیثی موجود، حتی موردی به عنوان نمونه یافت نشد که غیاث از کسی که زمان حضرت باقر علیه السلام را درک کرده، روایت کرده باشد. بسیار مستبعد است این محدث کثیرالروایه در دوران امام باقر علیه السلام صلاحیت اخذ حدیث داشته باشد، ولی از حضرت و هیچ کدام از اصحابشان روایت نشنیده و نقل نکرده باشد. این نکته نیز قابل توجه است که مرحوم آقای خوئی فرموده است: روایات غیاث منحصر به امام صادق علیه السلام است و به روایتی از امام کاظم علیه السلام دست نیافتیم، و کلام شیخ طوسی در مورد غیاث ابن ابراهیم که فرموده «روی عن أبي الحسن علیه السلام»^۲ از غرائب کلام است.^۳

اما کلام شیخ از غرائب نیست؛ بلکه کلام خود مرحوم آقای خوئی در انحصار تمامی روایات غیاث از حضرت صادق علیه السلام، کلام غریبی است. مرحوم آقای خوئی ظاهراً به دلیل عدم مراجعه به کتب دیگر غیر از کتب اربعه، چنین قضاوتی کرده است.

باشد، یعنی تا امام باقر علیه السلام سه واسطه وجود خواهد داشت و این فاصله زمانی با توجه به شهادت امام باقر علیه السلام که ۱۱۴ قمری است، ۲۱۸ سال خواهد بود. در این صورت باید به طور متوسط فاصله وفات هر راوی با وفات مروی عنه، حدود ۵۵ سال باشد، که امری غیر متعارف نیست (رجال الطوسی، ص ۴۰۹، رقم ۵۹۴۹: «أحمد بن محمد بن سعيد بن ... المعروف بابن عقدة، یکنی أبا العباس، ... و مولده سنة تسع وأربعین و مائتین، و مات سنة اثنتین و ثلاثین و ثلاثمائة»). در اسناد ذیل، وی با سه واسطه از امام باقر علیه السلام حدیث نقل کرده است؛ بنابراین، از اصحاب الباقر علیه السلام با دو واسطه می تواند حدیث نقل کند (الأمالی (شیخ صدوق)، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴؛ معانی الأخبار، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۳). همچنین در برخی اسناد وی با چهار واسطه از امام سجاد علیه السلام حدیث نقل کرده است (الأمالی (شیخ صدوق)، ج ۱، ص ۲۷۵، ح ۱۲؛ و ص ۲۹۷، ح ۲)؛ بنابراین، نه تنها امکان نقل ابن عقده با دو واسطه از اصحاب الباقر علیه السلام وجود دارد؛ بلکه چنین مطلبی در اسناد محقق شده است.

۱. تنها در کافی شریف بیش از ۶۰ روایت از وی نقل شده است. در کتب شیخ صدوق نیز چنین است.

۲. رجال الطوسی، ص ۲۶۸، رقم ۳۸۵۳.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۵۲.

«غیاث» غیر از امام صادق علیه السلام از عده‌ای از مشایخ روایت نقل کرده است؛ مانند:

۱. ابوحمزه، ثابت بن دینار^۱
۲. حسین بن زید، فرزند زید شهید^۲
۳. خارجه بن مصعب^۳
۴. صاعد بن مسلم^۴
۵. اسماعیل بن ابی‌زید^۵.

البته در برخی مصادر^۶، روایت غیاث بن ابراهیم از اسحاق بن عمار نیز آمده است؛ ولی در این نقل اشتباهی رخ داده و صحیح آن «غیاث بن کلوب بن اسحاق بن عمار» است.

عجیب‌تر اینکه مرحوم آقای خوئی به‌خاطر اینکه روایت «غیاث» از امام کاظم علیه السلام را در کتب اربعه نیافته، فرموده است: کلام شیخ از غرائب کلام است؛ در حالی که نجاشی نیز کلام شیخ را تأیید کرده است^۷؛ اما وقتی تنها شیخ طوسی غیاث را در اصحاب امام باقر علیه السلام آورده^۸، مرحوم آقای خوئی هیچ‌گونه استغرابی نکرده؛ در حالی که این مطلب از متفردات شیخ است، آن هم فقط در رجال نه در فهرست، و از نظر طبقه نیز امری مستبعد است.

جهت سوم: بررسی مذهب غیاث بن ابراهیم تمیمی
جهت سوم درباره غیاث بن ابراهیم، بررسی بتری یا امامی بودن اوست.

۱. کمال الدین، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۶۵؛ الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۲۶۹، ح ۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۱۲۵، ح ۵۳.
۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۲ ح ۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۲۴۲ ح ۴۸.
۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳، ح ۶۸؛ الأمالی (شیخ مفید)، ص ۶۶، ح ۱۲.
۴. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۶۹، ح ۹۳؛ «محمّد بن علی بن محبوب عن محمّد بن الحسین عن محمّد بن یحیی عن غیاث عن صاعد بن مسلم عن الشعبي قال قال علي...» استاد علیه السلام: به قرینة «محمّد بن یحیی الخزاز» که از غیاث روایت نقل کرده، مراد از «غیاث» در روایت تهذیب، غیاث بن ابراهیم است.
۵. بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۳۸۳، ح ۳.
۶. مانند بحار الأنوار، ج ۷۶، ص ۲۷۷؛ و ج ۸۱، ص ۲۳۸، ح ۱۹.
۷. رجال النجاشی، ص ۳۰۵، رقم ۸۳۳.
۸. رجال الطوسی، ص ۱۴۲.

خصوصیات بتریه و نسبت بتری بودن به غیاث

شیخ طوسی^۱ و نجاشی^۲ در رجال، غیاث بن ابراهیم تمیمی را از اصحاب حضرت صادق علیه السلام و حضرت کاظم علیه السلام معرفی کرده‌اند. همچنین نجاشی وی را توثیق کرده که معلوم می‌شود غیاث بن ابراهیم تمیمی مورد بحث ما، «بتری» نبوده، و بتری مربوط به فرد دیگری است؛ در حالی که شیخ طوسی غیاث بن ابراهیم را از اصحاب حضرت باقر علیه السلام شمرده و درباره‌اش فرموده است: «بتری»^۳.

بتری‌ها جزء عاقه‌اند؛ زیرا در فرقه زیدیه، گروه جارودیه شیعه‌اند^۴، و گروه بتریه عاقه هستند که امیرالمؤمنین را افضل صحابه می‌دانند و معتقدند خلافت، حق ایشان، ولی قابل انتقال به دیگری بوده، و حضرت بر اساس مصالحی حق خود را به ابوبکر تفویض کرده و خلافت او قانونی و شرعی بوده است.^۵ بسیاری از معاریف عاقه بتری هستند.^۶

کلام مامقانی: امامی بودن غیاث به دلیل نقل دو روایت در امامت ائمه علیهم السلام

مرحوم مامقانی فرموده است: با توجه به روایات غیاث، امامی بودن او معلوم می‌شود؛ چون صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام روایتی را از غیاث در معنای حدیث ثقلین نقل کرده که حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند: «... أنا والحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين...»^۷ و در خصال نیز از غیاث روایتی را نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «... و كيف تهلك أمة أنا أولها و اثنا عشر من بعدي من

۱. رجال الطوسي، ص ۲۶۸، رقم ۳۸۵۳.

۲. رجال النجاشي، ص ۳۰۵، رقم ۸۳۳.

۳. رجال الطوسي، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۴۲.

۴. تعبیر «شیعه» با «امامی» متفاوت است و مراد در اینجا کسانی هستند که خلافت بلافضل علی علیه السلام را پذیرفته‌اند. جارودیه نیز چنین خصوصیتی دارند. از این رو درباره آنها تعبیر «شیعه» به کار رفته است (فرق الشیعه، ج ۱، ص ۲۱؛ الأساب (سمعی)، ج ۳، ص ۱۶۸؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۵۷؛ بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۲۹-۳۰).

۵. مقالات الإسلامیین، ص ۶۸؛ فرق الشیعه، ص ۸؛ الحور العین، ص ۱۵۵.

۶. رجال الکشی، ص ۲۳۲-۲۳۳ و ۳۹۰؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۴۴؛ فرق الشیعه، ج ۱، ص ۵۷.

۷. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۷، ح ۲۵.



السَّعْدَاء...^۱؛ بنابراین، امامی بودن وی ثابت می‌شود.^۲

بررسی کلام صاحب قاموس الرجال در اثبات عامی بودن غیاث صاحب قاموس الرجال، ادله و قرائنی را در ردّ کلام مرحوم مامقانی مطرح کرده است.^۳ ایشان فرموده است:

- اولاً، در هر دو بابی^۴ که این دو روایت را صدوق نقل کرده، اکثر رواات آن باب غیر امامی هستند.^۵
- ثانیاً، دو مؤید نیز برای عامی بودن غیاث هست؛
الف: از حضرت صادق علیه السلام تعبیر «جعفر» کرده است.
ب: چون حضرت راوی را از عاقه می‌دانسته‌اند، لذا برای کلام خودشان با ذکر آباء خود، سند ذکر کرده‌اند.
- ثالثاً، شاید این شخص همان غیاث بن ابراهیم باشد که در رجال شیخ جزء اصحاب حضرت باقر علیه السلام، آمده است و چون او از عاقه و بتری است، پس شاید این غیاث نیز غیر امامی باشد.^۶

اشکالات بر قاموس الرجال

چند اشکال به کلام ایشان وارد است؛ زیرا:

- اولاً، گاهی راوی بی‌واسطه امامی است و راویان بعدی عامی هستند، ولی با این حال روایت این راوی امامی را نقل کرده‌اند؛ مانند اینکه علامه حلی به کتب عاقه مثل صحیح بخاری سند دارد و اجازه روایت می‌دهد؛

۱. الخصال، ج ۲، ص ۴۷۵، ح ۳۹.

۲. تنقیح المقال (چاپ قدیم)، ج ۲، ق ۱، ص ۳۶۷.

۳. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۳.

۴. باب اول: الخصال، ج ۲، ص ۴۵۶-۴۹۳، أبواب الإثني عشر؛ باب دوم: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۶۹-۴۰، باب النصوص علی الرضا علیه السلام بالإمامة فی جملة الأئمة الإثني عشر علیهم السلام.

۵. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۳.

۶. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۳.

۷. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۳.

در حالی که امثال ابوهریره را قبول ندارد.^۱

• ثانیاً، اگر از امام صادق علیه السلام، به «جعفر» تعبیر شده، به این دلیل است که در دوره ائمه علیهم السلام تقید به تعبیرات دیگر مستحکم نشده بود؛ بلکه تا زمان مرحوم شیخ طوسی نیز بسیاری از اوقات، اسم مبارک امامان بدون «علیه السلام» آورده می شد؛ چنان که در نسخه ای از تهذیب که با نسخه اصل مقابله شده، بسیاری از «علیه السلام» ها قلم گرفته شده است.

• ثالثاً، در اکثر روایات غیاث، تعبیر «ابا عبدالله» آمده است.

• رابعاً، نقل سند برای روایات امام صادق علیه السلام نیز شاهد امامی نبودن غیاث نیست؛ زیرا گاهی امام علیه السلام در بیان احکام، برای برخی از امامیه که بیشتر با عامه محشور بودند، سند خودشان را ذکر می کردند. گاهی نیز خود راوی امامی، برای آنکه مخاطبینش بپذیرند، سند عمومی ائمه علیهم السلام را در آغاز روایات آنها اضافه می کرده است.

• خامساً، سند ذکر شده برای کلام امام صادق علیه السلام در روایات غیاث، به مثابه نقل عامه نیست؛ چون در سند بخشی از روایاتش، حضرت صادق علیه السلام، از حضرت باقر علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده، و سند بین امام

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۳۴: «... و من ذلك كتاب صحيح البخاري بهذا الإسناد عن السيد فضل الله قال أخبرني بقرائي عليه أبو المظفر عبد الواحد بن حمد بن محمد بن شاذان السكري بأصبهان في داره لمحلة شميكان قال حدثنا سعد بن أبي سعد العيار الأشكابي قال حدثنا محمد بن عمر بن شوبه قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح الفريري قال أخبرنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري سنة ثلاث وخمسين ومائتين. و من ذلك الصحيح لمسلم بن الحجاج بهذا الإسناد عن السيد فضل الله...»

این اجازه همان اجازه کبیری است که علامه حلی به بنی زهره داده است. باید توجه داشت اجازه روایت در اینجا به این معناست که هر آنچه طرف مقابل به صحت آن اطمینان کرد، می تواند آن را روایت کند، اگرچه در صحیح بخاری باشد؛ بنابراین، اجازه روایت کتب صحاح از عامه به معنای تأیید همه روایات آن نیست، چنان که اجازه روایت کتب امامیه نیز به معنای تأیید همه روایات آن نیست.

۲. از این رو در روایات عبدالله بن میمون القداح به وفور تعبیر «جعفر» به کار رفته است. علاوه بر این در اسناد راویانی دیگر که عامی نیستند از همین تعبیر استفاده شده است؛ مانند: حنّاد بن عیسی (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۰۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۴)، اسحاق بن عمار (تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۶۸، ح ۱۹۷)، و عمار بن مروان (تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۰۹، ح ۴).

باقر علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله بیان نشده است.^۱ در گروهی دیگر از روایات غیاث نیز، سند به حضرت امیر علیه السلام منتهی شده، نه به پیامبر صلی الله علیه و آله.^۲

• سادساً، دلیل سوم صاحب قاموس، دوری است؛ چون دلالت هر دلیلی باید با صرف نظر از ادله دیگر، تمام باشد؛ در حالی که احتمال اتحاد متوقف است بر اینکه محتوای روایات نقل شده مرحوم مامقانی - که در خصال و عیون بود^۳ - بر امامی بودن غیاث دلالت نکند، و ایشان عدم دلالت را با احتمال اتحاد ثابت کرده است و این، دور است؛ زیرا اگر با صرف نظر از دلیل اول و دوم ایشان، بپذیریم روایتی که صدوق در خصال و عیون از غیاث نقل کرده، بر امامی بودن غیاث دلالت می کند، به هیچ وجه احتمال اتحادش با غیاث بن ابراهیم بتری مطرح نیست، و در صورتی این احتمال مطرح می شود که با مناقشه در کلام مرحوم مامقانی، روایت صدوق، دلیل امامی بودن او نباشد.

۱. الکافی، ج ۴، ص ۴۰۸، ح ۸: أحمد بن محمد بن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه علیه السلام قال: «كان رسول الله صلی الله علیه و آله لا يستلم إلا الزنك الأسود واليماني...» تهذيب الأحكام، ج ۱۰، ص ۸۰، ح ۷۶: أحمد بن محمد بن محمد بن یحیی عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبيه علیه السلام قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فقالت يا رسول الله...».

۲. به عنوان نمونه: الکافی، ج ۳، ص ۳۳۲، ح ۱۰؛ و ص ۵۳۸، ح ۳ و ۴؛ و ج ۴ ص ۱۱۲، ح ۱؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۸۴؛ تهذيب الأحكام، ج ۱ ص ۴۳۱، ح ۲۱؛ و ج ۲ ص ۳۲۶، ح ۱۹۰؛ و ج ۳ ص ۲۵۶، ح ۳۲؛ و ج ۴ ص ۱۹۹، ح ۱۰؛ و ص ۲۱۴، ح ۳۰؛ و ص ۲۷۵، ح ۶؛ و ج ۵، ص ۲۰۳، ح ۱۴؛ و ص ۴۴۲، ح ۱۸۵؛ و ج ۶، ص ۱۹۰، ح ۲۹؛ و ص ۲۵۶، ح ۷۶ و ۷۸؛ و ص ۲۸۰، ح ۱۷۵.

ممکن است اشکال شود که عاقله نیز از امام علی علیه السلام روایت نقل می کنند؛ از این رو اینکه در روایات غیاث، امام علیه السلام روایت را به حضرت علی علیه السلام نسبت داده، شاهد بر شیعه بودن وی نیست؛ اما باید گفت در روایات غیاث موارد بسیار فراوان وجود دارد که این چنین است و این با عامی بودن راوی نمی سازد. آنچه در اینجا به عنوان نمونه گذشت، همه این تعداد فراوان نیست.

۳. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۵۷، ح ۲۵؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۷۵، ح ۳۹.

ادله امامی بودن غیاث

دلیل اول: استفاده امامی بودن غیاث از روایات او

ولی از ملاحظه مفاد برخی روایات غیاث می‌توان امامی بودن وی را ثابت کرد.^۱

۱. بیان دو مطلب در اینجا مناسب است:

مطلب اول: روایات فوق از طرق مختلف به غیاث نسبت داده شده و احتمال انتساب دروغین به غیاث منتفی است لذا بررسی سندی نیاز ندارد زیرا اجمالاً اطمینان به صدور برخی از این روایات وجود دارد علاوه بر اینکه روایت اول صحیح است و سند روایت دوم تا غیاث نیز معتبر است.

مطلب دوم: غیر آنچه در متن به عنوان شاهد روایی بیان شده ممکن است گفته شود به برخی اخبار دیگر از غیاث برای اثبات امامی بودن او می‌توان تمسک کرد که عبارت‌اند از:

بحار الأنوار ج ۳۶، ص ۲۴۲، ح ۴۸؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۷۶، ح ۳۹؛ حدیثنا حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام قال أخبرنا أحمد بن محمد بن سعید الکوفی مولى بني هاشم قال أخبرني القاسم بن محمد بن حماد قال حدیثنا غیاث بن إبراهيم قال حدیثنا حسین بن زید بن علی بن جعفر بن محمد بن أبیه عن أبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «أبشروا ثم أبشروا ثلاث مرآت ... و كيف تهلك أمة أنا أولها و اثنا عشر من بعدي من السعداء و أولي الألباب و المسيح عيسى ابن مريم آخرها ...»

بحار الأنوار ج ۳۶، ص ۳۸۳، ح ۳؛ نص، كفاية الأثر محمد بن الحسن بن الحسين بن أنبوب عن محمد بن الحسين البزوفی عن أحمد بن محمد الهمدانی عن القاسم بن محمد بن حماد عن غیاث بن إبراهيم عن إسماعيل بن أبي زياد عن يونس بن أرقم عن أبان بن أبي عیاش عن سليمان القصري قال: «سألت الحسن بن علي عليه السلام عن الأئمة فقال عدد شهور الحول.»

و ج ۴۵، ص ۲۳۰، ح ۱؛ ج۱، المجالس للمفيد ما، الأمالي للشيخ الطوسي المفيد عن محمد بن عمران عن أحمد بن محمد الجوهري عن الحسن بن علیل العنزي عن عبد الكريم بن محمد عن حمزة بن القاسم العلوي عن عبد العظيم بن عبد الله العلوي عن الحسن بن الحسين العربي عن غیاث بن إبراهيم عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: «أصبحت يوما أم سلمة عليها السلام تبكي فقبل لها مم بكاؤك فقالت لقد قتل ابني الحسين الليلة ...»

و ج ۵۱، ص ۷۳، ح ۲۰؛ ك، إكمال الدين الهمدانی عن علي بن أبیه عن ابن أبي عمير عن غیاث بن إبراهيم عن الصادق عن أبائه عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ: «من أنكر القائم من ولدي فقد أنكرني.»

و ح ۲۱؛ ك، إكمال الدين الزواق عن الأسدي عن التخعي عن الثوفلي عن غیاث بن إبراهيم عن الصادق عن أبائه عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ: «من أنكر القائم من ولدي في زمان غيبته مات ميتة جاهلية.»

اما با قطع نظر از بررسی سندی این اخبار، چنین روایاتی بر امامی بودن وی دلالت روشنی ندارد؛ زیرا «روایات دوازده امام بعد از پیامبر ﷺ امامت علی عليه السلام و خاندان وی را اثبات نمی‌کند و عامه نیز به نحوی در صدد تطبیق این اخبار بر خلفا هستند؛ البته این اخبار مؤید خوبی برای اثبات اعتقادات امامیه‌اند. روایت شهادت امام حسین عليه السلام نیز دلالت بر اعتقاد امامیه ندارد و عدم انکار حضرت

• غياث بن إبراهيم عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي قال:

«سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ إني مخلف فيكم الثقيلين كتاب الله و عترتي من العترة فقال أنا و الحسن و الحسين و الأئمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم و قائمهم لا يفارقون كتاب الله و لا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله ﷺ حوضه»^١

• غياث بن إبراهيم عن ثابت بن دينار عن سعد بن طريف عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام:

«يا علي! أنا مدينة الحكمة وأنت بابها ولن تؤتى المدينة إلا من قبل الباب فكذب من زعم أنه يحبني و يبغضك لأنك متي و أنا منك لحمك من لحمي ... وأنت إمام أمتي و خليفتي عليها بعدي ... مثلك و مثل الأئمة من ولدك بعدى مثل سفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق ...»^٢

• غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد الناس و لا فخر و علي سيد المؤمنين و آل من و آله و عاد من عاداه ...»^٣

حجت ربه ﷺ نيز دلالت بر امامي بودن نمی کند.

١. عبود أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٥٧، ح ٢٥: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني قال حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن غياث بن إبراهيم عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام: «بحار الأنوار» ج ٢٣، ص ١٤٧، ح ١١٠.

٢. كمال الدين، ج ١، ص ٢٤١، ح ٦٥: «حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن جده أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه محمد بن خالد عن غياث بن إبراهيم عن ثابت بن دينار عن سعد بن طريف عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «بحار الأنوار» ج ٢٣، ص ١٢٥، ح ٥٣.

٣. بحار الأنوار ج ٢٤، ص ٣٢٢-٣٢٣، ح ٣٣: «كنز، كنز جامع الفوائد و تأويل الآيات الظاهرة محمد بن العباس عن جعفر بن العلوي عن عبد الله بن محمد الزيات عن جندل بن والي عن محمد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ:».

• غیاث بن ابراهیم عن الصادق عن أبيه عن جدّه علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «... نظرت في السماوات كلها فلما رأيت رأيتك يا علي فاستغفرت لك ولشيعتك إلى يوم القيامة.»^۱

دلیل دوم: تعبیر از امام علی علیه السلام به امیرالمؤمنین

همچنین در اکثر روایات غیاث، از نام مبارک حضرت علی علیه السلام تعبیر به امیرالمؤمنین شده؛ نظیر «قال أمير المؤمنين»^۲ و «نهی أمير المؤمنين»^۳. معلوم می شود که از نظر راوی، «امیرالمؤمنین»، متعدّد نبوده که بدون مشخصه ذکر کرده، و این امر اختصاص به امامیه دارد که اصطلاح امیرالمؤمنین در فرهنگ آنها از القاب خاص حضرت علی علیه السلام است، بلکه یک نحوه علمیتی پیدا کرده است و چنین تعبیری بین عاقله، معمول نیست.

البته این شاهد، فقط مؤید است؛ زیرا بسیاری از این تعبیرات در روایات نقل به معنا شده، و تعبیر اصلی محفوظ نمانده است.

دلیل سوم: توثیق صریح غیاث توسط نجاشی

نجاشی در مورد غیاث به «ثقة»^۴ تعبیر کرده، و «ثقة» به طور مطلق، در کلام نجاشی و شیخ و امثال آنها دلیل امامی بودن نیز هست؛ زیرا ثقة به معنای مورد اعتماد و اطمینان بودن از نظر جهات دخیل در اعتبار روایت است که یکی از آن جهات، مذهب راوی است؛ پس ثقة، قولاً و مذهباً مورد اعتماد است؛ البته چون دلالت «ثقة» بر مذهب راوی، بالاطلاق است نه به دلالت وضعی، منافاتی ندارد به نحو

۱. بحار الأنوار ج ۶۵، ص ۲۸، ۸۰: «جا، المجالس للمفيد عن محمد بن الحسين المقرئ عن أبي عبد الله الأسدي عن جعفر بن عبد الله العلوي عن يحيى بن هاشم عن غياث بن ابراهيم عن الصادق علیه السلام».

۲. برای نمونه: الکافي، ج ۳، ص ۶۲، ح ۵: محمد بن يحيى عن الحسين بن علي الكوفي عن التوفلي عن غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «قال أمير المؤمنين علیه السلام: لا وضوء من موطأ قال التوفلي يعني ما تطأ عليه برجلك».

۳. برای نمونه: الکافي، ج ۳، ص ۶۲-۶۳، ح ۶: الحسن بن علي العلوي عن سهل بن جمهور عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني عن الحسن بن الحسين العرنی عن غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله علیه السلام قال: «نهى أمير المؤمنين علیه السلام أن يتيمم الرجل بتراب من أثر الطريق».

۴. رجال النجاشي، ص ۳۰۵.

مقتید «واقفی ثقة» یا «فطحی ثقة» گفته شود.

علاوه بر این نجاشی خود می‌گوید من در این فهرست بنا دارم آنچه راجع به صحت و فساد مذهب مؤلفین اطلاع دارم بیاورم.^۱ از آنجا که «غیاث»، کثیرالروایه است و کتابش را جماعتی از امامیه نقل کرده‌اند، و قریب‌العهد به زمان نجاشی و شیخ است، بسیار مستبعد است مذهب او برای نجاشی یا شیخ مخفی مانده باشد، یا آنان با وجود اطلاع از مذهب او، در کتاب رجالشان تذکری ندهند.

دلیل چهارم: اعتماد کلینی بر غیاث

صاحب قاموس^۲ فرموده است: مرحوم کلینی در دو باب از ابواب کافی، روایت «غیاث» را ذکر کرده، ولی روایات معارضش را که از طریق امامیه بوده، و در کتاب‌های معروفی نقل شده که در دست کلینی بوده، نقل نکرده است.^۳ بسیار مستبعد است مرحوم کلینی روایات عاقله را نقل کند، ولی روایات امامی معارض و مقابل آن را نقل نکند.

در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت: مرحوم کلینی در بسیاری از قسمت‌های

۱. رجال النجاشی، ص ۲۱۱.

۲. قاموس الرجال، ج ۸، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳. این دو روایت و معارض آن عبارت است از:

روایت اول: الکافی، ج ۳، ص ۳۸۴، ح ۱۴: علی بن ابراهیم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن غياث بن ابراهيم قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذي يرفع رأسه قبل الإمام أ يعود فيركع إذا أبطل الإمام أن يرفع رأسه قال لا».

روایت معارض: تهذيب الأحكام، ج ۳، ص ۴۷-۴۸، ح ۷۵: سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن محمد بن سهل الأشعري عن أبيه عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن ركع مع إمام يقتدي به ثم رفع رأسه قبل الإمام قال يعيد ركوعه معه».

روایت دوم: الکافی، ج ۳، ص ۳۷۶، ح ۶: علی بن ابراهیم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤم القوم وأن يؤذن».

روایت معارض: تهذيب الأحكام، ج ۳، ص ۲۹، ح ۱۵: روی محمّد بن أحمد بن یحیی عن الحسن بن موسی الخشاب عن غياث بن کلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول: «لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم ولا يؤم حتى يحتلم فإن أم جازت صلاته وفسدت صلاة من خلفه».

اما شاهد دوم صاحب قاموس صحیح نیست؛ زیرا روایت معارض آن روایتی است از غیاث بن کلوب که عاقی است.

کافی روایاتی را که مورد فتوایش نبوده، نقل نکرده است؛ مثلاً در حدّ سفر شرعی، فقط روایات چهار فرسخ را ذکر کرده^۱، و روایات هشت فرسخ را که در کتاب‌های در اختیار کلینی نیز وجود داشته^۲، نقل نکرده است. اگر غیاث امامی نباشد، عادتاً بعید است به قول غیاث عاقی اعتماد کرده، و روایت معارض امامی را به هیچ وجه نقل نکرده باشد؛ پس کلینی غیاث را امامی می‌دانسته است.

دلیل پنجم: روایت ابن ابی عمیر از غیاث

دلیل پنجم بر اعتبار غیاث این است که او مروی عنه «ابن ابی عمیر» است^۳ و طبق شهادت شیخ طوسی، همه کسانی که ابن ابی عمیر از آنها نقل کرده ثقة هستند.^۴ ثقة به نحو اطلاق، دالّ بر امامی بودن است.

نظر مختار: امامی و ثقة بودن غیاث بن ابراهیم

به جز دلیل دوم، سایر ادلّه، به تنهایی برای امامی بودن قیاس، کافی است، چه رسد به مجموع آنها، که قطعاً اطمینان‌آور است. لذا در مجموع، قیاس ابن ابراهیم، امامی است. با لحاظ دلیل سوم تا پنجم از این ادلّه، وثاقت وی نیز ثابت شد. به علاوه، کتاب غیاث را جماعتی از امامیه روایت کرده‌اند.^۵ همچنین بزرگانی نظیر شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی با اینکه قریب‌العهد به غیاث بن ابراهیم بوده و با توجه به پُرروایت بودنش او را می‌شناخته‌اند، در هیچ جا روایتی را به جهت وجود غیاث در سند رد نکرده‌اند.^۶

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴۳۲، ح ۱: علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن جميل عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقصير في بريد والبريد أربعة فراسخ».

۲. مانند کتاب‌های حسین بن سعید، محمّد بن احمد بن یحیی (نوادر الحکمة)، صفّار و کتاب سعد بن عبدالله که روایات هشت فرسخ در آنها آمده است؛ رک: تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۲۲، ح ۲۵؛ و ص ۲۲۵-۲۲۶، ح ۳۶ و ۳۷ و ۳۸.

۳. الخصال، ج ۱، ص ۲۱۰، ح ۳۲؛ عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۵۷، ح ۲۵؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۸؛ تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۱۳، ح ۴۷؛ تأویل الآیات الظاهرة، ص ۶۰۳.

۴. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۵. رجال النجاشی، ص ۳۰۵، رقم ۸۳۳؛ فهرست الطوسی، ص ۳۵۵، رقم ۵۶۱.

۶. برای نمونه، رک: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۳۳؛ و ج ۳، ص ۴۷، ح ۷۶؛ و ج ۶، ص ۲۵۶.

روایت دوازدهم: مرسله عوالی اللّٰلی
 روي أنه ﷺ قال لصحابي خطب امرأة: «انظر إلى وجهها وكفيها»^۱

روایت سیزدهم: صحیحہ فضلا (هشام و حمّاد و حفص)
 عنه (علي بن إبراهيم) عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم و حمّاد بن عثمان و حفص بن البختري كلّهم عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوَّجها»^۲

بررسی دلّالی
 جهت بررسی دلالت این روایت، کلام مرحوم آقای حکیم و آقای خویی، مطرح و بررسی می شود.

کلام آقای حکیم: استفاده جواز نظر به کفّین از جواز نظر به معاصم
 مرحوم آقای حکیم فرموده است: از جواز نظر به معاصم (محل دستبند و ساعد) استفاده می شود که شخص خواهان ازدواج می تواند به کفّین نیز نگاه کند.^۳

کلام آقای خوئی: ملازمه عرفی بین جواز نظر به معاصم و کفّین
 مرحوم آقای خوئی نیز فرموده است: «فإنّها تدلّ علی جواز النظر إلى الوجه بمنطوقها و بالملازمة إلى الکفّین؛ إذ من الواضح أنّ النظر إلى المعاصم يستلزم النظر إلى کفّها عادة»^۴.

تبیین کلام آقای خوئی
 در تبیین کلام مرحوم آقای خوئی می توان گفت: نگاه کردن شخص خواهان ازدواج

ح ۷۸؛ و ص ۲۶۵، ح ۱۱۴؛ و ج ۷، ص ۲۰، ح ۴؛ و ص ۴۲۶، ح ۱۱؛ و ج ۸، ص ۲۱، ح ۴۳.

۱. عوالی اللّٰلی، ج ۳، ص ۳۱۴، ح ۱۵. این روایت در بخش حکم نظر به «کفّین» بررسی می شود.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۲. این روایت در بخش حکم نظر به «کفّین» بررسی می شود.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۳.

۴. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۲.

به جای دستبند زن، ملازمه ندارد که زن در دستانش دستکش نپوشیده باشد، تا بتوان دستان او را نیز دید؛ زیرا اگر هنگام نگاه کردن به معاصم او دستکش بپوشد، چنین نگاهی مستلزم نگاه به دستان او نیست؛ اما از آنجا که مراد از نگاه کردن به معاصم، نگاه کردن در حال عادی است، پس اگر در روایت تصریح نشود که زن باید دستکش بپوشد تا شخص خواهان ازدواج به معاصم او نگاه نکند، طبق متفاهم عرفی نگاه کردن در حال عادی به معاصم جایز است که در این حالت طبعاً دستان او نیز دیده خواهد شد. فرمایش مرحوم آقای خوئی نیز حمل بر این می‌شود که نگاه کردن به معاصم در حال عادی، مستلزم نگاه کردن به کفین نیز هست.

طبق این توجیه، از روایت استفاده دیگری نیز می‌شود و آن اینکه نگاه به وجه نیز همانند نگاه به دست، در حالت عادی و متعارف ملاحظه شده که صورت اشخاص در چنین حالتی مکشوف بوده، و موی سر آنها نیز دیده می‌شود؛ پس با این توجیه، جواز نظر به مو همانند جواز نظر به کفین ثابت می‌شود و در این صورت، روایت صحیح‌ه‌ای که نگاه کردن به مو را جایز دانسته، با این روایت هیچ منافاتی نخواهد داشت.

اشکال دلالی: عدم تعارض روایات دیگر با صحیحۀ فضلا

اما این روایت دارای اشکال دلالی است. گرچه طبق ظاهر روایت، شروع روایت از ناحیه امام علیه السلام است، اما با توجه به اینکه تعبیر «وجهها و معاصمها» با اسم ظاهر نیامده، بلکه با ضمیر بیان شده، این اضمار، مؤیدی قوی است که مرجع ضمیر قبلاً ذکر شده، و این روایت تقطیع شده است. پس شاید قبلاً در این روایت راجع به نگاه کردن به دست و وجه زن سؤال شده، و تعبیر حضرت به «لا بأس بأن ينظر...» در جواب سؤال باشد، که در این صورت دلالت روایت بر در مقام بیان و تحدید بودن با مشکل مواجه خواهد شد؛ زیرا شاید حضرت بدین دلیل تنها صورت و معاصم را ذکر کرده‌اند که سؤال سائل فقط از این دو عنوان بوده است. بنابراین، روایات دیگر با این روایت متعارض نخواهد بود.

بررسی دو قول عمده در مسئله

در این مسئله، فقها فتاوی مختلفه دارند، چنانچه روایات مسئله نیز باهم اختلاف دارند؛ از این رو، این مسئله مطرح است که جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، مختص «وجه و کفین» است، یا اینکه هریک از «شعر»^۱، «محاسن»^۲، و یا «خلف»^۳ نیز به آنها ضمیمه می شود. باید دید روایات با هم تعارض دارند، یا جمع عرفی بین آنها ممکن است، و در صورت تعارض، مرجحی وجود دارد یا خیر؟ بنابراین، اقوال مختلفی در این مسئله هست که در ادامه، اقوال عمده بررسی خواهد شد.

قول اول: جواز نظر به غیر عورت

قول اول، جواز نظر به همه بدن غیر از عورت است.

کلام آقای حکیم و اشکال به آن

مرحوم آقای حکیم به تبع صاحب جواهر^۴ معتقد است که نظر به غیر عورت، برای مرید ازدواج جایز است. ایشان دو مطلب را ادعا کرده است: اطلاق برخی اخبار و عدم تقیید آن با اخبار مقتید. ابتدا ادعای دوم ایشان بررسی می شود.

مطلب اول: عدم تخصیص روایات مطلق با روایات مقتید به دلیل نبود مفهوم لقب

مرحوم آقای حکیم فرموده است: تقیید روایات مطلق با روایات خاصه، مبتنی بر مفهوم لقب است؛ در حالی که در اصول، عدم حجّیت مفهوم لقب ثابت شده است.^۵ در توضیح کلام ایشان می توان گفت که مفهوم لقب، در مقابل مفاهیم دیگر از

۱. در روایت عبدالله بن سنان از «مو» سؤال شده است.

۲. در روایت مرسله فضل هاشمی از «مو» و «محاسن» سؤال شده است؛ اما در روایت مسعده و غیاث فقط تعبیر «محاسن» شده است.

۳. در روایت الحسن بن السری به نقل از ابن مسکان از نظر به «وجه» و «خلف» سؤال شده است.

۴. استاد^۵: تعجب است از شیخ انصاری که در بحث خود، بسیاری از روایات صحیح را نیاورده است؛ روایاتی که در رسائل، جواهر و کتاب های دیگر آمده، ایشان متعرض نشده و مسئله را به صورت ناقص بحث کرده است.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۷.

۶. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵.

قبیل شرط، وصف و غایت است؛ مثلاً اگر جمله «زید قائم» مفهوم داشت، دلالت بر نفی قیام از غیر زید می‌کرد؛ اما اصولیان در اینجا قائل به مفهوم نیستند؛ زیرا اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند. در بحث جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج نیز، بعضی روایات، دلالت بر جواز نظر به وجه و یا جواز نظر به خلف دارند؛ ولی این روایات، مشتمل بر شرط، یا وصف، یا غایت نیست، تا مفهوم داشته باشد. تنها مفهوم متصور، مفهوم لقب است که حجت نیست.

گرچه در روایات مسئله، چنین شرطی وجود دارد: «اگر اراده تزویج داری، نظر جایز است» و طبق مفهوم شرط، برای کسی که قصد ازدواج ندارد، نظر جایز نیست، اما این شرط ارتباطی به بحث فعلی - یعنی اینکه بعد از تحقق شرط و اراده تزویج، نظر به کدام مواضع جایز است و حدود آن چیست - ندارد؛ بلکه این بحث باید با مفهوم لقب اثبات گردد؛ ولی روایات خاصه مفهوم ندارند؛ پس می‌توان همچون مرحوم صاحب جواهر با تمسک به عمومات جواز نظر، اثبات کرد نظر به همه جای بدن جایز است، جز عورت که مسلماً استثنا شده، و طبق دلیل خارجی نظر به آن حرام است.

اشکال: وجود مفهوم لقب در مقام تحدید

اما کلام ایشان با مبنای مورد قبول علما، مطابقت ندارد؛ چون اگر حکم مذکور در کلام، از باب مثال یا مصداق مورد اختلاف، بیان شود، قهراً دلالت بر نفی حکم از موارد دیگر نمی‌کند؛ مثل اینکه وقتی اجتهاد یا عدم اجتهاد زید مشکوک است، اما اجتهاد سایر افراد معلوم است، جمله «زید مجتهد» دلالت بر نفی اجتهاد از دیگران ندارد و نفی مفهوم لقب مربوط به این موارد است؛ ولی اگر متکلم، در مقام بیان یک مصداق نبوده، بلکه در مقام تحدید موضوع باشد، مفهوم وجود دارد؛ مثلاً اگر در جواب سؤال «ما الذی لا ینجسه شیء؟» بیان شود: «الکتر» و یا در جواب «أی ماء معتصم؟» گفته شود «الکتر»، در چنین مواردی منکرین مفهوم نیز، قائل به مفهوم هستند؛ چون سؤال از یک مصداق نبوده؛ بلکه سؤال از ضابطه است و جواب حضرت در مقام تحدید است.

در بحث فعلی نیز، گرچه بعضی از روایات که در پاسخ سؤال سائل وارد شده، در مقام تحدید نیستند - و از این رو با هم تنافی و تعارض ندارند و اگر حضرت در جواب سؤال از جواز نظر به صورت، پاسخ مثبت دهند، این دلیل بر آن نیست که

در جواب سؤال از جواز نظر به مو، حضرت می‌فرمودند: نه - اما در برخی روایات، حضرت، بدون هیچ سؤالی شروع به بیان حکم نگاه کردن برای شخص خواهان ازدواج، کرده و مواضعی را که می‌تواند نگاه کند مشخص کرده‌اند. ظاهر ابتدایی این روایات آن است که فقط نگاه کردن به آن موضع جایز است، و نه مواضع دیگر، و نه هر جای بدن؛ زیرا حضرت در مقام بیان و تحدید مواضع جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، بوده‌اند؛ از این رو، این روایات، مفهوم داشته و با یکدیگر تعارض دارند؛ پس اگر روایتی در مقام تحدید، نظر به «شعر» را مجاز شمارد، نظر به اعضای دیگر را نفی کرده است. همچنین اگر روایت دیگری در مقام تحدید، نظر به «خلف» را جایز شمارد، نظر به اعضای دیگر را نفی کرده است؛ بنابراین، این روایات با یکدیگر معارض هستند؛ بلکه اگر روایتی در مقام تحدید باشد، با سایر روایات - هرچند در مقام تحدید نباشند - معارض خواهد بود.

مطلب دوم: اطلاق برخی اخبار

ایشان همچنین فرموده است: طبق بعضی از روایات، جواز نظر مطلق است؛ زیرا در این روایات، جواز نظر، بدون ذکر مواضع خاص بیان شده است که مدلول آن، جواز نظر به همه اعضای بدن است؛ البته، عورت استثنا است که مسلماً نگاه به آن جایز نیست.^۱

از این دسته از روایات که مورد نظر صاحب جواهر و آقای حکیم بوده می‌توان روایات ذیل را بیان کرد:

- صحیحہ محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريده أن يتزوج المرأة أن ينظر إليها؟ قال: نعم إتما يشترها بأغلى الثمن.»^۲
- صحیحہ یونس بن یعقوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريده أن يتزوج المرأة يجوز أن ينظر إليها قال نعم و ترقق له الثياب؛ لأنه يريده أن يشترها بأغلى ثمن.»^۳

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۷، ح ۱.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۱.

- الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن الرجل ينظر إلى المرأة قبل أن يتزوجها؟ قال: نعم فلم يعطى ماله.»^۱
- وروایت الأشعثيات: قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج المرأة فلا بأس أن يولج بصره فإنما هو مشتري.»^۲
- وروایت المجازات الثبويه: قوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة ليتزوجها: «لو نظرت إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما.»^۳

اشکال اول: حجت نبودن ظهور غیر اطمینانی

اما دو اشکال بر کلام ایشان وارد است.

اشکال اول این است که حتی اگر چنین ظهوری که مرحوم آقای حکیم و صاحب جواهر ادعا کرده‌اند وجود داشته باشد، اما در باب الفاظ، دلیلی بر حجّیت هر مرتبه از مراتب ظن وجود ندارد. مکرّر بیان شده که در ظاهر، صرف گمان به مراد متکلم کافی نیست؛ بلکه باید عرف متعارف، اطمینان به مراد متکلم پیدا کنند؛ زیرا دلیلی بر خروج چنین فهم‌هایی از ادله عدم حجّیت ظنون، وجود ندارد و بدون شک روایاتی که حضرت در پاسخ سؤال از جواز نظر فرموده‌اند «می‌توان نگاه کرد»، ظهور اطمینانی ندارد که بتوان با عریان کردن شخص، به همه بدنش نگاه کرد.

اشکال دوم: عدم ظهور اخبار در جواز نظر به همه بدن

علاوه بر این، به حسب تفاهم عرفی، از تعبیر این روایات نمی‌توان استفاده کرد که نظر به تمامی مواضع بدن جایز است؛^۴ زیرا نگاه کردن به بدن زن در حالت عریان، نیازمند بیان جداگانه است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۴.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۹۳، ح ۱؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۲، ح ۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۳.

۴. مرحوم شیخ انصاری و مرحوم حاج شیخ نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند (کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۳۹-۴۰؛ کتاب النکاح (حائری)، ص ۵-۶؛ «اما عدم التعمیم إلى جميع الجسد فلعدم ظهور لحسنه محمّد بن مسلم المتقدّمة ولا لغيرها من المطلقات في حد نفسها ولا بملاحظة ما فيها من التعلیل المذكور في الإطلاق اصلا. اما عدم ظهورها في نفسها في الإطلاق...»).

تقویت اشکال دوم با تبیین صحیحہ یونس بن یعقوب

مؤید این تفاهم عرفی، روایت یونس بن یعقوب است:

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الرجل يريد أن يتزوّج المرأة يجوز أن ينظر إليها؟ قال نعم و ترقّق له الثياب؛ لأنّه يريد أن يشتريها بأعلى ثمن.»^۱

برای تبیین وجه تأیید مطلب فوق به تبیین معنای روایت به لحاظ سؤال راوی، معنای «ترقّق له الثياب» و نقش تعلیل ذیل روایت یعنی «إتّما يشتريها بأعلى الثمن» پرداخته می‌شود.

مطلب اول: بررسی احتمالات معنای سؤال یونس (يجوز أن ينظر إليها)
دو احتمال در معنای سؤال سائل مطرح است:

احتمال اول: سؤال از اصل جواز نظر

طبق یک احتمال در این روایت، سؤال سائل از اصل جواز نظر به صورت مهمل است که آیا فی الجملة، نظرکردن جایز است یا خیر. حضرت نیز فرموده‌اند: نظر جایز است. آن‌گاه با الحاق عبارت «ترقّق له الثياب» مرز موضوع جواز نظر را بیان فرموده‌اند.

احتمال دوم: سؤال از جواز نظر به زن در حالت عادی به اشخاص

طبق احتمالی دیگر، سؤال، از جواز نگاه کردن به حالت عادی اشخاص است که قسمت زیادی از بدن پوشیده است، که حضرت فرموده‌اند: جایز است. آن‌گاه با الحاق عبارت «ترقّق له الثياب» فرموده‌اند لباس نازک بپوشد؛ اما نمی‌تواند به بیش از موضعی که عادتاً مکشوف است نگاه کند.

اقوی بودن احتمال دوم و دلالت «ترقّق له الثياب» بر حرمت نظر به زن عریان

البته احتمال دوم قوی‌تر است؛ زیرا ظهور نظر کردن، نظر در حال عادی است که به شکل طبیعی، گردن و مورا نیز شامل می‌شود و اگر لازم بود که به مو و گردن نگاه

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۱. در اشکال به صاحب جواهر درباره این روایت توضیح داده خواهد شد.

نشود، باید بیان می‌شد؛ بلکه حتی در زمان جاهلیت نیز در حالت عادی هیچ‌گاه متعارف نبوده که برای ازدواج، با عریان کردن شخص، به بدنش نگاه کنند؛ البته در پاره‌ای از موارد، در خرید و فروش کنیز چنین نگاهی تجویز شده^۱، اما نمی‌توان آن را به باب حرّه سرایت داد.

در هر حال، پاسخ حضرت به «نعم» اطلاق نداشته، و دلالت ندارد که نگاه کردن به تمام بدن یا عریاناً، جایز است. علاوه بر اینکه الحاق «ترقق له الثیاب» که به معنای نازک کردن لباس‌ها است، وجهی ندارد؛ زیرا ظاهر کالصریح این الحاق و عطف، آن است که نظر به زن عریان، مورد نظر نبوده است؛ پس تنها در فرضی نظر به زن جایز است که او دارای لباس باشد؛ البته آن زن می‌تواند لباس هایش را نازک کند که بدنش هم تا اندازه‌ای معلوم باشد؛ اما نظر به تمام بدن جایز نیست، چنان‌که نگاه عریاناً نیز مقصود نیست.

مطلب دوم: بررسی معنای «ترقق له الثیاب»
اما معنای ترقیق ثوب چیست؟

کلام آقای خوئی: استظهار «تقلیل» از «ترقیق»
مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«إلا أنها حتى مع غصّ النظر عن التعليل^۲ المذكور فيها، لا دلالة لها على المدعى؛ إذ أنّ ترقيقها الثياب ليس هو بمعنى كون ما تلبسه ثوبا يحكي البشرة، فإنّ مثل هذه الثياب لا يعلم وجودها في تلك الأزمّة؛ وإنّما هو بمعنى تخفيف الثياب و عدم تعددها بحيث لا يعرف معه حجم البدن؛ نظير لبس الفروة و ما شابهها. و لعلّ في استعمال صيغة الجمع - حيث عبر بـ : «و ترقّق له الثياب» - إشارة إلى ذلك؛ إذ لو كان المقصود هو المعنى المذكور لكان استعمال

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۷۳، باب ۲۰ (باب جواز النظر إلى وجه أمة يريد شراءها و ساقها و محاسنها دون العورة و حكم المتش).

۲. استاد رحمته مراد از این تعلیل، تعبیر «لأنّه يريد أن يشتريها بأغلى ثمن» در صحیحہ یونس بن یعقوب است.

المفرد أنسب. على أن ما تقدّم في صحيحة محمد بن مسلم آت
هنا بحذافيره.^۱

اما کلام ایشان از چند جهت ناتمام است:

اشکال اول: تفاوت ترقیق با تقلیل

اولاً، مفهوم ترقیق ثیاب، غیر از مفهوم تقلیل ثیاب است. ترقیق ثیاب به هیچ وجه به معنای کم کردن لباس ها نیست؛ بلکه به معنای پوشیدن لباس نازک است.

اشکال دوم: عدم اقتضای «نبود لباس بدن نما در زمان روایات» برای معنای تقلیل

ثانیاً، اگر هم لباس های بدن نما در زمان روایات نباشد، این امر اقتضا نمی کند ترقیق ثیاب به معنای کم کردن لباس باشد؛ زیرا به هر حال لباس ها از جهت نازکی و کلفتی مختلف بوده اند، و اگر لباس بدن نما نبود، لباس حجم نما بود، و این روایت اشاره می کند لباس کلفتی همچون پوستین که حجم بدن را نشان ندهد، نپوشد؛ بلکه لباسی بپوشد که حجم بدن از زیر آن مشخص باشد.

اشکال سوم: وجود لباس بدن نما در زمان روایات

ثالثاً، طبق ظاهر برخی روایات، در آن زمان نیز لباس بدن نما وجود داشته است.^۲

اشکال چهارم: عدم کفایت تعبیر «ثیاب» برای مختار آقای خوئی

رابعاً، استعمال صیغه جمع ثیاب نیز دلیل بر تفسیر مرحوم آقای خوئی نیست؛ چون با توجه به قسمت های مختلف بدن و اقسام لباس همچون پیراهن، شلوار و جوراب، تعبیر ثیاب صحیح است.

بنابراین، ترقیق ثیاب به همان معنای ظاهری خود، یعنی پوشیدن لباس نازک

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۷.

۲. توضیح کلام استاد الله: در آغاز روایت مفصل ورود صوفیه بر امام صادق علیه السلام در الکافی (ج ۵، ص ۶۵، ح ۱) آمده: علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال: «دخل سفیان الثوري على أبي عبد الله عليه السلام فرأى عليه ثياب بيض كأنها عرقى البيض فقال له إن هذا اللباس ليس من لباسك... عرقى، پرده نازک بین تخم مرغ و پوسته آن است (المحيط في اللغة، ج ۴، ص ۵۲۹؛ الصحاح، ج ۱، ص ۶۲).

است، نه تقلیل.

مطلب سوم: تأثیر تعلیل «إنما یشتريها بأغلی الثمن» در حکم مسئله
اما آیا با لحاظ تعلیل مذکور در روایت می‌توان جواز نظر به تمام بدن زن غیر از عورت را ثابت کرد یا اینکه این تعلیل موجب تضییق خواهد بود؟

نظر آقای حکیم: جواز نظر به تمام بدن زن (جز عورت) با لحاظ تعلیل
مرحوم آقای حکیم از تعلیل، استفاده توسعه کرده و نظر به همه بدن - جز عورت - را جایز دانسته و فرموده است:

«و مثله فی الإشکال مناقشته رحمته فی التعلیل بأن المراد به تجویز النظر إلى ما یندفع به معظم الغرر الحاصل من جهة حسن الخلقة واللون وقبحهما، وأن ذلك یندفع بالنظر إلى الوجه والكفین؛ إذ یستدل بهما غالباً علی حسن سائر الأعضاء وقبحها من حیث الخلقة واللون؛ إذ فیه: أنه لا وجه للتخصیص بالمعظم من الغرر، فإنه خلاف الإطلاق؛ مع أن الاستدلال بالوجه علی غیره غیر ظاهر.^۱»

نظر آقای خوئی: تضییق جواز نظر با لحاظ تعلیل
آقای خوئی با اینکه از روایت صحیحہ محمد بن مسلم استفاده می‌کند نگاه به تمام بدن جایز است، اما با استفاده از تعلیل، دایره معلّل را مضیق کرده و فرموده: نگاه کردن به همه بدن مراد نیست.^۲

نظر مختار: بی تأثیری تعلیل در سعه و ضیق حکم
این دو کلام یکی در حد افراط و دیگری در حد تفریط است؛ زیرا طبق تحقیق، تعلیل نقشی در توسعه و تضییق حکم نداشته، و دلیلی بر آن نیست؛ بلکه ناظر به ظهور ابتدایی کلام حضرت است؛ پس باید با قطع نظر از تعلیل، ظهور ابتدایی روایت ملاحظه شود؛ بنابراین، اگر ظاهر کلام حضرت، «جواز نظر به همه بدن» باشد، تعلیل، منشأ تضیق دایره حکم نمی‌شود؛ همچنین اگر ظاهر کلام حضرت «جواز

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۵ و ۱۶.

نظر به مواضع ظاهر مکشوف^۱ باشد، تعلیل، دلالت بر جواز عریان کردن شخص و نگاه به او ندارد.

از آنجا که شناخت، مراتب دارد، مردم نوعاً برای تشخیص خصوصیات ظاهری شخص به نگاه به مواضع مکشوف مثل صورت و مو و گردن و گلو اکتفا می‌کنند؛ البته احتمال دارد طبق قاعده^۲ اولی، نگاه کردن به مو و گردن و امثال آن نیز جایز نبوده، و حکم جواز نظر محدود باشد، که شارع فرموده: به خاطر پرداخت «أغلی الثمن» نظر به این مواضع جایز است؛ زیرا چنین نگاهی معظم غرر را مرتفع می‌کند؛ ولی مقتضای تعلیل به پرداخت «أغلی الثمن» این نیست که اگر در موارد استثنایی برای رفع کامل غرر، نگاه به تمام بدن شخص لازم باشد، در همه موارد نظر به تمام بدن جایز است؛ چنان‌که شیخ انصاری فرموده: اگر چنین باشد، باید به عورت هم بتوان نگاه کرد.^۳

نتیجه بررسی صحیحه یونس: دلالت روایت بر حرمت نگاه به همه بدن زن از آنچه بیان شد نتیجه‌گیری می‌شود که با توجه به سؤال راوی و پاسخ امام علیه السلام، نگاه به بدن عریان زن مطرح نبوده است؛ بنابراین، اطلاقی شکل نمی‌گیرد. تعلیل ذیل روایت نیز چنان‌که بیان شد نمی‌تواند موجب توسعه در مدلول روایت شود؛ همچنان‌که قادر بر تضییق نیز نیست. تعبیر «و ترقق له الثیاب» نیز چنان‌که در مطلب اول بیان شد، دلالت دارد که نمی‌توان به همه بدن زن نگاه کرد.

قول دوم: اختصاص جواز نظر به «وجه و کفین»

عده‌ای از فقها، مانند محقق حلی در شرائع^۴، علامه در ارشاد^۵ و قواعد^۶، و شیخ انصاری در کتاب النکاح^۷، برای شخص خواهان ازدواج تنها نگاه به وجه و کفین را جایز دانسته‌اند.

۱. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۰.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۲.

۳. ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵.

۴. قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۶.

۵. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۳۸.

تقریب حاج شیخ از قول دوم و بررسی آن

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری - بنا به تقریرات مرحوم میرزا محمود آشتیانی - وجه این اختصاص در کلام محقق حلی را با دو مطلب بیان کرده است:

- مطلب اول: اثبات تعارض بین اخبار باب
- مطلب دوم: رجوع به عام فوقانی (حرمت نظر) و اکتفا به قدر متیقن (وجه و کفین) به دلیل تعارض روایات خاص جواز.

مطلب اول: اثبات تعارض روایات مقام با دو تقریب

ایشان در مطلب اول دو تقریب را مطرح کرده که هریک بررسی می شود.

تقریب اول: تعارض روایات بر اساس در مقام تحدید بودن

مرحوم حاج شیخ در تقریب اول با بیان طوائف اخبار چنین فرموده است:

«إِنَّ أَخْبَارَ الْمَسْأَلَةِ عَلَى طَوَائِفٍ:

(فمنها) ما دلّ علی جواز النظر إليها مطلقاً؛ كحسنة محمّد بن مسلم بإبراهيم بن هاشم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة أ ينظر إليها؟ قال عليه السلام: نعم، إنَّما يشتريها بأغلى الثمن.» (و منها) ما دلّ علی اختصاص الجواز بالنظر إلى خصوص الوجه والمعاصم؛ كحسنة هشام و حمّاد و حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوَّجها»؛^۱

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۸۷، ح ۱؛ علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة أ ينظر إليها قال نعم إنَّما يشتريها بأغلى الثمن.»

روایت یونس بن یعقوب نیز از ابن طاووف است: أبي عليه السلام عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرنظي عن يونس بن يعقوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة يجوز أن ينظر إليها قال نعم و ترقق له الثياب لأنه يريد أن يشتريها بأغلى ثمن» (علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۰۰، ح ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۱).

۲. الكافي، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۲؛ عنه عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم و حمّاد بن عثمان و حفص بن البختری كلّهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوَّجها.»

فإنَّ تخصیصه ﷺ النظر الجائز بالوجه والمعاصم ابتداءً من دون سبق السؤال عنهما، لا وجه له ظاهراً إلا اختصاصهم بالحکم. (و منها) مادّل علی اختصاص الجواز بالنظر إلى خصوص خلفها وجهها؛ كرواية الحسن بن السريّ قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها؟ قال ﷺ: لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوَّجها؛ ينظر إلى خلفها وإلى وجهها»؛ فإنَّ تقييده ﷺ النظر بالخلف والوجه في الفقرة الثانية، إنّما هو لدفع التوهم عن إرادة الإطلاق من الفقرة الأولى وهي قوله ﷺ: «لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة»؛ فیدلّ علی اختصاص الجواز بهما.

(و منها) مادّل علی اختصاص الجواز بالنظر إلى خصوص الوجه والشعر.^۲

سپس ایشان در تقریب کلام محقق حلّی فرموده است روایات غیر مطلق در مقام بیان «ما هو الجائز» هستند، و خود با یکدیگر تنافی دارند، چنان‌که با روایات مطلق نیز تنافی دارند؛ زیرا روایات مطلق نیز ظهور در عدم محدودیت دارند.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسكان عن الحسن بن السريّ قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة يتأملها وينظر إلى خلفها وإلى وجهها قال نعم لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوَّجها ينظر إلى خلفها وإلى وجهها».

۲. استاد ﷺ: چنین روایتی یافت نشد و در تقریرات ایشان هم نقل نشده است.

۳. ممکن است مراد از روایتی که نظر به وجه و شعر در آن تجویز شده است صحیحۀ عبد الله بن سنان باشد: عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة فينظر إلى شعرها فقال نعم إنّما يريد أن يشتريها بأغلى الثمن» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۷). اگرچه در این روایت فقط نظر به موها تجویز شده، اما قدر متیقن عرفی آن علاوه بر موها، صورت نیز هست؛ اما در هر حال، روایتی که نظر به خصوص وجه و شعر را تجویز کرده باشد - چنان‌که در تقریرات ایشان چنین ادعایی شده است - وجود ندارد و صحیحۀ ابن سنان نیز با این اشکال مواجه است که جواز نظر به شعر، نه‌تنها با جواز نظر به وجه ملازمه دارد، بلکه با جواز نظر به بخشی از گردن و اطراف صورت نیز ملازمه دارد و این ملازمه محصور در «وجه» نیست.

۴. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲.

اشکالات تقریب اول

اما اگر محقق حلی و مانند او که معتقدند جواز نظر مختص به وجه و کفین است با چنین بیانی در صدد اثبات ادعای خود باشند، چند اشکال بر آن می‌توان وارد کرد:

• اشکال اول: روایاتی که امام علیه السلام طبق مورد سؤال سائل پاسخ داده‌اند مفهوم ندارد و در مقام تحدید نیست. مرحوم آقای حکیم چنان‌که در بررسی احتمالات دلالتی روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان (روایت ششم) بیان شد، به این مطلب تصریح کرده است.^۱

• اشکال دوم: به‌طور کلی هیچ تعارضی بین اخبار مقتید وجود ندارد که تفصیل آن پس از اتمام بررسی قول دوم و در بخش «اثبات عدم تعارض بین اخبار» بیان خواهد شد.

• اشکال سوم: روایاتی که ادعای اطلاق آن شده، ذاتاً چنین اطلاقی ندارد که در بررسی قول اول بیان شد.

تقریب دوم

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در تقریبی دیگر برای قول دوم مطالبی فرموده که متشکل از دو مقدمه است:

مقدمه اول: علّیت (غیر منحصره) شرط برای جزاء

مقدمه اول این است که طبق مبنای ایشان در مفهوم شرط، حتی با قطع نظر از اینکه روایات مقتیده در مقام بیان و تحدید هستند، بازهم روایات مقتیده و مطلقه تعارض دارند. البته مبنای ایشان در مفهوم شرط - که در کتاب درر الفوائد^۲ به آن تصریح کرده - این است که جمله شرطیه دلالت بر علّیت دارد اما علّیت منحصره ندارد، و مفهوم جمله شرطیه، سلب کلی نیست تا از آن انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط استفاده شود و متنافی با دلیل دیگری باشد که دلالت بر ثبوت حکم با وجود شرطی دیگر دارد.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵.

۲. درر الفوائد (حاتری)، ص ۱۹۱.

مقدمه دوم: ظهور ذکر معلول خاص در خصوصیت آن

مقدمه دوم این است که وقتی شرط، علت برای جزا است، مثل «إن جاء زید فأکرمه» که در آن، مجیء زید، منشأ و علت وجوب اکرام است، از آنجا که خصوص زید به عنوان معلول ذکر شده، پس زید خصوصیت دارد و به عنوان مثال مطرح نشده است؛ بلکه زید بما هو زید معلول این علت است.^۱

تطبیق مقدمات بر مقام

در روایات مقام، اراده ازدواج، مثلاً علت جواز نظر به وجه و کفین قرار گرفته، و طبق ظاهر این تعبیر، «وجه و کفین» از جهت خودش و بما آنه وجه و کفین، معلول علت است، و معلول امر دیگری که جامع بین «وجه و کفین» و مواضع دیگری از زن اجنبیه باشد، نیست؛ پس اگر در روایات برای «شخص خواهان ازدواج» نظر به وجه و معاصم استثنا شده، و علت آن اراده تزویج ذکر شده، قهراً خود وجه و معاصم، معلول است، نه وجه و معاصم از آن جهت که مصداق اعضاء بدن هستند؛ پس به مقتضای این ظهور، مورد حکم، مثال نبوده، و مصداق عنوان کلی نیست؛ بنابراین، بین روایات مطلق و روایات مقتید تنافی و تعارض وجود دارد.^۲ دو اشکال ممکن است مطرح شود:

اشکال اول بر تقریب دوم: مفهوم نداشتن شرط محقق موضوع

اشکال اول این است که در این روایات جمله شرطیه مفهوم ندارد؛ زیرا در اینجا شرط، مقتید حکم نیست؛ بلکه مقتید موضوع است؛ پس دلالت بر انتفاء عند الانتفاء ندارد^۳؛ زیرا قیدی است که محقق موضوع است و مانند «إن رُزقت ولدأفاختنه» است.

پاسخ: تمسک حاج شیخ به اصل علت نه مفهوم شرط

اما با توجه به توضیح مذکور در بیان مراد حاج شیخ، این اشکال وارد نیست؛ زیرا

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۳-۴.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۳-۴.

۳. کتاب النکاح (حائری)، ص ۴.

ایشان به مفهوم جمله شرطیه و دلالت آن بر انتفاء عند الانتفاء، تمسک نکرده تا اشکال وارد شود؛ بلکه ایشان به اصل علیت استدلال کرده است. به نظر ایشان، طبق ظاهر جزا، خود جزا معلول شرط است، نه اینکه معلول شرط، چیز دیگری باشد، و جزای مذکور، یکی از مصادیق آن باشد.

اشکال دوم بر تقریب دوم: عدم ظهور ذکر معلول خاص در خصوصیت آن
اما در هر حال، اشکال دیگری به تقریب دوم وارد است؛ زیرا ایشان فرموده است مستفاد از علیّت، وجود خصوصیت در معلول است، و قهراً همان شرط، نمی تواند علت برای معلول دیگری واقع شود که دارای خصوصیت دیگری است؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست؛ زیرا «أكرم زيداً؛ لأنه عالم أو مجتهد»، به معنای انحصار علم یا اجتهاد در زید نیست، تا با «أكرم عمراً؛ لأنه عالم أو مجتهد» منافات پیدا کند. همچنین «لزوم پذیرش سخن امام صادق علیه السلام به خاطر معصوم بودن ایشان» به معنای انحصار عصمت در امام صادق علیه السلام نیست؛ البته اگر از خارج بدانیم زید - بما هو زید - حکمی دارد، قهراً انحصار استفاده شده، و نباید علت حکم از زید تعدی کرده، شامل غیر او نیز بشود؛ ولی استفاده چنین انحصاری، به اقتضای نفس علیت نبوده، بلکه به دلیل خارج است.

مطلب دوم: رجوع به عام فوقانی در موارد مشکوک
مرحوم حاج شیخ مطلب دومی هم درباره اختصاص «جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج» به «نگاه به وجه و کفین» فرموده است..

تقریب حاج شیخ: اکتفا به قدر متیقّن و رجوع به عام فوقانی (حرمت نظر)
ایشان پس از تقریب تعارض اخبار که مطلب اوّل بود، فرموده است:

«فينحصر التعارض حينئذ المقتيدات بعضها مع بعض؛ والمرجح بعد تساقطها هو عموم ما دلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية مطلقاً؛ خرج عنه النظر إلى الوجه والكفين لإرادة التزويج بالإجماع، أو يكون هذا المقدار هو القدر المتيقّن من جميع أخبار الباب وبقي الباقي. ولا مجال لتوهم الرجوع بعد تساقطها إلى عموم ما دلّ على الجواز مطلقاً؛ وذلك لأنّها وإن سقطت بالتعارض عن الحجّية بالنسبة

إلى مدلولها المطابقي، إِلَّا أَنْ حَجَّتْهَا بالنسبة إلى مدلولها الالتزامي
- وهو نفى الثالث - باقية؛ و معه لا مجال للرجوع إلى ما دلّ على
الجواز مطلقاً.^۱

اشکال اول: لزوم رجوع به عموم جواز نظر در اراده ازدواج
ایشان اشکالی را مطرح کرده و پاسخ داده است. اشکال چنین است: در صورت
تعارض مقیدات باید به دلیل عام فوقانی (جواز نظر برای «شخص خواهان ازدواج»)
مراجعه کرد، و با بودن این عام فوقانی نمی توان به عام فوقانی آن - که حرمت نظر به
اجنبیه است - مراجعه کرد. پس چرا بعد از تعارض مقیدات به عام فوقانی (جواز
نظر برای شخص خواهان ازدواج) مراجعه نشد؟

پاسخ: حجّت اخبار متباین در نفی ثالث (عموم جواز نظر)
ایشان در پاسخ فرموده است: روایات مقید همگی نفی ثالث می کنند؛ از این رو،
نافی عمومات جواز نظر هستند.

توضیح مطلب ایشان چنین است: اگر نسبت بین روایات مقید، عموم و
خصوص مطلق بود که بعضی از آنها فقط نظر به وجه و کفین را جایز دانسته، و
بعضی دیگر خلف را نیز به وجه و کفین، ضمیمه می کرد، و بعضی دیگر علاوه بر
وجه و کفین و خلف، شعر را هم ذکر می کرد، در این صورت، بیش از وجه و کفین
نیز، در محدوده جواز داخل می شد؛ چون عام فوقانی آنها، دال بر جواز بود و قهراً
هر چه که از محدوده «اکثر» خارج بود، در محدوده جواز داخل می شد؛ ولی این در
صورتی امکان پذیر است که نسبت بین روایات مقید، اقل و اکثر باشد، تا علاوه بر
اقل، اکثر نیز از تحت ادله حرمت خارج شود؛ در حالی که نسبت بین آنها «تباين»
است؛ زیرا هریک از روایات در مقام تحدید بوده، و هریک دیگری را نفی می کند،
نه اینکه به نحو تخییر نظر به آنها را هم جایز بدانند.^۲ پس یک روایت فقط نظر

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۵.

۲. در حقیقت، حتی با وجود اینکه رابطه وجه و کفین با وجه و کفین به ضمیمه - مثلاً - موها از نظر
نسب اربع، عموم و خصوص مطلق است، اما در مقام، چون هر یک از اخبار مقید در مقام تحدید
است، موارد آن «بشرط لا» است؛ از این رو، باید رابطه «وجه و کفین بشرط لا» با «وجه و کفین بشرط

به وجه را جایز دانسته، و جواز نظر به خلف را نفی می‌کند، و دیگری فقط نظر به معاصم را جایز دانسته، و بیشتر از آن را نفی می‌کند. و از آنجا که یک روایت، جواز نظر را اختصاص به خلف داده، و دیگری اختصاص به شعر، و دیگری اختصاص به معاصم داده است، پس هریک جواز نظر از دیگری کرده، و قدر متیقنی هم وجود ندارد؛ بنابراین، تعارض برقرار است.

و طبق تحقیق در بحث تعادل و ترجیح، دو خبر متعارض، گرچه نسبت به مدلول مطابقی‌شان حجت نیستند و نمی‌توان به آنها اخذ کرد، ولی نسبت به مدلول التزامی (نفی ثالث) حجت هستند.^۱ مثلاً وقتی مدلول روایتی وجوب کاری، و مدلول روایت دیگر حرمت همان کار باشد، این دو روایت، اباحه را نفی می‌کنند. در بحث فعلی نیز روایات مقید، اقل و اکثر نیستند، بلکه هریک با دیگری تباین دارد؛ بنابراین، آنچه قدر متیقن از اخبار و اجماع است، از عمومات حرمت خارج می‌شود و باقی تحت عموم حرمت می‌ماند.^۲

اشکال دوم: نبود عام فوقانی در حرمت نظر

اما اشکالی که می‌توان وارد کرد این است که اگرچه در این تقریب، گفته شد ادله مطلقه‌ای برای حرمت نظر به اجنبیه وجود دارد که نظر علی وجه الاطلاق را حرام می‌داند، و از آن به عام فوقانی تعبیر شد، ولی طبق نظر مختار، به حسب آیات و

شیء» ملاحظه شود که تباین است نه عموم و خصوص مطلق.

۱. روشن است که این تقریب برای توجیه کلام فقهایی مانند شیخ اعظم - که مثل محقق حلی جواز نظر برای مرید ازدواج را، منحصر در وجه و کفین دانسته‌اند - صحیح نیست؛ زیرا مرحوم شیخ انصاری مبنای حجتی نفی قول ثالث را قبول نکرده است؛ البته مرحوم آخوند نفی ثالث را پذیرفته است (کفایة الأصول (ج۱ آل البیت)، ص ۴۳۹: «التعارض وإن كان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجتة رأساً حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما فلا یكون هناك مانع عن حجتة الآخر إلا أنه حیث كان بلا تعین ولا عنوان واقعا فإنه لم یعلم کذبه إلا کذلك و احتمال کون کل منهما کاذبا لم یکن واحد منهما بحجة فی خصوص مؤذاه لعدم التعین فی الحجة أصلاً كما لا یخفی. نعم یكون نفی الثالث بأحدهما لبقائه علی الحجتة و صلاحیته علی ما هو علیه من عدم التعین لذلك لا بهما هذا بناء علی حجتة الأمارات من باب الطریقة كما هو كذلك حیث لا یکاد یكون حجة طریقا إلا ما احتمال إصابته فلا محالة كان العلم بکذب أحدهما مانعا عن حجتة».

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۵.

روایات هیچ دلیلی، مقتضی حرمت نظر علی وجه الاطلاق نیست.^۱ البته نسبت به مواردی که زمینه تحریک شهوت باشد، عموماتی وجود دارد^۲، و حکم به جواز نظر در فرض معرضیت تحریک شهوت و یا یقین به تحریک شهوت، نیازمند دلیل مخصص خواهد بود؛ ولی عمومات حرمت نظر باریبه و شهوت برای اثبات حرمت نظر در بحث فعلی کافی نیست؛ چون وقتی شخص خواهان ازدواج بخواهد مثلاً به موی زن نگاه کند، شاید هیچ تحریک شهوانی برایش حاصل نشود. همچنین نمی‌توان ادعا کرد همه موارد نظر به قصد ازدواج با اثاره شهوت است، گرچه غالب مواردش این طور است.

اشکال سوم: نبود عمومات جواز نظر

اشکال دیگری نیز مطرح است. ایشان از «عام تحت» به عنوان عام دال بر جواز مطلق نظر برای «شخص خواهان ازدواج» نام برده است؛ چنان‌که مرحوم صاحب جواهر^۳ و آقای حکیم^۴ نیز ادعا کرده بودند برخی روایات، به طور کلی و علی وجه الاطلاق، دلالت بر جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج می‌کنند؛ اما در بررسی کلام مرحوم صاحب جواهر و آقای حکیم در قول اول، گفته شد که روایات مجوز، چنین اطلاقی ندارند.^۵

۱. تفصیل این مطلب در مباحث آینده در بررسی آیه غض خواهد آمد.

۲. باید توجه داشت که در مسئله ۲۷ («يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ والريبة أي خوف الوقوع في الحرام» العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷) حکم نظر شهوانی به تفصیل مطرح خواهد شد. در آن بحث، استاد^۶ با توجه به مجموع روایات و همچنین با تمسک به اجماع عامه و خاصه، نظر شهوانی را حرام دانسته اما تمسک به آیه غض را نپذیرفته است.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۷.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۴.

۵. باید توجه شود اشکال سوم، اشکال بر کسانی است که با تمسک به این تقریب، جواز نظر برای ازدواج را منحصر در وجه و کفین دانسته‌اند؛ بنابراین، در حقیقت این اشکال، اشکال بر مرحوم حاج شیخ نیست؛ زیرا ایشان نیز قائل به عمومات جواز نظر نیست و منکر اطلاق اخبار شده است (کتاب النکاح (حائری)، ص ۵: «و لکن الذي يقتضيه القاعدة هو الحكم بالتعميم إلى المعاصم والخلف والشعر والمحاسن و (هی) المواضع الحسنة من بدنهما دون جميع الجسد؛ أما عدم التعميم إلى جميع الجسد فلعدم ظهور لحسنة محمد بن مسلم المتقدمة ولا لغيرها من المطلقات في حد نفسها ولا بملاحظة

اشکال چهارم: لزوم رجوع به مرجحات یا تخییر قبل از تساقط متعارضین

همچنین ایشان در تقریب خود فرموده است: بعد از فرض تعارض بین روایات خاص، حکم به تساقط شده و مرجع، عام فوق است؛ اما این کلام صحیح نیست؛ زیرا گرچه اصل اولی در تعارض امارات، تساقط است، ولی طبق اخبار علاجیه، نباید به این اصل اولی اخذ کرد؛ بلکه باید سراغ «ترجیح» یا «تخییر» رفت؛ بنابراین، حکم به سقوط خبرین متعارضین، و مراجعه به عام فوق صحیح نیست.

بررسی مرجحات احتمالی صحیحۀ فضلا

در مسئلۀ فعلی نیز شاید ادعا شود روایت «معاصم» دارای دو مرجح است:

• مرجح اول: نقل روایت توسط اجلائی که افقه هستند؛ زیرا این روایت را هشام بن سالم، حماد بن عثمان، و حفص البختری، از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که از اجلاً بوده و افقه هستند؛ اما راویان بقیۀ روایات، در این حدّ از وثاقت نیستند.

• مرجح دوم: شهرت؛ زیرا نسبت به وجه و کفّین ادعای شهرت شده، که شاید مستند آن همین روایت معاصم باشد؛ چرا که «کفّین» فقط در مرسلۀ عوالی اللّاکلی^۱ از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده، و فقها به چنین مرسلاتی تمسک نمی‌کنند و از آنجا که جز همین روایت معاصم، روایتی معتبر برای «کفّین» وجود ندارد، ممکن است معاصم (جای دستبند) را کنایه از کف تا جای دستبند گرفته باشند.

بنابراین، روایت معاصم، دو مرجح (روایت اجلائی افقه و شهرت) دارد؛ اما چنانچه این ترجیح نیز مورد قبول نباشد، باید قائل به تخییر شد؛ از این رو، قول به تساقط و

ما فيها من التعليل المذكور في الإطلاق أصلاً. أما عدم ظهورها في نفسها في الإطلاق ... و أما عدم ظهورها في الإطلاق بملاحظة التعليل فلما مز من أنه ...» همچنین این اشکال، اشکال بر شیخ اعظم نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا شیخ انصاری با وجود اینکه قول دوم (انحصار جواز نظر در وجه و کفّین) را قائل است، اما کلام وی با این تقریب قابل تفسیر نیست؛ چرا که ایشان از کسانی است که عمومیت جواز نظر را قبول ندارد (کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۳۹-۴۰).

۱. عوالی اللّاکلی، ج ۳، ص ۳۱۴، ح ۱۵: روی آنکه صلی الله علیه و آله قال لصحابي خطب امرأة: «انظر إلى وجهها و كفيها».

مراجعه به عام فوقانی، وجهی ندارد.^۱

اثبات عدم تعارض بین اخبار

البته طبق تحقیق در مسئله، همان طور که خود مرحوم حاج شیخ فرموده است، هیچ تعارضی بین روایات وجود ندارد، لذا نوبت به تخییر یا ترجیح، یا تساقط نمی‌رسد.

۱. به این نکته توجه شود که رجوع به مرجحات صفات راوی، امری اتفاقی نیست؛ البته طبق نظر شیخ انصاری، افقهت به تنهایی به عنوان مرجح است و حتی لازم نیست عدلیت و اصدقیت نیز در کنار آن باشد (فرائد الأصول، ج ۴، ص ۶۱: «نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفاقة والصدقة والورع. لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها؛ ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل»). علاوه بر اینکه در نزد شیخ انصاری، تعدی از مرجحات منصوبه به غیر منصوبه نیز جایز است (فرائد الأصول، ج ۴، ص ۷۵). همچنین شیخ اعظم رجوع به شهرت را نیز به عنوان مرجح پذیرفته و به آن تصریح کرده است؛ البته اگر این تقریب در توجیه نظر محقق حلی بیان شود - همان طور که مرحوم حاج شیخ برای مانند وی این تقریب را بیان کرده است - طبق مبنای محقق حلی نیز در تعارض اخبار، هر دو مرجح - صفات راوی و شهرت - مطرح است؛ رک: معارج الأصول، ص ۲۲۳-۲۲۴: «المسألة الثانية: ربح الشيخ بالضابط والأصبط، والعالم والأعلم؛ محتجاً بأن الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم، و... ويمكن أن يحتج لذلك: بأن رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ، وأنسب بنقل الحديث على وجهه، فكانت أولى.

المسألة الثالثة: قال الشيخ: إذا روى أحد الراويين اللفظ، والآخر المعنى، وتعارضاً: فإن كان راوي المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة، فلا ترجيح. وإن لم يوثق منه بذلك، ينبغي أن يؤخذ المروي لفظاً. وهذا حق، لأنه أبعد من الزلل...»

از مسئله دوم و سوم محقق حلی روشن می‌شود که ایشان احتمال ضعیف‌تر خطا را ملاک ترجیح می‌دانند. در هر حال، ایشان به مرجح بودن شهرت - در فرضی که احتمال داده شود امام علیه السلام نیز در زمره مشهور باشند - نیز تصریح کرده است؛ رک: معارج الأصول، ص ۲۲۴: «المسألة السابعة: إذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين، كانت أولى، إذا جؤزنا كون الإمام في جملتهم، لأن الكثرة أمانة الرجحان، والعمل بالراجح واجب.»

بنابراین، تقریب دوم برای قول دوم در مسئله - چنان که استاد رحمته الله فرموده است - تام نیست؛ زیرا طبق مبنای کسانی مانند محقق حلی و شیخ اعظم - که این تقریب برای توجیه کلام این عده مطرح شده است - بعد از تعارض، رجوع به مرجحات لازم است و صفات راوی و شهرت هم در نزد این دو نفر به عنوان مرجح پذیرفته شده است.

توضیح اینکه با توجه به آنچه بیان شد ادله قول اول و دوم، تام نیست؛ اما مهم آن است که تعارضی بین اخبار خاص وجود ندارد.

اخبار معتبر در مقام عبارت است از:

- قسم اول: صحیحۀ محمد بن مسلم، صحیحۀ یونس بن یعقوب، و موثقه یونس بن یعقوب.^۱ در بررسی قول اول بیان شد که این سه روایت اطلاق ندارد.
- قسم دوم: روایاتی که در جواب سؤال سائل همان مورد سؤال پاسخ داده شده است. روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان^۲ چنین است و دلالت بر جواز نظر به «وجه و خلف» دارد. در بررسی احتمال دوم از محتملات دلالتی روایت الحسن بن السری گفته شد این روایت مفهوم ندارد؛ چون مورد سؤال سائل محدود بوده و امام علیه السلام همان را پاسخ داده است.
- در روایت عبد الله بن سنان^۳ نیز از نظر به «شعر» سؤال شده و حضرت تجویز کرده‌اند.

- در روایت غیاث بن ابراهیم^۴ نیز که روایتی معتبر بود، سؤال از جواز نظر به محاسن زن شده بود که این روایت نیز با این مشکل مواجه بود که

۱. این سه روایت، روایت اول، دوم و سوم هستند. در بررسی روایت سوم (موثقه یونس) بیان شد که این روایت چیزی بیش از روایات دیگر از نظر محدوده جواز نظر ثابت نمی‌کند؛ خصوصاً که طبق نسخ متعدد از تهذیب، «تحتجر» و یا «یحتجر» آمده است: عن یونس بن یعقوب قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یبرید أن یتزوج المرأة فأحب أن ینظر إليها قال: تحتجر ثم لتقعده و لیدخل فلینظر، قال قلت: تقوم حتی ینظر إليها؟ قال: نعم، قلت: فتمشی بین یدیه؟ قال: ما أحب أن تفعل» (تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۴۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۰). احتجار به معنای اتخاذ حجره است و ارتباطی با پوشش زن ندارد. حتی طبق نسخه «تحتجر» نیز بیان شد این روایت اطلاقی ندارد و پوشیدن لنگ به معنای عریان بودن سایر قسمت‌های بدن نیست.

۲. این روایت، روایت ششم از روایاتی بود که بیان شد.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۷: أحمد بن محمد بن عیسی عن الهیثم بن أبی مسروق التهذیب عن الحکم بن مسکین عن عبد الله بن سنان قال: «قلت لأبی عبد الله علیه السلام الرجل یبرید أن یتزوج المرأة فینظر إلى شعرها فقال نعم إنما یبرید أن یشترها بأغلی الثمن».

۴. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۹، ح ۸: عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام: «فی رجل ینظر إلى محاسن امرأة یبرید أن یتزوجها قال لا بأس، إنما هو مستام فإن تقیض امر، یکون».

«محاسن»، ظهور در تمام بدن زن ندارد تا از آن اطلاق گرفته شود و از سویی مفهوم آن کاملاً روشن نیست که به تفصیل در ذیل مسئله فضل هاشمی بحث آن گذشت؛ بنابراین، روایت غیاث نیز معارض با اخبار دیگر نخواهد بود. صحیحۀ فضلاً نیز ممکن است در این قسم به حساب آید که دلالت بر جواز نظر به «وجه و معاصم» داشت؛ زیرا در بررسی دلالت این صحیحۀ بیان شد که آمدن ضمیر «ها» نشان دهنده تقطیع روایت است؛ از این رو، نمی‌توان این صحیحۀ را جزء قسم سوم که در ذیل آمده است محسوب کرد.

• قسم سوم، روایاتی است که امام علیه السلام ابتداءً محدوده را مشخص فرموده‌اند؛ از این رو، در مقام تحدید بوده و مفهوم دارند. روایت مسعدة بن الیسع الباهلی^۱ از این قسم است؛ اما این روایت با دو مشکل مواجه است؛ یکی اینکه ضعیف‌السند است و دیگری اینکه مفهوم «محاسن» تعارضی با مفاد سایر اخبار ندارد؛ زیرا یا مفهوم آن مجمل است و یا ظهور در وجه و کفین و نهایتاً اطراف سر و صورت دارد و در هر حال دلالت بر تمام بدن زن نمی‌کند.

حال با توجه به مطالب فوق در تبیین نبود تعارض بین اخبار می‌توان گفت:

• اولاً، روایات ضعیف‌السند از بحث تعارض خارج است. همچنین روایات قسم اول اصلاً اطلاقی ندارند و از این رو با روایات مقتید (قسم دوم و سوم) تعارض ندارند.

• ثانیاً، با اینکه اگر قسم سوم در مقام تحدید باشد برای تحقق تعارض با قسم دوم کافی است؛ زیرا مفهوم روایات قسم سوم نافی هر آن چیزی غیر از خود است، اما در قسم سوم هیچ روایت معتبری وجود ندارد و در روایت مسعدة - که البته آن نیز غیر معتبر است - تعبیر «محاسن المرأة»

۱. این روایت، روایت سیزدهم (روایت آخر) است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰، ح ۱۲: عن أبي عبد الله علیه السلام عن آبائه قال: قال: أمير المؤمنين علیه السلام: «لا بأس أن ينظر الرجل إلى محاسن المرأة قبل أن يتزوجها، إنما هو مستام فإن يقض أمر یکن».

آمده است که تنافی با روایات دیگر ندارد.^۱ بنابراین، تنها روایاتی که باقی می ماند عبارت است از: روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان (وجه و خلف)، صحیحۀ فضلا (وجه و معاصم) و صحیحۀ عبد الله بن سنان (شعر) که همگی از قسم دوم است و مفهوم ندارد و در نتیجه تعارضی وجود نخواهد داشت.

• ثالثاً، حتی اگر روایات ضعیف السند نیز لحاظ شوند باز هم تعارضی بین اخبار وجود ندارد؛ زیرا از میان روایات ضعیف السند که در قسم دوم و یا سوم می تواند محسوب شود، مرسلۀ فضل هاشمی (شعر و محاسن) و عوالي اللاکلی (وجه و کفین) است و در قسم سوم جا ندارند؛ لذا این روایات ضعیف السند نیز چون از قسم دوم است، مفهوم ندارد و معارضه ای ایجاد نمی شود.

ممکن است گفته شود روایت مسعدة بن اليسع که امام علیه السلام ابتداءً محدوده نظر را مطرح کرده اند، در قسم سوم به حساب می آید؛ ولی در جواب می توان گفت تعبیر «محاسن المرأة» در این روایت هیچ معارضه ای ایجاد نمی کند؛ زیرا حتی اگر ظهور آن در تحدید جواز به وجه و کفین هم باشد، آنچه در پاسخ بعدی خواهد آمد این اشکال را رفع می کند. علاوه بر اینکه ظهور «محاسن» در خصوص وجه و کفین و مانند آن به نحوی که شامل معاصم، موها و اطراف سر و صورت نشود، روشن نیست.

• رابعاً، حتی اگر روایات معتبری وجود داشته باشد که در قسم سوم محسوب شود، باز هم تعارضی بین اخبار نخواهد بود. توضیح این مطلب آن است که:

در تقریب اول مرحوم حاج شیخ از قول دوم ادعا شده بود که هر دو قسم دوم و سوم از اقسام فوق مفهوم دارند و همگی باهم معارضه می کنند و تفکیکی بین این دو قسم صورت نگرفته بود. حتی با قبول چنین مطلبی

۱. روایاتی که فقط تعبیر «محاسن امرأة» (روایت غیث) یا «محاسن المرأة» (روایت مسعدة بن اليسع) در آن وجود دارد نقشی در این بحث ندارند و مشابه روایات مطلق، در فرض قبول تعارض بین آنها و روایات مقید، قابل جمع عرفی هستند.

نیز می‌توان ثابت کرد تعارضی وجود ندارد - که در حقیقت، پاسخ عمده به تقریب اول از قول دوم (جواز نظر به غیر عورت) همین پاسخ است^۱ - زیرا جمع بین روایات مقتید با یکدیگر به این است که مراد از روایاتی که فقط وجه و معاصم را ذکر کرده، نگاه در حالت متعارف است؛ نگاه کردن به صورت، با ملازمه عرفی، گلو و گردن و حتی موها را نیز شامل می‌شود؛ از این رو، با روایات «شعر» منافاتی ندارد. روایات شعر و وجه نیز با روایات خلف و مانند آن تعارضی ندارد؛ زیرا به شکل معمول با دیدن وجه، احتیاج شخص خواهان ازدواج مرتفع می‌شود. پس ظهور روایات جواز نظر به وجه و شعر، در انحصار و اختصاص، چنان معتنا به نیست که با روایات جواز نظر به خلف و غیره منافات داشته باشد. البته به دلیل اثبات نشدن نسخه «خلفها» در روایت الحسن بن السری، نگاه به «خلف» برای مرید ازدواج در فرض اثارة شهوت حرام است؛ اما با فرض قبول روایت الحسن بن السری با نسخه «خلفها» نیز اشکالی ایجاد نمی‌شود. به بیانی دیگر می‌توان گفت نگاه به خلف برای شناخت زن، متعارف نیست و با همان نگاه به وجه و اطراف سر و صورت و موها شناخت حاصل می‌شود؛ از این رو، روایاتی که خلف را مطرح نکرده ناظر به فرض متعارف بوده است.

نظیر این مطلب در حج و صوم نیز مطرح است؛ مثلاً در برخی اخبار، مواقیت را پنج موضع شمرده است و برخی بیشتر؛ در حالی که تعارضی بین اخبار مواقیت وجود ندارد و آن اخباری که بیش از پنج میقات را بیان کرده است ناظر به فرض‌های خاص مثل ضرورت است. در روایات صوم نیز چند مورد به عنوان مفطر ذکر شده و در برخی اخبار، موارد دیگری نیز نام

۱. در آن بخش، بحث تفصیلی این پاسخ بیان نشد و به این بخش ارجاع داده شد.

۲. ر.ک: وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۲۸، باب ۱۴ (باب أن من ترك الإحرام ولو نسيانا أو جهلا وجب عليه العود إلى الميقات والإحرام منه فإن تعذر أو ضاق الوقت فإلى أدنى الحل فإن أمكن الزيادة فعل فإن تعذر فمن مكانه)؛ و ص ۳۵۷، باب ۱ (باب تعيين المواقيت التي يجب الإحرام منها)؛ و ص ۳۳۳، باب ۱۷ (باب أن من كان منزله دون الميقات إلى مكة يحرم من منزله)؛ و ص ۳۳۷، باب ۱۹ (باب وجوب خروج المقيم بمكة إلى أحد المواقيت إذا لمعه التمتع ومع التعذر إلى أدنى الحل)؛ و ص ۳۴۱، باب ۲۲ (باب أن من كان بمكة وأراد العمرة يخرج إلى الحل فيحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها).

برده شده است^۱ و منافاتی باهم ندارند؛ زیرا اخبار دسته اول ناظر به فرض متعارف است.^۲ در روایات محل بحث نیز عدم بیان «خلف» و مانند آن در برخی اخبار، دلیل بر حرمت نظر به این مواضع نیست و دلالت ندارد که اگر مردی با نظر به وجه، معاصم و مو، شناخت لازم برای تصمیم گیری را پیدا نکرد، حق نظر به خلف را ندارد؛ بنابراین، تعارضی بین اخبار وجود ندارد.

قول مختار: جواز نظر به برخی مواضع مانند صورت و مو

با توجه به آنچه در بررسی قول اول بیان شد، روایات مقام، اطلاق ندارد^۳ تا موجب تجویز نظر به همه بدن زن گردد و از سوی دیگر تعارضی بین اخبار وجود ندارد؛

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱، باب ۱ (باب وجوب إمساك عن الأكل و الشرب و عدم بطلان الصوم بشيء سوى المفطرات المنصوصة)؛ و ص ۳۳، باب ۲ (باب وجوب إمساك الصائم عن الكذب على الله و على رسوله و على الأئمة عليهم السلام و عن الغيبة و حكم القضاء لو فعل)؛ و ص ۴۱، باب ۵ (باب جواز استدخال الصائم الذواء رجلاً أو امرأة و تحريم احتقانه بالمائع دون الجامد)؛ و ص ۵۷، باب ۱۳ (باب أن من أجنب ليلاً في شهر رمضان و نام ناوياً للغسل حتى طلع الفجر صخ صومه و ليس عليه قضاء و لا كفارة)؛ و ص ۶۳، باب ۱۶ (باب تحريم تعمد البقاء على الجنابة في شهر رمضان حتى يطلع الفجر فإن فعل وجب عليه القضاء و الكفارة و أنه لا ينبغي للجنب النوم فيه ليلاً و لا نهراً حتى يغتسل).

۲. مثلاً طبق آنچه استاد رحمته الله در دروس خارج صوم، فرموده است، کذب علی الله و علی الرسول، در زمره مفطراتی از قبیل اکل و شرب و جماع و ارتماس ذکر نشده است؛ زیرا ذاتاً این عمل حرام است و یا بقاء بر جنابت از ابتدای شروع صوم موجب شکل نگرفتن صوم شرعی است، به خلاف مفطرات مذکور.

۳. چنانکه مرحوم حاج شیخ نیز منکر اطلاق اخبار است. کتاب النکاح (حائری)، ص ۵: «و لکن الذي يقتضيه القاعدة هو الحكم بالتعميم إلى المعاصم و الخلف و الشعر و المحاسن و (هی) المواضع الحسنة من بدنهما دون جميع الجسد؛ أما عدم التعميم إلى جميع الجسد فلعدم ظهور لحسنة محققة بن مسلم المتقدمة و لا غيرها من المطلقات في حد نفسها و لا بملاحظة ما فيها من التعليل المذكور في الإطلاق اصلاً. أما عدم ظهورها في نفسها في الإطلاق ... و أما عدم ظهورها في الإطلاق بملاحظة التعليل فلما مر من أنه ...».

۴. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری نیز معتقد است بین اخبار تعارضی نیست؛ اما بیان ایشان با بیان استاد رحمته الله متفاوت است. مرحوم حاج شیخ با تقدیم نص بر ظاهر بین روایات جمع کرده است؛ اما آنچه در بیان استاد رحمته الله آمده با ملاحظه نکات متعددی است که در متن، قابل توجه است.

کتاب النکاح (حائری)، ص ۵: «و أما التعميم إلى ما ذكر في المقيّدات عن المعاصم و الخلف و الشعر و المحاسن فلائذ كلاً من المقيّدات صريح في إثبات الجواز لما ذكر فيه من الخصوصيات و ظاهر

بنابراین، طبق روایات معتبر می‌توان حکم کرد.

جواز نظر به صورت (اجماع و قدر متیقن اخبار)

به یقین روایات، بدون هیچ معارضی بر جواز نگاه کردن شخص خواهان ازدواج به صورت اجنبیه دلالت می‌کند؛ زیرا قدر متیقن اخبار، نظر به صورت است و در برخی اخبار نیز تصریح به آن شده است؛ نظیر روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان؛ البته قبل از نقل روایات بیان شد که در وجه و کفین، جواز نظر برای ازدواج، حکمی اجماعی است.

جواز نظر به معاصم

طبق صحیحه فضلاء، نظر به معصم^۱ که مقداری بالاتر از کفین است و محل دستبند است، جایز است.

صحیحۀ فضلاء (هشام، حماد و حفص بن البختری)

عنه عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان و حفص بن البختري كلهم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوجها».^۲

بعید است در مقام، حکم فقها به جواز نظر به کفین، به استناد مرسله عوالی

في نفي الجواز عن غير المذكورات فيه و ليسا نضا في ذلك و لو بناء على كون قوله عليه السلام: «إذا أراد أن يتزوجها» راجعا إلى تعليق الحكم لا إلى تقييد الموضوع، كما لا يخفى و مقتضى القاعدة هو الجمع بينها برفع اليد عن ظاهر كل بنصي الآخر. و نتيجة الجمع هو الحكم بجواز النظر إلى كل ما كانت المقتيدات صريحة في جواز النظر إليه من الوجه و الكفین و المعاصم و الخلف و الشعر و المحاسن».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳؛ أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسکان عن الحسن بن السری قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها و ينظر إلى خلفها و إلى وجهها قال نعم لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ينظر إلى خلفها و إلى وجهها»؛ در وسائل و برخی نسخ کافی «خلقها» بجای «خلفها» آمده است و در دو نسخه کافی «حلقها» آمده است؛ رک: الکافی (دار الحديث)، ج ۱۰، ص ۶۷۹.

۲. شمس العلوم، ج ۷، ص ۴۵۶۹؛ المحيط في اللغة، ج ۱، ص ۳۴۹؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۳۳.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۲.

اللاکلی^۱ باشد؛ بلکه به استناد صحیحۀ هشام و حماد بن عثمان و حفص بن البختری است.^۲

جواز نظر به مو و اطراف سر و صورت

برای اثبات جواز نظر به مو و اطراف سر و صورت می‌توان به صحیحۀ عبد الله بن سنان (مو)^۳، فضلاً (وجه و معاصم)^۴، و الحسن بن السری (وجه و خلف)^۵ تمسک کرد.

صحیحۀ عبد الله بن سنان، فضلاً و الحسن بن السری نظر به مو که در روایت ابن سنان تجویز شده، با نظر به صورت و اطراف آن ملازمه دارد؛ چنان‌که نظر به وجه نیز - که در صحیحۀ فضلاً و الحسن بن السری تجویز شده است - ملازم عرفی با نظر به مو و اطراف سر و صورت است.

حرمت نظر به ساق

برای روشن شدن حکم نظر کردن به ساق باید مفهوم کلمۀ «محاسنها» در این عبارت عروه بیان شود: «يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر إلى وجهها وكفّيها وشعرها ومحاسنها»^۶

نظر آقای خوئی: جواز نظر به ساق به دو دلیل

مرحوم آقای خوئی فرموده است: بعد از اینکه طبق ادله روایی ثابت شد مراد از

۱. عوالي اللاکلی، ج ۳، ص ۳۱۴، ح ۱۵.

۲. این روایت همان روایت سیزدهم است؛ البته قبل از بیان روایات مسئله بیان شد که جواز نظر به وجه و کفین برای ازدواج، بین امامیه اجماعی است و بررسی اخبار با قطع نظر از اجماع است. این نکته نیز توجه شود که حتی اگر مستند مجمعین همین روایت باشد باز خدشۀ ای به حجّیت چنین اجماعی وارد نمی‌شود؛ زیرا طبق مبنای استنادی^۷ دلیل حجّیت اجماع، تقریر معصوم است و مجرد مدرکی بودن آن اشکالی ندارد و با توجه به عامّ البلوی بودن مسئله، اتصال به زمان معصوم علیه السلام احراز می‌شود.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۱.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۲.

۵. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳.

۶. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۱، م ۲۶.

محاسن، امری مغایر با وجه و کفین و شعر نیست، بلکه مراد هر چیزی است که حسن و جمال زن را ظاهر بکند، از آنجا که با وجه و کفین و شعر، جمال زن معلوم می‌شود، شخص خواهان ازدواج نباید در نگاه کردن به محاسن از این سه مورد تعدی کند.^۱

اما به دو دلیل نگاه کردن به ساق زن نیز جایز است:

دلیل اول: شمول «محاسن» نسبت به ساق

در دلیل اول فرموده است: «نعم، لا بأس بالنظر إلى الساق؛ فإنه من المحاسن قطعاً».^۲

دلیل دوم: فعوای روایت جواز نظر به ساق کنیز در خرید

در دلیل دوم نیز فرموده است: «على أنه قد ورد النص في جواز النظر إليه عند شراء الأمة؛ فإذا جاز هناك، جاز فيما نحن فيه بطريق أولى؛ لأنه «يشترىها بأغلى الثمن»».^۳

مناقشه در کلام آقای خوئی

اما جواز نظر شخص خواهان ازدواج به ساق زن، دلیلی ندارد و هر دو استدلال ایشان قابل نقد و مناقشه است.

اشکال دلیل اول: مجمل بودن مفهوم محاسن نسبت به مقام

اشکال دلیل اول ایشان این است که محاسن، مفهوم روشنی ندارد تا بتوان به وسیله آن تشخیص داد آیا ساق جزء محاسن است یا خیر. برخی علمای سلف نیز محاسن را بر وجه و کفین تطبیق کرده‌اند.^۴ در عرف نیز برای تشخیص زیبایی اشخاص، به قسمت‌های بالا (صورت، مو و ...) نگاه می‌کنند؛ پس محاسن بر آن توسعه‌ای که ایشان استفاده کرده، دلالت ندارد.

اشکال دلیل دوم

دلیل دوم ایشان نیز با دو اشکال مواجه است.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۴.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۴.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۱۴.

۴. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

اشکال اول: نبود روایت معتبر دال بر جواز نظر به ساق کنیز در خرید

اشکال اول آن این است که روایت دال بر جواز نظر به ساق کنیز، همان روایت حسین بن علوان است.^۱ مرحوم آقای خوئی روایت را معتبر دانسته که تفصیلش در همان بخش خواهد آمد.

اشکال دوم: مانعیت احترام حرّه از تمتک به اولویت

همچنین با قطع نظر از ضعف سندی، تعدی از کنیز به حرّه صحیح نیست؛ زیرا حرّه احترامی خاص دارد، و هم در جاهلیت و هم در اسلام، برخی از احکام زنان حر برای کنیزان لازم نبوده است؛ مثلاً در نماز نباید موهای زنان حر نمایان باشد؛ اما نمایان بودن موهای کنیز، اشکالی ندارد.^۲ در روایت ابویصیر درباره خرید کنیز آمده است: «لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمشها»^۳؛ بنابراین، حتی می‌تواند کنیز مورد نظرش را برای خریدن، لمس کند؛ در حالی که در مورد «حرّه»، احدی از عاقله و خاصّه، قدیمأ و حدیثأ، لمس را جایز نشمده است. معلوم می‌شود که در مورد حرّه ملاحظات وجود دارد و حیثیت او مراعات شده است. اگر بتوان در مقام، تعدی کرد و نظر به ساق حرّه را هم مانند کنیز جایز دانست، پس باید بتوان از روایت ابویصیر نیز جواز لمس حرّه را استفاده کرد، در حالی که احدی قائل نشده است.

۱. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۴: عنه، عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي بن أبي حمزة: «أنه كان إذا أراد أن يتاع الجارية يكشف عن ساقها فينظر إليها».

۲. الخلاف، ج ۱، ص ۳۹۶، مسئله ۱۴۵.

۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴۹۷۶: روی القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها قال لا بأس أن ينظر إلى محاسنها ويمشها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي له النظر إليه».

تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۷۵، ح ۳۵: الحسين بن سعيد عن علي بن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها قال لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمشها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي له النظر إليه»؛ وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۷۳، ح ۱.

حرمت نظر شهوانی به «خلف»

حکم نظر به «خلف» در ذیل روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان^۱ بیان شد. از آنجا که نسخه «خلفها» اثبات نشد، نظر ملازم با شهوت به «خلف» جایز نخواهد بود؛ البته اگر خلف زن مستور نباشد - جز موارد مجاز مذکور در مطالب قبل - نظر غیر شهوانی نیز حرام خواهد بود.

ممکن است گفته شود اگر نظر به وجه جایز باشد، به طریق اولویت نظر به خلف نیز جایز است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا نظر به «وجه» برای شناخت زن معمولاً ضرورت دارد و بیش از این مقدار معلوم نیست تجویز شده باشد.

بررسی شرایط جواز نظر برای مرید ازدواج

مسألة ۲۶: «... و لا یشرط أن یکون ذلک یأذنها و رضاها؛ نعم، یشرط أن لا یکون بقصد التلذذ و إن علم أنه یحصل بنظرها قهراً، و یجوز تکرار النظر إذا لم یحصل الغرض - و هو الاطلاع على حالها - بالنظر الأول. و یشرط أيضاً أن لا یکون مسبقاً بحالها، و أن یحتمل اختیارها؛ و إلا فلا یجوز. و لا فرق بین أن یکون قاصداً للتزویجها بالخصوص، أو کان قاصداً للمطلق التزویج و کان بصدد تعیین الزوجة بهذا الاختیار؛ و إن کان الأحوط الاقتصار على الأول. و أيضاً لا فرق بین أن یمکن المعرفة بحالها بوجه آخر من توكيل امرأة تنظر إليها و تخبره أو لا؛ و إن کان الأحوط الاقتصار على الثاني. و لا یبعد جواز نظر المرأة أيضاً إلى الرجل الذي یرید تزویجها؛ و لكن لا یترك الاحتیاط بالتترك.....»^۲

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۳؛ أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسکان عن الحسن بن السری قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل یرید أن یتزوج المرأة یتأملها و ینظر إلى خلفها و إلى وجهها قال نعم لا بأس بأن ینظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن یتزوجها ینظر إلى خلفها و إلى وجهها»؛ در وسائل و برخی نسخ کافی «خلفها» به جای «خلفها» آمده است و در دو نسخه کافی «خلفها» آمده است؛ ر.ک: الکافی (دار الحدیث)، ج ۱۰، ص ۶۷۹.

۲. توجه شود که چون حرمت نظر شهوانی امری ثابت شده است - و در بحث نظر به زنان کافر خواهد آمد - با قصور ادله مجوز نظر به خلف در مقام، نمی توان در فرض اثارة شهوت، حکم به جواز نظر کرد.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

مرحوم سید در اینجا به این بحث پرداخته که برخی از امور در جواز نظر به زن شرط نبوده و برخی امور دیگر در جواز نظر شرط است.

شرط اول: عدم قصد تلذذ

مسألة ۲۶: «... ولا يشترط أن يكون ذلك بإذنها ورضاها؛ نعم، يشترط أن لا يكون بقصد التلذذ وإن علم أنه يحصل بنظرها قهراً...»^۱

شرط اول در مقام این است که باید نگاه به قصد تلذذ نباشد؛ زیرا از روایات بر می آید نگاه به غرض تزویج جایز است؛ اما نگاه کردن به اغراض دیگر همچون لذت بردن، جایز نیست. البته اگر به غرض تزویج نگاه کند و اثاره شهوت بشود، مانعی ندارد، هر چند بدانند این نگاه باعث شهوت خواهد بود؛ زیرا در اکثر مواردی که انسان برای بررسی شایستگی زن جهت تزویج و عمل زناشویی و سایر امور مربوطه، به آن زن نگاه می کند، شهوت حاصل می شود، و نمی توان این صورت را از روایات مجوز خارج کرد. برای توضیح بیشتر، باید اقسام نگاه از جهت تأثیر شهوت بررسی شود.

بررسی حکم انواع نگاه از جهت تأثیر شهوت

صورت اول: شهوت خارجی، سبب فاعلی نگاه است؛ یعنی به مرد شهوتی دست داده و برای اطفاء شهوت نگاه می کند.

صورت دوم: شهوت آینده، علت غایی است؛ یعنی مرد به غرض ایجاد شهوت و تلذذ نگاه می کند، که این علت غایی همچون سایر علل غایی، وجود خارجی اش متأخر است و وجود ذهنی آن متقدم است.

در هر دو صورت، کیفیت تأثیرگذاری شهوت، چهار نوع است.

نوع اول و دوم: تمام العله یا جزء العله بودن شهوت برای نگاه

نوع اول این است که شهوت تمام العله برای نگاه است.

نوع دوم این است که شهوت جزء العله برای نگاه است، و قصد تزویج جزء دیگر علت است.

نوع سوم: تأثیر شهوت در تأکد انگیزه نگاه

نوع سوم آن است که علت اصلی نگاه، قصد تزویج است، و شهوت علت تبعی است، و تفسیر دقیق علت تبعی آن است که در اصل تحقق معلول، هیچ نقشی ندارد، ولی در تأکد آن مؤثر است.

نوع چهارم: بی تأثیری شهوت در انگیزه نگاه

نوع چهارم این است که ایجاد شهوت یا اطفای شهوت هیچ تأثیری در نگاه ندارد؛ بلکه از آثار مترتب بر نگاه است.^۱

اختصاص جواز نظر به نوع سوم و چهارم

نوع اول و دوم بی شک حرام است؛ زیرا طبق ظاهر روایات مجوز، باید قصد تزویج، تمام العله برای نگاه کردن باشد؛ ولی نوع سوم و چهارم مشمول روایات مجوز است؛ بلکه این صورت‌ها مصداق بارز اطلاقات هستند، و خروج آنها از تحت اطلاقات، خروج فرد ظاهر است، که صحیح نیست.

البته طبق مضمون روایت فضل شاید گفته شود هرگونه تلذذی ممنوع است.

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَهُ أَيْنَظُرُ الرَّجُلَ إِلَى الْمَرْأَةِ يَرِيدُ تَزْوِيجَهَا فَيَنْظُرُ إِلَى شَعْرِهَا وَمَحَاسِنِهَا؟ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَلَذِّذًا.»^۲

اما این روایت مرسله است، علاوه بر اینکه با توجه به نکات مطرح شده، باید کلمه «متلذذ» را به نوع اول و دوم از انواع چهارگانه قبل - که شهوت، تمام العله یا جزء العله برای نگاه کردن است - حمل کرد.^۳

۱. توضیح: این اثر برای مرید ازدواج دو حالت دارد؛ اول اینکه شخص علم دارد به این حالت روحی خودش که اگر نظر به زن کرد، اثر شهوت در پی خواهد داشت؛ دوم اینکه این علم را ندارد و هر دو حالت ظاهراً مشمول ادله جواز است؛ رک: کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۵.

۳. در توضیح کلام استاد علیه السلام باید به این نکته توجه شود که این حمل تنها در صورتی است که تلذذ به معنای لذت جویی باشد؛ ولی اگر مفهوم آن، به لذت رسیدن باشد، مانند عبارت «كُنْتُ مُتَلَذِّذًا فِي

شرط دوم: احتمال تأثیر نظر در آگاهی بیشتر از شرائط جمال زن

مسألة ۲۶: «... و يشترط أيضاً أن لا يكون مسبوقاً بحالها، وأن يحتمل اختيارها؛ وإلا فلا يجوز....»^۱

شرط دوم جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج آن است که از قبل علم به حال زن و زیبایی و زشتی او نداشته باشد، و اگر با نگاه کردن، شناخت جدیدی، برای وی حاصل نمی‌شود، طبق تعلیل روایات، نگاه جایز نیست.

البته توضیح این نکته لازم است که مجرد علم قبلی به حال زن، باعث عدم جواز نمی‌گردد؛ چرا که علم حاصل شده از راه نگاه، مرتبه خاصی از علم است، و به تعبیر علما از نوع عین‌الیقین است، و چه بسا نفس نگاه به اندام زن تأثیری در فکر مرد ایجاد کند که خود سبب ازدواج گردد یا مانع از آن باشد.

آنچه مانع از جواز نظر است تحقق قبلی همان مرتبه از شناخت زن است که با نگاه بعدی حاصل می‌گردد؛ مثلاً اگر شخص قبلاً از روی عصیان، یا به سبب عذری نظیر جهل به حکم یا موضوع، با دقت به بدن زن نگاه کرده، و نگاه جدید، شناخت تازه‌ای برای وی ایجاد نمی‌کند، در این صورت، نگاه به آن زن هنگام ازدواج جایز نیست.

شرط سوم: احتمال تحقق ازدواج

مسألة ۲۶: «... و يشترط أيضاً أن لا يكون مسبوقاً بحالها، وأن يحتمل اختيارها؛ وإلا فلا يجوز....»^۲

شرط سوم جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج آن است که احتمال تحقق

مجلس کذا، نوع سوم و چهارم هم اشکال دارد؛ به خصوص اگر بدانند به دنبال نگاه با تأمل به زن، اثر لذت مترتب می‌شود. در کتب لغت چنین آمده است:

الصحاح، ج ۲، ص ۵۶۹: «اللذة: واحدة اللذات. وقد لذت الشيء بالكسر لذذاً ولذاذة، أي وجدته لذياً؛ مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۸۷: «و قد لذت الشيء بالكسر لذذاً ولذاذة: وجدته لذياً. و لذ الشيء يلد من باب تعب: صار شهياً».

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

ازدواج وجود داشته باشد؛ و الا اگر این احتمال مطرح نباشد، اراده تزویج معنا نداشته، و از موضوع روایات مجوز خارج خواهد بود.

البته از کلمه «یحتمل» می‌توان صورت جواز و عدم جواز را به گونه دیگر تصویر کرد: گاه مرد یقین دارد، زن را انتخاب می‌کند و گاه یقین دارد وی را انتخاب نمی‌کند، و گاه هر دو طرف مسئله محتمل است، که تنها در صورت اخیر برای شخص خواهان ازدواج نگاه کردن جایز است. توضیح این مسئله در مباحث آینده (تبیین و بررسی کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری) مطرح خواهد شد. صاحب جواهر^۱ در توضیح این شرط فرموده است: باید مرد احتمال بدهد که خانواده دختر، به او دختر می‌دهند.

از این شرط دو مطلب استفاده می‌شود:

- مطلب اول: از جانب خود احتمال انتخاب زن را بدهد.
- مطلب دوم: از ناحیه خانواده دختر نیز این احتمال وجود داشته باشد؛ زیرا انتخاب زن، وابسته به تمکن و قدرت است و این قدرت هم باید از ناحیه مرد تمام باشد و هم از ناحیه دختر.

شرط چهارم: عدم مانع شرعی از ازدواج

شرط چهارم - که البته مرحوم سید آن را مطرح نکرده است، ولی در جواهر مطرح است - این است که شخص خواهان ازدواج باید در زمانی به آن زن نگاه کند که مانعی از ازدواج زن وجود نداشته باشد.

ادعای وضوح اعتبار شرط چهارم در جواهر

مرحوم صاحب جواهر فرموده است: «نعم، لاریب فی اعتبار کونها ممتن یجوز له نکاحها حال النظر، لانحو ذات البعل والعدة»^۲.

۱. کلام استاد^۳ با آنچه در متن کتاب جواهر آمده متفاوت است؛ زیرا در جواهر الکلام (ج ۲۹، ص ۶۵) آمده: «... و امکان اجابتها عادة، لا المعلوم عدمها». این به معنای اجابت خود دختر است نه خانواده او؛ اما شاید تغییر بیان استاد^۴ به این جهت باشد که دختر به تنهایی اختیار ندارد؛ بلکه باید با اجازه پدر باشد؛ پس منظور از تعبیر «اجابتها»، اجابت خانواده اوست که خود نیز در خانواده داخل است.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۵.

پس برای شخص خواهان ازدواج نگاه کردن به زن معتدّه یا شوهردار، جایز نیست؛ چنانکه اگر خواهر آن زن در ازدواج مرد باشد، یا مرد دارای چهار زن باشد، نگاه کردن آن مرد به این زن جایز نیست؛ زیرا در همه این صورت‌ها فعلاً مانعی از ازدواج با زن وجود دارد، هرچند در همه این صورت‌ها برطرف شدن مانع ممکن است (مثلاً زن از عده خارج شود یا شوهرش او را طلاق دهد یا شوهرش بمیرد، یا خواهر او با مرگ یا طلاق از حباله ازدواج خارج شود، یا مرد یکی از چهار زن خود را طلاق دهد یا یکی از زنانش بمیرد) ولی تا زمان بقاء مانع، نگاه کردن جایز نیست. یکی از موانع، احرام زن است؛ زیرا ازدواج با زن مُحرم حرام است، پس برای شخص خواهان ازدواج نگاه کردن به زن مُحرم نیز جایز نیست، حتی اگر مرد مُحلّ باشد.

کلام آقای خوئی: استفاده شرط چهارم از تعلیل «یشتریها بأغلی الثمن» مرحوم آقای خوئی از تعلیل روایت به «یشتریها بأغلی الثمن»^۱ انصراف روایات جواز از فروض فوق را استفاده کرده است. ایشان فرموده است:

«ثمّ لا یخفی أنّه کان علی الماتن علیه السلام أن یدکر فی جملة ما یعتبر فی جواز النظر إلی المرأة جواز التزوّج بها بالفعل؛ إذ لا یجوز النظر إلی التي لا یجوز نکاحها فعلاً لحرمة عرضيّة قابلة الزوال؛ كما لو کان تحتہ أربع زوجات دائمات، أو کانت المرأة فی العدة فعلاً، أو کانت اختاً لزوجه؛ لانصراف الروایات عنه؛ إذ أنّ التعلیل بأنّه "یشتریها بأغلی الثمن" ظاهر فی کون الرجل یصدّد التزوّج منها فعلاً، وأنّ جواز النظر مختصّ بذلك الفرض. و علیه فیذا لم یجز تزوّجها لعارض، لم یصدق علیه أنّه یصدّد التزوّج منها، فلا یجوز له النظر إلیها»^۲

اشکال: تعارف فاصله بین نظر و تحقّق ازدواج

اما استدلال مرحوم آقای خوئی برای اثبات انصراف ناتمام است؛ زیرا در ازدواج‌ها هیچ گاه زمان نگاه، با زمان اجرای صیغه یکی نیست؛ بلکه بسا چندین روز بین آن

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸-۱۹.

دو فاصله شود؛ پس اگر در فاصله اندک و متعارف بین نگاه و ازدواج، مانع از بین می‌رود، به هیچ وجه از تعلیل روایات بر نمی‌آید که نگاه کردن به زن جایز نباشد؛ مثلاً زن مُحَرَّم ساعتی بعد از احرام خارج می‌شود، یا در حال عَدَّة (با ماه) است، و زمان عده به زودی سپری می‌گردد، یا مرد در حال طلاق دادن خواهرزن است، یا شوهر زن به قصد طلاق زنش به محضر آمده، و مثلاً سردفتر ازدواج و طلاق می‌خواهد این زن را به ازدواج خود در آورد.

پس برخلاف صاحب جواهر^۱ که اشتراط این شرط را با تعبیر «لاریب» واضح دانسته، چندان شرط روشنی نیست.

نظر مختار: انصراف روایات جواز نظر از صورت وجود مانع شرعی از ازدواج اما با این حال اصل انصراف ادله از فرض وجود مانع از ازدواج، قابل پذیرش است؛ چون از جواز نظر شخص خواهان ازدواج، صورت‌های وجود مانع از ازدواج، به ذهن عرف نمی‌رسد.

شرط پنجم: قصد تزویج

مسألة ۲۶: «... و لافرق بین أن یکون قاصدا لتزویجها بالخصوص، أو کان قاصدا لمطلق التزویج....»^۲

کلام حاج شیخ در صور اربعه و تبیین آن
مرحوم حاج شیخ عبدالکریم^۳ فرموده است: در این مسئله چهار صورت قابل تصویر است.

صورت اول: تصمیم قطعی بر ازدواج با طرف مقابل قبل از نظر
صورت اول این است که شخص در هر صورت اراده ازدواج با طرف مقابل را دارد، و نسبت به شکل زن حساسیتی نداشته و اصلاً برای او مطرح نیست؛ از این رو، نگاه

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۵.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۳. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۸ - ۲۹.

کردن به زن هیچ‌گونه تأثیری در تصمیم‌گیری او بر ازدواج ندارد.^۱

صورت دوم: جزء اخیر علت تأتمه بودن «نظر» برای تصمیم قطعی ازدواج صورت دوم آن است که شخص خاصی مورد نظر اوست و برای اراده بالفعل ازدواج فقط یک مقدمه باقی مانده، و آن پسندیدن جمال زن است، و نگاه کردن، جزء اخیر علت تأتمه برای اراده فعلی ازدواج است.^۲

بالفعل بودن عرفی اراده ازدواج در صورت دوم ایشان فرموده است: در این صورت گرچه اراده به دقت عقلی، شأنی بوده، و فعلیت نیافته، اما از آنجا که این اراده شأنی به فعلیت بسیار نزدیک است، عرف آن را اراده فعلی حساب می‌کند.^۳

توضیح فعلیت عرفی با لحاظ توسعه در مفاهیم توسط عرف برای توضیح این کلام مرحوم حاج شیخ می‌توان گفت: گرچه نظر عرف در مفاهیم الفاظ متبّع است، اما معنای آن این است که در تعیین مفاهیم الفاظ، باید به عرف مراجعه کرد؛ اما پس از مشخص شدن دائره مفهومی الفاظ، تطبیق مفهوم بر مصادیق، به طور کامل دقّی و عقلی است، نه تسامحی و عرفی. بعضی از امور به گونه‌ای هستند که از نظر عقلی در واقع مصداق نیستند، ولی عرف با توسعه در مفهوم، آن را مصداق به حساب می‌آورد؛ نظیر این مثال‌ها:

• مثال اول: اگر جمله «یک خروار گندم خریدم» به نظر دقّی و عقلی لحاظ شود، در واقع مقدار مبیع کمتر از یک خروار است؛ زیرا به شکل متعارف یک خروار گندم، مقداری زائدات نیز دارد، ولی عرف با تسامح و چشم پوشی از این لحاظ دقّی، عنوان یک خروار را، بر کلّ مجموع مشتمل بر زائد اطلاق می‌نماید؛ بدین صورت که عرف مفهوم یک خروار را اعم از مفهوم حقیقی آن دانسته، و مراد از یک خروار را جامع بین یک خروار حقیقی،

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۸.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۸ - ۲۹.

۳. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹.

و یک خروار تسامحی می‌داند، و انطباق این مفهوم جامع بر یک خروار مسامحی، کاملاً حقیقی بوده، و تسامحی در این تطبیق دیده نمی‌شود.^۱

• مثال دوم: اطمینان، در دیدگاه عقل مصداق علم نیست، اما عرف در بیشتر موارد، به آن اطلاق علم می‌کند و با وجود اینکه احتمال خلاف در آن کاملاً منتفی نیست، از روی تسامح، احتمال ضعیف را در نظر نگرفته و آن را منتفی می‌پندارد. این امر بدین خاطر نیست که لفظ علم اعم از احتمال صد در صد، و اطمینان است؛ بلکه در نظر عرف مفهوم علم به معنای اعم از علم فعلی و علم شأنی قریب به فعلیت است؛ از این رو، اگر شک با اندک تأملی از میان می‌رود، عرف آن را از دایره مشکوکات خارج دانسته و آن را علم می‌داند. بدین جهت است که در شک‌های نماز، عرف این‌گونه مشکوک‌ها را مشمول احادیثی مانند «إذا شککت فابن علی الیقین...»^۲ نمی‌داند، و بسیاری از فقها^۳، تأمل اندک را لازم دانسته‌اند و این نشان می‌دهد که برداشت آنها از «شک»، شکی است که با تأمل زائل نشود؛ بنابراین، این حالت را علم محسوب کرده‌اند، با اینکه بالفعل علمی وجود ندارد و با تأمل حاصل می‌شود.

در صورت دوم اراده نیز اراده مرید ازدواج، اراده شأنی قریب به فعلیت است که بدون فاصله بعد از نظر، این اراده به فعلیت می‌رسد؛ بنابراین، عرف این نوع اراده را نیز، اراده فعلی می‌داند.

صورت سوم: تصمیم بر ازدواج بدون اراده نسبت به شخص خاص

صورت سوم این است که زن خاصی مورد نظر او نیست؛ بلکه خصوصیتی مورد نظر اوست که اگر در زنی بیاید با او ازدواج می‌کند.^۴

۱. بررسی اعتبار عرف در تعیین مصادیق و مفاهیم، در مباحث احکام رضاع (جلد سیزدهم از کتاب حاضر) به تفصیل مطرح شده است.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۱، ح ۱۰۲۵.

۳. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۳، ص ۲۴۹.

۴. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹: «(الثالث) أن یرید تزویج امرأة تكون متصفة بصفات خاصة جمالية کمالیة أیا من کانت، و ینفخص عنن تكون علی طبق ما یرید.»

این صورت در تقریرات مرحوم آقای اراکی چنین است: «الثالث ما أشرنا إلیه من حصول الإرادة بالنسبة

صورت چهارم: احتمال ایجاد اراده اصل ازدواج با نظر به زن

صورت چهارم این است که شخص اصلاً اراده فعلی به ازدواج ندارد، اما احتمال می‌دهد با نگاه کردن به آن زن، تصمیم به ازدواج با او بگیرد.^۱

مرحوم حاج شیخ بعد از بیان این چهار قسم، تنها صورت دوم را مشمول روایات جواز نظر دانسته و سایر اقسام را از تحت ادله جواز نظر خارج کرده است.

خروج صورت اول از ادله جواز

ایشان صورت اول را با دو مقدمه خارج از مفاد اخبار دانسته است.

مقدمه اول: دلالت «یشتربها بأغلی الثمن» بر تجویز نظر به غرض رفع غرر محتمل

مقدمه اول این است که گرچه صورت اول از مصادیق بارز اراده فعلی است، اما این نوع اراده با تعلیل روایت تنافی دارد؛ زیرا طبق ظهور «یشتربها بأغلی الثمن»^۲ جواز نظر برای جلوگیری از وقوع در خطر غرر است، تا با تأمل در آن زن، یقین حاصل کند که آیا واقعاً او را می‌پسندد یا خیر.

مقدمه دوم: نبود احتمال غرر در صورت اول

مقدمه دوم نیز این است که در تصویر اول، مرد اراده فعلی و قطعی برای ازدواج با این زن را دارد؛ از این رو، احتمال غرر معنا ندارد.

نتیجه: عدم شمول تعلیل نسبت به صورت اول (اراده فعلی ازدواج)

پس اگر اراده شخص برای ازدواج قطعی باشد، مشمول این تعلیل نیست؛ زیرا این

إلی الکلی دون الشخص، وإنما المقصود أنه لو مال إليها بعد النظر عزم علی تزویجها، وإلا فلا. بدون حصول میل فعلاً بالنسبة إليها زیادة عما عداها من سائر النسوان» (کتاب النکاح (اراکی)، ص ۱۸).

طبق این تقریر اخیر، صورت سوم چنین است که فرد خاصی مورد نظر او نیست؛ اما با مجرد نظر ممکن است عزم بر ازدواج برایش ایجاد شود؛ به دلیل اینکه خصوصیات مورد نظرش بر این زن تطبیق کرده است؛ اما طبق تقریر مرحوم آشتیانی، صورت سوم اعم از این حالت و حالتی است که مجرد نظر برای تصمیم او کافی نیست؛ بلکه خصوصیات دیگری نیز که مربوط به جمال زن نیست مورد نظر است که در نزد مرد اهمیت دارد و مجموع شرایط اگر تطبیق کند عزم بر ازدواج با این زن ایجاد می‌شود.

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱.

حکم برای دفع غرر بود و برای مردی که با این زن در هر حال ازدواج می‌کند دفع غرر معنا ندارد.^۱

خروج صورت سوم و چهارم از ادله جواز

مقدمه اول: نبود اراده تزویج زن مشخص در صورت سوم و چهارم

در مورد صورت سوم گرچه عنوان کلی اراده ازدواج بر آن صادق است، اما نسبت به خصوص زنی که مرد قصد نظر به او را دارد، نمی‌توان گفت او مرید ازدواج با آن زن است. در صورت چهارم نیز هنگام نگاه کردن، به هیچ معنایی، اراده ازدواج وجود ندارد.

مقدمه دوم: نظارت روایات مجوز بر صورت اراده تزویج زن مشخص

از سویی روایت، تنها ناظر به موردی است که شخص، اراده ازدواج با یک شخص خاص را دارد، نه اینکه تنها اراده کلی ازدواج را داشته باشد که صورت سوم است یا اصلاً اراده ازدواج وجود ندارد که صورت چهارم است.^۲

باید توجه داشت که مجرّد احتمال تحقق اراده ازدواج در آینده، باعث نمی‌شود در صورت چهارم، اطلاق اراده، قبل از تحقق آن صحیح باشد.

در صورت سوم نیز که متعلق اراده، تزویج مطلق زن است، اگر متعلق نظر، زن مشخصی باشد، باید در مرجع ضمیر «ها» در عبارت «أینظر إليها» قائل به استخدام گردید^۳، که بسیار مستبعد و خلاف ظاهر است.^۴ به دیگر بیان از همه روایات باب

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹.

۲. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹.

۳. در برخی روایات تعبیر «ینظر إليها» آمده است؛ مانند صحیحہ محمد بن مسلم و روایات یونس بن یعقوب: «یتزوج المرأة أینظر إليها». در برخی اخبار دیگر، مثل روایت الحسن بن السری به نقل ابان چنین آمده است: «ینظر إلى المرأة قبل أن یتزوجها». در برخی اخبار دیگر نیز تعبیر مختلف دیگر وجود دارد. در هر حال، ضمیر «ینظر إليها» یا «یتزوجها» و نظائر آن اگر به «المرأة» باز گردد و مراد کلی زن باشد، نوعی استخدام است؛ مثلاً در روایت الحسن بن السری به نقل ابان، مراد از «المرأة»، شخص زن و ضمیر منصوبی در «یتزوجها» به کلی زن باز می‌گردد. در عمده نقل‌ها، ضمیر مذکور، مربوط به «ینظر» است؛ بنابراین، مراد از ضمیر، شخص زن و مراد از «المرأة»، طبق این تصویر، کلی زن خواهد بود. در هر حال، در همه این امثله نوعی استخدام صورت گرفته است.

۴. طبق نظر استاد رحمته الله استخدام، خلاف ظاهر است؛ بلکه عرف آن را خطا می‌داند؛ از این رو، مواردی که

استفاده می‌شود متعلق اراده و متعلق نظر، واحد است.

اختصاص ادله جواز نظر به صورت دوم

پس دلیل جواز نظر تنها صورت دوم را شامل می‌شود؛ زیرا در این صورت، اراده شأنی قریب به فعلیت بوده و عرف آن را اراده می‌داند، و منافاتی هم با تعلیل روایت ندارد.

اشکال بر کلام حاج شیخ

باید کلام مرحوم حاج شیخ از دو جهت کلی و جزئی مورد بحث قرار گیرد.

اشکال اول: امکان شمول صورت اول نسبت به علم به خصوصیات ظاهری زن

اشکال اول این است که ایشان صورت اول را منحصر در موردی کرده است که شخص نسبت به چهره، حساسیتی نداشته، و شکل و شمایل زن برای او مطرح نیست؛ اما این انحصار ضرورتی ندارد؛ زیرا صورت اول شامل این مورد نیز می‌شود که خصوصیات قیافه زن برای شخص مطرح باشد، ولی او این خصوصیات را می‌داند، و به شکل قهری نگاه کردن او تأثیری در تصمیم قطعی او به ازدواج با آن زن، ندارد.

اشکال دوم: خروج صورت دوم از ادله جواز نظر

اشکال دوم بر ایشان این است که ممکن است گفته شود صورت دوم نیز از ادله جواز نظر خارج است.

توضیح مطلب: ایشان با توجه به ظهور «یرید» در «اراده عرفی فعلی» فرموده است در صورت دوم - که مردی، زن خاصی را برای ازدواج انتخاب کرده، و تحقیقات لازم را انجام داده، و تصمیم قطعی او برای ازدواج فقط نیازمند پسندیدن ظاهر زن است - نیز «یرید» صدق می‌کند؛ چون عرف اراده قریب به فعلیت را اراده فعلی حساب می‌کند؛ چنان‌که عرف، علم قریب به فعلیت را علم دانسته، و ادله «هو لا یعلم» را

به عنوان استخدام در هر زبانی ذکر می‌شود مصداق استخدام نیست و اگر در مواردی ضمیر به چیزی بر می‌گردد، لفظ از اول در جمله قبلی در همان معنا به کار رفته است؛ برای نمونه، رک: دروس خارج صوم، مباحث نیت، ذیل صحیحه هشام، و مباحث شرائط صحت صوم، شرط مسافر نبودن، مسافرت بعد از زوال، جمع روایات.

از کسی که علم قریب به فعلیت دارد، منصرف می‌داند.

اما کلام ایشان فقط در صورتی صحیح است که بدانند بعد از دیدن، او را می‌پسندد؛ ولی اگر با تحقق جزء اخیر (نظر به آن زن)، در آینده احتمال تحقق اراده ازدواج و عدم تحقق آن هر دو مطرح باشد، عرف این مورد را اراده فعلی به ازدواج نمی‌داند؛ چنان‌که اراده قریب به فعلیت نیز وجود ندارد، و اراده قریب به فعلیت مختص مواردی است که با تحقق جزء اخیر، حتماً اراده به فعلیت می‌رسد.

اراده شخص در ما نحن فیه نیز چنان قریب به فعلیت نیست که با اندک تأملی، اراده او فعلی گردد؛ بلکه بعد از گذراندن مرحله نظر شاید اراده شخص حاصل نشود؛ از این رو، ما نحن فیه را نمی‌توان از صغریات مسئله علم شأنی قریب به فعلیت به حساب آورد.

مشابه همین بحث در باب قصد اقامه عشره نیز مطرح است؛ بدین صورت که اگر برای مسافر تمامی شرائط قصد اقامه ده روز حاصل شود، جز یک شرط و تحقق اراده فعلی قصد اقامت معلق بر حصول آن باشد، - مثلاً قصد اقامه، معلق بر اجازه پزشک، یا مطابقت آب و هوا با مزاج او باشد - فقها فرموده‌اند عرف مسافر را در این حالت مرید اقامه عشره نمی‌داند.

نتیجه: خروج صورت دوم از ادله جواز نظر

بنابراین، صورت دوم که مرد نمی‌داند با نظر به زن او را انتخاب می‌کند یا نه، چنین اراده عرفی محقق نیست و صورت دوم از موضوع روایات مجوز خارج خواهد بود.

پاسخ اشکال دوم: اختصاص «فإنه یشتربها بأغلی الثمن» به صورت دوم در پاسخ این اشکال ممکن است گفته شود قرینه‌ای در روایت است که موجب شمول روایت و بلکه اختصاص آن نسبت به صورت دوم می‌شود. توضیح مطلب در ادامه می‌آید.

مقدمه اول: ظهور تعلیل «یشتربها بأغلی الثمن» در اراده تعلیقی

از سویی در روایات جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، ظاهر ابتدایی «یرید»

اراده فعلی است، اما ظاهر تعلیل «فإنه يشترىها بأغلى الثمن»^۱، اراده تعلیقی^۲ است.

مقدمه دوم: تقدّم ظهور تعلیل بر ظهور حکم معلّل

از طرفی ظهور تعلیل، اقوی و مقدّم بر ظهور حکم معلّل است؛ از این رو، طبق تعلیل روایت، تصمیم قطعی بر ازدواج وجود ندارد، بلکه مرد بعد از نگاه اگر زن را نپسندد، با او ازدواج می‌کند.

گرچه اصل اولی حرمت نظر است، ولی امام علیه السلام با عنوان ثانوی برای شخص خواهان ازدواج، نگاه کردن را جایز دانسته است؛ چون برای ازدواج، مخارج فراوانی را متحمّل می‌شود (مهریه و غیره) و اگر چشم‌پسته اقدام کند، خطر از دست دادن مال زیادی وجود دارد.

نتیجه: اختصاص روایات مجوّز نسبت به صورت دوم

پس در صورت دوم که مرد اراده تعلیقی بر ازدواج با زنی را دارد و تمامی مقدمات تصمیم به ازدواج فراهم است، و فقط پسندیدن ظاهری مانده، نگاه کردن به آن زن برای او جایز است؛ ولی در هیچ‌یک از دو موردی که اراده قطعی بر ازدواج دارد، حق نگاه کردن ندارد؛ چون طبق تناسب حکم و موضوع، فقط در جایی نگاه کردن جایز است که این نگاه کردن دخالتی در فعل یا ترک ازدواج داشته باشد.

نقد پاسخ

ولی به نظر می‌رسد پاسخ فوق ناتمام است.

مقدمه اول: وجود احتمالات ثلاثه در «فإنه يشترىها بأغلى الثمن»

اما استدلال به ظهور عبارت «فإنه يشترىها بأغلى الثمن» در تعلیل صحیح نیست؛ زیرا چند احتمال دیگر نیز در معنای آن مطرح است.

احتمال اول: تجویز نظر به لحاظ تعیین مهر غیر ضروری

احتمال اول این است که شخص خواهان ازدواج باید برای تعیین مهریه، آن زن را

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱.

۲. استاد علیه السلام: مراد از اراده تعلیقی این نیست که اراده، معلق است؛ بلکه به اعتبار معلق بودن «مراده» اراده تعلیقی تعبیر می‌شود.

ببیند تا بر اساس امتیازات زن در مورد مهریه موافقت کند، و عقلاً برای فرار از ضرر در معاملات، مثنی را ارزیابی می‌کنند تا قیمت آن را تعیین کنند. در اینجا نیز شارع مقدس برای جلوگیری از ضرر، به کسی که متحمل مخارج زیادی خواهد شد، اجازه می‌دهد با ارزشیابی صحیح، مهریه و مانند آن را تعیین کند و این معنی منافاتی با ظهور «یرید» در اراده فعلی ندارد.

احتمال دوم: تشبیه ازدواج به خرید کنیز

احتمال دوم این است که ازدواج در این تعلیل به خرید کنیز تشبیه شده، و همان طور که هنگام خرید کنیز، نگاه کردن به او جایز است، در ازدواج با زنان حُر کردن اهمیت بیشتری داشته و مخارج زیادتری را می‌طلبد، باید با اولویت عرفی نگاه کردن جایز باشد؛ پس در احتمال دوم نیز تعلیل، باعث رفع ید از ظهور «یرید» در اراده فعلی نمی‌شود.

احتمال سوم: رفع تحتر مرد در تصمیم بر هزینه کردن

احتمال سوم این است که اگر کسی تصمیم به ازدواج با زن خاصی گرفته، اما از وضعیت ظاهری او اطلاعی ندارد، از لحاظ به جا بودن یا نابه جا بودن تحمل هزینه‌های ازدواج در تحتر شدیدی به سر می‌برد. شارع برای خلاص شدن سریع او از چنین مشقتی، نگاه کردن را برای او جایز دانسته است. در این احتمال نیز تعلیل، منافاتی با ظهور «یرید» در اراده فعلی ندارد.

مقدمه دوم: قابل جمع بودن احتمالات ثلاثه با اراده فعلی (صورت اول)

البته بعضی از این احتمالات به خصوص احتمال اخیر تکلف دارد؛ ولی در مجموع ظهور «فاته یسترهها بأغلی الثمن» را در لزوم وجود اراده تعلیقی تضعیف کرده، و دیگر دلیلی برای رفع ید از ظهور «یرید» در اراده فعلی باقی نمی‌ماند؛ زیرا هر یک از این احتمالات با ظهور «یرید» در اراده فعلی سازگار است.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴۹۷۶: روی القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليسترها قال لا بأس ان ينظر إلى محاسنها ويمسها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي له النظر إليه».

بررسی محتملات اراده تزویج و تحقیق در مسئله

در اینکه مقصود از «اراده» در تعبیر «جواز نظر برای مرید تزویج» چیست، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اراده تعلیقی به لحاظ ظهور تعلیل

برخی^۱ می‌گویند: بر فرض، ظاهر الفاظ ادله جواز نظر، اعم از اراده فعلی و تعلیقی باشد، اما تعلیلات موجود در همین ادله، مثل «إنما یشتریها بأغلی الثمن»^۲ شاهد تعلیقی بودن اراده است، و دامنه اراده را به تعلیقی مضیق می‌سازد.

اشکال مبنایی: تخصیص نخوردن سنخ الحکم توسط علت

اما اشکال این نظر آن است که با قطع نظر از این تعلیلات، اگر ظاهر ادله، اراده اعم از فعلی و تعلیقی باشد، تعلیل‌های مزبور به هیچ وجه موجب تضییق دامنه اراده نمی‌شود؛ زیرا اگر این تعلیلات علت باشد، طبق مبنای مختار، علت، ضیق‌کننده سنخ الحکم نبوده و مفهوم ندارد، و اگر این تعلیلات، حکمت باشد، طبق مبنای مشهور و مختار، حکمت، مخصّص نیست.^۳

احتمال دوم: اراده فعلی به لحاظ ظهور «یرید»

ممکن است گفته شود مراد از اراده، اراده فعلی است؛ زیرا لفظ اراده ظهور در اراده فعلی دارد؛ چنان‌که اگر کسی در واقع، اراده فعلی اقامت در محلی را نداشت، نمی‌توان او را قاصد اقامه دانست، هر چند برای مثال بگوئید در صورت مناسب بودن

۱. کتاب النکاح (حائری)، ص ۲۹: «أما عدم شمولها للقسم الأول فلما يستفاد من التعلیل فیها من أن تجویز النظر إنما هو لما علیه من اندفاع الغرر و من المعلوم عدم ترتب هذه الفائدة علی النظر إلى من یرید تزویجها علی کل حال كما لا یخفی.» مراد از قسم اول همان فرض اراده فعلی است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱.

۳. استاد^۴: حکمت، حتی شخص الحکم را نیز تخصیص نمی‌زند؛ به خلاف علت که در آن، شخص حکم معلّل تخصیص می‌خورد؛ ولی دلیلی بر تخصیص سنخ حکم - طبق نظر مختار - وجود ندارد.

۴. توجه شود که طبق نظر استاد^۵ ذاتاً تعلیل مذکور منافات با اراده فعلی ندارد تا بتواند دایره «یرید» را ضیق کند؛ زیرا محتملات دیگری در تعلیل مذکور وجود دارد که بیان آن در نقد پاسخ به «اشکال دوم بر مرحوم حاج شیخ» گذشت؛ بنابراین، آنچه در متن فوق آمده با قطع نظر از این اشکال است.

هوا، در اینجا می مانم.

اشکال آقای اراکی: صدق «أردنا وانصرفنا» بر اراده تعلیقی

مرحوم آقای اراکی اراده را شامل اراده معلق بر رفع مانع نیز دانسته و فرموده است:

«الثانی: أن يكون المراد حصول مقدمات الإرادة بالنسبة إلى تزويج الشخص، من الميل و الرغبة و لكن لم يقيّد بحّد لم يمنعه مانع؛ بل يكون قابلاً للصرف الصارف؛ كما يقال في العرف بعد الانصراف: «أنا أردنا التزويج، و لكن لوجود أمر كذا انصرفنا»، فيطلقون الإرادة على مقدماتها القريبة و هو المقتضي مع قطع النظر عن المانع؛ و هذا لا يبعد إرادته من الأخبار؛ لأنّ فيه حفظاً لظهور التعليقات مع قولهم: «يريد تزويجها»؛ حيث إنّ ظاهره حصول العلاقة بالنسبة إلى تزويج الشخص، دون الكلّي مع استواء الأفراد في نظره.»^۱

پاسخ: صادق نبودن «أراد وانصرف» بر موارد نبود تصمیم

اما اشکال این مطلب آن است که اگر شخص از ابتدا در پسندیدن یا نپسندیدن آن زن تردید داشته، و تصمیم و اراده فعلی نداشته باشد، تعبیر «أردنا وانصرفنا» صادق نیست؛ بله، اگر فردی در ابتدا به اعتقاد فقدان مانع، اراده فعلی داشته باشد، سپس با اطلاع از وجود مانع، از انجام کار منصرف شود، در اینجا «أردنا وانصرفنا» صادق است.^۲

احتمال سوم: اراده اعم از فعلی و تعلیقی به دلیل برخی قرائن

احتمال سوم این است که گرچه اراده، ظهور در اراده فعلی دارد، اما شامل صورت تعلیقی نیز می شود، و نمی توان اراده را منحصر به اراده فعلی دانست. در فرض فعلی بودن اراده، وجه جواز نظر این است که با بررسی خصوصیات ظاهری زن،

۱. کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۷.

۲. البته باید توجه داشت که علاوه بر اشکال مرحوم آقای اراکی به نظریه دوم که در متن فوق پاسخش بیان شد، اشکال دیگری مطرح است که بیان آن گذشت و عبارت بود از اینکه ظهور تعلیل، مقدم بر ظهور «یرید» در اراده فعلی است؛ ولی چنان که در نقد پاسخ به «اشکال دوم بر مرحوم حاج شیخ» بیان شد، ظهور تعلیل در اراده تعلیقی توسط استاد رحمته الله انکار شد؛ زیرا احتمالات دیگری در تعلیل مذکور مطرح است که مانع ظهور «یرید» در اراده فعلی نمی گردد.

میزان مهریه را کم و زیاد کنند، یا شاید اساساً شارع برای از بین رفتن تردید افراد، نگاه کردن را تجویز کرده باشد. طبق اطلاق ادله، اگر فرد قصد ازدواج با زن خاصی را دارد، نظر کردن جایز است؛ اعم از اینکه اراده‌اش فعلی باشد (که مواردش نادر است) یا اینکه اراده‌اش معلق بر نگاه کردن باشد، (که اکثر موارد چنین است)؛ اما قرائن شمول اراده نسبت به اراده تعلیقی چنین است:

قرینه اول: کاربرد اراده در اراده معلق محرک برای تحقیق و مقدمه سازی

قرینه اول این است که کاربرد واژه «اراده» در اراده تعلیقی، در پاره‌ای از موارد متعارف و عرفی است؛ نظیر اینکه اگر در اراده، حصول معلق علیه، نیازمند تحقیق و جستجو باشد، عرف اراده را صادق می‌داند؛ یعنی با اینکه «تحقیق کردن» قرینه تعلیقی بودن اراده است، اما با این حال تعبیر «اراده» به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «کسی قصد خواندن نماز جماعت دارد، یا قصد طلاق دادن زنی نزد شاهد را دارد، یا قصد ارجاع قضاوت به شخصی را دارد، و از عدالت آن امام جماعت یا شاهد یا قاضی تحقیق می‌کند» و یا گفته می‌شود: «کسی قصد خریدن خانه‌ای را دارد و نسبت به وضعیت خانه، مالک آن و سایر جهات تحقیق می‌کند»، در تمامی این موارد چنین نیست که بررسی کردن در تحقق خارجی مراد، هیچ‌گونه دخالتی نداشته، و اراده، فعلی و غیر معلق باشد؛ بلکه طبق ظواهر، اراده فرد معلق بوده، و تحقیق کردن در رسیدن به هدف، و تحقق خارجی مراد دخالت دارد. در حقیقت، عرف بر اراده و تصمیمی که مراد آن تعلیقی است و همین تصمیم محرک مرید برای زمینه سازی و تحقیق می‌شود تا مراد را محقق سازد، اطلاق «اراده» می‌کند. به عنوان مثال شخصی اگر زید به منزلش بیاید، احترامش می‌کند و با اینکه

۱. ممکن است به مطلب فوق اشکال شود که در پاسخ به اشکال مرحوم آقای اراکی مطرح شد که «أردنا و انصرفنا» در مورد اراده معلق صادق نیست؛ چگونه در اینجا ادعای صدق «اراده» شده است؟! پاسخ این اشکال آن است که در مقام نکته‌ای وجود دارد که موجب صدق اراده بر اراده تعلیقی است و آن نکته این است که عرف در مواردی که اراده، تعلیقی است، ولی مرید در صدد تحقیق است، «اراده» را بدون هیچ مجازگویی به کار می‌برد؛ از این رو، اگر به انگیزه ازدواج در صدد تحقیق بود و منصرف شد «أراد و انصرف» صدق می‌کند؛ پس چنین نیست که به طور مطلق، «أردنا و انصرفنا» بر همه موارد اراده تعلیقی صادق باشد یا صادق نباشد.

اطمینان به آمدن وی ندارد، تصمیم بر احترام وی منشأ می‌شود شرائط را فراهم کند و آماده پذیرایی او شود تا اگر او آمد وی را تکریم کند. در این فرض عرفاً صدق می‌کند که اراده اکرام زید را دارد، یا اگر شخصی قصد خرید خانه‌ای را دارد اما معلق بر اینکه از برخی جهات، خانه مناسبی باشد و از سویی تشخیص مناسب بودن خانه محتاج تحقیق است و تصمیم به خرید خانه او را می‌دارد که تحقیق کند و یا شخصی که قصد سفر حج دارد البته معلق بر اینکه جواز خروج از کشور صادر شود، لذا این تصمیم او موجب می‌شود که مقدمات دیگر را فراهم می‌کند تا اگر جواز خروج صادر شد بتواند به حج برود؛ در همه این نمونه‌ها عرف، تعبیر «اراده» می‌کند اگرچه «مراد» در همه آنها معلق بر امری مشکوک‌الحصول است.

بنابراین، می‌توان گفت «اراده» اختصاصی به اراده فعلی ندارد، و بی‌شک در این‌گونه موارد، «اراده» اراده‌ای تعلیقی است؛ از این‌رو، فقها در همین بحث، کلمه «اراده» را در مواردی استعمال کرده‌اند که اراده فعلی وجود ندارد. برای مثال مرحوم سید فرموده: «يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر إلى وجهها وكفيها...»، با اینکه ایشان بعد از شرائط جواز نظر فرموده: «وإن يحتمل اختيارها»^۱، که معلوم می‌شود اراده فعلی انتخاب این زن را نداشته، و فقط احتمال آن را می‌دهد، و هیچ‌گونه خلاف ظاهری، در استعمال کلمه «یرید» در عبارت مرحوم سید مشاهده نمی‌گردد. البته اگر قید و قرینه‌ای در کار نباشد اطلاق تصمیم و اراده، ظهور در اراده فعلی دارد؛ مانند قصد اقامت ده روز؛ لذا صرف علاقه و محبت داشتن نسبت به اقامت، موضوع «نماز تمام» نیست.^۲

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۱، م ۲۶.

۲. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۳. استاد رحمته الله در مورد قصد ده روز چنین فتوا داده است: «کسی که تصمیم دارد ده روز در محلی بماند به‌طوری که برای ایجاد شرایط ماندن و رفع موانع آن اقدام می‌کند؛ هرچند احتمال عقلایی بدهد که نتواند بماند، باید نماز را تمام بخواند...» (رسالة توضیح المسائل، ص ۲۷۹، مسئله ۱۳۴۹). این فتوا با آنچه در متن آمده است منافاتی ندارد؛ زیرا آنچه در فتوای مذکور کافی دانسته شده، اراده تعلیقی نیست؛ بلکه اراده فعلی است؛ یعنی مجرد وجود موانع از فعلی شدن اراده جلوگیری نمی‌کند؛ بلکه گاهی مرید، در صدد رفع موانع است، اگرچه احتمال عقلایی هم وجود دارد که به مطلوب خود نرسد؛ اما به صورت جزمی اراده کرده تا موانع را برطرف کند.

قرینه دوم: فرد نادر بودن اراده فعلی ازدواج در اخبار و عبارات فقها

قرینه دوم این است که هیچ فقیهی از امامیه و عامه، اراده ازدواج را مختص مواردی که مرد در هر تقدیری قصد ازدواج با آن زن را دارد، ندانسته و از آنجا که برای غالب افراد، نگاه کردن مقدمه پیگیری ازدواج است، صحیح نیست با خارج کردن این موارد از کلمات فقها، روایات فراوان بر افراد نادر حمل شوند که نگاه کردن هیچ تأثیری در تصمیم آنها ندارد.

قرینه سوم: متناسب نبودن «کشف ابتلائی نوعی از کثرت اخبار» با «ندرت اراده فعلی»
قرینه سوم این است که کثرت روایات شاهی بر این مطلب است که مردم ابتلائی نوعی به آن مورد داشته اند؛ چرا که از زمان قدیم مسائل نادر، کمتر مورد ابتلا بوده، و کمتر مطرح می شدند؛ پس مطرح شدن این مسئله در کتب شیعه و سنی، نشانگر این است که مورد ابتلائی مردم بوده است؛ در حالی که موارد وجود اراده فعلی که از هر جهت غیر معلق باشد، نادر است.

قرینه چهارم: نبود «یرید» در برخی اخبار

قرینه چهارم این است که برخی روایات مشتمل بر کلمه «یرید» نیست؛ نظیر روایت الحسن بن السری^۱ و روایت مسعده^۲؛ از این رو، شامل اراده معلق نیز خواهد بود.

حرمت نظر به زنان متعدّد برای ازدواج

گرچه طبق روایات، اراده «شخص خواهان ازدواج» اعم از اراده تنجیزی و تعلیقی است، اما نمی توان با تمسک به اطلاق این روایات، نسبت به کسی که بخواهد برای ازدواج، به زنان متعدّدی نگاه کند، حکم به جواز نظر کرد؛ زیرا محیط صدور روایات، به شکل متعارف، محیط عامه بوده، و آنان نیز به این مسائل مبتلا بوده اند، و چنین

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ۴: الحسن بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابنا عن أبان بن عثمان عن الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سأله عن الرجل ينظر إلى المرأة قبل أن يتزوجها قال نعم فلم يعطى ماله».

۲. قرب الإسناد، ص ۱۵۹، ح ۵۸۱: عن مسعدة بن اليسع الباهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام: قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام: «لا بأس أن ينظر الرجل إلى محاسن المرأة قبل أن يتزوجها، إنما هو مستام فإن يقض أمر يكن».

فرضی متعارف نبوده و به ذهن نیز متبادر نمی‌شود که فرد بخواهد برای ازدواج، به زنان متعدّد نگاه کند. روایات ناظر به موارد متعارف هستند؛ از این رو سؤالات متعارف موجود در روایات، دلالت بر حکم چنین فرضی نمی‌کنند؛ بلکه چنین فرضی نیازمند سؤال خاص است؛ بنابراین، در چنین فرضی، نظر کردن جایز نیست.

عدم اشتراط رضایت زن در جواز نظر به او

مسألة ۲۶: «... و لا یشرط أن یکون ذلک یأذنها و رضاها....»^۱

کلام آقای خوئی: عدم شرطیت به دلیل حکم بودن جواز نظر مرحوم آقای خوئی فرموده است: جواز نظر به زن، از حقوق زن نیست، تا رضایت او شرط باشد؛ بلکه حکمی شرعی برای شخص خواهان ازدواج است.^۲

تأیید و تکمیل ادعای آقای خوئی

استدلالی که ایشان مطرح کرده، استدلال متینی است. علاوه بر این، جواز نظر مختصّ نگاه نخست نیست؛ بلکه اگر نگاه بار اول برای اطلاع از حال زن کافی نباشد، می‌تواند دوباره نگاه کند؛ زیرا مستفاد از اطلاق ادله و تعلیل «إنّما یشتريها بأغلی الثمن»^۳ این است که تا آگاهی از حال زن حاصل نشده، نگاه به او جایز است.

عدم اشتراط سنگینی مهر در جواز نظر و بررسی تقاریب ادله شرطیت

ممکن است گفته شود با لحاظ تعلیل «إنّما یشتريها بأغلی الثمن»، جواز نظر برای مردی که اراده ازدواج دارد مختص به فرض سنگینی مهر است؛ اما این مطلب صحیح نیست.

تقاریب مختلفی برای اثبات اعتبار چنین شرطی ممکن است بیان شود که در ذیل بررسی می‌شود.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۱۸.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۱.

تقریب اول

تقریب اول از دو مقدمه تشکیل شده است.

مقدمه اول: ظهور خطاب معلّل در علت منحصر

مقدمه اول این است که خطاب معلّل، ظهور در منحصر بودن علت دارد که با دو بیان می‌توان آن را تقریب کرد.

بیان اول: ظهور تعلیل در انحصار

بیان اول این است که ظاهر علت مذکور در هر جمله، انحصاری بودن آن است؛ از این رو، در مثال «لا تأکل الرمان؛ لآنه حامض»، استفاده می‌شود در افراد متعارف رمان، تنها حموضت علت تحریم است.

بیان دوم: کشف انحصار علت از ظهور علت در تاّمه بودن

بیان دوم این است که لازمه پذیرش ظهور قضایای معلّل در علّیت تاّمه، این است که قضایای معلّل ظهور در علّیت انحصاری نیز داشته باشند؛ زیرا در مواردی که چند مورد که صلاحیت علّیت تاّمه را دارند بر سر یک معلول وارد شوند، مجموع من حیث المجموع، علت تاّمه می‌شوند و هر کدام از آنها علت ناقصه و جزئی از علت تاّمه هستند؛ مثلاً اگر هر کدام از عالم بودن، هاشمی بودن و یا پدر بودن، صلاحیت برای علت تاّمه بودن برای وجوب احترام را داشته باشند، اگر همه این صفات در شخصی جمع شوند، هر کدام از این صفات، جزء العلّه برای وجوب اکرام او خواهند بود.

به بیانی دیگر طبق قاعده «الواحد لا یصدر إلا عن الواحد» یک معلول نمی‌تواند دو علت داشته باشد؛ پس اگر دو علت تاّمه فرض شود باید جامع این دو، علت باشد؛ چون الواحد نمی‌تواند از علت متعدد صادر شود. مرحوم آخوند به این مطلب تصریح کرده است.^۱ ظهور اینکه یک حکم بر یک موضوعی مترتب شود، این است که خود آن موضوع، موضوع حکم است، نه جامع اعم. اگر گفته شود «عالم احترامش واجب است»، به این معناست که وجوب احترام به مناط انسانیت

۱. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۲۰۱-۲۰۲.

و یا موارد دیگری غیر از علم نیست و الا جامع بین عالم و غیر عالم موضوع حکم خواهد بود، نه خصوص عالم. اگر گفته شود مراد متکلم این است که عالم را به عنوان یکی از مصادیق انسان باید اکرام کرد، خلاف ظاهر است؛ بنابراین، به تناسب حکم و موضوع انحصاری بودن علیت احراز می‌شود.

حال در جمله «لا تأکل الرمان؛ لآئه حامض»، چون ظاهر تعلیل این است که «لآئه حامض» علت تأمه برای حصه معلله (افراد متعارف) است، ما کشف می‌کنیم علت دیگری که صلاحیت برای علیت تأمه داشته باشد وجود ندارد، و الا اگر علت دیگری موجود بود دیگر «لآئه حامض» علت تأمه نمی‌شد. در نتیجه ما کشف می‌کنیم که «لآئه حامض» علت منحصر است و علت دیگری وجود ندارد.

مقدمه دوم: ظهور خطاب غیر معلل در وجود علت مشترک در همه افراد طبیعت از سویی اگر جمله‌ای دیگر با مضمون «لا تأکل الرمان» وجود داشته باشد، عموم یا اطلاق این حکم ایجاب می‌کند، در تمام افراد رمان علت مشترکی برای تحریم وجود داشته باشد.

نتیجه: لزوم تخصیص خطاب عام

پس افراد متعارف رمان، باید دارای دو علت برای تحریم باشند؛ یکی علت عام که مستفاد از اطلاق «لا تأکل الرمان» بوده، و مختص افراد متعارف نیست؛ و دیگری علت مختص افراد متعارف که از علت ذکر شده، استفاده می‌شود. پس اطلاق «لا تأکل الرمان» با ظهور علت در انحصار و همچنین با تأمه بودن علت - طبق بیان دوم - منافات دارد و باید برای رفع این تنافی، علت را مخصص بدانیم. با چند اشکال، تمام نبودن تقریب اول قابل اثبات است؛ زیرا هم مقدمه اول - به هر دو بیانش - و هم مقدمه دوم از این تقریب قابل اشکال است:

اشکالات تقریب اول

اما تقریب اول با اشکالاتی مواجه است.

اشکال اول: عدم ظهور علت در انحصار

اشکال اول - که اشکال بر بیان اول از مقدمه اول است - این است که علت،

ظهوری در انحصار ندارد، مگر اینکه متکلم در مقام بیان تمام علل اشیاء باشد، و بدون اثبات این مقدمه، ظهور علت در انحصار قابل پذیرش نیست؛ زیرا وقتی متکلم در مقام تعلیل است، ضرورت ندارد تمامی علل آن ذکر شود؛ بلکه گاه تنها دلیل محکم‌تر یا واضح‌تر را بیان می‌کند. برای مثال هنگام تبیین علل امامت حضرت امیر علیه السلام، لازم نیست همانند اَلْفَیْن عَلَامَةُ حَلٰی، دو هزار دلیل برای آن ذکر شود. وقتی طبق ادله اثباتی چنین چیزی ضرورت ندارد، در علل ثبوتی نیز امر به همین قرار است؛ چنان‌که اگر در مثال «لا تأکل التراب؛ لانه یوجب فساد البدن»، تمام افراد خاک خوردن دارای یک ملاک مشترک بوده، و موجب تب شوند، و افراد متعارف، دارای ملاک اختصاصی (فساد بدن) نیز باشد، لازم نیست در بیان حکمی که فرضاً، مختص افراد متعارف است، هر دو علت ذکر شود.

اشکال دوم: کشف نشدن «انحصار عرفی علت» از تاقه بودن آن

اشکال دوم - که اشکال بر بیان دوم از مقدمه اول است - این است که هرچند در مواردی که چند امر، صلاحیت علتیت تاقه دارند، اگر بر سر یک معلول وارد شوند از نظر عقلی مجموع، علت تاقه است و هر کدام به تنهایی علت ناقصه هستند، ولی به نظر عرف چند علت تاقه وجود دارد، نه اینکه مجموع، علت باشند؛ بنابراین، اگر هر کدام از عالم بودن، هاشمی بودن، و پدر بودن علت تاقه برای وجوب اکرام باشند و همه این صفات در شخصی وجود داشته باشد، اگر گفته شود «زید را به خاطر اینکه عالم است اکرام کن»، عرف اشکال نمی‌کند که چرا - مثلاً - پدر بودن را علت تاقه قرار ندادی؛ در حالی که با وجود دیگر علل، عالم بودن، علت ناقصه است.

بنابراین، در مواردی که که فقط یک دلیل ذکر می‌شود نمی‌توان استفاده کرد که چیزهای دیگر علت نیست.

اشکال سوم: امکان وجود علت‌های منحصر برای هر یک از افراد طبیعت

اشکال سوم - که اشکال بر مقدمه دوم این تقریب است - آن است که در استدلال فوق چنین فرض شده که در احکام مترتب بر طبیعت، باید تمام افراد طبیعت به یک مناسط مشمول آن حکم باشند؛ در حالی که این فرض ضروری نیست؛ بلکه

شاید هر فرد از طبیعت، یا هر دسته از افراد، به مناط ویژه‌ای مشمول حکم باشند؛ مثلاً در مثال «لا تأکل الرمان...»، شاید خوردن افراد متعارف انار به ملاک حموضت، و سایر افراد به ملاک دیگر حرام باشد؛ پس اگر هم ظهور علت در انحصار پذیرفته شود، ثبوت حکم در تمامی افراد طبیعت سبب نمی‌گردد افراد متعارف دارای دو علت (یکی علت عام و دیگری علت مختص) باشند.

مثال شرعی علت منحصر برای دو دسته از طبیعت

مثال شرعی آن حرمت شرب خمر است که شارع به طور مطلق نهی کرده است، ولی در برخی روایات چنین آمده است: «ما أسکر کثیره فقليله حرام»؛ پس تمام افراد شرب خمر، حرام است؛ ولی ملاک افراد متعارف شرب خمر، سکرآوری بوده، و افراد غیر متعارف به ملاک دیگری حرام است و این امر هیچ منافاتی با «لا تشرب الخمر» ندارد.

تذکر این نکته لازم است که در امثال «أکرّم هؤلاء الناس»، شاید در این گروه، اکرام افراد مختلف، به مناط‌های مختلف لازم باشد، و عبارت «هؤلاء الناس» دخالتی در ثبوت حکم نداشته، و فقط معرف افراد باشد؛ بنابراین، عناوین مأخوذ در ادله احکام، لازم نیست علل ثبوتی حکم باشند؛ بلکه ممکن است عنوان مأخوذ در دلیل جامع، از افراد مختلف انتزاع شده، و تنها عنوان مشیر و معرف افرادی باشد که حکم در مورد آنها ثابت شده است، و شاید مصادیق آن عنوان هر یک به جهتی اختصاصی، مشمول حکم باشند.

تقریب دوم

تقریب دوم متشکل از دو مقدمه است.

مقدمه اول: ثبوت مفهوم فی الجملة برای خطاب معلل

تقریب دوم برای اثبات دخالت سنگینی مهر در جواز نظر این است که از ثبوت حکم بر هر موضوعی نفی فی الجملة سنخ الحکم استفاده می‌گردد؛ زیرا ثبوت حکم بر هر موضوعی کاشف از این است که حکم بر عنوانی اعم مطلق از آن

موضوع تعلق نگرفته است، و مستفاد از ثبوت حکم بر موضوع، مفهوم سالبه جزئیه، نسبت به عنوان اعم از موضوع مذکور است.

وقتی حکمی برای موضوعی ثابت می‌شود، چه موضوع همراه با شرط باشد، و چه موضوع، موصوف همراه با وصف باشد، و چه موضوع وصف بدون موصوف باشد، و چه موضوع موصوف بدون وصف باشد، از آن «مفهوم فی الجمله» استفاده می‌گردد. استفاده مفهوم فی الجمله ربطی به ثبوت مفهوم شرط، یا وصف - مثلاً - یا عدم ثبوت آن ندارد؛ از این رو، بنا بر انکار مفهوم، از عبارت «إِنْ جاءَ زید فأكْرَمَه»، فقط این استفاده می‌شود که آمدن از علل وجوب اکرام است؛ ولی منحصر بودن علت در آن، استفاده نمی‌شود و شاید علل دیگری همچون خدمت کردن نیز باعث وجوب اکرام باشد؛ اما به هر حال، از این جمله استفاده می‌شود که زید بما هو زید در تمام شرایط احترامش واجب نیست، و آمدن خصوصیت دارد.

پس شاید مفهوم به شکل سالبه کلی، انکار شود، ولی مفهوم به شکل سالبه جزئی قابل انکار نیست؛ چنان‌که در مثال‌های دیگر مانند «العالم العادل یجب إکرامه»، یا «العادل یجب إکرامه»، یا «زید یجب إکرامه» نیز مفهوم به شکل سالبه جزئی استفاده می‌شود و نمی‌توان پذیرفت عدالت یا زید بودن خصوصیتی نداشته، و مطلق عالم یا مطلق انسان واجب‌الاکرام باشد.

به بیان دیگر، جمله «زید یجب إکرامه» دلالت بر نفی اکرام فرد دیگر متباین با زید، همچون عمرو، ندارد؛ چنان‌که از جمله «العالم یجب إکرامه» نفی اکرام عنوان دیگری همچون هاشمی که نسبت آن با عالم، عام و خاص من وجه است استفاده نمی‌شود؛ ولی نفی ثبوت حکم بر عنوانی که نسبت آن با موضوع مأخوذ در دلیل، عام و خاص مطلق است استفاده می‌گردد؛ پس از جمله «الفقیه یجب إکرامه» برمی‌آید که قضیه کلیه «العالم یجب إکرامه» صادق نیست.

مستثنیات سه‌گانه مقدمه اول

ثبوت مفهوم فی الجمله مستثنیاتی دارد.

مورد اول: مثال بودن

مورد اول این است که در دید عرف، ذکر فرد، مثال باشد؛ مانند «رجل شک بین

الثلاث والأربع» که «رجل» مثال برای مطلق انسان است.

مورد دوم: ذکر فرد خاص به جهت رفع تردید از مصادیق مردّد

مورد دوم این است که انطباق عنوان عام بر موضوع خاص مورد تردید باشد، و مصداقیت فرد مذکور در دلیل، برای آن عنوان عام برای عرف مشتبه بوده و صرف ذکر عام برای تفهیم ثبوت حکم در مورد مشکوک المصداقیه کافی نباشد؛ لذا فرد مشکوک المصداقیه اختصاصی ذکر می‌شود تا بفهماند حکم در آن فرد مشکوک نیز جاری است؛ برای مثال از عبارت «خوردن کاهو مفید است» استفاده نمی‌شود که خوردن مطلق میوه، مفید نیست؛ بلکه چون میوه بودن کاهو محلّ ابهام است، اختصاصی ذکر شده است.

مورد سوم: ذکر فرد خاص به جهت ابراز مصادیق خفی

مورد سوم این است که شمول حکم مترتب بر موضوع عام، به دلیل ضعیف بودن اطلاق یا عموم، نسبت به برخی افراد معلوم المصداقیه، مشتبه و مخفی باشد؛ مثلاً از تعبیر «بیماری سردرد مجوّز خوردن است» استفاده نمی‌شود، بیماری‌های دیگر، مجوّز خوردن روزه نیست؛ بلکه چون اطلاق حکم نسبت به بیماری‌های خفیف همچون سردرد مبهم بوده، به شکل اختصاصی ذکر شده است.

مقدمه دوم: تطبیق مقدمه اول بر مقام

حال با توجه به اینکه، علّت جواز نظر در روایت، با تعبیر «یشتربها بأغلی الثمن» بیان شده است و قید «سنگینی مهر» در زمره مستثنیات فوق نیست، مفهوم خواهد داشت؛ یعنی گرچه امکان ثبوت حکم جواز نظر، در برخی افراد دیگر هم هست، ولی به قرینه تعلیل، موضوع جواز نظر، مطلق ازدواج نیست و فی الجمله در برخی ازدواج‌ها که مهریه سنگین نیست این حکم وجود ندارد. به عبارت دیگر از علّت استفاده می‌شود حکم معلّل (جواز نظر) در مورد افراد متعارف است، و اگر حکم در تمام افراد نکاح ثابت باشد، اختصاص این روایت به افراد متعارف وجهی ندارد.

اشکال تقریب دوم: نبود مفهوم فی الجمله در برخی قیود غالبی

اما تقریب دوم نیز قابل مناقشه است. یکی از مواردی که متعلّق حکم، در مقام

ثبوت، عام است، ولی می‌تواند در مقام اثبات بر موضوع خاص تعلق بگیرد، آن است که خاص، فرد شایع و غالب برای عام باشد. در میان فقها نیز این سخن مشهور است که قید غالبی (قید وارد مورد غالب) ظهور در انحصار ندارد؛ البته گرچه چنین قیدی ظهور در انحصار ندارد، ولی ظهور در عدم انحصار نیز ندارد. برای مثال در عبارت «برواز بازار گوشت بخر!» رفتن به بازار دخالتی در موضوع ندارد؛ اما خرید گوشت از بازار غالب بوده، و به همین دلیل ذکر شده است، یا در عبارت «مملوک، نمی‌تواند مالک بشود، چه امه باشد و چه عبد» حکم مزبور منافاتی با این ندارد که در مقام ثبوت، همین حکم بر موضوع عامی ثابت بوده، و خنثی را نیز شامل بشود؛ زیرا طبیعت خنثی غیر متعارف و نادرالوجود است.

پس اگر عنوان خاص، مربوط به افراد غالب عام باشد، حکم عام با حکم خاص تنافی ندارد؛ زیرا با وجود تضیق لفظ یا وجود قید، قضیه مربوط به خاص، مفهوم ندارد تا بتوان نسخ الحکم را در مورد غیر خاص، نفی کرد. وقتی در صفتی که موصوفش ذکر شده، چنین مفهومی را نپذیریم، به طریق اولی در صفتی که موصوفش ذکر نشده، و با اولویت بیشتر در لقب نیز چنین مفهومی را نخواهیم پذیرفت؛ پس وجهی ندارد از اطلاق روایات جواز نظر که علت در آنها ذکر نشده، دست برداریم. البته علت حقیقی عدم مفهوم در موارد قیود غالبی، نفس غالبی بودن نیست؛ بلکه احتیاج به افراد غالبی است، و اگر به شکل اتفاقی در موردی نیاز به بیان حکم افراد نادر باشد، ذکر قید غالبی صحیح نیست.

توضیح این مطلب در قالب مثال چنین است:

وقتی برای کسی مهمان آمده، اگر به او گفته شود: «أكرم هذا الضيف»، شاید ملاک ثبوتی اکرام، در تمام میهمانان ثابت باشد، و علت ذکر «هذا الضيف» در گفتار، نیاز فعلی به آن باشد؛ نظیر روایاتی که در پاسخ به سؤال سائیلین وارد شده، که وقتی امام علیه السلام در پاسخ، طبق سؤال، قیودی را ذکر می‌کنند، دلالت بر مفهوم ندارد؛ از این رو، در مباحث قبل مطرح شد روایاتی که در پاسخ سائل از جواز نظر در مورد خاصی مثل مویا وجه، بیان شده، به هیچ وجه مفهوم (هرچند به شکل سالبه جزئی) ندارد.

در مورد قید غالبی نیز چون حکم افراد مورد نیاز با این جمله بیان می‌گردد،

دیگر نمی‌توان سنخ الحکم را از عنوان عام نفی کرد.^۱

تبیین ملاک نبود مفهوم فی الجمله در قید غالبی

ممکن است چنین اشکال شود که طبق استدلال فوق، به عنوان نمونه از جمله «أكرم زيداً» استفاده مفهوم سالبه کلیه نمی‌شود و احتمال لزوم اکرام عمرو، خالد، و ... باقی است. از سویی طبق آنچه در سابق بیان شد در این مثال باید گفته شود مفهوم سالبه جزئیه قابل استفاده است؛ زیرا قید غالبی وجود ندارد تا انکار مفهوم شود؛ اما اشکال این است که یا مورد نیاز فعلی مخاطب، دانستن خصوص حکم اکرام زید است، یا دانستن حکم اکرام دیگران هم مورد نیاز است؛ در صورت نخست، مفهوم به نحو سالبه جزئیه هم استفاده نمی‌شود و در صورت دوم، مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده می‌شود؛ پس در هر حال نمی‌توان مفهوم به نحو سالبه جزئیه را اثبات کرد.

پاسخ این اشکال آن است که صورت نخست اختیار می‌شود؛ یعنی نیاز فعلی مخاطب، دانستن حکم اکرام زید است؛ اما استفاده مفهوم فی الجمله به این دلیل است که هرچند نیاز فعلی در مورد اکرام زید است، ولی به هر حال اگر احترام هر انسانی واجب باشد، در آینده به بیان اکرام مطلق انسان نیز نیاز خواهیم داشت. در این صورت اگر به جای «أكرم زيداً» عبارت «أكرم كل إنسان» بیان شود هم نیاز فعلی، و هم نیاز استقبالی تأمین می‌شود؛ بدون اینکه جمله اضافه‌ای به کار رود؛ ولی اگر اکرام افراد خاصی همانند زید، عمرو، خالد و ... واجب باشد، با گفتن «أكرم زيداً» نیاز فعلی برآورده شده و نیاز استقبالی باید با بیان زائد مطرح شود که تأمین آن بر متکلم لازم نیست.

۱. استاد رحمته الله بحث از مفهوم در قیود غالبی را در موارد متعددی مطرح کرده است که چکیده آن این است که اگر قید غالبی برای معرفی موضوع یا نشان دادن طریق امتثال حکم و یا اشاره به حکمت جعل باشد، ذکر قید غالبی مفهوم ندارد؛ البته در غیر این موارد سه‌گانه، مفهوم فی الجمله وجود خواهد داشت؛ به استثناء موردی که موارد غیر غالب به قدری اندک باشد که بین طبیعت و فرد غالبی، یک نحوه تلازم عرفی وجود داشته باشد؛ برای تفصیل بیشتر، رک: کتاب حج (تقریرات درس آیت‌الله شبیری زنجانی)، محرمات احرام، کفارة نفث ابط، نقد کلام مرحوم داماد در بحث وجوب دم؛ کتاب بیع (تقریرات دروس خارج فقه آیت‌الله شبیری زنجانی)، جلسه ۲۷۷، رد ادله قائلین به بطلان بیع فضولی.

تمام الماک در عدم استفاده مفهوم (وَلَوْ بِهِ نَحْوُ سَالِبُهُ جَزْئِيَّةً) این است که نیاز فعلی، مختص برخی افراد باشد، به گونه‌ای که تأمین سایر نیازها با این جمله بر عهده متکلم نباشد، و قید غالبی، به طور معمول از مصادیق این ملاک است و از آن مفهوم به نحو سالبه جزئیه هم استفاده نمی‌گردد.

تقریب سوم: دخیل بودن قید «أغلی الثمن» در عَلت

تقریب سوم برای اثبات مفهوم فی الجمله برای «أغلی الثمن» این است که ظاهر قیود مذکور در عَلت، آن است که این قید در عَلت دخالت دارد؛ پس وقتی در روایت، تعلیل «فإنما یشتربها بأغلی الثمن» ذکر شده، طبق ظاهر آن، قید «أغلی الثمن» دخالت در عَلت دارد، و اگر «مشتري بودن مرد» به شکل عام، عَلت ثبوتی جواز نظر باشد، ذکر قید «بأغلی الثمن» صحیح نیست؛ چنان‌که در مثال «أکرَم زیداً؛ لآئنه عالم عادل»، یا «قَلَدَ زیداً؛ لآئنه مجتهد سید»، اگر ثبوتاً عدالت در مثال اول، و سیادت در مثال دوم، هیچ نقشی در لزوم اکرام و جواز تقلید نداشته، و تمام العله علم یا اجتهاد باشد، اخذ قید عدالت یا سیادت لغو خواهد بود؛ پس قیود مذکور در عَلت، دخیل در عَلت هستند؛ البتّه دلالتی بر انحصار عَلت وجود ندارد، و شاید علل دیگر مانند هاشمی بودن نیز، منشأ وجوب احترام باشند؛ بنابراین، از اخذ قید «بأغلی الثمن» استفاده می‌شود که این قید در عَلت حکم دخالت دارد؛ پس نمی‌توان به اطلاق روایات جواز نظر که در آن، عَلت مذکور نیست، تمسک نمود.

اشکالات تقریب سوم

اشکال اول: امکان ذکر قید «أغلی الثمن» به لحاظ شدت اهمیت نه خصوصیت

گاه برخی قیود در عَلت برای بیان شدت اهتمام شارع نسبت به آن ذکر می‌شود؛ برای مثال با آنکه مطلق ربا حرام است، خداوند فرموده: «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً

۱. در توضیح کلام استاد^{علیه السلام} باید توجه شود که فرق بین این تقریب و تقریب دوم آن است که در این تقریب، با تأکید بر اخذ قید «بأغلی الثمن» در عَلت، دخالت آن در عَلت مذ نظر است، و در تقریب دوم بر قید «متعارف بودن» در حکم جواز نظر تکیه شده، و اینکه باید افراد متعارف دارای خصوصیتی در جواز نظر باشند که حکم به آنها اختصاص یافته است.

مُضَاعَفَةً^۱، یا با آنکه اکل مال مردم مطلقاً حرام است، گفته می‌شود: «مال مردم را میلیون میلیون نخورید!». این قیود برای بیان شدّت و وضوح حکم، ذکر شده، و در اصل حکم دخالتی ندارد؛ پس ممکن است دخالت قیود علّت، در اصل حکم نباشد، بلکه برای لغو نبودن قیود همین کافی است که در مراتب و شدّت آن مؤثر باشند.^۲ مثلاً اگر به کسی بگویند: «شما با زحمات بسیار زید را هدایت کردید، حرفی ننیزید که دوباره از دین برگردد!»، چون زحمت کشیدن در مرتبه تقبیح عمل دخالت دارد و عمل کسی که زحمات قبلی را تباه کند، قبیح‌تر از عمل کسی است که شخصی را به سهولت متمایل به دین کرده و حال، او را دوباره از دین برمی‌گرداند، زحمت کشیدن قید شده است؛ البته اگر قید نه در اصل حکم و نه در شدّت حکم و مرتبه‌ای از مراتب آن دخالت نداشته باشد، ذکرش لغو خواهد بود.

بنابراین، در اینجا نیز می‌توان گفت قید «أغلی الثمن» نسبت به اصل حکم (لزوم شناسایی شیء خریداری شده)، دخالتی ندارد و صرفاً در مرتبه حکم دخیل است و چون فرد واضح بوده بدان تصریح شده است.

اشکال دوم: شباهت مقام به استصحاب

اشکال دومی نیز ممکن است مطرح شود. برای توضیح این اشکال باید مقدمه‌ای ذکر شود.

مقیّد نشدن اخبار استصحاب به مسئله وضو

قدما در باب استصحاب به روایات استناد نمی‌کردند، و ظاهراً نخستین بار والد مرحوم شیخ بهائی برای اثبات حجّیت استصحاب به روایات استدلال کرده^۳، و پس از آن، این کار رایج شد. از جمله این روایات، روایتی است که امام علیه السلام در باب

۱. آل عمران، ۱۳۱.

۲. توضیح کلام استاد علیه السلام: البته قیدی که در علّت اخذ می‌شود، گاه در وضوح امر دخالت دارد و گاه در اشتداد حکم؛ به عبارت دیگر قیود مذکور، گاهی نه در ثبوت حکم دخالت دارند و نه در اثبات اصل حکم؛ بلکه در مرتبه حکم - ثبوت یا اثبات - دخیل هستند.

۳. استاد علیه السلام؛ او متوفای ۹۸۴ است و در کتاب العقد الطهماسبی - که برای شاه طهماسب نوشته - به روایات تمتک کرده است (طبقات اعلام الشيعة، ج ۷، ص ۶۲).

وضو فرموده‌اند: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبدا بالشك»^۱ که استدلال شده این روایت در صدد بیان قانونی کلی است.

شاید وجه اینکه قدما این روایت را مسئله‌ای فقهی دانسته‌اند (نه اصولی)، این بوده که همواره در تعلیلات، محمول، حد وسط یک قیاس شکل اول است؛ به عنوان نمونه، قضیه «العالم حادث؛ لآنه متغیر»، در اصل چنین بوده است: «العالم متغیر، و کل متغیر حادث، فالعالم حادث». قضایای «الزمان حرام؛ لآنه حامض» و «الخمر شربه حرام؛ لآنه مُسکر» نیز چنین هستند؛ یعنی حد وسط که به شکل تعلیل آمده، در قضیه صغری محمول بوده، و در قضیه کبری موضوع است؛ لذا محمول صغری، و موضوع کبری، باید از لحاظ عموم و خصوص، یکسان باشند، و از آنجا که در روایت مذکور محمول صغری «یقین به وضوء» است، موضوع کبری نیز چنین خواهد بود، و در نتیجه «ال» در «اليقين» برای عهد خواهد بود، نه جنس؛ پس حکم عدم نقض یقین به شک، کلی نبوده، و مختص باب وضو است.

اما فقهای متأخر^۲ در جواب چنین برداشتی از روایات استصحاب فرموده‌اند: «من وضوئه» قید محمول نیست؛ بلکه علت حصول محمول است و حیثیت تعلیلیه دارد، نه تقییدیه؛ پس ملاک حکم، «یقین به حالت سابق» است، نه «یقین مقتید به وضوء»؛ ولی منشأ آن وضوی سابق بوده، و وضو تنها جنبه طریقت دارد نه موضوعیت؛ بنابراین، «ال» در «اليقين» برای جنس است، نه عهد؛ از این رو، اصل استصحاب، مختص باب وضو نیست؛ بلکه به عنوان قاعده عام از روایات استفاده می‌شود.

در مقام نیز، علت حکم، اصل شراء است، و مشتری حق دارد از خصوصیات کالای خریداری شده، آگاه شود. پس قید «أغلی الثمن» و خصوصیات ثمن موضوعیت نداشته، و دخالتی در مفهوم علت، و علت اشتراء ندارد؛ بلکه تنها مقدمه حصول شراء است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸، ح ۱۱.

۲. درر الفوائد (حائری)، ص ۵۱۹؛ أجود النقریرات، ج ۲، ص ۳۵۹؛ مصباح الأصول (چاپ مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۲، ص ۲۰؛ تنقیح الأصول، ج ۴، ص ۲۴.

تأیید مقدمه دوم با صحیح غیاث

چنان‌که برخی احادیث در مقام تعلیل تنها با واژه شراء (یا مرادات آن) آمده است؛ نظیر حدیث الأشعثیات، که البته سندش صحیح نیست: الأشعثیات یاسناده عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج المرأة فلا بأس أن يوليح نظره [بصره] فإنما هو مشتري [مشترا]». طبق این روایت، صرف مشتری بودن، بدون هیچ قیدی علّت جواز نظر است. نظیر این امر، در روایت غیاث بن ابراهیم (که طبق نظر مختار، صحیح است) نیز دیده می‌شود: «إنما هو مستام»^۱.

پاسخ اشکال دوم: لغو بودن «أغلی الثمن» با قطع نظر از اشکال اول

اما تنظیر مقام به باب استصحاب قیاس مع الفارق است؛ زیرا در روایت استصحاب، «وضو» مورد بحث بوده و در مقام تطبیق، ذکر قید «من وضوئه» مانعی ندارد. در مقام تعلیل نیز می‌توان از این دو تعبیر استفاده کرد: «الوضوء یقینی، و الیقین لا ینقض بالشک»، «الوضوء وضوء یقینی، و الیقین لا ینقض بالشک»^۲؛ ولی در مقام، اگر قید «أغلی الثمن» بدون دخالت در اصل حکم جواز نظر، یا در مرتبه‌ای از مراتب آن، به عنوان علّت ذکر شود، ذکر این قید لغو خواهد بود.

اشکال عام بر همه تقاریب ثلاثه: اجماع بر عدم دخالت مقدار مهر در مسئله

اشکال عامی نیز بر همه تقاریب ثلاثه وارد است. مسئله جواز نظر، چنان‌که در میان فقهای شیعه مطرح است، در میان فقهای عامه نیز مطرح بوده و در منابع فقهی آنان نیز - همانند فقه شیعه - به هیچ وجه کم یا زیاد بودن مهر مطرح نشده است.^۳ با مراجعه به احادیث و محیط صدور آنها، عدم دخالت مهر در حکم جواز نظر، قابل استنباط است.

۱. الأشعثیات، ص ۹۳، باب الرخصة في النظر لمن أراد النكاح.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۲.

۳. استاد علیه السلام: این تعبیر، معادل تعبیر روایت است که فرموده «فإنه علی یقین من وضوئه ولا ینقض الیقین أبدا بالشک» (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸، ح ۱۱).

۴. با مراجعه به اقوال عامه روشن می‌شود که آنچه محل نزاع بین عامه بوده محدوده جواز نظر است و کسی از فقهای عامه، سنگینی مهر را به عنوان شرط نظر مطرح نکرده است (الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷؛ مسأله ۳: «يجوز النظر إلى امرأة أجنبية يريد أن يتزوجها إذا نظر إلى ما ليس بعورة فقط. و به قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي. إلا أن عندنا، وعند مالك، والشافعي أن ما ليس بعورة الوجه والكفان

نظر مختار: مخصّص نبودن علّت

در هر حال، طبق نظر مختار، علّت، مخصّص شخص حکم است، نه سنخ حکم. برای تبیین این مطلب، باید دو مطلب توضیح داده شود.

مطلب اوّل: جواز تقيّد موضوع به وصف نادر به خلاف تعلیل حکم به فرد نادر

مطلب اوّل این است که وقتی موضوع مقیّد به وصفی می شود، حکم به مجموع موصوف و وصف تعلق می گیرد، و اگر وصف تنها در افراد نادر وجود داشته باشد، مانعی ندارد. پس در جمله «اعتق رقبة مؤمنة» اگر افراد با ایمان در میان بردگان، بسیار کم باشند، این تقيید هیچ محذوری ندارد؛ اما ذکر علّت، به منزله تقيید حکم معلّل نیست، و عبارت «لا تأکل الرمان؛ لآنه حامض» به معنای «لا تأکل الرمان الحامض» نیست.

مطلب دوم: نظارت تعلیل به حکم متعارف افراد

مطلب دوم آن است که در صورت ذکر نشدن علّت (لآنه حامض)، خطاب، انصراف به افراد غالب نداشته، و انار شیرین و غیر شیرین را شامل می شد؛ اما «لا تأکل الرمان؛ لآنه حامض» اعم از رمان متعارف و غیر متعارف نیست؛ بلکه با در نظر گرفتن متعارف رمان ها، این علّت ذکر شده است و مستفاد از «لا تأکل الرمان؛ لآنه حامض» این است که باید از متعارف رمان ها پرهیز کرد؛ زیرا ترش هستند، پس در «لا تأکل الرمان؛ لآنه حامض» شخص الحکم، منحصر به انارهای متعارف (ترش) است، و فعلاً متعرض حکم فرد متعارف (انار ترش) است، و این جمله در مورد حکم رمان غیر متعارف (انار شیرین) ساکت بوده، و مفهوم سلبی ندارد، تا با نفی سنخ حکم، بر جواز خوردن انار شیرین دلالت کند.

همچنین اگر افراد نادری از رمان، ترش باشند، تعلیل صحیح نیست؛ بلکه برای صحت تعلیل باید اکثریت قاطع انارها ترش باشند.

فحسب...: تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۲: «مسألة لا نعلم خلافاً بين العلماء في أنه يجوز لمن أراد التزويج بامرأة أن ينظر إلى وجهها وكفها مكرراً له لما رواه العامة أن النبي ﷺ قال للمغيرة و قد خطب امرأة: «انظر إليها» و في رواية: «إلى وجهها وكفها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»...: المجموع شرح المذهب، ج ۱۶، ص ۱۳۸، المحلى بالآثار، ج ۹، ص ۱۶۱.

بله، اگر در روایتی دیگر حکم بر روی طبیعت رفته، و مطلق بوده، و مذیل به این علت نباشد، با دلیلی که دارای علت است منافات نخواهند داشت؛ زیرا در دلیل مذیل به علت، شخص حکم مضیق است، و سنخ حکم مضیق نبوده، و مفهوم سلبی ندارد، پس می‌توان به اطلاق آن مطلقات تمسک کرد.

نتیجه: دخیل نبودن «أغلی الثمن» در جواز نظر

طبق ظاهر ادله، «أغلی الثمن» علت حکم است، نه حکمت؛ چنان‌که امثال ترشی و شیرینی، گرانی، غلو نیز علت حکم هستند، و دلیلی بر حکمت بودن آنها نیست؛ زیرا حکمت در مواردی است که اگر جعل حکم روی آن موضوع بشود منشأ اشتباه زیاد مکلف می‌شود و یا اصلاً مکلف نمی‌تواند تشخیص دهد؛ در حالی که این موارد چنین نیستند.

اما با این وجود، این روایت شخص حکم را ضیق کرده است، نه سنخ حکم را؛ پس روایت در مورد حکم جواز نظر، نسبت به مهریه سبک ساکت است؛ بنابراین، اگر ادله دیگری باشد که مطلق بوده، و مذیل به این علت نباشد، با تمسک به اطلاق آن، نگاه کردن شخص خواهان ازدواج به آن زن جایز می‌شود؛ چه مهریه کم باشد، چه زیاد.

البته مشهور فقها در تبیین «العلّة تخصّص» می‌گویند علت، سنخ حکم را تخصیص زده، و دارای مفهوم است. پس از علت استفاده می‌شود، در مواردی که علت وجود ندارد، حکم معلّل در آنها منتفی است. در نتیجه با قبول چنین مبنایی - اگر مشهور از جمله مذکور برداشت تعلیل کنند و قرینه‌ای بر خلاف نباشد - باید گفت طبق تعبیر این روایت، یعنی «إنما یشتريها بأغلی الثمن»، حکم جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، در همه ازدواج‌ها ثابت نبوده، و جواز نظر مختص به مورد معلّل (مهریه سنگین) است. پس اگر مهریه سبک باشد، شخص خواهان ازدواج نمی‌تواند به آن زن نگاه کند.

البته طبق مبنای مشهور اگر «أغلی الثمن» حکمت حکم باشد، نظر به زن

۱. برای نمونه: مطابح الأنظار، ج ۲، ص ۱۵۰؛ درر الفوائد (حائری)، ص ۳۸۵؛ نهاية الأفکار، ج ۳، ص ۱۱۳؛ مصباح الأصول (جواب مؤسسه احیاء آثار سید خونی)، ج ۱، ص ۱۶۹.

جایز است؛ زیرا طبق مشهور، تفاوت علت و حکمت این است که «العلّة تعمّم و تخصّص، والحکمة لا تعمّم ولا تخصّص».

مرحوم آقای داماد معتقد بود که تفاوت علت و حکمت تنها در تخصیص است؛ زیرا «العلّة تعمّم و تخصّص و الحکمة تعمّم ولا تخصّص».^۱ پس حکمت، باعث تخصیص حکم نمی‌شود، اما علت باعث تخصیص حکم نیز می‌شود.

بررسی جواز نظر با امکان اطلاع از محاسن زن از طرق دیگر

مسألة ۲۶: «... و أيضا لافرق بين أن يمكن المعرفة بحالها بوجه آخر، من توكيل امرأة تنظر إليها وتخبّره أولا؛ وإن كان الأحوط الاقتصار على الثاني....»^۲

بررسی ادله آقای خوئی برای جواز نظر

اگر شخص خواهان ازدواج بتواند با راه دیگری مثل توكيل زن، از خصوصیات زن مورد نظر اطلاع یابد، باز هم نگاه کردن او به آن زن جایز است.

دلیل اول و دوم: اطلاق روایات و بی‌بدیل بودن نظر

مرحوم آقای خوئی به دو دلیل تمسک کرده است. دلیل اول، اطلاق روایات است. دلیل دوم نیز این است که اطلاع از اوصاف شخص آن گونه که از راه دیدن حاصل می‌شود، با شنیدن و امثال آن به دست نمی‌آید.^۳

قبول دلیل دوم و انکار دلیل اول

استدلال دوم ایشان، صحیح است و دیدن، دارای اثر خاصی است که شنیدن آن اثر را ندارد؛ چرا که «شنیدن کی بود مانند دیدن؟». اما استدلال اول ایشان، مخدوش است؛ زیرا اگر از استدلال دوم ایشان چشم پوشی کرده، و فرض کنیم دیدن با شنیدن تفاوتی نداشته، و دیدن هیچ اثری بیش از شنیدن نداشته باشد، و توكيل زنی برای مشاهده آن زن مشخص، و اخبار از وضعیت او، مانند دیدن خود شخص باشد، تمسک به اطلاق ادله ناتمام است؛ زیرا طبق مبانی اصحاب، تعلیل «فإنما

۱. المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۲، ص ۵۵۹.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۰.

یشتربها بأغلی الثمن»^۱، دلالت بر انحصار داشته، و سنخ الحکم را نفی می‌کند. حال اگر شخص خواهان ازدواج بتواند زنی را وکیل کند، تا با مشاهده آن شخص مورد نظر، کسب اطلاع کند و چه بسا اطلاعات بیشتری از نگاه کردن مستقیم مرد به دست آورد، مفهوم تعلیل مانع از اطلاق حکم خواهد بود و در چنین فرضی نگاه کردن خود شخص خواهان ازدواج جایز نخواهد بود. در حقیقت «یشتربها بأغلی الثمن» ظاهرش مقام تراحم است و برای دفع این شبهه است که چرا می‌توان به این زن نگاه کرد با اینکه اجنبیه است. تعلیل بیان می‌کند که علت این حکم آن است که مرد نباید ضرر کند و مقام، مقام تراحم است. نتیجه این تعلیل این خواهد بود که اگر تراحمی در کار نباشد، نظر کردن حرام است. پس اگر از راه دیگری بتوان مانع ضرر شد جواز نظر منتفی خواهد شد و فرض این است که مرد می‌تواند با توکیل و راه‌های دیگر مانع ضرر شود؛ از این رو، تراحمی بین حکم حرمت نظر به اجنبیه و لزوم دفع ضرر از مرد وجود ندارد.

ولی بنابر مبنای مختار که علت منحصر را نپذیرفتیم، شاید نگاه کردن خود شخص خواهان ازدواج هم منعی نداشته باشد. یعنی با وجود اینکه از جهت کسب اطلاع، چیزی بر اطلاعات افزوده نمی‌شود، شارع درباره او ارفاق کرده است؛ مگر آنکه ادعای انصراف شود؛ زیرا با توجه به اینکه نگاه کردن به اجنبی - از آن رو که احتمال دارد سبب تحریک و مفسده شود که مبعوض شارع است - ذاتاً حرام بوده، و تجویز آن بر خلاف اصول اولیه است و از مجموع کتب عامه و خاصه استظهار می‌شود تجویز نظر برای جلوگیری از بروز مشکلات بعدی ازدواج بوده است؛ از این رو، شاید نکات یاد شده موجب نوعی انصراف روایات دال بر تجویز، از فرض مورد بحث گردد و ارفاق کردن شارع در مواردی که نگاه کردن شخص در هیچ مرحله‌ای تأثیر ندارد، معلوم نیست؛ بنابراین، در چنین مواردی نمی‌توان به اطلاعات جواز نظر تمسک کرد. برای مثال اگر با نگاه به تصویر زن مشکل حل شود و دیگر نیازی به دیدن شخص نباشد، معلوم نیست نگاه کردن جایز باشد؛ ولی چنانچه نگاه کردن به دختر تأثیر فی‌الجمله‌ای - مثلاً در میزان مهر یا کاهش اضطراب شخص - داشته باشد نگاه کردن خود شخص خواهان ازدواج جایز است.

بررسی جواز نظر زن به مرد خواهان ازدواج با او

مسألة ۲۶: «... ولا یبعد جواز نظر المرأة أيضا إلى الرجل الذي يريد تزويجها؛ ولكن لا یترك الاحتیاط بالترك.»^۱
طبق تمامی مبانی مطرح در جواز نظر مرد به زن، در مورد زن نیز، بحث جواز نظر زن به مرد قابل طرح است.

کلام شیخ انصاری: جواز نظر زن به مرد

مرحوم شیخ انصاری فرموده است:

«ثم إنه هل يجوز للمرأة أن تنظر إلى من يريد التزوج أم لا؟ قولان؛ أقواهما الأول؛ كما صرح به ...؛ لما استفاد من التعليل في أخبار المسألة. فإن الرجل إذا جاز له النظر لثلا يضيع ماله الذي يعطيها على جهة الصداق وغيره، فلا يجوز النظر للمرأة لثلا يضيع بضعها أولى؛ سيما مع أن للرجل مناصا عن المرأة بالطلاق، إذا لم يجدها على ما يريد؛ بخلاف المرأة.

و بالجملة، حيث دلت الأخبار على أن الرجل يشتري «بأغلى الثمن»، فيجوز له النظر، استفيد منها أن المرأة أيضا تبیع نفسها و بضعها؛ و لا ريب أنه أغلى ثمن. و بذلك ظهر ضعف القول الآخر مستندا إلى عدم الدليل؛ فإنه ناش عن عدم الدقة في مفاد التعليل.»^۲

طبق نظر شیخ انصاری، گرچه تعبیر تعلیل در روایت عبدالله بن سنان به «أغلى الثمن» ظاهر در خصوصیت داشتن ثمن است، و باید فقط برای مرد، نگاه کردن به

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۴۲.

زن جایز باشد؛ زیرا برای مثال تعبیر به «أغلی العوضین» نشده، تا شامل طرفین بشود؛ ولی به یقین ثمن خصوصیتی ندارد، و به طریق اولویت دربارهٔ مثنی که بضع است چنین حکمی صادق است؛ بنابراین، جواز نظر طرفین از این روایت استفاده می‌شود.

مناقشه در کلام شیخ انصاری

همان‌طور که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم اشکال کرده^۱ ممکن است اشکال شود

۱. این اشکال را مرحوم حاج شیخ عبدالکریم مطرح کرده و پذیرفته است. کتاب النکاح (حائری)، ص ۶-۷: «و توهم» استفاده جواز النظر لها من التعلیل المذكور فی أخبار المسألة بتقريب أن الرجل إذا جاز له النظر ليندفع عنه الغرر والخطر فيما يشتريه بأغلی الثمن، فجوازه للمرأة ليندفع عنها الغرر والخطر في بيع نفسها والذي لا ريب في أنه أغلی مثنی يكون بطريق أولى. (مدفوع) بأن المرأة إنما تبیع بضعها بإزاء ما يعطيه الرجل إياها من الصداق المعین، فلا يتصور بالنسبة إليها غرر كي يجوز لها النظر لدفعه. نعم لو كان جواز النظر للرجال لمجرد كون اشتراؤه لها بأغلی الثمن لكان لذلك التوهم مجال. لكنه ليس كذلك بل تجوز النظر له إنما هو لأجل اندفاع الغرر والخطر عنه بالنظر إلى ما اشتراه بأغلی الثمن.»

کتاب النکاح (اراکي)، ص ۱۸: «هذا كنهه في نظر الرجل إلى المرأة، و هل يجوز نظر المرأة إلى الرجل عند إرادة تزويجه إياها؟ ربما يقال: نعم، نظرا إلى تعليل الجواز في طرف الرجل بأنه يشتريها بأغلی الثمن، فيقال: المرأة أيضا بائعة نفسها وبضعها و هو أغلی مثنی، لكن فيه أن مقتضى تشبيه الرجل بالمشتري كون المرأة بائعة، ولا بد من دفع غررها من ثمن متاعها و هو المهر، و هو غير ما نحن فيه، فإن المعاوضة ليست بينهما و بين الشخص، فالتعدي يكون قياسا، و لوجه لرفع اليد عن أصالة الحرمة. إن قلت: فما تقول في التعليل بإدامة المودة، فإنه مشترك بينهما؟ قلت: كلاً، فإن الرجل بيده الطلاق، فلنظروه دخل في الإدامة، بخلاف المرأة.»

در تقریر دوم ذیلی وجود دارد و آن عبارت است از اینکه شاید از تعلیل به ادامة مودت، استفاده شود که در مورد زن نیز جواز نظر وجود دارد؛ زیرا ادامة مودت امری دوطرفه است؛ اما مرحوم حاج شیخ عبدالکریم چنین پاسخ داده که چون طلاق به دست مرد است، بنابراین، نگاه کردن او قبل از ازدواج دخیل در ادامة زندگی است، به خلاف زن که اصلاً ادامة زندگی منوط به تصمیم وی نیست؛ زیرا طلاق به دست او نیست.

اما اشکال این پاسخ آن است که ادامة مودت امری طرفینی است و زن نیز با نگاه نکردن ممکن است بعد از ازدواج پشیمان شود و ادامة زندگی با مودت همراه نباشد. البته مراد از تعلیل مذکور، تعلیلی است که در روایت آمده است: «... لو نظرت إليها؛ فإنه أخرى أن يؤدم بينهما» (وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۹۰، ح ۱۳). روشن است که این تعلیل شامل هر دو نفر می‌گردد؛ اما در هر حال، این روایت ضعیف السند است؛ از این رو، قابل استناد نیست.

که جواز نگاه مرد به زن، برای این است که مرد، دریافت کننده مثنی (زن) در مقابل مثنی بوده، و حق دارد با دقت نظر آن را ارزشیابی کند تا مغبون نشود؛ چنان که اگر مثنی کالا بود، با دقت آن را ارزیابی می کرد تا مغبون نشود. مقتضای الغاء خصوصیت از مثنی و تنقیح مناط این است که زن نیز حق دارد مثنی را که در مقابلش گرفته، بررسی کند. اما از آنجا که مثنی ازدواج، مهریه است نه خود مرد، با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، زن فقط حق پیدا می کند که با دقت نظر مهریه را بررسی کند، ولی نظر دقیق به مرد، برای زن جایز نیست؛ زیرا مرد خارج از عوض است.

پاسخ اشکال

اما این مناقشه مردود است؛ زیرا:

پاسخ اول: اولویت ضرر جسمی و روحی زن نسبت به ضرر مالی

اولاً، با تنقیح مناط می توان گفت: وقتی شارع با ارزش قائل شدن برای مال، از ورود ضرر مالی به شخص جلوگیری می کند، به اولویت قطعی ضرر جانی زن را هم ملاحظه می کند؛ زیرا اگر زن با دقت به مرد نگاه نکند، اطلاعی از قیافه او نخواهد داشت، و اگر بعد از ازدواج او را نپسندد، از طرفی اختیار طلاق ندارد، و از طرف دیگر زندگی برای او، زندان با اعمال شاقه خواهد شد که باعث ضرر جسمی و روحی به زن می شود.

پاسخ دوم: تفاوت مهر بر اساس عواملی مانند چهره مرد

ثانیاً، گرچه مثنی، مهر است، اما ارزش مبادله به حسب اشخاص تفاوت دارد، و قیافه مرد در سبک و سنگین بودن مهر دخالت دارد. پس اگر قیافه مرد ناپسند باشد ممکن است مهریه هر قدر هم زیاد باشد، ارزش مبادله را نداشته باشد و بالعکس اگر قیافه خوب و مورد پسند باشد، شاید مهریه، هر قدر هم کم باشد کفایت کند؛ چنان که شاعری گفته است:

قليل منك يكفيني ولكن قليلك لا يقال إنه قليل

بنابراین، انسان می فهمد که مذاق شرع این است که برای زن نیز نگاه به مرد

جایز است، تا از این ناحیه مشکلی در زندگی پیش نیاید.

پاسخ سوم: قصور ادله حرمت نظر زن به اجنبی

ثالثاً، در مورد اصل حکم نگاه زن به اجنبی، ادله قاصر است. مرحوم آقای خوئی نیز فرموده است: «والحاصل: أنه ليس هناك أي رواية معتبرة تدل على حرمة نظر المرأة إلى الرجل؛ وعليه فالحكم بالمنع مبني على الاحتياط»؛^۱ گرچه نظر به عورت مرد حرام است.^۲

البته ایشان - در فرض قبول حرمت نظر زن به اجنبی - درباره نگاه زن به مرد ازدواج فرموده است: «فيه إشكال، بناء على عدم جواز نظرها إليه في نفسه».^۳ اما بر این عبارت اخیر ایشان اشکال وارد است؛ زیرا بحث جواز نظر زن به مردی که قصد ازدواج با او را دارد، مبتنی بر حرمت نظر زن به اجنبی نیست؛ بلکه باید طبق مبنای آقای خوئی نیز، این بحث مطرح باشد؛ زیرا ایشان نظر کردن زن به اجنبی را در حالتی جایز دانسته که در معرض تحریک و شهوت نیست، ولی در نگاه برای ازدواج، احتمال تحریک شهوت است، بلکه گاهی علم به تحریک وجود دارد.

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۰.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۹.

۳. العروة الوثقى مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۵۷.

جواز نگاه و لمس در خرید کنیز و ادله آن

مسألة ۲۶: «... و کذا يجوز النظر إلى جارية يريد شراءها؛ وإن كان بغير إذن سيدها. و الظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه؛ فلا يشمل الوكيل والولي والفضولي؛ و أما في الزوجة فالمقطوع هو الاختصاص»^۱.
گاهی به خاطر نکات مفیدی که در مباحث «عبید و اماء» وجود دارد، پرداختن به آن لازم است. در این فرع به چند روایت تمسک شده است.

دلیل اول: روایت حسین بن علوان

عنه (الحسن بن ظریف)، عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي بن فضال: «أنه كان إذا أراد أن يبتاع الجارية يكشف عن ساقها فينظر إليها»^۲.

بررسی سندی

در سند روایت، «حسین بن علوان» واقع شده که وثاقتش روشن نیست. توثیق نجاشی^۳ در ترجمه حسین بن علوان نیز متوجه خود «حسین» نیست؛ بلکه مربوط به «حسن»، برادر اوست^۴؛ بنابراین، استدلال مرحوم آقای خونی تمام نیست؛ زیرا

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۴.

۳. رجال النجاشی، ص ۵۲: «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة».

۴. اسنادی در کتاب حج، اعمال منا، دسته دوم از روایات اعتبار حلق به عنوان موطن اول، چنین فرموده است: اگر مراد مرحوم نجاشی، توثیق حسین بود، بلافاصله بعد از تعبیر «عامی» باید تعبیر به «ثقه» می‌کرد. مؤید این مطلب که تعبیر «ثقه» مربوط به حسن است نه حسین، آن است که کنیه ابومحمد برای کسی که نامش حسن است، امری شایع و توضیح واضح است؛ چرا که اصل اولی در کنیه حسن‌ها، ابومحمد است؛ از این رو خبر جدیدی که درباره حسن داده است همین «ثقه» است. اگر «ثقه» به حسن بر نمی‌گشت، کافی بود که بگوید «له أخ يسفي بالحسن» و خبر از کنیه نیاز نبود. اگر هم

ایشان معتقد است نجاشی در ترجمه حسین بن علوان او را توثیق کرده است.^۱

دلیل دوم: روایت ابوبصیر

الحسین بن سعید عن علي بن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعترض الأمة ليشتريها قال لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمسها ما لم ينظر إلى ما لا ينبغي له النظر إليه.»^۲

بررسی سندی: مضر نبودن وجود بطائنی و قاسم بن محمد در سند

گرچه مرحوم آقای خوئی به سبب وجود علی بن ابی حمزه بطائنی، سند روایت را مخدوش دانسته است^۳، اما چنین نیست.

توضیح مطلب این است که شیخ، سند روایت را بدین صورت نقل کرده است: «الحسین بن سعید عن علي بن أبي بصير قال»^۴ واسطه بین حسین بن سعید و علی بن ابی حمزه، «قاسم بن محمد» است که در نقل ایشان ذکر نشده، اما در نقل شیخ صدوق ذکر شده است.^۵ قاسم بن محمد واقفی شمرده شده است^۶، اما

ظهور در این مطلب نداشته باشد، اجمال پیدا می‌کند و توثیق حسین از آن استفاده نمی‌شود. این نکته نیز لازم به ذکر است که موارد مشابه در رجال نجاشی وجود دارد که در ضمن ترجمه شخصی خاص، فردی دیگر را توثیق کند؛ بنابراین، توثیق حسن در ضمن نام حسین امری بعید نیست. صاحب قاموس الرجال نیز عبارت نجاشی را توثیق «الحسن بن علوان» دانسته است (ر.ک: قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۸۵). همچنین، صاحب زبدة الأقوال و صاحب جامع الرواة از عبارت نجاشی توثیق حسین را برداشت نکرده‌اند (زبدة الأقوال، ص ۵۰۳: «و هو عاقي غير موثق»؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۳۸: «و هو عاقي لم يوثق صريحا»).

۱. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۳۴، رقم ۳۵۰۷: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۹، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.
۲. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۷۵، ح ۳۵؛ وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۲۷۳، ح ۱.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۲.
۴. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۷۵، ح ۳۵.
۵. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴۹۷۶: «و روی القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام».
۶. رجال الطوسي، ص ۳۴۲، رقم ۵۰۹۵.

نقل شخصیت جلیل القدری مثل حسین بن سعید از کتاب او می‌تواند اعتبار روایات او را با یکی از دو بیان ذیل ثابت کند.

• بیان اول: محتمل است که حسین بن سعید معتقد باشد روایات قاسم بن محمد در ایام استقامت بطائنی اخذ شده؛ چنان‌که همین احتمال مظنون است.

• بیان دوم: اگر روایات، در ایام انحراف اخذ شده باشد، تنها روایات او در ارتباط با اعتقاد انحرافی وقف، اعتبار نداشته، و سایر روایاتی که او در زمینه‌های دیگر نقل کرده، معتبر است؛ چنان‌که حاجی نوری^۱ نیز معتقد است وثاقت او در زمینه‌های دیگر باقی است. پس روایت از نظر سند مشکلی ندارد.

عدم جواز تعدی از «امه» به «حرّه» در جواز لمس

اما از نظر دلالت، روایت ابو بصیر قابل مناقشه است؛ زیرا حضرت فرموده‌اند: «لا بأس بأن ينظر إلى محاسنها ويمسها»؛ بنابراین، لمس کردن کنیز برای خریدن، تجویز شده؛ در حالی که احدی از عامّه و خاصّه، قدیماً و حدیثاً، در مورد «حرّه» لمس را جایز نشموده است و ازدواج حرّه حریم و ملاحظاتی دارد، و شؤون او مراعات شده است. برای مثال زن حرّ نباید در نماز موهایش بیرون باشد؛ ولی بیرون ماندن موهای کنیز در نماز مانعی ندارد؛ از این رو، شاید شارع مقدس در باب خرید و فروش توسعه‌ای قائل شده باشد، اما در ازدواج با حرّه چنین توسعه‌ای نداده که به بدن عریان او نگاه کنند.^۲

۱. مرحوم حاجی نوری از طرق متعدّد علی بن ابی حمزه را توثیق کرده است؛ از جمله روایت مشایخ ثلاث و اجلاء دیگر (رک: مستدرک الوسائل، ج ۲۲ (الخاتمة، ج ۴)، ص ۴۶۴). سپس این شبهه را مطرح کرده که با وجود اعتقاد فاسد بطائنی چگونه از او روایت نقل شده است. توجیهات متعدّدی را ذکر کرده و از بین این توجیهات، توجیه سوم را قبول کرده که اعتقاد فاسد آن‌ها، ضرر به وثاقت آنان در غیر این امور نمی‌زند: «الثالث: كونه ثقة عندهم في غير ما يتعلق بمذهبه الباطل، وهذا هو الظاهر من طريقتهم» (مستدرک الوسائل، ج ۲۲ (الخاتمة، ج ۴)، ص ۴۶۹).

۲. رک: کتاب نکاح، حرمت نظر به ساق برای شخص خواهان ازدواج.

حرمت نظر وکیل و ولی مشتری کنیز

مسألة ۲۶: «... و کذا يجوز النظر إلى جارية يريد شراءها؛ وإن كان بغیر إذن سيدها. والظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه؛ فلا يشمل الوكيل والولي والفضولي؛ وأما في الزوجة فالمقطع هو الاختصاص.»^۱

جواز نظر به کنیز برای کسی که برای خودش کنیز می‌خرد، روشن است؛ اما جواز نظر برای ولی و وکیل، و فضولی محل بحث است. اگر کسی با ولایت برای افراد قاصر (مثل کودک و دیوانه) کنیز می‌خرد، یا به وکالت، یا فضولاً برای دیگری کنیز می‌خرد، و سپس آن فرد اجازه می‌دهد، آیا برای این افراد نیز نظر به آن کنیز جایز است؟

خروج فضولی از محل بحث

البته مثال فضولی از موضوع روایات مجوز نظر خارج است؛ زیرا طبق ظاهر روایات مسئله، با نفس اشتراء، حکم به صحت عقد می‌شود؛ در حالی که صحت عقد فضولی موقوف بر اجازه مالک است و با نفس اشتراء، عقد فضولی صحیح نمی‌شود؛ پس محل بحث، حکم نظر از سوی وکیل و ولی است.

کلام صاحب جواهر: جواز نظر وکیل و ولی برای خرید کنیز

صاحب جواهر فرموده است: روایات شراء کنیز، نگاه مشتری به کنیز را تجویز کرده است و عنوان مشتری بر وکیل و ولی نیز صدق می‌کند؛ پس برای وکیل و ولی نیز نظر به کنیز جایز است؛ از این رو، اگر برای مشتری بررسی عیوب خانه خریداری شده جایز باشد، این حکم، وکیل و ولی را نیز شامل شده و برای آنان نیز بررسی

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

عیوب جایز خواهد بود.^۱

بررسی ادله عدم شمول حکم مشتری نسبت به ولی و وکیل

مرحوم آقای خوئی فرموده است: به دو دلیل حکم جواز نظر شامل وکیل یا ولی نمی شود.

دلیل اول: انصراف «مشتری» به اصیل

دلیل اول این است که لفظ «مشتری» در ادله جواز نظر مشتری به کنیز، به شخص اصیل انصراف دارد.^۲

تأیید دلیل اول به دلیل وجود فرق بین مشتری کنیز و وکیل یا ولی او

در تأیید دلیل اول ایشان می توان گفت: تناسبات حکم و موضوع در اطلاق و تضییق معانی الفاظ دخیل است؛ بنابراین، اگر هنگام خرید خانه به مشتری اجازه بررسی داده شود، طبق متفاهم عرفی، بین مشتری اصیل یا وکیل یا ولی فرقی نیست، و هر دو اجازه بررسی آن را دارند؛ بر خلاف خرید کنیز که فقط جواز نظر برای کسی ثابت می شود که بعداً متمتع خواهد شد، و در غیر این صورت یا انصراف دارد و یا لااقل تعمیم حکم مشکل بوده، و از قدر متیقن روایات خارج است؛ زیرا نگاه کردن به اجنبیه به خصوص وقتی در معرض اشاره شهوت است، ذاتاً مفسده داشته، و جواز نظر در چنین مواردی بر خلاف قاعده بوده، و باید با عنوان عارضی جایز گردد؛ پس اگر کسی که برای خودش کنیز خریده، و از آن متمتع می شود، اشکالی ندارد که نظر او به آن کنیز قبل از خرید، جایز باشد؛ اما بعید است نگاه کردن به کنیز برای کسی که از آن کنیز متمتع نخواهد شد تجویز شود با اینکه چنین نگاهی در معرض تحریک است، و اگر در چنین مواردی نیز نگاه کردن جایز باشد، نباید به اطلاق یا عموم ادله اکتفا شود؛ زیرا در نگاه عرف اکتفا به اطلاق ادله در چنین مواردی، باعث شک و تردید است؛ بلکه عرف بیان حکم در چنین مواردی را نیازمند تصریح می داند.

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۸.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۳.

دلیل دوم: اختصاص مورد روایت حسین بن علوان به مشتری اصیل

دلیل دوم این است که تنها دلیل معتبر بر جواز نظر به کنیز، روایت حسین بن علوان^۱ راجع به اشتراء حضرت امیر علیه السلام است. در این روایت آمده که حضرت به ساق امه نیز نگاه می‌کرد. از آنجا که حضرت، وکیل یا ولی دیگران در خرید کنیز نبوده، بلکه برای خودشان می‌خریده‌اند، پس این روایت، دلالت بر جواز نظر وکیل و ولی نمی‌کند.^۲

در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت: در صورتی روایت دلالت بر جواز نظر ولی یا وکیل خواهد داشت که ثابت شود حضرت امیر علیه السلام در خرید کنیز گاهی برای خود کنیز می‌خریده و گاهی برای مثال به عنوان ولی برای فرزندان خود کنیز می‌خریده‌اند، و از آنجا که چنین شیوه‌ای از ایشان ثابت نشده، استدلال به اطلاق این روایت برای اثبات جواز نظر برای ولی یا وکیل صحیح نیست.

اشکال: شمول روایت ابوبصیر نسبت به وکیل و ولی مشتری

اما دلیل دوم ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا چنان‌که گذشت، روایت حسین بن علوان، قابل استناد نبوده، و این روایت مستند جواز نظر به کنیز هنگام خرید نیست؛ بلکه این حکم از روایت ابوبصیر استفاده می‌شود، و دلیل دوم مرحوم آقای خوئی بر آن منطبق نیست؛ چون در روایت ابوبصیر تعبیر شده: «عن الزجل يعترض الأمة ليشترها...»^۳ و اطلاق کلمه «یشتری» - با قطع نظر از دلیل اول ایشان - شراء لنفسه و شراء للمولى عليه و شراء للموكل را شامل می‌شود. البته دلیل اول ایشان در روایت ابوبصیر صحیح بوده، و جواز نظر به کنیز هنگام خرید آن منصرف به شراء لنفسه است؛ به خصوص با توجه به اینکه امام در جواب، لمس جاریه را تجویز نمودند، که انصراف آن به شراء لنفسه واضح‌تر است.

۱. قرب الإسناد، ص ۱۰۳، ح ۳۴۴: عنه، عن ابن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه كان إذا أراد أن يتاع الجارية يكشف عن ساقها فينظر إليها».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۳.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴۹۷۶.

حرمت نظر وکیل شخص خواهان ازدواج

مسألة ۲۶: «... و کذا يجوز النظر إلى جارية يريد شراءها؛ وإن كان بغير إذن سيدها. والظاهر اختصاص ذلك بالمشتري لنفسه؛ فلا يشمل الوكيل والولي والفضولي؛ وأما في الزوجة فالمقطوع هو الاختصاص»^۱

در مورد این فرع فقهی باید به بررسی روایت عبدالله بن الفضل پرداخت؛ زیرا تنها روایتی است که بجای «تزویج» تعبیر «تزویج» در آن مطرح شده است که توضیح آن در بررسی دلالتی آن خواهد آمد.

بررسی دلالت مرسله فضل هاشمی

عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبدالله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها؟ قال لا بأس بذلك، إذا لم يكن متلذذا»^۲
در مورد سند روایت در بخش «روایات مسئله» گفته شد که به دلیل ارسال سندی، این روایت قابل اعتماد نیست.

اختصاص «تزویج» به اصیل و شمولیت «تزویج» نسبت به وکیل و ولی

اما از نظر دلالت، این روایت قابل بررسی است؛ زیرا تمام روایات مسئله با تعبیر «یرید أن يتزوج المرأة» آمده، و با مراجعه به لغت معلوم می شود «تزویج امرأة» تنها در مورد اصیل استعمال می شود، نه در مورد وکیل یا ولی. فقط در روایت عبدالله بن الفضل، تعبیر تزویج به کار رفته است.

معنای «تزویج» با معنای «تزویج» تفاوت دارد؛ زیرا تزویج به معنای همسر قرار دادن

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۶۵، ح ۵.

دیگری است، و اطلاق آن صورت همسر قرار دادن برای خودش، و صورت همسر قرار دادن برای مرد دیگری که ولی یا وکیل اوست را شامل می‌شود؛ پس اطلاق تعبیر «یرید تزویجها» ذاتاً می‌تواند شامل غیر اصیل هم بشود.

ممکن است گفته شود این احتمال وجود دارد که «تزویج» در روایت عبدالله بن الفضل مصدر مجهول باشد؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا کلماتی همچون تزویج، اکرام، و اعلام ... ظهور ابتدایی در مصدر معلوم دارند، و وقوع آنها نسبت به فرد دیگر مراد است، و مصدر مجهول بودن نیازمند قرینه است؛ همانند کلمه «غلبهم» در آیه شریفه «غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَقْلَبُونَ»^۱.

نظر آقای خوئی: اختصاص «جواز نظر» به اصیل

مرحوم آقای خوئی از تعلیل «یشتربها بأغلی الثمن» استفاده کرده است که حکم جواز نظر درباره شخص خواهان ازدواج، مختص اصیل بوده، و شامل وکیل و ولی نمی‌شود.^۲

اشکال: عدم دلالت «بأغلی الثمن» بر اختصاص «تزویج» به اصیل

اما مراد ایشان روشن نیست؛ زیرا وقتی ایشان در مسئله خرید کنیز، عنوان مشتری را بر ولی یا وکیل صادق دانسته^۳، نباید در اینجا تعلیل را مختص به اصیل بداند؛ چون در تعلیل بحث ازدواج فقط قید «بأغلی الثمن» افزوده شده که دلیل بر اختصاص تعلیل به اصیل نیست.

نظر مختار: حرمت نظر غیر اصیل به دلیل انصراف «تزویج» به تزویج برای خود

البته چنان‌که اشتراء، انصراف به شراء لنفسه داشت، طبق تحقیق در اینجا نیز انصراف مطرح است، و بی‌تردید حکم جواز نظر نیز مختص زوج است. این دو

۱. الروم، ۲-۳.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۳.

۳. مرحوم آقای خوئی در خرید کنیز، مدعی انصراف شده و این نشان می‌دهد که در نظر ایشان در صدق مشتری بر ولی یا وکیل خدشه‌ای نیست؛ بلکه فقط اشکال انصراف وجود دارد (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۳: «فهو منصرف إلى من یرید الشراء لنفسه، فلا يشمل المشتري للغیر بوكالة، أو ولاية»).

مسئله تفاوتی ندارند، اما مرحوم سید در مسئله اشتراء کنیز، «الظاهر» و در مسئله ازدواج، «المقطوع» تعبیر کرد.^۱

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۶.

فصل ۲: نگاه به زنان غیر مسلمان

حکم نظر به ذمیه

مسألة ۲۷: «يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ والريبة، أي خوف الوقوع في الحرام....»^۱
در مورد نساء اهل ذمه اين مسئله مطرح است كه آيا نظر بدون تلذذ و ريبه به آنها مطلقاً جايز است يا اينكه مانند زنان مسلمان هستند و نظر به آنها حرام است و يا اينكه در شرايط خاصى - بر خلاف زنان مسلمان - نظر به آنها جايز است؟

ثابت نبودن شهرت جواز نظر به ذمیه در بين قداما

مرحوم شهيد ثانى^۲ و برخى ديگر^۳ فرموده‌اند مشهور علما نظر به ذمیه را از حرمت نظر استثنا کرده‌اند.

اما انتساب اين نظر به مشهور صحيح نيست؛ زيرا با مراجعه به اقوال فقها معلوم مى‌شود قبل از محقق حلى، استثناء زنان اهل ذمه از حرمت نظر شهرتى ندارد؛ بلکه قبل از محقق، شيخ مفيد^۴ و شيخ طوسى^۵ چنين فتاوى داده‌اند. مرحوم كلينى^۶ و صدوق^۷ نيز زوايت مربوط به اين حكم را نقل کرده‌اند و اين اشخاص، به شكل متعارف، روايتى را كه مطابق فتوايشان بوده، نقل مى‌کرده‌اند؛ بنا بر اين، به

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

۲. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۴.

۳. المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۰۶؛ غايه المرام، ج ۳، ص ۱۱؛ كفاية الأحكام، ج ۲، ص ۸۳؛ مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۵۳؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۹؛ مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۴۱.

۴. المقنعة (شيخ مفيد)، ص ۵۲۱.

۵. النهاية (شيخ طوسى)، ص ۴۸۴.

۶. الكافي، ج ۵، ص ۵۲۴، باب النظر إلى نساء أهل الذمة.

۷. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۹ و ۴۷۰، ح ۴۶۳۶.

صورت طبیعی، آنان زنان اهل ذمه را از حرمت نظر مستثنی می‌دانسته‌اند؛ اما فقیه دیگری که نظر به زنان اهل ذمه را جایز بداند، یافت نشد. همچنین چند نفر از فقهای بزرگ پس از شیخ طوسی یا معاصروی - با اینکه در مقام بیان بوده‌اند - این مورد را استثنا نکرده‌اند. دلیل در مقام بیان بودن آنها این است که استثناء شخص خواهان ازدواج را بیان کرده‌اند. این عده عبارت‌اند از: ابوالصلاح حلبی^۱، ابن براج^۲، ابن زهره^۳، ابن حمزه^۴، قطب الدین کیدری^۵، و قطب الدین راوندی در فقه القرآن^۶. در چهار کتاب فقهی، صریحاً حرمت نظر به ذمیه، اختیار شده است: سرائر^۷، مختلف^۸ - البته علامه در باقی کتبش که به مبحث نکاح پرداخته، به جواز نظر حکم کرده است^۹ - تنقیح^{۱۰} و کشف اللثام^{۱۱}. ممکن است گفته شود ابن ادریس به دلیل انکار حجّیت خبر واحد چنین فتوایی داده است؛ اما این مطلب درباره سایرین صادق نیست؛ پس اگر فقیهی ذمیه را از حرمت نظر استثنا نکند، مستبعد

۱. الکافی فی الفقه، ص ۲۹۶.

۲. المذهب (ابن براج)، ج ۲، ص ۲۲۱.

البته مرحوم علامه در مختلف الشیعة (ج ۷، ص ۱۱۱) عبارتی را از ابن براج نقل کرده که دلالت بر جواز نظر به زنان اهل ذمه می‌کند: «قال ابن البراج: ولا بأس أن ينظر إلى شعور النساء الكتابيات، فإن نظر الرجل إليهنّ لتلذّذ، لم يجر له ذلك». در التنقیح الرائع (ج ۳، ص ۲۱) نیز قول به جواز نظر به نساء اهل الذمة به قاضی ابن براج نسبت داده شده است: «و كذا إلى أمة يريد شراءها. وإلى أهل الذمة لأنهنّ بمنزلة الإمام ما لم يكن لتلذّذ. قاله الشيخان في النهاية والمقنعة والقاضي».

۳. غنية النزوع، ص ۳۵۵.

۴. الوسيلة، ص ۳۱۴: «... وإذا أراد أن يملك بامرأة جاز له النظر...»

ابن حمزه در ادامه، نظر به کتابتیه را مثل نظر به کنیز جایز دانسته است: «و الكتابية بمنزلة الإمام».

۵. إصباح الشيعة، ص ۳۹۵.

۶. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۹.

۷. السرائر، ج ۲، ص ۶۱۰.

۸. مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۱۱۱.

۹. إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۵؛ تبصرة المتعلّمين، ص ۱۳۴؛ تحرير الأحكام، ج ۳، ص ۴۱۹؛ تذكرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴؛ تلخیص المرام، ص ۱۸۳؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۶.

۱۰. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۲۱.

۱۱. كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۳.

نیست. اگر عاقه هم جواز نظر به ذمیه را استثنا نکنند، باعث تأیید قول به عدم استثنا، خواهد بود؛ زیرا نشان می‌دهد با وجود عام البلوی بودن مطلب، روشن بوده که در این مورد استثنایی وجود ندارد؛ نه اینکه استثنا نشدن ذمیه از سوی عاقه اماره مورد ابتلا نبودن باشد.

شاید وجه عدم ذکر اهل ذمه از سوی برخی فقها این باشد که از سویی در روایت سکونی نظر به اهل ذمه تجویز شده، و از سوی دیگر - چنان که در بررسی روایت عباد بن صهیب خواهد آمد - مفاد روایت عباد از سوی این عده از فقها این دانسته شده که نظر به علوج با مناط حرج نوعی تجویز شده، که با قبول مبنای مخصص بودن علت، می‌توان گفت نتیجه تخصیص روایت سکونی با روایت عباد این خواهد بود که نگاه به اهل ذمه تنها در فرض حرج جایز است. در این صورت عدم ذکر اهل ذمه در کلام این عده از فقها می‌تواند به جهت قاعده عام نفی حرج باشد و لازم نیست فقها حکم حرج را در هر فرع فقهی یادآور شوند؛ لذا مراد کسانی که جواز نظر به اهل ذمه را ذکر نکرده‌اند، انکار جواز نظر در صورت حرج نیست؛ فقها چنین فتوا نمی‌دهند که انسان باید در خانه بماند و در کوچه و بازار تردد نکند، و چون جواز حضور در فضای عمومی حکمی روشن و مطابق سیره قطعی مسلمین بوده است، بنابراین، نیازی به ذکر آن از سوی فقها نبوده است؛ لذا معنای اینکه نگاه به زنان اهل ذمه از حرمت نظر استثنا نشده، این است که نگاه به زنان اهل ذمه در حالت عادی که در خانه خود هستند، و پوششی ندارند، جایز نیست.

بررسی روایات مسئله

در هر حال، باید با مراجعه به روایات، حکم مسئله را به دست آورد.

روایت اول: روایت سکونی

علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ «لا حرمة لنساء أهل الذمة أن ينظر إلي شعورهن وأيديهن»^۱

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۰۵، ح ۱.

بررسی سندی: اعتبار نوفلی و سکونی

در سند این روایت، سکونی و نوفلی محل بحث هستند. از آنجا که به تصریح شیخ طوسی^۱، اصحاب به روایات سکونی - مشروط به اینکه بافتاوا و روایات امامیه معارض نباشد - عمل می‌کنند، اعتبار سکونی ثابت می‌شود؛ چنان‌که غالب روایات سکونی نیز از طریق نوفلی نقل شده، و نوفلی کتاب او را روایت کرده^۲، پس از طریق عمل اصحاب به روایات سکونی، معتمد بودن نوفلی نیز ثابت می‌گردد.

روایت دوم: روایت عتاد بن صهیب

روی الحسن بن محبوب عن عتاد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج لأنهن إذا نهين لا ينتهين قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك»^۳

در این روایت، عتاد بن صهیب از امام صادق عليه السلام جواز نظر به چند گروه از زنان را نقل کرده است که علت آن «لأنهن إذا نهين لا ينتهين» است، و عموم این تعلیل، محل بحث را نیز شامل می‌شود.

بررسی سند

تضعیف «عتاد» در مستمسک به اعتماد تعبیر «خبر» در جواهر

صاحب جواهر، از این روایت به «خبر عتاد بن صهیب»^۴ تعبیر کرده، و بعید نیست که مرحوم آقای حکیم بدون مراجعه به کتب رجالی، تنها به تعبیر صاحب جواهر توجه کرده، و گمان کرده عتاد شخصی ضعیف است^۵؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست، و از مراجعه نکردن به کتب رجال ناشی شده است. البته ایشان

۱. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹.

۲. رجال النجاشي، ص ۲۶، رقم ۴۷.

۳. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱.

۴. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۶۹.

۵. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۲۱.

از دو راه دیگر که در ادامه بیان خواهد شد سند روایت را تصحیح کرده؛ ولی در هر حال، عباد را ضعیف دانسته است.^۱

نظر آقای خوئی: صحیحه بودن روایت و عامی بودن عباد مرحوم آقای خوئی فرموده است: این روایت صحیحه است^۲، چنانکه خود عباد بن صهیب، عامی ثقه است. عبارت ایشان چنین است:

«لا إشكال في وثاقة عباد بن صهيب بشهادة النجاشي وعلي بن إبراهيم في تفسيره؛ وكذا لا إشكال في كونه عاميًا بشهادة الشيخ^۳ والكشي^۴»^۵

اشکال به آقای خوئی: تنافی بین عامی بودن عباد و صحیحه بودن روایت تعبیر به صحیحه با عامی بودن عباد بن صهیب تنافی دارد. علاوه بر اینکه وثاقت رجال تفسیر علی بن ابراهیم به شکل عام، مطلب صحیحی نیست، و وثاقت عباد بن صهیب از این طریق ثابت نمی‌شود، و تنها دلیل وثاقت او توثیق نجاشی^۶ است. همچنین مناسب بود مرحوم آقای خوئی، در کنار شیخ و کشی، برقی را نیز اضافه کند؛ زیرا برقی هم او را عامی دانسته است.^۷

کلام صاحب قاموس الرجال: ردّ شهادت نجاشی به وثاقت عباد صاحب قاموس الرجال فرموده است: «بعد شهادة الأخبار بعاميته و بتريته يكون

۱. از اینکه مرحوم آقای حکیم از دو راه دیگر به اعتبار سند روایت پرداخته و مستقیماً عباد را توثیق نکرده روشن می‌شود که ایشان به رجال نجاشی رجوع نکرده با اینکه نجاشی تصریح به وثاقت عباد بن صهیب کرده است.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴.

۳. رجال الطوسي، ص ۱۴۲، رقم ۱۵۳۱.

۴. رجال الکشي، ص ۳۹۰.

۵. معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۲۳۳.

۶. رجال النجاشي، ص ۲۹۳، رقم ۷۹۱.

۷. کتاب الطبقات (برقی)، ص ۲۴.

قول النجاشي فيه: «ثقة» الظاهر في إماميته ساقطاً.^۱ ایشان با استناد به برخی روایات مثل روایت ذیل که در رجال کشی ذیل عنوان «عتاد بن صهیب» وارد شده، عامی بودن عتاد را ثابت کرده است:

بسنده عن ابن سنان قال، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«بيننا أنا في الطواف إذا رجل يجذب ثوبي، فالتفت فإذا عتاد البصري، قال يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذا الثوب وأنت في الموضع الذي أنت فيه من علي صلوات الله عليه! قال، قلت: ويلك! هذا ثوب قوهي اشترت بدينار وكسر، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه، ولو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس هذا مرأء مثل عتاد.»

«قال نصر: «عتاد بترى»»^۲

طبق ظاهر این روایت، عتاد شخصی جسور و بی حیا بوده که حضرت را محاکمه می کرده است. این امر با امامی بودن وی سازگار نیست.

اشکال: دلالت اخبار بر عامی بودن «عتاد بن کثیر» نه «عتاد بن صهیب»

اثبات عامی بودن عتاد با تمسک به این روایت، عجیب است؛ چون در اینجا هر چند عنوان رجال کشی، عتاد بن صهیب است، ولی تعبیر متن روایت «عتاد البصري» است و این نام مشترک میان دو نفر است: یکی عتاد بن کثیر بصری، که از اقامه است، و دیگری عتاد بن صهیب بصری که محل کلام است. از برخی نسخ هم عتاد بن بکیر بصری نقل شده، که ظاهراً تصحیف عتاد بن کثیر است، چنان که کلینی همین روایت را با لفظ عتاد بن کثیر بصری نقل کرده است.^۳ در

۱. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۶۴۹.

۲. رجال الکشي، ص ۳۹۱.

۳. الکافي، ج ۶، ص ۴۴۳، ح ۹: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الرشاء عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «بيننا أنا في الطواف وإذا برجل يجذب ثوبي وإذا هو عتاد بن كثير البصري فقال يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام فقلت ثوب فرقي اشترته بدينار وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه ولو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس هذا مرأء مثل عتاد.»

رجال کثی هم در ذیل عنوان عباد بن صهیب دو روایت نقل کرده؛ یکی همین روایت که در آن تعبیر عباد بصری است، و روایت دیگری با این متن: «دخل عباد بن كثير البصريّ على أبي عبد الله عليه السلام، و عليه ثياب شهرة غلاظ، فقال: يا عباد ما هذه الثياب؟...»^۱

تنها تفاوت بین روایتی که مرحوم کلینی نقل کرده با روایتی که مرحوم کثی با نام عباد بصری نقل کرده این است که در کافی «ثوب فُرُوبی» آمده و در رجال کثی «ثوب قوهی» آمده که با توجه به مقابله‌های متعدّد با دقتی که در کافی شده، نسخه کافی صحیح به نظر می‌رسد.

امکان درج سهوی عنوان «عباد بن صهیب» در روایات عامی بودن «عباد بن کثیر» اما اینکه مرحوم کثی عنوان عباد بن صهیب را ذکر کرده یا به این جهت بوده که ایشان گمان کرده این عباد، همان عباد بن صهیب عامی است - چنان‌که در صفحه قبل رجال کثی آمده است: «عباد بن صهیب: عامی»^۲ - و سبقی قلم شده و عباد بن صهیب عنوان کرده، یا این اشتباه از نساخ اختیار الرجال یا از شیخ طوسی هنگام گزینش رجال کثی یا از نساخ اصل رجال کثی است؛ همه این احتمالات وجود دارد؛ اما به هر حال احتمال قوی این است که این روایت مربوط به عباد بن کثیر باشد.^۳

خود صاحب قاموس الرجال نیز فرموده شاید اختلاف کلینی و کثی از اختلاف در تعیین مراد از عباد بصری ناشی شده باشد به این نحو که کلینی او را بن کثیر، و

۱. رجال الكشي، ص ۳۹۲.

۲. رجال الكشي، ص ۳۹۰.

۳. مؤید این مطلب آن است که در روایت کافی (ج ۱، ص ۴۰۰، ح ۶) نیز عباد بن کثیر به عابد اهل بصره توصیف شده (... عن سالم بن سعيد المخزومي قال: «بيننا أنا جالس عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه عباد بن كثير عابد أهل البصرة...») که از جهاتی به روایت مورد بحث شبیه است، چنان‌که عباد بن کثیر در کتب عامه نیز با تعابیر ذیل نام برده شده است: المعرفة و التاريخ، ج ۳، ص ۱۴۰: «عباد بن كثير بصريّ الأصل نزل مكة، يذكر بزهده و نقشف و عبادة»؛ تهذيب الكمال، ج ۱۴، ص ۱۴۵، رقم ۳۹۰: «عباد بن كثير الثقفى البصريّ سكن مكة و كان متعبداً»؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۷۱، رقم ۴۱۳۴: «عباد بن كثير الثقفى البصريّ العابد المجاور بمكة»؛ تاريخ الإسلام، ج ۲، ص ۹۳، رقم ۱۱۹: «عباد بن كثير الثقفى البصريّ العابد نزل مكة»؛ اما این امر درباره عباد بن صهیب در منبعی ذکر نشده است.

کشی او را ابن صهیب دانسته است.^۱

با وجود این احتمال، نمی‌توان ظاهر کلام نجاشی در امامی بودن عباد بن صهیب را تخطئه کرد؛ زیرا شاید مدرک اصلی رجال کشی و شیخ و برقی بر عامی بودن وی، اجتهاد آنان از همین روایت باشد که به اشتباه بر عباد بن صهیب تطبیق کرده باشند؛ پس ظاهر کلام نجاشی معارض ندارد.

تصحیح روایت توسط آقای حکیم

مرحوم آقای حکیم فرموده است: از دو راه دیگر می‌توان وثاقت عباد بن صهیب را ثابت کرد.

راه اول: نقل روایت توسط احمد بن محمد بن عیسی

احمد بن محمد بن عیسی این روایت را از حسن بن محبوب از عباد بن صهیب نقل کرده است و احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به دلیل نقل روایت از ضعفا، از قم اخراج کرد؛ پس به عقیده او حسن بن محبوب از ضعفا روایت نقل نمی‌کند.

راه دوم: اصحاب اجماع بودن حسن بن محبوب (راوی عباد)

همچنین حسن بن محبوب این روایت را از عباد بن صهیب نقل کرده، و حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است و مشایخ اصحاب اجماع ثقه هستند و یا دست‌کم روایات اصحاب اجماع، معتبر است.^۲

اشکال به آقای حکیم

اشکال راه اول: اخراج برقی از قم به دلیل غلو نه نقل اخبار ضعیف

هرچند مشهور است که احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به خاطر روایت از ضعفا از قم اخراج کرد؛ ولی این مطلب صحیح نبوده، و از بدفهمی عبارت ابن غضائری در ترجمه برقی ناشی شده است؛ زیرا ابن غضائری گفته:

«طعن القمّیون علیه، و لیس الطعن فیه، إنّما الطعن فی من یروی عنه، فإنّه کان لایبالی عمن أخذ علی طریقه أهل الأخبار، و کان أحمد

۱. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۶۴۳-۶۴۴.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۱.

بن محمد بن عیسیٰ أبعدہ عن قم، ثم أعاده إليها واعتذر إليه.^۱

برخی گمان کرده‌اند «کان أحمد بن محمد بن عیسیٰ أبعدہ عن قم» به جهت «فاته کان لایبالی...» بوده است؛ در حالی که این دو جمله ربطی به هم ندارند، و علت اخراج برقی از قم اتهام غلو بوده است؛ زیرا روایات وی، مضامینی داشته که احمد بن محمد بن عیسیٰ آنها را غلو دانسته، و خودش را نیز غالی پنداشته و به جهت حساس بودن مسئله، او را اخراج کرده است.

پس دلیلی نداریم که احمد بن محمد بن عیسیٰ از هیچ راوی ضعیفی روایت نکرده، و تنها از ثقات روایت نقل کرده است و از این طریق نمی‌توان وثاقت عتباد بن صهیب را ثابت کرد.

اشکال راه دوم: مقبول نبودن اعتبار روایات اصحاب اجماع

راه دوم ایشان نیز مبتنی بر قبول وثاقت مشایخ اصحاب اجماع یا اعتبار روایات آنها است که این مبنا مورد قبول ما نیست، و تنها وثاقت مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی را پذیرفته‌ایم.

نظر مختار: اعتبار روایت عتباد بن صهیب با وجود تردید در امامی بودن او

در هر حال، عتباد بن صهیب موثق است^۲؛ اما غیرامامی بودن او قابل قبول نیست^۳.

۱. خلاصة الأفعال، ص ۱۴، رقم ۷؛ کتاب الرجال (ابن داوود حلی)، ص ۴۲۲، رقم ۳۶. ظاهر عبارت ابن غضائری این است که قمی‌ها (که احمد بن محمد بن عیسیٰ را قطعاً شامل می‌گردد) در خود برقی طعن کرده‌اند و ابن غضائری در مقام دفاع، طعن را متوجه مشایخ وی دانسته است؛ پس جمله «و لیس الطعن فیه ... علی طريقة أهل الأخبار» جمله معترضه است و جمله «و کان أحمد بن محمد بن عیسیٰ ...» به اصل مطلب باز می‌گردد.

۲. رجال النجاشی، ص ۲۹۳، رقم ۷۹۱.

۳. ممکن است شواهد زیادی بر عامی بودن وی ارائه و گفته شود وی در اسناد عامه به‌وفور نام برده شده است؛ برای نمونه: التاریخ الکبیر، ج ۶، ص ۴۳، رقم ۱۶۴۳؛ الطبقات الکبیر، ج ۷، ص ۲۱۷، رقم ۳۳۴۴؛ الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۵، ص ۵۵۷-۵۵۸؛ میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۶۷، رقم ۴۱۲۲؛ لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۹۰، رقم ۴۰۷۸.

اما این مقدار کافی نیست؛ زیرا شواهد فراوانی نیز وجود دارد که او عامی نیست؛ بنابراین، شاید به همین دلیل استاد^۴ نسبت به هیچ طرف جازم نگشته است.

برای اطلاع از شواهد عامی نبودن وی، ر.ک: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۸۹؛ تفسیر فرائد الکوفی، ص ۲۴۰ و

گرچه امامی بودن عباد بن صهیب هم مسلم نیست، هرچند مؤیداتی بر استقامت مذهب او وجود دارد، مثل روایتی که از عباد بن صهیب نقل شده در مورد مَلْکِی که بر پیامبر ﷺ نازل شد به نام محمود که در میان دو شانه وی نوشته شده بود: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي الصديق الأكبر» که این تعبیر چنان که ردی بر صدیق بودن ابوبکر است، مؤید عامی نبودن وی نیز هست، و سنخ مطلب این روایت هم، از نوع مطالب انسانی معتقد است.

بنابراین، روایت عباد بن صهیب که در آن تعلیل شده: «لأنهم إذا نهوا لا ينتهون»^۱ اشکال سندی نداشته، بلکه موثق یا صحیح است، چنان که روایت سکونی نیز معتبر است.

بررسی اختلاف نقل روایت عباد بن صهیب در کافی، فقیه و علل و تأثیر آن در فتوا روایت عباد در سه کتاب کافی، فقیه و علل الشرائع، با تفاوت های تأثیرگذار در فهم حدیث، نقل شده، که باید به این اختلاف نقل توجه شود.

• کافی: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل التهمة والأعراب وأهل السواد والعلوج؛ لأنهم إذا نهوا لا ينتهون. قال والمجنونة والمغلوبة على عقولها ولا

۳۴۲ و ۴۵۲: علل الشرائع، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۱، ح ۱: الأُمالي (شیخ طوسی)، ص ۵۰۴-۵۰۵، ح ۱۳: و ص ۶۱۱، ح ۱۲: شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۸۲، ح ۱۹۳ و ۱۹۴: و ص ۴۵۷، ح ۴۸۴: جامع الأخبار، ص ۷: مناقب آل أبي طالب عليه السلام، ج ۳، ص ۲۳۱.

۱. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۶۳۹: و روی أيضا عن جعفر بن محمد بن مالك عن محمد بن عمرو عن عبد الله بن سليمان عن إسماعيل بن إبراهيم عن عمر بن الفضل البصري عن عباد بن صهیب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبيه عن إسماعيل بن عبيد الله قال: «هبط على النبي ﷺ ملك له عشرون ألف رأس فوثب النبي ﷺ ليقبّل يده فقال له الملك مهلا مهلا يا محمد فأنّت والله أكرم على الله من أهل السماوات وأهل الأرضين أجمعين والملك يقال له محمود فإذا بين منكبیه مكتوب لا إله إلا الله محمد رسول الله علي الصديق الأكبر فقال له النبي ﷺ حبيبي محمود منذ كم هذا مكتوب بين منكبیک قال من قبل أن يخلق الله آدم أباك بانني عشر ألف عام».

۲. الکافي، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱.

بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك.^۱

• فقیه: روی حسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج؛ لأنّهنّ إذا نهين لا ينتهين، قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك.»^۲

• علل الشرائع: حدّثنا محمّد بن موسى بن المتوكل عليه السلام قال حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد من أهل الذمة؛ لأنّهنّ إذا نهين لا ينتهين، وقال المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمّد ذلك.»^۳

اختلاف اول: تعبیر «لأنّهم إذا نهوا لا ينتهون» در کافی

اختلاف اول این است که در کافی^۴ در بیان تعلیل، ضمایر مذکر آمده است: «لأنّهم إذا نهوا لا ينتهون»؛ ولی در نقل فقیه و علل الشرائع ضمایر مؤنث آمده است: «لأنّهنّ إذا نهين لا ينتهين». در چاپ فقیه با تصحیح آقای غفّاری، از جمله نسخی که استفاده شده نسخه ای است که ما در اختیار ایشان قرار دادیم و نزد مجلسی اول قرائت شده و حاوی اجازه مفصلی است. این نسخه از جمله کتب مرحوم میرزای قمی بود که ما از نوادگان ایشان گرفته بودیم.

ولی این اختلاف مهم نیست؛ زیرا هرچند مراد جواز نظر به نساء اهل تهامة و ... است، اما علّت مذکر آمدن ضمیر این است که شوهران باید از بیرون آمدن بی حفاظ و بی حجاب زنان خود جلوگیری کنند، و به همین جهت به شوهران گفته

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۵، ح ۱.

۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱.

می‌شود: «جلوی همسرت را بگیر تا بی حجاب بیرون نیاید و خودش را بپوشاند!»، و چون شوهران اهل منطق و استدلال نیستند، و گوش به حرف نمی‌دهند، به طور طبیعی دیگران مکلف به غَضِّ بصر، نخواهند بود. پس مرجع ضمایر (هم، ینتهون) شوهران این زنان یعنی علوج و اهل ذمه هستند؛ چنان‌که این احتمال در مرآة العقول^۱ نیز ذکر شده است.

با این توضیح دیگر نیازی به این توجیه نیست که در عبارت «لأنهم إذا نهوا لا ینتهون» ضمیرها به صورت مؤنث تغییر داده شوند (إذا نهین لا ینتهین) یا اینکه گفته شود اهل ذمه معنای کلی است، و گرچه زنان مورد نهی هستند، ولی در لفظ، مرجع ضمیر، «اهل» است و به اعتبار آن، مذکر بودن ضمیر صحیح است.^۲

اختلاف دوم: تعبیر «رؤوس اهل التهامه» در کافی و علل الشرائع
اختلاف دوم این است که در کافی و علل الشرائع، «رؤوس اهل التهامه» آمده؛ ولی در فقیه، «شعور نساء اهل تهامة» آمده است. البته به جای رؤوس، شعور نقل کرده که خیلی مهم نیست؛ ولی از این جهت که طبق قاعده باید کلمه‌ای نظیر «نساء» ضمیمه شود، همان نقل فقیه مناسب است، چنان‌که در علل نیز «نساء اهل الذمة» آمده است و اگر در متن روایت هم نباشد باید در تقدیر گرفته شود؛ بنابراین، مفاد روایت چنین است: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس نساء اهل الذمة والأعراب و اهل السواد والعلوج»؛ یعنی نساء اهل الذمة و نساء الأعراب و نساء اهل السواد و نساء العلوج؛ بنابراین، این اختلاف نقل، تأثیری در معنا ندارد.

اختلاف سوم: عدم ذکر «العلوج» در نقل علل الشرائع و بررسی احتمالات معنایی آن
اختلاف سوم این است که در نقل علل الشرائع، «العلوج» نیامده است؛ لذا ابتدا معنای این کلمه بررسی می‌شود تا تأثیر آن در معنا روشن شود. «علوج»، جمع علج بوده، و در منابع لغت چند معنا برای آن ذکر شده است.

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۵۳ و ۳۵۴.

۲. البته این توجیه از نظر استاد^{رحمته} توجیه نادرستی نیست.

معنای اول علوج: مرد درشت و قوی از کفار عجم

معنای اول، مرد درشت و قوی از کفار عجم است «الرجل الضخم في كَفَّار العجم»^۱؛ اما به حسب استعمالات در کتب حدیث به کسانی که کارشان با زمین و کشت و کار است، علوج گفته می‌شود.^۲ ظاهراً مردان قوی و گردن کلفت را برای این کار انتخاب می‌کرده‌اند که معمولاً از عجم بوده‌اند.^۳

معنای دوم علوج: مطلق کافر

معنای دوم، مطلق کافر است؛^۴ ممکن است مراد از علوج در روایت این معنا باشد؛

۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۲۵؛ المغرب، ج ۲، ص ۷۸.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۲۸۳.

۳. از کتب لغت استفاده می‌شود که وجه تسمیه برخی به علج این بوده که اشخاصی قوی و گردن کلفت بوده‌اند؛ برای نمونه:

کتاب العین، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹: «و العلج: حمار الوحش لاستعلاج خلقه، أي: غلظه. و الرجل إذا خرج وجهه و غلظ فهو علج. و قيل: قد استعلج. و العلاج مزاولة كل شيء و معالجته»؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۱۲۱: «علج، العین و اللام و الجیم أصل صحیح يدل على تمرس و مزاولة، في جفاء و غلظ. من ذلك العلج، و هو حمار الوحش، و به يشبه الرجل الأعجمی».

بر حسب استعمالات در روایات نیز این واژه در افراد قوی برای کشت و کار و مانند آن به کار رفته و البته بیشتر از کفار عجم بوده‌اند؛ بنابراین، ظاهراً معنای ثانویه پیدا کرده و در کفار عجم یا مطلق کفار به کار رفته است؛ حتی اگر در برخی از آن‌ها قوی هیکل بودن محقق نباشد یا عجم نباشند.

۴. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۲۵؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۱۹.

بعید نیست گفته شود که ابتدا این واژه برای مردان قوی هیکلی بوده که برای کشت و کار و مانند آن اجیر می‌شده‌اند و چون بیشتر از کفار عجم بوده‌اند، بر اثر کثرت اطلاق آن بر چنین کفار عجمی معنای ثانوی پیدا کرده و بر کفار عجم - حتی اگر قوی هیکل نبوده باشند - اطلاق شده و تدریجاً بر مطلق کفار اطلاق شده است؛ حتی اگر عجمی نباشند. در هر حال، در روایات و متون قدیمی، این واژه بر مطلق کفار، یا کفار عجمی، بسیار استعمال شده است. این کفار که جزیه به حکومت اسلامی می‌دادند در تقبیل ارض شرکت داده نمی‌شدند؛ اما مسلمانان می‌توانستند آن‌ها را برای کارهایی مانند کشاورزی اجیر کنند و در مقابل، خراج و مالیات آن روستا و اهالی آن را تقبیل کنند. البته محتمل است که مراد از علوج در برخی استعمالات کاملاً واضح نباشد؛ اینکه آیا مطلق کفار مراد است یا کفار خاصی که دارای فرهنگی خاص و تربیت‌ناپذیر بوده‌اند؛ خصوصاً که در روایت عتاد در کنار روستاییان و بادیه‌نشین‌ها ذکر شده‌اند.

الغارات (چاپ قدیم)، ج ۱، ص ۱۸۵: «إن عمرو بن العاص لما قتل كنانة أقبل نحو محمّد بن أبي بكر

در مجمع البحرین از امیرالمؤمنین علیه السلام روایتی چنین نقل شده است: «الناس ثلاثة عربيّ ومولى وعلج، فنحن العرب وشيعتنا المواليّ ومن لم يكن على مثل ما نحن عليه فهو علج»^۱ و «علج» تفسیر به کفار شده است.^۲

احتمال عطف «علج» به «أهل الذمة» در نقل فقیه با توجه به معنای دوم، شاید «علج» در روایت فقیه، عطف به «أهل الذمة» بوده^۳، و

و قد تفزق عنه أصحابه فلما رأى ذلك محمد خرج يمضي في الطريق حتى انتهى إلى خربة في الطريق فأوى إليها وجاء عمرو بن العاص حتى دخل الفسطاط وخرج معاوية بن حديج في طلب محمد بن أبي بكر حتى انتهى إلى علج على قارة الطريق فسألهم: هل من بكم أحد تنكرونه؟ قالوا: لا فقال أحدهم: إني دخلت تلك الخربة فإذا أنا فيها برجل جالس فقال: ابن حديج هو هو ورب الكعبة فانطلقوا يركضون حتى دخلوا عليه واستخرجوه وقد كاد يموت عطشا فأقبلوا به نحو الفسطاط؛ و ص ۲۳۵: «فقال له عليّ عليه السلام: "تجهّز يا معقل اليهم" و نذب معه ألفين من أهل الكوفة فيهم يزيد بن المغفل و كتب إلى عبد الله بن العباس بالبصرة: "أنا بعد فأبعث رجلا من قبلك صليبا شجاعا ... قال: و كتب عليّ عليه السلام إلى زياد بن خصفة: "أنا بعد فقد بلغني كتابك و فهمت ما ذكرت به التاجي و أصحابه الذين طبع الله على قلوبهم و زين لهم الشيطان أعمالهم فهم حيارى عمون" قال: و نزل التاجي جانبا من الأهواز و اجتمع إليه علج من أهلها كثير ممن أراد كسر الخراج و من اللصوص و طائفة أخرى من الأعراب ترى رأيه ...»

الكافي، ج ۵، ص ۲۶۹، ح ۱: عده من أصحابنا عن إبراهيم الكرخي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له قرية عظيمة و له فيها علج ذمّون يأخذ منهم السلطان الجزية فيعطيههم يؤخذ من أحدهم خمسون و من بعضهم ثلاثون و أقل و أكثر فيصالح عنهم صاحب القرية السلطان ثم يأخذ هو منهم أكثر مما يعطي السلطان قال هذا حرام.»

الكافي، ج ۵، ص ۲۶۹، ح ۳: عليّ بن إبراهيم عن أبيه ... عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بقبالة الأرض من أهلها عشرين سنة و أقل من ذلك و أكثر فيعمرها و يؤذي ما خرج عليها و لا يدخل العلوج في شيء من القبالة لأنه لا يحل.»

همچنین: الغارات (چاپ قدیم)، ج ۱، ص ۲۳۸؛ و ج ۲، ص ۳۲۳؛ الكافي، ج ۵، ص ۲۸۳، ح ۱؛ و ص ۵۳۷؛ و ج ۸، ص ۱۶۶، ح ۱۸۴؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۳۰؛ و ج ۲، ص ۷۳، ح ۲۰۳؛ الأمالي (شیخ صدوق)، ص ۶۲۱؛ تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۱۵۳، ح ۲۷؛ شرح نهج البلاغة، ج ۸، ص ۱۸۷؛ و ج ۱۲، ص ۱۸۷؛ و ج ۱۵، ص ۲۴۲؛ غرر الأخبار و درر الآثار، ص ۲۴۷؛ تسلیة المجالس، ج ۲، ص ۱۹۷.

۱. الكافي، ج ۸، ص ۲۲۶، ح ۲۸۷.

۲. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۱۹؛ مرآة العقول، ج ۲۶، ص ۱۵۹.

۳. کتاب من لا يحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ روى الحسن بن محبوب عن عباد بن صهيب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة و الأعراب و أهل البوادي من

حکم جواز نظر تنها شامل بادیه نشینان از اهل ذمه و کفار باشد، و شاید عطف به «أهل البوادي» بوده، و حکم جواز نظر مطلق کفار را شامل بشود؛ اما بنابر نقل کافی^۱ که علوج به «أهل السواد» عطف شده، یک احتمال بیشتر وجود ندارد و جواز نظر به مطلق کفار - اعم از بادیه نشین و غیر آن - ثابت است.

آنچه باید توجه شود این است که در نقل کافی، شمول حکم نسبت به ذمی و غیر ذمی نیز یکسان است و از منطوق روایت قابل استفاده است؛ زیرا علوج طبق معنای دوم به معنای مطلق کفار است و نیازی نیست مثل مرحوم آقای خوئی^۲ برای جواز نظر به غیر ذمی به عموم تعلیل متمسک شود.

البته، طبق مبنای مشهور، تعلیل مذکور، موجب تضییق حکم است و جواز کلی نظر به همه زن های کافر - اعم از ذمی و غیر ذمی - را نفی می کند و آن را مختص به «عدم انتهاء» می کند؛ اما طبق نظر مختار، تعلیل، شخص الحکم را تضییق می کند نه نسخ الحکم را و در این صورت ممکن است گفته شود طبق عموم روایت سکونی، جواز نظر به زنان اهل ذمه در فرض عدم صدق علت مذکور نیز قابل اثبات است که بحث تفصیلی آن در جمع بین این دو روایت خواهد آمد. البته نقش تعلیل در تضییق شخص الحکم یا نسخ الحکم عیناً در نقل فقیه هم جاری است.

در هر حال، محتمل است که به این سبب که برای مرحوم آقای خوئی نقل کافی ثابت نبوده، برای شمول حکم جواز نظر نسبت به غیر ذمی به عموم تعلیل متمسک کرده است.

معنای سوم علوج: افراد بی فرهنگ تربیت ناپذیر

البته ممکن است مراد از کلمه «علوج» «افراد فاقد فرهنگ» باشد که هیچ نهی - نه فقط نهی از کشف حجاب - را نمی پذیرند و مانند بهائم بوده و به هیچ وجه قابل

أهل الذمة والعلوج لأنهم إذا نهين لا ينتهين قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك».

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱: عن عباد بن صهيب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤس أهل الثمامة والأعراب وأهل السواد والعلوج؛ لأنهم إذا نهوا لا ينتهون. قال والمجنونة والمغلوبة على عقلها ولا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك».

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵.

تربیت نیستند؛ یعنی همان طور که به بهائم گفته نمی شود «خودت را بپوشان» و در مواجهه با او غصّ بصر نمی شود، درباره این اشخاص نیز چنین عمل می شود. تبیین این مطلب در بیان نظر مختار خواهد آمد.

اختلاف چهارم: عدم تعبیر «من اهل الذمه» در نقل کافی
در نقل فقیه و علل، تعبیر «من اهل الذمه» آمده، ولی در نقل کافی این تعبیر نیامده است. با توضیح مذکور در اختلاف سوم، نقش و تأثیر این اختلاف نقل واضح شد.

اختلاف پنجم: تعبیر «ولا بأس» در نقل کافی به همراه «واو»
در عبارت فقیه آمده: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج لأنهن إذا نهين لا ينتهين قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»

مراد از «لا بأس» طبق نقل فقیه
طبق نقل فقیه، «المجنونة» مبتدا و «لا بأس» خبر آن بوده و دلالت آن واضح است. طبق اطلاق این نقل، نظر به تمامی بدن مجنونه و مغلوبه (با عورت یا بدون عورت) جایز است، و اختصاصی به شعر و ... ندارد؛ به خصوص اینکه بسا شخص دیوانه بدون لباس باشد.

مراد از «لا بأس» طبق نقل کافی
اما در نقل کافی آمده است: «والمجنونة والمغلوبة على عقلها ولا بأس...»، که «لا بأس» نمی تواند خبر برای «المجنونة والمغلوبة» باشد؛ زیرا قبل از «لا بأس»، «واو» آمده است؛ پس طبق عبارت کافی دو احتمال مطرح است:

• احتمال اول: مفاد جمله «لا بأس» (و ضمیر شعرها و جسدها) به مجنونه و مغلوبه برگردد.

• احتمال دوم: مفاد جمله «لا بأس» به تمام مذکورین (اهل تهامة و ...) بازگردد.

طبق احتمال اول، جواز نظر به شعر و جسد، اختصاص به مجنونه و مغلوبه دارد، چنان که نقل صدوق در فقیه و علل نیز چنین است؛ اما طبق احتمال دوم مراد این است که مجنونه و مغلوبه (که ظاهراً عطف تفسیر باشند) نیز همان حکم اهل

تهامه و اعراب و ... را دارند و می‌توان به شعر و جسد آنان نگاه کرد؛ از آن جهت که هر دو محتمل است، این نقل مجمل بوده و قدر متیقن آنکه همان «مجنونه» و «مغلوبه» است، اخذ می‌شود و فقط نسبت به او نگاه به جسد جایز است.^۱

اختلاف ششم: تعبیر «أهل البوادي» در فقیه و «أهل السواد» در کافی و علل
اختلاف ششم این است که در نقل کافی و علل، «أهل السواد» آمده، ولی در فقیه، «أهل البوادي» نقل شده است. «أهل سواد» به ساکنین در روستاها و اماکن سبز و آباد گفته شده، و به اهالی شهر، أهل سواد نمی‌گویند.^۲ «أهل بوادی» و نیز «اعراب» به بادیه‌نشین اطلاق می‌شود^۳، و مراد از أهل تهامه، ساکنان مکانی در حجاز است. وجود تعبیر «أهل البوادي» در روایت بعید است؛ زیرا قبل از آن تعبیر «اعراب» آمده، و ذکر تعبیر «أهل البوادي» لغو و بی‌فایده است؛ اما ذکر أهل سواد بی‌فایده نیست؛ زیرا سواد به معنای نقاط سبز خارج شهر و باغات و اطراف شهر است، و مفهوم آن با مفهوم «بادیه» تفاوت دارد. همین نکته از مرجحات نقل کافی بر فقیه است که در زمره مرجحات بیان خواهد شد.

مرجع نقل صدوق در فقیه: تناسب نداشتن تعلیل «إذا نهين...» با مطلق کفار
در بیان مرجع نقل فقیه بر کافی می‌توان گفت: اگر مراد از علوج کافر باشد، تعلیل مذکور در روایت با شمول حکم نسبت به کفار تناسب ندارد؛ زیرا گرچه أهل بوادی و أهل سواد از نظر فرهنگی ضعیف‌اند، و اگر نهی شوند، زیر بار آن نرفته، و آن را

۱. به نظر می‌رسد اساساً حتی طبق عبارت کافی نیز ظهور روایت در این است که نگاه به بدن، مختص به مجنونه و مغلوبه است؛ زیرا عرفی نیست که ابتدا نگاه را مقید به موها کنند و سپس در ذیل بگویند نگاه‌کردن به مو و تمام بدن مجاز است.

۲. معجم البلدان، ج ۳، ص ۲۷۲.

رک: الکافی، ج ۴، ص ۱۴، ح ۱ و ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۶۹، ح ۵؛ وج ۱۸، ص ۱۸، ح ۱؛ و ص ۳۵۷، ح ۱۲؛ وج ۲۹، ص ۲۲۱، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۳۵۹، ح ۱۴؛ وج ۲۹، ص ۵۰۰؛ وج ۳۲، ص ۳۵۸، ح ۳۳۸؛ وج ۳۳، ص ۴۰۸؛ وج ۴۵، ص ۳۹۷، ح ۵؛ وج ۴۹، ص ۲۶۱، ح ۳؛ وج ۶۴، ص ۱۷۱، ح ۲.

۳. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۵۶؛ الصحاح، ج ۱، ص ۱۷۸؛ شمس العلوم، ج ۷، ص ۴۴۵۶؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۵۸۶.

نمی‌پذیرند؛ اما مطلق کفار این‌گونه نیستند که زیر بار نهی نروند؛ بلکه اگر تحت فشار حکومت اسلامی باشند، نهی را می‌پذیرند، و این روایات، برای تعیین تکلیف کفار ساکن در جامعه اسلامی وارد شده است؛ پس تعلیل مذکور با نقل فقیه (بنابر اینکه علوج عطف به اهل ذمه باشد) سازگارتر است نه با نقل کافی؛ بنابراین، این نکته موجب ترجیح نقل فقیه است.

شاید وجود این اختلافات مهم در تعابیر، موجب شده که مرحوم آقای خوئی فرموده است که اگر مستند حکم، روایت عباد به تنهایی باشد، می‌توان به تعلیل روایت استناد کرد و حکم را به کفار غیر ذمی نیز سرایت داد؛^۱ لذا ایشان به منطوق روایت عباد طبق نقل کافی استناد نکرده است.

مرجحات نقل کافی

در مورد برتری نقل کافی بر فقیه نیز می‌توان مرجحاتی را بیان کرد:

مرجع اول: اتقان بیشتر کتاب کافی در نقل به لفظ

اولاً، خود کتاب کافی در نقل الفاظ احادیث، از استحکام و اتقان بیشتری نسبت به فقیه برخوردار است.^۲

۱. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۵.

۲. استاد^{علیه السلام} در مباحث مختلف از جمله کتاب حج، اعمال منا، حلق و تقصیر و دروس خارج صوم، شرائط صحت صوم مستحاضه درباره اینکه نقل فقیه نسبت به نقل کافی و سایر کتب اربعه از اعتبار کمتری برخوردار است، مطالبی را بیان کرده که خلاصه آن چنین است: به شکل متعارف، نقل کلینی مقدم بر نقل صدوق بوده و کتاب فقیه است، البته تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود. کتاب من لایحضره الفقیه کتاب فتوایی صدوق بوده و گاهی برای وضوح بیشتر، روایت را نقل به معنا کرده است. ایشان تصرفاتی از قبیل نقل به معنا و اسقاط و کوتاه کردن روایات را مرتکب شده است و گاهی روایاتی را که برخی فقراتش بر خلاف مذاق دینی خودش بوده و آن‌ها را درست نمی‌دانسته، اسقاط نموده است. از کلام مرحوم مجلسی اول و وحید بهبهانی هم این مطلب استفاده می‌شود که شیخ صدوق به جهت اختصار، نقل به معنا می‌کرده است (روضة المتقین، ج ۳، ص ۱۴۵: «الظاهر أنَّ الصدوق نقل أكثر هذه الأخبار بالمعنى اختصاراً كما ظهر لك سابقاً و سیظهر لاحقاً»؛ مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۳۸۴: «و نقل الحديث بالمعنى متعارف عند الشيعة، سيما الصدوق^{علیه السلام} روما للاختصار»). به عنوان مثال برخی برای اثبات ولایت تکوینی ائمه^{علیهم السلام} به این فقره از روایت حسین بن نویر استدلال کرده‌اند: «إرادة الرب في مقادير أموره تهبط إليكم وتصدر من بيوتكم» که در کتب الکافی (ج ۴، ص ۵۷۷)،

تهذیب الأحکام (ج ۶، ص ۵۵) و کامل الزیارات (ص ۲۰۰) نقل شده است؛ اما مرحوم صدوق چون معتقد به این مطلب نبوده، ضمن نقل این روایت، این قطعه را اسقاط کرده است (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۹۶).

نمونه دیگری از این رویه مرحوم صدوق در تقطیع روایات، مربوط به روایتی است که در التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری (ص ۳۲) چنین نقل شده است: أن رسول الله ﷺ قال: «لما بعث الله ﷻ موسی بن عمران واصطفاه نجیا و فلق له البحر فنجی بنی اسرائیل، و أعطاه التوراة و الألواح رأی مکانه من ربّه ﷻ. فقال: یا رب لقد أکرمتنی بکرامة لم تکرّم بها أحدا قبلی. فقال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن محمداً أفضل عندي من جميع ملائکتی و جميع خلقي. قال موسی: یا رب فإن کان محمداً أکرّم عندک من جميع خلقک، فهل فی آل الأنبياء أکرّم من آلی قال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن فضل آل محمداً علي جميع آل التّبیین کفضل محمداً علي جميع المرسلین فقال: یا رب فإن کان آل محمداً عندک كذلك، فهل فی صحابة الأنبياء أکرّم [عندک] من صحابتي؟ قال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن فضل صحابة محمداً ﷺ علي جميع صحابة المرسلین کفضل آل محمداً علي جميع آل التّبیین و [ک] فضل محمداً علي جميع المرسلین. فقال موسی: یا رب فإن کان محمداً و آلّه و صحبه کما وصفت، فهل فی أمم الأنبياء أفضل عندک من أمّتی ظلّلت علیهم الغمام، و أنزلت علیهم المنّ و التسلوي و فلقّت لهم البحر فقال الله تعالی: یا موسی أما علمت أن فضل أمة محمداً علي جميع الأمم کفضلي علي جميع خلقي.»

این نقل در نسخه‌های قدیمی این تفسیر نیز موجود است که در آن پیغمبر اکرم ﷺ از سوالات حضرت موسی از خداوند نقل می‌کند. از جمله در مدح اصحاب خودشان مطلبی را نقل می‌کنند که خداوند آن‌ها را برتر از دیگران قرار داده است؛ ولی از آنجایی که به نظر مرحوم صدوق، معنای این سخن، شبیه تعدیل صحابه است -البته حقّ این است که این برداشت اشتباه است-، این فقره را اسقاط کرده و در کتاب فقیه (ج ۲، ص ۳۲۷) و علل الشرائع (ج ۲، ص ۴۱۷) و سایر کتب، مثل عیون اخبار الرضا (ج ۱، ص ۲۸۳) که این روایت را نقل کرده، این فقره را از آن تقطیع نموده است. نقل فقیه چنین است: و روی لی محمداً بن القاسم الأسترآبادی عن یوسف بن محمداً بن زیاد و علي بن محمداً بن یسار عن أبویهما عن الحسن بن علي بن محمداً بن علي بن موسی بن جعفر بن محمداً بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن أبائه عن أمير المؤمنين (ع) قال قال رسول الله ﷺ: «لما بعث الله ﷻ موسی بن عمران واصطفاه نجیا و فلق له البحر و نجی بنی اسرائیل و أعطاه التوراة و الألواح رأی مکانه من ربّه ﷻ فقال یا رب لقد أکرمتنی بکرامة لم تکرّم بها أحدا من قبلي؟ فقال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن محمداً ﷺ أفضل عندي من جميع ملائکتی و جميع خلقي. فقال موسی یا رب فإن کان محمداً أکرّم عندک من جميع خلقک فهل فی آل الأنبياء أکرّم من آلی؟ قال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن فضل آل محمداً علي جميع آل التّبیین کفضل محمداً علي جميع المرسلین. فقال یا رب فإن کان آل محمداً كذلك فهل فی أمم الأنبياء أفضل عندک من أمّتی ظلّلت علیهم الغمام و أنزلت علیهم المنّ و التسلوي و فلقّت لهم البحر فقال الله ﷻ: یا موسی أما علمت أن فضل أمة محمداً علي جميع الأمم کفضله علي جميع خلقي.»

مرجح دوم: لغو نبودن «أهل السواد» بعد از «الأعراب» در کافی
ثانیاً، وجود تعبیر «بوادى» در روایت بعید است؛ زیرا قبل از آن تعبیر «اعراب» آمده، و
ذکر تعبیر «أهل بوادى» لغو و بی فایده است؛ اما ذکر «أهل سواد» بی فایده نیست؛
زیرا سواد به معنای نقاط سبز خارج شهر و باغات و اطراف شهر است، و مفهوم آن
با مفهوم «بادیه» تفاوت دارد.

مرجح سوم: احتمال تصحیف «السواد» به «البواد» در نقل فقیه
ثالثاً، تعبیر «أهل السواد» در نقل علل هم آمده و احتمال تصحیف «السواد» به
«البوادى» ضعیف نیست؛ زیرا «السواد» شباهت نوشتاری بسیاری با «البواد» دارد،
و به احتمال قوی به «البواد» تصحیف شده، و بعدها توسط تصحیح کنندگان به
«البوادى» تغییر یافته است؛ زیرا تعبیر «أهل البواد» نامتعارف و نامأنوس است؛ لذا
احتمال تصحیف «البوادى» به «السواد» غیر متعارف است.

نتیجه: جواز فی الجملة نظر به مطلق کفار اعم از ذمی به دلیل ترجیح نقل کافی
گرچه در نقل فقیه در مورد معطوف علیه «علوج» دو احتمال مطرح بود (یک احتمال
اینکه «علوج» عطف به اهل ذمه بوده، و جواز نظر، مختص بادیه نشینان از اهل ذمه
باشد، و احتمال دیگر اینکه عطف به اهل البوادى بوده، و قهراً جواز نظر مطلق کفار
را نیز شامل شود)، اما با ترجیح نقل کلینی در روایت عباد بن صهیب، معطوف علیه
«علوج» اهل تهامه است، و حکم جواز، به اهل سواد و اعراب اختصاص نداشته، و
کفار را نیز شامل می شود؛ پس می توان با استناد به این روایت، نظر به مطلق کفار را
-حتی اگر ذمی نباشند- جایز شمرد.

بررسی وجوه احتمالی ارتباط بین تعلیل «إذا نهین لا ینتهین» و جواز نظر
اما علاوه بر آنچه در بالا بررسی شد، باید ارتباط تعلیل مذکور در این روایت با حکم
معلّل نیز بررسی شود.

استاد مرحوم صدوق یعنی ابن ولید هم، این مسلک را داشته و روایاتی را که بر خلاف اصول و این گونه
مسائل تلقی می کرده روایت نکرده است. خلاصه اینکه این امور، نوعی اعمال سلیقه است که به نظر
صحیح نیست.

شاید در بدو امر، حکم مذکور در روایت کمی بی ارتباط با تعلیل «لأنهن إذا نهين لا ينتهين» جلوه کند؛ چون در روایت، علت جواز نظر مرد به چنین زنانی، این است که اگر آنان نهی شوند، بدان ترتیب اثر نمی دهند، و این کار آنان، مجوز ارتکاب فعلی (نگاه مرد به زن) است که ذاتاً حرام است؛ گویا وقتی شخص، مرتکب خلاف شرعی مثل غیبت کردن بشود، و نهی از منکر او هم بی فایده باشد، این مجوز ارتکاب خلاف شرع توسط دیگران در غیبت کردن باشد؛ در حالی که طبق مذاق شرع، در چنین مواردی، صرف پذیرفته نشدن نهی از منکر، مجوز شرعی ارتکاب کار مبعوض فی حد نفسه برای دیگران نیست؛ پس تعلیل مذکور، تمام دلیل نیست؛ بلکه این تعلیل مقدمه ای مطوئه دارد که به خاطر وضوح آن بر مخاطب، ذکر نشده است.^۱ دو وجه در این باره محتمل است که در ذیل بررسی می شود.

وجه اول: حرجی بودن ترک نظر به زن های نهی ناپذیر

وجه اول این است که از یک سو اشخاص برای انجام کارهای خود باید از خانه بیرون بیایند، وگرنه کارهای جامعه تعطیل می شود؛ از سوی دیگر این گروه از زنان که در روایت ذکر شده اند به پوشش لازم خود اعتنا نمی دارند، لذا شارع برای رفع حرج، اجازه داده اشخاص جهت انجام کارهای خود از خانه خارج شده، به کارهای خود برسند، گرچه بدانند در اثناء رفت و آمد به این زنان نیز نگاهشان می افتد؛ زیرا در فرضی که مردها به طور طبیعی، مبتلا به نظر به چنین زنانی هستند، اگر نگاه کردن حرام باشد، این قانون منشأ تعطیلی کسب و کار روزانه مردان، و عسر و حرج شدید است، و از این رو برای دفع حرج، چنین نگاهی که به طور طبیعی به چنین زنانی می افتد، جایز شده است.^۲ مرحوم صاحب جواهر این وجه را استظهار کرده است.^۳

۱. البته این مطالب با این فرض است که مفاد تعلیل مذکور در روایت به معنای «عدم پذیرش نهی از عدم پوشش لازم» باشد نه به معنای «عدم پذیرش هر نهی» وگرنه در فرض دوم چنان که در مطالب آتی خواهد آمد، چنین استبعادی از سوی عرف وجود ندارد.

۲. مراد این است که انسان لازم نیست مراقبت داشته باشد تا چشمش به این زنان نیفتد؛ بلکه اگر می داند که چشم او به اجنبیه می افتد لازم نیست از رفتن به فضای عمومی اجتناب کند؛ البته همه این ها در فرض عدم تلذذ و ریهه است.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹.

طبق این وجه، نگاه‌هایی که ترک آن برای مردان هیچ‌گونه عسر و حرجی ایجاد نکند - مثل نگاه به این زن‌ها در داخل منازل یا نگاهی که به صورت طبیعی در رفت و آمد در بازار و مانند آن رخ نمی‌دهد، بلکه به صورت کاملاً عمدی است - مشمول چنین حکمی نیست.

البته اینکه آیا این تعلیل مفهوم دارد یا نه در جمع بین روایت عباد و سکونی بررسی خواهد شد.

وجه دوم: سلب احترام از سوی زن‌های نهی‌ناپذیر

وجه دوم این است که مقدّمه مطویه در تعلیل مذکور، الغاء احترام این زنان از سوی خودشان است؛ زیرا با توجه به کیفیت احکام جعل شده برای نظر به زنان می‌توان گفت که «حرمت نظر»، به عنوان احترام برای منظورالیها، جعل شده است؛ برای مثال، «کنیز» احترام «زنان حر» را نداشته، و نگاه به وی جایز است؛ پس زنانی که با مکشوف بیرون آمدن، و عدم اعتنا به نهی از این کار، احترام خودشان را سلب می‌کنند، نگاه به آنان جایز است، چنان‌که متجاهر به فسق حرمت خود را اسقاط می‌کند و غیبت او جایز است؛^۱ طبق این تقریر، ملاک جواز نظر به این زنان، حرج نیست؛ بلکه آنان در غیر حرج نیز احترام خود را ساقط کرده، و نگاه کردن به آنها جایز است.

ادله اقربیت وجه دوم و بررسی آن

می‌توان دلایلی برای اقرب بودن وجه دوم بیان کرد.

دلیل ازل: عدم تناسب تعلیل به حرج با وجود عمومیت حکم معلّل

اولاً، مقتضای تطبیق علت با حکم معلّل، این است که معنایی وسیع از علت اراده شود، نه صرف تحقق حرج. حتی اگر علت مجمل باشد، ظهور حکم معلّل، رفع

۱. لذا عرض او احترام ندارد و غیبت او - در خصوص گناهی که نسبت به آن متجاهر دارد و بنا بر قولی دیگر در همه عیوب و معاصی حتی اگر نسبت به آن متجاهر نباشد - جایز است و بلکه برخی مانند شیخ انصاری حتی سب او را جایز دانسته‌اند.

شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه، ص ۵۲؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۶۳؛ کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۳۴۳.

اجمال از علت می‌کند؛ چون علت باید با معلل تطبیق کند؛ اگر گفته شد: «علما را احترام کنید» و علت مجملی برای آن ذکر گردید، علما هم اختصاص به فقها نداشت، ظهور «علما» رفع اجمال از علت می‌کند و ظاهر معلل، چون عموم است، باید علت هم عام باشد. در مقام نیز چون حکم معلل، امری عام است و امام علیه السلام جواز نظر در حکم معلل را مقتید به فرض کوچه و بازار نفرموده است، پس تعلیل نیز مربوط به فرض حرج نیست.^۱

دلیل دوم: حمل بر فرد نادر بودن حمل نگاه بر نگاه اتفاقی

ثانیاً، طبق وجه اول، تنها در کوچه و بازار که انسان می‌داند در حین رفت و آمد نگاهش به این زنها می‌افتد، چنین نگاهی جایز است؛ در حالی که حمل «نظر» در روایت، بر نظر اتفاقی، حمل بر فرد غیر ظاهر و مخفی است، و فرد ظاهر نظر این است که غیر اتفاقی و با اراده باشد؛ بنابراین، نمی‌توان روایت را بر فرد مخفی حمل کرد.

وجوه محتمل در جمع روایت عباد و سکونی

حال باید جمع بین دو روایت سکونی و عباد بن صهیب را بررسی کرد. وجوه مختلفی در این باره وجود دارد.

وجه اول: اخذ به اطلاق روایت سکونی و اعراض از روایت عباد

وجه اول این است که روایت عباد بن صهیب به سبب فتوا ندادن فقها بر طبق آن، کنار گذاشته شود؛ سپس با تمسک به اطلاق روایت سکونی نظر به موهای زنان اهل ذمه و دستان آنان، مطلقاً جایز شود؛ چه آنان عادت به ستر داشته باشند و چه نداشته باشند؛ چه برای ناظر حرجی باشد و چه نباشد؛ زیرا طبق این روایت، نفس اهل ذمه بودن، موجب سلب حرمت آنان می‌گردد؛ بنابراین، نظر غیر شهوانی به موه‌ها و دست‌های آنان جایز است؛ هرچند حرجی وجود نداشته، و حجاب را نیز رعایت کنند.

۱. بحث مناط نبودن حرج نوعی در بحث نقد کلام قائلین به جواز نظر به زنان اهل ذمه علی وجه الإطلاق، و همچنین در بحث جواز نظر به زنان بادی‌نشین خواهد آمد.

۲. یعنی با توجه به اینکه مشهور به جواز نظر به غیر ذمیه فتوا نداده‌اند، از این روایت صرف‌نظر شود. تفصیل این مطلب در بحث حکم نظر به زنان بادی‌نشین خواهد آمد.

وجه دوم: اخذ به اطلاق روایت سکونی با لحاظ مخصّص نبودن روایت عباد

وجه دومی که ممکن است مطرح شود این است که به سبب اینکه فقهای چونی کلینی و صدوق به روایت عباد فتوا داده‌اند و فتوای ناقلین روایت، مانند حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن عیسی نیز مطابق با آن بوده، پس دلیلی بر رفع ید از روایت عباد نیست و باید به آن اخذ شود.

اما روایت عباد صلاحیت تخصیص یا تقييد روایت سکونی را نداشته، و سنخ الحکم را نفی نمی‌کند؛ پس مانند احتمال پیشین با تمسک به اطلاق روایت سکونی، نظر به موهای زنان اهل ذمه و دستان آنان، مطلقاً جایز است؛ چه آنان عادت به ستر داشته باشند و چه نداشته باشند؛ چه برای ناظر حرجی باشد و چه نباشد.

وجه سوم: تقييد روایت سکونی با تعلیل روایت عباد

وجه سوم در جمع این دو روایت آن است که استناد به روایت عباد صحیح بوده، و طبق تعلیل مذکور در این روایت، سنخ الحکم نفی شود؛ لذا روایت سکونی تخصیص و تقييد زده می‌شود و تنها در مواردی نظر به اهل ذمه جایز است که آنان با عدم پایبندی به حکم حجاب، حرمت خود را سلب نمایند؛ بنابراین، اگر اهل ذمه به رعایت حجاب عادت کنند، نظر به آنان جایز نخواهد بود؛ البته اگر مفاد روایت عباد جواز نظر به ملاک حرج نوعی باشد، فقط در فرض حرج نوعی نگاه به اهل ذمه مجاز خواهد شد.

در تبیین نظر مختار و تحقیق در مقام، خواهد آمد که اطلاق روایت سکونی اخذ می‌شود و روایت عباد مخصّص و مقید آن نیست.

روایت سوم و چهارم: صحیحۃ ابوبصیر و زرارہ

دو روایت دیگر در بحث جواز نظر به ذمیه ممکن است مطرح شود که صحیحۃ ابوبصیر و زرارہ است:

• علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال:

«سألت عن رجل له امرأة نصرانيّة له أن يتزوَّج عليها يهوديّة فقال إن أهل الكتاب ممالك للإمام و ذلك موشع منا عليكم خاصّة فلا

بأس أن يتزوج قلت فإنه يتزوج أمة قال لا لا يصلح أن يتزوج ثلاث إماء فإن تزوج عليهما حرّة مسلمة ولم تعلم أنّ له امرأة نصرانيّة و يهودية ثمّ دخل بها فإنّ لها ما أخذت من المهر فإن شاءت أن تقيم بعد معه أقامت وإن شاءت تذهب إلى أهلها ذهبت وإذا حاضت ثلاثة حيض أو مرّت لها ثلاثة أشهر حلّت للأزواج قلت فإن طلق عليها اليهوديّة والتصرانيّة قبل أن تنقضي عدّة المسلمة له عليها سبيل أن يردها إلى منزله قال نعم»^۱

• علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن ابن رثاب و ابن بكير عن زرارّة عن أبي جعفر (ع) قال:

«سألته عن نصرانيّة كانت تحت نصراني فطلقها هل عليها عدّة مثل عدّة المسلمة فقال لا لأنّ أهل الكتاب ممالك للإمام ألا ترى أنّهم يؤدّونهم الجزية كما يؤدّي العبد الصّربية إلى مولاه قال و من أسلم منهم فهو حرّ تطرح عنه الجزية قلت فما عدّتها إن أراد المسلم أن يتزوجها قال عدّتها عدّة الأمة حيضتان أو خمسة و أربعون يوما قبل أن تسلم قال قلت له فإن أسلمت بعد ما طلقها فقال إذا أسلمت بعد ما طلقها فإنّ عدّتها عدّة المسلمة قلت فإن مات عنها و هي نصرانيّة و هو نصراني فأراد رجل من المسلمين أن يتزوجها قال لا يتزوجها المسلم حتّى تعتدّ من التصرانيّ أربعة أشهر و عشرة عدّة المسلمة المتوفى عنها زوجها قلت له كيف جعلت عدّتها إذا طلقت عدّة الأمة و جعلت عدّتها إذا مات عنها زوجها عدّة الحرّة المسلمة و أنت تذكر أنّهم ممالك الإمام فقال ليس عدّتها فى الطلاق مثل عدّتها إذا توفى عنها زوجها ثمّ قال إنّ الأمة و الحرّة كليهما إذا مات

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۵۸، ح ۱۱؛ وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۵۴۵، ح ۱.

۲. در برخی نسخ کافی از جمله چاپ اسلامیه، «عن ابن بکیر» آمده که ناصواب است؛ از ابن رو، در متن، صحیح آن آورده شده است؛ رک: الكافي (دار الحديث)، ج ۱۱، ص ۷۷۴.

عنهما زوجهما سواء في العدة إلا أن الحرة تحدد الأمة لا تحدد.^۱

با تتبع در کتب فقهی می‌توان گفت: در پنج کتاب از منابع فقهی (مقنعه^۲، نهایی^۳، تذکره^۴، شرائع^۵ و نافع^۶) برای اثبات جواز نظر به ذمیه عبارت «لأنهن بمنزلة الإمام» آورده شده است و در واقع آنان با قطعی دانستن «جواز نظر به کنیز دیگران» حکم نظر به ذمیه را از آن کشف نموده‌اند؛ بنابراین، استدلال آنان مبتنی بر حکم مسئله نظر به اماء غیر است^۷ و مستند آنان ظاهراً روایت سکونی نیست؛ زیرا در روایت سکونی سخنی درباره اماء نیامده است؛ بلکه چنان‌که مرحوم صاحب جواهر^۸ نیز فرموده است، فقها برای تنزیل زنان اهل ذمه به منزله کنیزان دیگری، به این دو صحیحه تمسک کرده‌اند؛ البته در جواهر، صحیحه ابوبصیر به اشتباه صحیحه محمد بن مسلم تعبیر شده است.

بررسی اشکالات نقضی بر تمسک شیخ طوسی به روایات تنزیل ذمیه به اماء
کلام مرحوم شیخ طوسی در نهاییه چنین است: «و النظر إلى نساء أهل الكتاب و شعورهنّ لا بأس به؛ لأنهنّ بمنزلة الإمام إذا لم يكن النظر لرغبة أو تلدّذ؛ فأما إذا كان

۱. الکافی، ج ۶، ص ۱۷۴، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۲۶۶، ح ۱.

۲. المقنعة (شیخ مفید)، ص ۵۲۱.

۳. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴؛ «و النظر إلى نساء أهل الكتاب و شعورهنّ لا بأس به، لأنهنّ بمنزلة الإمام». توضیح استاد رحمته الله درباره این عبارت شیخ طوسی و اشکال‌های وارد بر آن، پس از بررسی دلیل سوم خواهد آمد.

۴. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

۵. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳.

۶. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲.

۷. استاد رحمته الله؛ قبل از اسلام نظر به کنیزان رایج بود، و از تقریر معصوم علیه السلام نسبت به این عمل رایج، حکم جواز نظر به کنیزان استفاده می‌شود؛ بلکه سیره مسلم و مستمر نیز دلالت بر جواز نظر به کنیزان می‌کند؛ چنان‌که مرحوم صاحب جواهر فرموده است: «بل هو مقتضى السيرة المستمرة في جميع الأعصار و الأمصار، بل قد يشعر به في الجملة أيضا عدم وجوب ستر رأسها في الصلاة» (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹). پس هرچند اهل ذمه در واقع مملوک نیستند، ولی به منزله مملوک بوده، و احکام آن را دارند؛ مگر طبق دلیلی خاص در موردی حکم آنان با مملوک متفاوت گردد؛ پس نظر به اهل ذمه نیز جایز است.

۸. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۸.

كذلك فلا يجوز النظر إليهنّ على حال.^۱

محقق حلی نسبت به کلام شیخ دو اشکال مطرح کرده و به آن پاسخ داده است.^۲

اشکال اول: اختصاص «جواز نظر به کنیز دیگری» به «وقت خرید»

اشکال اول این است که اگر علّت جواز نظر به نساء اهل کتاب، «لأنهنّ بمنزلة الإمام» باشد، باید طبق این عبارت، نگاه اختیاری به وجه و شعور کنیزان نیز جایز باشد؛ در حالی که مرحوم شیخ در قسمتی دیگر از کتاب نهاییه^۳ فرموده تنها هنگام خرید، نگاه به کنیز دیگران جایز است و در مواقع دیگر، نگاه به آن کنیز جایز نیست؛ پس گرچه این تشبیه صحیح باشد، ولی در منزل علیّه و مشبّه به، نگاه اختیاری جایز نخواهد بود.

پاسخ: تنزیل «نساء اهل الكتاب» به کنیزان خود شخص نه دیگری

اما پاسخ محقق حلی به این اشکال آن است که مراد از عبارت «بمنزلة الإمام»، این نیست که زنان اهل کتاب به منزله کنیزان دیگران نسبت به فرد هستند، تا اشکال اول وارد باشد؛ بلکه مراد این است که زنان اهل کتاب به منزله کنیزان خود شخص هستند و همان طور که نگاه کردن مالک به مو و صورت کنیز خودش جایز است، نگاه به زنان اهل کتاب نیز جایز است؛^۴ البته اگر کنیز دارای شوهر باشد، مالک تنها بدون شهوت و فقط به مو و صورت او می تواند نگاه کند، گرچه همین نگاه نیز مکروه است.

اشکال دوم: جواز نظر به کتابتیه مسلمان شده با وجود اجماع بر خلاف آن

اشکال دوم بر کلام شیخ طوسی این است که طبق نظر مرحوم شیخ طوسی اگر زنان اهل کتاب مسلمان شوند، و شوهرانشان به شرط ذمه عمل کنند، مسلمان

۱. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴.

۲. نکت النهاية، ج ۲، ص ۳۵۶.

اشکالات مطرح شده در این بخش، مبتنی بر مبانی شیخ طوسی بیان شده که استاد رحمته الله به مناسبت بیان فرموده است.

۳. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۱۲.

۴. نکت النهاية، ج ۲، ص ۳۵۶.

شدن این زنان موجب فسخ نکاح نبوده، و نکاح ادامه خواهد داشت.^۱
پس وقتی زنی از اهل کتاب مسلمان بشود به او زوجه یا نساء اهل کتاب صدق می‌کند و طبق «لَا تَنْهَنَ بِمَنْزِلَةِ الْإِمَاءِ» باید نظر به مو و صورت چنین زنی نیز جایز باشد؛^۲ اما هیچ فقیهی این مطلب را نمی‌پذیرد.

پاسخ اشکال دوم: نظارت کلام شیخ طوسی به فرد متعارف (کتابتیه مسلمان نشده) اما مرحوم محقق حلی در جواب اشکال دوم فرموده است: «و قوله: "قد يكون امرأة الذمّی مسلمة؟" قلنا: قد يتأتّى أن ذلك لا يصح؛ و لو صحّ علی ما رواه الشيخ، واختاره فی النهاية، كان نادرا، والألفاظ تحمل علی الغالب، لا علی النادر.»^۳
پس فرض اینکه زنی از اهل کتاب خودش مسلمان گشته، اما شوهرش با التزام به شرایط ذمه، هنوز کافر است، فرد نادر است، و کلام شیخ را نباید بر آن حمل کرد.

توضیح پاسخ با بیان معنای «نساء اهل کتاب» در نهایی شیخ
از پاسخ اخیر محقق حلی مطلبی استفاده می‌شود. توضیح مطلب این است که اضافه «نساء» به «اهل کتاب» به دو قسم است:

• قسم اول: اضافه جزء به کل؛ مانند «دست زید» که دست، جزء بوده و به زید که کل است اضافه شده است. در اینجا نیز اهل کتاب، جمعی هستند که نساء و رجال دارند. نساء اهل کتاب یعنی رجالشان مراد نیست؛ بلکه زنان اهل کتاب مراد هستند.

• قسم دوم: اضافه جزء به کل نیست؛ بلکه مضاف و مضاف الیه به طور کامل مباین هستند؛ مانند «غلام زید» که غلام، جزء زید نبوده، و مباین با زید است و به آن اضافه شده است.

با توجه به اینکه ایشان در مقام پاسخ به اشکال دوم فرمود «نساء اهل کتاب» را حمل بر فرد غالب می‌کنیم، معلوم می‌شود که ایشان از عبارت شیخ چنین فهمیده است که اضافه «نساء» به «اهل کتاب»، اضافه قسم دوم است و الا اگر

۱. النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۵۷.

۲. نکت النهاية، ج ۲، ص ۳۵۶.

۳. نکت النهاية، ج ۲، ص ۳۵۶.

قسم اول بود نیازی به این توجیه نبود؛ زیرا اضافه قسم اول در مقام، به این معناست که خود زن نیز اهل کتاب است و جزئی از آنهاست؛ لذا اضافه «نساء» به «أهل الكتاب»، اضافه زوجیت و همسری است، و مراد محقق نیز این قسم است؛ حال چون زوجات مردان اهل کتاب نسبت به بعضی احکام، حکم امه خود شخص را دارد، پس همان طور که نگاه شخص به صورت و موهای کنیز خود جایز است، حتی اگر او شوهر نیز داشته باشد، نگاه به زوجات اهل کتاب نیز جایز است.

تأیید پاسخ با استشهاد به کلام صاحب المنار در تفسیر آیه مباهله

اضافه نساء به نحو اضافه زوجیت را که محقق در توجیه کلام مرحوم شیخ طوسی مطرح کرده، معنایی متعارف و شایع است؛ چنان که در آیات «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ يَا نِسَاءُكُمْ حَزَنٌ لَّكُمْ»^۱ نیز اضافه کلمه «نساء» به شکل اضافه زوجیتی است و این شکل اضافه به حدی شایع است که شیخ محمد عبده در تفسیر المنار^۲، راجع به «نساءنا» که در آیه مباهله است، این شکل از اضافه را دلیل قاطع بر اراده ازواج النبی ﷺ از «نساءنا»، و دلیل قاطع بر بطلان روایاتی دانسته که «نساءنا» را به حضرت فاطمه علیها السلام تفسیر کرده، و این آیه را فضیلتی برای ایشان بیان کرده، که خود عامه نیز این روایات را نقل کرده اند؛ البته در مباحث قبل^۳ بیان شد که کلام ایشان باطل است؛ ولی در هر حال این مطلب که اضافه زوجیتی امری رائج است، کلام صحیحی است و بر اساس همین مطلب کلام شیخ طوسی توسط محقق حلی تفسیر شد.

تبیین تنزیل ذمیه به اماء در برخی احکام

در هر حال در صحیحہ ابویصیر و زرارہ برخی احکام مالیک بر اهل ذمه بار شده و آنان مالیک امام ﷺ نامیده شده اند، با اینکه اهل ذمه در حقیقت مملوک امام نیستند، و در واقع نازل منزله مالیک امام ﷺ بوده، و تنزیلاً مملوک هستند. این

۱. الأحزاب، ۳۰.

۲. البقرة، ۲۲۳.

۳. تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۶.

۴. بررسی استحباب حب النساء و جمع روایات مدح کننده و نهی کننده در ابتدای کتاب نکاح به طور مفصل گذشت.

احکام، موارد ذیل هستند:

حکم اول: بطلان ازدواج با پیش از دو کنیز

۱. همان طور که شخص حرّ نمی‌تواند با سه امه ازدواج کند، طبق صحیحۀ ابویصیر اگر مسلمانی دو زن ذمیّه (مثلاً یک یهودی و یک نصرانی) داشته باشد، نمی‌تواند با ذمیّه سومی ازدواج کند؛ زیرا اهل کتاب ممالیک امام هستند.

حکم دوم: نصف بودن عدّه کنیز نسبت به حرّه

۲. عدّه طلاق در حرّه با امه تفاوت دارد، و عدّه حرّه، سه ماه یا سه قره بوده، و عدّه امه، یک ماه و نیم یا دو قره است. زنان اهل ذمه نیز طبق صحیحۀ زرارۀ به منزله مملوک بوده، و عدّه آنان نیز مانند عدّه امه، یک ماه و نیم یا دو قره است.

حکم سوم: حقّ فسخ برای زن مسلمان در فرض تقدّم ازدواج با دو کنیز

۳. اگر فردی با دو امه ازدواج کرده باشد، و حرّه‌ای همسر این شخص بشود، و دخول صورت بگیرد، بدون اینکه از ازدواج قبلی شوهرش با آن کنیزان خبردار باشد، طبق روایت، این زن مستحقّ مهر کامل شده و خیار فسخ نیز دارد. همچنین اگر فرد مسلمانی دو زن از اهل کتاب داشته باشد، طبق صحیحۀ ابویصیر همین حکم جاری است. در این حکم نیز این دو زن غیر مسلمان به منزله مملوک تلقی شده‌اند.

حکم چهارم: تنظیر اهل ذمه در پرداخت جزیه به ممالیک در پرداخت ضریبه

۴. طبق صحیحۀ زرارۀ پرداخت جزیه توسط اهل ذمه به امام، به پرداخت ضریبه توسط ممالیک به مالک خود تشبیه شده است.

اشکال آقای خوئی بر تنزیل ذمیّه به اماء

مرحوم آقای خوئی فرموده است: «از آنجا که در مواردی، حکم اهل ذمه، با حکم ممالیک متفاوت است، نمی‌توان مبنای مذکور را پذیرفت.»

ایشان فرموده است:

«فإنّ أهل الذمة ليسوا بمماليك كما دلّت عليه صحیحة أبي بصير، وإلّا هم أحرار؛ ولا بدّ من حمل الصحیحة على نوع من العناية والتسامح؛ إذ الالتزام بمضمونها ینافي جملة من الأحكام الثابتة

لهم؛ کالدية إذا قتل أحدهم فإتھا تدفع إلى أقربائه في حين أنه لو كان مملوكاً لما كان وجه لثبوت الدية، بل المتعين هو دفع القيمة، لا إلى أقربائه، وإتماً إلى مالک، كما هو واضح؛ والإرث فإنهم يرثون بعضهم بعضاً إذا لم يكن في الورثة مسلم يحجب الباقيين، والحال أن المملوك لا يرث ولا يورث. فإن هذه الأحكام وما شابهها تدلنا على وجود نوع من العناية في إطلاق المملوك عليهم.^۲

تأیید و تکمیل کلام آقای خوئی

در تأیید و تکمیل کلام ایشان می‌توان گفت اگر در اکثر موارد، حکم اهل کتاب و حکم ممالیک یکسان بوده، و فقط در موارد نادری طبق دلیل خاص، احکام آنان متفاوت بود، قائل شدن به عموم تنزیل اهل کتاب به منزلهٔ مملوک ممکن بود؛ ولی موارد متعددی وجود دارد که احکام این دو دسته متفاوت است.

به جز موارد مذکور در بیان آقای خوئی مورد دیگری وجود دارد که از اوضح موارد است و مناسب بود ایشان ذکر می‌کرد و آن این است که معاملات مملوک بدون اذن مالک باطل است، و او حق ازدواج و تصرف در اموال را ندارد؛ ولی معاملات اهل ذمه، و ازدواج‌های آنان را نمی‌توان باطل شمرد؛ چنان‌که در هیچ روایتی صحت معاملات اهل ذمه منوط به اذن و اجازه نیز نشده است؛ بلکه طبق روایات، پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام با یهودی معامله کرده‌اند.^۳ ممکن است گفته شود رضایت امام علی (ع) به معاملات و ازدواج اهل ذمه موجب تصحیح این تصرفات شده است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد چنین رضایتی نیست؛ بلکه در برخی موارد، تصرفات آنها موجب تقویت کفر است.

پس مراد از تعبیر برخی روایات به «اهل ذمه ممالیک امام هستند» این است که برخی مراتب مملوکیت و بعضی آثار آن بر اهل ذمه بار می‌شود، و از آنجا که برخی از احکام ممالیک قطعاً برای اهل ذمه وجود دارد و برخی دیگر قطعاً وجود ندارد، این

۱. استاد ﷺ: بنابراین، چنین نیست که این دیه به عنوان سهم امام علی (ع) به امام داده شود.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۴.

۳. إرشاد القلوب، ج ۲، ص ۲۷۴؛ إنبات الهداة، ج ۱، ص ۲۹۰.

دلیل به نوعی مجمل بوده، و استناد به آن صحیح نیست و معلوم نمی‌شود نظر به اهل ذمه جزء کدام دسته است؛ پس نمی‌توان با تمسک به این دلیل، جواز نظر به اهل ذمه را نیز ثابت کرد.

نتیجه: ناتمامی دلیل تنزیل برای اثبات جواز نظر به ذمیه با توجه به آنچه بیان شد، دلیل تنزیل ذمیه به اماء ناتمام است.

تحقیق در مقام

مقتضای تحقیق این است که گفته شود در روایت عباد بن صهیب، طبق نقل فقیه^۱ و علل الشرائع^۲، برای جواز نظر به اهل ذمه و علوج و بوادی، یک مناط با این مفاد ذکر شده است: «إذا نهين لا ينتهين»؛ چه این علت به معنای آن باشد که به دلیل سلب احترام این زن‌ها از خود، نظر به آنان جایز است، و چه به معنای این باشد که نگاه نکردن به آنان، مستلزم حرج بوده، این ممنوعیت نگاه به همین دلیل رفع شده است.

گرچه در برخی مباحث سابق بیان شد^۳ که علت، مخصص «سنخ الحكم» نبوده، و فقط مخصص «شخص الحكم» است، اما گاهی به جهاتی ممکن است علت، مخصص سنخ الحكم باشد. در اینجا، ممکن است گفته شود: وقتی در مقام بیان اموری هستیم که تنها علت عارضی دارند، نباید در کنار این‌ها امری

۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶: روی حسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج؛ لأنهم إذا نهين لا ينتهين، قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك».

۲. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۵، ح ۱: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل عليه السلام قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد من أهل الذمة؛ لأنهم إذا نهين لا ينتهين، وقال المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك».

۳. برای نمونه: مباحث استاد شهید ذیل مسئله ۲۶ عروه، بررسی شرائط جواز نظر برای شخص خواهان ازدواج، عدم اشتراط سنگینی مهر.

ضمیمه شود که دارای دو علت باشد، یکی ذاتی و دیگری عارضی. برای مثال وقتی اشیاء متنجس در اثر ملاقات با نجس را می‌شمارند، ذکر سگ ملاقی با قاذورات، وجهی ندارد، و چنین بیانی قبیح است؛ زیرا ذات سگ بدون ملاقات با قاذورات نیز نجس است، و از این رو نباید در کنار اشیاء نجس بالعرض ذکر شود.

پس اگر ذات نساء اهل ذمه بودن با قطع نظر از علت «إذا نهین لا ینتهین» دارای ملاک جواز نظر است، وجهی ندارد نساء اهل ذمه، در ردیف زنانی ذکر شود که جواز نظر به آنان، طبق این علت عارضی است و ذاتاً نظر به آنان جایز نیست؛ زیرا این عده از زنان (زنان بادیه‌نشین و روستایی) طبق ارتکاز، مجرد بادیه‌نشین یا روستایی بودن‌شان، موجب تجویز نگاه به آنها نمی‌شود، مگر عناوین دیگر مثل «حرج» یا «سلب احترام از خود» صادق باشد. حال که می‌بینیم در روایت عباد بن صهیب، زنان اهل ذمه در کنار این عده از زنان مسلمان ذکر شده، عرف چنین می‌فهمد که اهل ذمه نیز در زمره آن عده است و علت جواز نظر به آنها نیز فقط علت عارضی است و نباید علت ذاتی برای جواز نظر به اهل ذمه، وجود داشته باشد. در حقیقت، از تعلیل مذکور، علت منحصره برداشت می‌شود؛ زیرا عرفاً بسیار بعید است که نگاه به ذمیه ذاتاً جایز باشد و در عین حال در زمره کسانی ذکر شود که به صورت عارضی نگاه به آنها جایز است؛ البته اگر روایت عباد نبود ممکن بود گفته شود طبق روایت سکونی نفس اهل ذمه بودن به خودی خود سبب حکم به جواز نظر است؛ یعنی ممکن است در شریعت اسلام، اهل ذمه به جهت عدم پذیرش اسلام، مانند مسلمین احترام نداشته باشند.

نتیجه مطالب فوق آن است که طبق ظاهر روایت عباد بن صهیب، علت، مخصص سنخ الحکم است؛ پس باید روایت سکونی نیز بر همین مطلب حمل شود؛ بنابراین، ممکن است با این بیان گفته شود فتوا به جواز نظر به مطلق ذمیه، قابل مناقشه است.

به عبارت دیگر گرچه ادعای تفاوت ملاک جواز نظر به زنان اهل ذمه با ملاک در سایر زنان مذکور در روایت عباد، ثبوتاً محتمل است، اما نمی‌توان در مقام اثبات

۱. یعنی خلاف ارتکاز است که نگاه به زن مسلمان به مجرد بادیه‌نشین یا روستایی بودن جایز باشد.

به آن ملتزم شد، و خلاف ظاهر است.

این نکته نیز توجه شود که طبق بیان فوق، اگر زنان اهل ذمه با تغییر عادت خود به دستور اسلامی حجاب عمل کرده، چادر به سر کنند، نگاه به آنان جایز نخواهد بود.

البته مقتضای تعلیل روایت عباد این نیست که اگر اغلب زنان اهل ذمه حجاب را رعایت کنند، و تنها برخی از آنان به دستور حجاب پایبند نباشند، نگاه به این عده اندک جایز باشد؛ زیرا ممکن است مراد از تعلیل روایت، عدم التزام نوعی و عمومی زنان اهل ذمه به دستور حجاب باشد نه تک تک افراد؛ یعنی چون هنگام صدور روایت، جامعه اهل ذمه به دستور حجاب عمل نمی کرده اند، نگاه به آنان مجاز شمرده شده است. وقتی علت جواز نظر، سلب نوعی احترام است، همین شایع بودن بی حجابی بین زنان اهل ذمه برای عدم ذکر قید در حکم معلل کافی است.

اما به نظر می رسد چنان که صاحب جواهر^۱ نیز مطرح کرده، جواز نگاه به اهل ذمه مقتید به تعلیل روایت عباد نیست؛ زیرا محتمل است که مراد از تعلیل «إذا نهین لا ینتهین» این باشد که این عده، کسانی هستند که مانند بهائم هیچ نهیی را نمی پذیرند، نه اینکه فقط نهی از کشف حجاب را نپذیرند؛ یعنی همان طور که به بهائم گفته نمی شود «خودت را بپوشان» و در مواجهه با او غضب بصر نمی شود، درباره این اشخاص نیز چنین عمل می شود؛ پس محتمل است که مراد از کلمه «علوج» همان «افراد فاقد فرهنگ و تربیت ناپذیر» باشد که به هیچ وجه مصلحت خود را درک نمی کنند، و چنین وصفی به ذاتیت نزدیک تر است تا کفر؛ زیرا کافر آسان تر برطرف می شود و ممکن است کافر مسلمان شود، ولی تربیت شخص بی فرهنگ خیلی مشکل است؛ چون امری تثبیت شده در وجود اوست.

به عبارت دیگر، عنوان «کفر» و «تربیت ناپذیری» هر دو عارضی است، نه اینکه یکی ذاتی و دیگری عارضی باشد؛ بلکه عنوان «تربیت ناپذیری» خیلی چشم گیرتر از عنوان «کفر» است و به ذاتی بودن نزدیک تر است. در نتیجه، ذکر زنان اهل ذمه که

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹.

هر دو عنوان عارضی را دارا هستند، در کنار سایر زنان که فقط یک عنوان عارضی را دارا هستند اشکالی نخواهد داشت؛ پس مقایسهٔ مقام با «ذکر کردن سگ در ردیف متنجسات» صحیح نیست؛ زیرا سگ، نجاست ذاتی داشته، و نجاست متنجس، عارضی است؛ اما جواز نظر به اهل ذمه، دارای دو عنوان عارضی و زوال‌پذیر است و هر کدام به تنهایی مجوز نگاه به اوست.

نظر مختار: جواز نظر به کتابیه سلب احترام نوعی

بنابراین به نظر می‌رسد نگاه به ذمیه مطلقاً - حتی بدون اینکه سلب احترام از خود کرده باشند - جایز است؛ البته در محدوده‌ای خاص که در بخش‌های بعدی خواهد آمد.^۱

۱. رساله توضیح المسائل، ص ۵۰۷، مسئله ۲۴۴۳: «نگاه به زنان کافر؛ اگر انسان بدون قصد لذت به صورت و دست‌ها و موی زنان اهل کتاب مثل یهود و نصاری، بلکه هر زن کافری نگاه کند، در صورتی که ترسد که به حرام بیفتد اشکال ندارد؛ ولی نباید به دیگر اعضای آنان نگاه کند.»
مراد از «دست‌ها» در عبارت توضیح المسائل استاد علیه السلام «کفین» نیست؛ بلکه مصداق عرفی آن است؛ بنابراین، مراد، قسمتی از دست است که به‌طور متعارف پوشانده نمی‌شود. همچنین بعید نیست که بخشی از گردن که پوشانده نمی‌شود نیز ملحق به «وجه» باشد.

حکم نظر به زن کافر غیر ذمی

مسألة ۲۷: «يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة، بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ والريبة، أي خوف الوقوع في الحرام....»^۱

بررسی توجیه آقای خوئی درباره جواز نظر به مطلق غیر ذمی

در متن عروه نظر به کفار غیر ذمی مطلقاً - حتی اگر نهی پذیر باشند - تجویز شده است. مرحوم آقای خوئی در وجه این کلام صاحب عروه، دو وجه را مطرح کرده و نظر صاحب عروه را پذیرفته است.

وجه اول: معتم بودن تعلیل روایت عباد

در وجه اول، به عموم تعلیل روایت عباد تمسک کرده است:
«والحكم واضح إذا كان المستند في جواز النظر إلى نساء أهل الذمة صحيحة عباد بن صهيب، فإنها بتعليلها تعم سائر الكافرات أيضاً.»

اشکال: ثابت نشدن جواز نظر به کافره نهی پذیر با تمسک به روایت عباد

اما وجه اول ایشان اشکال دارد؛ زیرا طبق روایت عباد، مناط جواز نظر به نساء اهل ذمه، این است که آنان به منهیات بی توجه بوده، و آن را نمی پذیرند که این مناط تنها در مورد کفار ساکن در بیابان صادق است؛ زیرا آنان چنین امر و نهی هایی را قبول نمی کنند؛ پس تنها باید نظر به آنان جایز باشد، و نباید نگاه به کفار ساکن در شهرها جایز باشد؛ زیرا چه بسا آنان در ظاهر چنین منهیاتی را پذیرفته، و حجاب را رعایت نمایند.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

وجه دوم: اولویت غیر ذمی نسبت به ذمی در جواز نگاه

ایشان در وجه دوم، با توجه به روایت سکونی به اولویت تمتک کرده و فرموده است:

«وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُسْتَنْدُ مَعْتَبَرَةَ السَّكُونِي، فَقَدْ يَشْكُلُ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْمَذْكُورَ فِيهَا نِسَاءَ أَهْلِ الذِّمَّةِ خَاصَّةً، وَقَدْ عُرِفَتْ أَنَّ كُلَّ قَيْدٍ يُوْخَذُ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ (ع) ظَاهِرٌ فِي الْإِحْتِرَازِ وَيَدُلُّ عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِلطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ.

إِلَّا أَنَّهُ لَا يَخْفَى أَنَّ جَعْلَهَا مُسْتَنْدَ الْجَوَازِ فِي نِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ لَا يَمْنَعُ مِنَ الْإِلتِزَامِ بِهِ فِي سَائِرِ الْكَافِرَاتِ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ التَّفْصِي عَمَّا ذَكَرَ بِأَنَّ ذِكْرَ الذِّمَّةِ فِي الْمَعْتَبَرَةِ لِدَفْعِ تَخْيِيلِ أَنَّ لِعَرَضِهِمْ حَرَمَةَ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَلَيْسَ لَوْجُودِ خُصُوصِيَّةٍ فِيهِمْ. وَحَيْثُ أَنَّ الْكَافِرَاتِ لَا حَرَمَةَ لَهُنَّ أَبَدًا، فَيُثْبِتُ جَوَازَ النَّظَرِ إِلَيْهِنَّ بِالْأُولَوِيَّةِ الْقَطْعِيَّةِ.

وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ هُمْ أَقْرَبُ الْأَصْنَافِ إِلَى الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ أَمْوَالَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ مُحْتَرَمَةٌ كَمَالِ الْمُسْلِمِ وَنَفْسِهِ. فَإِذَا لَمْ تُثْبِتْ حَرَمَةُ لِأَعْرَاضِهِمْ، فَعَدَمُ ثُبُوتِ ذَلِكَ فِي سَائِرِ الْكَافِرَاتِ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْأُولَى.^۱

نظر مختار: جواز نظر به مطلق کافره غیر ذمی

به نظر می‌رسد وجه دوم ایشان صحیح است؛ از این رو، طبق نظر مختار نیز در مورد کفار غیر کتابیه، همان مطلبی که در مورد کتابیه مطرح شد جاری است و کفار غیر ذمی به طریق اولی حرمت نداشته، نظر به زنان آنان جایز است. مؤید این مطلب آن است که طبق برخی روایات نیز نظر به عورت کفار، مانند نظر به عورت حمار دانسته شده است^۲؛ البته بحث تفصیلی درباره حکم نگاه به عورت کفار در جای خود باید مطرح شود.^۳

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱: محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع) قال: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار».

۳. طبق نظر استاد (ع) نظر به عورت کفار نیز، حرام است.

فصل ۳: نگاه به زن مسلمان نهی ناپذیر



حکم نظر به مسلمۀ نهی ناپذیر: جواز نگاه اتفاقی در فضای عمومی

مسئله‌ای که بسیار مورد ابتلاء است این است که گاهی زنان مسلمان، پوشش شرعی را رعایت نمی‌کنند؛ آیا می‌توان با تمسک به تعلیل روایت عباد («إذا نهین لا ینتهین») نگاه به آن‌ها را دست‌کم در فرضی که نسبت به حجاب نهی‌پذیر نباشند، جایز دانست؟

به نظر می‌رسد که چنین نگاهی جایز نیست؛ زیرا اصل اولی حرمت نظر به زنان است و چنان‌که بیان شد، محتمل است که مراد از تعلیل روایت عباد این باشد که زن‌هایی که به طور کلی -چه در مسئلۀ حجاب و چه در غیر حجاب- مانند بهائم، تربیت ناپذیر هستند و نهی را نمی‌پذیرند، مردها مجاز به نگاه بدون شهوت و ریبه به آن‌ها هستند.

در حقیقت محتمل است مفاد روایت این باشد که حیوانیت مراتب دارد. برخی مانند مجنون هستند که به حیوان نزدیک‌تر هستند و امام علیه السلام در ذیل روایت عباد با عطف آن‌ها به دسته‌های قبلی درباره‌ آنان چنین فرمودند: «... و المجنونة و المغلوبة علی عقلها و لا بأس بالنظر إلی شعرها و جسدھا ما لم یتعمد ذلک»^۱. برخی مانند کفار و علوج هستند که نمی‌شود آن‌ها را تربیت کرد. این دسته نیز اگرچه مانند دیوانه نیستند، اما از جهت تربیت ناپذیری، شباهت به حیوانات دارند. برخی نیز مانند عده‌ای از مسلمانان هستند که فرهنگ ندارند و تربیت آن‌ها مشکل است.

در روایت عباد، نظر به دسته اول و دوم تجویز شده است؛ اما دلیلی نداریم که افراد دسته سوم نیز چنین حکمی دارند؛ بنابراین، گرچه برخی مسلمانان مثل کفار حجاب شرعی را رعایت نمی‌کنند، اما چنان‌بی فرهنگ نیستند که نهی از مشکوف بودن در هیچ مرحله‌ای در آنان مؤثر نباشد، و فقط در مشکوف بودن شبیه کفار هستند، و دلیلی وجود ندارد که شارع مانند زنان کفار از چنین زنان مسلمانی

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، ح ۱.

نیز الغاء احترام کرده و نگاه به آنان را نیز از حرمت نظر استثنا کرده باشد؛ البتّه گرچه در مقام ترجیح قطعی نیستیم، اما از آنجا که اصل اوّلی در نگاه به اجنبیه، حرمت نگاه است و از سویی دلیلی بر جواز نگاه و خروج از این اصل وجود ندارد، بنابراین نگاه به آن‌ها حرام است؛ جز نگاه اتفاقی در کوچه و بازار که سیره مسلمانان بر آن بوده که خود را در خانه حبس نمی‌کردند و با اینکه می‌دانستند نگاه اتفاقی آن‌ها به اجنبیه می‌افتد، اما با این حال در کوچه و بازار رفت و آمد داشتند؛ بنابراین، تنها در چنین حالتی نگاه به چنین زنان مسلمانی جایز است.^۲

۱. ممکن است گفته شود با توجه به اینکه «علوج»، طبق کتب لغت و استعمالات، به معنای «کفار» است، دیگر تعلیل در روایت عتاد مجمل نمی‌شود و این احتمال وجود ندارد که مراد از تعلیل، تربیت ناپذیری باشد؛ زیرا بسیاری از کفار، دارای تمدّن هستند و چنین نیست که اصلاً در هیچ موردی نهی‌پذیر نباشند؛ پس مراد از تعلیل، عدم تأثیر از نهی نسبت به خصوصی رعایت پوشش شرعی است. با این توضیح، تعلیل روایت عتاد می‌تواند معمم باشد و شامل هر زن مسلمانی شود که نهی نسبت به خصوص حجاب را رعایت نمی‌کند.

اما در پاسخ می‌توان گفت با توجه استعمالات علوج، خصوصاً اینکه علوج در روایت عتاد در کنار روستایی‌ها و بادیه‌نشین‌ها ذکر شده است، کاملاً معلوم نیست چه کسانی با چه خصوصیتی مراد از این واژه هستند و محتمل است تنها کفّاری مراد باشند که تربیت ناپذیر هستند؛ بنابراین، مراد از این واژه به گونه‌ای واضح نیست که بتواند اجمال تعلیل را رفع کند.

۲. در اینجا باید به دو نکته توجه شود:

نکته اوّل: استاد رحمته‌الله درباره نگاه به عکس اجنبیه چنین فتوا داده است:

رسالة توضیح المسائل، ص ۵۰۷، مسئله ۲۴۴۸: «... اگر زن نامحرمی را بشناسد، نباید به عکس او نگاه کند؛ مگر اینکه نگاه به صورت و دست‌ها تا میج باشد یا موجب هتک حرمت صاحب عکس نشود، که در این حال، نگاه کردن به عکس اگر برای متعارف، محرک نباشد و خوف وقوع در حرام نیز وجود نداشته باشد جایز است.»

حرمت نظر به زنان مسلمانی که به نهی از منکر گوش نمی‌دهند منافاتی با این فتوای استاد رحمته‌الله ندارد؛ زیرا ادلّه حرمت، نسبت به عکس، قاصر است و فقط در مواردی است که هتک، صادق باشد و این غالباً زمانی است که صاحب عکس را بشناسد و آن زن مسلمان، متّهتکه نباشد.

نکته دوم: چنان‌که بیان شد، جواز تردد در بازار و فضای عمومی، بر اساس سیره قطعیه است؛ بنابراین، جواز نظر در این فرض، شامل فرضی هم هست که مردها می‌دانند نگاهشان به زنان مسلمان نهی‌پذیر نیز می‌افتد و جواز نظر، مختص به فرض نهی‌ناپذیر بودن این زن‌ها نیست.

فصل ۴: حرمت نگاه با تلذذ



حرمت نظر با تلذذ و بررسی ادله آن

مسألة ۲۷: «يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ و الريبة أي خوف الوقوع في الحرام»^۱
 با توجه به ادله جواز نظر به زنان اهل ذمه، آیا دلیل مقدم بر این ادله وجود دارد که نظر شهوانی و همراه با لذت را از حکم جواز نظر استثنا کرده، و آن را جایز نداند؟ در ذیل، حرمت نگاه با تلذذ، بررسی خواهد شد.^۲

دلیل اول: آیه غَضْ بصر

دلیل اول برای اثبات حرمت نظر شهوانی، آیه غَضْ بصر است که مرحوم آقای خوئی به آن تمسک کرده و فرموده است که مراد از غَضْ بصر در آیه شریفه، چشم‌پوشی از نظر شهوانی است.^۳

اشکال بر دلیل اول

بررسی تفصیلی کلام ایشان در مباحث آیه غَضْ خواهد آمد و بیان خواهد شد که کلام ایشان هیچ صورت استدلالی صحیحی ندارد و دارای اشکالات متعددی است.^۴
 البته ممکن است اشکال دیگری علاوه بر آنچه در مباحث آیه غَضْ مطرح خواهد شد، به مرحوم آقای خوئی وارد شود. آن اشکال این است که حتی اگر مفاد آیه غَضْ، حرمت نگاه شهوانی باشد، این آیه نمی‌تواند در موارد جواز نظر، مثل نظر

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

۲. مسئله نگاه با لذت جنسی یا ريبه، در مسئله ۲۸ (مسئله بعدی) نیز مطرح شده است.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۵.

۴. ر.ک: مباحث آیه غَضْ، بررسی احتمالات متعلق «غَضْ بصر»، احتمال هشتم (نظر شهوانی).

به ذمیه، اثبات حرمت نگاه شهوانی به این دسته از زن‌ها کند؛ زیرا بین روایات مجوز (مثل روایت سکونی و عباد) و آیه غض، تعارض است.
توضیح اشکال این است که ایشان بعد از استفاده حرمت مطلق نگاه شهوانی از آیه شریفه، فرموده است:

«فإذا ثبت من الخارج جواز النظر إلى بعض أعضاء المرأة، علم أن المراد من ذلك إنما هو النظر البحت، لا المشوب بنوع من الاستمتاع والتلذذ.»^۱

بنابراین، به قرینه این آیه، باید جواز نظر به اهل کتاب و اعراب، به صورت عدم شهوت اختصاص داده شود. ممکن است اشکال شود که نسبت آیه شریفه و ادله مجوزه، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا گرچه ادله مجوز، از جهت کیفیت نظر مطلق بوده، و «نظر عن شهوة» را نیز شامل می‌شوند، اما از جهت مورد، اخص هستند؛ زیرا این ادله یا در خصوص شخص خواهان ازدواج، و یا خرید کنیز، و یا اعراب، و یا اهل تهامه است. در مقابل، آیه شریفه هر چند از جهت مورد اعم دانسته شده، اما از جهت کیفیت نظر، فقط از خصوص نظر شهوانی منع می‌کند، و نگاه شهوانی در شخص خواهان ازدواج، و خرید امه، و نگاه شهوانی به زنان اعراب و اهل تهامه، محل اجتماع آیه و روایات است.

پس با کدام اولویت به قرینه اطلاق آیه، می‌توان در روایت تصرف کرد؟ بلکه شاید به قرینه اطلاق روایت، در آیه تصرف شود؛ پس اگر دلیل عام دیگری بر جواز نظر باشد، باید به آن ادله مراجعه کرد، و اگر دلیل عامی بر جواز نظر نباشد، بعد از این تردید باید به اصل اولی (أصلالة الجل) مراجعه کرد، و خود مرحوم آقای خوئی، اصل اولی را جواز نظر می‌داند؛^۲ در حالی که ایشان در اینجا حکم به حرمت نظر شهوانی به اهل ذمه کرده که صحیح نیست.

اما این اشکال به کلام ایشان وارد نیست؛ زیرا وقتی در مورد واحدی دلیل تحریمی

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۶.

مرحوم آقای خوئی چنین فرموده است: «خامساً: النصوص المتقدمة الدالة على جواز النظر إلى نساء أهل البادية، باعتبار أنهن لا ينتهين إذا نهين فإن التعليل يكشف عن حرمة النظر إلى المرأة»

و دلیل ترخیصی وارد شود، طبق متفاهم عرفی، دلیل ترخیصی دلالت بر ترخیص ذاتی و بدون نظر به عوارض می‌کند؛ مانند آیه شریفه «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» که تنها بیانگر جواز ذاتی صید بعد از خروج از احرام صید است؛ ولی اگر برای مثال صید در بیابان با خطر حمله دزدان یا گرگ‌ها همراه باشد، عرف از آیه فوق، جواز صید در فرض وجود چنین عناوین عرضی را استفاده نمی‌کند؛ البته اگر نوع موارد دارای عنوان عرضی باشد، شمول حکم جواز نسبت به آن عنوان عرضی نیز قابل استفاده است؛ ولی در غیر این صورت، حکم جواز، ذاتی بوده، و به عناوین عارضی، ناظر نیست. طبق متفاهم عرفی، روایت جواز نگاه به اهل ذمه نیز، فقط بر جواز ذاتی نگاه به زنان اهل ذمه، دلالت می‌کند، و اگر نگاه‌کردن، سبب اذیت طرف شود، مثل فرد محترمی که نگاه دیگران به وی سبب آزار او بوده، و او به نگاه کردن دیگران به خود راضی نیست، در این مورد نمی‌توان با ادله جواز نظر به زنان ذمی، ادله حرمت ایداء را تخصیص زد؛ بلکه ادله جواز، تنها بیانگر جواز ذاتی نظر به آنان است. همچنین اگر نگاه به آنان با عناوین عارضی، شهوت یا تلذذ همراه شود، از آنجا که نظر به اعراب و زنان اهل ذمه، تلازم نوعی با شهوت یا تلذذ ندارد، از روایات جواز نظر استفاده نمی‌شود که در این فرض نیز نظر به آنان جایز است.

بلی نگاه شخص خواهان ازدواج، برای تشخیص صلاحیت زن برای استمتاعات جنسی است، و در نوع موارد آن، شهوت مترتب می‌شود؛ پس جواز نظر شخص خواهان ازدواج، عنوان عرضی علم به ترتب شهوت را نیز شامل می‌شود و باید در این حکم، عنوان عرضی نیز لحاظ شده باشد.

در مباحث آیه غض، بیان خواهد شد که طبق کتب لغت، بودن یا نبودن «من» سبب تفاوتی در معنا نمی‌شود، و حذف متعلق نگاه در آیه شریفه، دلیل اطلاق و عموم آن نیست؛ از این رو، آیه از این جهت مجمل است. تفصیل مطلب در مباحث

بعد ذاته وإن الحكم بالجواز في أهل البادية إنما ثبت نتيجة إغائهن لحرمة أنفسهن، وإلا فالحكم الأولي فيهن أيضا هو عدم الجواز» (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۶). اینکه ایشان حکم اولی را حرمت دانسته‌اند با فرض تمامیت ادله حرمت است؛ ولی اگر ادله مجوز و محرم تعارض کنند یا قاصر باشند، طبق أصالة البرائة، اصل اولی جواز است.

آیه غض بیان خواهد شد.^۱

دلیل دوم: مجموع روایات

ممکن است گفته شود از مجموع روایات، حرمت نظر شهوانی قابل استفاده است.^۲ این روایات عبارت‌اند از:

۱. روایاتی که نگاه را سهمی از سهام ابلیس^۳ دانسته، و ممکن است گفته شود مراد همین نگاه شهوانی است که همچون تیری از جانب شیطان پرتاب می‌شود، و هزاران خطر در پی دارد.^۴

۱. ابن مطالب با قطع نظر از اخبار مفسر است؛ زیرا چنان‌که خواهد آمد، استاد^۵ با تأیید سند و دلالت خبر سعد اسکاف، آیه شریفه را شامل نظر شهوانی دانسته است؛ البته منحصر در این مورد نمی‌داند (الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر^۶ قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة و كان النساء يتقنن خلف آذانهن فنظر إليها و هي مقبلة فلما جازت نظر إليها و دخل في رفاق قد سماه بني فلان فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على صدره و ثوبه فقال و الله لأتین رسول الله^۷ و لأخبرته قال فأناه فلما رآه رسول الله^۸ قال له ما هذا فأخبره فھبط جبرئیل^۹ بهذه الآية: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَنْبَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا أَنْفُسَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾).

۲. استاد^{۱۰} درباره استفاده از این اخبار به تنهایی، ادعای جزم نکرده است؛ از این روتافتی بین این کلام و اشکال‌های ایشان بر این اخبار وجود ندارد.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۲: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن فضال عن علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبد الله^{۱۱} قال سمعته يقول: «النظر سهم من سهام إبليس مسموم و کم من نظره أورث حسرة طويلة».

کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۸، ح ۴۹۶۹: روی عن هشام بن سالم عن عقبة قال قال أبو عبد الله^{۱۲}: «النظر سهم من سهام إبليس مسموم من تركها لله^{۱۳} لا لغيره أعقبه الله إيماناً یجد طعمه».

تہذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۳۵، ح ۳: الحسن بن محبوب عن داود بن أبي يزيد العطار عن بعض أصحابنا قال قال أبو عبد الله^{۱۴}: «إياکم و النظر فإنه سهم من سهام إبليس» و قال «لا بأس بالنظر إلى ما وضعت الثیاب».

۴. طبق نظر استاد^{۱۵}، روایات «النظر سهم من سهام إبليس» به تنهایی چنین دلالتی ندارند؛ زیرا بعید نیست که «ال» در النظر، برای عهد باشد؛ چرا که معمولاً ابتدا به ساکن این گونه تعبیر نمی‌شود که

۲. عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها قال لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذا»^۱

۳. محمد بن علي بن الحسين في عقاب الأعمال بسند تقدم في عيادة المريض قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «اشتد غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها؛ فإنها إن فعلت ذلك، أحبط الله صلى الله عليه وآله كل عمل عملته؛ فإن أوطأت فراشه غيره، كان حقا على الله أن يحرقها بالتار، بعد أن يعذبها في قبرها»^۲

۴. روى الحسن بن محبوب عن عتاد بن صهيب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلاج لأنهن إذا نهين لا ينتهين قال والمجنونة

«النظر سهم من سهام إبليس»، بدون آنکه به مطالب گذشته ناظر باشد؛ بنابراین، محدوده «ال» عهد از این روایت به دست نمی آید و ممکن است نظر به مواضعی که بر زن‌ها پوشاندن آن لازم است - اگرچه نگاه شهوانی نباشد - مراد از روایت باشد؛ اگرچه ممکن است نگاه شهوانی نیز مراد باشد. تفصیل مطلب و احتمالات این تعبیر در بحث ادله عام حرمت نظر به وجه و کفین، دلیل دوم (روایات)، مرسله داود بن ابی یزید، اشکال بر کلام صاحب إسداء الرغاب آمده است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۸۸، ح ۵.

عمده اشکال استاد رحمته الله بر این روایت، اشکال سندی است و از نظر دلالت «متلذذا» فقط شامل فرضی است که شهوت، تمام العله یا جزء العله برای نگاه باشد؛ ولی شامل دو فرض ذیل نیست: فرض اول: علت اصلی نگاه شخص، قصد تزویج است، و شهوت، علت تبعی است؛ یعنی در اصل تحقق معلول، هیچ نقشی ندارد؛ ولی در تأکد آن مؤثر است. فرض دوم: ایجاد شهوت یا اطفای شهوت هیچ تأثیری در نگاه ندارد؛ بلکه از آثار مترتب بر نگاه است؛ حتی اگر بداند نگاه او به تحریک شهوت می انجامد.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۳۲، ح ۲؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۸۰-۲۸۷.

استاد رحمته الله در مسئله ۳۸ عروه (ج ۲، ص ۸۰۴: «الاعمی کالبصیر فی حرمة نظر المرأة إلیه») به بررسی دلالت این روایت پرداخته و فرموده است که این دلیل اخص از مدعا است. علاوه بر این اشکال ممکن است اشکال شود که تعبیر «ملأت عينها» اشاره به نوعی خاص از نگاه شهوانی است و شامل هر نگاه شهوانی نیست.

المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»

دلیل سوم: اجماع عامه و خاصه بر حرمت نظر شهوانی

دلیل حرمت مطلق نظر شهوانی به آیه شریفه غض اختصاص ندارد که اگر دلالت آن انکار شده، و آیه مجمل باشد، نتوان این حکم را استفاده کرد؛ بلکه به اجماع تمام علمای شیعه و عامه، قدیم و حدیث، نگاه شهوانی یا همراه ریه حرام است و فقهای متعددی نیز ادعای اجماع کرده‌اند؛^۱ پس بحث از آیه غض، از این جهت، تنها بحثی علمی است و در مسئله تأثیری ندارد.

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۰۶، ح ۱. استاد^۲ در اشکال دلالتی به این روایت فرموده است که تعبیر «ما لم يتعمد» مفهومش اطلاق ندارد؛ چون در مقام بیان موارد مجاز است، نه موارد حرام. همچنین بر فرض قبول اطلاق مفهوم این تعبیر، نهایت دلالت این روایت، حرمت نظر شهوانی به جسد و موی زن است و شمول آن نسبت به صورت، قابل مناقشه است؛ بنابراین، این دلیل اخص از مدعاست که عبارت بود از اینکه مطلق نظر شهوانی حتی به «وجه» حرام است.

۲. برای نمونه، موارد ذیل قابل ذکر است؛ البته در برخی از موارد ذیل به ریه اشاره نشده است. در برخی از موارد ذیل، ادعای اجماع نیز شده است؛ مانند: إیضاح الفوائد، نهاية المرام و کتاب النکاح (شیخ انصاری).

النهاية (شیخ طوسی)، ص ۴۸۴؛ إصباح الشیعه، ص ۳۹۵؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۱۳؛ المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۲؛ الجامع للشرائع، ص ۳۹۶؛ تبصرة المتعلمین، ص ۱۳۴؛ تحریر الأحکام، ج ۳، ص ۴۱۹؛ تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴؛ تلخیص المرام، ص ۱۸۴؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۶. همچنین: إیضاح الفوائد، ج ۳، ص ۶؛ معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۱۰؛ المذهب البارع، ج ۳، ص ۲۰۴؛ غایة المرام، ج ۳، ص ۱۱؛ جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱؛ مسالك الأفتها، ج ۷، ص ۴۴؛ الروضة البهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۳؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۴؛ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۴؛ النخبة، ص ۲۳۴؛ كشف اللثام، ج ۷، ص ۲۰؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۵۸؛ الأنوار اللوامع، ج ۱۰، قسم ۲، ص ۳۵۸.

همچنین: الشرح الصغير فی شرح المختصر النافع، ج ۲، ص ۳۰۹؛ جامع الشتات (السؤال والجواب)، ج ۴، ص ۲۸۴؛ أنوار الفقاهة، ص ۲۴۶؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۰؛ کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ۵۳.

فصل ۵: حرمت نگاه باریبه

حرمت نظر باریه و بررسی ادله آن

مسألة ۲۷: «يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة بل مطلق الكفار مع عدم التذذ والريبة أي خوف الوقوع في الحرام»^۱

شاید اشکال شود به طور کلی که فقها در بحث جواز نظر، قید «عدم ريبه» را به قید «عدم شهوت و تلذذ» عطف کرده‌اند؛ در حالی که تنها در صورتی چنین عطفی صحیح است که نسبت بین معطوف و معطوف علیه، «عموم من وجه» باشد؛ اما نسبت بین «ريبه» و «شهوت و لذت»، عموم و خصوص مطلق است، و ريبه اخصّ مطلق از شهوت و لذت است؛ بنابراین، با نفی عام (شهوت و لذت) قهراً خاص (ريبه) نیز نفی شده، و نیازی به ذکر نفی ريبه در عبارات ایشان نیست؛ زیرا گرچه شهوت اعم از ريبه است، و تحقق شهوت بدون ريبه ممکن است؛ اما هر کجا ريبه محقق شود، شهوت نیز هست، و با نفی لذت و شهوت، ريبه نیز منتفی خواهد بود؛ بنابراین، نفی اعم برای نفی اخص، کفایت می‌کند و عطف «من غير ريبه» لغو است.

اما پاسخ این است که عطف عدم ريبه به عدم لذت و شهوت، صحیح است؛ زیرا نسبت بین «شهوت» و «ريبه»، «عموم مطلق» نبوده؛ بلکه «عموم من وجه» است؛ با این توضیح که گاهی هنگام نگاه کردن، به جهاتی تحریک و شهوت ایجاد نمی‌شود؛ اما نگاه به خصوصیات چشم و ابرو و زیبایی آن‌ها باعث می‌شود، پس از رفع موانع، شخص، مستعدّ پیدایش تحریکاتی شود؛ اما ريبه از همان ابتدا محقق است؛ زیرا چنین نگاهی منشأ به گناه افتادن شخص می‌شود.

به دلیل اینکه نسبت بین شهوت و ريبه، «عموم من وجه» است، مرحوم آقای خوئی، پس از اینکه با آیه غض، حرمت نگاه شهوانی را ثابت کرده، برای مسئله ريبه

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

به آیه «وَالَّذِينَ هُمْ يُفَرِّجُونَ حَافِظُونَ...»^۱ تمسک کرده^۲؛ در حالی که اگر ریه، اخض مطلق بود، همان آیه غض که ایشان آن را دال بر حرمت نگاه شهوانی دانست، حرمت نگاه با ریه را نیز ثابت می‌کرد، و اثبات آن، نیازمند استدلال جداگانه‌ای نبود. به طور کلی دو دلیل ممکن است برای اثبات حرمت نظر همراه با ریه مطرح شود.^۳

دلیل اول: آیه «وَالَّذِينَ هُمْ يُفَرِّجُونَ حَافِظُونَ...»

دلیل اول دلیلی است که در کلام مرحوم آقای خوئی مطرح شده و آن تمسک به این آیه شریفه است:

«وَالَّذِينَ هُمْ يُفَرِّجُونَ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۴

ایشان فرموده است که حفظ هر چیزی به تناسب خودش است؛ مثلاً حفظ مال به معنای خودداری از وقوع آن در معرض تلف است. اگر فردی مأمور حفظ مال باشد، نباید آن را در خیابان بگذارد، و اگر گذاشت، این عمل فرد، شبهه مصداقیه تحقق حفظ نیست؛ بلکه مخالفت قطعی با دستور حفظ مال است. طبق این آیه شریفه نیز حفظ فرج، لازم است. در روایات، مراد از آیه^۵، حفظ فرج از زنا دانسته شده؛ پس باید فرج از معرضیت برای زنا حفظ شود، و از امور دارای چنین معرضیتی، پرهیز شود؛ پس اگر نگاهی شخص را در معرض زنا قرار دهد، و خوف وقوع در زنا با آن همراه باشد، چنین نگاهی حرام است.^۶

۱. المؤمنون، ۵-۷.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷.

۳. استاد^{قدس سره} در این بخش به اجماع عاقله و خاصه بر حرمت نظر همراه با ریه - که در بررسی ادله حرمت نظر شهوانی به آن اشاره شد - تمسک نکرده است. شاید وجه آن این باشد که مراد مجمعین از ریه، کاملاً روشن نیست و چه بسا قدر متیقن از چنین اجماعی، تنها موارد خوف وقوع در زنا و مشابهاات زنا باشد. نه مطلق محرمات جنسی.

۴. المؤمنون، ۵-۷.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۳.

۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷.

اشکال: عدم شمول آیه نسبت به موارد خوف وقوع در غیر زنا

کلام ایشان نسبت به اصل حکم صحیح است؛ اما استدلال ایشان به آیه، اخص از مدعا است؛ زیرا آیه شریفه، تنها حرمت نگاهی را ثابت می‌کند که در آن خوف وقوع در زنا باشد و اگر مراد از ربه، تنها خوف از وقوع در زنا باشد، استدلال به آیه تمام است؛ ولی فقها، «ربه» را مختص به خوف از زنا ندانسته، بلکه آن را به معنای خوف از وقوع در محرمات جنسی اعم از زنا و غیر آن می‌دانند؛ پس موضوع ربه در

١. تذکره الفقهاء (جواب قدیم)، ص ٥٧٣: «یکره للرجلین أن یضطجعا فی ثوب واحد و لو کان هناك ربه منع الرجلان من ذلك و کذا المراتان و يؤذ بهما الحاكم إذا کانا مجزدين و صوت المرأة عورة یحرم استماعه مع خوف الفتنة لا بدونه»؛ و ص ٥٧٤: «يجوز النظر إلى أهل الذمة شعورهم لأنهم بمنزلة الإماء لكن لا يجوز ذلك لتلذذ أوریبة أو خوف افتتان».

جامع المقاصد، ج ١٢، ص ٣٨: «و أما الوجه و الکفان، فإن کان فی نظریهما خوف ربه و حصول فتنة حزم أيضا إجماعا».

مسائل الأفيام، ج ٧، ص ٤٤: «و يفهم من تعليله أنه يرى جواز النظر إلى أمة الغير كذلك، و هو المشهور مقيدا بكون النظر إلى وجهها و کفیها و شعرها خاصة بالقيدین. و منع ابن إدريس من النظر إلى نساء أهل الذمة ... و علی القول بالجواز فهو مقيد بعدم التلذذ بالنظر و عدم الرية، و ينبغي أن يكون المراد بها خوف الوقوع معها في محزم، و هو المعبر عنه بخوف الفتنة. و في التذكرة اشترط في الجواز أن لا يكون لتلذذ، و لامع ربه، و لا خوف افتتان. و يظهر من ذلك أن الرية غير خوف الفتنة. و في القواعد و غيرها اقتصر منهما على عدم الرية كما في الكتاب. و هو أجود».

كشف اللثام، ج ٧، ص ٢٣: «و أفتى الشيخان و جماعة بجواز النظر إلى نساء أهل الذمة و شعورهم إلا لتلذذ بالنظر أوریبة و هي ما يخطر بالبال من النظر دون التلذذ به، أو خوف افتتان. و الفرق بينه و بين الرية ظاهر مما عرفت، و لذا ذكر الثلاثة في التذكرة و يمكن تعميم الرية للافتتان، لأنها من «راب» إذا أوقع في الاضطراب، فيمكن أن يكون ترك التعرض له هنا و في التحرير و غیرهما لذلك».

الحاشية على الروضة البهية (نراقی)، ص ٧٥٠: «قوله: "و أن لا يكون ربية"؛ أي: مع ربه، و المراد بالربية خوف الوقوع في المحزم».

جواهر الکلام، ج ٢٩، ص ٧٠: «الظاهر أن المراد من الرية خوف الوقوع معها في محزم، و لعله هو المعبر عنه بخوف الفتنة، فيكون الاختصار عليهما كما في المتن أجود».

کتاب النکاح (شیخ انصاری)، ص ٥٥: «و اعلم أنه قد فترت الرية في المسالك و غيره بخوف الوقوع في المحزم، و جعل خوف الافتتان عبارة عنها. و لا یبعد أن يكون المراد بها - كما عن كشف اللثام - ما يخطر بالبال عند النظر. و لعل المراد به: الميل إلى فعل الحرام مع المنظور إليه، من الرنى و التقبيل و نحوهما. و الظاهر حرمة النظر مع الرية، سواء فترت بخوف [الوقوع في الحرام، أو] بخوف الافتتان، أو خطور ما يخطر في البال من قبائح الأعمال».

نظر آن‌ها وسیع است؛ چنان‌که ادعای مرحوم ستید^۱ نیز حرمت هر نگاهی است که خوف منجر شدن آن به لمس حرام، یا تقبیل حرام یا زنا باشد؛ پس استفاده حکم این موضوع وسیع از این آیه که تعبیر آن اختصاص به «حفظ از زنا» دارد، ممکن نیست و باید دلیل دیگری برای حرمت نظر با ریه ذکر گردد.

دلیل دوم: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾

دلیل دومی که ممکن است بیان شود، تمسک به آیه شریفه ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾^۲ است. طبق این آیه شریفه، زنان نباید با عشوه و غنج^۳ و دلال صحبت کنند و یا طبق معنای مختار، نباید متواضعانه سخن بگویند، تا دل ناپاک به طمع افتاده، و به تمتعات منهی کشیده شود.^۴ طبق علت مذکور در

از عبارات فوق و مشابهات آن روشن می‌شود که مراد از ریه، منحصرأ خوف وقوع در زنا نیست و الا اگر خصوص زنا مراد بود به طور مطلق، تعبیر ریه به کار نمی‌رفت؛ از این رو زنا و مشابهات آن مانند تقبیل و لمس و مانند آن نیز مشمول کلمات اصحاب است. در عبارات مسالک و جواهر و الحاشیه علی الروضة البهیة (نراقی) تصریح شده که مراد از «ریه»، خوف وقوع در حرام است و اسمی از زنا برده نشده است؛ البته در تفسیر ریه که آیا خوف وقوع در حرام است یا خطور قلبی حاصل از نظر، اختلاف است؛ چنان‌که کاشف اللثام، دومی را اختیار کرده و مرحوم شیخ انصاری کلام ایشان را پسندیده و فرموده است که شاید مراد کاشف اللثام میل به انجام کارهای حرامی مانند زنا و تقبیل و مشابه این دو است. این مطلب نیز قابل ذکر است که مراد اصحاب از خوف وقوع در حرام، خوف وقوع در هر حرامی مثل سرقت و غیره نیست؛ بلکه به تناسب حکم و موضوع، مرادشان محرمات جنسی است.

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۴۹۳.

۲. الأحزاب، ۳۲.

۳. غنج به معنای ناز و کرشمه است. دلال نیز به همین معنا است.

۴. معنای اولی که برای خضوع در قول، در متن فوق بیان شده طبق معنای معروف بین مفسرین است (به عنوان نمونه: مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۵۸؛ تفسیر المراجعی، ج ۲۲، ص ۵؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۱۷۷؛ تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبه)، ص ۳۰۰؛ تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۵۳۷؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ج ۳، ص ۴۲۴)؛ اما نظر مختار استاد^۵ درباره این فراز آیه، سخن گفتن متواضعانه زن در برابر اجنبی است. ایشان در بحث «حکم استماع صدای اجنبیه با خوف فتنه یا تلذذ» این آیه شریفه را مطرح کرده و به بررسی آن پرداخته است.

آیه «فیطمع» هر کار موجب طمع، حرام است.^۱ یکی از آن موارد، نگاه با ریه است؛ پس باید از نگاهی که معرضیت برای حرام داشته، و دل ناپاک را به دنبال خود می‌کشاند، پرهیز کرد.

اشکال: دلالت آیه بر حرمت طریقی نه نفسی

اما این دلیل ناتمام است؛ زیرا طبق ظاهر کلمات فقها به قرینه سیاق، هر یک از موارد جواز نظر که به عنوان استثناء ذکر شده، استثناء از حکم واقعی است؛ پس در واقع برای شخص خواهان ازدواج، نظر جایز است. و همچنین جواز نظر به اهل ذمه یا اعراب، حکم واقعی است؛ چنان‌که در مقابل آن محرمات نظر، مانند نظر با شهوت و نظر با ریه نیز ظهور در «حرمت نفسی» خواهد داشت؛ پس طبق ظاهر عبارات فقها، نظر با ریه، محرم نفسی است، نه محرم طریقی.

اما حرمت نفسی نظر با ریه، جای تردید است. با این توضیح که اگر حکمی را شارع بر موضوعی بار کند، و به جهتی به شک بندگان نسبت به وجود آن موضوع اعتنا نکند و اختیار تشخیص موضوع را به دست مکلف نداده باشد، حکم مذکور برای مصادیق مشکوک موضوع نیز حکمی نفسی است؛ اما اگر شارع برای حفظ حکمی، مکلف را در مصادیق مشکوک موضوع، امر به احتیاط کند، طبق متفاهم عرفی، امر به احتیاط، حکم «طریقی» است؛ مانند احتیاط در اطراف علم اجمالی، و احتیاط قبل الفحص، و احتیاط در امور مهم، نظیر فروج و دماء.

وقتی مولا می‌گوید: «برای جلوگیری از تحقق زنا، حتی از آنچه شاید منجر به زنا شود، اجتناب کن!»، طبق فهم عرفی، پرهیز از موارد مشکوک، برای امتثال نهی از زنا است؛ بنابراین، در این‌گونه موارد، حرمت نفسی استفاده نمی‌شود و اگر پس از مخالفت با این نهی، مورد مشکوک را اتیان کرد؛ ولی به زنا و گناه منجر نشد، مرتکب حرام نفسی نشده است. نتیجه این خواهد شد که اگر در باب عدالت،

۱. در حقیقت، تمتع استاد^{رحمته} به عموم تعلیل است؛ از این رو، این اشکال که این آیه، مختص زنان پیامبر^{صلی الله علیه و آله} است وارد نیست. ایشان به طور مفضل در بحث «حکم استماع صدای اجنبیه با خوف فتنه یا تلذذ» به این مطلب پرداخته است.

ارتکاب حرام، موجب سقوط از عدالت باشد؛ یعنی یا ملکهٔ اجتناب معتبر نباشد، یا حتی طبق مبنای اعتبار ملکهٔ اجتناب، ترک احتیاط در بعضی مواقع منافاتی با ملکه نداشته باشد، می‌توان عدالت این شخص را باقی دانست.

البته اگر شارع، به طور کلی، چیزی را حرام کرده، و قطع و شک بندگان را در آن دخیل ندانسته باشد، حکم، جنبهٔ نفسی خواهد داشت؛ ولی در بحث فعلی، مسئله چنین نیست و آیهٔ شریفه تنها بر حرمت طریقی آن دلالت دارد؛ پس اگر نگاهی که خوف وقوع در حرام دارد، در مقام عمل به وقوع در حرام منتهی نشود، کشف می‌شود چنین نگاهی حرام نبوده است؛ زیرا مفسدهٔ چنین نگاهی، مفسدهٔ طریقی بوده، و انتفاء ذوالطریق کاشف از انتفای مفسده در طریق نیز هست.

نظر مختار: حرمت طریقی نظر باریبه

بنابراین، اگر نظر باریبه، منجر به حرام و زنا نشود، نمی‌توان آن را حرام دانست^۱ و این شبهه در این مسئله مطرح است.

۱. استاد رحمته الله: لذا اگر تنها ارتکاب حرام مضّر به عدالت باشد، می‌توان گفت با نظر همراه باریبه - طبق نظر مختار - عدالت باقی است.

فصل ۶: محدودهٔ اعضای مجاز در نظر به کفار

محدودهٔ اعضای مجاز در نظر به کفار ذمی و غیر ذمی

مسألة ۲۷: «يجوز النظر إلى نساء أهل الذمة بل مطلق الكفار مع عدم التلذذ والريبة أي خوف الوقوع في الحرام والأحوط الاقتصار على المقدار الذي جرت عادتهن على عدم ستره....»^۱

نظر سید: جواز نظر به تمام جسد

مرحوم سید، نظر به زنان اهل ذمه، بلکه نگاه به تمامی کفار را بدون تلذذ و ريبه جایز دانسته، بدون اینکه آن را مقتید به موها و دستان بکند و به دنبال آن فرموده است احوط آن است که نظر به قسمت‌هایی از بدن جایز است که به طور عادی مکشوف باشد.

از کلام ایشان برمی‌آید که حتی اگر آنان تنها عورت را ستر نمایند و عادت به ستر باقی نداشته باشند، یا حتی اگر بنا بر عادت، عورتشان نیز مکشوف باشد، نظر به آنچه منکشف است، حتی اگر به صورت اتفاقی هم نباشد جایز است؛ البته شاید بتوان گفت: کلام ایشان از نظر به عورت منصرف است.

اشکال: عدم دلیل بر «جواز نظر به تمام بدن زنان کافر»

اما معلوم نیست به چه دلیلی ایشان به این وسعت، حکم به جواز نظر کرده است و حتی در صورت عدم عادت به ستر عضوی، حکم به جواز نظر به آن داده و در مورد غیر معتاد نیز احتیاط کرده است. این ادعای ایشان قابل مناقشه است؛ زیرا اگر مقتضای تعلیل روایت عباد («لأنهن إذا نهين لا ينتهين») آن است که نگاه، از باب حرج مجاز است، این روایت تنها مورد حرج را شامل می‌شود؛ و اگر از باب سلب

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۲.

احترام باشد، باید دید که شارع تا چه میزانی از آنان سلب احترام نموده است. به یقین سلب احترام، به نحو مطلق نیست؛ زیرا جان و مال آنان محترم است و تعلیل مذکور نیز ظهور در چنین سلب احترامی به نحو مطلق ندارد. به علاوه، در خود روایت سکونی نیز مطلق نگاه تجویز نشده؛ بلکه مقتید به موها و دست‌ها شده است؛ بنابراین، نه طبق روایت عباد و نه مطابق روایت سکونی، ادعای مرحوم سید قابل توجیه نیست.^۱

نظر مختار: اختصاص جواز نظر به مو و دست‌ها

پس با توجه به فقدان دلیل عام بر جواز نظر به تمام بدن، توسعه‌ای که مرحوم سید قائل شده، مقبول نیست، و با تصریح روایت سکونی می‌فهمیم که سلب احترام،

۱. محتمل است وجه این ادعای مرحوم سید، این باشد که شاید مفاد ذیل روایت عباد - طبق اعتقاد مرحوم سید - این است که جواز نظر به جسد، مختص به مجنونه نیست و شامل همه زن‌ها از جمله ذمیه می‌شود و مفاد روایت سکونی نیز لا اقل مفهوم بالجمله ندارد تا گفته شود به غیر از مو و دستان ذمیه حرام است.

البته این وجه، وجیه نیست؛ زیرا تنها طبق نقل کافی این احتمال وجود دارد که «لا بأس» مربوط به همه دسته‌های سابق (اهل تهامة، اعراب و ...) باشد؛ اما طبق نقل فقیه و علل الشرائع، چنان‌که استاد رحمته نیز بیان فرمود، «لا بأس» تنها مربوط به مجنونه و مغلوبه است؛ خصوصاً که اصلاً در نقل کافی، اهل ذمه مطرح نشده است تا عدم بأس در ذیل روایت بتواند مربوط به اهل ذمه هم باشد.

الکافی: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب، عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل التهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج؛ لأنهم إذا نهوا لا ينتهون. قال والمجنونة والمغلوبة على عقلها ولا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»

کتاب من لا یحضره الفقیه: روی حسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج؛ لأنهم إذا نهين لا ينتهين، قال والمجنونة المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»

علل الشرائع: حدَّثنا محمد بن موسى بن المتوكل عليه السلام قال حدَّثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن عباد بن صهیب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد من أهل الذمة؛ لأنهم إذا نهين لا ينتهين، و قال المغلوبة لا بأس بالنظر إلى شعرها وجسدها ما لم يتعمد ذلك.»

تنها نسبت به موها و دستان است؛^۱ البته چنان‌که بیان شد، نگاه به بدن مجنونه جایز است؛ زیرا در ذیل روایت عباد، قدر متیقّن از «لا بأس بالنظر إلى شعرها و جسدها ما لم يعتمد ذلك» این است که ضمیر «ها» به مجنونه بازگردد نه سایر زن‌های مذکور در صدر روایت (اهل تهامه، اعراب، اهل سواد و علوج).

۱. مراد از دست‌ها، کفّین نیست؛ زیرا به کفّین همه زن‌ها می‌توان نگاه کرد؛ بنابراین، مراد از «ید» مقدار متعارفی از دست است که پوشانده نمی‌شود؛ اگرچه بیش از مقدار کفّین باشد. همچنین ممکن است گفته شود ناحیه‌ای از گردن که هنگام نمایان شدن مو و سر و صورت آشکار است، جزء محدوده مجاز است؛ اگرچه در کلام استاد رحمته الله به آن اشاره نشده است.

فصل ۷: نظریه زنان بادیه نشین و روستایی



حکم نظر به زنان بادیه نشین و روستایی

مسألة ۲۷: «... وقد يلحق بهم نساء أهل البوادي والقرى من الأعراب وغيرهم، وهو مشكل. نعم الظاهر عدم حرمة التردد في الأسواق ونحوها مع العلم بوقوع النظر عليهنّ....»^۱

اشکال سیدبرالحاق اعراب به کفار و بیان وجه آن

مرحوم سید، الحاق بادیه نشین ها و روستاییان به کفار را از دیگران نقل کرده؛ اما خودش اشکال کرده و تنها در موردی که به خاطر تردد در بازارهای آنان و ارتباط با آن ها، نگاه به آن ها می افتد، نظر کردن به آنان را جایز دانسته است. چند وجه در تبیین علت اشکال مرحوم سید به این فتوا مطرح و بررسی خواهد شد.

وجه اول: ضعف عباد بن صهیب

مرحوم آقای حکیم فرموده است:

«لضعف عباد؛ لكن رواه في الكافي هكذا: "عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عباد بن صهيب" وأحمد بن محمد بن عيسى أخرج البرقي من قم لأنه يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل. وابن محبوب هو الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، ومن لا يروي إلا عن ثقة. ولا يبعد أن يكون ذلك كافيا في جبر ضعف السند.»^۲

مرحوم آقای خوئی نیز مانند مرحوم آقای حکیم معتقد است که دلیل تعبیر

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

۲. مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۴، ص ۲۱.

مرحوم سید به «و هو مشکل» اشکال سندی روایت عباد است؛ از این رو فرموده است:

«و الوجه فيه ما قيل من ضعف الرواية ب«عباد»، و عدم انجبارها بعمل المشهور. و الظاهر أنَّ منشأ القول بضعفها هو تعبير صاحب الجواهر رحمته الله عنها بالخبر. لكنه غير خفي على المتتبع أنه عليه السلام لا يلتزم بالاصطلاحات عند ذكر الأخبار، إذ كثيراً ما يعتبر عن الصحيحة بالخبر، بل يصف الرواية الواحدة في مسألة بالخبر، و في اخرى بالصحيحة، و لا فعباد بن صهيب ثقة جزماً لتوثيق النجاشي له و عليه فلا حاجة في إثبات وثاقة الرجل إلى دعوى أنه ممن يروي عنه ابن محبوب، و هو لا يروي إلا عن ثقة، فإن هذه الدعوى غير صحيحة....»^۱

اشکال وجه اول: توثيق صريح عباد توسط نجاشی

البته اگر این وجه، مورد نظر مرحوم سید باشد، قابل مناقشه است؛ زیرا در بررسی سند روایت عباد - در ابتدای بحث از حکم نظر به ذمیه - به بررسی کلام مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی پرداخته شد و بیان شد که عباد بن صهیب، ضعیف نیست و نجاشی^۲ صریحاً او را توثیق کرده است.

وجه دوم: اعراض اصحاب از بخشی از روایت عباد تا زمان تراقی

وجه دوم اشکال مرحوم سید به الحاق بادیه نشین ها ممکن است این باشد که اصحاب، بر طبق روایت عباد بن صهیب فتوا نداده اند؛ زیرا با مراجعه به متون فقهی و کتب استدلالی به این نکته می رسیم که گرچه جماعت کثیری فتوا به جواز نظر به زنان اهل ذمه داده اند، اما در هیچ یک از آنها تا مستند مرحوم تراقی^۳، فتوایی مبنی بر جواز نظر به زنان اعراب وجود ندارد. مرحوم مجلسی نیز در مرآة العقول

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۸.

۲. رجال النجاشي، ص ۲۹۳، رقم ۷۹۱.

۳. مستند الشيعة، ج ۱۶، ص ۶۰.

فرموده است: «تصریحی از اصحاب، پیدا نکردم.»^۱

از سویی معمول فقها، طبق کتب رجالی، عباد بن صهیب را عاتمی می‌دانسته‌اند، و چنان‌که شیخ طوسی^۲ فرموده، فقط در جایی به روایت عاتمی عمل می‌شود که خلاف روایات و فتاوی‌ای امامیه نباشد؛ از این رو در جواز نظر به زنان اعراب، فقهای امامیه به روایت عباد فتوا نداده‌اند.^۳

نکته اول: عمل فقها به روایت عباد در ذمّه از زمان علامه حلی

البته در تذکره^۴ و کتاب‌های بعد از آن^۵، برای جواز نظر به نساء اهل ذمه، به روایت عباد استدلال شده است؛ چون اهل ذمه نیز از جمله علوج و کفار هستند، و شاید آنان اعراض از یک قسمت روایت را مسقط اعتبار بقیه روایت ندانسته‌اند؛ بنابراین، در مورد اهل ذمه به آن استدلال کرده اما برای مسئله اعراب به آن استناد نکرده‌اند.

نکته دوم: جواز نظر به اعراب در فضای عمومی به جهت سیره

توجه شود که اعراض اصحاب، مانع فتوا به جواز نظر در کوچه و بازار نیست؛ زیرا جواز در این مورد با روایت ثابت نشده، تا مورد اشکال قرار گیرد؛ بلکه دلیل آن سیره مسلمانان است؛ زیرا سیره آنان بر این نبوده که برای جلوگیری از نگاه به چنین زنانی در خانه‌های خود حبس شوند، و اگر بنا بر خارج نشدن از خانه بود، این‌گونه سخت‌گیری‌ها که رعایت آن نوعاً مشکل است، در عمل موجب می‌شد اسلامی باقی نماند و ثانیاً باید نقل می‌شد (لو کان لبان)؛ علاوه بر اینکه می‌توان نظر در کوچه و بازار را با ادله «نفی حرج نوعی» نیز جایز دانست.

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۵۳.

۲. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹.

۳. باید توجه داشت که مرحوم سید، اعراض مشهور را برای تضعیف روایت کافی می‌داند (به عنوان نمونه: العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۲۹ و ۵۲۴ و ۸۳۸)؛ اما عاتمی بودن راوی نیز می‌تواند مزید بر علت شود و مانع فتوادادن به روایتی شود که با روایات امامیه معارض است.

۴. تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۴.

۵. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۱؛ مسالك الألفهام، ج ۷، ص ۴۴؛ نهاية المرام، ج ۱، ص ۵۳.

اشکالات وجه دوم

در هر حال، این وجه دوم نیز نمی‌تواند اعتبار روایت عباد را مخدوش کند.

اشکال اول: فتوای برخی امامیه قبل از شیخ طوسی به جواز نظر به زنان اعراب اولاً، نوع فقهای متأخر از شیخ طوسی از فتاوای او تبعیت می‌کردند، و تدریجاً همان فقه شیخ طوسی، به عنوان فقه شیعه، شناخته می‌شد. مرحوم آقای بروجردی، در درس خود می‌فرمود: برای استنباط یک حکم، باید خودمان را در قبل از شیخ طوسی؛ یعنی زمانی که هنوز فتوایی از ناحیه شیخ وجود نداشته قرار دهیم، و بعد با توجه به ملاک، استنباط کنیم.

فقهای طبقه قبل از شیخ، در مسئله نظر به اعراب، فتوای به جواز داشته‌اند؛ برای نمونه، فتوای کلینی در کافی، جواز نظر به زنان اعراب است؛ زیرا ایشان فقط روایاتی را که عمل می‌کرده، در کافی ضبط کرده است، و در مقابل باب نظر به اهل ذمه، بابی را به این مسئله اختصاص داده است.^۱ مرحوم صدوق هم در فقیه که کتاب فتوایی اوست، این مطلب را آورده^۲، و در علل الشرائع نیز بابی را به همین عنوان قرار داده است.^۳ همچنین با توجه به اینکه نوع فتاوای مرحوم صدوق، فتوای پدرش نیز هست، شاید بتوان گفت فتوای پدر او نیز همین است و باید توجه شود که حتی کلمات علی بن بابویه، در گذشته به عنوان «نص» تلقی می‌شده است.^۴ به علاوه حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن عیسی هم که این روایت را نقل می‌کنند، از فقها هستند، و به شکل متعارف این اشخاص روایتی را که مورد فتوایشان بوده، نقل می‌کرده‌اند؛ پس به صورت طبیعی فتوای آنان نیز طبق روایت بوده است. در مجموع به نظر می‌رسد که قبل از شیخ طوسی، فتوا بر طبق روایت عباد بن صهیب بوده است.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۴، باب النظر إلى نساء الأعراب وأهل السواد.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۹، ح ۴۶۳۶.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۵، باب (العلّة التي من أجلها أطلق النظر إلى رؤس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد من أهل الذمة).

۴. ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۵۱.

اشکال دوم: احتمال حمل روایت عباد بر حرج توسط شیخ طوسی

ثانیاً، گرچه شیخ طوسی طبق این روایت فتوا نداده است، ولی شاید به نظر ایشان روایت مربوط به حرج بوده، و ایشان تنها فتاوییی را که مربوط به ملاکات کلی احکام بوده، ذکر می کرده است.^۱

پس طبق تحقیق، اعراض از روایت ثابت نیست، و نمی توان بدین وسیله، روایت را کنار گذاشت.

وجه سوم: احتمال دخیل بودن حرج در جواز نظر به اعراب

به نظر می رسد وجه مناقشه مرحوم سید برداشت ایشان از تعلیل روایت عباد است که همان برداشت مرحوم صاحب جواهر^۲ است.

توضیح مطلب: در بررسی حکم نظر به ذمیه وجوه احتمالی ارتباط بین تعلیل در روایت عباد و حکم معلل بررسی شد و یکی از وجوه این ارتباط، این بود که شارع به دلیل حرجی بودن ترک حضور در جامعه، نگاه به این دسته از زنان را که در اثناء حضور در جامعه معمولاً پیش می آید، تجویز کرده است.

طبق این تقریر، این روایت دلیل بر الحاق اهل بوادی و اعراب به اهل ذمه، به قول مطلق نیست؛ بلکه مطابق تعلیل روایت، حکم جواز نظر به اعراب مقید به مواردی است که ترک حضور در جامعه و نگاه نکردن موجب عسر و حرج باشد؛ در حالی که اگر زنان اعراب، به زنان اهل ذمه ملحق باشند، طبق روایت سکونی جواز نظر مقید به چنین قیدی نخواهد بود و حتی اگر زنان اهل بوادی نیز به حجاب عادت کنند، باز هم نگاه کردن جایز است.

۱. ممکن است اشکال شود که چگونه مرحوم شیخ طوسی در ذمیه، فتوا به جواز نظر داده، در حالی که ذمیه در روایت عباد در کنار زنان اعراب قرار گرفته است و باید ایشان به ملاک حرج، چنین فتاویی می داد؟ پاسخ این اشکال آن است که مرحوم شیخ طوسی به ملاک این دو روایت درباره ذمیه چنین فتاویی نداده؛ بلکه با تنزیل ذمیه به کنیز که در برخی اخبار آمده است چنین فتاویی داده است: «النظر إلى نساء أهل الكتاب و شعورهنّ لا بأس به، لأنهنّ بمنزلة الإمام» (النهاية، ص ۴۸۴).

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹: «... می کند کون المراد منه عدم وجوب الغضّ، و عدم حرمة التردّد فی الأسواق و الرقاق من هذه الجهة، لما فی ذلك من العسر و الحرج بعد فرض عدم الانتهاء بالنهي...».

تأیید اراده وجه سوم در کلام صاحب عروه

در تأیید وجه سوم می‌توان گفت: مرحوم صاحب جواهر نیز در جواز نظر به زنان بادیه‌نشین و روستایی، مطابق با وجه سوم اشکال کرده^۱ و به علاوه نگاه اتفاقی به این عده از زن‌ها را در اوقات حضور در جامعه و رفت و آمدها تجویز کرده است.^۲ مرحوم سید نیز پس از اشکال به الحاق این عده به اهل ذمه چنین فرموده است: «نعم، الظاهر عدم حرمة التردد...»^۳؛ بنابراین، به نظر می‌رسد اشکال مرحوم سید بر الحاق این عده به اهل ذمه همان اشکال صاحب جواهر یعنی وجه سوم باشد؛ خصوصاً که مرحوم سید به دلیل انس با کتاب جواهر، بسیاری از عباراتش ناظر به کلام صاحب جواهر است؛ پس روایت عتاد بن صهیب دلیل بر الحاق مطلق نبوده، و دلالت بر جواز نظر به زنان بوادی در موارد فقدان حرج نمی‌کند.

نظر مختار: جواز نظر به اعراب و روستاییان تربیت‌ناپذیر

اما چنان‌که گذشت نسبت به ملاک حرج، اقرب این است که ملاک، سلب احترام نوعی باشد؛ یعنی ارتباط تعلیل («لأنهنَّ إذا نهين لا ينتهين») با حکم معلّل (جواز نظر)، سلب احترام نوعی این عده از زن‌ها از خودشان است نه ملاک حرج؛ البته نمی‌توان ظهور روایت عتاد را در این دانست؛ زیرا محتمل است مراد از تعلیل مذکور، این باشد که این عده، مشابه بهائم و تربیت‌ناپذیر هستند، نه اینکه به مجرد عدم ترتیب اثر نسبت به نهی از کشف پوشش، شارع نگاه به آنها را تجویز کرده باشد. بنابراین، تنها زن‌هایی که در چنین سطح ضعیف فرهنگی قرار دارند نگاه به مو و دستانشان مجاز است.

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹ و ۷۰.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹.

۳. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۷.

فصل ۸: نظر به مماثل



حکم نظر به مماثل و کشف حجاب زن مسلمان در مقابل کافره

مسألة ۲۸: «يجوز لكل من الرجل والمرأة النظر إلى ما عدا العورة من مماثله شيخاً أو شاباً حسن الصورة أو قبيحها ما لم يكن بتلذذ أو ريبية؛ نعم، يكره كشف المسلمة بين يدي اليهودية والنصرانية بل مطلق الكافرة فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن والقول بالحرمة للآية حيث قال تعالى: ﴿أَوْنِسَانِهِنَّ﴾ فخصّ بالمسلمات ضعيف؛ لاحتمال كون المراد من نسائهن الجوّاري والخدم لهنّ من الحرائر»^۱

در این مسئله، حکم نظر مرد و زن به مماثل خود و حکم کشف حجاب زن مسلمان در مقابل کافره مطرح شده است. این مطلب، در ضمن یکی از بخش‌های بحث بعدی (بررسی آیه غض) به تفصیل بررسی خواهد شد. در آن بخش، بیان خواهد شد که کشف حجاب در مقابل کافره حرام است؛ بر خلاف مرحوم سید که آن را مکروه دانسته است.^۲

۱. العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۸.

۲. لازم به ذکر است که حکم نگاه مرد به هم جنس خود، به دلیل وضوح مطلب، بررسی نخواهد شد.

آیه غَضَّ بصر و بررسی جهات مختلف آن

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ • وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۱

جهات مورد بررسی در این آیه شریفه چنین است:

- جهت اول: معنای غَضَّ
- جهت دوم: معنای «مِنْ»
- جهت سوم: مراد از متعلق غَضَّ بصر
- جهت چهارم: مراد از «ما ملکت ایمانهن»
- جهت پنجم: مراد از «نسائهن»
- جهت ششم: مراد از «المؤمنات»

جهت اول: بررسی معنای «غَضَّ»

در آیه شریفه، دو واژه «يَغُضُّوا» و «يَغْضُضْنَ» استعمال شده است؛ از این رو، باید معنای «غَضَّ» بررسی شود. با تبیین نظر مختار، پاسخ معانی دیگر روشن خواهد شد.

معنای اول: بستن پلک (مرادف غمض)

ابوالفتوح رازی^۱ و مرحوم آقای خوئی^۲ و مرحوم آقای طباطبایی^۳ «غَض» را به معنای «إطباق الجفون» دانسته‌اند.

کلام آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی دو مطلب مطرح کرده است.

مطلب اول: استشهاد به روایت «غَضُوا أَبْصَارَكُمْ»

ایشان با استشهاد به روایت «غَضُوا أَبْصَارَكُمْ كَيْ تَجُوزَ فَاطِمَةُ عليها السلام بِنْتُ حَبِيبِ اللَّهِ عليها السلام»^۴ معنای حقیقی «غَض بصر» را «إطباق الجفون» یعنی «بستن پلک‌ها» دانسته و چنین فرموده است:

«أَنَّ الظاهر من تلك الأوامر أَنَّ هذه الكلمة مستعملة في معناها الحقيقي أعني إطباق الجفون وجعل الإنسان نفسه كالأعمى إجلالا وتعظيما لمقامها عليها السلام، لا ترك النظر إليها»^۵

مطلب دوم: اراده معنای مجازی در آیه غض

البته ایشان استدلالی آورده که اثبات کند غض در آیه مورد بحث، به معنای حقیقی آن به کار نرفته؛ بلکه به معنای صرف نظر کردن و چشم پوشی است:

۱. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۱۶: «بگو زنان مؤمن را تا چشم بر هم نهند از چشم هاشان.»
ممکن است اشکال شود که مرحوم ابوالفتوح در ج ۱۴، ص ۱۲۳ صریحاً فرموده که «غَض» به معنای اطباق جفن نیست؛ زیرا فرموده است: «بگو ای محمد مؤمنان را «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»، تا چشم بر هم نهند، و مراد نه آن است که اطباق جفن کنند بر حلقه، معنی آن است که: چشم نگاه دارند از آنچه ایشان را نیست که در او نگرند از روی عقل و شرع».

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا مرحوم ابوالفتوح این مطلب را پذیرفته که معنای حقیقی «غَض» همان چشم بر هم نهادن است؛ اما مراد جدی را غیر از این لحاظ کرده است.

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶.

۳. الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۵، ص ۱۱۰.

۴. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۳۲-۳۳، ح ۵۵: «وبهذا الإسناد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد يا معشر الخلاق غَضُوا أَبْصَارَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ عليها السلام بِنْتُ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله».

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶.

«و على ضوء هذا فحيث أنَّ المراد بالغض في الآية الكريمة ليس معناه الحقيقي يقينا إذ لا يجب على الرجل أن يطبق جفنه كما لا يجب على المرأة أن تطبق جفنها جزما وإرادة ترك النظر منها باعتبار أنه ملازم له عناية يحتاج إلى الدليل و هو مفقود، بل هو استعمال غريب لم يعثر عليه مطلقا، تعين أن يكون المراد به صرف النظر عن غير الزوجة والمملوكة، وفرضها كالعدم، وهو استعمال شائع عرفا.»^۱

در مباحث آتی کلام ایشان بررسی خواهد شد.^۲

معنای دوم: نیم لا کردن چشم

معنای دیگری نیز مطرح شده است.

کلام آقای حکیم و شیخ مرتضی آل یاسین

آقای موسی صدر که نزد مرحوم شیخ مرتضی آل یاسین درس می خواند، از ایشان نقل کرد که آن مرحوم فرموده است که غَضُّ البصر، با ترک النظر مغایرت دارد، و عرب به کسی که چشمش «نیم لا» است (نه اینکه بسته است) غضیض الطرف می گوید؛ لذا این فقیه عرب، غَضُّ البصر را به معنای ترک النظر ندانسته است. مرحوم آقای حکیم نیز فرموده است که غَضُّ بصر غیر از ترک نظر است.^۳

شواهد شهید مطهری بر معنای دوم

مرحوم آقای مطهری نیز فرموده است: مراد از غَضُّ نظر، ترک نظر نیست و «غَضُّ» با «غمض العين» تفاوت دارد، «غمض» به معنای روی هم گذاشتن پلک های چشم است و «غَضُّ» به معنای کاهش دادن است. چنان که طبق شواهدی از استعمالات نیز غَضُّ بصر به معنای نگاه نکردن نیست؛ بلکه نیم لا کردن چشم است و به کسی که به دیگری خیره نگاه نکند، غَضُّ بصر اطلاق می شود. نگاه کردن بر دو گونه است: گاه نگاه انسان به شکل مستقل، همراه با دقت

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶.

۲. رک: جهت سوم (بررسی احتمالات متعلق «غَضُّ بصر»)، احتمال هشتم (نظر شهوانی).

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵.

است، تا خصوصیات منظور را تشخیص دهد؛ مثل واریسی قیافه زن، و گاه نگاه جنبه مقدمی و آلی دارد، مثل نگاه به زنی هنگام صحبت یا خرید و فروش یا تحویل دادن یا تحویل گرفتن کالا، که انسان به شکل قهری به زن نگاه می‌کند؛ اما این نگاه، استقلالی و همراه با دقت نیست؛ و وقتی نگاه به شکل استقلالی و همراه با دقت، و چشم چرانی نباشد، تعبیر به غضّ بصر می‌شود؛ پس در مواردی که فرد اصلاً نگاه نکند، تعبیر به غضّ بصر نمی‌شود.

ایشان دو شاهد نیز ارائه کرده است:

شاهد اول: وصف چهره پیامبر در حال خنده

شاهد اول این است که هند بن ابی هاله در توصیف چهره پیغمبر صلی الله علیه و آله گفته است: «إذا فرح غض طرفه، جلّ ضحكه التّبسم.»^۱ معنای روایت این است که حضرت با چشم کاملاً باز خنده نمی‌کردند؛ بلکه تنها تبسم می‌کردند؛ یعنی خیره نگاه نمی‌کردند، و مانند افراد سبک، چشم خود را باز نمی‌کردند، نه اینکه حضرت اصلاً نگاه نمی‌کردند.

شاهد دوم: سفارش علی علیه السلام در نحوه جنگ

شاهد دوم این است که در وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه در جنگ جمل چنین آمده است: «ارم ببصرک أقصى القوم و غضّ بصرک.»^۲ و یا در دستورالعمل عمومی برای جنگ فرمودند: «غضّوا الأبصار فإنّه أربط للجأش و أسکن للقلوب و أمیتوا الأصوات فإنّه أطرّد للقلل.»^۳ حضرت در این دستور می‌فرمایند: شما نگاه مطالعه‌ای به دشمن نکنید؛ زیرا کثرت جمعیت دشمن، انسان را مرعوب کرده، ایجاد وحشت می‌کند؛ بلکه نگاه‌تان عادی باشد و با دقت همراه نباشد.^۴

۱. مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۱۴، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۱۵۰.

۲. بحار الأنوار، ج ۳۲، ص ۱۷۴.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۹، ح ۴.

۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۷۴.

معنای سوم (مختار): پایین آوردن نگاه (کنایه از ترک نگاه)

با مراجعه به کتب لغت بسیار قدیمی که برخی از آنها در زمان معصومین علیهم السلام نگاشته شده همچون کتاب العین منسوب به خلیل^۱، و نیز کتب لغت متأخر روشن می شود که معنای «غَضَّ» با «غَمَضَ» تفاوت دارد؛ «غَمَضَ العین» به معنای چشم بستن است؛ و «غَضَّ» به معنای خفض و نقصان و شکستن است؛ نه به معنای روی هم گذاشتن پلک ها؛ این واژه اگر به چشم تعلق گیرد، به معنای پایین انداختن چشم و شکستن آن است^۲. «غَضَّ نظر»، پایین آوردن نگاه است؛ و اگر به صوت تعلق گیرد، نظیر «اغْضَضَ مِنْ صَوْتِكَ»^۳ به معنای پایین آوردن صدا و بلند نبودن صدا است^۴. اشتقاقات کلمه «غَضَّ» مثل «غَضْغَضَه»^۵ نیز در همین معنای نقصان استعمال شده اند؛ البته وقتی «غَضَّ بصر» چنین معنایی دارد که

۱. استاد رحمته الله: کتاب العین قدیمی ترین کتاب لغتی است که در دسترس است؛ البته، اینکه متعلق به خلیل باشد روشن نیست؛ ولی در هر حال کتابی قدیمی است.

۲. این اختلاف وجود دارد که این کتاب مربوط به لیث از شاگردان خلیل است یا عمده آن مربوط به خلیل است یا بخشی از آن چنین است و باقی آن توسط لیث (ر.ک: معجم الأدباء، ج ۵، ص ۲۲۵۳-۲۲۵۸) یا سایر شاگردان وی مثل النضر بن شمیل و مؤرج السدوسی و نصر بن علی الجهضمی تکمیل شده است (وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷: «فأكملته تلامذته النضر بن شمیل و من فی طبقته و هم مؤرج السدوسی و نصر بن علی الجهضمی و غیرهما»).

در هر حال، کتاب العین از کتب قدیمی محسوب می شود و طبق قول معروف در تاریخ وفات خلیل، او از معاصرین امام صادق علیه السلام محسوب می شود؛ زیرا حتی اگر در سال ۱۷۵ ق هم وفات او بوده باشد، کسی که ۷۰ سال عمر اوست در سال ۱۴۸ ق که شهادت امام صادق علیه السلام است در سن ۴۳ سالگی بوده است (وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۲۴۸: «وكانت ولادته في سنة مائة للهجرة. وتوفي سنة سبعين، وقيل خمس وسبعين ومائة، وقيل عاش أربعاً وسبعين سنة» (رحمه الله تعالى). وقال ابن قانع في تاريخه المرتب على السنين: إنه توفي سنة ستين ومائة. وقال ابن الجوزي في كتابه الذي سماه شذور العقود: إنه مات سنة ثلاثين ومائة. وهذا غلط قطعاً»؛ معجم الأدباء، ج ۳، ص ۱۲۶: «مات سنة خمس وسبعين ومائة عن أربع وسبعين سنة»).

۳. تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۷؛ دیوان الأدب، م ۳۵۰.

۴. لقمان، ۱۹.

۵. الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۹۵.

۶. شمس العلوم، ج ۸، ص ۴۸۹۴؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۸۳؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۴۹.

اصل چشم موجود است؛ اما با پایین انداختن چشم، اثر مطلوب آن (نگاه کردن به روبرو) از بین رفته و گویا در واقع چشم ناقص شده است؛ چنان که در «اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» نیز اصل صوت موجود است؛ ولی حجب صدا پایین آمده، به گونه ای که گوش خراش نیست؛ نه اینکه صدا به طور کامل از بین رفته باشد^۱.

و بر خلاف کلام مرحوم آقای حکیم و آقای شیخ مرتضی آل یاسین، «غَضُ» به معنای نیم‌لا نگاه کردن نیست؛ زیرا با مراجعه به موارد استعمال این واژه مشخص می‌شود کاربرد آن مختص به موارد نگاه کردن به طرف مقابل است، و هر جا واژه «غَضُ البصر» به کار رفته کنایه از نگاه نکردن است. شواهد معنای مختار چنین است:

شواهد معنای سوم در استعمالات

۱. «من دخل الحمام فغض طرفه عن التّظر إلى عورة أخيه أمّنه الله من الحميم يوم القيامة»^۲ روشن است که مراد از «غَضُ ظَرْفُهُ»، نیم‌لا نگاه کردن نیست؛ بلکه مراد این است که اصلاً نگاه نکند.

۲. «لا تدخل الحمام إلّا بمئزر و غَضُ بصرک»^۳ یا «ادخله بمئزر و غَضُ بصرک»^۴.

۱. استاد رحمته الله؛ شاید برخی با مقایسه «وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» و «يُغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» وجود صوت ناقص در غَضُ صوت، گمان کرده‌اند باید در غَضُ بصر نیز، نگاه ناقص وجود داشته باشد؛ ولی این مقایسه صحیح نیست؛ زیرا بصر به معنای نگاه (که اثر چشم بوده و فعلی از افعال چشم است) نیست؛ بلکه به معنای خود چشم و قوه بینایی است، و چنان‌که بیان شد در غَضُ بصر هم، چشم از بین نمی‌رود؛ بلکه به علت مترتب نشدن اثر مطلوب بر آن، ناقص به شمار می‌آید؛ پس بصر در مقابل سمع و اذن است نه در مقابل صوت؛ لذا نظر در مقابل صوت، قرار می‌گیرد و اگر در آیه گفته شده بود: «یغضوا من أنظارهم»، قهراً معنای آن، نگاه نیم‌کاره بود که بر اصل وجود نگاه، دلالت داشت؛ ولی آیه شریفه بدین‌گونه نیست.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۴.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۴۹۸ ح ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۴۰، ح ۷.

شاهد دیگر این است: وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۲: محمّد بن علی بن الحسین یاسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي قال: «لا يدخل أحدكم الحمام إلّا بمئزر و نهی أن ينظر الرجل إلى عورة أخيه المسلم». لذا به جای «غَضُ بصرک» چنین تعبیر شده است: «نهی أن ينظر الرجل».

۴. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۷۳، ح ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۱۸، ح ۱.

۳. «ولا ينظرن أحد إلى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع فإنَّ النظر إلى الفرج يورث العمى في الولد.»^۱ این روایت دستور داده اصلاً نگاه نکنند؛ زیرا نگاه سبب کوری فرزند می‌شود، نه اینکه نیم‌لا نگاه کند.

۴. «إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك فليقل بسم الله، فإنَّ الشَّيْطَانَ يَغْضُ بصره عنه حتَّى يفرغ.»^۲ معنای حدیث این است که شیطان اصلاً نگاه نمی‌کند، نه اینکه نیم‌لا وزیر چشمی نگاه می‌کند.

۵. «و غَضَّ بصرک عن عورة النَّاس و استر عورتک من أن ينظر إليه.»^۳

۶. «أنَّهم أمروا بستر العورة و غَضَّ البصر عن عورات المسلمين.»^۴

۷. «مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ رَافِعٌ بَصْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ يَدْعُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَضَّ بَصْرَكَ فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ.»^۵ یعنی تو نمی‌توانی خدا را ببینی، چشم خود را پایین بینداز.

۸. «غَضَّ طَرَفَكَ عَمَّا لَا خَيْرَ فِيهِ.»^۶

۹. «غَضَّ بَصْرَكَ مِنَ الشَّهَوَاتِ.»^۷

۱۰. در روایتی ابوهریره به حضرت امیر علیه السلام عرض می‌کند من شوق دیدار اولادم به سرم زده، «فأمره علیه السلام بَغَضَ الطَّرَفِ؛ ابوهریره چشم خود را می‌بندد، سپس باز کرده خود را در منزلش در مدینه می‌بیند، و پس از مدتی حضرت به او می‌فرماید: «هَلَمْ نَنْصَرِفْ وَ غَضَّ طَرَفَهُ»، دوباره چشمش را بسته، و خود را در همان جای قبلی در کوفه می‌بیند؛^۸ در این روایت «غَضَّ» برای چشم بستن در طی الارض و سیر سریع و

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۵۲، ح ۴۸۹۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۲۱، ح ۵.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۵، ح ۴۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۷، ح ۴.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۱.

۴. بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۱۹۲، ح ۵۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۲.

۵. التوحید (شیخ صدوق)، ص ۱۰۷، باب ۸ ما جاء فی الرؤیة، ح ۱: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ الشَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ آبَائِهِ عليهم السلام قَالَ.»

۶. الأمالی (شیخ صدوق)، ص ۵۱۷.

۷. مصباح الشریعة، ص ۲۷.

۸. مناقب آلِ أبی طالب علیهم السلام، ج ۲، ص ۳۲۴ که در این مثال غَضَّ بصر به معنای بستن چشم (و نه زیر انداختن آن) به کار رفته است و نظیر این امر در بحار الأنوار (ج ۴۶، ص ۲۸۰، ح ۸۲) نیز، دیده می‌شود.

خارق العاده به کار رفته است.

۱۱. در روایت مشهور حضور حضرت فاطمه علیها السلام در صحرای محشر، دستور می‌رسد: «یا معشر الخلائق غَضُّوا أَبْصَارَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ علیها السلام بِنْتُ مُحَمَّدٍ علیها السلام». «که مردم نگاه‌ها را به زیر می‌اندازند و آن حضرت را نمی‌بینند، نه اینکه زیرچشمی نگاه می‌کنند.
۱۲. «فَهَذَا مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعَيْنَيْنِ مِنْ غَضِّ الْبَصَرِ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ علیهما وَهُوَ عَمَلُهُمَا وَهُوَ مِنَ الْإِيمَانِ»^۱ این روایت به این معناست که هیچ توجهی به محرمات الهی ندارند، نه اینکه زیرچشمی به آنها نگاه می‌کنند.
۱۳. «فَفَرَضَ عَلَى الْعَيْنِ أَنْ لَا تَنْظُرَ إِلَى مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنْ تَغَضَّ عَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَنْهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَهُ، وَهُوَ عَمَلُهُ وَهُوَ مِنَ الْإِيمَانِ ... فَهَذَا مَا فَرَضَ اللَّهُ مِنْ غَضِّ الْبَصَرِ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ»^۲

در این موارد، واژه «غَضُّ بَصَرٍ» در معنای حقیقی خود (پایین انداختن چشم تا طرف مقابل و روبه‌رو را نبیند؛ نه معنای روی هم گذاشتن چشم) استعمال شده است؛ زیرا استعمال مجازی نیازمند قرینه صارفه، و عنایت و تأوّل و ادعای اتحاد است، و در این موارد هیچ‌گونه تأویلی در استعمال حس نمی‌شود؛ چنان‌که ادعای وجود قرینه در تمام موارد نیز قابل پذیرش نیست؛ بلکه همان‌طور که خواهد آمد روایت ابوعمرو زبیری و دو روایت دیگری که در تفسیر آیه غَضُّ وارد شده، دلالت بر استعمال غَضُّ در ترک نگاه می‌کند.

بررسی کلام لغوین در معنای واژه «غَضُّ»

برای «غَضُّ» در غالب کتب لغت، دو معنا ذکر شده؛ یکی معنای خفص (پایین افکندن) و دیگری معنای نقصان، که «غَضُّ» طبق هر دو معنا می‌تواند کنایه از نگاه نکردن به طرف مقابل باشد؛ زیرا طبق معنای اول با زیر افکندن نگاه، طرف مقابل دیده نمی‌شود، و طبق معنای دوم نیز مراد از ناقص کردن عین، ناقص ساختن آن از

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۳۳، ح ۵۵.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۶، ح ۱؛ علی بن ابراهیم عن ابيه عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید قال حدّثنا أبو عمرو الزبیری عن أبي عبد الله علیه السلام قال

۳. تفسیر العنایشی، ج ۲، ص ۲۹۳، ح ۷۷؛ عن أبي عمرو الزبیری عن أبي عبد الله علیه السلام قال

نگاه به طرف مقابل است که منجر به نگاه نکردن خواهد شد. پس معنای کنایی «غَضَّ» با معنای حقیقی «غمض» یکسان خواهد شد.

استعمال تعبیر «غَضَّ بصر» در کنایه از نگاه نکردن بسیار عرفی است؛ چنان‌که وقتی کسی بخواید لباسش را عوض کند، می‌گوید: «چشمت را ببند، تا لباسم را عوض کنم» و به وضوح، بستن چشم کنایه از «نگاه نکردن» بوده و موضوعیت ندارد؛ بله، از آنجا که بستن چشم، راحت‌ترین راه برای نگاه نکردن است، گفته می‌شود: «چشمانت را ببند». در غالب کتب لغت نیز موارد استعمال واژه «غَضَّ العین»، به خفض و زیر انداختن نگاه و شکستن آن به گونه‌ای که دیگر روبه‌رو را نبیند تفسیر شده است. حتی اگر بر فرض، کتاب لغت بر خلاف موارد استعمال، لغتی را تفسیر کند باید تفسیر مذکور در کتاب لغت اشتباه دانسته شود؛ زیرا کتب لغت باید براساس موارد استعمال تنظیم شود.^۱

کتاب العین و تهذیب اللغة و بررسی آن

در کتاب العین چنین آمده است: «الغَضُّ والغضاضة: الفتورُ فی الطرف، و غَضَّ غَضًّا، و أغضی أغضاءً أی: دانی بین جفنیه و لم یلاق.»^۲

ازهری در تهذیب اللغة می‌گوید:

«قال الليث: الغَضُّ والغضاضة: الفتور في الطرف. ويقال: غَضَّ وأغضی،

۱. توضیح بیشتر: مهم‌ترین راه شناخت معانی لغات مراجعه به موارد استعمال آن لغت است، و تنظیم کتاب لغت نیز بر اساس جستجو در زبان عرب است؛ اما این اشکال مطرح است که شاید استعمالی مجازی باشد، که در پاسخ این اشکال دو راه وجود دارد:

راه اول: مرحوم آخوند در مواردی از کفایه فرموده است: استعمال بلا تأوّل و عنایة دلیل بر حقیقت است. (کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۱۹۵ و ۲۳۰).

راه دوم: کثرت موارد استعمال، دلیل بر حقیقی بودن معناست؛ چون مجاز بر خلاف طبع اولیّه محاوره بوده، و در مقامات خاصی نظیر جملات ادبی کاربرد داشته، و موارد آن کمتر از موارد استعمال حقیقی است؛ پس کثرت موارد استعمال لفظ در یک معنا هرچه بیشتر باشد، دلیلی بر حقیقی بودن آن معنا خواهد بود و اگر معنای لفظ در تمام موارد جستجو شده یکسان باشد، بهترین و محکم‌ترین دلیل بر تبیین معنای واژه است.

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۲۲.

۳. کتاب العین، ج ۴، ص ۳۴۱.

إذا دانی بین جفنیه، ولم یلاق ... و يقال: غَضَّ من بصرک، و غَضَّ من صوتک، قال الله جلَّ و عزَّ «وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِک»^۱ أي: إخفض الصوت، و يقال: غَضَّ الطرف، أي: کَفَّ النظر، و قال جریر: «فَغَضَّ الْقَرَفُ إِنَّکَ مِنْ نَمِیرٍ/ فلا کعبا بلغت و لا کلابا» معناه: غَضَّ نظرك ذلا و مهانة. و يقال: غَضَّ من لجام فرسک، أي: صَوَّبَه، و انقض من غریه و حدته. و يقال: ما غَضَضْتُک شیئا، و ما غَضْتُک شیئا أي: ما نقصْتُک شیئا.^۲

طبق تعبیر «دانی بین جفنیه و لم یلاق» پلک‌ها به هم نزدیک شده ولی به هم نمی‌چسبند. در این معنا اگر مراد، وجود نگاه باشد، با موارد استعمال «غَضَّ» در کنایه از نگاه نکردن ناسازگار خواهد بود، و باید با توجه به ناسازگاری آن با موارد استعمال تصحیح شود.

نقد تفسیر غَضَّ به بستن پلک در جمهرة اللغة

صاحب جمهرة اللغة می‌گوید: «غَضَّ بصره یَغْضُهُ غَضًّا، إذا أطرق و ضَمَّ أجفانه».^۳ این تفسیر، در مفهوم «غَضَّ»، هم «اطراق» و هم «ضَمَّ أجفان» را اخذ کرده؛ اما هیچ کتاب لغت دیگری «ضَمَّ أجفان» را در معنای «غَضَّ» ذکر نکرده است، و گویا از خلط این کلمه با «غَمَضَّ» ناشی شده یا کلمه به لازم آن تفسیر شده است؛ زیرا «غَضَّ بصر» در موارد ندیدن کاربرد داشته، و «ضَمَّ أجفان» نیز سبب ندیدن است؛ البته اگر مراد از «ضَمَّ أجفان» نزدیک شدن آنها به هم باشد، مطابق مطلب کتاب العین خواهد شد.

معجم دیوان الأدب

صاحب معجم دیوان الأدب می‌گوید: «غَضَّ الطرف و الصوت: خفضهما و غَضَّ الملامة: کَفَّها و أصل الغَضَّ الخفض».^۴

۱. لقمان، ۱۹.

۲. تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۷.

۳. جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۴۶.

۴. دیوان الأدب، ج ۳، ص ۱۲۶.

معجم مقاييس اللغة

«غض الغين والضاد أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على كَفّ ونقص، والآخر على طراوة. فالأول الغَضّ: غَضَّ البصر. وكلّ شيء كففته فقد غضضته. ومنه قولهم: تلحقه في ذلك غضاضة، أي أمر يغضّ له بصره. والغضضة: التقصان ... و غَضِضْتُ السقاء: نقصته. وكذلك الحقّ.»^١

مجل اللغة

«الغَضّ: غَضَّ البصر وكل شيء كففته فقد غضضته الغضضة النقصان، ... و غضضت السقاء اذا نقصته وكذلك الحقّ ومنه الغضاضة.»^٢

المحيط في اللغة

«الغضاضة: فتور في الطرف، غَضَّ وأغضى: إذا داني بين جفنيه ولم يلاق ... و ما غَضِضْتُكَ شيئاً: أي ما نقصتكَ ... وغَضِضْتُ الغصن: إذا كسرتَه فلم تنعم كسره. و غَضِضْتُ عنه: كففت عنه.»^٣

الصاح

جوهری در الصحاح چنین گفته است:

«غَضَّ طرفه، أي خفضه. و غَضَّ من صوته. و كلّ شيء كففته فقد غضضته ... و انغضاض الطرف: انغماضه. و ظبي غضيض الطرف، أي فاتره. و غَضَّ الطرف: احتمال المكروه ... و غَضَّ منه بغضّ بالضم، إذا وضع ونقص من قدره. يقال: ليس عليك في هذا الأمر غضاضة، أي ذلّة و منقصة.»^٤

مفردات ألفاظ القرآن

«الغَضّ: التقصان من الطرف، والصّوت، و ما في الإناء ... قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ

١. معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٣٨٣.

٢. مجمل اللغة، ص ٦٨٢.

٣. المحيط في اللغة، ج ٤، ص ٤٩٦.

٤. الصحاح، ج ٣، ص ١٠٩٥.

يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^۱ ... و غضضت الشقاء: نقصت ممّا فيه.^۲

اساس البلاغة والفائق

زمخشری در اساس البلاغة گفته است:

«اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ»: اخفض منه. و غَضَّ طرفك، و طرف غضيض.

و غَضَّ من لجام فرسك أي صَوْبِهِ و طأمنه لتنقص من غربه.^۳

ایشان در الفائق می گوید:

«غَضَضَ»: ابن عباس (رضي الله تعالى عنهما) لو غَضَّ الناس في

الوصية من الثَلث إلى الزبع لكان أحب إلي، لقول رسول الله ﷺ:

«الثلث والثلث كثير». أي نقصوا و حظوا؛ يقال: لا أغْضُك من حقك

شيئاً، ولا أغْذُك، و قد غَضَضته و غَذَذته.^۴

النهاية

عبارت نهاییه (ابن اثیر) چنین است:

«فيه "كان إذا فرح غَضَّ طرفه" أي كسره و أطرق و لم يفتح عينه. وإنما

كان يفعل ذلك ليكون أبعد من الأشر و المرح. و منه ... حديث

العطاس "كان إذا عطس غَضَّ صوته" أي خفضه و لم يرفعه بصيحة.

و في حديث ابن عباس "لو غَضَّ الناس في الوصية من الثَلث" أي

لو نقصوا و حظوا.^۵

کتاب الأفعال

صاحب کتاب الأفعال می گوید:

«غَضَّ بصره بغضه غضا منعه ممّا لا يحل له رؤيته، و غيره كَفَّه و وضع

۱. النور، ۳۰.

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۰۷.

۳. أساس البلاغة، ج ۱، ص ۷۰۴.

۴. الفائق في غريب الحديث، ج ۲، ص ۴۳۸.

۵. النهاية (ابن اثیر)، ج ۳، ص ۳۷۱.

منه، و الصوت خفضه ما غضضتك شيئاً أي ما نقصتك.^۱

لسان العرب و تاج العروس

صاحب لسان العرب می‌گوید:

«غَضَّ طرفه و بصره يغضه غَضًا و غضاضا و غضاضا و غضاضة،

فهو مغضوض و غضيض: كَفَّه و خفضه و كسره، و قيل: هو إذا دانی

بین جفونه و نظر، و قيل: الغضيض الطرف المسترخي الأجفان....^۲

و در ادامه عبارت نه‌ایه (ابن اثیر) و الصحاح و العین را نقل کرده است.

عبارت تاج العروس چنین است:

«غض طرفه يغض غضاضا، بالكسر، و غَضًا و غضاضا و غضاضة،

بفتحهم، فهو مغضوض و غضيض: كَفَّه و خفضه، و كسره. و قيل:

هو إذا دانی بین جفونه و نظر. و في الحديث: «إذا فرح غَضَّ طرفه».

أي كسره و أطرق، و لم يفتح عينه ليكون أبعد من الأثر و المرح

... يقال: غض و أغضی، إذا دانی بین جفنيه. و الغضيض الطرف:

المسترخي الأجفان.^۳

در لسان العرب و تاج العروس برای «غَضَّ بصر» چنین معنایی نقل شده است:

«قيل هو إذا دانی بین جفونه و نظر»، اما قید «نَظَرَ» با توجه به موارد استعمال «غَضَّ»

در کنایه از نگاه‌نکردن، صحیح نیست.

المصباح المنیر

«غَضَّ: الزَّجَلَ صوته و طرفه و من طرفه و من صوته^۴ (غَضًا) من باب قتل^۵ خفض و

منه يقال (غَضَّ) من فلان (غَضًا) و (غضاضة) إذا تنقَّصه. و (الغضغضة) التقصان

۱. کتاب الأفعال، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲. لسان العرب، ج ۷، ص ۱۹۷.

۳. تاج العروس، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

۴. استاد گنجینه: از این عبارت معلوم می‌شود که بین تعدی به «من» و عدم تعدی به آن فرقی نیست.

۵. استاد گنجینه: «غَضَّ» از باب ضرب نیز آمده است که به معنای دیگری است؛ ولی آنچه در اینجا محل

کلام است: «غَضَّ يَغْضُ» است که آیه شریفه هم از این باب است.

و (غضغضت) السقاء نقصته»^۱

مجمع البحرين

«يفغضوا من أبصارهم أي ينقصوا من نظرهم عما حرم الله عليهم يقال غَضَّ طرفه غضاضا بالكسر و غضاضة بفتح حین خفضه و تحمّل المكروه، غَضَّ صوته أي خفضه و لم يرفعه بصيحة، و غَضَّ طرفه أي كسره و منه الحديث: «كان اذا فرح غَضَّ طرفه»؛ یعنی كسره و اطرق و لم يفتح عينیه، اغض الرجل العين بالالف: قارب بین جفینها، و قوله: ليس عليك في هذا الامر غضاضة أي ذلة و منحة. ^۲ معمولاً لغویین «غَضَّ» را به معنای زیر انداختن دانسته اند، و فقط کتب معدودی مثل الصحاح^۳، لسان العرب^۴ و تاج العروس^۵ در ماده انفعال (انغضاض) آن را به انغماض و به چشم بر هم نهادن و پلک ها را روی هم گذاشتن معنا کرده اند؛ چنان که انغماض العين نیز به معنای چشم بر هم نهادن است: «أغمضت العين انغماضا و غمضة تغميضا أطبقت الأجفان»^۶

اشکال بر «استشهاد شهید مطهری در اثبات معنای دوم»

شواهد مرحوم آقای مطهری نیز که برای اثبات معنای دوم ارائه شده بود صحیح نیست؛ در روایت هند بن ابی هاله، مراد از «غَضَّ طرفه» همان زیر انداختن نگاه است؛ یعنی پیامبر اسلام ﷺ به جهت دوری از شادمانی مستانه، نگاه خود را به زیر می انداختند که با تواضع سازگارتر است.

در روایات دستورات امیرالمؤمنین (علیه السلام) در میدان جنگ، نیز حضرت می خواهند

۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۴۹.

۲. مجمع البحرين، ج ۴، ص ۲۱۸.

۳. الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۹۵.

۴. لسان العرب، ج ۷، ص ۱۹۷.

۵. تاج العروس، ج ۱۰، ص ۱۱۵.

۶. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص ۵۸۰.

البته در کتاب تاج العروس (ج ۱۰، ص ۱۱۴) «غمض» و «غَضَّ» مرادف ذکر شده اند.

۷. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۵۴.

بفرمایند که چشم خود را به زیر بیاندازید، گویا اصلاً دشمنی وجود ندارد، جمعیت را بشکافید و حمله کنید و فاتح شوید و مراد این نیست که نگاه نیمه‌کاره بکنید؛ بلکه پس از تشخیص دشمن، صف مقابل را بشکافید و به جلو بروید همانند کسی که نگاه نمی‌کند و حرکت می‌کند؛ اینها معانی کنایی است.

استعمال «غَضّ» با اعم از بصر و عین و مناقشه در کلام شهید مطهری

مرحوم آقای مطهری فرموده است: متعلق غمض، عین است و متعلق غَضّ، بصر است؛ البته عین و بصر هر دو، نام همین چشم واقع در زیر ابرو بوده و جوهری از جواهر است؛ ولی در این دو مفهوم تفاوتی لحاظ شده است که در ترجمه فارسی این دو کلمه نیز، مشاهده می‌شود، ترجمه فارسی عین، «چشم» و ترجمه بصر «دیده» است؛ دیده و چشم هر دو اسم برای عضو خاص هستند؛ ولی با دو لحاظ مختلف، اگر به جنبه ابصار و دیدن که فعلی از افعال چشم است توجه شود، کلمه دیده یا بصر به کار می‌رود، و اگر این جهت ملحوظ نباشد چشم یا عین اطلاق می‌شود؛ چنان‌که با توجه به اشعار فارسی نیز تفاوت چشم و دیده مشخص می‌شود. طبق ظاهر کلام شهید مطهری، متعلق غَضّ مختص به «بصر»، و متعلق غمض مختص به «عین» است؛ اما با بررسی موارد استعمال بطلان این مطلب ثابت می‌شود؛ زیرا کثرت استعمال تعلق غَضّ به عین، مثل «غَضُّوا عینکم»^۱ و «عین غضت عن محارم الله»^۲ دلیلی بر اعمیت متعلق غَضّ از «بصر» و «عین» است؛ البته این نکته در مقام اثری ندارد.

جهت دوم: بررسی اقوال در معنای «من» در آیه عَضّ

در آیه شریفه، در مورد «غَضّ» بر سر «أَبْصَارٍ» حرف جرّ «مِنْ» آورده شده؛ ولی درباره حفظ فرج، این حرف آورده نشده است. در تفسیر «مِنْ» در آیه شریفه، اقوال مختلفی

۱. بحار الأنوار ج ۱۷، ص ۲۶۳، ح ۵؛ و ج ۲۷، ص ۳۹، ح ۵.

۲. بحار الأنوار ج ۷، ص ۱۹۵، ح ۶۳؛ و ج ۲۲، ص ۱۱۷، ح ۸۸؛ و ج ۴۶، ص ۱۰۰، ح ۸۸؛ و ج ۶۸، ص ۲۰۴، ح ۷؛ و ج ۷۴، ص ۶۳، ح ۴؛ و ج ۷۵، ص ۱۶۱، ح ۲۲؛ و ج ۹۰، ص ۳۲۹، ح ۸؛ و ص ۳۳۲، ح ۲۱؛ و ج ۹۷، ص ۵۰، ح ۳۲؛ و ج ۱۰۱، ص ۳۵، ح ۱۸.

در میان مفسران و ادیبان و فقیهان دیده می‌شود:

قول اول: «مِنْ» زائده

اخفش «مِنْ» را زائده دانسته، و محقق اردبیلی هم آن را پذیرفته است؛^۱ بنابراین، وجود و فقدان آن یکسان بوده، و معنایی خاص از آن استفاده نمی‌شود.

قول دوم (سیبویه و زمخشری): «مِنْ» تبعیضیه

سیبویه با انکار قول اخفش، گفته است که «مِنْ» زائده نیست و صاحب کشف نیز با تقویت قول سیبویه گفته است:

«مِنْ للتبعيض، والمراد غَضُّ البصر عما يحرم، والاقتصار به على ما يحل. وجَوَزَ الأخفش أن تكون مزیدة، وأباه سيبويه فإن قلت: كيف دخلت في غَضِّ البصر دون حفظ الفروج؟ قلت: دلالة على أن أمر النظر أوسع. ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهنَّ وصدورهنَّ وئديهنَّ وأعضادهنَّ وأسوقهنَّ وأقدامهنَّ وكذلك الجوارى المستعرضات، والأجنبية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين. وأما أمر الفرج فمضيق، وكفاك فرقا أن أبيع النظر إلا ما استثنى منه، وحظر الجماع إلا ما استثنى منه.»^۲

اشکال محقق اردبیلی: بی معنا و بی فایده بودن تبعیض در «بصر»

محقق اردبیلی با معقول ندانستن تبعیض در مقام، در اشکال بر زمخشری فرموده است:

«جَوَزَ الأخفش أن تكون مزیدة وأباه سيبويه وأنت تعلم أن التبعيض هنا يفيد تحريم غَضِّ بعض البصر دون البعض، لا بعض المبصر، وهو المطلوب والمعقول كما يفهم من قوله «و المراد إلخ» فتأمل

۱. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

۲. زیادة البیان، ص ۵۴۱-۵۴۲.

۳. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

فالزیاده أولى بحسب المعنى.^۱

پاسخ اشکال: معقول بودن تبعیض در بصر به لحاظ بصر خائن و امین

در دفاع از کشف باید گفت: وجود «مِنْ» تبعیض بر سر «بصر» بدون اشکال صحیح است؛ طبق این بیان، معنای آیه این است که عین خائن را غصّ کنید نه عین امین را، و این به خود «بصر» می خورد نه مبصر؛ البته آیه شریفه، متعرض بیان مصادیق عین خائن نیست، و باید از ادله دیگر، صغرای آن ثابت شود، که آیا بر حسب علل در نگاه شهوانی، عین خائن گشته، یا بر حسب متعلقات، در نگاه به بعضی مواضع، عین خائن بوده، و یا اینکه با تحقق هر دو، عین خائن می شود.

تبعیضی بودن «مِنْ» گرچه باعث نوعی اجمال در آیه می شود؛ اما تالی فاسدی ندارد، و بر این اساس معنای آیه چنین می شود که انسان باید حدّی برای نگاه کردن نگه دارد، که حدّ و مرز نگاه کردن را سنت معین می کند.

نظر مختار: زائده بودن «مِنْ» و افاده زیبایی کلامی

اما طبق کتب لغت و درک وجدانی، معنای غصّ در دو آیه «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^۲

۱. زبدة البیان، ص ۵۴۱ و ۵۴۲.

بیان دو نکته در اینجا مناسب است:

مطلب اول: محقق اردبیلی علاوه بر غیر معقول بودن معنای تبعیض در مورد بصر، بی فائده بودن آن را نیز معتقد است؛ یعنی حتی اگر معنای معقولی برای تبعیض در بصر نیز تصور شود؛ اما این معنا فائده بخش نیست؛ زیرا آنچه مطلوب امثال زمخشری است، اثبات حرمت نظر شهوی است و این تبعیض در مبصر است نه تبعیض در بصر.

مطلب دوم: در کشف این مسئله نیز مطرح شده که چرا برای فرج «من» نیامده و لذا چه فرقی بین فروج و ابصار وجود دارد؟ در کشف به پاسخ این مطلب پرداخته شده است؛ لذا محقق اردبیلی در ردّ این بخش از کلام زمخشری گفته است: «و قد عرف ما فيه مما تقدّم من أنّ هذا ليس مفاد التبعية هنا و أيضا ليس في منطق القرآن إباحة الأول و تحریم الثاني إلا ما استثنى فافهم».

۲. النور، ۳۰.

و «وَأَغْضَضَ مِنْ صَوْتِكَ»^۱ یکسان است. همان طور که «وَأَغْضَضَ مِنْ صَوْتِكَ» به این معنا است که «صدایت را پایین بیاور» و «خفض» در خود مفهوم «غَضَّ» نهفته است و تبعیضیه بودن «مِنْ» باعث چنین معنایی نشده است، و به همین جهت کسی «مِنْ» را تبعیضیه نگرفته تا مهممل معنا کند؛ همچنان در «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» نیز «مِنْ» تبعیضیه نیست؛ بنابراین، در هر دو آیه مفهوم «غَضَّ»، متضمن «خفض» است.

با مراجعه به کتب لغت، بودن یا نبودن «مِنْ» باعث تفاوتی در معنا نمی شود، و هر دو فرض، معنای واحدی دارند؛ چنان که «غَضَّ طرفه» و «غَضَّ مِنْ طرفه»، یا «غَضَّ عَيْنه» و «غَضَّ مِنْ عَيْنه» تفاوت معنایی ندارند، و تمام اینها به معنای زیر انداختن چشم است^۲ که یا «مِنْ» زائده است یا نشویه، هر کدام باشد از نظر معنایی فرقی در اینجا ندارد؛ چنان که در صیغه نکاح یا بیع نیز گاهی «أُنْكَحْتُ» و «بَعْتُ» همراه با «مِنْ» و گاهی بدون «مِنْ» بیان می شود.

پس معنای آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» این است که به مؤمنین بگو دیده شان را پایین بیندازند، که قهراً خیره نگاه نخواهند کرد و بیش از این، آیه شریفه دلالتی ندارد.

زائدبودن «مِنْ» به معنای لغو بودن آن نیست، که با حکیم بودن گوینده ناسازگار باشد؛ «مِنْ» زائده، معنای تازه ای ندارد؛ ولی در زیبایی کلام دخیل است؛ البته شاید ما این جهت حسن را درک نکنیم؛ اما اهلش درک می کنند؛ پس «مِنْ» زائده، مفید معنا نیست؛ ولی بی فایده نیز نیست.^۳

۱. لقمان، ۱۹.

۲. لذا در المصباح المنیر (ج ۲، ص ۴۴۹) چنین آمده بود: «غَضَّ: الزجل صوته و طرفه و مِنْ طرفه و مِنْ صوته (غَضًّا) مِنْ بَابِ قَتْلٍ، خَفَضَ».

۳. ممکن است اشکال شود که در ترکیب اضافی «نَسَائِهِنَّ» گفته شد که رعایت سجع نمی تواند مصحح این ترکیب اضافی شود و مناسب با مقام قرآن کریم نیست؛ در حالی که در این بحث، استاد^۴ مدعی شده است فائده معنوی در «مِنْ» وجود ندارد؛ لذا چه تفاوتی بین این دو مورد وجود دارد؟ در پاسخ می توان گفت: آنچه در آنجا منافی با مقام قرآن کریم بود این بود که به سبب رعایت سجع، معنایی که از «نَسَائِهِنَّ» فهمیده می شود که نوعی اختصاص است فدا شود؛ بر خلاف مقام که اصلاً معنایی از «مِنْ» طبق استعمالات عرفی فهمیده نمی شود و در حقیقت معنا فدا نشده است.

جهت سوم: بررسی محتملات متعلق «غَض بصر»

در تعیین مقداری که غَض لازم است، چند احتمال مطرح است:

احتمال اول: تمام اشیاء

احتمال اولی که ابتدائاً ممکن است مطرح شود این احتمال است که همه اشیاء متعلق غَض بصر است.

کلام آقای حکیم: لزوم حمل ظهور آیه بر «استحباب» یا «جامع مطلوبیت» مرحوم آقای حکیم فرموده است: بر فرض اگر در آیه شریفه، متعلق «غَض بصر» عام بوده، و غَض بصر از هر چیزی لازم باشد، باید در ظاهر آیه تصرف کرد؛ زیرا گرچه ظاهر ابتدائی امر به «غَض بصر» وجوب غَض است؛ اما باید از این ظهور ابتدایی آیه در وجوب، رفع ید کرده و حکم غَض بصر را بر حکم اولی حمل کرد؛ زیرا غَض از همه چیزها واجب نبوده، بلکه غَض بصر نسبت به امثال عورت واجب بوده، و نسبت به برخی اشیاء غَض بصر مستحب است؛ پس آیه شریفه موارد وجوب غَض و استحباب آن را مشخص نمی‌کند، و باید از دلیل خارجی موارد وجوب و استحباب را تشخیص داد.^۱

اشکال: مطلوب بودن نظر به برخی اشیاء به عنوان نشانه خداوند

این کلام مرحوم آقای حکیم صحیح نیست؛ زیرا معنایش این است که غَض بصر از جمیع اشیاء مطلوب است^۲، در حالی که التزام به این معنا در آیه ممکن نیست؛

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵.

۲. البته شاید گفته شود: گرچه آیه، ظهور در عموم وجوب غَض بصر دارد؛ اما این عموم با اجماع بر عدم وجوب غَض بصر در برخی موارد ضیق شده است، یا ظهور آیه در عمومیت غَض بصر باقی مانده، و اجماع بر عدم وجوب در برخی موارد شاهدی بر عدم اراده وجوب از امر به غَض است؛ بلکه جامع بین وجوب و استحباب اراده شده است؛ لذا مرحوم آقای حکیم در ادامه فرموده است: «...اللهم الآن یكون المستند فی تعیین المراد الإجماع». (مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵).

۳. استاد^۳: صحت استحباب مجموع اشیاء من حیث المجموع، به انصاف تمام اجزاء به استحباب نیاز ندارد، و با وجوب برخی از اجزاء این مجموع هم سازگار است؛ پس ترک این مجموع من حیث المجموع جایز است، که با ترک برخی افراد نیز حاصل می‌شود.

زیرا این حمل در تنافی با مدلول آیاتی است که ترغیب به نظر به آسمان و زمین و نشانه‌های وجود خدا کرده است؛ مانند آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ...»^۱ و سیره انبیاء و اولیاء نیز بر نگاه به زمین و آسمان و برخی امور عالم بوده است؛ بنابراین، حمل آیه بر خصوص استحباب غَضُّ بَصَرٍ از همه اشیاء، یا بر جامع بین وجوب و استحباب، ممکن نیست.

بلکه حتی اگر اجماع و روایاتی بر تخصیص عمومیت آیه دلالت نکند، تناسب حکم و موضوع موجب تضیق دایره موضوع حکم می‌شود؛ زیرا توسعه یا ضیق معانی الفاظ فقط با توجه به معنای موضوع له آنها ثابت نمی‌شود؛ بلکه تناسب نیز در توسعه و ضیق معانی و مفاهیم الفاظ دخالت دارند، و عرف با لحاظ تناسب حکم و موضوع، معنای لفظ را توسعه داده یا ضیق می‌کند؛ لذا احتمال اول به روشنی منتفی است.

احتمال دوم: تمام بدن انسان‌ها

احتمال دوم از سوی محقق اردبیلی مطرح شده است. ایشان مراد از لزوم غَضُّ بَصَرٍ را معنایی عام دانسته است؛ پس نگاه به بدن انسان‌ها جایز نیست؛ حذف متعلق، دلیل عموم است و به هر مقداری که از سنت، تخصیص استفاده شود، از این عموم رفع ید می‌شود و در سایر موارد به عام تمسک می‌شود.^۲

تبیین احتمال دوم

اگر وجود و فقدان «مِنْ» یکسان باشد، به یقین مراد از آیه این نیست که نگاه به هر چیزی به طور کلی حرام است، گویا به مؤمنین خطاب شود چشمانتان را زیر بیندازید و جز جلوی پای خود هیچ چیزی را نبینید، نه از جمادات، نه از حیوانات، نه از انسان‌ها؛ بلکه به تناسب حکم و موضوع مراد از حرمت نگاه، نگاه

۱. الغاشیة، ۱۷، ۱۸، ۱۹ و ۲۰.

۲. زبدة البیان، ص ۵۴۲.

به انسان هاست.

تناسب حکم و موضوع در توسعه و تضییق مفاهیم دخالت دارد؛ مثلاً مراد از حفظ مال، محافظت مال از صدمات مادی است؛ اما در آیه شریفه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^۱ به یقین، مراد از حفظ فرج این نیست که همانند اموال آن را از صدمات مادی حفظ کرده، و آن را از سرمازدگی و زخم شدن محافظت کنید؛ بلکه مراد حفظ فرج از صدمات معنوی و معصیت است؛ همچنین مراد از حفظ لسان نیز محافظت آن از صدمات معنوی مثل لغویات و محرمات است، نه آسیب های مادی؛ در آیه شریفه غَضُّ هَمْ مُرَاد اَز اَن بَه تَنَاسُب حَکْم و مَوْضُوع حَرَمَت نَگَاه بَه خُصُوص اِنسَان هَاسِت نَه مَعْنَاي وَسِيع تر اَز اَن.

به هر حال، به نظر می رسد دلیل اثباتی برای این احتمال وجود ندارد؛ بلکه می توان با استظهار برخی از احتمالات آتی، این احتمال را نفی کرد.

احتمال سوم: وجه و کفین

احتمال سوم این است که متعلق غَض بصر، وجه و کفین باشد.

کلام شهید مطهری: اختصاص غَض بصر به وجه و کفین

آقای مطهری فرموده است: اگر چنان که ما استنباط کردیم، مقصود از «غَض بصر» این باشد که خیره نگاه نکنند - یعنی ناظر به نگاهی باشد که لازمه مخاطبه است و مقصود این است که چشم چرانی نکنند - قطعاً متعلق غَض بصر، چهره است و بس؛ زیرا ضرورت فقط مقتضی همین مقدار است، نگاه به غیر وجه و کفین حتی با «غَض بصر» جایز نیست.^۲

ایشان متعلق غَض را با استناد به روایت شأن نزول آیه، وجه و کفین دانسته اند.

اشکال بر مرحوم شهید مطهری

اما دو اشکال بر ایشان وارد است.

۱. المؤمنون، ۵.

۲. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۷۶ و ۵۹۲.

اشکال اول: مختص نبودن روایت سعد اسکاف به وجه و کفین

اولاً، طبق روایت سعد اسکاف رسم مردم این بوده که روسری‌ها را از پشت گوش می‌بستند؛ پس فقط صورت باز نبوده است؛ بلکه گوش‌ها و گردن نیز دیده می‌شده است و چون جوانان با نگاه کردن دچار مشکل می‌شدند، بدان جهت آیه شریفه غض بصر نازل شد؛ لذا آنها از نگاه به دست و صورت منع نشده و متعلق غض به قرینه این روایت خصوص وجه و کفین نیست.

اشکال دوم: بررسی نشدن تنافی روایت سعد با سایر اخبار

ثانیاً، ممکن است روایت سعد اسکاف^۱ با روایت ابوعمرو زبیری، و روایت تفسیر نعمانی و روایت وصیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به محمد بن حنفیه - که متعلق غض بصر را عورت دانسته - تنافی پیدا کند؛ اما ایشان به بررسی آن نپرداخته است. این مطلب در بررسی احتمال پنجم خواهد آمد.

کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور آیه غض در حرمت نظر به وجه و کفین

صاحب إسداء الرغاب نیز برای اثبات حرمت نظر به وجه و کفین، درباره آیه غض مطالبی را بیان کرده است.

مطلب اول: عدم امکان اجمال آیه غض

صاحب إسداء الرغاب^۲ فرموده است: آیه غض در مقام حاجت و بیان است، و

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

۲. استاد شهید محمدباقر لکهنوی، صاحب إسداء الرغاب في مسألة الحجاب است. مؤلف هندی این کتاب معاصر مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی متوفای ۱۳۴۶ قمری است. ایشان مفصل درباره حجاب بحث کرده‌اند و اصرار دارند که ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بر حرمت کشف وجه دلالت دارد. مرحوم آقای خوئی نیز با اخذ برخی مطالب از همین کتاب، آنها را با تلخیص نقل کرده است؛ مثل کلام مرحوم آقای خوئی در تفاوت معنای دو فقره «وَلَا يَبْصُرْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و «وَلَا يَبْصُرْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُغْوَتِهِنَّ» (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۴۲؛ إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۲۹-۳۰) و نیز کلام ایشان در اینکه امر به غض، مقدمه ترک نظر است؛ همچنین آنچه در معنای غض بصر به عنوان «قد يتوهم» ذکر کرده‌اند: «و قد يتوهم أن ذلك مستعمل فيما ورد من أن الناس يؤمرون يوم القيامة بغض أبصارهم كي تجوز فاطمة بنت حبيب الله (عليه السلام) بدعوى أن المراد من ذلك حقيقة إنما هو ترك النظر إليها. وفيه: أن الظاهر من تلك الأوامر أن هذه الكلمة مستعملة في معناها الحقيقي أعني إطباق الجفون

نمی‌تواند مجمل باشد، چون این همه تأکید برای یک امر مجمل، بی‌معناست. چگونه ممکن است چیزی که مجمل است و مخاطب از آن استفاده‌ای نمی‌کند، مورد تأکید مکرر قرار گیرد؟!۱

قرآن با عبارت «لانتظروا» از نظر نهی نکرده، تا تنها بر حرمت نظر عمدی دلالت کند؛ بلکه فرموده «غَضُّ بصر کنید» بدین معنا که انسان باید چشم به زیر بیاندازد؛ پس شارع از نگاه‌های اتفاقی هم جلوگیری کرده است. این تعبیر نشانگر تأکید قرآن بر حرمت نظر است. علاوه بر اینکه «زینت» مختصّ «بدن» نبوده، لباس را هم شامل می‌شود،^۲ خداوند برای تأکید بر حرمت نظر به بدن زن اجنبی، حتی از نگاه به زینت او نیز نهی فرموده است، چه رسد به بدن او.^۳

مطلب دوم: عدم تنافی تبعیض در «من أبصارهم» با حرمت نظر به «وجه و کفّین»
همچنین «من» برای تبعیض باشد یا نباشد، نباید آیه شریفه را مجمل دانست، و تبعیضی بودن «من» نیز منافاتی با اطلاق حرمت نظر به اجنبیه ندارد. ایشان فرموده است:

«أَنَّ كَوْنَ «مَنْ» لِلتَّبْعِيضِ لَا يَنَافِي عُمُومَ تَحْرِيمِ النَّظَرِ إِلَى الْأَجْنَبِيَّةِ عِنْدَ

و جعل الإنسان نفسه كالأعمى إجلالاً وتعظيماً لمقامها ﷺ، لا ترك النظر إليها» (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶).

مراد ایشان از متوهم، صاحب إسداء الرغاب است (إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۴-۱۵: «أَنَّ غَضَّ البصر أتما يومر به اذا يراد به شدّة المبالغة في ترك النظر ... كما روی «اذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطان العرش يا معشر الخلائق غَضُّوا ابصاركم حتّى تمزّ بنت حبيب الله ...» ولا يقول لا تنتظروا ولعلّ السّزّ فيه أنّ غَضَّ البصر يمنع من الابصار اذ يمكن النظر مع غَضَّ البصر و عدم فتح العين ...»).

استاد ﷺ در درس، به نقل مختصر عبارات ایشان بسنده کرده است. در متن حاضر نیز، به دلیل طولانی بودن عبارات کتاب إسداء الرغاب، حتّى الامکان از نقل عبارات این کتاب صرف نظر شده و تنها در مواردی، به آوردن بخشی از متن مرتبط با مباحث استاد ﷺ در باورقی اکتفا شده است.

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.

۲. استاد ﷺ: چنان‌که آیه شریفه «غُذُوا وَ يَتَّكِفُوا عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (الاعراف، ۳۱) نیز لباس را شامل می‌شود.

۳. استاد ﷺ در بررسی دلیل دوم از ادله عامه لزوم تستر که آیه ابداء زینت است، در بیان اول خود احتمال اراده ثیاب را مطرح کرده و به بررسی آن پرداخته است و در آینده خواهد آمد.

۴. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۳-۱۵.

قائليه لكفاية بعض المستثنیات المتفق عليها للتبعيض كجواز النظر الى الحلیلة والى المحارم و.... و بالجمله المراد عموم تحریم النظر الى ما لا یحلّ و التبعض انما هو باعتبار ما یحلّ و لا یرب ان بعض النظر حلال عند الكل فیستقیم التبعض على جمیع الاقوال.....^۱

مطلب سوم: عام البلوی بودن نظر به وجه و کفین نه سایر بخش‌ها
بنابراین، آیه غَضُّ به شکل عام بر وجوب غَضُّ دلالت می‌کند، و به قرینه مقام هم مراد از متعلّق غَضُّ، نظر به اجانب است، و استثنای وجه و کفین هم صحیح نیست؛ زیرا عورت و مانند آن و بقیه بدن (جز وجه و کفین) به وسیله لباس، مستور بوده و تنها کشف وجه و کفین رایج بوده است؛ چنان‌که در حال حاضر نیز تنها وجه و کفین زنان مسلمان غیر متدین و کفار مکشوف است.^۲

مطلب چهارم: تأیید حرمت نظر به وجه و کفین با ذیل آیه «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً...»
صاحب إسداء الرغاب علاوه بر مطالب فوق فرموده است: ذیل آیه شریفه «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۳ نیز مؤید دلالت آیه بر وجوب غَضُّ و عدم استثنای وجه و کفین است؛ این ذیل آیه دارای چند مؤید است:^۴

مؤید اول: دلالت «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً» بر تحقق گناه عام البلوی
مؤید اول این است که استعمال کلمه توبه، نشانگر تحقق گناه است و واژه «جَمِيعاً» بیانگر عمومی بودن این گناه است و همه افراد جز موارد نادر همچون حضرات معصومین علیهم‌السلام، گرفتار آن هستند. این گرفتاری عمومی نگاه به وجه و کفین زن است؛ چنان‌که از روایت سعد اسکاف^۵ هم استفاده می‌شود وگرنه سایر اعضای زن در آن زمان مستور بوده است؛ بنابراین، استغراق عرفی گناه نظر که از واژه «جَمِيعاً»

۱. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۷-۱۸.

۲. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۱۹.

۳. النور، ۳۱.

۴. إسداء الرغاب، ج ۱، ص ۵۸-۵۹.

۵. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

به دست می‌آید، نشان می‌دهد تکیه‌ایه شریفه بر حرمت نظر به وجه و کفین است.

مؤید دوم: دلالت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» بر منوط بودن فلاح به غَض بصر
مؤید دوم این است که عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» دلالت می‌کند بر اینکه فلاح،
وابسته به غَض بصر است؛ پس این عبارت نیز بر وجوب غَض بصر دلالت
می‌کند؛ لذا بی‌تردید براساس تأکیدات آیه غَض و عموم آن، ستر وجه لازم است.

بررسی کلام إسداء الرغاب

چند اشکال بر کلام ایشان وارد است:

اشکال اول: امکان اجمال آیات الاحکام و تبیین آنها در روایات

اولاً، ایشان فرموده که آیه در مقام بیان بوده و نمی‌تواند مجمل باشد؛ اما این کلام
ناتمام است؛ زیرا بیان تمام تفاسیل احکام در خود آیات قرآنی لازم نیست. بلکه
بسیاری از آیات، تفصیل احکام را به سنت و اگذار کرده‌اند؛ مثل آیات احکام
مسافر^۱ که شرایط سفر و خصوصیات نماز و روزه مسافر با سنت تبیین شده است.
اگر احکام تا وقت عمل با سنت نیز بیان نشود، اشکال وارد است.

افزون بر این، لازمه تأکید بر مطلب، این نیست که همه مصادیق آن هنگام
خطاب روشن باشد، شاید در آیاتی بر تقوا تأکید شود، بدون اینکه هنگام نزول آیه
مصادیق امور حرامی که اجتناب از آنها لازم است، بیان شده باشد، بلکه شارع به
تدریج آنها را بیان کند. در اینجا نیز شاید با تأکید از گناه چشم، نهی شده باشد، و
موارد آن به تدریج بیان شود.

بلکه همان دو وجهی^۲ که ایشان برای تأکید مطرح کردند، استدلال ایشان را به

۱. النساء، ۱۰۱: «وَإِذَا صَلَّيْتُمْ فِي الْمَسَاجِدِ فَلْيَسْأَلُوا عَنْكُمْ جَنَاحُ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عُذُوًّا مُبِينًا».

۲. مراد از این دو وجه همان دو وجهی است که در مطلب اول از صاحب إسداء الرغاب بیان شد که
عبارت بود از اینکه اولاً، قرآن با عبارت «لا تَنْظُرُوا» از نظر، نهی نکرده، تا تنها بر حرمت نظر عمدی دلالت
کند؛ بلکه فرموده: «غَض بصر کنید»؛ بدین معنا که انسان باید چشم به زیر بیندازد؛ پس شارع از نگاه‌های
اتفاقی هم جلوگیری کرده است. این تعبیر نشانگر تأکید قرآن بر حرمت نظر است. ثانیاً، «زینت»،
مختص «بدن» نبوده بلکه لباس را هم شامل می‌شود؛ لذا خداوند برای تأکید بر حرمت نظر به بدن

طور کامل مخدوش می‌کند؛ چون اگر معنای آیه این باشد که افراد باید سر خود را زیر بیاندازند تا نگاهشان به نامحرم نیافتد و یا باید هنگام راه رفتن به شکلی سر به زیر انداخته شود که حتی به لباس اجنبیه - حتی به شکل اتفاقی - نیز نگاه نیفتد، به یقین چنین حکمی الزامی نیست، و اگر آیه دارای چنین معنایی باشد، به طور قهری مفاد آن حکم استحبابی خواهد بود. چنان‌که به یقین در روایت «التساء عی و عورة فاسترو العورات بالبیوت»^۱ نیز بیان شد که مفاد این روایت، حکم الزامی نیست و در ادامه مباحث نیز به آن پرداخته خواهد شد.^۲

اشکال دوم: عدم قرینه بر عمومیت متعلّق غَضُّ بَصَرٍ

ثانیاً، چنان‌که بیان شد، به یقین موضوع آیه مضیق است، و آیه بر خودداری از نگاه به تمامی موجودات دلالت نمی‌کند؛ پس از نفی عموم «متعلّق» غَضُّ بَصَرٍ قرینه‌ای بر اختصاص متعلّق نظر به «مطلق نگاه به زن اجنبی» وجود ندارد. بلکه شاید متعلّق نظر عورت باشد چنان‌که برخی روایات بر آن دلالت کرده، و برخی از مفسرین نیز گفته‌اند. اگر متعلّق نظر خصوص نظر به زن اجنبی هم باشد، شاید نظر شهوانی یا نظر با ریبه حرام باشد، و شاید احتمال اقرب این باشد که نگاه مرد به «ما یجب ستره علی المرأة» حرام باشد. اگر هم این احتمال اقرب نباشد، قدر متیقّن از لزوم غَضُّ بَصَرٍ، همین مقدار است و آیه دلالتی بر بیشتر از آن ندارد؛ بنابراین، باید دلیل دیگری وجوب ستر وجه و کفین بر زن را بیان کند، تا نظر مرد بدان حرام باشد. اگر هم مراد نظر شهوانی یا نظر با ریبه باشد از محل بحث خارج خواهد بود؛ زیرا محل بحث در نظر بدون شهوت و ریبه است. با توجه به این احتمالات نمی‌توان به این آیه شریفه در محل بحث تمسّک کرد.

اجنبیه، حتی از نگاه به زینت او نیز نهی فرموده است چه رسد به بدن او.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۳۵، ح ۴.

۲. استاد رحمته‌الله در گذشته در بحث از آیه غَضُّ در جهت سوم (بررسی احتمالات متعلّق «غَضُّ بَصَرٍ») در بررسی احتمال هفتم آن (عورت معاتل و تمام بدن غیر معاتل) با اشکال بر کلام مرحوم داماد به صورت مفصل درباره این روایت و نظائر آن مطالب ارزشمندی را مطرح فرموده است و در آینده نیز به مناسبت «بررسی ادلّه خاصه در حرمت نظر به وجه و کفین»، با بیان کلامی از صاحب إسداء الرغاب به همان مطالب اشاره خواهد کرد.

اشکال سوم: عدم دلیل بر نظارت آیه به حکم «وجه و کفین»

ثالثاً، ایشان فرمود در گذشته تنها کشف وجه و کفین متعارف بود (نه تمام بدن) و آیه غَضّ برای لزوم پوشاندن همین اعضای مکشوف نازل شده است؛ اما این کلام نیز ناتمام است؛ زیرا از خود آیه غَضّ برمی آید که زنان، گردن خود را نمی پوشانند و از این رو قرآن امر کرده به «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»^۱ و عجیب اینکه ایشان روایت سعد اسکاف را شاهد بر ادعای خودشان دانسته، در حالی که این روایت برخلاف آن دلالت دارد؛ زیرا در این روایت از تعبیر «وكان النساء يتقنعن خلف آذانهن»^۲ برمی آید که گوش و گردن زنان در آن زمان مستور نبوده است، چنان که در زمان کنونی نیز تنها وجه و کفین زن باز نبوده، بلکه موی زن نیز مکشوف بوده، و از روایات نگاه به موهای زنان ذمی نیز همین مطلب استفاده می شود، به خصوص از روایتی که در آن علت «لأنهن إذا نهين لا ينتهين»^۳ ذکر شده که به روشنی برمی آید گروه هایی از زنان در آن زمان به باز گذاشتن موهای خود عادت داشتند؛ پس آیه غَضّ تنها به وجه و کفین ناظر نیست تا استثنای آنها ولو با روایات، جایز نباشد.

اشکال چهارم: عدم تفرع «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ» بر تحقق گناه

اما اینکه ایشان فرمود، توبه فرع گناه است و از جمله «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ» وجوب غَضّ را استفاده کرده، صحیح نیست؛ چون توبه به معنای رجوع است، بلی از تعبیر «تاب من الذنب» قهراً تحقق گناه استفاده می شود؛ ولی در آیه شریفه قید «من الذنب» نیامده بلکه با «إلى الله» همراه است، بدین معنا که «ای اهل ایمان به سوی پروردگار باز گردید»؛ در این معنا تحقق گناهی در گذشته لازم نیست؛ بلکه آماده بودن زمینه این گناه برای مردم، برای امر به توبه کافی است.

اشکال پنجم: عدم دلالت «جميعاً» بر مدعا به سه دلیل

از سوی دیگر به چند دلیل نمی توان از واژه «جميعاً» برای اثبات ادعای ایشان

۱. النور، ۳۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۵، باب العلة التي من أجلها أطلق النظر إلى رؤس أهل نهامة والأعراب وأهل السواد من أهل الذمة.

استفاده کرد و قائل شد که وجه و کفین استثنا نشده‌اند.

دلیل اول: عامّ البلوی بودن کشف توابع وجه و کفین

دلیل اول این است که این امر مبتنی بر آن است که تنها وجه و کفین در آن زمان مکشوف بوده باشد، که چنین مطلبی ثابت نیست و بلکه در اشکال سوم بیان شد که خلاف آن از آیات و اخبار استفاده می‌شود.

دلیل دوم: مناسبت داشتن «جمیعاً» با گناه غیر عامّ البلوی

دلیل دوم ناتمامی استفاده ایشان از «جمیعاً» این است که اگر بر فرض نگاه به غیر وجه و کفین عامّ البلوی نبوده باشد؛ اما زمینه تحقق گناه در آینده برای همه مردم جز حضرات معصومین علیهم‌السلام در طول عمر وجود دارد؛ چه بسا درب خانه‌ای باز باشد و هنگام عبور از کنار آن مرد به مو یا بدن زن اجنبی نگاه کند، آیه شریفه می‌فرماید: «تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً»؛ یعنی همه شما باید به خدا متوسل شوید تا مبادا گرفتار چنین گناهی شوید؛ پس باید تقوای الهی باعث جلوگیری انسان از چنین نگاهی شود.

دلیل سوم: احتمال اراده نظر شهوانی به وجه و کفین نه مطلق نظر به این دو

دلیل سوم نیز این است که اگر بر فرض، آیه به خصوص وجه و کفین ناظر باشد، شاید باز هم نظر شهوانی مراد باشد؛ زیرا همه مردم در معرض خطر هستند که با نگاه به زنان زیبارو زمینه تحریک و التذاذ به وجود آید. باید انسان با تقوای الهی و توسل به عنایت خداوند از این خطرات خود را حفظ نماید. در روایت سعد اسکاف هم که شأن نزول آیه را بیان کرده، نگاه آن جوان انصاری نگاه شهوانی بود؛ پس کلمه «جمیعاً» نیز بر حرمت نگاه بدون شهوت به وجه و کفین زن اجنبی دلالت ندارد.

اشکال ششم: عدم اختصاص تعبیر «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» به الزامیات

عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» هم دلیل بر وجوب نیست؛ چون فلاح مراتبی دارد؛ برخی از مراتب فلاح با ترک گناهان حاصل شده، و مراتب بالاتر آن با ترک جمیع منهیات (تحريمی و تنزیهی) حاصل می‌شود؛ بنابراین، عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ظهور در خصوص وجوب غضّ نداشته، با استحباب هم سازگار است.

نتیجه بررسی احتمال سوم: عدم دلالت آیه غَضّ بر حرمت نظر به «وجه و کفّین» لذا آیه غَضّ بر لزوم ستر وجه و کفّین، و حرمت نظر به آنها بدون لذت و ریبه دلالت ندارد.

احتمال چهارم: «عورت مماثل» به لحاظ روایت زبیری و تفسیر نعمانی

احتمال چهارم این است که متعلّق غَضّ، عورت مماثل است. در دوران نزول آیه مرسوم بوده است که بدون لنگ و پوشش حمام می‌رفته‌اند، آیه در صدد نهی از لخت حمام رفتن است. روایت ابو عمرو زبیری^۱ و روایت تفسیر نعمانی^۲ شاهد همین احتمال است. در بررسی احتمال ششم تعین این احتمال نفی خواهد شد.

احتمال پنجم: مطلق فروج

اما احتمال پنجم این است که مطلق فروج - اعمّ از مماثل و غیر مماثل - مراد باشد؛ زیرا گرچه طبق این روایات - که در ادامه به بررسی آن پرداخته خواهد شد - متعلّق غَضّ، نگاه به فروج متماثل است، و مراد از آیه این است که نباید مرد به عورت مرد، و زن به عورت زن، نگاه کند؛ اما نگاه به فروج متماثل خصوصیتی ندارد؛ بلکه در روایت تنها حکم صورت محلّ ابتلاء که نظر به عورت مماثل بوده، بیان شده است؛ زیرا در قدیم رایج بود که مردان بدون لنگ حمام می‌رفتند، زنان نیز چنین بودند، و از آنجا که مرسوم نبوده مردان و زنان مختلط، بدون لنگ حمام بروند، حکم این صورت بیان نشده است.

کلام ابوالفتح رازی، آقای حکیم و آقای طباطبایی

ابوالفتح رازی به قرینه سیاق آیه و اقتران آن با «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» معتقد است که حرمت نظر و لزوم غَضّ، مختصّ به فروج است^۳، و مرحوم آقای حکیم نیز آن

۱. الکافی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَنْصَارِهِمْ» فنهاهم أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَنْصَارِهِنَّ» مَنْ أَنْ يَنْظُرَ أَحَدَهُنَّ إِلَى فَرْجِ أَخِيهَا».

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵: «... معناه لَا يَنْظُرُ أَحَدُكُمْ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ».

۳. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۳.

را محتمل دانسته است، و مرحوم آقای طباطبائی نیز تعلق غَضَّ به فروج، اعم از معاتل و غیر معاتل را تقویت کرده است.

مرحوم ابو الفتوح رازی فرموده است: «ابن زید گفت: ... یعنی چشم نگه داری از آنکه در عورت کسی نگری ... و این وجهی قریب است.»^۱
مرحوم آقای حکیم نیز فرموده است: «من المحتمل ان يكون المراد الفروج لقريئة السياق.»^۲

مرحوم آقای طباطبائی نیز فرموده است:

«والمقابلة بين قوله ﴿يَغْضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ و ﴿يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ يعطي أن المراد بحفظ الفروج سترها عن النظر ... وعلى هذا يمكن أن تنقيد أولى الجملتين بثانيهما ويكون مدلول الآية هو النهي عن النظر إلى الفروج والأمر بسترها ... الكلام في قوله: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ نظير ما مر في قوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فلا يجوز لهنَّ النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه و يجب عليهنَّ ستر العورة عن الأجنبي والأجنبية.»^۳

مؤیدات احتمال پنجم

از آنجا که برخی روایات نیز با اشاره به آیه غَضَّ، متعلق غَضَّ بصر را فروج دانسته اند، می توان این روایات را مؤید این احتمال دانست. این روایات عبارت اند از: روایت ابوعمر و زبیری، روایت تفسیر نعمانی و وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه (مرسله حماد بن عیسی).

مؤید اول: روایت ابوعمر و زبیری عن أبي عبد الله علیه السلام

علي بن إبراهيم عن أبيه عن بكر بن صالح عن القاسم بن بريد قال حدثنا أبو عمرو الزبيري عن أبي عبد الله علیه السلام قال:

«قلت له أيها العالم أخبرني أي الأعمال أفضل عند الله ... و فرض على

۱. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۳.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۵.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۱۱۱.

البصر أن لا ينظر إلى ما حرم الله عليه وأن يعرض عما نهى الله عنه ممّا لا يحلّ له وهو عمله وهو من الإيمان فقال تبارك وتعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾^۱ فنهاهم أن ينظروا إلى عورتاهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه ويحفظ فرجه أن ينظر إليه وقال: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^۲ من أن تنظر إحداهنّ إلى فرج أختها وتحفظ فرجها من أن ينظر إليها وقال كلّ شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظّر....»^۳

مؤید دوم: روایت تفسیر نعمانی

«عن علي عليه السلام في قوله ﷺ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ معناه لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن.»^۴

مؤید سوم: وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه (مرسله حماد بن عیسی)

«و فرض علی البصر أن لا ينظر إلى ما حرم الله ﷻ عليه فقال (عزّ من قائل): ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فحرم أن ينظر أحد إلى فرج غيره.»^۵

مؤید چهارم: روایات و اقوال عامه

از برخی روایات و اقوال عامه نیز برمی آید که مراد از حفظ فرج در آیات قرآنی حفظ

۱. النور، ۳۰.

۲. النور، ۳۱.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۳۳-۳۶، ح ۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵.

۵. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۷، ح ۳۲۱۵.

در مورد سند این روایت مرحوم صدوق در مشیخه فقیه چنین فرموده است: «و ما کان فیہ من وصیة امیر المؤمنین علیه السلام لابنه محمد بن الحنفیة علیه السلام فقد رویته عن ابي عبد الله علیه السلام عن علي بن ابراهيم بن هاشم، عن أبيه عن حماد بن عیسی، عن ذكره عن ابي عبد الله علیه السلام، و یغلط أكثر الناس في هذا الاسناد فيجعلون مكان حماد بن عیسی حماد بن عثمان، و ابراهيم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان و إنما لقي حماد بن عیسی و روی عنه.»

فرج از زناست، مگر در آیه غض؛ لذا با توجه به سیاق آیه، مراد از لزوم غض، حرمت نگاه به فروج است؛ هم به افراد دستور تستر فروج داده شده تا دیگران آن را نبینند و هم به دیگران دستور نگاه نکردن داده شده است. پس طبق این احتمال آیه می‌فرماید: به فروج دیگران نگاه نکنید و فروج خود را نیز از نظر دیگران حفظ کنید.

بررسی احتمال پنجم با لحاظ روایت زبیری و سعد اسکاف

گرچه این احتمال قابل طرح است، لکن باید روایات وارد شده در شأن نزول آیه غض نیز، بررسی شوند.

تبیین تنافی ظاهری روایت سعد و زبیری

روایت سعد و زبیری که در ذیل آیه شریفه وارد شده‌اند، به حسب ظاهر با هم تنافی دارند؛ زیرا هریک از آنها متعلق غض در آیه را چیزی متفاوت با متعلق غض در روایت دیگر بیان کرده است، با این توضیح:

طبق روایت ابوعمرو الزبیری، متعلق غض در آیه، نگاه به فروج متماثل است، در حالی که طبق روایت سعد الاسکاف مراد از لزوم غض خصوص عورت نیست؛ بلکه مراد از آن لزوم غض از نگاه شهوانی به صورت و موی زنانی است که ستر مناسبی نداشته‌اند؛ زیرا از این روایت استفاده می‌شود در گذشته زنان خمار و چارقد خود را پشت گوش می‌بستند؛ در نتیجه صورت باز بوده و به تبع مقداری از مو هم دیده می‌شده است و در آیه شریفه دستور به غض داده شده، و متعلق غض، صورت و

۱. الدر المنثور، ج ۵، ص ۴۰؛ «و أخرج عبد ابن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم عن أبي العالية قال كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا الا هذه الآية في النور (وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (وَيَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ) فهو ان يراها أحد.»

البته روایات متعدد دیگری در الدر المنثور نقل شده که منافات با این نقل دارد و حفظ فرج در این آیه را مانند سایر آیات، حفظ از هر حرامی معنا کرده است. در هر حال برخی مفسرین عامه همان نقل اول را پذیرفته‌اند؛ مانند صاحب کشف الأسرار (کشف الأسرار و عذة الأبرار، ج ۶، ص ۵۱۸). در مقابل عذة فراوانی از مفسران عامه این نظر را رد کرده‌اند؛ مانند تفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۳۶۳؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۴، ص ۱۷۸؛ تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

مقداری از مو است و مراد، خصوص عورت نیست و همچنین طبق روایت سعد مورد نزول آیه نگاه شهوانی بوده است.

ابتدا باید صلاحیت ذاتی دو روایت برای استناد، بررسی شود، که در صورت عدم صلاحیت ذاتی هر دو یا یکی از آن دو، بحث از امکان جمع بی فایده است، و در صورت صلاحیت ذاتی هر دو ناچار به جمع بین آنها خواهیم شد.

بی اعتباری سند روایت زیری

هرچند روایت زیری در کافی وارد شده است؛ اما از جهت سند قابل اعتماد نیست؛ زیرا در سند این روایت بکر بن صالح، واقع شده که نجاشی او را تضعیف کرده است.^۱ همچنین ابو عمرو زیری که در سند این روایت واقع شده، هیچ کجا توثیق نشده، و شاید اصلاً شیعه نباشد،^۲ و خطاب قراردادن ایشان امام را با عبارت «جعلت فداک»^۳ دلالت بر تشیع وی ندارد؛ زیرا عامه هم (به جز موارد نادری از آنها) به ائمه به عنوان عالم اهل بیت نگاه کرده و با احترام و تجلیل از آنان یاد می کنند و به علم و زهد و اخلاق آنان معترف اند.^۴ همچنین أبو عمرو زیری تنها در سند این روایت و چند روایت اندک دیگر، وارد شده، و از طریق اکثار اجلان نیز نمی توان او را توثیق کرد.

روایت سعد الاسکاف

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن

۱. رجال النجاشی، ص ۱۰۹، ش ۲۷۶.

در کافی شریف، سهل بن زیاد، ۱۹ روایت و احمد بن محمد بن عیسی، ۱۶ روایت از بکر بن صالح نقل کرده است؛ اما جز اندکی از روایات، بقیه درباره معارف و مستحبات است.

۲. در منابع عامه، شخصی با این نام یافت نشد.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱: «... قال قلت صفه لي جعلت فداک حتی افهمه...».

۴. استاد علیه السلام؛ شعر جامی در مدح امام رضا علیه السلام معروف است؛ جاحظ نیز در رساله خود در مفاخره بنی هاشم می گوید: شما چه کسی را در دنیا مثل حسن عسکری سراغ دارید که تمام آباء و اجدادش ممتازترین افراد عالم باشند. امام عسکری علیه السلام در هنگام مرگ جاحظ بیست و یک ساله بوده اند، با این حال، چنین در مقابل حضرت تخضع می کند؛ حتی مرحوم شیخ جواد مغنیه از بعضی فلاسفه مادی مصر نقل می کرد که قائل بود اهل بیت علومی دارند ما فوق علوم بشری.

سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقعن خلف أذانهن فنظر إليها وهي مقبلة فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سماه ببني فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على صدره وثبه فقال والله لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله ولأخبرته قال فأثابه فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وآله قال له ما هذا فأخبره فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^۱»^۲

بررسی سند روایت سعد اسکاف

در سند این روایت همه افراد، بدون اشکال ثقة هستند، به جز سعد اسکاف که وثاقت او محل بحث است.

ترجمه سعد اسکاف در کلام مرحوم نجاشی، کشی، ابن غضائری و شیخ طوسی سعد اسکاف همان سعد بن طریف است، که در کتب رجالی معرفی شده است.

• کلام مرحوم نجاشی:

«سعد بن طریف الحنظلي مولاهم الاسكاف، كوفي يعرف وينكر، روى عن الاصمغ بن نباته، و روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وكان قاضيا.»^۳

• رجال کشی:

«قال حمدويه: سعد الاسكاف و سعد الحفاف و سعد بن طريف، واحد. قال نصر: وقد أدرك علي بن الحسين. قال حمدويه: و كان ناووسيا وفد (وقف خ. ل) على أبي عبد الله عليه السلام»^۴

۱. النور، ۳۰.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۷۸، ش ۴۸۶.

۴. رجال کشی، ص ۲۱۵.

بنابر اظهر نسخه صحيح، «وقف» است، و عبارت «وقف على أبي عبد الله عليه السلام» تفسیر ناووسیه است. ناووسیه هم از فِرَق واقفه هستند که معتقدند امام صادق علیه السلام آخرین امام بوده و آن حضرت فوت نکرده، و از نظر غایب است؛ پس ناووسیه «الواقفه على الصادق عليه السلام» هستند نه واقفه معروف که «الواقفه على أبي الحسن الكاظم عليه السلام» هستند.

• کلام ابن غضائری:

«سعد بن طریف، الحنظلي، الخفاف. روی عن الأصمغ بن نباتة. ضعيف.»^۱

• کلام شیخ طوسی:

«سعد بن طریف الحنظلي الإسكاف، مولی بني تمیم الكوفي، و يقال:

سعد الخفاف، روی عن الأصمغ بن نباتة، و هو صحيح الحديث.»^۲

نظر مختار: وثاقت سعد اسکاف

با ملاحظه مجموع کلمات ائمه رجال می توان گفت: مسلک ابن غضائری^۳ متن شناسی بوده، گاه با ملاحظه روایت افراد، آنها را به عقیده خود غلو آمیز می دانسته، و راوی را تضعیف می کرده است. در مورد سعد اسکاف نیز شاید در بین روایات او، روایاتی مربوط به مذهب ناووسی دیده، و او را تضعیف کرده است؛ چنان که نجاشی نیز برخی از روایات او را صحیح و برخی را نادرست دانسته، و از او به «يعرف وينكر»^۴ یاد کرده است؛ اما شیخ طوسی در روایات سعد که مربوط به احکام بوده، نقطه ضعفی ندیده و او را معتبر و معتمد و «صحيح الحديث» دانسته است؛ بنابراین، از مجموع کلمات ائمه رجال برمی آید که روایات فقهی سعد اسکاف معتمد است؛ حال آیا واقعاً ناووسی بوده یا خیر؟ معلوم نیست. البته گرچه ظاهر صحیح

۱. فرق الشيعة، ص ۶۶-۶۷.

۲. الرجال لابن الغضائري، ص ۶۴.

۳. رجال الطوسي، ص ۱۱۵، ش ۱۱۴۷.

۴. استاد شهید جدای از اینکه کتاب موجود از ابن غضائری معروف (احمد بن الحسين) باشد - که ما هو الاظهر - یا از شخصی دیگر، به هر حال مؤلف آن، شخص دقیق النظری است که مسلک متن شناسی هم داشته است.

۵. رجال النجاشي، ص ۱۷۸، ش ۴۶۸.

الحديث، به معنای صحیح الخبر است، اما شاید بتوان به قرینه سایر نقل‌ها و برای جمع بین کلمات قوم، صحیح الحديث را به معنای صحیح التحديث و صحیح الاخبار دانست؛ یعنی سعد اسکاف خودش در نقل - نه در منقول - مورد اعتماد است؛ بنابراین، منافاتی ندارد که برخی منقولات وی اعتبار لازم را نداشته، و به تعبیر نجاشی «يعرف وينكر» باشد. این معنا البته خلاف ظاهر است.

همچنین ممکن است عبارت نجاشی به معنای دیگری باشد، که البته بعید است و آن این است که مراد از «يعرف وينكر» این باشد که «يعرف من جهة حدیثه و ينكر من جهة مذهبه»، همانند بنو فضال که درباره آنان وارد شده: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»^۱

به هر حال، به نظر می‌رسد که ما باید روایات سعد اسکاف را بپذیریم.

تذکر نکته‌ای در رجال نجاشی: قاضی نبودن سعد اسکاف

در رجال نجاشی درباره وی گفته شده: «كان قاضياً»^۲، سعد اسکاف در کتب عاقه هم مترجم است و عاقه وی را تضعیف کرده‌اند؛^۳ اما هیچ‌کدام به منصب قضایی وی اشاره نکرده با اینکه ترجمه مفضل حالات وی را آورده‌اند^۴ و در روایات هم شاهدی بر قاضی بودن وی نیست؛ لذا محتمل است که کلمه «قاضياً» مصحف «قاضاً»^۵ باشد.

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۷.

۲. رجال النجاشي، ص ۱۷۸، ش ۴۶۸.

۳. اللباب في تهذيب الأنساب، ج ۱، ص ۵۷.

۴. رک: الإصابة في تمييز الصحابة، ج ۲، ص ۵۴؛ الكامل في ضعفاء الرجال، ج ۴، ص ۳۸۳؛ دیوان الضعفاء والمتروكين، ص ۱۵۵، رقم ۱۵۷۰.

۵. «قاض» به اشخاصی گفته می‌شد که در مجالس و اجتماعات قصصی را ذکر می‌کرده‌اند و غالباً قصه‌های آنان جعلی و دروغ بوده است (رک: الأنساب (سمعانی)، ج ۱۰، ص ۲۹۹ رقم ۳۱۴۱؛ اللباب في تهذيب الأنساب، ج ۳، ص ۷). روایتی که در متن، استاد رحمته الله از رجال کشی نقل کرده، در کافی نیز نقل شده است:

الكافي، ج ۲، ص ۱۸۶، ح ۲: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ الْوَشَاءِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنِّي مَرَرْتُ بِقَاضٍ يَقْضُ وَهُوَ يَقُولُ هَذَا الْمَجْلِسُ الَّذِي لَا يَشْفَعِي بِهِ جَلِيسٌ. قَالَ: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هِيَ هَاتِ هِيَ هَاتِ أَسْتَأْهِمُ الْهَفْرَةَ إِنَّ اللَّهَ مَلَأَنِي سِتَاحِينَ سَوَى الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ فَإِذَا مَرَوْا بِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ عليهم السلام قَالُوا فَقَوُوا فَقَدْ أَصَبْتُمْ حَاجَتَكُمْ

در ترجمه وی در رجال کشی چنین آمده است:

«... عن سعد الاسكاف قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أتني أجلس فاقص
واذكر حقكم وفضلكم قال وددت أن على كل ثلاثين ذراعاً قاصاً
مثلك.»^۱

کلمه «قاصاً» و «قاضياً» بسیار شبیه به هم نگاشته می شده، به خصوص با توجه
به عدم پابندی به نگارش نقطه ها و محوشدن آنها در نسخه، و احتمال تصحیف
این دو به هم بسیار طبیعی است.

پس بعید نیست «قاضياً» در رجال نجاشی مصحّف «قاصاً» باشد.

کلام آقای خوئی: بعید نبودن حیات سعد تا زمان امام رضا عليه السلام
مرحوم آقای خوئی فرموده است:

«إن ما ذكره ابن داود، من كون سعد بن طريف رضوياً، إن أراد به دركه
لزمانه عليه السلام فهو غير بعيد، فإن مقتضى وقوفه على أبي عبد الله عليه السلام

فيجلسون فيفتقهن معهم فإذا قاموا عادوا مرضاهم وشهدوا جنازتهم وتعاهدوا غائبهم فذلك المجلس
الذي لا يشقى به جليس.»

مرآة العقول، ج ۹، ص ۸۴: «و القاص راوي القصص، و المراد هنا القصص الكاذبة الموضوعة، و ظاهر
أكثر الأصحاب تحريم استماعها كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ و يمكن أن يكون المراد
هنا وعاظ العاقبة و محدّثهم فإن رواياتهم أيضاً كذلك.»

شرح الكافي، ج ۹، ص ۶۳: «القص البيان و الاخبار و القصص بالفتح الاسم و بالكسر جمع قصة و القاص
الذي يأتي بالقصة و يخبر بها و هي تطلق على الوعظ و الخطبة و أحوال الأمم السابقة سواء كان لها حقيقة
أم لا، و يحتمل إرادة كل واحد من هذه المعاني أما الآخر فظاهر و أما الأولان فالمراد الوعظ المحرك الى اتباع
الفرق الضالة و الأقوال و الأعمال الباطلة، و الخطبة المشتملة على أوصاف المنتحلين للخلافة»
خصوصيت «قاص» بودن درباره برخی از امامیه نیز، وجود داشته است؛ مانند ابان بن تغلب (تهذيب
التهذيب، ج ۱، ص ۹۴): «و لما خرج الحاكم حديث أبان في مستدرکه قال كان قاض الشيعة و هو ثقة
و مدحه ابن عيينة بالفصاحة و البيان و قال ابو نعيم في تاريخه مات سنة (۴۰) و كان غاية من الغايات
و قال احمد بن سيار مات بعد سنة (۴۱) و قال العقيلي سمعت ابا عبد الله عليه السلام يذكر عنه عقلاً و ادباً
و صحة حديث الا انه كان غالباً في التشيع و قال ابن سعد كان ثقة و ذكره ابن حبان في الثقات و ارج
و قاته و منه نقل ابن منجويه و قال الأزدي كان غالباً في التشيع و ما اعلم به في الحديث بأساً.» ر.ک:
شذرات الذهب، ج ۲، ص ۷۷.

۱. رجال الکشي، ص ۲۱۵.

بقاؤه إلى ما بعد وفاته عليه السلام، و لعلّه أدرك زمان الرضا عليه السلام أيضا.^۱

مناقشه در کلام آقای خونی به دلیل روایات متعدّد سعد از اصبع بن نباته اما کلام ایشان بعید است؛ زیرا به اتفاق شیعه و عاقله^۲ سعد بن طریف از اصبع بن نباته روایت می‌کند، و روایت وی از اصبع در اسناد بسیاری از روایات وارد شده است، اصبع بن نباته از حضرت امیر بسیار روایت می‌کند، و به نوشته عاقله از عمر هم روایت می‌کند^۳، مرگ عمر در سال ۲۳ ق. بوده است^۴ و اگر اصبع پس از وی ۶۰ سال هم زنده باشد وفات وی متاخر از سال ۸۳ ق. نخواهد بود، و زنده ماندن سعد اسکاف بعد از اصبع که بیش از حوالی سال ۸۳ ق. زنده نبوده، تا سال ۱۸۳ ق. که شهادت امام کاظم عليه السلام است^۵، بسیار بعید است؛ زیرا باید راوی صد سال پس از مرگ شیخ خود زنده باشد که این امر مستبعد است.

به تقریب دیگر، سعد بن طریف از اصحاب امام سجاد عليه السلام (م محرم ۹۴ ق. یا ۹۵ ق.)^۶ است، و باید قریب نود سال پس از شهادت حضرت سجاد عليه السلام زنده باشد که این مقدار عمر جزء نوادر است که اگر واقعیت داشت، ائمه رجال بدان متعرض می‌شده‌اند؛ بنابراین، باقی ماندن سعد بن طریف تا زمان امام رضا عليه السلام بسیار بعید است.

نتیجه: بطلان تعین احتمال پنجم به سه دلیل

با توجه به بررسی سند روایت زبیری و سعد اسکاف و معنای هریک از این دو خبر و سایر روایات مؤید احتمال پنجم، می‌توان گفت به سه دلیل تعین این احتمال صحیح نیست.^۷

۱. معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۷۳.

۲. اللباب في تهذيب الأنساب، ج ۱، ص ۵۷.

۳. تهذيب الكمال، ج ۳، ص ۳۰۸، ش ۵۳۷.

۴. التاريخ الكبير، ج ۶، ص ۱۳۸.

۵. إثبات الوصية، ص ۲۰۱؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۲۱۵.

۶. إثبات الوصية، ص ۱۷۴؛ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۷.

۷. توضیح بیشتر: اگر متعلّق غض در آیه شریفه عورت باشد، دیگر نمی‌توان گفت مراد از غض، نیم‌لا

دلیل اول: بی اعتباری سند روایت زبیری

دلیل اول این است که سند روایت زبیری و روایات مؤید احتمال پنجم -مرسله حماد و روایت تفسیر نعمانی- قابل اعتماد نیست.

دلیل دوم: وجود جمع عرفی بین صحیحہ سعد اسکاف و روایت زبیری

دلیل دوم این است که بر فرض قبول سند روایت زبیری، تعین احتمال پنجم ثابت نمی شود؛ زیرا تعارضی بین روایت سعد اسکاف با اخبار مزبور وجود ندارد و هر یک از این روایات در مقام بیان یکی از مصادیق نظر ممنوع است، بدین صورت که متعلق غَض هم نگاه شهوانی به طور مطلق (هرچند به فروج نباشد)، هم نگاه به فروج (هرچند از روی شهوت نباشد) است؛ لذا هر روایتی به تناسب، برخی از مصادیق آیه را ذکر کرده است. شاید آیه یک بار برای هر دو جهت نازل شده باشد و شاید دو بار نازل شده باشد؛ لذا نمی توان تعین احتمال پنجم را ثابت کرد.

دلیل سوم: مقدم بودن صحیحہ سعد اسکاف بر روایت زبیری

دلیل سوم نیز این است که اگر با عدم پذیرش این وجه جمع، تعارض حل نشود، به خاطر صحت سند روایت سعد اسکاف باید به آن اخذ کرد و آن را بر روایت زبیری مقدم داشت.

احتمال ششم: «لا یحلّ النظر إلیه»

احتمال ششم این است که به اموری که «لا یحلّ النظر إلیه» نگاه نکنید؛ همان طور که در وصیت حضرت امیر علیه السلام چنین تعبیر شد:

«و فرض علی البصر أن لا ینظر إلی ما حرّم الله ﷻ علیه فقال عزّ من

قائل «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ یَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فحرّم أن ینظر

أحد إلی فرج غیره.»^۱

نگاه کردن است؛ در حالی که مرحوم آقای حکیم به این دو مطلب ملتزم شده بود؛ یعنی در متعلق غَض بصر این احتمال را مطرح کرد که مراد، نگاه به عورت باشد و از سوی دیگر غَض بصر را نیم نگاه کردن دانسته است.

بنابر احتمال ششم، مفاد آیه نسبت به اینکه چه چیزی «لا یَحِلَّ النظر الیه» مجمل بوده، و باید از خارج آیه استفاده شود.^۱

مرحوم شیخ طوسی چنین فرموده است: «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» عن عورات النساء و ما یحرم النظر الیه.^۲

زمخشری نیز چنین گفته است: «و المراد غَضَّ البصر عما یحرم والاقتصار به علی ما یَحِلُّ».^۳

احتمال هفتم: عورت مماثل و تمام بدن غیر مماثل

احتمال هفتم آن است که متعلق غَضَّ بصر، عورت مماثل و تمام بدن غیر مماثل باشد.

تمسک آقای داماد به دو دلیل

مرحوم آقای داماد به دو دلیل تمسک کرده است تا این احتمال را ثابت کند؛ یکی مناسبات حکم و موضوع و دیگری روایت زبیری.

دلیل اول: مناسبات حکم و موضوع

ایشان فرموده است: در این آیه شریفه «مِنْ» تبعیضی باشد یا نباشد، این آیه جزء ادله عاقه تحریم نظر هست و تفاوتی نمی‌کند.

در مورد سند این روایت مرحوم صدوق در مشیخه فقیه چنین فرموده است: «و ما کان فیہ من وصیة امیر المؤمنین (علیه السلام) لاینه محمد بن الحنفیة (علیه السلام) فقد رویته عن ابي (علیه السلام) عن علي بن ابراهیم بن هاشم، عن ابيه عن حقاّد بن عیسی، عن ذکره عن ابي عبد الله (علیه السلام)، و یغلط أكثر الناس فی هذا الاسناد فیجعلون مکان حقاّد بن عیسی حقاّد بن عثمان، و ابراهیم بن هاشم لم یلق حقاّد بن عثمان و إنما لقی حقاّد بن عیسی و روی عنه».

۱. ممکن است گفته شود در این وصیت، علی (علیه السلام) «ما لا یَحِلَّ النظر الیه» را بر نظر به عورت تطبیق فرمودند؛ اما باید گفت که اولاً، سند این روایت ضعیف است؛ لذا استاد (علیه السلام) برای این احتمال، فقط به عنوان شاهد، این روایت را بیان کرده است. ثانیاً، تطبیق امام (علیه السلام) بر «نظر به عورت» به معنای انحصار نیست؛ لذا سایر مصدقین آن از کتاب و سنت استخراج می‌شود و در این خطاب به طور مجمل بیان شده است.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۲۷.

۳. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

عرف به تناسب حکم و موضوع، مراد از این آیه را مضیق می‌فهمد، و برای آیه، عمومیت یا اطلاقی باقی نمی‌ماند تا بر لزوم غَضّ از هر شیء دلالت کند، بلکه متعلق حکم غَضّ بصر، بدن جنس مخالف و عورت جنس مماثل است؛ و اگر مثلاً استثنای وجه و کفین و موارد دیگر ثابت شود تخصیص آیه است.^۱

از سویی تفاوت معنای «مِنْ» در آیه، مانع عمومیت حکم غَضّ بصر نسبت به بدن جنس مخالف و عورت جنس مماثل نمی‌شود؛ زیرا حتی اگر «مِنْ» به معنای تبعیض هم باشد، از آنجا که «مِنْ» بر سر بَصَر آمده (یعنی عین جارحه) نه بر سر دیدن^۲، مراد تبعیض بَصَر است و در نتیجه انکار عمومیت غَضّ بصر صحیح نیست و حکم وجوب غَضّ نسبت به بدن غیر مماثل و عورت عام است.^۳

دلیل دوم: روایت زبیری

دلیل دوم ایشان، روایت زبیری است.

مقدمه اول: عطف «وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءَ إِلَى فَرْجِ أُخِيهِ» به «فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» ایشان فرموده است: متعلق غَضّ بصر در آیه غَضّ با توجه به روایت ابو عمرو زبیری، مختصّ به فروج نبوده، و عمومیت دارد؛ پس نگاه به هیچ قسمتی از بدن زنان جایز نیست؛ زیرا در این روایت آمده است: «... فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءَ إِلَى فَرْجِ أُخِيهِ وَيَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ...»^۴ و جمله «أَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءَ إِلَى فَرْجِ أُخِيهِ» به «فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» عطف شده است.

مقدمه دوم: ظهور «عوراتهم» در بدن زن به دلیل تغایر معطوف و معطوف علیه

طبق قرینه داخل روایت، مراد از «عورت»، فروج نبوده؛ بلکه مراد «جنس زن» است؛ زیرا اگر مراد از «عورت»، فروج باشد، لازمه آن تساوی مفاد جمله معطوف و معطوف

۱. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۲۵.

۲. استاد الله: مرحوم آقای خونی تبعیض را در ابصار دانسته است؛ یعنی برخی نگاه‌ها مجاز و برخی نگاه‌ها ممنوع است.

۳. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۲، ص ۲۶.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱.

علیه «فنهاهم أن ينظروا إلى عوراتهم» و «أن ينظر المرء إلى فرج أخيه» و تکرار بدون فایده آنها است؛ بنابراین، به ناچار باید برای پرهیز از این تالی فاسد، مراد از «عَوْرَاتِهِمْ» زنانشان باشد، تا مفهوم روایت چنین باشد «مؤمنان به زنان یکدیگر نگاه نکنند و به فروج هماتلین خود نیز نگاه نکنند.» پس زنان باید از تمام بدن مردان، و از عورت زنان غَضَّ بَصَر کنند، و مردان نیز باید از تمام بدن زنان و از عورت مردان، غَضَّ بَصَر کنند.

استشهاد به «النساء عی و عورة»

از سوی دیگر ایشان فرموده است: واژه «عورت» مشترک لفظی بین معنای «فروج» و معنای «جنس زن» است. و لفظ «عورت» در روایات نیز به معنای «جنس زن» استعمال شده است، مانند: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ النَّسَاءُ عِي وَ عورة.»^۲

در تکمیل این استشهاد می‌توان گفت: شاهد شیوع استعمال لفظ عورت در معنای «جنس زن» این است که در کتب لغت نظیر مفردات راغب^۳ و تاج العروس^۴ و مجمع البحرین^۵ و النهاية^۶ نیز «عورت» در معنای «النساء» و «المرأة» استعمال شده است؛ پس در زبان عربی استعمال عورت در معنای «جنس زن» شیوع دارد؛ چنان‌که در زبان فارسی و ترکی نیز این کاربرد شیوع بسیار دارد.

۱. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵، باب التسلیم علی النساء، ح ۱: علی بن ابراهیم [عن ابيه] عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: «... فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: النَّسَاءُ عِي وَ عورة فاستروا عيهن بالشكوت و استروا عوراتهن بالبيوت».

۳. کتاب الصلاة (محقق داماد)، ج ۱، ص ۳۳۷.

۴. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۹۵: «العورة سواء الإنسان، و ذلك كناية، و أصلها من العار و ذلك لما يلحق في ظهوره من العار أي: المذمة، و لذلك سمي النساء عورة...» وجه تسمیه عورت بر نساء این است که بیرون آمدن آن نساء از خانه مورد مذمت است.

۵. تاج العروس، ج ۷، ص ۲۷۵: «قال المصنف في البصائر [بصائر ذوي التمييز (فیروزآبادی)]: و أصلها من العار، كأنه يلحق بظهورها عار، أي مذمة، و لذلك سُميت المرأة عورة.» بعيد نیست این بیان از مفردات راغب اخذ شده باشد.

۶. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۱۶.

۷. النهاية (ابن اثیر)، ج ۳، ص ۳۱۸.

اشکال بر کلام آقای داماد

چند اشکال بر کلام ایشان وارد است؛

اشکال اول: احتمال امر به غَض بصر خائنه و اجمال مصادیقش در آیه

اشکال اول این است که گرچه «مِنْ» در اینجا به معنای تبعیض نیست؛ ولی بر فرض هم مراد از «مِنْ» تبعیض باشد (چنان که مرحوم آقای داماد نیز فرض کرده اند)، شاید تبعیض بصر، نوعی کنایه از تبعیض ابصار باشد؛ زیرا همچنان که «ید» دو نوع است: ید خائنه و ید امینه، چشم نیز به همین اعتبار دو نوع است: بصر خائنه و بصر غیر خائنه، و این دو نوع چشم، از آیه شریفه «يَقْلُ حَائِنَةُ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ»^۱ نیز استفاده می شود؛ پس آیه شریفه امر به غَض بصر خائن کرده؛ ولی تشخیص مصداق بصر خائن و غیر خائن را بیان نکرده، و از این جهت نوعی اجمال یا اهمال دارد.

اشکال دوم: نبود جامع عرفی بین عورت مماثل و بدن غیر مماثل

اشکال دوم این است که هر چند اصل تضییق دایره موضوع با تناسب حکم و موضوع صحیح است؛ اما مجرد تناسب حکم و موضوع به وضوح اقتضا ندارد که عمومیت غَض بصر به تمام بدن جنس مخالف و فرج مماثل مراد باشد، تا با ادله دیگر نسبت به امثال «ما ظهر» تخصیص بخورد؛ زیرا متعلق غَض در آیه بیان نشده، و باید با تناسب حکم و موضوع مشخص شود، و عنوان «احد الامرین» نمی تواند نسبت به بدن جنس مخالف و فرج مماثل، جامع عرفی باشد، تا غَض بصر از چنین جامع عرفی واجب باشد.

بلکه اگر تناسب حکم و موضوع، موجب تضییق دایره حکم مزبور باشد، باید مراد از آیه شریفه، غَض بصر از «ما یجب ستره» باشد و مصادیق «ما یجب ستره» با دلیلی دیگر تبیین شود؛ پس ابتدا باید موارد مستثنا از حکم وجوب ستر ثابت شود، سپس وجوب غَض به اقتضای تناسب حکم و موضوع به محدوده ای جز محدوده استثنا شده مختص شود؛ بنابراین، طبق مقتضای تناسب حکم و موضوع،

آیه شریفه از ابتدا تضييق داشته و تنها بر حرمت غضّ جز محدوده استثناشده‌ای نظیر «ما ظهر» دلالت دارد، و حکم غضّ بصر از ابتدا عام نیست.

اشکال سوم: استعمال نشدن عورت در معنای بدن زن

اشکال سوم کلام ایشان آن است که عورت به معنای چیزی است که باید مخفی و مستور باشد، که در روایات نیز عورت به همین معنا آمده مانند: «لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ»^۱ و «كَانُوا يَبْتَغُونَ عَوْرَاتِ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا»^۲ که مراد جستجوی عیوب مخفی مردم است، و از آن جهت که باید عیوب مخفی و مستور بماند، لفظ عورت استعمال شده است، و با وجود بررسی موارد استعمال عورت در روایات، حتی در یک مورد نیز عورت به معنای مرأه استعمال نشده است؛ البته بعدها در کتب لغت و استعمالات برخی زبان‌ها عورت در مفهوم زنان اصطلاح شده، که شاید به استناد احادیثی مثل «النِّسَاءُ عِي وَ عَوْرَةٌ» باشد؛ اما در این حدیث نیز لفظ عورت به معنای نساء به کار نرفته است، بلکه مفهوم کلی «عورت» بر یکی از مصادیق آن (زنان) به حمل شایع صناعی حمل شده و حمل، غیر از استعمال است؛ چنان‌که در قضیه «زیدُ انسانٌ» لفظ انسان در مفهوم زید به کار نرفته، بلکه مفهوم کلی انسان به حمل شایع صناعی بر یکی از مصادیق آن (زید) حمل شده است.^۳

اشکال چهارم: عدم لزوم تغایر معطوف و معطوف علیه

اشکال چهارم این است که عطف، به تنهایی اقتضای اختلاف معطوف و معطوف علیه را ندارد؛ بلکه شاید معطوف در جمله «فنهائم أن ينظروا إلى عوراتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه» برای توضیح معطوف علیه آمده، و عطف تفسیری باشد؛ زیرا در میان عرب شایع بوده که افراد مماثل بدون ساتر به حمام می‌رفتند، این توضیح در روایات برای تأکید ذکر شده، تا به صراحت نظر به فرج مماثل را منع کند.

۱. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۴۱.

۲. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۸۲.

۳. بحث مستوفی در این باره در مباحث آینده خواهد آمد؛ رک: بررسی حرمت نظر به وجه و کفین اجنبیه، أدله عاقله لزوم ستر، دلیل سوم (روایات دال بر عورت بودن زن).

اشکال پنجم: احتمال مفسر بودن «أن ينظروا إلى عوراتهم» برای حفظ فرج

اشکال پنجم نیز این است که در نسخه وسائل، کلمه «فنهاهم» پس از نقل آیه شریفه ساقط شده است: «... فقال تبارك و تعالی ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ أن ينظروا إلى عوراتهم وأن ينظر المرء إلى فرج أخيه و يحفظ فرجه أن ينظر إليه و قال ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ من أن تنظر إحداهن إلى فرج أختها و تحفظ فرجها من أن ينظر إليها و قال كل شيء في القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها من التظر.^۱

طبق این نقل شاید در واقع جملات لَف و نشر مشوش باشند، و معطوف علیه که «أن ينظروا إلى عوراتهم» است، مفسر «يغضوا» نبوده، بلکه تفسیر «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» بوده و عبارت «أن ينظر المرء إلى فرج أخيه» تفسیر «يغضوا» باشد، و مراد آیه این باشد که افراد باید با حفظ فروج خود، مانع نظر دیگران به آن شوند. البته در نسخه کافی پس از نقل آیه شریفه کلمه «فنهاهم» در روایت وجود دارد، و طبق نقل کافی این اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا نمی توان «أن ينظروا إلى عوراتهم» را تفسیر «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» دانست بلکه در واقع تفسیر «يغضوا» است.

اشکال ششم: دلالت صحیحہ سعد اسکاف بر عدم اختصاص آیه غَضّ به عورت

همچنین مقابل روایت زبیری، صحیحہ سعد اسکاف^۲ قرار دارد، که طبق صحیحہ سعد، متعلّق غَضّ بصر، مختصّ عورت نیست؛ جمع بین صحیحہ سعد و این روایات نیز ممکن است؛ جمع مذکور، اختصاص غَضّ بصر به فروج را نفی می کند. در بررسی احتمال چهارم، روایت سعد اسکاف بررسی سندی شد و صحیحہ بودن آن اثبات شد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۶۵، ح ۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأة بالمدينة و كان النساء يتقنعن خلف آذانهن فنظر إليها و هي مقبلة فلما جازت نظر إليها و دخل في زقاق قد سناه بني فلان فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة نظر فإذا الذمء تسيل على صدره و ثوبه فقال و الله لأتین رسول الله صلى الله عليه و آله و لأخبرنه قال فأتاه فلما رآه رسول الله صلى الله عليه و آله قال له ما هذا فأخبره فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزكى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾».

احتمال هشتم: نظر شهوانی

احتمال هشتم این است که مراد، حرمت نظر شهوانی است؛ ممکن است تعبیر «سهم من سهام إبليس»^۱ اشاره به این نوع از نگاه باشد.

کلام آقای خوئی و بررسی آن

مرحوم آقای خوئی این احتمال را اختیار کرده است. در ذیل، کلام ایشان بیان و بررسی می‌شود.

مطلب اوّل: استعمال «غَضّ» در معنای صرف نظر کردن به غرض نهی از نگاه شهوی ایشان فرموده است: در آیه شریفه، «غَضّ» در معنای حقیقی خودش استعمال نشده، بلکه به معنای چشم پوشی و صرف نظر کردن استعمال شده است. ایشان برای اثبات مدعای خود فرموده است: غَضّ بصر در آیه شریفه به معنای ترک نگاه نیست؛ زیرا:

- اوّلًا، غَضّ بصر به معنای حقیقی‌اش که بستن پلک‌هاست گرچه ضدّ نگاه است؛ اما دو امر متضادّ، مقدّمه یکدیگر نیستند تا گفته شود امر به مقدمه (غَضّ بصر) شده تا ترک نگاه شود، خصوصاً در مقام که ضدّین، شقّ سومی هم دارد؛ یعنی ممکن است حائلی بین ناظر و منظور الیه باشد در حالی که پلک‌ها باز است و قدرت بر نگاه به منظور الیه نیست.
- ثانیاً، امر به شیء برای ترک ضدّ آن، استعمالی غریب و غیر معهود است؛ خصوصاً در فرضی که شقّ ثالث وجود داشته باشد. ایشان درباره روایت منزلت حضرت فاطمه علیها السلام که در صحرای محشر به اهل محشر فرمان به غَضّ بصر داده می‌شود، فرموده است: غَضّ بصر در معنای حقیقی (بستن پلک‌ها) به جهت تعظیم آن حضرت در محشر استعمال شده است.^۲

ایشان با توجه به مطالب فوق نتیجه گرفته که امر به غَضّ بصر نمی‌تواند به معنای ترک نظر باشد؛ بلکه به معنای «صرف نظر کردن» و ترک نگاه شهوانی است.^۳

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۵۹، ح ۱۲.

۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۶.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۷.

اشکالات مطلب اول

اما مطلب فوق، قابل مناقشه است:

• اولاً، گرچه در باب ضَدّ گفته شده «تضادّ، تمانع نمی آورد و انجام هر ضَدّی، مقدّمه ترک ضَدّ دیگر نیست و بالعکس»؛^۱ اما معنای آن این است که نفس تضادّ، اقتضای تمانع نداشته، و موجب علیّت یکی از ضَدّین برای ترک دیگری نمی شود؛^۲ ولی مانعی ندارد یکی از ضَدّین به جهت دیگری، مقدّمه ترک ضَدّ دیگر باشد؛ چنان که «عدم الشرط» با «وجود مشروط» تضادّ دارد، در حالی که «ترک عدم شرط» یعنی وجود شرط، جزء العلة برای «وجود مشروط» است و در محل بحث نیز «بستن چشم» و «نگاه کردن» تضادّ دارند؛ ولی «باز بودن چشم» یکی از شرائط و مقدّمات نگاه کردن است، و با بستن چشم، شرط نگاه کردن منتفی می شود و «بستن چشم» سبب عدم تحقّق «نگاه کردن» بوده، و وجود یک ضَدّ، علّت ترک ضَدّ دیگر می شود و این مطلبی وجدانی و واضح است.

• ثانیاً، «صرف نظر کردن» و «استمتاع» نیز با اینکه ضَدّین هستند، شقّ سومی دارد؛ پس باید امر به «صرف نظر» به غرض نهی از «استمتاع» نیز عرفی نباشد.

• ثالثاً، تعبیر «غَضّ بصر» در مقام نهی از نگاه کردن، بسیار عرفی است؛ چنان که وقتی کسی بخواهد لباسش را عوض کند، می گوید: «چشمانت را ببند» و به وضوح بستن چشم کنایه از «نگاه نکردن» بوده، و موضوعیت ندارد، منتهی راحت ترین راه نگاه نکردن، بستن چشم است، که این تعبیر ذکر می شود؛ ولی هیچ خصوصیت دیگری از آن فهمیده نمی شود؛ پس بستن چشم جنبه مقدّمی داشته، و حتی مقدّمه منحصره هم نیست؛ و شاید فرد از اتاق خارج شود یا پشت کند یا پرده ای ببندد؛ چنان که در مثال «ادخل السوق واشترى اللحم» دخول در سوق، مقدمه برای خرید گوشت بوده، و هیچ موضوعیتی ندارد.

۱. برای نمونه: کفایة الأصول (چاپ آل البيت)، ص ۱۲۹-۱۳۰

۲. استاد رحمه الله: سفید بودن یک شیء علّت سیاه شدن شیء دیگر نیست.

در روایت عبور حضرت زهرا علیها السلام در روز محشر نیز، همان طور که بستن چشم برای احترام است، پایین انداختن سر نیز برای احترام است، و چنین نیست که عرف چشم بستن را احترام دانسته، اما نگاه را پایین انداختن احترام نداند.^۱

• رابعاً، در کلام مرحوم آقای خوئی «غمض» با «غض» خلط شده است؛ زیرا لفظی که به معنای روی هم گذاشتن پلک‌ها و ندیدن است، «غمض» است نه «غض» که در جهت اول (بررسی معنای غض) گذشت.

مطلب دوم: اختصاص «من» تبعیضیه به نگاه شهوی

ایشان برای تأیید مطلب سابق فرموده است که چون «من» در آیه شریفه، تبعیضیه است؛ لذا فقط با تفسیر مذکور سازگار است:

«و تساعد علیه الآية الكريمة، فإن كلمة «من» المذكورة فيها لا تنسجم إلامع هذا التفسير، فإنها تفيد التبعض وهو إنما ينسجم مع تفسیرنا، فيقال: إن المأمور به ليس هو صرف النظر عن غير الزوجة والمملوكة على الإطلاق، بل المأمور به هو حصّة خاصّة منها، وهي صرف النظر عن غيرهما في خصوص الاستمتاع الجنسية وما يتعلّق بها من شؤون، و فرضها في مثل هذه القضايا كالعدم و أما في غيرها كالبيع و الشراء فلا مانع من الطمع فيهنّ، فلا يقطع نظره عن معاملاتهنّ»^۲

همچنین ایشان فرموده است اگر مراد از «غض بصر» ترک نظر باشد، وجهی برای تبعیض باقی نمی‌ماند و بی‌معنا می‌شود.^۳

۱. شاهد کلام استاد علیه السلام برخی از روایات محشر است و از آنها معلوم می‌شود که این دستور برای ترک نظر است؛ مانند روایت ابن عباس از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت زهرا علیها السلام داستان محشر را فرمودند: «ثم ينادي مناد من تحت العرش يسمع الخلائق غصوا أبصاركم حتى تجوز فاطمة الصّديقة علیها السلام ابنة محمّد صلی الله علیه و آله و من معها فلا ينظر اليك يومئذ إلا إبراهيم خليل الرحمن علیه السلام و علي بن أبي طالب علیه السلام....» (بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۲۲۶؛ تفسیر فرات الکوفي، ص ۴۴۵).

۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۶-۲۷.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷: «و هذا المعنى لا يتحقّق على التفسير الآخر، فإنه لو فرض أن المراد بالغض هو ترك النظر لما كان معنى للتبعيض فيه.»

اشکالات مطلب دوم

اما کلام ایشان با اشکالاتی مواجه است؛ زیرا:

اشکال اول: اجمال «من» تبعیضیه نسبت به مصادیق نگاه حرام

اولاً، تنها از «من» تبعیضیه این استفاده می‌شود که صرف نظر مطلق، مقصود نبوده، و فقط بعضی از صرف نظرها اراده شده است؛ اما «من» تبعیضیه موارد وجوب صرف نظر کردن را مشخص نمی‌کند.

در حقیقت اگر حتی غَض البصر به معنای بستن چشم باشد و «من» - چنان که برخی مفسرین نظیر قطب راوندی^۱ گفته‌اند - برای تبعیض باشد، آیه مجمل می‌شود، و نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد؛ زیرا «بصر» دو معنی دارد: «چشم» و «قوه بینایی»^۲ و تبعیض در اینها بی معنا است؛ پس باید تبعیض در استفاده از چشم و قوه باصره باشد. آیه شریفه با محدود کردن استفاده از چشمان می‌فرماید: در نگاه‌تان حدّ نگاه دارید و نگاه‌های ناروا نکنید و حدّ نگاه حرام را آیه مشخص نکرده است. شاید حدّ نگاه حرام به اعتبار مرئی باشد، که نمی‌توان به برخی امور نگاه کرد، و نگاه به برخی مانعی ندارد و شاید به اعتبار کیفیت رؤیت باشد، که نگاه با شهوت یا ریه یا ... جایز نبوده، و در موارد دیگر جایز است. شاید یکی از این دو امر برای حرمت کافی باشد؛ پس آیه شریفه از این جهت مجمل بوده، و به یقین اطلاقی ندارد که بتوان بدان تمسک کرد؛ بلکه باید با مراجعه به سنت، مصادیق نگاه حرام مشخص شود.

اشکال دوم: یکسانی «ترک نظر» و «صرف نظر کردن» در تناسب با «من» تبعیضیه

ثانیاً، ایشان «من» تبعیضیه را قرینه‌ای بر معنای مختار خود (صرف نظر کردن و انصراف نظر استمتاعی) دانسته؛ در حالی که این کلام هیچ وجهی ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه ایشان «صرف نظر کردن» را اعم از استمتاعی و غیر آن می‌داند، و

مرحوم آقای خوئی در این بخش در حقیقت دو اشکال را مطرح کرده است: اول: بی‌معنابودن تبعیض طبق تفسیر غَض به «ترک نظر» دوم: مجمل شدن آیه با فرض معناداربودن تبعیض در مورد «ترک نظر».

۱. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۲۷؛ الصحاح، ج ۲، ص ۵۹۱؛ المحيط فی اللغة، ج ۸، ص ۱۳۵.

دیگران نیز «ترک نظر» را اعمّ از استمتاعی و غیر آن می‌دانند، چرا تبعیضیه بودن «من» در استعمال «غَضّ بصر» به معنای چشم پوشی و صرف نظر کردن، صحیح است، اما در استعمال آن به معنای ترک نظر، تبعیضیه بودن «من» بی‌معناست؟!

مطلب سوم: مجمل شدن آیه طبق معنای «ترک نظر» و تبعیضی بودن «من» ایشان در ادامه مدعی شده که طبق تفسیر غَضّ به «ترک نظر» و قبول تبعیضی بودن «من»، آیه شریفه مجمل می‌شود؛ ایشان فرموده است:

«و هذا المعنى لا يتحقق على التفسير الآخر، فإنه لو فرض أن المراد بالغض هو ترك النظر لما كان معنى للتبعيض فيه. اللهم إلا أن يقال: إنّ المأمور به ليس هو ترك النظر إليها على الإطلاق، بل المراد حصّة خاصّة منه. لكن يدفعه أنّ تلك الحصّة غير معلومة، إذ يحتمل أن تكون هي جسدها خاصّة، كما يحتمل أن تكون هي النظر إليها مع الشهوة والتلذذ، وبذلك تكون الآية مجملة فلا يصح الاستدلال بها على حرمة النظر.^۱»

اشکالات مطلب سوم

اما این مطلب نیز قابل مناقشه است؛ زیرا:

اشکال اوّل (نقضی): اجمال آیه طبق هر دو معنای «ترک نظر» و «صرف نظر کردن» اوّلًا، چرا «من» تبعیضیه با معنای غَضّ در «صرف نظر کردن»، اجمالی نداشته، اما «من» تبعیضیه با معنای غَضّ در «ترک نظر»، مجمل است. چه فرقی وجود دارد؟!

اشکال دوم: رفع اجمال معنای «ترک نظر» با سنت ثانیا، حتّی اگر طبق تفسیر غَضّ به «ترک نظر»، معنای آیه مجمل باشد چه اشکالی وجود دارد؟! این اجمال با سنت رفع می‌شود.

احتمال نهم: اجنبیه

احتمال نهم در متعلق غَضّ بصر این است که -طبق نظر مرحوم فاضل مقداد در

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۲۷.

کنز العرفان - متعلّق غَض، اجنبیات است: «و المراد هنا ترك النظر الى الاجنبیات.»^۱

احتمال دهم: «ما یجب ستره»

احتمال دیگر این است که گفته شود متعلّق غَض بصر همان چیزی است که ستر آن واجب بوده، و ابدای آن حرام است.

با این توضیح که متعلّق غَض بصر در آیه ذکر نشده، و باید با توجه به تناسب حکم و موضوع، متعلّق حکم غَض مشخص شود و مقتضای این تناسب اختصاص غَض بصر به موارد واجب الستر است، که جامع عرفی متناسب با متعلّق حکم است. پس تناسب حکم و موضوع، دایره حکم غَض بصر را ضیق می‌کند، و معنای آیه چنین می‌شود: از «ما یجب ستره» شما هم غَض بصر کرده و نگاه نکنید. البته آیه موارد وجوب ستر را مشخص نمی‌کند، و باید مصادیق «ما یجب ستره» با دلیلی دیگر مانند سنت تبیین شود.^۲

پس ابتدا باید موارد مستثنا از حکم وجوب ستر ثابت شود، سپس وجوب غَض به اقتضای تناسب حکم و موضوع به محدوده‌ای جز آن موارد استثنا شده مختصّ شود. طبق مقتضای تناسب حکم و موضوع، متعلّق غَض بصر از ابتدا تضییق داشته، و آیه شریفه تنها بر غَض بصر جز محدوده «ما ظهر» دلالت داشته، و آن حکم از ابتدا شامل «ما ظهر» نمی‌شود؛ پس آیه عمومیتی ندارد تا وجود مختصّ برای آن بررسی شود^۳، بلکه از اول مختصّ به موارد لازم الستر است و به عبارت دیگر

۱. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۰.

فرق این احتمال با احتمال دوم روشن است؛ زیرا طبق احتمال دوم معنای عام‌تری منظور است و مراد، نظر به همه حتّی غیر اجنبی است و با دلیل خاصّ، مواردی مثل نظر به اجنبی خارج می‌شود.

۲. این مطلب منافاتی با روایت سعد اسکاف ندارد؛ زیرا روایت سعد اسکاف ثابت نمی‌کند که موضوع حرمت نظر، نگاه شهوی است با اینکه مورد روایت، نگاه شهوی جوان انصاری بود. در آن روایت، ستر واجب توسط زن مراعات نشده بود و لذا احتمال مختار استاد رحمته الله با این روایت سازگار است. البته طبق این احتمال، حرمت نظر شهوی ثابت نمی‌شود؛ بلکه از ادلّه دیگر قابل اثبات است که در بحث نظر به زنان کافره به طور مفصل تبیین شد.

۳. استاد رحمته الله؛ لذا آنچه مرحوم داماد به آن معتقد بود که اطلاق آیه شامل وجه و کفین است و اگر با دلیل

«الّا ما ظهر» مخصّص ادله ستر است؛ ولی مخصّص عموم آیه غَضَّ نیست؛ زیرا آیه غَضَّ نیز نسبت به «ما وجب ستره» دلالت مطابقی بر وجوب غَضَّ، و دلالت التزامی بر وجوب ستر خواهد داشت، و از ابتدا متعلّق غَضَّ بصر مضیق بوده، و شامل وجه و کفین نخواهد بود.

با توجه به دو فقره «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و «وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» که ذیل آیه غَضَّ آمده اند، می توان متعلّق حرمت غَضَّ در فقره «يُغْضَوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» را همان مواردی دانست که ابداء زینت جایز نیست؛ یعنی ابداء زینت مخفیه و برای غیر محارم؛ زیرا به شکل معمول «ظَهَرَ مِنْهَا» بر وجه و کفین، یا زینت ظاهر حمل می شود، و طبق فقره دوم نیز اظهار زینت برای غیر محارم حرام است. پس این دو از وجوب ستر استثنا گشته، و موارد وجوب ستر مخصّص «ما بقی بعد الاستثناء» بوده و عمومیتی نسبت به موارد استثنا شده نخواهد داشت.

طبق این احتمال بر خلاف احتمال پیشین، متعلّق غَضَّ بصر از ابتدا نسبت به تمام بدن جنس مخالف یا عورت جنس مماثل عمومیت ندارد؛ بلکه متعلّق غَضَّ «ما یجب ستره» است که وجوب ستر شامل «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» نمی شود.

ممکن است گفته شود طبق این احتمال، از فقره «يُغْضَوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» حرمت نگاه به نحو مطلق استفاده می شود؛ زیرا مواردی که کشف آنها برای زنان جایز دانسته شده، به منزله استثنای متصلی است که اطلاق حرمت نگاه مردان به زنان را مقید می کند؛ ولی نگاه زنان به مردان به طور مطلق حرام است. پس جز نگاه به موهای مردان و برخی اعضای دیگر آنان که طبق سیره، جایز است، سایر قسمت های بدن مردان داخل در اطلاق آیه بوده، و نگاه به آنها حرام خواهد بود. اما اشکال این مطلب آن است که محتمل است که به قرینه مقابله، در «يُغْضَوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» نیز متعلّق غَضَّ همان «ما یجب ستره علی الرجال» باشد که مصداق آن منحصر در عورت (به معنای خاص) خواهد بود؛ لذا آیه شریفه بیش از حرمت نظر به عورت مرد را ثابت نمی کند.

نظر مختار در بررسی محتملات: اقوی بودن احتمال دهم قوی‌ترین احتمال، همین احتمال اخیر است و الا آیه شریفه از نظر متعلق غَضّ مجمل است و باید از روایات، متعلق غَضّ را استفاده کرد.

جهت چهارم: بررسی مصادیق «ما ملکت ایمانهنّ»

نیاز به تبیین معنای «ما ملکت ایمانهنّ» برای فهم معنای «نسانهنّ» مباحث مربوط به عبید و اماء به دلیل عدم ابتلاء مطرح نمی‌شود، و تنها به مقداری که جزء مبادی استنباط و مباحث مبتلا به باشد، اکتفا می‌شود، و از آنجا که در آیه شریفه برای تفسیر «نسانهنّ»، معنای «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» نیز باید ملاحظه شود؛ لذا این مبحث بررسی می‌شود.

بررسی دیدگاه‌های موجود در معنای «ما ملکت ایمانهنّ»

در میان علمای امامیه و علمای عامه دو قول در تفسیر «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» وجود دارد:

نظر مشهور: اماء

طبق نظر مشهور، مقصود از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء است^۱، و ابدای مواضع زینت تنها برای کنیزان جایز است، و زن مجاز نیست مواضع زینت خود را برای غلامش آشکار سازد.

نظر غیر مشهور: عبید و اماء

در مقابل مشهور برخی گفته‌اند مقصود از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از اماء و عبید است، و استثنای جواز ابدای مواضع زینت اعم از کنیز است؛ پس چنان‌که زنان می‌توانند بدون شهوت برای محارم ابدای مواضع کنند، همچنین می‌توانند بدون شهوت برای غلامان و کنیزان خود نیز ابدای مواضع زینت نمایند.

۱. رک: المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹، م ۵؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۱.

در هر حال هر دو قول در میان علمای امامیه^۱ و عاتقه^۲ وجود دارد.

وجه کلام غیر مشهور: لغو بودن عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بر «نِسَائِهِنَّ» یکی از وجوهی^۳ که برای قول غیر مشهور می توان بیان کرد این است که اگر کسی «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را مختص «اماء» بداند، اگر «نِسَائِهِنَّ» را بر جمیع زنان تفسیر کرد، چه مؤمنه و چه کافره، چه حرّه و چه امه، عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بر «نِسَائِهِنَّ» لغو خواهد بود؛ زیرا «نِسَائِهِنَّ» نیز اماء را شامل می شود؛ پس برای جلوگیری از لغویت عطف یا باید مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص «اماء» نبوده، و به ناچار باید آن را اعم از اماء و عبید دانست یا مراد از «نِسَائِهِنَّ» همه زنان نباشد.

ناسازگاری تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به همه زنان و «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به خصوص کنیز مرحوم صاحب جواهر از آنجا که با اصرار مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را خصوص اماء دانسته، به ناچار «نِسَائِهِنَّ» را مقتید به حرّیت کرده، و از عموم و کلیت خارج کرده است.^۴ اصرار ایشان بر اختصاص «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به کنیزان، به این دلیل بوده که

۱. رک: الکافی، ج ۵، ص ۵۳۱، «باب ما یحلّ للمملوک النظر الیه من مولاه»؛ الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹، م ۵؛ المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۳۰؛ السرائر، ج ۲، ص ۶۱۰؛ إصباح الشیعة، ص ۳۹۶؛ أجوبة المسائل المهنائیة، ص ۴۰؛ تحریر الأحکام (جواب قدیم)، ج ۲، ص ۳؛ مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۰۹؛ الروضة البهیة (جواب مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۴؛ مسالک الأفهام، ج ۷، ص ۵۲.

به عنوان نمونه مرحوم کلینی در کافی و شهید ثانی، قول دوم (غیر مشهور) را اختیار کرده اند. بحث تفصیلی تر درباره عبارات فقهاء و مفسرین در مباحث آتی «الایحوز للمملوک النظر الی مالکته و لا للخصی النظر الی مالکته او غیرها کما لایحوز للعین و المحبوب بلا اشکال و لا لکبیر السن الذی هو شبه القواعد من النساء علی الأحوط.» (العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۴، م ۳۷) خواهد آمد.

۲. الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۹؛ رک: الذر المنثور، ج ۶، ص ۱۸۳؛ إیجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۲، ص ۶۰۰؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۸، ص ۳۵؛ التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۸۱؛ تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۶.

۳. برخی به اطلاق آیه تمتک کرده اند؛ لذا حتی اگر از عطف این فقره به «نِسَائِهِنَّ» نیز صرف نظر شود، اطلاق آیه دلالت بر معنای اعم دارد. همچنین روایات خاصه نیز بر این مطلب دلالت دارد (به عنوان نمونه رک: المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۱؛ کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶).

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۱.

ایشان نظر عبید به مالک زن خود، و ابداء زینت زن مالکه مزبور در برابر عبد خود را جایز نمی‌داند؛ پس عبید را از آیه «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خارج کرده، آن را مختص به کنیزان کرده است.^۱

صاحب جواهر احتمال داده مراد از «نسائهنَّ» مطلق زنان باشد؛ یعنی ابداء زینت برای مماثل جایز است؛^۲ اما در بحث «نگاه عبد خصی به مالکش یا اجنبیه» در مقابل بزرگانی همچون شهید ثانی^۳ و برخی دیگر^۴ که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را اعم از عبید و اماء شمرده‌اند، ایشان به طور قاطع و با مبالغه، آن را بر «اماء» تفسیر کرده، و با شدت، مخالفین اختصاص به اماء را گویى تفسیق کرده و تردید در آن را حرام دانسته است؛^۵ لذا ممکن است گفته شود این دو کلام صاحب جواهر با هم منافات دارند.

پاسخ تنافی: تفسیر «نسائهنَّ» به همه زنان در مقام نفی اشتراط ایمان

می‌توان بدین بیان از این تنافی ظاهری پاسخ داد که چنان‌که مرحوم آخوند در بحث واجب مطلق و مشروط^۶ فرموده، اطلاق و اشتراط از مفاهیم اضافی هستند. شاید حکمی از جهتی مشروط، و از جهتی دیگر مطلق باشد؛ و اینکه صاحب جواهر «نسائهنَّ» را به مطلق نساء تفسیر کرده، در مقام نفی شرطیت ایمان بوده است. پس تمام زنان، چه مؤمنه و چه کافره، مستثنا هستند، و برای زن مؤمن، آشکار کردن

۱. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۱.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۱-۷۲: «... نعم بقوي الجواز (جواز نظر الذمیه الى المسلمة) ... و احتمال اراده مطلق النساء من نسائهنَّ (یعنی النساء المسلمه و الذمیه و)

توجه شود که نظر صاحب جواهر در مورد «نسائهنَّ» مطلق زنان حرام از کافره نیست؛ بلکه در این عبارت، ایشان این مطلب را به عنوان احتمال مطرح کرده است و در بحث عبد خصی تصریح به قید اسلام کرده است (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷: «... و ملک الیمین المستثنی فی الآیه المراد به الإماء التي لم تندرج فی نسائهنَّ المنساق منهنَّ الحرائر المسلمات»).

۳. الروضة الیهیة (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۴. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷.

۶. کفایة الأصول (چاپ آل البیت)، ص ۹۵.

زینت خود بر تمامی زنان جایز است؛ و اینکه ایشان آیه را در صدد بیان جواز ابداء زینت برای مطلق زنان «امثالهنّ من الحرائر» دانست، در مقام این بود که «نسائهنّ» از جهت حریت و رقیّت اطلاق ندارد، و تنها از جهت ایمان و کفر اطلاق دارد. بنابراین، مراد از «نسائهنّ» زنان احرارند اعمّ از مؤمنه و کافره؛ لذا عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به معنای خصوص اماء بر «نسائهنّ» صحیح بوده، و لغویتی لازم نمی آید.

شاهد پاسخ: استشهاد صاحب جواهر به کلام زمخشری
شاهد این مطلب آن است که صاحب جواهر برای تأیید کلام خود از کشاف^۱، چنین نقل می کند:

«قال في الكشف: الظاهر أنه عني بـ «نسائهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ» من في صحبتهنّ و خدمتهنّ من الحرائر و الإماء فكأنه قال سبحانه: النساء سواء في حلّ نظر بعضهنّ الى بعض»^۲

نقل این عبارت به عنوان تأیید، نشانگر آن است که اطلاق مورد نظر ایشان از ناحیه حریت و رقیّت نیست؛ بلکه از ناحیه ایمان و کفر است.^۳

مراد از «ما ملکت ایمانهنّ» طبق نظر مختار در «نسائهنّ»

از آنجا که خطاب آیه به حرائر مؤمنات است^۴ باید مراد از «نسائهنّ» نیز همان باشد. برای مثال در دستور «زنان ایرانی این کار را انجام دهند»، خطاب به زنانی مقید

۱. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۱.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۷۲.

۳. وجه تأیید آن است که در عبارت کشاف، نساء و ملک یمین آمده است و به صورت لفّ و نشر مرتب حرائر و اماء بعد از آن ذکر شده است؛ لذا مراد از نسائهنّ در کلام کشاف همان حرائر است و مراد از ملک یمین نیز اماء است، نه اعمّ از عبید و اماء. در ادامه عبارت کشاف، قول به تفسیر اعمّ به عنوان قیل آمده است: «و قیل: ما ملکت أیمانهنّ هم الذکور و الإناث جمیعاً.» (تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۱).

۴. توضیح این مطلب که چگونه مراد از «مؤمنات» و همچنین مراد از «نسائهنّ» در آیه شریفه «حرائر مؤمنات» است، در بررسی جهت پنجم و ششم به تفصیل آمده است و در اینجا این مطلب به عنوان امری مسلم مطرح شده است. توجه شود که با توجه به آنچه در آینده خواهد آمد استظهار این معنا از «نسائهنّ» منوط به فهم مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» نیست تا اشکال شود که بدون فهم «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» نمی توان مراد از «نسائهنّ» را فهمید.

شده که در ایرانی بودن شریک هستند. در آیه نیز تضييق موجود در ناحیه خطاب، در «نساءهن» نیز می آید و در نتیجه، مراد از آن، زنان مؤمن حَرّه است.

بر اساس این معنا از «نساءهن»، چه مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء باشد و چه اعم از عبید و اماء، هر دو معنا قابل توجیه و سازگار هستند؛ زیرا اگر مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص کنیزان باشد، مفهوم آیه چنین خواهد شد «ای زنان حَرّه مؤمنه، ابداء زینت نکنید، مگر در برابر زنان مؤمنه حَرّه، و مملوکه خود چه مؤمنه باشند و چه کافره» با توجه به اینکه مملوکه زن با وی سرو کار دارد، شؤن وی اقتضا دارد زن بتواند در برابر مملوکه خود مکشوف الرأس باشد و از این جهت ابداء زینت برای وی جایز است؛ هرچند مملوکه، مسلمان هم نباشد، و عدم تقید کنیزان به ایمان نیز از این جهت است که بسیاری از کنیزان غیر مسلمان مانند نصرانی ها در منازل مسلمین، وجود داشتند، و شأن مالکیت و مملوکیّت اقتضا داشته ابداء زینت حرام نباشد، و چنین سیره ای نیز وجود داشته است.

اگر مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عبید و اماء باشد، بنا بر مبنای مختار نیز مفهوم آیه، مختل نمی شود، و این تعبیر علاوه بر کنیزان، عبید مملوک نساء را نیز شامل می شود.

ادله جواز ابداء زینت مالکه در برابر عبدش

در هر حال، ادله جواز ابداء زینت برای عبد و نیز جواز نظر عبد به مالکه مطابق ذیل است.

دلیل اول: آیه ابداء زینت

دلیل اول، آیه شریفه غَضّ است که مطابق آنچه در بالا بیان شد اراده خصوص کنیز از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» منافاتی با تفسیر مختار از «نساءهن» ندارد؛ همچنان که با سایر تفاسیر «نساءهن» جز تفسیر آن به «عموم زنان» منافاتی ندارد؛ زیرا دیگر عطف خاص بر عام نخواهد بود؛ اما با این حال، اشکال دیگری وجود خواهد داشت؛ زیرا کنیزانی وجود دارند که عنوان «نساءهن» طبق هیچ یک از تفاسیر بالا (جز تفسیر به عموم نساء)، شامل آنان نمی شود و مملوک زن هم نیستند؛ ولی با این وجود، مسلماً ابداء زینت زن در مقابل آنان جایز است؛ از جمله این کنیزان، کنیزهای غیر

مسلمانی است که در منازل، از جمله منازل اهل البیت (علیهم السلام) بوده اند^۱ و غالباً هم مملوک زنان نبوده اند.

با توجه به این مطلب، اگر مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص اماء خود زن باشد، اشکال دیگری وارد می شود و آن اینکه، بعد از اراده معنای مضیق از عنوان «نَسَائُهُنَّ» که بر این کنیزان صدق نمی کند، عنوان «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» هم به کنیزان خود زن مقید شده که بر این کنیزان منطبق نمی شود، در حالی که هیچ وجهی برای این تقيید وجود ندارد و لغو است.

اما اگر مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عبید و اماء زن باشد، این اشکال وارد نمی شود؛ زیرا تقيید برای بیان این مطلب است که علاوه بر کنیزانش، زن در مقابل عبید هم مجاز به ابداء زینت است؛ اما به شرط اینکه عبید خودش باشند؛ بنابراین، برای اینکه ابداء زینت زن در برابر عبیدش نیز ثابت شود، عنوان مقید «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به کار رفته است و لذا تقيید بدون وجه و لغو نیست.

لذا آیه ظاهر در این است که عنوان «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» عبید خود زن را هم شامل شده، اختصاصی به اماء ندارد و به ملازمه عرفیه ثابت می شود که نگاه عبد نیز به مالکهاش جایز است؛ البته اثبات اینکه آیا عبد نیز مانند سایر محارم است یا اینکه با آن فرق داشته، از حیث نوع نگاه و مواضعی که مجاز به نگاه به آن ها است، با محدودیت هایی مواجه است، منوط به ملاحظه مجموع آیه و روایات در مسئله است که در ادامه مباحث به آن پرداخته می شود.

دلیل دوم (آیه استیذان) و رد آن

دلیل دوم، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَآذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ....»^۲ است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۶۸؛ عنه [محمّد بن احمد بن يحيى] عن أحمد عن إبراهيم بن أبي محمود قال: «قلت للرضا (عليه السلام) الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية لا تنوضاً ولا تغسل من جنبات قال لا بأس تغسل يديها» وسائل الشيعة، ج ۳، ص ۴۲۲، ح ۱۱.

هرگاه عبد بخواهد بر مولای خود وارد شود، جز مواردی که «ثلاث عورات» نامیده شده، در سایر موارد می‌تواند بدون اجازه و اخبار وارد شود و تعبیر (ظَوَّافُونَ عَلَیْکُمْ) نیز به موقعیت عبد در انجام کارهای مولا اشاره دارد و به خاطر این موقعیت عبد، و به خاطر وجود حرج، شارع مملوک را ملزم به استیذان نکرده است؛ و از ملازمه عرفی فهمیده می‌شود بر زنی که مالک اوست نیز، ستر واجب نیست.

بررسی و ردّ این دلیل در مباحث آینده (مسئله ۳۷ عروه) خواهد آمد.

دلیل سوم: روایات

دلیل سوم، روایات متعددی است که دلالت بر عدم لزوم ستر مالکه در برابر عبید خود دارند، که صاحب جواهر نیز به آنها اشاره کرده، اگرچه آنها را نپذیرفته است.^۱

١. جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٩٢-٩٣: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يرى شعر مولاه، قال: لا بأس.» وخير ابن عمار قال: «....»

روایات مجوزه چنین است:

وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٢٣-٢٢٤، باب ١٢٤، بَابُ مَا يَحِلُّ لِلْمَمْلُوكِ النَّظَرُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْلَانِهِ:

ح ١. محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن يونس بن عمار و
يونس بن يعقوب جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحل للمرأة أن ينظر عبداً إلى شيء من جسدها
إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك».

ح ٢. قال الكليني وفي رواية أخرى: «لا بأس بأن ينظر إلى شعرها إذا كان مأموناً».

ح ٣. و عن علي بن إبراهيم عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المملوك يرى شعر مولاه و ساقها قال لا بأس.»

ح ٤. و عن محمد بن يحيى عن أحمد و عبد الله ابني محمد عن علي بن الحكم عن أنان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يرى شعر مولاه قال لا بأس».

ح ٥. وعن عذّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد وعن يحيى بن إبراهيم بن أبي البلاد عن أبيه عن معاوية بن عمار قال: «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام نحوًا من ثلاثين رجلاً إذ دخل أبي فرحب به إلى أن قال فقال له هذا ابنك قال نعم وهو يزعم أن أهل المدينة يصنعون شيناً لا يحلّ لهم قال وما هو قال المرأة القرشية والهاشمية تركب وتضع يدها على رأس الأسود وذراعها على عنقه فقال أبو عبد الله عليه السلام يا بني أما تقرأ القرآن قلت بلى قال اقرأ هذه الآية ﴿لَا تُجَافِحْ عَنْهُمْ فِي أَيْمَانِهِمْ وَلَا تَأْنِيهِمْ﴾ حتى بلغ ﴿وَلَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ ثم قال يا بني لا بأس أن يرى المملوك الشعر والناظر».

٦. محمد بن علي بن الحسن بإسناده عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام أينظر المملوك إلى شعر مولاه قال نعم وإلى ساقها».

ادله حرمت ابداء زینت مالکه در برابر عبدش

در مقابل، مرحوم شیخ در کتاب خلاف با تعبیر «روی اصحابنا» روایت مرسل نقل کرده^۱، که مرحوم ابن ادریس^۲ و قطب راوندی^۳ نیز آن را به همان صورت مرسل نقل کرده‌اند، که این روایت مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» در آیه را کنیزان دانسته است؛ اما این روایت نه در روایات مسند شیخ، و نه در کتب سایر فقها مانند صدوق نقل نشده است و از این جهت احتمال دارد که تعبیر مرحوم شیخ بر اساس روایت دانستن فتاوی فقهای متقدم بوده است، و در واقع مراد او نقل فتاواست نه نقل روایت.^۴

روایات مانعه نیز چند روایت است که بررسی سندی و دلالی آن توسط استاد^۵ در مباحث آینده مطرح شده است (مسألة ۳۷: «لا يجوز للمملوك النظر الى مالكنه ولا للخصي النظر الى مالكنه او غيرها كما لا يجوز للعتين والمحبوب بلا اشكال ولا لكبير السن الذي هو شبه القواعد من النساء على الأحوط.» العروة الوثقى، ج ۲، ص ۸۰۴).

برخی از این اخبار عبارت‌اند از:

وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴-۲۲۵ (باب ۱۲۴، بَابُ مَا يَحِلُّ لِلْمَمْلُوكِ النَّظَرُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْلَايِهِ):

ح ۷. محمد بن الحسن یاساده عن الضَّغَارِ عن محمد بن عيسى عن القاسم الضبي قال: «كتب إلي أم علي تسأل عن كشف الرأس بين يدي الخادم و قالت له إن شيعتك اختلفوا علي فقال بعضهم لا بأس و قال بعضهم لا يحل فكتب عليه^۶ سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم لا تكشفني رأسك بين يديه فَإِنَّ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ.»

ح ۸. عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عن علي عليه^۷) أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «لا ينظر العبد إلى شعر سيده.»

ح ۹. محمد بن الحسن في الخلاف قال: «روى أصحابنا في قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْإِمَاءُ دُونَ الْعَبِيدِ الذَّكَرَانِ.»

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۲۵۰.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۶۱۰.

۳. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۳۰.

۴. البته دو روایت دیگر وجود دارد: یکی روایت حسین بن علوان که ضعیف السند است و دیگری روایت قاسم بن صیقل که استاد^۸ در متن به آن اشاره کرده است. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۲۴-۲۲۵، (باب ۱۲۴، بَابُ مَا يَحِلُّ لِلْمَمْلُوكِ النَّظَرُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْلَايِهِ):

ح ۷. محمد بن الحسن یاساده عن الضَّغَارِ عن محمد بن عيسى عن القاسم الضبي قال: «كتب إلي أم علي تسأل عن كشف الرأس بين يدي الخادم و قالت له إن شيعتك اختلفوا علي فقال بعضهم لا بأس و قال بعضهم لا يحل فكتب عليه^۹ سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم لا تكشفني رأسك بين يديه فَإِنَّ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ.»

اما از روایات برمی آید این مسئله جزء مسلمات شیعه نبوده، بلکه حتی در زمان اهل بیت (علیهم السلام) نیز فقهای شیعه فتوای مسلم و واحدی در این باره نداشته‌اند. به عنوان مثال در روایت قاسم بن صیقل، امام (علیه السلام) در پاسخ سائل که می‌گوید: «شیعیان مختلف هستند. برخی می‌گویند که عبید، محرم مالک است و برخی دیگر می‌گویند که عبید، محرم مالک نیستند»، می‌فرمایند محرم نیستند؛^۱ لذا محتمل است مراد از روایت مرسله همین روایت قاسم بن صیقل باشد.

کلام صاحب جواهر: حمل روایات «جواز نظر عبد به مالک» بر تقیّه یا نظر اتفاقی مرحوم صاحب جواهر تمام روایات باب را حمل بر تقیّه یا نظر اتفاقی (یعنی اینکه اتفاقاً نظر عبد به وی بیفتد) کرده است و فرموده است که لازم نیست نظر عاقله مطلب واحدی باشد تا مصداق تقیّه حاصل شود، بلکه کافی است که حکام و سلاطین فتوایی را قبول داشته باشند تا از ائمه (علیهم السلام) از باب تقیّه سخنی صادر شود.^۲

اشکال: موافقت اخبار حرمت با مشهور عاقله

اما همه روایات را نمی‌توان بر نظر اتفاقی حمل کرد. علاوه بر اینکه مشهور فقهای عاقله^۳ قائل به حرمت هستند. پس طبق قاعده، ایشان باید روایات حرمت نظر را

ح ۸. عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عن علي بن أبي حمزة) أنه كان يقول: «لا ينظر العبد إلى شعر سيّده».

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۴۵۷ ح ۳۶: عنه عن محمد بن عيسى عن القاسم الضيق قال: «كتب إليه أم علي تسأل عن كشف الرأس بين يدي الخادم وقالت له إن شيعتك اختلفوا علي في ذلك فقال بعضهم لا بأس وقال بعضهم لا يحل فكتب (عليه السلام) سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم لا تكشفني رأسك بين يديه فإن ذلك مكروه».

۲. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۹۱-۹۳.

۳. از آنجا که روایات مجوّزه همگی از امام صادق (علیه السلام) است و فقیه مدینه که مورد حمایت حاکم بوده مالک بوده است، فتوای مالک در این باره اهمیت دارد. به علاوه نمی‌توان حکم به حرمت را به فتوای مشهور عاقله نسبت داد. کسانی مانند مالک و اصحاب شافعی قول به جواز را اختیار کرده‌اند و ابو داود در سنن نیز روایت جواز را نقل کرده است و به ابن عباس نیز همین نظر را نسبت داده‌اند. البته طبق نقل ابن قدامه در المغنی عده‌ای مانند طاووس، مجاهد و حسن قائل به حرمت نظر هستند. همچنین شیبانی و علاء الدین حنفی قول به حرمت را اختیار کرده‌اند (ر.ک: کتاب الأصل (شیبانی)، ج ۲، ص ۲۳۹؛

بر تقيّه حمل کند، نه ادله مجوزه را و دليلی وجود ندارد تا خصوص روايات مجوزه حمل بر تقيّه شود؛ بنابراين، ادله ايشان برای عدم استناد به روايات مزبور، مخدوش است و خود ايشان نیز برای مدعای خود دليل متقنی ارائه نکرده است.

بدائع الصنائع، ج ۱۱، ص ۳۵۷.

المبسوط (سرخسی)، ج ۱۰، ص ۱۵۷: «والعبد فيما ينظر من سيّده» (قال) والعبد فيما ينظر من سيّده كالحرّ الأجنبی معناه أنّه لا يحلّ له أن ينظر إلّا وجهها وكفيها عندنا وقال مالك: نظره إليها كنظر الرجل إلى ذوات محارمه لقوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النور، ۳۱) ولا يجوز أن يحمل ذلك على الإمام لأنّ ذلك دخل في قوله تعالى ﴿أَوْ نِسَائِهِمْ﴾....»

المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۹۹-۱۰۰: «فصل عبد المرأة له النظر إلى وجهها وكفيها» (۵۳۳۱) فصل: وعبد المرأة له النظر إلى وجهها وكفيها لقول الله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النور، ۳۱) وروى أم سلمة أنّ رسول الله ﷺ قال «إذا كان لإحدائكم مكاتب، فملك ما يؤذي، فلتحتجب منه» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح وعن أبي قلابة قال: كان أزواج النبي ﷺ لا يحتجبن من مكاتب ما بقي عليه دينار رواء سعيد في (سننه) وعن أنس «أنّ النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله عنها فبعت له، وعلى فاطمة ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجلها، وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها، فلما رأى رسول الله ﷺ ما تلقى، قال: إنه ليس عليك بأس، إنما هو أبوك وغلماك» رواء أبو داود وكره أبو عبد الله له أن ينظر إلى شعر مولاته وهو قول سعيد بن المسيّب وطاوس ومجاهد والحسن وأباح له ذلك ابن عباس لما ذكرنا من الآيتين والخبرين؛ ولأنّ الله تعالى قال: ﴿لَيْسَتْ أَذْنُكُمْ لِلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ (النور، ۵۸) إلى قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (النور، ۵۸) ولأنّه يشقّ التحرز منه، فأبيح له ذلك كذوي المحارم.

وقال أصحاب الشافعي: هو محرم حكمه حكم المحارم من الأقارب، في أحد الوجهين لما ذكرنا من الدليل؛ ولأنّه محرم عليها، فكان محرماً كالأقارب ولنا ما روى ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «سفر المرأة مع عبدها ضيعة» ورواه سعيد؛ ولأنّها لا تحرم عليه على التأييد ولا يحلّ له استمتاعها، فلم يكن محرماً كزوج أختها؛ ولأنّه غير مأمون عليها، إذ ليست بينهما نفرة المحرميّة، والملك لا يقتضي النفرة القطعيّة، بدليل التّمسك مع أمته. وإنّما أبيح له من النظر ما تدعو الحاجة إليه، كالشاهد والمبتاع ونحوهما وجعله بعض أصحابنا كالأجنبي، لما ذكرناه والصّحيح ما قلنا إن شاء الله تعالى.»

كتاب الأصل (شيباني)، ج ۲، ص ۲۳۹: «والعبد فيما ينظر إليه من مولاته والحرّ الذي لا قرابة بينه ولا بينها ولا حرمة سواء خصيّا كان أو فحلاً إذا كان قد بلغ مبلغ الرجال فلا ينبغي أن ينظر منها إلى شيء إلّا إلى وجهها وكفيها ولا يحلّ للخصي شيء يحرم على الفحل ولا تحلّ المثلة التي مثلت به شيئا يحرم على غيره من العبيد والأحرار.»

بدائع الصنائع، ج ۱۱، ص ۳۵۷: «والعبد فيما ينظر إلى مولاته كالحرّ الذي لا قرابة بينه وبينها سواء وكذا الفحل والخصي والعين والمخنث إذا بلغ مبلغ الرجال سواء....»

نتیجه: جواز فی الجملة ابداء زینت مقابل عبد

لذا مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عبید و اماء است؛ زیرا چنان که برخی مانند مرحوم شهید ثانی^۱ و صاحب کفایه (سبزواری)^۲ فرموده‌اند و از روایات نیز برمی‌آید، مسئله از ابتدا نیز در شیعه اختلافی بوده و اجماعی در کار نیست؛ لذا طبق ادله که عمده آن روایات است، ستر مالکه از عبید خود لازم نیست و نگاه عبید هم به مالکه فی الجملة^۳ جایز است. البته نظر از روی شهوت حکمی جداگانه دارد، که محل بحث نیست.

جهت پنجم: بررسی احتمالات در معنای «نِسَائِهِنَّ»

گفته شد اگر مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص کنیزان باشد، نمی‌تواند مراد از «نِسَائِهِنَّ» تمامی زنان باشد، بلکه اگر مراد از «نِسَائِهِنَّ» تمامی زنان باشد، باید در «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» با نظر مشهور مخالفت کرده، و آن را اعم از عبید و اماء بدانیم؛ پس باید مقصود از «نِسَائِهِنَّ» روشن شود.

معانی مختلفی در تبیین مراد از «هِنَّ» و «نِسَائِهِنَّ» در این آیه - که از موارد استثناء از حکم حرمت ابداء زینت است - ذکر شده است. برخی کوشیده‌اند معنای آن را بر مفهوم عام (مطلق زنان) نگاه داشته، اضافه «نساء» به «هِنَّ» را توجیه کنند و برخی دیگر مفهوم عامی برای آن قائل نشده، و نوعی تخصص و تضیق را از این اضافه استفاده کرده‌اند.

محتمل اول: عمومیت معنای «نِسَائِهِنَّ»

برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند که «نِسَائِهِنَّ» به معنای مطلق نساء باشد، چه

۱. الروضة البهية (چاپ مجمع الفکر)، ج ۳، ص ۱۵۴.

۲. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۶.

۳. در مسئله ۳۷، تفصیل مطلب خواهد آمد. استاد^۴ در آن مسئله فرموده است: آنچه از روایات استفاده می‌شود، جواز نظر به مو و ساق است. قدر مسلم از این روایات، نگاه به مو است؛ اما نگاه به ساق خلاف احتیاط است؛ زیرا به حسب ظاهر، روایات نسبت به آن متعارض است؛ البته در این گونه موارد، متعارف آن است که با حمل روایات مانع بر کراهت و امثال آن، بین روایات جمع می‌کنند.

حرّه یا کنیز باشد، چه مؤمنه یا کافره باشد. دو بیان در تبیین کیفیت اضافه «نساء» به «هنّ» ذکر شده است.

مرحوم شیخ احمد جزائری در قالب دو احتمال، دو وجه را در خصوص کیفیت اضافه «نساء» به «هنّ» مطرح کرده که نتیجه آن عمومیت «نِسَائِهِنَّ» است. علامه مجلسی نیز احتمال سومی را مطرح کرده تا قول به عمومیت را توجیه کند.

وجه اول: اراده مطلق زنان و اضافه «نِسَائِهِنَّ» جهت رعایت سجع
احتمال اول این است که مراد از «نِسَائِهِنَّ» در آیه تمامی زنان و نساء است و اضافه «نساء» به «هنّ» طرداً للباب بوده، و تنها برای رعایت سجع و وجود نسق واحد صورت گرفته و صرفاً دلیل لفظی داشته است.^۱

اشکال: سازگار نبودن مقام قرآن با عدم فائده معنایی در الفاظ
اما اشکال این وجه این است که طبق این تحلیل، معنا فدای لفظ شده، که با موقعیت و مقام آیات قرآن کریم سازگار نیست، و نمی توان آن را پذیرفت؛ زیرا مولای حکیم معنا را برای چنین اموری افناء نمی کند و باید نکته معنوی دیگری مصحح اضافه باشد.^۲

وجه دوم: صحت تیسیر «نِسَائِهِنَّ» به جهت غلبه زنان معاشر
احتمال دوم از سوی مرحوم جزائری این است که مراد از «نِسَائِهِنَّ» همه زنان است؛ اما از جهت اینکه هر زنی غالباً با زنان فامیل و دوست معاشرت دارد چنین ترکیب اضافی به کار رفته است.^۳

۱. قلاند الذرر فی بیان آیات الأحکام بالأثر، ج ۳، ص ۲۱۰.

۲. استاد رحمته الله: معروف است که صاحب بن عباد نامه ای برای یکی از قضات قم نوشته بود که در آن آمده بود: «أيتها القاضي بقم! قد عزلناك فقم.» و قاضی مزبور گفته بود: «من جرمی نداشتم؛ أنا قَتیل القافیه!» یعنی عزل من برای آن بود که قافیه سخن صاحب بن عباد درست شود. همچنین درباره دو فرد ارتشی به نام سالار افخم و سردار اکرم شعری انشاء شده که:

آن دم که شیپورِ عدو، آوای زیر ویم کند

«سالار افخم» خم شود؛ «سردار اکرم» رم کند

مرحوم آقای والد می فرمود که این افراد نیز، از همان قتل القافیه ها به شمار می روند.

۳. قلاند الذرر فی بیان آیات الأحکام بالأثر، ج ۳، ص ۲۱۰.

توضیح کلام ایشان این است که گاهی برخی قیود موضوع در مقام ثبوت، دخالتی در اصل حکم نداشته، و جریاً للغالِب تنها در مقام اثبات بیان می‌شود. در اینجا نیز محتمل است در مقام ثبوت، مطلق نساء، موضوع جواز ابداء زینت بوده؛ ولی تنها برای موارد غالبی که در خارج محقق می‌شود، حکم، اثبات شده است. پس جریاً للغالِب، حکم جواز به ملازمان و معاشران و اقرباء اختصاص یافته، بدون اینکه خصوصیتی در آنان باشد؛ ولی این اضافه تَضِیقِی در اصل حکم ثبوتی ایجاد نمی‌کند و در مقام ثبوت، حکم برای مطلق نساء ثابت است.

احتمال وجه دوم در کلام مرحوم سید

این وجه دوم، در کلام مرحوم سید نیز محتمل است. مرحوم سید در بررسی لزوم حجاب مقابل کتابیه فرموده است:

«نعم یکره کشف المسلمة بین یدی اليهودیة و النصرانیة بل مطلق الکافرة فإنهنّ یصفن ذلك لأزواجهنّ و القول بالحرمة للآیة حیث قال تعالی «أو نسائهنّ» فخصّ بالمسلمات ضعیف لاحتمال کون المراد من «نسائهنّ» الجوّاری و الخدم لهنّ من الحرائر.»^۱

ابتدائاً این اشکال مطرح می‌شود که قطعاً بر زن جایز است که زینت خود را به هر زن مسلمانی نشان دهد و این حکم اختصاصی به کنیزان و خدمتکارانش ندارد؛ ارائه زینت به زنان مسلمانی که اصلاً کنیز و خدمتکار نیستند یا کنیز و خدمتکار شخص دیگری هستند، هم جایز است و بحثی از این جهت وجود ندارد؛ اختلاف تنها مربوط به ارائه زینت به زنان کافره است. با توجه به این مطلب، چه وجهی دارد که با چنین اضافه‌ای موضوع را مضیق کنیم، در حالی که ثبوتاً هیچ تَضِیقِی در آن وجود ندارد؟

در پاسخ از این اشکال می‌توان گفت: در زمان‌های گذشته غالباً زنان کمتر از خانه بیرون می‌رفتند و دائماً با کنیزان و خدمتکاران خود معاشرت داشتند؛ لذا در صورت لزوم تسرّ در مقابل این افراد، با مشکل روبرو می‌شدند؛ این امر سبب شده است که از باب جری علی الغالب و برای بیان حکمت جعل، در آیه، خصوص

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۸.

کنیزان و خدمتکاران زن به عنوان استثنا ذکر شوند، با اینکه موضوع در مقام ثبوت، مطلق نساء است.

این بیان، نظیر بیانی است که در آیه ربیبه ﴿رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^۱ می‌توان بیان کرد؛ زیرا از نظر ثبوتی، حرمت ازدواج با ربیبه مقید نیست که ربیبه در حجر و کنار شخص باشد؛ اما در این آیه که دلیل اثباتی حرمت ازدواج با ربائب است، موضوع مقید به این قید شده است؛ در توجیه این امر، بیان شده است که ذکر این قید به دلیل غلبه وجودی است؛ غالباً ربیبه‌ها کنار خود شخص و نزد او بزرگ می‌شوند. البته بنا بر مختار، مجرد غلبه وجود نمی‌تواند مصحح تقیید موضوع در مقام اثبات باشد؛ بلکه باید ذکر امر غالبی نکته‌ای عرفی داشته باشد تا مصحح چنین تقییدی باشد؛ مثلاً در بحث ربائب، بیان این امر غالبی یک نحوه بیان حکمت جعل است؛ گویی خداوند متعال در آیه فرموده: «حکمت حرام بودن ازدواج با ربائب این است که آنان کنار شما و نزد شما بزرگ می‌شوند و لذا در حکم اولاد خودتان هستند»، و با توجه به اینکه این قید، غالبی و تنها به عنوان حکمت حکم - نه علت آن - ذکر شده است، حکم به گروه خاصی از ربائب اختصاص پیدا نمی‌کند.

در مثال «ربائبکم» و همچنین «نِسَائِهِنَّ»، مدعا این است که با توجه به شرائط زمانی و مکانی و مناسبات حکم و موضوع، متفاهم عرفی از خطاب در آیه ربائب و آیه لزوم تستر، آن است که قید «فی حجورکم» و استثنای خصوص کنیزان و خدمتکاران زن، تنها از باب جری علی الغالب و برای بیان حکمت جعل است و لذا عرف نه تنها اختصاص حکم به مورد مذکور در دلیل را نمی‌فهمد بلکه تعمیم را از آن استفاده می‌کند. نظیر اینکه وقتی مولا به عبدش می‌گوید: «برو بازار و گوشت بخر»، عرف به دلیل تناسب حکم و موضوع می‌فهمد که گوشت بازار تنها از باب جری علی الغالب و امثال آن ذکر شده است و فرقی بین آن و گوشت مکان‌های دیگر نیست.

تنافی اراده مطلق نساء در «نِسَائِهِنَّ» با اراده خصوص کنیزان در «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اما علاوه بر اشکالی که بر وجه دوم وارد است و خواهد آمد، اشکال دیگری طبق مبنای مرحوم سید وارد است؛ زیرا مرحوم سید معتقد است که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» کنیزان است و عبید را شامل نمی‌شود؛ با توجه به این مطلب، اگر مراد از «نِسَائِهِنَّ» کنیزان و خدمتکاران زن باشد که مرحوم سید به آن معتقد است، کنیزان زن داخل در «نِسَائِهِنَّ» است و با وجود آن، عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به آن معنا ندارد؛ اما طبق نظر مختار، «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» عبید را نیز شامل می‌شود، که در این صورت، اگر با یکی از دو بیان بالا، ثابت شود که مراد از «نِسَائِهِنَّ» مطلق نساء است، عطف مشکل ندارد؛ زیرا اگر از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از کنیزان و عبید اراده شده باشد، عطف آن به «نِسَائِهِنَّ» عطف دو عامین من وجه است؛ و اگر مراد از آن، خصوص عبید باشد، عطف آن به «نِسَائِهِنَّ» عطف دو متباین است.

لذا طبق مبنای مرحوم سید، اثبات اینکه از استثنای «نِسَائِهِنَّ» مماثل اراده شده، متوقف است بر اینکه مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» خصوص کنیزان نباشد.

اشکال وجه دوم: غلبه نداشتن زنان فامیل و دوست

در هر حال، اشکال وجه دوم این است که محدود نمودن ملاک در مقام اثبات نیازمند دلیل است، و در هر موردی چنین تصرفی صحیح نیست؛ مثلاً اگر گفته شود «ادخل السوق واشتر اللحم»، عرف از آن استفاده تضييق نمی‌کند تا گفته شود باید از بازار گوشت خریداری شود؛ بلکه ذکر «ادخل السوق» را به این جهت می‌داند که چون غالباً و معمولاً تهیّه گوشت از بازار میسر است ذکر این قید به جهت معرفی راه متعارف امثال امر به خرید گوشت است؛ لذا خرید گوشت از غیر بازار نیز اشکالی ندارد.

اما در مقام، مصححی برای تضييق به زنان معاشر در مقام اثبات وجود ندارد؛ زیرا اصلاً نمی‌توان گفت برای نساء، ابداء زینت برای معاشرین غلبه داشته، و ذکر معاشرین از باب ذکر افراد غالب و «جریاً للغالب» است؛ زیرا زنان در زندگی خود با غریبه بسیار بیشتر از اقوام و دوستان تماس دارند و اقربا و آشنایان انسان نسبت به زنان مورد ابتلا نادر هستند؛ چنان‌که در عصر صدور روایات نیز تعداد معاشران

و نزدیکان نسبت به زنانی که در کوچه‌های مکه و مدینه و مسجد الحرام و مشاهد مشرفه، مبتلا به بودند بسیار کم بوده، و چندان غلبه‌ای وجود نداشته، تا بتوان در مقام اثبات، دایره ملاک را از ملاک در مقام ثبوت، محدودتر نمود.

همچنین اگر مراد ایشان از تعبیر اقارب و ملازمین، مفهومی فراتر از متفاهم عرفی باشد به طوری که شامل اقارب و ارحام دور نیز بشود، این سخن نیز قابل مناقشه است؛ زیرا شمول نساء مضاف نسبت به ارحام بعید، غیر عرفی و دور از ذهن است، مگر آنکه تناسب حکم و موضوع، یا اموری دیگر موجب تشخیص مراد و تضییق محدوده آن به ارحام شود.

اما اگر مراد وی از اقارب، ملازمین با شخص باشد، می‌توان این را به شکلی صحیح قلمداد کرد؛ البته مبتنی بر اینکه ترکیب نساء مضاف، در معنای ملازمان و همراهان ظهور داشته باشد که این مطلب جداگانه بررسی خواهد شد.

وجه سوم: احتمال اضافه «هن» به «نساء» به لحاظ تجانس
مرحوم مجلسی فرموده است:

«وقد يقال: الإضافة في النساء لأنهن من جنسهن لا من جهة الإيمان،

فيشمل جميع النساء، والأحوط ترك تجردهن عند الكافرات مطلقاً.»^۱

یعنی ممکن است گفته شود اضافه «نساء» به «هن» نکته‌ای معنوی داشته و اضافه به اعتبار هم جنس بودن صورت گرفته و در واقع اشعار به علت داشته باشد و اضافه برای توجه به این است که مراد آیه، استثناهای ابداء زینت برای هم جنسان است؛ یعنی هم جنس‌های خودشان از «حرمت ابداء زینت» مستثنا هستند و علت استثنا نیز هم جنس بودن آنان است، و استثنای هم جنس انسان با حکم حرمت ابداء زینت نیز تناسب دارد.

تقریب وجه سوم با تنظیر به «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»

تقریب این احتمال چنین است که همچنان‌که در آیه شریفه «رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»^۲ آوردن وصف «اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» برای ربائب

۱. مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۳۷.

۲. النساء، ۲۳.

دخالتی در اصل حکم ندارد، و برای تقریب ذهن یا اشعار به علل حکم یا حکم آن آمده، در این آیه نیز می‌توان گفت که با تکرار ضمیر «هنّ»، این تماثل لحاظ شده تا شاید یک نحوه حکمت و فلسفه جعلی باشد. در واقع اضافه، اشعار به حکمت دارد، و برای رساندن جواز ابداء زینت یک جنس برای هم جنس خود، صورت گرفته است، و اینکه روگرفتن هم جنسان از یکدیگر، تناسب با این حکم ندارد؛ پس ابداء زینت برای زنانی که از جنس خودشان هستند، مانعی ندارد.

اشکال وجه سوم: لزوم تضییق عرفی در هر ترکیب اضافی

اشکال وجه سوم این است که اگر این مطلب در قالب صفت و موصوف بیان شده، و هم جنس بودن به عنوان صفت ذکر می‌شد (النساء التي من جنسهنّ)، مانعی پیش نمی‌آمد، چون صفت اعمّ از توضیح و تخصیص است، که در محل بحث صفت توضیحی و غیر احترازی می‌بود، و در مقام بیان حکمت، ذکر صفت توضیحی غیر احترازی رایج است - چنان‌که وصف ﴿زَبَائِكُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^۱ در مقام تعلیل حکم بوده، و وصف احترازی نیست - که در نتیجه معنای آیه چنین می‌شد زنانی که هم جنس خودتان هستند، از حرمت ابداء استثنا شده‌اند، و علت یا حکمت استثنا نیز هم جنس بودن آنان برای شما است.

اما این بیان در محل بحث قابل پذیرش نیست؛ زیرا مطلب در قالب صفت و موصوف بیان نشده، بلکه در قالب اضافه ذکر شده، و «نساء» به ضمیر «هنّ» اضافه شده و شأن اضافه، رفع توسعه، و کسب تخصیص است، چه مضاف‌الیه معرفه باشد چه نکره، بلکه اضافه در مضاف‌الیه معرفه، تخصیص بیشتری می‌گیرد و به حدّ معرفه می‌رسد، چنان‌که با اضافه عنوان کلی «غلام» به «زید»، آن عنوان کلی تخصیص به زید می‌یابد.

در حالی که طبق این احتمال، تنها ثمره اضافه «نساء» به ضمیر «هنّ» این است که قبل از اضافه، معنای عامّ «نساء» خود زن را هم شامل می‌شود؛ اما پس از اضافه، مفهوم نساء، خود زنی را که مخاطب حکم است، شامل نمی‌شود، و یک نفر از افراد مضاف‌الیه از معنای عامّ نساء خارج شده و معنای عامّ آن تضییق می‌یابد؛ اما

چنین تضيیعی از دیدگاه عرف، مصحح اضافه نیست. پس اگر معنای «نِسَائِهِنَّ» مطلق نساء باشد هیچ تضيیعی متناسب با اضافه نمی‌یابد، و این اضافه به یقین هیچ فایده‌ای نخواهد داشت. پس نباید معنای «نِسَائِهِنَّ» مطلق نساء باشد، و باید اضافه «نساء» باعث نوعی تضيیق شود.

البته اگر کلمه‌ای نظیر «مثل» به «هن» اضافه شده بود، و اضافه، سبب نوعی تضيیق بود، این نظریه معقول و منطقی می‌شد.

نتیجه: بطلان محتمل اول

لذا هیچ‌یک از وجوهی که معنای «نساء» را مطلق دانسته، صحیح نیست؛ زیرا:

- اولاً، چنین معنایی - بنا بر این مبنا که مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» کنیز است نه اعم از کنیز و عبد - باعث لغویت عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» می‌شود. البته طبق نظر مختار - چنان‌که در بررسی جهت ششم خواهد آمد - مراد از «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» اعم از عبد و کنیز است.
- ثانیاً، عمده دلیل در بطلان این احتمال آن است که شأن اضافه تضيیق است، اگر معنای «نساء» مطلق باشد، اضافه «نساء» به ضمیر «هن» باعث تخصیصی نبوده، و چنین اضافه‌ای عرفی نیست.
- پس باید معنای «نساء» در آیه شریفه، مضیق باشد، گرچه شاید مراد از «نِسَائِهِنَّ» واضح نشود، اما این اشکال ندارد؛ چنان‌که با مضیق دانستن معنای «نساء»، عطف این دو فقره نیز - طبق رأی مشهور که «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را بر خصوص اماء تفسیر می‌کند - لغو نخواهد بود.

محتمل دوم: تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به حرّه

محتمل دوم، تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به حرّه است. در توجیه این تفسیر چند وجه بیان شده است؛ اما برخی مانند زمخشری فقط ادعای ظهور «نِسَائِهِنَّ» در حرائر کرده و وجهی برای آن بیان نکرده‌اند.

کلام صاحب جواهر و صاحب کشف

زمخشری می‌گوید: «و الظاهر أنه عنى بـ«نِسَائِهِنَّ» و ما ملکت أیمانهنّ» من فی

صحبتہن و خدمتہن من الحرائر و الإماماء.^۱
چنانکہ مرحوم صاحب جواهر نیز کنیزان را خارج از «نِسَائِہُنَّ» دانستہ^۲ و فرمودہ است:

«ملك اليمين المستثنى في الآية المراد به الإماماء التي لم تندرج في نساءہن المنساق منہن الحرائر المسلمات^۳ ... من المعلوم عدم اندراج الإماماء في النساء.»^۴

در ہر حال وجوہی برای محتمل دوم می توان بیان کرد.

وجہ اول: استفادہ حریت از اضافہ

وجہ اول وجہی است کہ جصاص با استشہاد بہ برخی آیات دیگر بیان کردہ است؛

استشہاد جصاص بہ «شَہِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ» و «وَأَنْتَكُمُوهَا الْأَيَّامُ مِنْكُمْ» جصاص گفتہ است: «طبق ظاہر آیہ، مراد از «نِسَائِہُنَّ» حرائر است؛ ولی با این قید کہ «حرائر مؤمنات» مراد است و حریت از اضافہ استفادہ شدہ است، و دو شاہد نیز از آیات شریفہ قرآن برای استفادہ حریت از اضافہ وجود دارد:

- شاہد اول: «وَأَسْتَشْهِدُوا شَہِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ»^۵؛ در مفہوم رجال، حریت درج نشدہ است؛ اما از اضافہ خصوص رجال، حریت استفادہ می شود و مراد از رجال، رجال احرار است.
- شاہد دوم: «وَأَنْتَكُمُوهَا الْأَيَّامُ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ»^۶؛

۱. تفسیر الکشاف، ج ۳، ص ۲۳۱.

۲. صاحب جواهر در این عبارت مراد از «نِسَائِہُنَّ» را حرائر مسلمان دانستہ است نہ مطلق حرائر؛ لذا صاحب جواهر تلقی از محتمل دوم و پنجم را در این عبارت قائل شدہ است؛ چنانکہ مختار استاد^۷ نیز ہمین است.

۳. استاد^۸؛ ایشان این بحث را در مسئلہ نظر خصی بہ مالک خود، مطرح فرمودہ است؛ رک: جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۱.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۶-۹۷.

۵. البقرة، ۲۸۲.

۶. النور، ۳۲.

«الْأَيَامِي» هرچند در ظاهر به «کم» اضافه نشده، و در اصطلاح اضافه خوانده نمی‌شود، اما در حکم اضافه است، «ایامی» یعنی مردهای بی‌زن؛ ولی «ایامیکم» یعنی مردهای بی‌زنی که آزادند؛ پس «ایامی» با اضافه، کسب حریت کرده است.^۱

اما به کلام جصاص چند اشکال وارد است:

اشکال اول: عدم ملازمه بین آیات استشهد شده و مقام اولاً، اگر در دو آیه قرآن از اضافه، استفاده حریت شود، سبب نمی‌شود که هر اضافه‌ای که در قرآن هست، ظهور در چنین معنایی داشته باشد.

اشکال دوم: استفاده حریت از «من» تبعیضیه در استشهد جصاص ثانیاً، در «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ» «من» بیانگر آن است که «ایامی» بخشی از مخاطبین هستند، و به قرینه ذیل آیه شریفه، خصوص احرار مخاطب آیه هستند؛ لذا بخشی از احرار نیز احرار هستند؛ پس «من» تبعیضیه دال بر حریت است نه ترکیب اضافی.

اشکال سوم

ثالثاً، اضافه بر دو نوع است.

مقدمه اول: تقسیم اضافه به دو نوع

نوع اول: اضافه خاص به عام

نوع اول، اضافه خاص به عام (اضافه جزء به کل) است که مضاف الیه مفهوم عام،

۱. احکام القرآن (جصاص)، ج ۵، ص ۱۷۵: «... قوله تعالى ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ روی آنه أراد نساء المؤمنات ... ص ۱۷۶ ... قد ذكر النساء في الآية بقوله ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ و أراد بهن الحرائر المسلمات ... إذ كان ظاهر قوله «أو نساھن» يقتضى الحرائر دون الإماء كما كان قوله ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ﴾ على الحرائر دون المماليك وقوله ﴿شَهِدَتْنِي مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ الأحرار لإضافتهم إلينا كذلك قوله «أو نساھن» على الحرائر ثم عطف عليهن الإماء».

نکته: ابوبکر جصاص حنفی و از اصحاب الرأی است، و آنان چون کمتر روایتی را معتبر می‌دانند و به روایات پایبند نیستند، نوعاً سعی می‌کنند تا شواهدی را از خود قرآن برای نظر خود دست و پا کنند، و البته وی در این زمینه فردی قوی است.

و مضاف، جزء و قسمتی از آن است؛ مانند مردان ایرانیان.

نوع دوم: اضافه مباین به مباین

نوع دوم، اضافه مباین به مباین است که نسبت بین مضاف و مضاف الیه تباین بوده، و اضافه مباین به مباین است؛ مانند غلام زید، مکر اللیل.

مقدمه دوم: سرایت صفات مضاف الیه به مضاف در نوع اول

در نوع اول اضافه، روشن است که تمامی خصوصیات مضاف الیه، در مضاف نیز وجود خواهد داشت؛ لذا اگر خطاب به احرار بگویند «دانشمندان شما» با اضافه «دانشمند» به «شما» خصوص دانشمندان حرّ مقصود است، هرچند در مفهوم دانشمند، حرّیت درج نشده است؛ پس در اضافه خاصّ به عامّ، اگر کلّ، «احرار» است، به طور طبیعی و قهری جزء نیز از احرار خواهد بود.^۱

اما در نوع دوم از اضافه، خصوصیات مضاف الیه به مضاف سرایت نمی‌کند؛ لذا اگر زید، مسلمان بود لازم نیست که غلام او نیز مسلمان باشد، چنان‌که وقتی مضاف دارای خصوصیت حرّیت است، خصوصیت حرّیت به مضاف الیه سرایت نکرده، و نتیجه اضافه، حرّیت مصادیق مضاف نخواهد بود.

مقدمه سوم: اختصاص دو شاهد جصاص به نوع اول

آیات شریفه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» و «وَأَنْتُمْ كُنْتُمْ الْأَيَّامِ مِنْكُمْ» که جصاص به عنوان شاهد ذکر کرده اضافه خاصّ به عامّ است؛ زیرا در آیه اول طبق روایات، مراد از ضمیر «کم» احرار است، و در آیه دوم به قرینه ذیل، خصوص احرار، مخاطب

۱. استاد الله: با توجه به این توضیح، کسی نمی‌تواند با استشهاد به آیاتی که ترکیب اضافی در آن از نوع اضافه مباین به مباین است مدّعی شیخ محمّد عبده در تفسیر المنار (ج ۳، ص ۲۶۵) را ثابت کند؛ زیرا در آیه مباهله «نساننا» از نوع اضافه جزء به کلّ است.

۲. ادّعی شیخ محمّد عبده این بود که «نساننا» بر دختران، خصوصاً دختر شوهردار اطلاق نمی‌شود. بررسی کلام شیخ محمّد عبده در تفسیر المنار در ردّ تفسیر «نساننا» به حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان شد. در ابتدای کتاب نکاح - بخش بررسی روایات حبّ النساء - نیز، به طور مفصل پیرامون معنای نساء مضاف (مانند نساءنا، نساء کم، نساء هن و ...) در قرآن کریم مطالبی بیان شد و کلام شیخ محمّد عبده نیز بررسی شد؛ لذا به آن مبحث مراجعه شود.

آیه هستند. پس «رجال» و «ایامی» که بخشی از احرارند، به کل «کم» اضافه شده‌اند. وقتی مراد از ضمیر «کم» احرار است، به شکل قهری مراد از «رجال» و «ایامی» نیز احرار خواهد بود؛ ولی در آیه محل بحث، مضاف الیه «نِسَائِهِنَّ» اشخاص اند، گویا به زینب، فاطمه، زهرا، و بتول امر شده «ابداء زینت نکنید». مضاف الیه، مجموعه زنان نیست، تا نسبت بین مضاف و مضاف الیه خاص و عام (جزء و کل) بوده و خصوصیت حریت مندرج در مضافه الیه، به مضاف سرایت کند و مراد از «نساء» نیز به تبع «هنّ»، احرار باشد؛ بلکه اضافه مباین به مباین است، که خصوصیات مضاف الیه به مضاف تسری پیدا نمی‌کند.

اشکال چهارم: عدم ارائه دلیل بر رجوع ضمیر «هنّ» به حرائر
 رابعاً، بر فرض بپذیریم در تمام انواع اضافه، خصوصیات مضاف الیه به مضاف هم سرایت می‌کند؛ اما در آیه شریفه برای اثبات این مطلب که مرجع «هنّ» فقط حرائر است نه مطلق مؤمنات، دلیلی ارائه نشده است و تا وقتی دلیل ارائه نشود ظهور آیه در رجوع ضمیر به «مؤمنات» است.

به یقین مراد از مالکان در «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» زنان احرار است؛ زیرا تنها احرار می‌توانند مالک کنیز باشند؛ اما این مطلب سبب اختصاص مراد از «نِسَائِهِنَّ» به زنان احرار نمی‌شود؛ زیرا هر چند تنها حرائر، مالک کنیز می‌شوند؛ ولی حریت و مالکیت از «ما ملکّت» استفاده می‌شود، نه از «هنّ»؛ پس با این استدلال نمی‌توان ثابت کرد که ضمیر «هنّ» در «ما ملکّت ایمانهنّ» به معنای خصوص حرائر است. به بیانی دیگر، «هنّ» در هر فقره‌ای از آیه معنای خاصی ندارد، بلکه در تمام فقرات آیه مرجع آن، مؤمنات است؛ اما کلمه اضافه شده به آن، بر معنای خاصی دلالت می‌کند. پس شوهر داشتن یا پدر داشتن یا کنیز داشتن، به کمک دالّ دیگری از آیه استفاده می‌شود. آیه شریفه می‌فرماید: به مؤمنات بگو ابداء زینت نکنند مگر برای شوهران (یعنی اگر شوهر داشته باشند) یا پدران (اگر پدر داشته باشند) یا پدر شوهران (اگر پدر شوهر داشته باشند) و ... یا کنیزشان (اگر کنیز داشته باشند).

اما اینکه آیه، وظیفه اماء را در قبال موالی خود بیان نکرده که آنان می‌توانند به موالی خود زینت‌هایشان را نشان بدهند، باعث عدم اعمّیت مورد آیه از حرائر و اماء نمی‌شود؛ زیرا همین امر در مورد محارم نیز وجود دارد و آیه شریفه همه محارم

را ذکر نکرده است، و لذا عمو، دایی و داماد، در آیه نیامده است در حالی که قطعاً آنان نیز مشمول آیه هستند. شاید بیان نکردن حکم کنیزان در قبال موالی خود، به سبب وضوح حکم یا اکتفا به ذکر «بعولتهن» باشد؛ چون اگر شوهر که مالک انتفاع از همسر است بتواند به او نگاه کند و بر زن پوشاندن زینت هایش لازم نباشد، به طریق اولی بر کنیز لازم نیست خود را از مولایش که مالک عین و منفعت اوست، بپوشاند.

وجه دوم: دلالت «ما ملکیت ایمانهن» بر اختصاص «نسائهن» به حرائر
 وجه دوم برای تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به حَرّه، وجهی است که در کلام مرحوم آقای خوئی مطرح شده است.

کلام آقای خوئی: ظهور «نسائهن» در احرار به قرینه مقابله «ما ملکیت ایمانهن»
 مرحوم آقای خوئی فرموده است: مراد از «نِسَائِهِنَّ» احرار است. با این بیان که احکام مستثناهای اوّل در آیه شریفه، انحلالی است، و معنای «أَلَا لِيَعُولِيَهِنَّ» این است که هر زنی می تواند زینت خود را به شوهرش نشان دهد، نه بر عنوان کلی بعل، همچنین معنای «لَا بَأْهِنَّ» این است که هر زنی می تواند زینت خود را به پدرش نشان دهد، نه بر عنوان کلی پدر و همچنین هر زنی مجاز است زینتش را به برادر یا برادرزاده خودش، آشکار سازد، نه عنوان کلی برادر یا برادرزاده و البته هر زنی که شوهر یا برادر یا برادرزاده دارد، می تواند زینت خود را به آنان نشان دهد.

اما «نِسَائِهِنَّ» معنای انحلالی ندارد؛ چون زن بودن رابطه ای نیست که تنها بین یک زن و زن دیگر وجود داشته باشد و هر زنی فقط زن برای برخی زنان بوده؛ اما زن برای زنان دیگر نباشد و آیه شریفه نمی فرماید شما مجازید زینت های خود را به زنان خاصی آشکار کنید؛ زیرا معقول نیست هر زنی فقط بتواند به یک زن ابداء زینت کند نه زن دیگری؛ بنابراین، مراد از «نِسَائِهِنَّ» طبیعی نساء است و معنای آیه این است که زنان مؤمنات می توانند زینت خود را به مطلق زنان نشان دهند، حَرّه باشند یا امّه؛ اما به قرینه «ما ملکیت ایمانهن» که به معنای خصوص «اماء» است، طبیعت نساء علی وجه الاطلاق مراد نبوده، و باید مراد از «نِسَائِهِنَّ» زنان احرار باشد، و الا ذیل آیه لغو می شود «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً». پس زنان

مؤمن نباید زینت‌های خود را آشکار کنند، مگر برای چند طایفه از جمله زنان احرار و زنان کنیز؛ پس عطف «نِسَائِهِنَّ» و «ما ملکت ایمانهن» با «أُو»، و تقابل طرفین عطف، بیانگر آن است که مراد از «نِسَائِهِنَّ» زنان احرار است.^۱

اما این مطلب با چند اشکال مواجه است.

اشکال اول: جواز عطف عام و خاص من وجه به یگدیگر

اولاً، شرط صحت عطف، تباین کلی بین معطوف و معطوف علیه نیست، بلکه عطف چند نوع است؛ گاهی مباین به مباین عطف می‌شود؛ مثل «حیات انسان‌ها و حیوانات و گیاهان به آب وابسته است» و گاهی تباین جزئی به شکل عموم و خصوص من وجه است، و یکی از عاقبتین من وجه به دیگری عطف می‌شود؛ مانند «اکرم العلماء و الهاشمیین»؛ پس عطف عاقبتین من وجه نیز مفید بوده و صحیح است. چنان‌که در خود آیه شریفه «أُو بَنِي أَخَوَانِهِنَّ أُو بَنِي أَخَوَانِهِنَّ»^۲ پسر برادر و پسر خواهر به هم عطف شده‌اند، با اینکه در بعضی موارد فردی هم پسر برادر است و هم پسر خواهر.^۳

پس وجود تباین کلی میان طرفین عطف، الزامی ندارد، و می‌توان تقابل آن دورا، عموم و خصوص من وجه فرض کرد؛ مثل اینکه مراد از «نِسَائِهِنَّ» مؤمنات بوده، و مراد از «ما ملکت ایمانهن»^۴ مملوکات باشد. ایشان بدون هیچ استنادی «نِسَائِهِنَّ» را مختص حرائر دانسته است. صرف مقابله و عطف دلیل بر این مطلب نیست. در حالی که می‌تواند مراد از آن «نساء مؤمنات» باشند که نسبتش با اماء در «ما ملکت ایمانهن» عموم و خصوص من وجه است.

به بیان دیگر، اگر دو عنوان از حکم واقعی مستثنا باشند که نسبت آنها عموم

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۰.

۲. النور، ۳۱.

۳. توضیح مثال: پدر زید زن دیگر داشته که از آن زن دختری داشته و مادر زید قبلاً شوهر داشته که از آن مرد پسری داشته و این پسر و دختر با هم ازدواج می‌کنند، و پسری به دنیا می‌آورند که نسبت به زید هم پسر برادر است و هم پسر خواهر.

۴. النور، ۳۱.

و خصوص من وجه باشد یکی: نساء مؤمنات (خواه حَرّه باشند یا امه) و دیگری: اماء (خواه مؤمنه باشند یا کافره)، این مطلب به صورت عطف عامین من وجه به یکدیگر بیان می‌شود.

اشکال دوم (نقضی): اختصاص مرجع ضمیر در «بعولتهن» و «آبائهن» به حَرّه ثانیاً، در آیه شریفه جز «نِسائهن» و «ما ملکت ایمانهن» مستثنیات دیگری نیز وجود دارد؛ پس اگر مقتضای عطف، تباین معطوف و معطوف علیه است، باید به قرینه «ما ملکت ایمانهن»، فقره‌های «بعولتهن» و «آبائهن» و ... نیز مختص حرائر شود، در حالی‌که ایشان چنین چیزی را ملتزم نیست.

اشکال سوم: عرفی نبودن اضافه «نسائهن» در فرض اراده حرائر از «هن». ثالثاً، مضاف باید ارتباطی با مضاف‌الیه داشته باشد، نظیر جزئیت، مملوکیّت یا مظروفیت. مرجع «هن» که در فقرات مختلف آیه شریفه مضاف‌الیه واقع شده، مطلق مؤمنات است، خواه حَرّه باشند یا امه. اگر مراد از «نساء» مضاف به «هن»، خصوص حرائر باشد، خصوص حرائر چه رابطه‌ای با مؤمنات دارد که آن رابطه در اماء نیست تا «نساء المؤمنات» خصوص حرائر باشند و اماء «نساء المؤمنات» نباشند؟ چنین اضافه‌ای هیچ عرفیتی ندارد.^۱

اشکال چهارم: لزوم قول به استخدام

رابعاً، طبق بیان ایشان فرد فرد مؤمنات، مکلف به غَض بصر، و حفظ فرج و خودداری از ابداء زینت هستند، و به فرد فرد زنان گفته شده غَض بصر کنید و بر هیچ‌کس زینت هایتان را اظهار نکنید مگر مواردی که فرد فرد آن مستثنا است و در تمام این موارد، مخاطب و مضاف و مضاف‌الیه آنها (هن) همه انحلالی ملاحظه شده و تک تک افراد مقصود است. حتّی خود «نساء» در «نسائهن» نیز انحلالی است؛ اما مقصود از ضمیر «هن» در «نسائهن»، جامعه زنان است که انحلالی

۱. البته استاد رحمته به کمک اخبار دالّ بر جواز ابداء زینت کنیزها، مراد از «مؤمنات» را در «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» حرائر مؤمنات می‌دانند که بیانی متفاوت با استدلال مرحوم آقای خونی خواهد بود؛ لذا طبق بیان استاد رحمته مرجع ضمائر همان «مؤمنات حرائر» است و در ترکیب اضافی «نِسائهن» مراد از «نِسائهن» می‌تواند عرفاً همان «حرائر مؤمنات» باشد.

نیست نه فرد فرد افراد به شکل انحلالی، در حالی که مرجع این ضمیر انحلالی است، که این فرمایش ایشان بسیار مستبعد است؛ لذا تنها به طریقه استخدام این مطلب قابل تبیین است و چنین استخدامی هیچ اعتبار عرفی ندارد.

تنها جهتی که باعث شده ایشان «هنّ» را به جامعه زنان تفسیر کند، تصحیح و تبیین اضافه شدن «نساء» به ضمیر «هنّ» است؛ زیرا معتقد است که نکته ای وجود ندارد که «نساء» به خودشان (هنّ) اضافه شود؛ اما چنان که در مباحث آینده توضیح داده خواهد شد خصوصیت ایمانی می تواند مصحح اضافه باشد؛ زیرا تمام زنان مؤمنه به فرد فردشان مرتبط بوده، و مثل یک واحدند. پس «نِسائِهِنَّ» به معنای زنان هم کیش با آن زن است، و آیه می فرماید: هر زنی می تواند زینتش را به زنانش (زنانی که با او هم کیش هستند) نشان دهد.^۱

۱. البته با بیانی دیگر استاد رحمته الله مراد از «نِسائِهِنَّ» را «حرائر مؤمنات» دانسته است و اشکال های چهارگانه متن نیز، وارد نخواهد بود.

توضیح مطلب:

اشکال اول و دوم موجب نفی احتمال اراده «حرائر» از «نِسائِهِنَّ» نیست؛ بلکه تعین این معنا را نفی می کند؛ زیرا در خصوص اشکال اول می توان گفت جواز عطف عامّ و خاصّ من وجه فقط اثبات می کند که مانعی از ناحیه عطف «ما ملکات ایمانهنّ» به «نِسائِهِنَّ» برای تفسیر «نِسائِهِنَّ» به اعم از اماء و حرائر نیست؛ اما اینکه مراد از «نِسائِهِنَّ» چیست چیزی را ثابت نمی کند؛ اما اشکال دوم که اشکالی نقضی بر مرحوم آقای خوئی است نقض قابل التزامی است؛ یعنی در صورت وجود قرینه خاصی - مثلاً روایات جواز کشف حجاب برای کنیزان - می توان ملتزم شد که تمام فقرات آیه ناظر به حرائر است؛ زیرا در مورد کنیزان امر به حرمت ابداء زینت صحیح نیست و کنیز می تواند در مقابل اجنبی موهای خود را که زینت ظاهره هم نیست، نمایان کند که تفصیل آن در بررسی «جهت ششم» خواهد آمد. با این توضیح، می توان «نِسائِهِنَّ» را «حرائر مؤمنات» دانست تا اشکال سوم و چهارم وارد نشود؛ زیرا در اشکال سوم، عرفی نبودن اضافه نساء به حرائر مطرح شد؛ لذا اگر مراد از ضمیر، «حرائر مؤمنات» باشد این ترکیب اضافی کاملاً عرفی خواهد بود. به عبارتی دیگر مؤمنات، مصحح عرفی اضافه نساء به «هنّ» است و دلیل خاصّ دالّ بر جواز کشف حجاب کنیز به نحو تعدّد دالّ و مدلول موجب تقیید مؤمنات به حرائر است. با این بیان، اشکال چهارم نیز که تحقّق استخدام بود، رخ نمی دهد؛ زیرا به تعدّد دالّ و مدلول این معنا فهمیده شده است؛ به این معنا که مورد آیه به قرینه روایات کنیز، فقط حرائر است و تقیید آن به مؤمنات نیز به قرینه خطاب آیه به مؤمنات و مرجع ضمیر بودن آن است.

با توضیحات فوق اشکال مشترکی پاسخ داده خواهد شد که در آینده نسبت به محتمل دوم، سوم و چهارم در مراد از «نِسائِهِنَّ» مطرح می شود و پس از محتمل پنجم (تفسیر «نِسائِهِنَّ» به مؤمنات) در

محتمل سوم: تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به بستگان

محتمل سوم، تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به بستگان است.

کلام آقای حکیم: تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به ارحام به قرینه سیاق

مرحوم آقای حکیم فرموده است:

«يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ «مِنْ نِسَائِهِنَّ» النِّسَاءَ اللَّاتِي مِنَ الْأَرْحَامِ كَالْعَمَةِ وَالْخَالَةِ وَالْأَخْتِ، وَلَعَلَّ قَرِينَةَ السِّيَاقِ تَقْتَضِي ذَلِكَ، فَيَكُونُ أَقْرَبُ.»^۱

اقا این کلام ایشان قابل مناقشه است.

اشکال اول: قرار نداشتن «نِسَائِهِنَّ» در سیاق ارحام

اولاً، «نِسَائِهِنَّ» در این آیه در سیاق ارحام قرار نگرفته است؛ زیرا دوازده عنوان در آیه شریفه استثناء شده که تنها پنج عنوان از این دوازده عنوان، جزء ارحام هستند: «آبَائِهِنَّ، أَبْنَائِهِنَّ، أَخَوَاتِهِنَّ، بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ، بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ»، و به یقین شش مورد دیگر جز ارحام نیستند: «بَعُولَتِهِنَّ، آبَاءُ بَعُولَتِهِنَّ، أَبْنَاءُ بَعُولَتِهِنَّ، مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ، التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ، الطُّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» و یک مورد هم خود «نِسَائِهِنَّ»، که محل بحث است.

اشکال دوم: عدم لزوم حفظ سیاق در مستثنا

ثانیاً، اگر یک لفظ چندین بار در یک سیاق تکرار شده و در یک معنی استعمال شود، اگر این لفظ بار دیگر در همان سیاق قرار گرفت، به همان معنای قبلی حمل می شود «حفظاً لوحدة السیاق»، لکن در این آیه لفظی تکرار نشده است، بلکه عناوین مختلف استثناء شده، که برخی از آنها دارای یک خصوصیت هستند (و همه از ارحام هستند) و لازم نیست که سایر عناوین در این خصوصیت مشترک باشند. به بیان دیگر: اگر هر سه عنوان «ارحام و نساء مؤمنات و اماء» مستثنا باشند، هر سه در یک ردیف استثناء می شوند و نمی توان گفت «نِسَائِهِنَّ» در سیاق سایر

تبیین نظر مختار استاد رحمته الله در باورفی بیان شده است.

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۲۳.

عناوین نیست، و نباید ذکر شود؛ بلکه حتی اگر همه مستثناها از جنس ارحام بوده و تنها یک مستثنا از جنس دیگری باشد، باز هم این مستثنا در ردیف سایر مستثناها ذکر می‌شود.

تقریبی برای کلام آقای حکیم به لحاظ اخبار طلاق و عده

البته در تقریبی دیگر برای کلام ایشان می‌توان گفت که در باب حیض و عده طلاق سه روایت داریم که در آنها مراد از نساء مضاف (نسائها) ارحام زن است. پس طبق استعمال روایات، یکی از انواع اضافه «نساء» به ضمیر «ها» اضافه رحمی است؛ «نسائها» یعنی «ذوات الارحام من النساء»؛ نظیر این روایات: «يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها»^۱ و «سألته عن جاریة حاضت أول حیضها ... قال أقرأوها مثل أقرأ نسائها»^۲ و «فإن لم تحض فلتنظر إلى بعض نسائها فلتعتد بأقرائها».^۳ در آیه شریفه نیز به قرینه اضافه، معنای خاصی از نساء اراده شده، که به قرینه این روایت، مراد از «نَسَائِهِنَّ» «ذوات الارحام من النساء» است؛ اما این تقریب نیز اشکال دارد.

اشکال اول: قرینه نبودن استعمال محدود «نسائها» در ارحام

اولاً، این موارد محدود استعمال نمی‌تواند به تنهایی سبب ظهور این ترکیب در مفهوم ارحام بشود.

اشکال دوم: وجود قرینه معنوی در اخبار عده و طلاق

ثانیاً، در باب حیض و عده طلاق قرینه معنوی باعث اراده اضافه رحمی شده؛ زیرا تناسب حکم و موضوع، در این دو باب اقتضا دارد مراد از اضافه «نساء» به ضمیر «ها» به معنای ارحام باشد نه مثلاً رفقا و ملازمان، و چنین استعمال معدودی آن هم با استفاده از قرینه معنوی نمی‌تواند ظهور ساز باشد، و جز سه روایت فوق، نمی‌توان در موارد دیگر اضافه را به معنای اضافه رحمی دانست هرچند در برخی موارد نساء مضاف به معنای اطرافیان استعمال شده است.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۷۵.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۷۹، ح ۳.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۲۱، ح ۱۷.

قول چهارم: تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به خادمان و همراهان زن

قول چهارم تفسیر «نِسَائِهِنَّ» به خادمان و همراهان زن است.

کلام مرحوم سید: احتمال اراده ملازمان در «نِسَائِهِنَّ»

مرحوم سید در بررسی لزوم حجاب مقابل کتابتیه فرموده است:

«نعم یکره کشف المسلمة بین یدی اليهودیة و النصرانیة بل مطلق

الکافرة فإنهنّ یصفن ذلك لأزواجهنّ و القول بالحرمة للآیة حیث

قال تعالى: «أو نِسَائِهِنَّ»؛ فخصّ بالمسلمات ضعیف لاحتمال کون

المراد من «نِسَائِهِنَّ» الجوّاری و الخدم لهمّ من الحرائر.^۱

ایشان احتمال داده که مقصود از «نِسَائِهِنَّ» در سورۀ نور که وجوب ستر برای

ایشان استثناء شده است، «خادمان و همراهان زن» اعمّ از حرائر و اماء است.^۲

توجیه کلام مرحوم سید به لحاظ استعمال نساء مضاف

وجهی که برای این احتمال می توان بیان کرد استعمال متعّدّد نساء مضاف در

این معناست.

موارد استعمال نساء مضاف در روایات به معنای ملازمین

با تتبع در منابع حدیثی می توان دریافت که اخبار متعدّدی وجود دارد که که

نساء مضاف، به وفور به معنای ملازمان و اطرافیان به کار رفته است. در این موارد،

مضاف الیه نساء، یا اماکن است یا اشخاص.

۱. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۸۰۲، م ۲۸.

۲. البته استاد^{رحمته} در مورد این عبارت مرحوم سید این احتمال را در مباحث آتی (مسئله ۵۰ از مقدمات نکاح) مطرح کرده است که مراد، محتمل اوّل (عمومیت معنای «نِسَائِهِنَّ») باشد. شاهد ایشان بر این مطلب آن است که مرحوم سید در مسئله نظر به کسی که مماثل و مخالف بودنش روشن نیست، به حرمت نظر حکم کرده است و فرموده است که دلیل بر این حکم، تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص نیست؛ بلکه قاعده مقتضی و مانع است. دلیل ایشان بر عدم تطبیق نظریه تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص این است که نظر به مماثل با تخصیص متصل از عموم خارج شده است؛ متصل بودن تخصیص نظر زن به مماثل متوقّف است بر اینکه مراد از «أَوْ نِسَائِهِنَّ» مطلق نساء باشد.

اضافه نساء به امکنه

در اضافه به اماکن ملازمت و همراهی وجود دارد و به لحاظ همین همراهی با مکان خاص چنین ترکیب اضافی صورت گرفته است. هنگامی که سپاه ابرهه به کعبه حمله کردند، وی چنین دستور داد «انزل علی الکعبه و خذ رجالها و نساءها»^۱ مراد از رجال و نساء کعبه، زنان و مردان ملازم آن مکان مقدس است. همچنین در ادامه گفته شده: «اقسم بالمعبوده ... ان یذبح اطفالها و یرمل نساءها و یقتل رجالها»^۲. نیز گفته اند: «یوشک أن یقصد المدینة و یطوی ذراریها و نساءها»^۳ که مراد از آن، زنان ملازم با مدینه است.

اضافه نساء به اشخاص

اضافه نساء به اشخاص نیز در روایات نمونه های بسیاری دارد:

روایت اول: روایت فرمان ملاقات با اسماء پس از شهادت جعفر طیار علیه السلام

۱. هنگامی که جعفر طیار به شهادت رسید، پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت فاطمه علیها السلام دستور می دهد به دیدار اسماء بنت عمیس، همسر جعفر برود و از وی پذیرائی کند: «أمر رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمة علیها السلام أن تأتي أسماء بنت عمیس و نساءها»^۱ یا «أمر رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمة علیها السلام أن تأتي أسماء بنت عمیس هی و نساؤها»^۲ یعنی خود حضرت فاطمه علیها السلام و زنان همراه و ملازم با وی (اصحاب او) به نزد اسماء بروند.

روایت دوم: «...فجلس زینب ناحیة و معها نسائها»

۲. وقتی حضرت زینب را نزد عبیدالله بن زیاد بردند، چنین نقل شده است: «فقال ابن زیاد من هذه التي انحازت ناحیة و معها نساؤها؟»^۳ در اینجا مراد همراهان است

۱. بحار الأنوار ج ۱۵، ص ۶۶.

۲. بحار الأنوار ج ۱۵، ص ۶۶.

۳. بحار الأنوار ج ۲۱، ص ۲۵۸. ضمیر فاعلی «یقصد» مربوط به «أكیدر» حاکم دومة الجندل (نام موضعی) است که طبق این نقل او مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله ایستاد.

۴. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۸۲، ح ۵۴۹.

۵. المحاسن، ج ۲، ص ۴۱۹، ح ۱۹۲.

۶. الإرشاد، ج ۲، ص ۱۱۵؛ إعلام الوری، ج ۱، ص ۳۸۱.

نه صرفاً اقوام، هرچند خارجاً اقوام و خویشان از مصادیق آن بوده‌اند.

روایت سوم: «یدعی بفاطمة و نساؤها ... فیدخلون الجنة»

۳. در روایات توصیف ورود حضرت فاطمه (علیها السلام) به عرصه قیامت آمده است:

«یدعی بفاطمة (علیها السلام) و نساؤها من ذریتها و شیعتها فیدخلون الجنة

بغیر حساب.»، یا اینکه: «إذا کان يوم القيامة جاءت فاطمة (علیها السلام) في

لمة من نساؤها فيقال لها ادخلي الجنة....»^۲

روایت چهارم: خواستگاری حضرت هاشم (علیها السلام) از سلمی

۴. هنگامی که در ازدواج میان هاشم با سلمی شیطان به پدر سلمی گفت که مهریه

را بالا ببرد، به وی گفت: «إنما أردت أن أطلب من القوم ما تفتخر به ابنتك علی سائر

نساؤها و أهل زمانها.»^۳ که مراد از «نساؤها» اقران و اشباه و نزدیکان و ملازمان است.

روایت پنجم: نماز فاطمه (علیها السلام) بر جنازه خواهرش زینب

۵. هنگام فوت زینب، دختر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) به دستور

پیامبر (صلی الله علیه و آله) نماز میت به جای می‌آوردند؛ در این باره آمده است: «إنَّ فاطمة (علیها السلام)

خرجت في نساؤها فصلّت علی أختها.»^۴

روایت ششم: روایت خنده فاطمه (علیها السلام) حین احتضار پیامبر (صلی الله علیه و آله)

۶. عایشه وقتی که در احتضار حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) ابتدا گریه و سپس خنده حضرت

زهرا (علیها السلام) را می‌بیند، می‌گوید: «أني كنت اظن أن هذه من اعقل نساؤها»^۵ البته در این

مثال می‌توان مناقشه کرد؛ زیرا ممکن است به معنای ملازمان نباشد.

خلاصه در موارد متعدّد، نساء مضاف به معنای ملازمان و همراهان و اصحاب

به‌کار رفته است؛ پس اگر بخواهیم برای ترکیب «نساء مضاف به اشخاص» نوعی

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۱۷.

۳. بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۴۷.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۳۳۳، ح ۶۹.

۵. بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۷۱.

اختصاص قائل شویم، باید مراد از آن را ملازمان شخص بدانیم؛ زیرا استعمال این ترکیب اضافی در این معنا اندک نیست و نسبتاً قابل توجه است؛ لذا این احتمال که مراد از «نسائهن» نیز ملازمین و اطرافیان زنان باشد، وجود دارد.

اشکال بر کلام مرحوم سید

اما با وجود این استعمالات باز هم این احتمال قابل مناقشه است.

اشکال اول: عدم فرق بین حکم حرّه ملازم و غیر ملازم

اولاً، اگر مقصود از مستثنای «نسائهن»، همراهان زن باشد؛ پس سایر زنان حرّ مسلمان که از همراهان او نیستند، باید از این مستثنا خارج بوده، و به شکل قهری داخل در مستثنی منه باشند. در حالی که به یقین بین زنان احرار مسلمان فرقی نیست، و کشف زینت برای زنان حرّ مسلمان غیر همراه نیز مثل زنان حرّ مسلمان همراه، جایز است.

اشکال دوم

مقدمه اول: لزوم حمل «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بر مملوک غیر ملازم

ثانیاً، طبق نظر مشهور استثنای «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» مربوط به اماء است، و اگر در استثنای «نسائهن» همه همراهان زن حتی کنیزان، استثناء شوند، به ناچار باید استثنای بعدی که بر آن عطف شده یعنی «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» را حمل کرد بر مملوکی که فقط در ملکیت شخص است، بدون آنکه پیش مالک و همراه او باشد.

مقدمه دوم: غیر عرفی بودن حمل فوق به دو دلیل

اما چنین حملی به دو دلیل بسیار بعید است:

دلیل اول: تعبیر «طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ» درباره مملوک

اولاً، در همان سوره نور آمده است: «لَيْسَتْ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ»؛ لذا مملوک زن، مساوق با «طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ» گرفته شده است. پس حمل کردن «ما ملکت ایمانهن» به کسانی که تنها رابطه ملکیت داشته، اما همراه مالک خود نیستند، بسیار بعید است.

دلیل دوم: صحیح نبودن عطف مملوک به «نسائهن» طبق محتمل چهارم
ثانیاً، به طور معمول کنیز، همراه شخص بوده، و از همراهان اوست، و طبق کلام
مرحوم سید این کنیز نیز باید مصداق «نسائهن» باشد و عطف کردن آن با «أو»
صحیح نباشد.

اشکال مشترک بر احتمالات دوم، سوم و چهارم

اما به این سه محتمل اخیر، اشکال مشترکی ممکن است وارد شود؛ طبق این
سه محتمل، حکم جواز ابداء زینت، به افرادی خاص (حرائر یا ارحام یا ملازمین)
اختصاص می‌یابد، و زنانی که حرائر، ارحام یا ملازم نباشند، داخل در مستثنی منه
می‌شوند، و برای زنان، ابداء زینت نسبت به آنان جایز نخواهد بود؛ در حالی که به
یقین حکم جواز ابداء زینت، به این اندازه تضییق نداشته، و تمام مؤمنات را شامل
می‌شود. البته این اشکال وقتی نسبت به محتمل دوم (تفسیر «نسائهن» به حرائر)
وارد می‌شود که مراد از «ما ملکت ایمانهن» خصوص مملوک زنان باشد؛ لذا اگر
زن، مالک کنیزی باشد، جواز ابداء برای زنان وجود دارد؛ ولی اگر مرد مالک کنیزی
باشد، ابداء حرام است. با این توضیح، محتمل دوم نیز قابل مناقشه است؛ زیرا
با وجود ذکر «ما ملکت ایمانهن» در کنار «نسائهن» - که طبق محتمل دوم، حرائر
بود- همه مؤمنات مشمول جواز ابداء زینت در مقابل آنان نشده و برخی مؤمنات
مانند کنیز مؤمنه مردان باقی می‌ماند که طبق این تفسیر جواز ابداء مقابلشان
ممنوع است.^۱

۱. این اشکال در آینده با توجه به آنچه استاد^{رحمته} در مراد از آیه شریفه بیان خواهند کرد پاسخ داده خواهد شد؛ رک: پاورقی مندرج در مطلب اول از نظر مختار در جهت پنجم.

۲. استاد^{رحمته}: البته صاحب جواهر برای اینکه ثابت کند «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» صرفاً کنیزانی نیست که مالک آنان زنان باشند، فرموده است: «هن» در «ایمانهن» از باب مثال است، و حتی فرموده: «اگر مثال هم نباشد با عدم قول به فصل ثابت می‌شود که جواز ابداء زینت نسبت به کنیزان مردان تعمیم دارد»؛ رک: جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۷: «بل الظاهر عدم إرادة خصوص المملوكة ... و يتمم الباقي بعدم القول بالفصل».

افا این دو پاسخ صاحب جواهر با اشکال مواجه است؛ زیرا اولاً، مالکیت زن نسبت به کنیز، فرد نادر است، به هیچ وجه نمی‌توان ذکر آن را از باب مثال دانسته و حکم را به موارد شایع تعمیم داد. ثانیاً،

محتمل پنجم: تفسیر «نسائهن» به مؤنات

محتمل پنجم این است که مراد از «نسائهن» مؤنات است.

تبیین محتمل پنجم

در تبیین این احتمال، با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت: مراد از «نسائهن» در سوره نور که وجوب ستر برای ایشان استثناء شده، نساء مؤنات بوده، و مراد از «ما ملکات ایمانهن» اعم از کافر و مسلمان است؛ چون خطاب آیه به مؤنات است، باید مراد از «نسائهن» را زنان مؤمن بدانیم؛ پس در آیه، استثنای از حکم حرمت ابداء زینت، شامل تمامی زنان مؤمنات می‌شود، و به هیچ وجه اختصاص به حرائر یا ارحام یا ملازمین ندارد. این نظر هم با ظهور اولی آیه سازگار است، و هم اشکالات

عدم قول به فصل - با فرض قبول آن - تنها در جایی قابل استناد است که شارع سکوت کند؛ اما در اینجا طبق ظاهر صدر آیه (لایبدین زینتهن) برای موارد خارج از مستثنا، ابداء زینت حرام است، و از جمله این موارد کنیزی است که مالکش مرد باشد؛ پس چون استدلال ایشان به آیه، مفهومی می‌دهد که موجب لغویت تعبیر آیه می‌شود، نمی‌توان آن را پذیرفت.

توجه شود که طبق مبنای استاد رحمته الله عدم قول به فصل ذاتاً حجت نیست مگر بازگشت به اجماع بسیط کند و کشف از تقریر معصوم کند. با صرف نظر از این اشکال، آنچه به عنوان اشکال بر جواهر مطرح شده صحیح نیست؛ زیرا عدم قول به فصل به منزله قرینه‌ای است در تفسیر آیه و نشان می‌دهد کنیز زنان خصوصیتی ندارد و فقط به لحاظ وجود نکته‌ای مملوک مردان مطرح نشده است و ممکن است نکته‌اش این باشد که مملوک زنان اعم از عبد و کنیز مراد باشد و مفهومش این است که در مقابل مملوک مردان ابداء، جواز مطلق ندارد؛ بلکه فقط اگر این مملوک از جنس کنیز باشد ابداء زینت جایز است و این برای بیرون آمدن عبارت آیه از لغویت کافی است. با تقریبی دیگر می‌توان گفت: مفهوم «ما ملکات...» قدرت ندارد تا مقابل اجماع بایستد. البته نکته‌ای که برای رفع لغویت بیان شد ممکن است مورد قبول صاحب جواهر قرار نگیرد؛ زیرا ایشان مملوک در این آیه را مختص به کنیزان دانسته است نه اعم از عبید و اماء؛ لذا در مفهوم گیری شاید مفاد مفهوم این فقره را فقط درباره کنیز مردان بدانند نه اعم از عبد و امه مرد؛ یعنی آیه شریفه فقط ناظر به کنیزان است و منطوق آن کنیز زن را مستثنا دانسته و مفهوم آن کنیز مرد را داخل در حکم به حرمت ابداء در مقابل آن دانسته است (جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۹۱: «و ملک الیمین المستثنی فی الآیه المراد به الإماء التي لم تندرج فی نسائهن المنساق منهن الحرائر المسلمات.») اما طبق مختار استاد رحمته الله مراد آیه، مختص به کنیزان نیست؛ بلکه شامل عبد زن هم می‌شود و قطعاً در مفهوم گیری شبهه‌ای وجود ندارد که مفاد مفهوم این فقره مختص به کنیز مردان نیست و شامل عبد مردان هم می‌شود.

مطرح در اقوال دیگر - از جمله اشکال موجود در توجیه مفهوم «ما ملکت ایمانهن» (که در بخش بعد می‌آید) - به آن وارد نمی‌شود.

همین خصوصیت ایمانی بیانگر وجه اضافه «نساء» به ضمیر «هن» است؛ زیرا تمام مؤمنین به یکدیگر تعلق دارند. تمام زنان مؤمنه به فرد فردشان مرتبط هستند و مثل یک واحدند.

شاید این تفسیر از دو جهت، مورد اشکال قرار گیرد.

اشکال اول: مخالف سیره بودن حجاب مقابل حره کافر

اشکال اول این است که در سیره مسلمانان، زنان مسلمان از زنان کافر اجتناب نکرده، و با آنان اختلاط داشتند، و اختصاص «نسائهن» به مؤمنات، با سیره مخالف است.

پاسخ: اثبات نشدن سیره فوق

اما اثبات سیره متصل به زمان معصومین، در مورد اختلاط زنان مسلمان با زنان کافر بسیار مشکل است؛ زیرا بسیاری از فقها با حمل «نسائهن» در آیه شریفه بر زنان مسلمان، اختلاط زنان مسلمان با زنان کافر را جایز ندانسته، و اجتناب کردن از آنان را لازم می‌دانستند که در ادامه در پاسخ به اشکال دوم نام برخی از این فقهاء خواهد آمد؛ لذا دلیلی بر اثبات سیره در اختلاط زنان مسلمان با زنان کافر، وجود ندارد.

البته طبق سیره، مسلمانان در خانه‌های خود کنیزان غیر مسلمان داشتند، و زنان مسلمان در مقابل این کنیزان رعایت حجاب نمی‌کردند، و به شکل متعارف نیز به دلیل کارکردن آن کنیزان در خانه، ستر ممکن نبوده است، و لذا در مورد مملوکه، اسلام شرط نشده است. اما از این سیره استفاده نمی‌شود مطلق زنان کافر نیز همین حکم را دارند؛ چون مملوک تحت اختیار مالکان مسلمان بوده، و به مرور زمان، مسلمان می‌شدند، غالب موالی ابتدا کافر بودند و سپس مسلمان می‌شدند؛ ولی نسبت به سایر زنان کافر، مملوکیتی وجود ندارد، و مسلمانان بر کفار نیز قاهر نبودند تا اختلاط با آنان موجب اصلاح آنان شود، و لذا شاید شارع مقدس نخواسته در اثر اختلاط زنان مسلمان با زنان کافر، اخلاق، یا برخی مسائل دیگر آنان به زنان مسلمان منتقل شود.

اشکال دوم: شاذ بودن محتمل پنجم
 شاید گفته شود تخصیص «نسائهن» به زنان مسلمان، مطلب شاذی است.

پاسخ: فتوای فقهای فراوان به محتمل پنجم

اما بسیاری از فقهاء، «نسائهن» را به نساء مؤمنات تفسیر کرده‌اند؛ مثل ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان^۱، طبرسی در مجمع البیان^۲ و در جوامع الجامع^۳، قطب راوندی در فقه القرآن^۴، فاضل مقداد در کنز العرفان^۵، فیض در تفسیر صافی^۶ و در تفسیر اصفی^۷، محمد مشهدی در کنز الدقایق^۸، و از میان متأخرین نیز مرحوم آقای طباطبایی در المیزان^۹، و آقای مطهری در کتاب مسئله حجاب^{۱۰}.

فهم این عده برای خارج شدن تفسیر «نسائهن» به نساء مؤمنات از شدوذ و نامتعارف بودن، کافی است اگرچه ادله آنان مخدوش باشد.

در کتب فقهی نیز فتوای عده‌ای چنین است، مثلاً کشف اللثام^{۱۱} این معنا را قوی دانسته است و صاحب حدائق^{۱۲} هم هرچند آیه را تفسیر نمی‌کند، ولی به استناد روایت حفص، همین‌طور فتوا می‌دهد.

۱. تفسیر روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۶.

۲. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۷.

۳. تفسیر جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۴.

۴. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۸.

۵. کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۳.

۶. تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۴۳۱.

۷. تفسیر الأصفی، ج ۲، ص ۸۴۴.

۸. تفسیر کنز الدقائق، ج ۹، ص ۲۸۴.

۹. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۱۱۲.

۱۰. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۸۸.

۱۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۳.

۱۲. الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۲.

تفسیر «نسائهن» به «نساء المؤمنین» در بیان شیخ طوسی و تبیین احتمالات آن
تعبیر شیخ طوسی در تفسیر تبیان^۱، درباره «نسائهن» با تعبیر سایر مفسرین فرق
دارد؛ زیرا دیگران مراد از «نسائهن» را با تعبیر «النساء المؤمنات» بیان کرده‌اند، و
نساء را با مؤمنه بودن توصیف کرده‌اند؛ ولی شیخ، نساء را به مؤمنین اضافه کرده
و فرموده «(أو نسائهن) یعنی نساء المؤمنین دون نساء المشرکین» درباره معنای این
جمله، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اضافه جزء به کل

احتمال اول این است که اضافه نساء به مؤمنین در کلام شیخ، اضافه جزء به کل
باشد؛ توضیح اینکه: اگر لفظ مؤمنین در مقابل مؤمنات به کار نرود، مراد از آن جنس
بوده، و مفهوم عامی دارد که مرد و زن را شامل می‌شود؛ یعنی تمام افراد با ایمان؛
لذا زنان هم جزئی از این کل هستند؛ چنان‌که در تعبیر «زنان ایرانیان» اضافه جز به
کل است، و ایرانی بودن اعم از زن و مرد است و طبق این احتمال مقصود شیخ، با
دیگران یکسان خواهد بود، و «نساء المؤمنین» یعنی «النساء المؤمنات».

احتمال دوم: اضافه به اعتبار زوجیت

احتمال دوم، برداشت راوندی در فقه القرآن^۲ از عبارت مرحوم شیخ است. ایشان
فرموده است: اضافه نساء به مؤمنین، اضافه به اعتبار زوجیت است و چون زنان
شوهردار، دو دسته دارند: یک دسته شوهر مؤمن دارند و یک دسته شوهر کافر،
آیه شریفه، دسته دوم را خارج کرده است؛ پس در آیه جواز کشف فقط برای زنان
شوهرداری استثناء شده است که شوهرانشان مؤمن باشند، چه خود زن مؤمنه باشد
و چه مؤمنه نباشد؛ چون مسلمان می‌تواند به نحو متعه یا بقاء از ازدواج دائم، زن کافر
داشته باشد؛ ولی اگر زن، مسلمان و شوهر، کافر باشد (مرحوم شیخ قائل است که زن
و شوهر اگر هر دو ذمی باشند و بعد زن، مسلمان شود، بقاء ازدواج صحیح است^۳؛

۱. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۳۰.

۲. فقه القرآن (راوندی)، ج ۲، ص ۱۲۹.

۳. النهایة (شیخ طوسی)، ص ۴۵۷.

البته محقق و دیگران این نظر را نمی‌پذیرند.^۱ زنان مسلمان نباید زینت‌های خود را برای زنی که شوهرش کافر است، ظاهر کنند.

اظهار بودن احتمال دوم در تفسیر کلام شیخ طوسی

احتمال دوم در کلام مرحوم شیخ اظهر است؛ زیرا ایشان بر خلاف تعبیر رائج مفتقران (النساء المؤمنات)، «نساء المؤمنین» تعبیر کرده و صاحب فقه القرآن همین معنا را فهمیده است؛ پس ظاهراً شیخ طوسی از تعلیل روایت حفص بن البختری این‌گونه فهمیده که ملاک در اسلام و کفر، وضع شوهر است که اگر کافر باشد نباید زنان مسلمان، خود را به همسر او نشان دهند و اگر شوهر مسلمان باشد نشان دادن به زن - هرچند کافره باشد - جایز است.

دلالت صحیحہ حفص بن البختری بر حرمت کشف مؤمنات نزد زنان کافر

در هر حال علاوه بر اینکه محتمل پنجم (تفسیر «نساءهن» به مؤمنات) قول شاذی نیست، روایت حفص بن البختری نیز بر این مطلب دلالت دارد. البته به این روایت، هم برای اثبات جواز کشف^۲ و هم برای اثبات حرمت کشف^۳ استناد شده است:

علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والتصرانية؛ فإنَّهنَّ يصفن ذلك لأزواجهنَّ»^۴

۱. المذهب (ابن بزاج)، ج ۲، ص ۱۸۸؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۴۲؛ نزهة الناظر، ص ۱۰۴؛ مختلف الشيعة، ج ۷، ص ۹۷؛ إصباح الشيعة، ص ۴۰۲؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۴۸.

۲. روضة المتقين، ج ۸، ص ۳۵۱؛ مرآة العقول، ج ۲۰، ص ۳۳۷؛ جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۷۲؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۰؛ كتاب النكاح (اراكي)، ص ۲۶.

۳. وسائل الشيعة، ج ۲۰، ص ۱۸۴؛ الحقائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۶۲.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۵۱۹، ح ۵.

بررسی سند

روایت حفص بن البختری^۱ به دو طریق در کافی^۲ نقل شده است. در فقیه^۳ نیز این روایت نقل شده و در هر حال، روایتی صحیح‌السند است.

بررسی دلالت

در بررسی دلالت این روایت، مطالبی لازم است بیان شود.

نقل اشتباه روایت در کلام شهید مطهری

آقای مطهری ذیل روایت را چنین نقل کرده است: «لأنهم قد یصفن لأزواجهن وأخوتهن»^۴ در نقل ایشان، واژه «قد» که دالّ بر تحقیق است و واژه «أخوتهن» اضافه شده است؛ در حالی که در هیچ متن حدیثی و غیر حدیثی، روایت به این شکل نقل نشده است.^۵

اشکال بر «ترجمه روایت توسط شهید مطهری»

ترجمه ایشان از روایت نیز با اشکالی مواجه است؛ زیرا در ترجمه آن فرموده است: «زنان غیر مسلمان، زیبایی زنان مسلمان را برای شوهران‌شان توصیف می‌کنند» درحالی که کلمه «زیبایی» در روایت نیست، و «توصیف» هم اعم از نقل زیبایی

۱. بختری بر وزن جعفری است و شاعر معروف طائی بختری - با حاء حُطّی - است.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۹، ح ۵.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۴۹۲۸. طریق مرحوم صدوق چنین است: «و ما کان فیہ عن حفص بن البختری فقد رویت عن أبي؛ ومحمد بن الحسن (رضی الله عنهما) عن سعد بن عبد الله؛ و عبد الله بن جعفر الحمیری جمیعاً عن یعقوب بن یزید، عن محمد بن أبي عمیر، عن حفص بن البختری الکوفی»؛ ر.ک: کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، المشیخة، ص ۴۳۸.

۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۸۸.

۵. استاد^۶: مرحوم آقای مطهری از نظر فکر، بدون اشکال، متفکر درجه اول بود، و من سراغ ندارم کسی در قدرت فکری هم پایه او باشد. به خصوص در طرح مطالب اسلامی به صورتی که برای تحصیل کرده‌ها قابل فهم باشد. هیچ‌کس به پای او نمی‌رسید. از نظر فکری خیلی قوی بوده، و مطالب مخفی را که کمتر کسی متوجه آن می‌شد، متوجه می‌شد و خیلی ظریف و خوب بیان می‌کرد^۷؛ اما از نظر تتبع، معمولی بود و امتیاز فوق‌العاده‌ای نداشت؛ لذا در این کتاب مسئله حجاب با اینکه نکات ظریف خیلی قابل استفاده‌ی قیمتی وجود دارد؛ ولی خیلی از مطالب را از روی حافظه نوشته است و نقص‌های فقهی بسیاری در آن هست.

است و خطاب روایت نیز منحصر به زنان زیبا نیست، تا آنان زیبایی‌های زنان مسلمان را نقل کنند. بلکه شاید زنی که از کشف نهی شده، خوش قیافه هم نباشد؛ ولی در عین حال، طبق روایت نباید جلوی آنان کشف کند تا آنان از خصوصیات زنان مسلمان مطلع نشوند.

بررسی مفهوم «لاینبغی»

در این روایت بعضی تعبیر «لاینبغی» را دالّ بر جواز دانسته^۱، و گفته‌اند تعلیل نیز با حکم غیر الزامی مناسبت دارد؛ زیرا در تعلیل آمده «لأنهنّ یصفن ذلك لأزواجهنّ» و صرف توصیف کردن دلالتی بر منع ندارد، و لازمه این توصیف هم رؤیت ازواج نیست تا محذوری داشته باشد.

کلام آقای خوئی: ظهور «لاینبغی» در حرمت به قرینه دلالت «ینبغی» بر جواز مرحوم آقای خوئی درباره این روایت فرموده است: از آنجا که در موارد جواز کلمه «ینبغی» استعمال می‌شود؛ پس کلمه «لاینبغی» به معنای عدم جواز است و اگر تنها به لفظ «لاینبغی» توجه شود این روایت دلیل بر «تحریم» خواهد بود. البته ایشان فرموده است: تعلیل ذکر شده در این روایت مانع حکم به حرمت و حتی کراهت است، چون «لأنهنّ یصفن» یک حکم ارشادی اخلاقی است، که کفّار چنین اطلاعاتی از زنان مسلمان پیدا نکنند؛ پس با توجه به این تعلیل، در اینجا «لاینبغی» دلالت بر تحریم ندارد.^۲

بررسی مطلب اخیر ایشان در بررسی تعلیل روایت خواهد آمد.

اشکال: ظهور «ینبغی» در «تطابق با قاعده» نه «جواز»

مدّعی ایشان در معنا کردن «لاینبغی» به عدم جواز، صحیح است؛ ولی تقریب ایشان تمام نیست؛ زیرا ایشان «ینبغی» را مرادف با «يجوز» دانست؛ اما با فحص

۱. کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۴: «... فأنهنّ یصفن ذلك لأزواجهنّ. و ظاهر «لاینبغی» الجواز». البته کاشف اللثام به سبب خود آیه، قول به حرمت را قوی دانسته است: «و فتروا نساءهنّ» بالمؤمنات. و هو قوی؛ رک: کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۳.
۲. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۹ و ص ۳۰.

از موارد استعمال «ینبغی» با رجوع به فهرست‌ها^۱ مشخص می‌شود، معنای آن با «يجوز» مرادف نیست، بلکه معنای آن مطابق قاعده بودن است که اعم از جواز بوده، و به اختلاف موارد قاعده، معنای آن نیز متفاوت می‌شود؛ پس «ینبغی» در مطابقت با قاعده اخلاقی به معنای استحباب است، و در مطابقت با قوانین حقوقی غیر الزامی، به معنای جواز بوده، و در مطابقت با قوانین الزامی مثل اذن تصرف در اموال دیگران، «ینبغی» به معنای الزامی بودن است؛ یعنی در تصرف اموال دیگران حتماً اجازه از مالک لازم است. در مقابل، «لاینبغی» هم به معنای «خلاف قاعده بودن» است.

مختار در «لاینبغی»: حرمت به لحاظ موارد استعمال

البته با فحص از موارد استعمال آن، مشخص می‌شود عدم تقيید «لاینبغی» و اطلاق آن، مقتضی حرمت است؛ چون اطلاق «خلاف قانون بودن» مقتضی حرمت است.

الفاظ نقیضین دالّ بر نفی و اثبات، با توجه به معنای موضوع له، باید دارای معنای وصفی نقیض یکدیگر بوده و شقّ ثالث نداشته باشند؛ اما با توجه به اطلاق، این الفاظ، شقّ ثالث خواهند داشت، که برای نمونه سه مثال ذکر می‌شود:

• مثال اول: حدّ وسط بین «استخاره خوب است» و «استخاره خوب نیست» عبارت است از اینکه «استخاره میانه» است؛ اما «خوب نبودن» علی وجه الاطلاق، به معنای نبودن هیچ جنبه متعارف خوب در آن است، و «خوب بودن» علی وجه الاطلاق، به معنای نبودن هیچ جنبه متعارف بد در آن است؛ لذا حدّ وسط از هر دو طرف خارج بوده و شقّ ثالث خواهد شد.

• مثال دوم: حدّ وسط بین «أظنّ کذا...» و «ما أظنّ کذا...» شک است؛ اما «ما أظنّ کذا...» علی وجه الإطلاق، به این معناست که «ظنّ دارم که چنین نیست»؛ و «أظنّ کذا...» به این معناست که «ظنّ دارم که چنین است»؛ لذا صورت شک، شقّ ثالث است، که داخل نفی و اثبات نیست.

۱. ظاهراً مراد استاد رحمته الله معجم المفهرس کتب روایی است.

• مثال سوم: «ینبغی» و «لاینبغی»: اطلاق «لاینبغی» مقتضی معنای خلاف قانون، و خلاف شرع بودن و حرمت است، که مرادف «لایجوز» خواهد بود. مثل تعبیر «سبحان من لاینبغی التَّسْبِیحُ إِلَّا لَهُ»^۱ در عقاید، و تعبیر «لاینبغی أن تنقض الیقین بالشک»^۲ در استصحاب، و تعبیر «لاینبغی لسائق الهدی أن یحلّ حتّی یبلغ الهدی محلّه»^۳ در مباحث حج، و به طور کلی در اکثر محرمات حجّ تعبیر «لاینبغی» مرادف با «لایجوز» است از قبیل «لبست ثوبا لاینبغی لك لبسه أو أكلت طعاما لاینبغی لك أكله»^۴ مراجعه به روایات^۵ باعث اطمینان به معنای حرمت، در فرض اطلاق

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴۶۷، ح ۶.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲، ح ۸: «... فلیس ینبغی لك أن تنقض الیقین بالشک أبدا».

۳. الکافی، ج ۴، ص ۲۴۵-۲۴۶، ح ۴.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۷۱، ح ۴۰.

۵. توضیح بیشتر: برخی از روایات که در آن «لاینبغی» به معنای حرمت به کار رفته چنین است: «الإحرام من مواقیب خمسة وقتها رسول الله ﷺ لا ینبغی لحاج ولا لمعتمر أن یحرم قبلها ولا بعدها» (الکافی، ج ۴، ص ۳۱۹، ح ۲).

«من لبس ثوبا لاینبغی له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسیا أو ساهیا أو جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمدا فعليه دم.» (الکافی، ج ۴، ص ۳۴۸، ح ۱).

«من تنف إبطه أو قلم ظفراً أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لاینبغی له لبسه أو أكل طعاما لاینبغی له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسیا أو جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة.» (تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۶۹، ح ۲۰).

«لا ینبغی للمحرم أن یأكل شینا فیه زعفران ولا شینا من الطیب.» (الکافی، ج ۴، ص ۳۵۵، ح ۱۰). «قلت لأبی عبد الله ﷺ ما نقول فی محرم قتل قملة قال لا شیء علیه فی القمل ولا ینبغی أن یتعمد قتلها.» (الکافی، ج ۴، ص ۳۶۲، ح ۲).

«لا ینبغی للرجل الحلال أن یرتج محرما و هو یعلم أنه لا یحلّ له.» (الکافی، ج ۴، ص ۳۷۲، ح ۵). «لا ینبغی للمرأة أن تلبس الحریر المحض و هي محرومة و أنا فی الحر و البرد فلا بأس.» (الکافی، ج ۶، ص ۴۵۵، ح ۱۲).

«لیس ینبغی للمحرم أن یتزوج ولا یرتج محلا.» (تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۳۰، ح ۵۰). «لا تمس شینا من الطیب و لا من الذهن فی إحرامک و اتق الطیب فی طعامک و أمسک علی أنفک من الزائحة الطیبة و لا تمسک عنه من الزیح المنتنة فإنه لا ینبغی للمحرم أن یتلذذ بریح طیبة.» (الکافی، ج ۴، ص ۳۵۳، ح ۱).

«لاینبغی» است، البته لفظ «لاینبغی» در اصطلاح متأخرین به معنای کراهت بوده، و در تعبیرات فقهای اولیه گاه به معنای حرمت و گاه به معنای کراهت، استعمال شده است، که حدّ وسط بین معنای روایات و اصطلاح فقهای متأخر است.

شاهد معنای حرمت در «لاینبغی» در مقام: روایت جابر بن یزید

بدون شک لفظ «لاینبغی» در این روایت ظهور در حرمت دارد، همان طور که جابر بن یزید جعفی راوی دیگر این روایت از حضرت باقر علیه السلام با فهم عدم جواز به جای «لاینبغی»، تعبیر «لایجوز» را نقل کرده است: «لایجوز للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية و التصراعية لأنهن يصفن ذلك لأزواجهن»^۱

«ولكنني سفت الهدي ولاینبغی لسانق الهدي أن یحل حتی یبلغ الهدي محلّه» (الكافي، ج ۴، ص ۲۴۶). در کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۲۸۸) چنین آمده است: «لكنني سفت الهدي وليس لسانق الهدي أن یحل حتی یبلغ الهدي محلّه» و در تهذیب الأحکام (ج ۵، ص ۲۵، ح ۳) چنین آمده است: «ولكنني سفت الهدي فلا یحل من ساق الهدي حتی یبلغ الهدي محلّه»؛ همچنین، رک: تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۸۹، ح ۱۰۱.

در غیر ابواب حج نیز، روایاتی که در آن «لاینبغی» به معنای حرمت به کار رفته، بسیار است از جمله: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یزور أرض آخر فیشرط علیه للبذر ثلثا وللبقر ثلثا قال لا ینبغی أن یسقي بذرا ولا یقرا فإنما یحزم الكلام» (الكافي، ج ۵، ص ۲۶۷، ح ۵) و شبیه آن در رقم ۶ آمده است. عن زرارة بن أعین عن أبي جعفر علیه السلام: «لا ینبغی نکاح أهل الكتاب قلت جعلت فداک وأین تحریمه قال قوله ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصِیرِ الْکَوَافِرِ﴾» (الكافي، ج ۵، ص ۳۵۸).

«قال رسول الله صلی الله علیه و آله أوصاني جبرئیل علیه السلام بالمرأة حتی ظننت أنه لا ینبغی طلاقها إلا من فاحشة مبینة» (الكافي، ج ۵، ص ۵۱۲).

«إنه لا ینبغی أن یسجد أحد لأحد و لو جاز ذلك لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» (بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۴۰۸).

در روایتی درباره دفن ابراهیم فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله، پس از اشاره به این امر که پیامبر خود در قبر وی فرود نیامد آمده است: «... فقال الناس إنه لا ینبغی لأحد أن ینزل فی قبر ولده إذ لم یفعل رسول الله صلی الله علیه و آله بآبیه فقال رسول الله صلی الله علیه و آله أيها الناس إنه ليس علیکم بحرام أن تنزلوا فی قبور أولادکم و لكن لست آمن إذا حلّ أحدکم الکفن عن ولده أن یلعب به الشیطان فیدخله عن ذلك من الجزع ما یحبط أجره» (بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۱۵۵، ح ۱۳؛ المحاسن، ج ۲، ص ۳۱۴، ح ۳۱؛ الكافي، ج ۳، ص ۲۰۹، ح ۷).

۱. الخصال، ج ۲، ص ۵۸۵، ح ۱۲: «حدّثنا أحمد بن الحسن القفطان قال حدّثنا الحسن بن علی العسكري قال حدّثنا أبو عبد الله محمد بن زکریّا البصري قال حدّثنا جعفر بن محمد بن عماره عن آبیّه

البته خود کلمه «لایجوز» هم گاه در مورد کراهت استعمال می‌شود؛ ولی این امر، ظهور آن را در حرمت از بین نمی‌برد؛ چنان‌که خود «لاینبغی» هم گاه در مورد کراهت به کار رفته که منافاتی با ظهور اطلاقی آن در حرمت ندارد.

بررسی تعلیل روایت (فَإِنَّهِنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ)
حال، باید تعلیل روایت (فَإِنَّهِنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ) بررسی شود.

کلام شهید مطهری

مرحوم آقای مطهری فرموده است: زنان مسلمان حق ندارند زیبایی زنان دیگر را برای شوهر خود نقل کنند و این کار خلاف شرع و حرام است، و چون این قانون در اسلام است، فقط از ناحیه زنان مسلمان به این قانون عمل می‌شود و زنان کفار که چنین قانونی ندارند، قهراً توصیف می‌کنند؛ لذا نسبت به زنان کافر دستور ستر داده شده است تا جلوی توصیف گرفته شود.^۲

عن جابر بن یزید الجعفی قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول: «... ولا يجوز للمرأة...».
۱. در برخی اخبار این مطلب دیده می‌شود؛ مانند روایت محمد بن اسماعیل: الحسن بن سعید عن محمد بن اسماعیل قال: «کتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام هل يجوز للمحرم المتمتع أن يمشي الطيب قبل أن يطوف طواف النساء فقال لا.» (تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۲۴۸، ح ۳۳) که برخی مانند صاحب مدارک آن را بر کراهت حمل کرده‌اند (مدارک الأحكام، ج ۸، ص ۱۰۹: «و هي محمولة على الكراهة جمعا»). همچنین در روایت دیگری چنین آمده است: الحسن بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء قال: «سألت الرضا عليه السلام هل يجوز بيع التخل إذا حمل فقال يجوز ببيعة حتى يزهو فقلت و ما الزهو جعلت فداك قال يحزم و يصفر و شبه ذلك.» (الكافي، ج ۵، ص ۱۷۵، ح ۳). علامه حلی در تذکره، این روایت را بر کراهت حمل کرده است؛ رک: تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۳۴۹: مختلف الشيعة، ج ۵، ص ۱۹۷.

در عبارات فقها نیز گاهی «يجوز» در جواز بدون کراهت به کار رفته و «لایجوز» نیز در کراهت به کار رفته است:

الاقتصاد الهادي، ص ۳۰۴: «و يكره الجمع بين طوافين في الفريضة، و يجوز ذلك في النوافل. السرائر، ج ۱، ص ۵۷۲-۵۷۳: «و لایجوز أن یقرن بین طوافین، فی فريضة، و لا بأس بذلك، فی النوافل، و ذلك على جهة تغليظ الكراهة، فی الفرائض، دون الحظر، و فساد الطواف، و إن كان قد ورد: لایجوز القرآن بین طوافین فی الفريضة فإن الشيء إذا كان شديداً الكراهة، قبل لا يجوز، و يعرف ذلك بقرآن، و شاهد حال.»

۲. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۴۸۸.

اشکال بر کلام شهید مطهری

اینکه ایشان فرمود زنان مسلمان حق ندارند زیبایی زنان دیگر را برای شوهر خود نقل کنند و حرام است، دلیلی برای آن وجود ندارد.

علاوه بر اینکه حتی اگر چنین کاری خلاف شرع باشد، کلام ایشان صحیح نیست؛ چون صرف قانون، هدف عدم توصیف را تأمین نمی‌کند؛ زیرا تشریع قانون، با تکوین و اجرای آن ملازمه ندارد، و همه زنان، عادل نیستند، تا وقتی قانون نهی کرد، آنان نیز امتثال کنند. چنان‌که شرع غیبت را حرام کرده، و با قانون از این کار جلوگیری کرده، اما این کار رواج دارد.

البته اکثر زنان به جهات دیگری مثل جلوگیری بی‌رغبتی شوهرانشان به خود، از توصیف زیبایی‌های زنان دیگر پرهیز می‌کنند، و صرف منع شرع از توصیف، مانع آنان نمی‌شود.

کلام آقای خوئی: «جواز اطلاع کافر از مسلمة» و «ارشادی بودن تعلیل»

مرحوم آقای خوئی فرموده است اطلاع کافر از زنان مؤمن حرام نیست و به علاوه تعلیل روایت دال بر ارشاد است:

«إذ أن معرفة الكافر بحال المرأة المسلمة ليست من المحرمات قطعاً، كي يكون التكشف أمراً حراماً باعتبار كونه سبباً لها، بل لا بد من حملها على الإرشاد إلى أمر أخلاقي، وهو التحفظ عن الكفار حتى في هذا المقدار.»^۱

اشکال اول: قطعی نبودن جواز اطلاع کافر از مسلمة

اما این کلام ایشان قابل مناقشه است.

اولاً، چه مانعی دارد شارع مقدس به اطلاع کفار از وضع داخلی زنان مسلمان، راضی نباشد؟ البته الغای خصوصیت از کفار هم نمی‌شود؛ همان‌طور که اگر گفته شود فلان کار ممنوع است چون موجب سلطه کفار می‌شود، نمی‌توان ممنوعیت سلطه مسلمان را هم استفاده کرد. در اینجا هم احاطه کفار به مسائل زنان مسلمان، گاهی

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۳۰.

مواقع موجب مفاسدی است، ولو به صورت حکمت، چه بسا در اثر آن، خطر ربوده شدن این زنان مسلمان و ریخته شدن آبروی مسلمین و یا امثال آن وجود داشته باشد؛ لذا وجهی ندارد که بگوییم مسلماً حرام نیست.

اشکال دوم: ملازمه بین «حکم عقل در سلسله علل» و «حکم شرع»
ثانیاً، مرحوم آقای خونی حتی کراهت را هم قبول ندارند و آن را حکم اخلاقی می دانند؛ اما به چه دلیلی اگر مطلبی جنبه اخلاقی داشته باشد، نمی تواند حکم مولوی داشته باشد؟ عقل یکی از ادله اربعه است و طبق قانون ملازمه، حکم عقل کاشف حکم مولوی شرعی است، چون احکام شرع تابع مصالح و مفاسد است و بعد از ثبوت قبح عقلی چیزی مثل ظلم، حکم تحریم شرعی نیز برای آن ثابت می شود، و نباید قبح عقلی ظلم را مانع ثبوت حرمت شرعی ظلم دانست، و همین طور نسبت به ایذاء که عقل قبیح می داند؛ لذا ارشادی بودن یک حکم از ناحیه عقل را نباید به معنی نفی حکم شرعی دانست؛ بلکه حکم شرعی ملازم آن است.

البته بعضی از احکام عقلیه - به تعبیر مرحوم آقای نائینی^۱ - در سلسله معلولات احکام قرار دارد که حکم شرعی مستقلاً ندارند. مثلاً «امر به اطاعت» در سلسله معلولات احکام است و چون ارشادی است، مخالفت با آن عقوبت مستقلاً ندارد؛ لذا اگر کسی نماز نخواند، چون امر «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ»^۲ را امتثال نکرده است، عقاب می شود؛ ولی عقاب جداگانه ای برای اینکه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ»^۳ را امتثال نکرده است ندارد.

نتیجه آنکه، در مواردی که حکم عقل در سلسله علل احکام قرار دارد، مثل حکم به قبح ظلم، از آن حکم مولوی کشف می شود.

در بحث کنونی هم عقل فی الجمله برخی از مفاسد احاطه کفار بر زنان مسلمان را درک می کند؛ لذا چه مانعی دارد شرع به صورت تحریم یا تنزیه از آن نهی کرده باشد، به نظر ما باید به ظاهر حدیث اخذ کرد و حکم به حرمت کرد.

۱. أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۲۳.

۲. البقرة، ۴۳.

۳. النساء، ۹.

بررسی لزوم ستر وجه و کفین از زنان ذمیه

بعد از بیان لزوم ستر مؤنثات از زنان ذمیه، باید اعضایی که ستر آن لازم است، نیز توضیح داده شود. برای روشن شدن بحث، نخست عبارات برخی فقها نقل و بررسی می‌شود.

بررسی نظر شیخ طوسی در ستر وجه و کفین از ذمیه

در عبارات برخی فقهاء دو قول در حکم ستر وجه و کفین از زنان ذمیه^۱ به شیخ طوسی نسبت داده شده و یا موهم این مطلب است.

انتساب «وجوب ستر وجه و کفین از ذمیه» به شیخ طوسی

ابتدا کلام علامه، فخر المحققین، محقق کرکی، شهید ثانی و محقق سبزواری بیان می‌شود:

• علامه حلی در تذکره:

«هل يجوز للذمية النظر الى المسلمة، للشيخ (رحمه الله تعالى)
قول أنه لا يجوز و هو احد وجه (وجهی ظ) الشافعية لقوله تعالى: «أو
نساء هن»^۲.

• فخر المحققین در ایضاح:

«هل يجوز للذمية النظر الى المسلمة؟ للشيخ قول بالمنع - وان
كان الى الوجه والكفين - لقوله تعالى: «أو نساء هن» وليست الذمية
منهنّ....»^۳

• محقق کرکی در جامع المقاصد:

«هل يفرق بين المسلمة والذمية؟ للشيخ قول بأن الذمية لا تنظر الى
المسلمة، حتى الوجه والكفين، لقوله تعالى «أو نساء هن» وليست

۱. البته آنچه در عبارات فوق به شیخ طوسی نسبت داده شده، حکم نظر ذمیه به وجه و کفین مسلمه است که ملازم عرفی آن همان حکم ستر وجه و کفین توسط مسلمه در مقابل ذمیه است.

۲. تذکره الفقهاء (چاپ قدیم)، ص ۵۷۳.

۳. ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۸.

الذمیة منهم.^۱

• شهید ثانی:

«ذهب الشيخ في أحد قوله أن الذمیة لاتنظر الى المسلمة حتى الوجه و الكفین لقوله تعالى ﴿ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن﴾ إلى قوله «أو نسائهن» و الذمیة لیست منهم.^۲

• محقق سبزواری:

«خلافًا للشيخ حيث ذهب في أحد قوله إلى أن الذمیة لاتنظر إلى المسلمة حتى الوجه و الكفین»^۳

عبارت تذکره، ایضاح و جامع المقاصد باعث گمان به وجود دو قول برای شیخ طوسی شده است؛ یکی قول به حرمت و دیگری قول به جواز، که در مسالک و کفایه به وجود دو قول برای شیخ تصریح شده است.

نبود دو فتوا از سوی شیخ در مقام

اما این گمان باطل است؛ زیرا به نظر می‌رسد که شهید ثانی و محقق سبزواری از عبارت علامه (للسیخ قول بانه لایجوز) و فخرالمحققین و محقق کرکی چنین فهمیده‌اند که شیخ طوسی دو قول دارد، با اینکه عبارت علامه صراحت در این معنی ندارد، بلکه با ثبوت یک قول برای شیخ طوسی هم سازگار است، فخر المحققین در ایضاح تابع پدرش علامه بوده و جامع المقاصد نیز در این بحث از ایضاح تبعیت کرده، و شهید ثانی در مسالک هم به طور معمول از محقق کرکی پیروی می‌کند.

اما بعد از تتبع در کتب شیخ، قول به جواز یافت نشد؛ زیرا شیخ طوسی مسئله ذمیة را فقط در تبیان^۴ عنوان کرده و فتوا به حرمت کشف ستر داده است و در سایر کتاب‌هایش این مسئله را عنوان نکرده، تا فتوا به حرمت یا جواز بدهد، و عموم یا

۱. جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۳.

۲. مسالک الأتھام، ج ۷، ص ۴۵.

۳. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۸۴.

۴. تفسیر النبیان، ج ۷، ص ۴۳۰.

اطلاقی نیز در کلمات ایشان نیست تا حکم مسئله از آن به دست آید. به هر حال شیخ طوسی در مسئله دو قول ندارد.

فتواندادن شیخ دربارهٔ «حکم ستروجه و کفین مقابل کافره»

از سوی دیگر در ایضاح و کتب متأخر، به شیخ طوسی نسبت داده‌اند که ایشان نظر زن کافره حتی به وجه و کفین زن مسلمان را جایز نمی‌داند؛ ولی این امر در تذکره نیامده و در عبارت شیخ طوسی هم دیده نمی‌شود. برای روشن شدن بیشتر بحث عبارت تبیان نقل می‌شود:

ایشان در تفسیر آیه شریفه ﴿لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^۱، اقوال مفسران را در معنای زینت ظاهر چنین ذکر می‌کند:

«قال ابن عباس: يعني القرطين والقلادة والسوار والخلخال والمعضد والمنحر، فانه يجوز لها اظهار ذلك لغير الزوج، فاما الشعر فلا يجوز ان تبديه إلا لزوجها. والزينة المنهي عن ابداءها زينتان فالظاهرة الثياب، والخفية الخلخال والقرطان والسوار - في قول ابن مسعود - وقال ابراهيم: الظاهر الذي ابيح الثياب فقط، وعن ابن عباس - في رواية اخرى - ان الذي ابيح الكحل والخاتم والحذاء والخضاب في الكف وقال قتادة: الحذاء والسوار والخاتم وقال عطاء: الكفان والوجه، وقال الحسن: الوجه والثياب وقال قوم: كلما ليس بعورة يجوز اظهاره وجمعوا ان الوجه واکفین لیساً بعورة، لجواز اظهارهما في الصلاة، والاحوط قول ابن مسعود، والحسن بعده.»^۲

سپس در تفسیر «نساءهن» که ابداء زینت برای ایشان جایز است می‌فرماید: «يعني نساء المؤمنين دون نساء المشركين الا اذا كانت امة.»^۳ طبق آیه شریفه زینتی که ابداء آن برای غیر ازواج و سایر طوایف جایز نیست، زینت مخفی است - چنان‌که خواهد آمد - و اگر وجه و کفین از زینت ظاهر باشند،

۱. النور، ۳۱.

۲. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۲۹.

۳. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۳۰.

حرمت ابداء زینت در برابر زنان غیر مسلمان، شامل وجه و کفین نمی‌شود، و شیخ طوسی در مورد وجه و کفین نظر قطعی ندارد، در برخی کتب ابداء آنها را تجویز کرده و در برخی کتب تحریم نموده، و در تبیان نیز احتیاط کرده است؛ پس عبارت تبیان، بر جواز یا حرمت کشف وجه و کفین برای زن غیر مسلمان دلالت ندارد و استناد قول حرمت ابداء زینت برای زنان ذمی گویا از کلام فخر المحققین استفاده شده است. بررسی این نظر شیخ طوسی در نظر مختار خواهد آمد.

نظر مختار در جهت پنجم و فروع آن

نتیجه آنچه از تفسیر «نسائهن» و روایت حفص حاصل می‌شود چند مطلب است.

مطلب اول: اراده حرائر مؤمنات از «نسائهن»

مطلب اول این است که چنان‌که از مطالب بالا روشن شد، مراد از «نسائهن» مؤمنات است؛ زیرا هم خطاب آیه به مؤمنات است و هم روایت حفص این مطلب را تأیید می‌کند؛ اما طبق آنچه در «جهت ششم» خواهد آمد مراد از «مؤمنات» در فقره «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»^۱ خصوص حرائر است؛ زیرا کنیز وظیفه ندارد موی سر خود را بپوشاند و مواز مصادیق زینت ظاهر نیست تا استثنا شده باشد؛ لذا مراد از «نسائهن» هر مؤمنه‌ای نیست بلکه «حَرّه مؤمنه» مراد است؛ زیرا چنان‌که قبلاً بیان شد^۲ در اضافه خاص به عام، مضاف خصوصیات مضاف‌الیه را کسب می‌کند.^۳

۱. النور، ۳۰-۳۱.

۲. در بررسی محتمل دوم (تفسیر «نسائهن» به حرائر)، اشکال سوم، مقدمه دوم، این مطلب بیان شد.

۳. در بررسی محتمل دوم (تفسیر «نسائهن» به حَرّه)، اشکال‌های مختص به محتمل دوم در باورقی پاسخ داده شد؛ لذا از این جهت اشکالی به نظر مختار استاد رحمته الله وارد نیست؛ اما اشکالی عام و مشترک بر محتمل دوم، سوم و چهارم مطرح شد که باید به لحاظ نظر مختار استاد رحمته الله که «نسائهن» را به «حرائر مؤمنات» تفسیر کرده است پاسخ داده شود.

اشکال مذکور چنین بود: اگر مراد از «نسائهن» -مثلاً- حرائر باشد، یعنی مقابل کنیزان با ایمان دیگر حجاب لازم است و ابداء زینت ممنوع است در حالی که قطعاً ابداء زینت مقابل همه زنان مؤمنه جایز است؛ لذا ممکن است گفته شود عین این اشکال بر «حرائر مؤمنات» نیز وارد است.

مطلب دوم: حرمت کشف حجاب مقابل کافره اعم از کتابیه و غیر آن
مطلب دوم این است که در روایت حفص بن البختری زنان یهودیه و نصرانیه خصوصیتی ندارند، و حکم حرمت کشف شامل تمام زنان کافره است.

مطلب سوم: حرمت کشف حجاب مقابل کافره اعم از بی شوهر
مطلب سوم این است که روایت حفص بن البختری مختص زنان کافر شوهردار نیست، بلکه حرمت کشف، تمام زنان کافر را شامل می شود و تعلیل «فانهن یصفن ذلک لازواجهن» از باب مثال است و مراد توصیف به اطرافیان همانند شوهر، برادر، دایی و کافران دیگر است؛ زیرا شاید زنان بدون شوهر برای برادران یا سایر کفار، زنان مسلمان را توصیف کنند.^۱

مطلب چهارم: اعتبار کفر زن (نه کفر اطرافیان) در حرمت کشف حجاب
مطلب چهارم این است که ملاک حرمت کشف حجاب، کفر خود زن است نه شوهر و سایر اطرافیان زن.^۲ روایت حفص هم مؤید این است که از آیه استفاده می شود که مراد از «نساءهن» مؤمنات است؛ لذا نظر شیخ طوسی در تبیان^۳ که

پاسخ این است که آیه شریفه از ابتدا حرائر مؤمنات را مأمور به اخفاء زینت دانسته و در مقابل اصنافی، ابداء زینت را تجویز کرده است از جمله «نساءهن» و «ما ملکت ایمانهن». مراد از «نساءهن» «حرائر مؤمنات» است و مراد از «ما ملکت ایمانهن»، مملوک - اعم از مؤمن و غیر مؤمن - است؛ اما ممکن است این اشکال مطرح شود که مفاد «ما ملکت ایمانهن» مملوک زنان است؛ لذا بسیاری از مؤمنات - که همان کنیزان مؤمنه مربوط به دیگران است - مشمول آیه نمی شود و اشکال فوق هنوز باقی است؛ اما در پاسخ می توان گفت «ما ملکت ایمانهن» مفهوم فی الجملة دارد و مراد این است که در مقابل «مملوک مردان» به قول مطلق ابداء زینت جایز نیست؛ بلکه در مقابل عبد مرد این کار حرام است و همین برای خروج قید از لغویت کافی است؛ لذا مفهوم این عبارت مانع الغای خصوصیت از کنیز زن و تعدی به سایر کنیزان نمی شود.

۱. استاد رحمته الله: آنچه مرحوم آقای مطهری به عنوان «إخوتهن» در ادامه روایت با اثکا به حافظه آورده بودند برداشتی عرفی از عدم خصوصیت در توصیف زنان شوهردار برای شوهران بود.

۲. البته این فرض که تمام اطرافیان زن مسلمان بوده و فقط خود او کافر باشد، فرض بسیار نادری است و شاید کلام استاد رحمته الله ناظر به این فرض نباشد. اگر تعلیل را از باب حکمت بگیریم نه علت، می توان در این فرض نیز به حرمت انکشاف در مقابل کافره حکم کرد.

۳. تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۴۳۰.

ملاک را شوهر آنان قرار داده است صحیح نیست.

مطلب پنجم: جواز کشف وجه و کفین مقابل کافره

مطلب پنجم این است که دلیل عمده تحریم همان صحیحۃ حفص بن البختری^۱ است. مراد از حرمت انکشاف زنان مسلمان در برابر زنان یهودی و نصرانی، چیزی جز وجه و کفین است؛ زیرا این روایت در محیط عامه صادر شده، و به مسائل مطرح در بین آنان ناظر است، اختلاف آنان در جواز کشف وجه و کفین نبوده، بلکه در این بوده که آیا زن مسلمان می‌تواند خمار (چارقد) را نزد زنان غیر مسلمان بردارد که طبعاً مو و گردن و مقداری از سینه باز می‌شود؟^۲ و روایت حفص بن البختری هم به همین اختلاف ناظر است.

پس برای زن مسلمان کشف وجه و کفین نزد یهودیه و نصرانیّه جایز است؛ ولی کنار گذاشتن چارقد جایز نیست.

جهت ششم: مراد از «مؤمنات» در آیه غضّ

جهت دیگری که در آیه غضّ، بررسی می‌شود، مراد از «مؤمنات» است.

بررسی قرائن اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه به حرائر

طبق قاعده اولیه کلمه «مؤمنات» در آیه غضّ باید شامل تمام زنان مؤمن، چه آزاد و چه کنیز شود، چنان‌که کلمه «المؤمنین» در آیه قبل ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...﴾^۳ و آیات دیگر نیز به همین معنای عام است؛ مثل آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^۴ که امر به صیام تمام مؤمنان چه آزاد، چه

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۱۹، ح ۵: علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فإنهن يصفن ذلك لأرواجهن».

۲. برای نمونه: المغني (ابن قدامة)، ج ۷، ص ۱۰۵.

۳. النور، ۳۰.

۴. البقرة، ۱۸۳.

برده را شامل می‌شود و یا در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ... وَلَا يَغْتَبَ بَغْضُكُمْ بَعْضًا»^۱ که نهی از غیبت، تمام مؤمنان را شامل شده، و مختص مردان آزاد نیست؛ پس کلمه مؤمنات نیز تمام زنان کنیز و حرّه را شامل است و اختصاص آن به حرّه نیازمند دلیل است، تا از قاعده اولیه خارج شود، و در برخی آیات دیگر نیز طبق قرائنی فقط احرار مقصود هستند؛ برای مثال در آیه شریفه: «وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ»^۲ حکم مترتب شده طبق قرینه، مختص به احرار است؛ زیرا عبد اختیاردار تزویج دیگران نیست، تا او امر به تزویج دیگران شود. در محل بحث نیز قرائنی برای این مطلب وجود دارد.

قرینه اول: عدم ذکر «مالک کنیز» در مستثنیات آیه

قرینه اول این است که اگر مقصود از «مؤمنات» در آیه غصّ اعم از احرار و اماء باشد، لازم بود در آیه، مالکین اماء نیز استثنا شوند؛ زیرا نظر آنان به کنیزان خود جایز است، و برای کنیزان نیز جایز است زینت خود را به آنان نشان دهند، و از آنجا که «موالیهن» در ضمن موارد استثناء از «لایبیدن زینتهن» ذکر نشده، معلوم می‌شود مقصود از ضمیر «هن» تنها زنان حرّ هستند.

اشکال: استفاده حکم «مالک کنیز» از اولویت نسبت به شوهر یا تساوی با عبد زن اما اشکال این امر آن است که در این آیه استثنا نشدن از ابداء زینت تنها درباره مالکان کنیز نیست، بلکه دو مصداق نسبی (عمو و دایی) و یک مصداق سببی (داماد) نیز استثنا نشده است. چرایی بیان نشدن این سه مصداق نیازمند توضیح است، که مرحوم آقای خوئی^۳ نیز آن را درباره خصوص عمو و دایی مطرح کرده‌اند. توضیح اینکه طبق ظهور عرفی حکم این سه مستثنا از برخی مستثنایای مذکور در آیه قابل فهم است؛ زیرا عرف نسبت میان «پسر برادر» و «عمو» را یکسان می‌داند، نسبت میان «پسر خواهر» و «دایی» نیز چنین است؛ لذا وقتی در آیه، «أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ» ذکر شده، عرف از آن جواز ابداء زینت برای عمو و دایی را

۱. الحجرات، ۱۲.

۲. النور، ۳۲.

۳. موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۳۰.

نیز می فهمد. رابطه مادرزن و داماد نیز مثل رابطه زن (عروس) و پدر شوهر است؛ لذا وقتی در آیه «آباء بعولتهن» استثناء شده، عرف از آن استثناء داماد را هم می فهمد. بیان حکم مولا نیز در آیه لزومی ندارد، تا عدم ذکر آن، قرینه اختصاص «مؤمنات» به زنان ارحرار باشد؛ بلکه حکم مالک کنیزان نیز از دو فقره آیه با «اتحاد نسبت» یا «اولویت عرفی» قابل استفاده است:

- فقره اول: «بعولتهن»؛ عرف رابطه کنیز و مولا را مثل رابطه زن و شوهر، بلکه اقوی از آن می داند؛ زیرا شوهر مالک برخی منافع زن است؛ ولی مولا، مالک عین و تمام منافع کنیز است. اگر ملکیت برخی منافع سبب جواز ابداء زینت برای شوهران است، به طریق اولی مالکیت مولا نسبت به عین و تمام منافع کنیز نیز، مجوز ابداء زینت برای مولا است.
- فقره دوم: «ما ملکت ایمانهن»؛ اگر مراد از این فقره اعم از بندگان و کنیزان باشد، جواز مکشوف بودن زن نزد عبد خود، برای عرف سبب فهم جواز مکشوفه بودن کنیز نزد مولای خود است.

قرینه دوم: عدم لزوم ستر مو بر کنیزان

قرینه دیگری که ممکن است برای اثبات اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه به حرائر بیان شود این است که از برخی روایات استفاده می شود که ستر مو بر کنیز لازم نیست.

- روایت اول: محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له الأمة تغطي رأسها فقال لا ولا على أم الولد أن تغطي رأسها إذا لم يكن لها ولد.»^۱
- روایت دوم: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة فإنه ليس عليها خمار إلا أن تحب أن تختمر وعليها الصيام.»^۲

۱. تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۶۷؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۴۱۰، ح ۴؛ تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۶۷؛ «ما رواه سعد عن أحمد و عبد الله ابني محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام».

۲. تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۲۸۱، ح ۲۴؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۴۰۹، ح ۳؛ «الحسين بن سعيد عن

• روایت سوم: عن أبي خالد القمّاط قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة أتقتع رأسها؟ قال إن شاءت فعلت وإن شاءت لم تفعل سمعت أبي يقول كن يضربن فيقال لهنّ لا تشبهن بالحرائر.»^۱

ظاهر این روایات که بدون تنقید به حال نماز، دلالت بر عدم لزوم قناع و خمار بر کنیز می‌کنند، این است که کنیزان می‌توانند موی سر خود را بپوشانند. سیره مستمره نیز بر این بوده که کنیزان بدون آنکه سر خود را بپوشانند در حضور مردان بیگانه حاضر می‌شدند. لذا در آیه شریفه مراد از «مؤمنات» کنیزان نیست و آیه مختصّ به حرائر است.

البته ادلّه مرحوم صاحب جواهر برای اثبات جواز نظر به موی کنیزان (از جمله شهرت و سیره و روایات خاصّ)^۲ قابل مناقشه است؛ اما می‌توان جواز نظر را از

القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «...».

۱. ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۱۰: «و روی علی بن اسماعیل المیثمی فی کتابه عن ابي خالد القمّاط، قال: «...» مرحوم شیخ حرّ عاملی نیز، در وسائل الشیعة (ج ۴، ص ۴۱۲، ح ۱۱) از ذکری نقل کرده است.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۶۹: «بناء علی جواز النظر الى أمة الغير، كما صرح به بعضهم، بل هو مقتضى التعليل المذکور الصادر من جماعة، بناء علی أن المراد به ذلك، بل فی المسالك أنه المشهور مقیدا بكون النظر الى وجهها و کفّیها و شعرها خاصة بالقیدين، بل هو ظاهر بعض النصوص المتقدمة فی شراء الأمة نحو قوله عليه السلام: «لا أحب للرجل أن یقلب جاریة إلا جاریة یرید شراءها» و غیره بل ظاهر النصوص الواردة فی مملوكة الوالد المفروغیة من كون الإمام یحلّ منهنّ لغير المالك فی الجملة، بل هو مقتضى السيرة المستمرة فی جمیع الأعصار و الأمصار، بل قد يشعر به فی الجملة ایضا عدم وجوب ستر رأسها فی الصلاة، فالأوی جواز النظر لأمة الغير، و عدم وجوب الستر عما هو متعارف من سيرة المتدینین حتی مع عدم رضا المالك، إذ هو حکم شرعی لا مالکی، و لا ینافی ذلك تنقیدهم الجواز بمشتري الأمة فیما تقدم سابقا، إذ یمکن كون ذلك منهم لتعرض النصوص لها، علی أنك قد عرفت التوسعة فی مشتري الأمة علی المختار بخلاف غیرها، نعم یشکل ذلك علی من اقتصر فی الجواز فیهما علی شيء واحد.»

ممکن است وجه اشکال استاد رحمته الله به ادلّه مرحوم صاحب جواهر این باشد که روایات خرید کنیز یا نماز او ناظر به شرایط عمومی حضور کنیز در جامعه نیست. البته روایات محدث بن مسلم و ابی بصیر و قمّاط که مورد تمسک استاد رحمته الله قرار گرفته در این بحث از سوی صاحب جواهر مطرح نشده بلکه در لباس مصلی در جواهر به آن پرداخته شده و صاحب جواهر آنها را مطابق تقیّه دانسته است؛ زیرا در این روایات آمده است که عمر، کنیز «أنس» را به علّت داشتن حجاب زد با اینکه در مراحل نهی از منکر تذکر لسانی مقدّم است. همچنین ایشان فرموده است که حفظ حجاب مطابق حیا است و زدن کنیز برای حفظ

روایات فوق استفاده کرد.

اشکال: دلالت روایات جواز کشف حجاب کنیز بر زینت ظاهره بودن موهای او اما ممکن است گفته شود این ادله نیز شاهد بر اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه به حرائر نیست؛ و باز هم می‌توان خطاب آیه شریفه را عام دانست، و کنیزان مشمول آیه شریفه باشند؛ زیرا مراد از «مَا ظَهَرَ» در آیه اعضایی از بدن زن است که به حسب متعارف ظاهر و آشکار است و مصداق «مَا ظَهَرَ» در امه و حرّه یکسان نبوده، و متفاوت است و مصداق زینت ظاهر در زنان حرّه، تنها وجه و کفین است و در کنیزان، وجه و کفین و مو است. البته اختلاف مصداق، سبب اختلاف مفهوم زینت ظاهره نمی‌شود؛ پس عموم خطاب آیه و شمول آن نسبت به اماء با روایات یادشده تنافی ندارد، و وجهی ندارد کنیزان از مدلول آیه شریفه خارج شوند.

پاسخ: عدم تفصیل در روایات مفسر «ما ظهر» بین حرّه و امه اما این اشکال صحیح نیست؛ زیرا روایاتی که مصادیق زینت ظاهره را تعیین می‌کند و در بحث‌های آینده نیز به تفصیل نقل خواهد شد، هیچ‌گونه تفصیلی بین زن آزاد و کنیز نداده، و از تمام آنها برمی‌آید که موی زن از زینت‌های باطنه است.^۲

نظر مختار: اختصاص «مؤمنات» به حرائر
لذا با توجه به روایات مذکور که دلالت بر عدم وجوب ستر بر کنیز دارد، مراد از «مؤمنات» در آیه شریفه خصوص حرائر است.

حجاب از مذاق شرع دور است خصوصاً که زدن و ایذاء در مقابل ارتکاب حرام است و حفظ حجاب حرام نیست؛ به علاوه از زدن مملوک به شدت نهی شده است؛ رک: جواهر الکلام، ج ۸، ص ۲۲۵.
۱. لذا استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی‌آید.

۲. در تبیین کلام استاد^{ره} می‌توان گفت: روایات دالّ بر جواز کشف حجاب کنیز در مقام بیان تعیین مصادیق «ما ظهر منها» در آیه شریفه و تفسیر آن نیست و به عبارتی دیگر حاکم بر «ما ظهر...» نیست و از سوی دیگر اخبار مربوط به تبیین «ما ظهر منها» نیز تفصیل بین حرّه و امه نداده و مطلق است.

فهرست تفصیلی

۵	فهرست اجمالی
۱۱	مقدمه ناشر
۱۳	مقدمه مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام
۱۷	زندگی نامه آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله
۲۳	معرفی کتاب حاضر
۲۳	ویژگی های روش استنباط استاد رحمته الله
۶۸	روند تحقیق و تدوین کتاب

بخش اول

مباحث مقدماتی عروه

۷۷	استحباب نکاح و ادله آن
۷۸	دلیل اول: اجماع
۷۸	مقدمه اول: حجّت اجماع مدرکی در فرض اتصال به زمان معصوم علیه السلام
۷۸	مقدمه دوم: احراز اتصال اجماع به زمان معصوم علیه السلام در مقام
۷۸	مقدمه سوم: سکوت معصوم علیه السلام و نبود فضای تقیه در همه ازمه
۷۹	نتیجه: حجّت اجماع در مقام

- ۷۹ دلیل دوم: آیه ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ...﴾
- ۸۰ بررسی احتمالات سه گانه «الصالحین» در آیه
- ۸۰ احتمال اول: صالحین برای تزویج
- ۸۰ احتمال دوم: نیکوکاران
- ۸۰ احتمال سوم: مؤمنین
- ۸۱ نتیجه: ثابت نبودن نظارت آیه به نکاح غیر مؤمنین
- ۸۱ دلیل سوم: روایات
- ۸۱ تواتر روایات
- ۸۱ نظر آقای داماد: لزوم تواتر در همه طبقات
- ۸۲ پاسخ: کفایت تواتر در طبقه راوی مباشر
- ۸۵ استحباب حب النساء
- ۸۵ بررسی احتمالات روایات «حب النساء»
- ۸۵ احتمال اول: تشویق به محبت بدون افراط به همسر
- ۸۶ احتمال دوم: تشویق به تکریم جنس زن در جامعه
- ۸۷ اشکال احتمال دوم: عدم اطلاق «نساء» بر جنس زن
- ۸۷ بررسی اشکال
- ۸۷ اشکال صاحب المنار بر تطبیق «نساءنا» در آیه مباهله بر حضرت زهرا علیها السلام
- ۸۷ شواهد احتمالی برای اشکال صاحب المنار
- ۸۸ پاسخ اول: استعمال «نساء» در «بنات» در آیات ارث
- ۸۸ اشکال: تفاوت بین تعبیر «نساء» مضاف و غیر مضاف
- ۸۹ پاسخ دوم: اطلاق «نساء مضاف» بر بنات در قرآن
- ۹۱ پاسخ سوم: اضافه نساء به «نا» به عنوان عامّ مجموعی در آیه مباهله
- ۹۲ نظر مختار: عدم اثبات استحباب حب همسر از روایات حب النساء

- تأثیر ازدواج در توسعه رزق ۹۳
- تمسک صاحب عروه به روایت ضعیف ۹۳
- روایات معتبر تأثیر نکاح در افزایش رزق ۹۴
- روایت اول: روایت ابن القلاح ۹۴
- روایت دوم: روایت عبدالله بن المغیره ۹۴
- بررسی سند ۹۵
- ارجاع غلط «ضمیر سند کافی» در تهذیب و جامع الأحادیث ۹۵
- صحیح بودن روایت ۹۵
- ضعف سند یا ارسال روایات دیگر در جامع الأحادیث ۹۶
- کراهت عزوبت و ترک ازدواج ۹۷
- روایت نبوی: «رذال موتاکم العزاب» ۹۷
- بررسی سند ۹۷
- ارجاع غلط «ضمیر سند کافی» در تهذیب و جامع الأحادیث ۹۷
- ضعف ابوسمینه و مجهول بودن «عبدالرحمن بن خالد» و «محمد بن اصم» ۹۸
- اشکال دلالی: اختصاص روایت به مرگ با عزوبت ۹۸
- روایات دیگر ۹۸
- روایت اول: صحیح ابن ابی یعفور ۹۹
- روایت دوم: مرسله جامع الأخبار ۹۹
- روایت سوم: مرسله فقیه ۹۹
- روایت چهارم: روایت تفسیر ابوالفتح رازی ۹۹
- روایت پنجم: نبوی «التکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی» ۱۰۰
- دلالت روایت بر کراهت عزوبت علاوه بر استحباب نکاح ۱۰۰
- روایت ششم: نبوی «... حلت العزوبة» ۱۰۰

- روایت هفتم: روایت کتاب الإمامة و التبصرة «شرار امتي عزابها» ۱۰۱
- بررسی سند ۱۰۱
- توثیق «محمّد بن علی بن معمر کوفی» ۱۰۱
- عدم امکان روایت ابن فضال از امام صادق علیه السلام ۱۰۱
- ادعای نبود الإمامة و التبصرة نزد علامه مجلسی ۱۰۲
- وجود خط و امضای علامه مجلسی، پشت نسخه الإمامة و التبصرة ۱۰۲
- استحباب نکاح برای شخص غیر مشتاق به ازدواج ۱۰۵
- تمسک صاحب عروه به اطلاق اخبار و فایده اکثر نسل ۱۰۵
- اخص بودن دلیل دوم عروه از مدعا ۱۰۵
- استحباب تعدّد زوجات و ادله آن ۱۰۶
- دلیل اول: آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ...» ۱۰۶
- توجیه ارتباط صدر و ذیل آیه شریفه ۱۰۶
- وجه اول: اسقاط ثلث قرآن بین صدر و ذیل، طبق روایت احتجاج ۱۰۷
- اشکال: ارسال روایت و وثوق به بطلان آن ۱۰۸
- وجه دوم ۱۰۸
- مقدمه اول: دلالت «اقساط» بر «ازاله جور» ۱۰۸
- مقدمه دوم: ظلم شوهران به دختران یتیم در دوران جاهلیت ۱۰۹
- مقدمه سوم: خوف از ظلم به ایتام بعد از تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله ۱۰۹
- نتیجه: لزوم انتخاب نکاح خالی از ظلم ۱۰۹
- تأیید وجه دوم با روایت مرسله از امام باقر علیه السلام ۱۰۹
- کلام آقای طباطبایی: اقامه سبب (خوف عدم قسط) به جای مسبب (عدم طیب) ۱۱۰
- اشکال: اقامه مسبب (نکاح با غیر یتیم) به جای سبب (عدالت) ۱۱۰
- عدم دلالت آیه بر استحباب تعدّد زوجات ۱۱۱
- دلیل دوم و سوم: سیره ائمه علیهم السلام و روایات ۱۱۲

- ۱۱۲ اشکال دلیل دوم و سوم
- ۱۱۳ شمول استحباب نکاح نسبت به متعه و تسری امه
- ۱۱۵ استحباب توصلی نکاح
- ۱۱۶ تقسیم نکاح به احکام خمس به لحاظ امور عارضی
- ۱۱۶ تفاوت تقسیم بندی نکاح در کلام سید و آقای خوئی
- ۱۱۷ نکاتی درباره تقسیم بندی سید یزدی
- ۱۱۷ نکته اول: علت عدم بیان حکم عارضی استحبابی
- ۱۱۷ نکته دوم: تقسیم نکاح به لحاظ حکم تکلیفی نه وضعی
- ۱۱۷ اشکال: انطباق برخی مثال های عروه (نکاح با همسر پنجم یا محارم) با حکم وضعی
- ۱۱۸ پاسخ اول: حرمت تشریعی نکاح با همسر پنجم یا محارم، طبق مبنای مشهور
- ۱۱۹ پاسخ دوم: مقسم بودن جامع احکام تکلیفی و وضعی
- ۱۲۱ نکاح واجب و بررسی برخی موارد آن
- ۱۲۱ الف. مقدمه واجب بودن نکاح
- ۱۲۱ بررسی تعبیر «مقدمه لواجب مطلق» در عروه
- ۱۲۱ عدم صدق «واجب مطلق» بر «واجب مشروط فعلی» در نظر برخی اصولیون
- ۱۲۲ توجیه عبارت عروه طبق نسبی بودن اطلاق در اصطلاح واجب مطلق
- ۱۲۲ اشکال: اثبات نشدن فعلیت وجوب مقدمه طبق توجیه فوق
- ۱۲۳ توجیه عبارت عروه طبق تفسیر واجب مطلق به واجب فعلی
- ۱۲۳ ب. تصرّف ظنی در ترک نکاح
- ۱۲۳ ادله حرمت اضرار به خود
- ۱۲۴ دلیل اول: وضوح «اضرار به خود» به دلیل تشبیه «حرمت اضرار به دیگری» به آن
- ۱۲۴ اشکال اول: عدم وضوح حرمت اضرار به خود و وضوح حرمت اضرار به دیگران

- ۱۲۴ اشکال دوم: یک سنخ نبودن نوع ضرر حرام در مشتبّه و مشتبّه به
- ۱۲۵ معنای صحیح روایت «الجار كالنفس...»
- ۱۲۵ دلیل دوم: تعمیم «لما فيه من فساد الأبدان» نسبت به مقام
- ۱۲۵ مقدمه اول: معمم بودن حکمت مانند علت طبق مبنای آقای داماد
- ۱۲۶ تکمیل مقدمه اول: نبود حکم مزاحم تعمیم حکمت
- ۱۲۶ مقدمه دوم: ورود حکمت «لما فيه من فساد الأبدان» در روایت حرمت خون و میتة
- ۱۲۷ نتیجه: حرمت اضرار به خود به دلیل تعمیم حکمت
- ۱۲۷ اشکال دلیل دوم: اختصاص دلیل دوم به ضررهای شدید
- ۱۲۷ دلیل سوم: ادله «لا ضرر»
- ۱۲۸ اشکال: عرفی نبودن اطلاق حرمت اضرار نسبت به خود
- ۱۲۸ دلیل چهارم: روایت مفضل بن عمر و عذافر بن عیسی
- ۱۲۹ اشکال: ضعف سندی و دلالتی
- ۱۳۰ شمول حرمت اضرار نسبت به خوف ضرر بالحفاظ غالبی نبودن ضرر یقینی
- ۱۳۰ وجوب اقتضایی دفع ضرر محتمل دنیوی و نبود تناقض در کلام آخوند
- ۱۳۱ ج. ظن وقوع در حرام در فرض ترک نکاح
- ۱۳۱ مطلب اول: بررسی حجّیت ظن به وقوع در حرام در مقام
- ۱۳۲ ادعای «عدم حجّیت ظن» در ظن به وقوع حرام
- ۱۳۲ پاسخ: استفاده حجّیت ظن به وقوع «زنا و مشابهاتش» از آیات و روایات
- ۱۳۳ مطلب دوم: بررسی حرمت مقدمه با بقاء قدرت بر ترک ذی المقدمه حرام
- ۱۳۳ اشکال: بقاء اختیار در ترک حرام با فرض ترک نکاح
- ۱۳۳ پاسخ: احتمال اراده صور ثلاثه در عبارت عروه
- ۱۳۳ صورت اول: الجاء
- ۱۳۴ صورت دوم: اکراه
- ۱۳۴ صورت سوم: اضطرار
- ۱۳۴ نتیجه: حرمت ترک نکاح در صور ثلاثه وقوع «زنا و مشابهاتش»

- ۱۳۶ نکاح حرام
- ۱۳۶ بررسی اشکال بر حرمت «نکاح مقدّمه ترک واجبات»
- ۱۳۶ تقریب اشکال: سبب نبودن «فعل» برای ترک ضدش
- ۱۳۶ پاسخ: سببیت فعل برای ترک ضد در فرض تعجیز
- ۱۳۷ نکاح مکروه
- ۱۳۷ مکروه نبودن «نکاح مقدّمه مکروه» در فرض قدرت بر ترک ذی المقدّمه
- ۱۳۸ نکاح مباح
- ۱۳۸ بررسی اشکال بر تعبیر «مباح» در فرض تساوی مصلحت فعل و ترک
- ۱۳۸ تقریب اشکال: استحباب نکاح (نه اباحه) به دلیل تراحم مصلحت فعل و ترک
- ۱۳۸ استشهاد به کلام آخوند در تصحیح عبادیت صوم عاشورا
- ۱۳۹ پاسخ اشکال: محال بودن تعلّق اراده تشریعی به امور ضروری التحقّق
- ۱۳۹ تصحیح صوم عاشورا به لحاظ قدرت بر صوم غیر قریبی و ترک آن
- ۱۴۰ اشکال بر تصحیح فوق
- ۱۴۰ نظر مختار: صحت تعبیر «مباح» و بطلان نظر آخوند در ضدّین بدون ثالث
- ۱۴۱ تقسیم نکاح به احکام خمسّه به لحاظ منکوحه
- ۱۴۱ جریان مباحث «تقسیم نکاح به لحاظ امور عارضی» در مقام
- ۱۴۱ اشکالات عبارت عروه
- ۱۴۱ اشکال اوّل: ترجیح تعبیر «الوقوع فی الزنا أو محرّم آخر» بر «یبتلی بالزنا معها»
- ۱۴۲ اشکال دوم: لزوم کلمه «نکاح» بین دو کلمه «المستحبّ المستجمع»
- ۱۴۲ اشکال سوم: زیادی «ال» نکاح در «المکروه النکاح المستجمع»
- ۱۴۲ مناسب بودن بیان اقسام خمسّه نکاح به لحاظ ناکح
- ۱۴۲ وجه عدم تقسیم نکاح به لحاظ ناکح در عروه: مرد بودن نویسنده

- ۱۴۴ مستحبات ازدواج
- ۱۴۵ اوقات مکروه در عقد ازدواج
- ۱۴۶ مستحبات و مکروهات در صفات زوجۀ انتخابی
- ۱۴۷ مستحبات دخول بر زوجه
- ۱۴۸ حکم اموال نثارشده در عروسی ها و اموال اعراض شده
- ۱۴۸ کلام آقای ایروانی
- ۱۴۸ مطلب اول: اقسام خروج مال از ید (خروج اختیاری و غیر اختیاری)
- ۱۴۹ مطلب دوم: حقیقت اعراض و بیان موارد متوهم آن
- ۱۴۹ مورد اول: اعراض از انتفاع
- ۱۵۰ مورد دوم: تملیک معاطاتی
- ۱۵۰ مورد سوم: اباحه معاطاتی
- ۱۵۰ مثال صحیح اعراض: رها کردن صید به قصد خروج از ملک
- ۱۵۰ مطلب سوم
- ۱۵۱ مقدمه اول: زوال ملکیت عرفی با اعراض به دلیل بنای عقلا
- ۱۵۱ مقدمه دوم: عدم تصرف شارع در مفهوم عرفی مال و ملک
- ۱۵۱ نتیجه: زوال ملکیت عرفی و شرعی با اعراض
- ۱۵۲ اشکال بر کلام آقای ایروانی
- ۱۵۲ اشکال اول: عدم فرق بین نثار در عروسی و ضیافت عمومی
- ۱۵۲ اشکال دوم: عدم انحصار اعراض به موارد انشاء سلب ملکیت
- ۱۵۳ اشکال سوم: ناتمامی نفی ملکیت شرعی در فرض انتفاء ملکیت عقلایی
- ۱۵۵ کشف انتفاء ملکیت شرعی از عدم ردع انتفاء ملکیت عقلایی
- ۱۵۵ دلالت مستقیم «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بر امضای بیع عرفی
- ۱۵۶ نظر آقای خوئی

- ۱۵۶ مطلب اول: عدم زوال ملکیت در اعراض
- ۱۵۷ مطلب دوم: اثبات مطلب اول با سیره عقلا مبنی بر جواز رجوع
- ۱۵۷ مطلب سوم: عدم حق رجوع مالک اول بعد از تصرف تکوینی یا مالکانه اخذ
- ۱۵۷ مطلب چهارم: دلالت التزامی اعراض بر اباحه جمیع تصرفات
- ۱۵۸ اشکال بر کلام آقای خوئی
- ۱۵۸ اشکال اول: کاشف نبودن «جواز رجوع مالک» از «بقاء ملکیت او»
- ۱۵۸ اشکال دوم: انکار دلالت التزامی اعراض بر اباحه جمیع تصرفات
- ۱۵۹ ادله زوال ملکیت به مجرد اعراض
- ۱۶۰ دلیل اول: بنای عقلا
- ۱۶۰ تحقیق در تمیز مصادیق اعراض و بنای عقلا نسبت به زوال ملکیت
- ۱۶۰ حکم صورت اول (انشاء قلبی یا لفظی خروج از ملک): بقاء ملکیت
- ۱۶۰ حکم صورت دوم (یأس از یافتن مال) و اقسام آن
- ۱۶۱ حکم قسم اول (عدم تلف عرفی): بقاء ملکیت و خارج بودن از مسئله اعراض
- ۱۶۱ حکم قسم دوم (تلف عرفی مال): تردید در «زوال ملکیت و صدق اعراض»
- ۱۶۱ تأیید حکم قسم دوم با روایت سکونی
- ۱۶۲ حکم صورت سوم (رهاکردن مال) با بیان حالات چهارگانه آن
- ۱۶۲ تصویر حالت اول: انشاء تملیک به اخذ با رهاکردن
- ۱۶۲ تصویر حالت دوم: انشاء اباحه مطلقه با رهاکردن
- ۱۶۲ حکم حالت اول و دوم: «صدق نکردن اعراض» و «تردید در زوال و بقاء ملکیت»
- ۱۶۳ تصویر حالت سوم: رهاکردن با قصد زوال ملکیت
- ۱۶۳ تصویر حالت چهارم: رهاکردن بی توجه به بقاء یا ازاله ملکیت
- ۱۶۴ محتملات ثبوتی حکم حالت سوم و چهارم
- ۱۶۵ فروض چهارگانه مسئله
- ۱۶۵ حکم اثباتی فرض اول و چهارم: صدق اعراض و زوال ملکیت
- ۱۶۶ حکم اثباتی فرض دوم و سوم: تردید بین بقاء ملکیت مالک اول و بازگشت به ملک او
- ۱۶۷ نتیجه بررسی فروض اعراض اصطلاحی

- دلیل دوم: سیره متشرعه ۱۶۷
- تقریب استدلال: کشف سیره متشرعه از عملکرد وصی و قیّم در اموال اِعراض شده ۱۶۷
- پاسخ آقای ابروانی ۱۶۷
- پاسخ اول: انصراف وصیت و قیّموت از اموال اِعراض شده ۱۶۸
- پاسخ دوم: تخصیص ادله حرمت تصرف در مال دیگران در موارد اِعراض ۱۶۸
- تکمله ای بر کلام آقای ابروانی ۱۶۸
- پاسخ سوم: انصراف ادله حرمت ظلم از تصرفات مشابه وصی و قیّم ۱۶۹
- اشکال به آقای ابروانی ۱۶۹
- اشکال اول: عرفی نبودن تضییق «دایره وصیت و قیّموت» با فرض بقاء مالکیت ۱۶۹
- اشکال دوم: عدم تخصیص یا انصراف ادله حرمت تصرف در مال دیگری در مقام ۱۶۹
- اشکال سوم: اختصاص انصراف به ادله لفظی نه عقلی ۱۷۰
- اشکال چهارم: اطلاق ادله حرمت تصرف نسبت به موارد اِعراض نشده توسط ورثه ۱۷۰
- نتیجه: وجود سیره متشرعه بر زوال ملکیت در مال اِعراض شده ۱۷۱
- دلیل سوم: «الناس مسلّطون علی اموالهم» ۱۷۱
- تقریب استدلال: اطلاق «الناس مسلّطون...» نسبت به سلطه بر ازاله ملکیت توسط مالک ۱۷۱
- کلام آقای ابروانی ۱۷۲
- انحصار اطلاق «الناس مسلّطون...» نسبت به معنوی مال نه عنوان ۱۷۲
- استشهاد به عدم سلطه حق تعالی بر ازاله سلطه خود ۱۷۲
- پاسخ به آقای ابروانی ۱۷۲
- مطلب اول: خلط سلطنت بر عنوان با سلطنت بر سلطنت ۱۷۲
- مطلب دوم: اشکال در تمثیل به سلطنت الهی به دلیل ذاتی بودن ۱۷۴
- مطلب سوم: لزوم قبول سلطه بر ازاله بی واسطه ملکیت ۱۷۴
- نظر مختار در «الناس مسلّطون...» ۱۷۵
- مطلب اول: اشکال سندی (عدم نقل این تعبیر به عنوان روایت) ۱۷۵
- مطلب دوم: عدم اطلاق در فرض نبود بنای عقلا بر ازاله ملکیت با اِعراض ۱۷۵
- دلیل چهارم: روایات ۱۷۶

- روایت اول: موثقه سکونی ۱۷۶
- اشکال دلالی اول: نظارت روایت به تلف عرفی ۱۷۶
- تقریب اول ۱۷۶
- مطلب اول: فرض نشدن اعراض در موضوع روایت ۱۷۶
- مطلب دوم: اختصاص روایت به تلف عرفی به قرینه عدم وصول غالبی مال غرق شده ۱۷۷
- اشکال تقریب اول: ظهور قید «و ترکه صاحبه» در اعراض ۱۷۸
- تقریب دوم: ظهور «و ترکه صاحبه» در یأس عرفی ۱۷۸
- اشکال تقریب دوم: ظهور «و ما غاص علیه التاس...» در محقق نشدن یأس عرفی ۱۸۰
- تقریب سوم: تلف حکمی بودن مورد روایت ۱۸۰
- اشکال دلالی دوم: تفاوت اعراض اصطلاحی با اعراض ناشی از یأس و مانند آن ۱۸۰
- روایت دوم و سوم: صحیحه هشام بن سالم و معاویه بن عمار ۱۸۱
- تبیین معنای روایت ۱۸۱
- اشکال دلالی: نظارت روایت به حیوان در معرض تلف نه اعراض ۱۸۲
- دلالت دو صحیحه بر جواز تملک حیوان به ملاک معرض تلف بودن نه اعراض ۱۸۲
- روایت چهارم: روایت مسمع ۱۸۳
- اشکال دلالی: نظارت روایت به حیوان در معرض تلف نه اعراض ۱۸۳
- روایت پنجم: صحیحه عبدالله بن سنان ۱۸۳
- اشکال دلالی: نظارت روایت به اعراض مال در معرض تلف نه اعراض اصطلاحی ۱۸۳
- بررسی استدلال به روایت بر بقاء ملکیت با وجود اعراض ۱۸۴
- تقریب استدلال: دلالت «مثل الشیء المباح» بر مباح اصلی نشدن ۱۸۴
- اشکال: عدم ملازمه بین مباح اصلی نشدن مال و بقاء ملکیت ۱۸۴
- روایت ششم: صحیحه حریر ۱۸۴
- معنای «لیس لهذا طالب» ۱۸۵
- دلالت روایت بر «جواز تملک مال اعراض شده» نه «زوال ملکیت به مجرد اعراض» ۱۸۵
- اشکال عام به روایات اعراض: عدم دلالت اخبار بر زوال ملکیت به مجرد اعراض ۱۸۶
- مقتضای اصل عملی: استصحاب ملکیت ۱۸۶
- سایر مستحبات، مکروهات و احکام باب نکاح ۱۸۷

احکام نگاه

بخش دوم

فصل ۱: نگاه برای ازدواج

۱۹۱

حکم نگاه مرد به اجنبیه به قصد ازدواج

۱۹۳

توجیه بحث از جواز نظر به وجه و کفین برای شخص خواهان ازدواج

۱۹۳

وجه اول: تعارف این روش

۱۹۳

وجه دوم: جواز بیش از یک نظر در قصد ازدواج

۱۹۴

وجه سوم: جواز نظر مشیر شهوت در قصد ازدواج بدون قصد استقلالی تلذذ

۱۹۴

وجه چهارم: رجحان نظر در قصد ازدواج

۱۹۵

اجماعی بودن جواز نظر به وجه و کفین برای ازدواج

۱۹۶

روایات مسئله

۱۹۶

روایت اول: صحیحہ محمد بن مسلم

۱۹۶

روایت دوم: صحیحہ یونس بن یعقوب

۱۹۷

روایت سوم: مؤثقه یونس بن یعقوب

۱۹۷

بررسی سندی

۱۹۷

بررسی دلالتی مبتنی بر اختلاف نسخ

۱۹۸

عدم دلالت نسخه «تحتجز» و «یحتجز» بر جواز عریان شدن زن

۱۹۸

تقریب دلالت نسخه «تحتجز» بر جواز عریان شدن زن بالنگ

۱۹۹

اشکال تقریب

۲۰۰

اشکال اول: ظهور «تحتجز» در لنگ بستن زیر لباس

۲۰۰

اشکال دوم: عدم استظهار جواز عریان شدن بالنگ به دلیل سیره متشرعه

۲۰۰

روایت چهارم: روایت جعفریات

۲۰۱

- ۲۰۱ روایت پنجم: روایت الحسن بن السری به نقل ابان بن عثمان
- ۲۰۱ روایت ششم: روایت الحسن بن السری به نقل ابن مسکان
- ۲۰۲ بررسی سندی از نظر وثاقت الحسن بن السری
- ۲۰۲ اختلاف نسخ فهرست نجاشی در توثیق الحسن بن السری
- ۲۰۲ کلام مرحوم شوشتری: معتبرتر بودن نسخ ابن طاووس، علامه حلی و ابن داوود
- ۲۰۳ اشکال بر محقق شوشتری
- ۲۰۳ مطلب اول: وجود نسخ معتبر دیگر برگرفته از نسخه ابن ادریس
- ۲۰۴ مطلب دوم: امکان تأثیر حلّ الإشکال ابن طاووس بر توثیق علامه
- ۲۰۵ شبهه عدم وثاقت به دلیل مجادله الحسن بن السری با امام صادق علیه السلام
- ۲۰۵ پاسخ: روشن نبودن محدوده علم و عصمت ائمه علیهم السلام برای اصحاب
- ۲۰۶ نظر مختار: توثیق الحسن بن السری با روایت جعفر بن بشیر و برخی بزرگان از او
- ۲۰۷ بررسی دلالتی
- ۲۰۷ استعاره «یشتربها» در نکاح به لحاظ تسلط مرد بر زن
- ۲۰۷ اراده مهریه از «أغلی الثمن» نه زندگی مشترک
- ۲۰۸ اختلاف نسخ روایت الحسن بن السری («خلفها» و «خلقها»)
- ۲۰۹ بررسی احتمالات پاسخ امام علیه السلام «ینظر الی خلفها...»
- ۲۰۹ احتمال اول: تحدید جواز نظر به وجه و خلف
- ۲۰۹ احتمال دوم: دلالت روایت بر توسعه جواز نظر به خلف نه تحدید
- ۲۱۰ احتمالات معنای «وجهها»
- ۲۱۰ معنای اول (مختار): صورت
- ۲۱۰ معنای دوم: رویو
- ۲۱۱ احتمالات معنای «خلفها»
- ۲۱۱ معنای اول (ظاهر): پشت انسان
- ۲۱۱ معنای دوم: پشت صورت
- ۲۱۱ معنای سوم: نشیمنگاه
- ۲۱۲ معنای روایت طبق نسخه «خلقها»
- ۲۱۲ الف. «خُلِقها» به ضم خاء

- ب. «خَلَقَهَا» به فتح خاء
 ۲۱۲ ثمره اثبات نسخه «خلفها»: جواز نظر ملازم با تحریک شهوت به «خلف»
 ۲۱۳ روایت هفتم: روایت مسعدة بن اليسع الباهلی
 ۲۱۴ بررسی سندی: تضعیف مسعدة بن اليسع
 ۲۱۴ روایت هشتم: روایت المجازات النبویة
 ۲۱۴ روایت نهم: مرسله فضل هاشمی
 ۲۱۵ ضعف سندی به دلیل ارسال روایت
 ۲۱۵ بررسی معنای «محاسنها» و عطف آن به «شعرها»
 ۲۱۶ روایت دهم: صحیحہ عبد الله بن سنان
 ۲۱۶ بررسی سندی
 ۲۱۶ کلام آقای خوئی: تصحیف الهیثم به الهاشم در طبع قدیم تهذیب
 ۲۱۷ قرائن تأیید کلام آقای خوئی
 ۲۱۷ توثیق حکم بن مسکین با روایت ابن ابی عمیر و برنطی و اکثار اجلاء از او
 ۲۱۸ صحت سند علاوه بر وجود سند صحیح دیگر در فقیه
 ۲۱۸ دلالت روایت بر جواز نظر به مو و اطرافش (گلو و گردن)
 ۲۱۸ روایت یازدهم: صحیحہ غیاث بن ابراهیم
 ۲۱۹ بررسی سندی
 ۲۱۹ عبارات کتب رجالی در مورد غیاث بن ابراهیم
 ۲۱۹ کلام نجاشی
 ۲۱۹ کلام شیخ طوسی در کتاب رجال
 ۲۱۹ کلام شیخ در فهرست
 ۲۲۰ کلام برقی
 ۲۲۰ بررسی غیاث بن ابراهیم در جهات سه گانه
 ۲۲۰ جهت اول: بررسی اتحاد غیاث بن ابراهیم تمیمی و نخعی
 ۲۲۰ تخیل اتحاد نخعی و تمیمی توسط برخی رجالیان
 ۲۲۰ قرائن افتراق نخعی و تمیمی
 ۲۲۱ قرینه اول: بی ارتباطی فامیلی قبیله نخع و تمیم

- قرینه دوم: تغایر کنبه نخعی و تمیمی ۲۲۲
- قرینه سوم: تغایر زادگاه‌های نخعی و تمیمی ۲۲۲
- قرینه چهارم: تغایر مذهب نخعی و تمیمی ۲۲۲
- نظر مختار: تغایر نخعی و تمیمی ۲۲۳
- جهت دوم: بررسی اتحاد غیاث راوی امام صادق علیه السلام با غیاث راوی امام باقر علیه السلام ۲۲۳
- ادله ممکن نبودن نقل «غیاث راوی امام صادق علیه السلام» از امام باقر علیه السلام در بیان آقای خونی ۲۲۳
- دلیل اول: روایت کتاب غیاث توسط احمد برقی با یک واسطه ۲۲۴
- دلیل دوم: روایت کتاب غیاث توسط احمد بن محمد بن عیسی با یک واسطه ۲۲۴
- دلیل سوم: روایت کتاب غیاث توسط حمید با یک واسطه ۲۲۵
- دلیل چهارم: روایت کتاب غیاث توسط علی بن ابراهیم با یک واسطه ۲۲۵
- شاهدی بر مدعای آقای خونی: عدم امکان روایت ابراهیم بن هاشم از اصحاب الباقر علیه السلام ۲۲۵
- اشکال شاهد فوق ۲۲۶
- اشکال ادله آقای خونی ۲۲۶
- اشکالات دلیل اول ۲۲۶
- اشکال اول: امکان نقل احمد برقی از اسماعیل بن ابان (اصحاب الصادق علیه السلام) ۲۲۷
- اشکال دوم: تکرار نقل احمد برقی از محمد بن سنان از ابوالجارود (اصحاب الباقر علیه السلام) ۲۲۸
- اشکال سوم: امکان نقل اسماعیل وزائق از اصحاب الباقر علیه السلام بالحاظ طبقه مشایخ وی ۲۲۸
- اشکالات دلیل دوم ۲۳۰
- اشکال اول: هم طبقه بودن برقی و احمد بن محمد بن عیسی ۲۳۰
- اشکال دوم: تکرار نقل احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن سنان از ابوالجارود ۲۳۰
- اشکال سوم: نقل احمد بن محمد بن عیسی از حماد (اصحاب الصادق علیه السلام) ۲۳۰
- اشکالات دلیل سوم ۲۳۲
- اشکال اول: اشتغال روایات حمید بر مراسیل کثیره ۲۳۲
- اشکال دوم: امکان نقل حمید از اصحاب الباقر علیه السلام با یک واسطه در اسناد عالیه ۲۳۳
- اشکالات دلیل چهارم ۲۳۶
- اشکال اول: هم طبقه بودن علی بن ابراهیم با حمید ۲۳۶
- اشکال دوم: تغایر علی بن ابراهیم در طریق کتاب غیاث با علی بن ابراهیم بن هاشم ۲۳۶
- نظر مختار: عدم وقوع نقل «غیاث تمیمی» از امام باقر علیه السلام با وجود امکان آن ۲۳۷
- جهت سوم: بررسی مذهب غیاث بن ابراهیم تمیمی ۲۳۸

- ۲۳۹ خصوصیات بتریه و نسبت بتری بودن به غیاث
- ۲۳۹ کلام مامقانی: امامی بودن غیاث به دلیل نقل دو روایت در امامت ائمه علیهم السلام
- ۲۴۰ بررسی کلام صاحب قاموس الرجال در اثبات عامی بودن غیاث
- ۲۴۰ اشکالات بر قاموس الرجال
- ۲۴۳ ادله امامی بودن غیاث
- ۲۴۳ دلیل اول: استفاده امامی بودن غیاث از روایات او
- ۲۴۵ دلیل دوم: تعبیر از امام علی علیه السلام به امیرالمؤمنین
- ۲۴۵ دلیل سوم: توثیق صریح غیاث توسط نجاشی
- ۲۴۶ دلیل چهارم: اعتماد کلینی بر غیاث
- ۲۴۷ دلیل پنجم: روایت ابن ابی عمیر از غیاث
- ۲۴۷ نظر مختار: امامی و ثقه بودن غیاث بن ابراهیم
- ۲۴۸ روایت دوازدهم: مرسله عوالی الالکلی
- ۲۴۸ روایت سیزدهم: صحیحہ فضلا (هشام و حماد و حفص)
- ۲۴۸ بررسی دلالتی
- ۲۴۸ کلام آقای حکیم: استفاده جواز نظر به کفین از جواز نظر به معاصم
- ۲۴۸ کلام آقای خوئی: ملازمه عرفی بین جواز نظر به معاصم و کفین
- ۲۴۸ تبیین کلام آقای خوئی
- ۲۴۹ اشکال دلالتی: عدم تعارض روایات دیگر با صحیحہ فضلا
- ۲۵۰ بررسی دو قول عمده در مسئله
- ۲۵۰ قول اول: جواز نظر به غیر عورت
- ۲۵۰ کلام آقای حکیم و اشکال به آن
- ۲۵۰ مطلب اول: عدم تخصیص روایات مطلق با روایات مقید به دلیل نبود مفهوم لقب
- ۲۵۱ اشکال: وجود مفهوم لقب در مقام تحدید
- ۲۵۲ مطلب دوم: اطلاق برخی اخبار
- ۲۵۳ اشکال اول: حجت نبودن ظهور غیر اطمینانی
- ۲۵۳ اشکال دوم: عدم ظهور اخبار در جواز نظر به همه بدن
- ۲۵۴ تقویت اشکال دوم با تبیین صحیحہ یونس بن یعقوب

- ۲۵۴ مطلب اول: بررسی محتملات معنای سؤال یونس (يجوز أن ينظر إليها)
- ۲۵۴ احتمال اول: سؤال از اصل جواز نظر
- ۲۵۴ احتمال دوم: سؤال از جواز نظر به زن در حالت عادی به اشخاص
- ۲۵۴ اقوی بودن احتمال دوم و دلالت «ترقق له الثياب» بر حرمت نظر به زن عریان
- ۲۵۵ مطلب دوم: بررسی معنای «ترقق له الثياب»
- ۲۵۵ کلام آقای خونی: استظهار «تقلیل» از «ترقیق»
- ۲۵۶ اشکال اول: تفاوت ترقیق با تقلیل
- ۲۵۶ اشکال دوم: عدم اقتضای «نبود لباس بدن نما در زمان روایات» برای معنای تقلیل
- ۲۵۶ اشکال سوم: وجود لباس بدن نما در زمان روایات
- ۲۵۶ اشکال چهارم: عدم کفایت تعبیر «ثياب» برای مختار آقای خونی
- ۲۵۷ مطلب سوم: تأثیر تعلیل «إنما يشترها بأغلى الثمن» در حکم مسئله
- ۲۵۷ نظر آقای حکیم: جواز نظر به تمام بدن زن (جز عورت) بالحاظ تعلیل
- ۲۵۷ نظر آقای خونی: تضییق جواز نظر بالحاظ تعلیل
- ۲۵۷ نظر مختار: بی تأثیری تعلیل در سعه و ضیق حکم
- ۲۵۸ نتیجه بررسی صحیحۀ یونس: دلالت روایت بر حرمت نگاه به همه بدن زن
- ۲۵۸ قول دوم: اختصاص جواز نظر به «وجه و کفین»
- ۲۵۹ تقریب حاج شیخ از قول دوم و بررسی آن
- ۲۵۹ مطلب اول: اثبات تعارض روایات مقام با دو تقریب
- ۲۵۹ تقریب اول: تعارض روایات بر اساس در مقام تحدید بودن
- ۲۶۱ اشکالات تقریب اول
- ۲۶۱ تقریب دوم
- ۲۶۱ مقدمۀ اول: علیت (غیر منحصره) شرط برای جزاء
- ۲۶۲ مقدمۀ دوم: ظهور ذکر معلول خاص در خصوصیت آن
- ۲۶۲ تطبیق مقدمات بر مقام
- ۲۶۲ اشکال اول بر تقریب دوم: مفهوم نداشتن شرط محقق موضوع
- ۲۶۲ پاسخ: تمسک حاج شیخ به اصل علیت نه مفهوم شرط
- ۲۶۳ اشکال دوم بر تقریب دوم: عدم ظهور ذکر معلول خاص در خصوصیت آن
- ۲۶۳ مطلب دوم: رجوع به عام فوقانی در موارد مشکوک

- ۲۶۳ تقریب حاج شیخ: اکتفا به قدر متیقن و رجوع به عام فوقانی (حرمت نظر)
- ۲۶۴ اشکال اول: لزوم رجوع به عموم جواز نظر در اراده ازدواج
- ۲۶۴ پاسخ: حجیت اخبار متباین در نفی ثالث (عموم جواز نظر)
- ۲۶۵ اشکال دوم: نبود عام فوقانی در حرمت نظر
- ۲۶۶ اشکال سوم: نبود عمومات جواز نظر
- ۲۶۷ اشکال چهارم: لزوم رجوع به مرجحات یا تأخیر قبل از تساقط متعارضین
- ۲۶۷ بررسی مرجحات احتمالی صحیحۀ فضلا
- ۲۶۸ اثبات عدم تعارض بین اخبار
- ۲۷۳ قول مختار: جواز نظر به برخی مواضع مانند صورت و مو
- ۲۷۴ جواز نظر به صورت (اجماع و قدر متیقن اخبار)
- ۲۷۴ جواز نظر به معاصم
- ۲۷۴ صحیحۀ فضلا (هشام، حماد و حفص بن البختری)
- ۲۷۵ جواز نظر به مو و اطراف سر و صورت
- ۲۷۵ صحیحۀ عبد الله بن سنان، فضلا و الحسن بن السری
- ۲۷۵ حرمت نظر به ساق
- ۲۷۵ نظر آقای خوئی: جواز نظر به ساق به دو دلیل
- ۲۷۶ دلیل اول: شمول «محاسن» نسبت به ساق
- ۲۷۶ دلیل دوم: فحوای روایت جواز نظر به ساق کنیز در خرید
- ۲۷۶ مناقشه در کلام آقای خوئی
- ۲۷۶ اشکال دلیل اول: مجمل بودن مفهوم محاسن نسبت به مقام
- ۲۷۶ اشکال دلیل دوم
- ۲۷۷ اشکال اول: نبود روایت معتبر دال بر جواز نظر به ساق کنیز در خرید
- ۲۷۷ اشکال دوم: مانعیت احترام حزه از تمسک به اولویت
- ۲۷۸ حرمت نظر شهوانی به «خلف»
- ۲۷۸ بررسی شرایط جواز نظر برای مرید ازدواج

- ۲۷۹ شرط اول: عدم قصد تلذذ
- ۲۷۹ بررسی حکم انواع نگاه از جهت تأثیر شهوت
- ۲۷۹ نوع اول و دوم: تمام العله یا جزء العله بودن شهوت برای نگاه
- ۲۸۰ نوع سوم: تأثیر شهوت در تأکد انگیزه نگاه
- ۲۸۰ نوع چهارم: بی تأثیری شهوت در انگیزه نگاه
- ۲۸۰ اختصاص جواز نظر به نوع سوم و چهارم
- ۲۸۱ شرط دوم: احتمال تأثیر نظر در آگاهی بیشتر از شرائط جمال زن
- ۲۸۱ شرط سوم: احتمال تحقق ازدواج
- ۲۸۲ شرط چهارم: عدم مانع شرعی از ازدواج
- ۲۸۲ ادعای وضوح اعتبار شرط چهارم در جواهر
- ۲۸۳ کلام آقای خوئی: استفاده شرط چهارم از تعلیل «یشتربها بأغلی الثمن»
- ۲۸۳ اشکال: تعارف فاصله بین نظر و تحقق ازدواج
- ۲۸۴ نظر مختار: انصراف روایات جواز نظر از صورت وجود مانع شرعی از ازدواج
- ۲۸۴ شرط پنجم: قصد تزویج
- ۲۸۴ کلام حاج شیخ در صور اریعه و تبیین آن
- ۲۸۴ صورت اول: تصمیم قطعی بر ازدواج با طرف مقابل قبل از نظر
- ۲۸۵ صورت دوم: جزء اخیر علت تأمه بودن «نظر» برای تصمیم قطعی ازدواج
- ۲۸۵ بالفعل بودن عرفی اراده ازدواج در صورت دوم
- ۲۸۵ توضیح فعلیت عرفی بالحاظ توسعه در مفاهیم توسط عرف
- ۲۸۶ صورت سوم: تصمیم بر ازدواج بدون اراده نسبت به شخص خاص
- ۲۸۷ صورت چهارم: احتمال ایجاد اراده اصل ازدواج با نظر به زن
- ۲۸۷ خروج صورت اول از ادله جواز
- ۲۸۷ مقدمه اول: دلالت «یشتربها بأغلی الثمن» بر تجویز نظر به غرض رفع غرر محتمل
- ۲۸۷ مقدمه دوم: نبود احتمال غرر در صورت اول
- ۲۸۷ نتیجه: عدم شمول تعلیل نسبت به صورت اول (اراده فعلی ازدواج)
- ۲۸۸ خروج صورت سوم و چهارم از ادله جواز

- ۲۸۸ مقدمه اول: نبود اراده تزویج زن مشخص در صورت سوم و چهارم
- ۲۸۸ مقدمه دوم: نظارت روایات مجوز بر صورت اراده تزویج زن مشخص
- ۲۸۹ اختصاص ادله جواز نظر به صورت دوم
- ۲۸۹ اشکال بر کلام حاج شیخ
- ۲۸۹ اشکال اول: امکان شمول صورت اول نسبت به علم به خصوصیات ظاهری زن
- ۲۸۹ اشکال دوم: خروج صورت دوم از ادله جواز نظر
- ۲۹۰ نتیجه: خروج صورت دوم از ادله جواز نظر
- ۲۹۰ پاسخ اشکال دوم: اختصاص «فائنه یشتربها بأغلی الثمن» به صورت دوم
- ۲۹۰ مقدمه اول: ظهور تعلیل «یشتربها بأغلی الثمن» در اراده تعلیقی
- ۲۹۱ مقدمه دوم: تقدّم ظهور تعلیل بر ظهور حکم معلّل
- ۲۹۱ نتیجه: اختصاص روایات مجوز نسبت به صورت دوم
- ۲۹۱ نقد پاسخ
- ۲۹۱ مقدمه اول: وجود احتمالات ثلاثه در «فائنه یشتربها بأغلی الثمن»
- ۲۹۱ احتمال اول: تجویز نظر به لحاظ تعیین مهر غیر ضرری
- ۲۹۲ احتمال دوم: تشبیه ازدواج به خرید کتیز
- ۲۹۲ احتمال سوم: رفع تحرّز مرد در تصمیم بر هزینه کردن
- ۲۹۲ مقدمه دوم: قابل جمع بودن احتمالات ثلاثه با اراده فعلی (صورت اول)
- ۲۹۳ بررسی احتمالات اراده تزویج و تحقیق در مسئله
- ۲۹۳ احتمال اول: اراده تعلیقی به لحاظ ظهور تعلیل
- ۲۹۳ اشکال مبنایی: تخصیص نخوردن سنخ الحکم توسط علت
- ۲۹۳ احتمال دوم: اراده فعلی به لحاظ ظهور «یرید»
- ۲۹۴ اشکال آقای اراکی: صدق «أردنا و انصرفنا» بر اراده تعلیقی
- ۲۹۴ پاسخ: صادق نبودن «أراد و انصرف» بر موارد نبود تصمیم
- ۲۹۴ احتمال سوم: اراده اعم از فعلی و تعلیقی به دلیل برخی قرائن
- ۲۹۵ قرینه اول: کاربرد اراده در اراده معلق محرّک برای تحقیق و مقدمه سازی
- ۲۹۷ قرینه دوم: فرد نادر بودن اراده فعلی ازدواج در اخبار و عبارات فقها
- ۲۹۷ قرینه سوم: متناسب نبودن «کشف ابتلائی نوعی از کثرت اخبار» با «ندرت اراده فعلی»
- ۲۹۷ قرینه چهارم: نبود «یرید» در برخی اخبار

- ۲۹۷ حرمت نظر به زنان متعدّد برای ازدواج
- ۲۹۸ عدم اشتراط رضایت زن در جواز نظر به او
- ۲۹۸ کلام آقای خوئی: عدم شرطیت به دلیل حکم بودن جواز نظر
- ۲۹۸ تأیید و تکمیل ادعای آقای خوئی
- ۲۹۸ عدم اشتراط سنگینی مهر در جواز نظر و بررسی تقاریب ادله شرطیت
- ۲۹۹ تقریب اول
- ۲۹۹ مقدمه اول: ظهور خطاب معلّل در علت منحصر
- ۲۹۹ بیان اول: ظهور تعلیل در انحصار
- ۲۹۹ بیان دوم: کشف انحصار علت از ظهور علت در تأمه بودن
- ۳۰۰ مقدمه دوم: ظهور خطاب غیر معلّل در وجود علت مشترک در همه افراد طبیعت
- ۳۰۰ نتیجه: لزوم تخصیص خطاب عام
- ۳۰۰ اشکالات تقریب اول
- ۳۰۰ اشکال اول: عدم ظهور علت در انحصار
- ۳۰۱ اشکال دوم: کشف نشدن «انحصار عرفی علت» از تأمه بودن آن
- ۳۰۱ اشکال سوم: امکان وجود علت های منحصر برای هر یک از افراد طبیعت
- ۳۰۲ مثال شرعی علت منحصر برای دو دسته از طبیعت
- ۳۰۲ تقریب دوم
- ۳۰۲ مقدمه اول: ثبوت مفهوم فی الجملة برای خطاب معلّل
- ۳۰۳ مستثنیات سه گانه مقدمه اول
- ۳۰۳ مورد اول: مثال بودن
- ۳۰۴ مورد دوم: ذکر فرد خاص به جهت رفع تردید از مصادیق مردّد
- ۳۰۴ مورد سوم: ذکر فرد خاص به جهت ابراز مصادیق خفی
- ۳۰۴ مقدمه دوم: تطبیق مقدمه اول بر مقام
- ۳۰۴ اشکال تقریب دوم: نبود مفهوم فی الجملة در برخی قیود غالبی
- ۳۰۶ تبیین ملاک نبود مفهوم فی الجملة در قید غالبی
- ۳۰۷ تقریب سوم: دخیل بودن قید «أغلی الثمن» در علت
- ۳۰۷ اشکالات تقریب سوم

- اشکال اول: امکان ذکر قید «أغلی الثمن» به لحاظ شدت اهمیت نه خصوصیت ۳۰۷
- اشکال دوم: شباهت مقام به استصحاب ۳۰۸
- مقتد نشدن اخبار استصحاب به مسئله وضو ۳۰۸
- تأیید مقدمه دوم با صحیحہ غیاث ۳۱۰
- پاسخ اشکال دوم: لغو بودن «أغلی الثمن» با قطع نظر از اشکال اول ۳۱۰
- اشکال عام بر همه تقاریب ثلاثه: اجماع بر عدم دخالت مقدار مهر در مسئله ۳۱۰
- نظر مختار: مخصص نبودن علت ۳۱۱
- مطلب اول: جواز تقید موضوع به وصف نادر به خلاف تعلیل حکم به فرد نادر ۳۱۱
- مطلب دوم: نظارت تعلیل به حکم متعارف افراد ۳۱۱
- نتیجه: دخیل نبودن «أغلی الثمن» در جواز نظر ۳۱۲
- بررسی جواز نظر با امکان اطلاع از محاسن زن از طرق دیگر ۳۱۳
- بررسی ادله آقای خوئی برای جواز نظر ۳۱۳
- دلیل اول و دوم: اطلاق روایات و بی بدیل بودن نظر ۳۱۳
- قبول دلیل دوم و انکار دلیل اول ۳۱۳
- بررسی جواز نظر زن به مرد خواهان ازدواج با او ۳۱۵
- کلام شیخ انصاری: جواز نظر زن به مرد ۳۱۵
- مناقشه در کلام شیخ انصاری ۳۱۶
- پاسخ اشکال ۳۱۷
- پاسخ اول: اولویت ضرر جسمی و روحی زن نسبت به ضرر مالی ۳۱۷
- پاسخ دوم: تفاوت مهر بر اساس عواملی مانند چهره مرد ۳۱۷
- پاسخ سوم: قصور ادله حرمت نظر زن به اجنبی ۳۱۸
- جواز نگاه و لمس در خرید کنیز و ادله آن ۳۱۹
- دلیل اول: روایت حسین بن علوان ۳۱۹
- بررسی سندی ۳۱۹

- ۳۲۰ دلیل دوم: روایت ابوبصیر
- ۳۲۰ بررسی سندی: مضر نبودن وجود بطنانی و قاسم بن محمد در سند
- ۳۲۱ عدم جواز تعدی از «امه» به «حزه» در جواز لمس
- ۳۲۲ حرمت نظر وکیل و ولی مشتری کنیز
- ۳۲۲ خروج فضولی از محل بحث
- ۳۲۲ کلام صاحب جواهر: جواز نظر وکیل و ولی برای خرید کنیز
- ۳۲۳ بررسی ادله عدم شمول حکم مشتری نسبت به ولی و وکیل
- ۳۲۳ دلیل اول: انصراف «مشتری» به اصیل
- ۳۲۳ تأیید دلیل اول به دلیل وجود فرق بین مشتری کنیز و وکیل یا ولی او
- ۳۲۴ دلیل دوم: اختصاص مورد روایت حسین بن علوان به مشتری اصیل
- ۳۲۴ اشکال: شمول روایت ابوبصیر نسبت به وکیل و ولی مشتری
- ۳۲۵ حرمت نظر وکیل شخص خواهان ازدواج
- ۳۲۵ بررسی دلالت مرسله فضل هاشمی
- ۳۲۵ اختصاص «تزویج» به اصیل و شمولیت «تزویج» نسبت به وکیل و ولی
- ۳۲۶ نظر آقای خوئی: اختصاص «جواز نظر» به اصیل
- ۳۲۶ اشکال: عدم دلالت «بأغلی الثمن» بر اختصاص «تزویج» به اصیل
- ۳۲۶ نظر مختار: حرمت نظر غیر اصیل به دلیل انصراف «تزویج» به تزویج برای خود
- ۳۲۹ فصل ۲: نگاه به زنان غیر مسلمان
- ۳۳۱ حکم نظر به ذمیه
- ۳۳۱ ثابت نبودن شهرت جواز نظر به ذمیه در بین قداما
- ۳۳۳ بررسی روایات مسئله

- روایت اول: روایت سکونی ۳۳۳
- بررسی سندی: اعتبار نوفلی و سکونی ۳۳۴
- روایت دوم: روایت عتباد بن صهیب ۳۳۴
- بررسی سند ۳۳۴
- تضعیف «عتباد» در مستمسک به اعتماد تعبیر «خبر» در جواهر ۳۳۴
- نظر آقای خوئی: صحیحه بودن روایت و عامی بودن عتباد ۳۳۵
- اشکال به آقای خوئی: تنافی بین عامی بودن عتباد و صحیحه بودن روایت ۳۳۵
- کلام صاحب قاموس الرجال: ردّ شهادت نجاشی به وثاقت عتباد ۳۳۵
- اشکال: دلالت اخبار بر عامی بودن «عتباد بن کثیر» نه «عتباد بن صهیب» ۳۳۶
- امکان درج سهوی عنوان «عتباد بن صهیب» در روایات عامی بودن «عتباد بن کثیر» ۳۳۷
- تصحیح روایت توسط آقای حکیم ۳۳۸
- راه اول: نقل روایت توسط احمد بن محمد بن عیسی ۳۳۸
- راه دوم: اصحاب اجماع بودن حسن بن محبوب (راوی عتباد) ۳۳۸
- اشکال به آقای حکیم ۳۳۸
- اشکال راه اول: اخراج برقی از قم به دلیل غلو نه نقل اخبار ضعیف ۳۳۸
- اشکال راه دوم: مقبول نبودن اعتبار روایات اصحاب اجماع ۳۳۹
- نظر مختار: اعتبار روایت عتباد بن صهیب با وجود تردید در امامی بودن او ۳۳۹
- بررسی اختلاف نقل روایت عتباد بن صهیب در کافی، فقیه و علل و تأثیر آن در فتوا ۳۴۰
- اختلاف اول: تعبیر «لأنهم إذا نهوا لا ينتهون» در کافی ۳۴۱
- اختلاف دوم: تعبیر «رووس أهل التهمة» در کافی و علل الشرائع ۳۴۲
- اختلاف سوم: عدم ذکر «العلوج» در نقل علل الشرائع و بررسی احتمالات معنایی آن ۳۴۲
- معنای اول علوج: مرد درشت و قوی از کفار عجم ۳۴۳
- معنای دوم علوج: مطلق کافر ۳۴۳
- احتمال عطف «علوج» به «أهل الذمة» در نقل فقیه ۳۴۴
- معنای سوم علوج: افرادی فرهنگ تربیت ناپذیر ۳۴۵
- اختلاف چهارم: عدم تعبیر «من أهل الذمة» در نقل کافی ۳۴۶
- اختلاف پنجم: تعبیر «ولا بأس» در نقل کافی به همراه «واو» ۳۴۶

- مراد از «لا بأس» طبق نقل فقیه ۳۴۶
- مراد از «لا بأس» طبق نقل کافی ۳۴۶
- اختلاف ششم: تعبیر «أهل البوادي» در فقیه و «أهل السواد» در کافی و علل ۳۴۷
- مرجح نقل صدوق در فقیه: تناسب نداشتن تعلیل «إذا نهین...» با مطلق کفار ۳۴۷
- مرجحاح نقل کافی ۳۴۸
- مرجح اول: اتقان بیشتر کتاب کافی در نقل به لفظ ۳۴۸
- مرجح دوم: لغو نبودن «أهل السواد» بعد از «الأعراب» در کافی ۳۵۰
- مرجح سوم: احتمال تصحیف «السواد» به «البواد» در نقل فقیه ۳۵۰
- نتیجه: جواز فی الجملة نظر به مطلق کفار اعم از ذمی به دلیل ترجیح نقل کافی ۳۵۰
- بررسی وجوه احتمالی ارتباط بین تعلیل «إذا نهین لا ینتهین» و جواز نظر ۳۵۰
- وجه اول: حرجی بودن ترک نظر به زن های نهی ناپذیر ۳۵۱
- وجه دوم: سلب احترام از سوی زن های نهی ناپذیر ۳۵۲
- ادله اقربیت وجه دوم و بررسی آن ۳۵۲
- دلیل اول: عدم تناسب تعلیل به حرج با وجود عمومیت حکم معلل ۳۵۲
- دلیل دوم: حمل بر فرد نادر بودن حمل نگاه بر نگاه اتفاقی ۳۵۳
- وجوه محتمل در جمع روایت عباد و سکونی ۳۵۳
- وجه اول: اخذ به اطلاق روایت سکونی و اعراض از روایت عباد ۳۵۳
- وجه دوم: اخذ به اطلاق روایت سکونی با لحاظ مخصص نبودن روایت عباد ۳۵۴
- وجه سوم: تقیید روایت سکونی با تعلیل روایت عباد ۳۵۴
- روایت سؤم و چهارم: صحیحۃ ابوبصیر و زراره ۳۵۴
- بررسی اشکالات نقضی بر تمسک شیخ طوسی به روایات تنزیل ذقیه به اماء ۳۵۶
- اشکال اول: اختصاص «جواز نظر به کنیز دیگری» به «وقت خرید» ۳۵۷
- پاسخ: تنزیل «نساء أهل الکتاب» به کنیزان خود شخص نه دیگری ۳۵۷
- اشکال دوم: جواز نظر به کتابیه مسلمان شده با وجود اجماع بر خلاف آن ۳۵۷
- پاسخ اشکال دوم: نظارت کلام شیخ طوسی به فرد متعارف (کتابیه مسلمان نشده) ۳۵۸
- توضیح پاسخ با بیان معنای «نساء أهل الکتاب» در نهایه شیخ ۳۵۸
- تأیید پاسخ با استشهاد به کلام صاحب المنار در تفسیر آیه مباهله ۳۵۹

- ۳۵۹ تبیین تنزیل ذمیه به اماء در برخی احکام
- ۳۶۰ حکم اول: بطلان ازدواج با بیش از دو کنیز
- ۳۶۰ حکم دوم: نصف بودن عدّه کنیز نسبت به حرّه
- ۳۶۰ حکم سوم: حقّ فسخ برای زن مسلمان در فرض تقدّم ازدواج با دو کنیز
- ۳۶۰ حکم چهارم: تنظیر اهل ذمه در پرداخت جزیه به ممالیک در پرداخت ضربه
- ۳۶۰ اشکال آقای خوئی بر تنزیل ذمیه به اماء
- ۳۶۱ تأیید و تکمیل کلام آقای خوئی
- ۳۶۲ نتیجه: ناتمامی دلیل تنزیل برای اثبات جواز نظر به ذمیه
- ۳۶۲ تحقیق در مقام
- ۳۶۵ نظر مختار: جواز نظر به کتابیه سلب احترام نوعی
- ۳۶۶ حکم نظر به زن کافر غیر ذمی
- ۳۶۶ بررسی توجیه آقای خوئی درباره جواز نظر به مطلق غیر ذمیه
- ۳۶۶ وجه اول: معّم بودن تعلیل روایت عباد
- ۳۶۶ اشکال: ثابت نشدن جواز نظر به کافره نهی پذیر با تمسک به روایت عباد
- ۳۶۷ وجه دوم: اولویت غیر ذمی نسبت به ذمی در جواز نگاه
- ۳۶۷ نظر مختار: جواز نظر به مطلق کافره غیر ذمیه

فصل ۳: نگاه به زن مسلمان نهی ناپذیر

- ۳۶۹ حکم نظر به مسلمّه نهی ناپذیر: جواز نگاه اتفاقی در فضای عمومی

فصل ۴: حرمت نگاه با تلذذ

- ۳۷۵ حرمت نظر با تلذذ و بررسی ادله آن
- ۳۷۵ دلیل اول: آیه غَضّ بصر

۳۷۵	اشکال بر دلیل اول
۳۷۸	دلیل دوم: مجموع روایات
۳۸۰	دلیل سوم: اجماع عامه و خاصه بر حرمت نظر شهوانی
۳۸۱	فصل ۵: حرمت نگاه باریبه
۳۸۳	حرمت نظر باریبه و بررسی ادله آن
۳۸۴	دلیل اول: آیه «وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرَوْنَ لَهُمْ حَافِظُونَ...»
۳۸۵	اشکال: عدم شمول آیه نسبت به موارد خوف وقوع در غیر زنا
۳۸۶	دلیل دوم: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ»
۳۸۷	اشکال: دلالت آیه بر حرمت طریقی نه نفسی
۳۸۸	نظرمختار: حرمت طریقی نظر باریبه
۳۸۹	فصل ۶: محدوده اعضای مجاز در نظر به کفار
۳۹۱	محدوده اعضای مجاز در نظر به کفار ذمی و غیر ذمی
۳۹۱	نظر سید: جواز نظر به تمام جسد
۳۹۱	اشکال: عدم دلیل بر «جواز نظر به تمام بدن زنان کافر»
۳۹۲	نظر مختار: اختصاص جواز نظر به مو و دست ها
۳۹۵	فصل ۷: نظر به زنان بادیه نشین و روستایی
۳۹۷	حکم نظر به زنان بادیه نشین و روستایی
۳۹۷	اشکال سید بر الحاق اعراب به کفار و بیان وجه آن
۳۹۷	وجه اول: ضعف عباد بن صهیب

- ۳۹۸ اشکال وجه اول: توثیق صریح عباد توسط نجاشی
- ۳۹۸ وجه دوم: اعراض اصحاب از بخشی از روایت عباد تا زمان نراقی
- ۳۹۹ نکته اول: عمل فقها به روایت عباد در ذمیه از زمان علامه حلی
- ۳۹۹ نکته دوم: جواز نظر به اعراب در فضای عمومی به جهت سیره
- ۴۰۰ اشکالات وجه دوم
- ۴۰۰ اشکال اول: فتوای برخی امامیه قبل از شیخ طوسی به جواز نظر به زنان اعراب
- ۴۰۱ اشکال دوم: احتمال حمل روایت عباد بر حرج توسط شیخ طوسی
- ۴۰۱ وجه سوم: احتمال دخیل بودن حرج در جواز نظر به اعراب
- ۴۰۲ تأیید اراده وجه سوم در کلام صاحب عروه
- ۴۰۲ نظر مختار: جواز نظر به اعراب و روستاییان تربیت ناپذیر

فصل ۸: نظر به مماثل

- ۴۰۵ حکم نظر به مماثل و کشف حجاب زن مسلمان در مقابل کافره
- ۴۰۶ آیه غَضَّ بصر و بررسی جهات مختلف آن
- ۴۰۶ جهت اول: بررسی معنای «غَضَّ»
- ۴۰۷ معنای اول: بستن پلک (مرادف غمض)
- ۴۰۷ کلام آقای خوئی
- ۴۰۷ مطلب اول: استشهد به روایت «غَضُّوا أَبْصَارَكُمْ»
- ۴۰۷ مطلب دوم: اراده معنای مجازی در آیه غَضَّ
- ۴۰۸ معنای دوم: نیم لا کردن چشم
- ۴۰۸ کلام آقای حکیم و شیخ مرتضی آل یاسین
- ۴۰۸ شواهد شهید مطهری بر معنای دوم
- ۴۰۹ شاهد اول: وصف چهره پیامبر در حال خنده
- ۴۰۹ شاهد دوم: سفارش علی علیه السلام در نحوه جنگ

- ۴۱۰ معنای سوم (مختار): پایین آوردن نگاه (کنایه از ترک نگاه)
- ۴۱۱ شواهد معنای سوم در استعمالات
- ۴۱۳ بررسی کلام لغویین در معنای واژه «غَضّ»
- ۴۱۴ کتاب العین و تهذیب اللغة و بررسی آن
- ۴۱۵ نقد تفسیر غَضّ به بستن پلک در جمهرة اللغة
- ۴۱۵ معجم دیوان الأدب
- ۴۱۶ معجم مقاییس اللغة
- ۴۱۶ مجمل اللغة
- ۴۱۶ المحيط فی اللغة
- ۴۱۶ الصحاح
- ۴۱۶ مفردات ألفاظ القرآن
- ۴۱۷ أساس البلاغة و الفائق
- ۴۱۷ النهاية
- ۴۱۷ کتاب الأفعال
- ۴۱۸ لسان العرب و تاج العروس
- ۴۱۸ المصباح المنیر
- ۴۱۹ مجمع البحرین
- ۴۱۹ اشکال بر «استشهاد شهید مطهری در اثبات معنای دوم»
- ۴۲۰ استعمال «غَضّ» با اعم از بصر و عین و مناقشه در کلام شهید مطهری
- ۴۲۰ جهت دوم: بررسی اقوال در معنای «من» در آیه غَضّ
- ۴۲۱ قول اوّل: «من» زائده
- ۴۲۱ قول دوم (سیبویه و زمخشری): «منّ» تبعیضیه
- ۴۲۱ اشکال محقق اردبیلی: بی معنا و بی فایده بودن تبعیض در «بصر»
- ۴۲۲ پاسخ اشکال: معقول بودن تبعیض در بصر به لحاظ بصر خائن و امین
- ۴۲۲ نظر مختار: زائده بودن «من» و افاده زیبایی کلامی
- ۴۲۴ جهت سوم: بررسی احتمالات متعلق «غَضّ بصر»

- ۴۲۴ احتمال اول: تمام اشیاء
- ۴۲۴ کلام آقای حکیم: لزوم حمل ظهور آیه بر «استحباب» یا «جامع مطلوبیت»
- ۴۲۴ اشکال: مطلوب بودن نظر به برخی اشیاء به عنوان نشانه خداوند
- ۴۲۵ احتمال دوم: تمام بدن انسان‌ها
- ۴۲۵ تبیین احتمال دوم
- ۴۲۶ احتمال سوم: وجه و کفین
- ۴۲۶ کلام شهید مطهری: اختصاص غَض بصر به وجه و کفین
- ۴۲۶ اشکال بر مرحوم شهید مطهری
- ۴۲۷ اشکال اول: مختص نبودن روایت سعد اسکاف به وجه و کفین
- ۴۲۷ اشکال دوم: بررسی نشدن تنافی روایت سعد با سایر اخبار
- ۴۲۷ کلام صاحب إسداء الرغاب: ظهور آیه غَض در حرمت نظر به وجه و کفین
- ۴۲۷ مطلب اول: عدم امکان اجمال آیه غَض
- ۴۲۸ مطلب دوم: عدم تنافی تبعیض در «من أبصارهم» با حرمت نظر به «وجه و کفین»
- ۴۲۹ مطلب سوم: عام البلوی بودن نظر به وجه و کفین نه سایر بخش‌ها
- ۴۲۹ مطلب چهارم: تأیید حرمت نظر به وجه و کفین با ذیل آیه ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً...﴾
- ۴۲۹ مؤید اول: دلالت ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً﴾ بر تحقق گناه عام البلوی
- ۴۳۰ مؤید دوم: دلالت ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ بر منوط بودن فلاح به غَض بصر
- ۴۳۰ بررسی کلام إسداء الرغاب
- ۴۳۰ اشکال اول: امکان اجمال آیات الاحکام و تبیین آنها در روایات
- ۴۳۱ اشکال دوم: عدم قرینه بر عمومیت متعلق غَض بصر
- ۴۳۲ اشکال سوم: عدم دلیل بر نظارت آیه به حکم «وجه و کفین»
- ۴۳۲ اشکال چهارم: عدم تفرع ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ﴾ بر تحقق گناه
- ۴۳۲ اشکال پنجم: عدم دلالت «جمیعاً» بر مدعا به سه دلیل
- ۴۳۳ دلیل اول: عام البلوی بودن کشف توابع وجه و کفین
- ۴۳۳ دلیل دوم: مناسبت داشتن «جمیعاً» با گناه غیر عام البلوی
- ۴۳۳ دلیل سوم: احتمال اراده نظر شهوانی به وجه و کفین نه مطلق نظر به این دو
- ۴۳۳ اشکال ششم: عدم اختصاص تعبیر ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ به الزامیات

- نتیجه بررسی احتمال سوم: عدم دلالت آیه غَضُّ بر حرمت نظر به «وجه و کَفَّین» ۴۳۴
- احتمال چهارم: «عورت مماثل» به لحاظ روایت زبیری و تفسیر نعمانی ۴۳۴
- احتمال پنجم: مطلق فروج ۴۳۴
- کلام ابوالفتح رازی، آقای حکیم و آقای طباطبایی ۴۳۴
- مؤیدات احتمال پنجم ۴۳۵
- مؤید اول: روایت ابو عمرو زبیری عن ابی عبد الله علیه السلام ۴۳۵
- مؤید دوم: روایت تفسیر نعمانی ۴۳۶
- مؤید سوم: وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه (مرسله حماد بن عیسی) ۴۳۶
- مؤید چهارم: روایات و اقوال عامه ۴۳۶
- بررسی احتمال پنجم با لحاظ روایت زبیری و سعد اسکاف ۴۳۷
- تبیین تنافی ظاهری روایت سعد و زبیری ۴۳۷
- بی اعتباری سند روایت زبیری ۴۳۸
- روایت سعد الاسکاف ۴۳۸
- بررسی سند روایت سعد اسکاف ۴۳۹
- ترجمه سعد اسکاف در کلام مرحوم نجاشی، کشی، ابن غضائری و شیخ طوسی ۴۳۹
- نظر مختار: وثاقت سعد اسکاف ۴۴۰
- تذکر نکته ای در رجال نجاشی: قاضی نبودن سعد اسکاف ۴۴۱
- کلام آقای خوئی: بعید نبودن حیات سعد تا زمان امام رضا علیه السلام ۴۴۲
- مناقشه در کلام آقای خوئی به دلیل روایات متعدد سعد از اصبع بن نباته ۴۴۳
- نتیجه: بطلان تعیین احتمال پنجم به سه دلیل ۴۴۳
- دلیل اول: بی اعتباری سند روایت زبیری ۴۴۴
- دلیل دوم: وجود جمع عرفی بین صحیحہ سعد اسکاف و روایت زبیری ۴۴۴
- دلیل سوم: مقدم بودن صحیحہ سعد اسکاف بر روایت زبیری ۴۴۴
- احتمال ششم: «مالا یحل النظر الیه» ۴۴۴
- احتمال هفتم: عورت مماثل و تمام بدن غیر مماثل ۴۴۵
- تمسک آقای داماد به دو دلیل ۴۴۵

- ۴۴۵ دلیل اول: مناسبات حکم و موضوع
- ۴۴۶ دلیل دوم: روایت زبیری
- ۴۴۶ مقدمه اول: عطف «وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ» به «فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ»
- ۴۴۶ مقدمه دوم: ظهور «عَوْرَاتِهِمْ» در بدن زن به دلیل تغایر معطوف و معطوف علیه
- ۴۴۷ استشهاد به «النِّسَاءُ عَوِيٌّ وَ عَوْرَةٌ»
- ۴۴۸ اشکال بر کلام آقای داماد
- ۴۴۸ اشکال اول: احتمال امر به غَضِّ بصرِ خائنه و اجمال مصادیقش در آیه
- ۴۴۸ اشکال دوم: نبود جامع عرفی بین عورت مماثل و بدن غیر مماثل
- ۴۴۹ اشکال سوم: استعمال نشدن عورت در معنای بدن زن
- ۴۴۹ اشکال چهارم: عدم لزوم تغایر معطوف و معطوف علیه
- ۴۵۰ اشکال پنجم: احتمال مفتر بودن «أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» برای حفظ فرج
- ۴۵۰ اشکال ششم: دلالت صحیحہ سعد اسکاف بر عدم اختصاص آیه غَضِّ به عورت
- ۴۵۱ احتمال هشتم: نظر شهوانی
- ۴۵۱ کلام آقای خوئی و بررسی آن
- ۴۵۱ مطلب اول: استعمال «غَضِّ» در معنای صرفِ نظر کردن به غرض نهی از نگاه شهوی
- ۴۵۲ اشکالات مطلب اول
- ۴۵۳ مطلب دوم: اختصاص «من» تبعیه به نگاه شهوی
- ۴۵۴ اشکالات مطلب دوم
- ۴۵۴ اشکال اول: اجمال «من» تبعیه نسبت به مصادیق نگاه حرام
- ۴۵۴ اشکال دوم: یکسانی «ترک نظر» و «صرفِ نظر کردن» در تناسب با «من» تبعیه
- ۴۵۵ مطلب سوم: مجمل شدن آیه طبق معنای «ترک نظر» و تبعیه بودن «من»
- ۴۵۵ اشکالات مطلب سوم
- ۴۵۵ اشکال اول (نقضی): اجمال آیه طبق هر دو معنای «ترک نظر» و «صرفِ نظر کردن»
- ۴۵۵ اشکال دوم: رفع اجمال معنای «ترک نظر» با سنت
- ۴۵۵ احتمال نهم: اجنبیه
- ۴۵۶ احتمال دهم: «ما یجب ستره»
- ۴۵۸ نظر مختار در بررسی احتمالات: اقوی بودن احتمال دهم

- ۴۵۸ جهت چهارم: بررسی مصادیق «ما ملکت ایمانهن»
- ۴۵۸ نیاز به تبیین معنای «ما ملکت ایمانهن» برای فهم معنای «نسانهن»
- ۴۵۸ بررسی دیدگاه‌های موجود در معنای «ما ملکت ایمانهن»
- ۴۵۸ نظر مشهور: اماء
- ۴۵۸ نظر غیر مشهور: عبید و اماء
- ۴۵۹ وجه کلام غیر مشهور: لغو بودن عطف «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بر «نَسَائِهِنَّ»
- ۴۵۹ ناسازگاری تفسیر «نسانهن» به همه زنان و «ما ملکت ایمانهن» به خصوص کنیز
- ۴۶۰ پاسخ تنافی: تفسیر «نسانهن» به همه زنان در مقام نفی اشتراط ایمان
- ۴۶۱ شاهد پاسخ: استشهاد صاحب جواهر به کلام زمخشری
- ۴۶۱ مراد از «ما ملکت ایمانهن» طبق نظر مختار در «نسانهن»
- ۴۶۲ ادله جواز ابداء زینت مالکه در برابر عبدش
- ۴۶۲ دلیل اول: آیه ابداء زینت
- ۴۶۳ دلیل دوم (آیه استیذان) و رد آن
- ۴۶۴ دلیل سوم: روایات
- ۴۶۵ ادله حرمت ابداء زینت مالکه در برابر عبدش
- ۴۶۶ کلام صاحب جواهر: حمل روایات «جواز نظر عبد به مالکه» بر تقیه یا نظر اتفاقی
- ۴۶۶ اشکال: موافقت اخبار حرمت با مشهور عاتقه
- ۴۶۸ نتیجه: جواز فی الجملة ابداء زینت مقابل عبد
- ۴۶۸ جهت پنجم: بررسی احتمالات در معنای «نسانهن»
- ۴۶۸ محتمل اول: عمومیت معنای «نسانهن»
- ۴۶۹ وجه اول: اراده مطلق زنان و اضافه «نسانهن» جهت رعایت سجع
- ۴۶۹ اشکال: سازگار نبودن مقام قرآن با عدم فائده معنایی در الفاظ
- ۴۶۹ وجه دوم: صحت تبیر «نسانهن» به جهت غلبه زنان معاشر
- ۴۷۰ احتمال وجه دوم در کلام مرحوم سید
- ۴۷۲ تنافی اراده مطلق نساء در «نسانهن» با اراده خصوص کنیزان در «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ»

- ۴۷۲ اشکال وجه دوم: غلبه نداشتن زنان فامیل و دوست
- ۴۷۳ وجه سوم: احتمال اضافه «هن» به «نساء» به لحاظ تجانس
- ۴۷۳ تقریب وجه سوم با تنظیر به «رَبَائِيكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»
- ۴۷۴ اشکال وجه سوم: لزوم توضیح عرفی در هر ترکیب اضافی
- ۴۷۵ نتیجه: بطلان محتمل اول
- ۴۷۵ محتمل دوم: تفسیر «نساءهن» به حرّه
- ۴۷۵ کلام صاحب جواهر و صاحب کشاف
- ۴۷۶ وجه اول: استفاده حرّیت از اضافه
- ۴۷۶ استشهاد جصاص به «شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ» و «وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ»
- ۴۷۷ اشکال اول: عدم ملازمه بین آیات استشهاد شده و مقام
- ۴۷۷ اشکال دوم: استفاده حرّیت از «من» تبعیضیه در استشهاد جصاص
- ۴۷۷ اشکال سوم
- ۴۷۷ مقدمه اول: تقسیم اضافه به دو نوع
- ۴۷۷ نوع اول: اضافه خاص به عام
- ۴۷۸ نوع دوم: اضافه مباین به مباین
- ۴۷۸ مقدمه دوم: سرایت صفات مضاف الیه به مضاف در نوع اول
- ۴۷۸ مقدمه سوم: اختصاص دو شاهد جصاص به نوع اول
- ۴۷۹ اشکال چهارم: عدم ارائه دلیل بر رجوع ضمیر «هن» به حرائر
- ۴۸۰ وجه دوم: دلالت «ما ملکت ایمانهن» بر اختصاص «نساءهن» به حرائر
- ۴۸۰ کلام آقای خوشی: ظهور «نساءهن» در احرار به قرینه مقابله «ما ملکت ایمانهن»
- ۴۸۱ اشکال اول: جواز عطف عام و خاص من وجه به یگدیگر
- ۴۸۲ اشکال دوم (نقضی): اختصاص مرجع ضمیر در «بعولتهن» و «آبائهن» به حرّه
- ۴۸۲ اشکال سوم: عرفی نبودن اضافه «نساءهن» در فرض اراده حرائر از «هن»
- ۴۸۲ اشکال چهارم: لزوم قول به استخدام
- ۴۸۴ محتمل سوم: تفسیر «نساءهن» به بستگان
- ۴۸۴ کلام آقای حکیم: تفسیر «نساءهن» به ارحام به قرینه سیاق
- ۴۸۴ اشکال اول: قرار نداشتن «نساءهن» در سیاق ارحام

- ۴۸۴ اشکال دوم: عدم لزوم حفظ سیاق در مستثنا
- ۴۸۵ تقریبی برای کلام آقای حکیم به لحاظ اخبار طلاق و عده
- ۴۸۵ اشکال اول: قرینه نبودن استعمال محدود «نسائهن» در اراحام
- ۴۸۵ اشکال دوم: وجود قرینه معنوی در اخبار عده و طلاق
- ۴۸۶ قول چهارم: تفسیر «نسائهن» به خادمان و همراهان زن
- ۴۸۶ کلام مرحوم سید: احتمال اراده ملازمان در «نسائهن»
- ۴۸۶ توجیه کلام مرحوم سید به لحاظ استعمالات نساء مضاف
- ۴۸۶ موارد استعمال نساء مضاف در روایات به معنای ملازمین
- ۴۸۷ اضافه نساء به امکنه
- ۴۸۷ اضافه نساء به اشخاص
- ۴۸۷ روایت اول: روایت فرمان ملاقات با اسماء پس از شهادت جعفر طیار علیه السلام
- ۴۸۷ روایت دوم: «...فجلس زینب ناحیه و معها نسائهن»
- ۴۸۸ روایت سوم: «بدعی بغاطمة و نسائهن... فیدخلون الجنة»
- ۴۸۸ روایت چهارم: خواستگاری حضرت هاشم علیه السلام از سلمی
- ۴۸۸ روایت پنجم: نماز فاطمه علیه السلام بر جنازه خواهرش زینب
- ۴۸۸ روایت ششم: روایت خنده فاطمه علیه السلام حین احتضار پیامبر صلی الله علیه و آله
- ۴۸۹ اشکال بر کلام مرحوم سید
- ۴۸۹ اشکال اول: عدم فرق بین حکم حزه ملازم و غیر ملازم
- ۴۸۹ اشکال دوم
- ۴۸۹ مقدمه اول: لزوم حمل «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» بر مملوک غیر ملازم
- ۴۸۹ مقدمه دوم: غیر عرفی بودن حمل فوق به دو دلیل
- ۴۸۹ دلیل اول: تعبیر «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ» درباره مملوک
- ۴۹۰ دلیل دوم: صحیح نبودن عطف مملوک به «نسائهن» طبق محتمل چهارم
- ۴۹۰ اشکال مشترک بر احتمالات دوم، سوم و چهارم
- ۴۹۱ محتمل پنجم: تفسیر «نسائهن» به مؤمنات
- ۴۹۱ تبیین محتمل پنجم
- ۴۹۲ اشکال اول: مخالف سیره بودن حجاب مقابل حزه کافره

- ۴۹۲ پاسخ: اثبات نشدن سیره فوق
- ۴۹۳ اشکال دوم: شاذ بودن محتمل پنجم
- ۴۹۳ پاسخ: فتوای فقهای فراوان به محتمل پنجم
- ۴۹۴ تفسیر «نساءهن» به «نساء المؤمنین» در تبیان شیخ طوسی و تبیین احتمالات آن
- ۴۹۴ احتمال اول: اضافه جزء به کل
- ۴۹۴ احتمال دوم: اضافه به اعتبار زوجیت
- ۴۹۵ اظهار بودن احتمال دوم در تفسیر کلام شیخ طوسی
- ۴۹۵ دلالت صحیحہ حفص بن البختری بر حرمت کشف مؤمنات نزد زنان کافر
- ۴۹۶ بررسی سند
- ۴۹۶ بررسی دلالت
- ۴۹۶ نقل اشتباه روایت در کلام شهید مطهری
- ۴۹۶ اشکال بر «ترجمه روایت توسط شهید مطهری»
- ۴۹۷ بررسی مفهوم «لاینبغی»
- ۴۹۷ کلام آقای خوئی: ظهور «لاینبغی» در حرمت به قرینه دلالت «ینبغی» بر جواز
- ۴۹۷ اشکال: ظهور «ینبغی» در «تطابق با قاعده» نه «جواز»
- ۴۹۸ مختار در «لاینبغی»: حرمت به لحاظ موارد استعمال
- ۵۰۰ شاهد معنای حرمت در «لاینبغی» در مقام: روایت جابر بن یزید
- ۵۰۱ بررسی تعلیل روایت (فَإِنَّهِنَّ يَصِفْنَ ذَلِكَ لِأَزْوَاجِهِنَّ)
- ۵۰۱ کلام شهید مطهری
- ۵۰۲ اشکال بر کلام شهید مطهری
- ۵۰۲ کلام آقای خوئی: «جواز اطلاع کافر از مسلمة» و «ارشادی بودن تعلیل»
- ۵۰۲ اشکال اول: قطعی نبودن جواز اطلاع کافر از مسلمة
- ۵۰۳ اشکال دوم: ملازمه بین «حکم عقل در سلسله علل» و «حکم شرع»
- ۵۰۴ بررسی لزوم ستر وجه و کفین از زنان ذمیه
- ۵۰۴ بررسی نظر شیخ طوسی در ستر وجه و کفین از ذمیه
- ۵۰۴ انتساب «وجوب ستر وجه و کفین از ذمیه» به شیخ طوسی
- ۵۰۵ نبود دو فتوا از سوی شیخ در مقام
- ۵۰۶ فتوا ندادن شیخ درباره «حکم ستر وجه و کفین مقابل کافره»

- ۵۰۷ نظر مختار در جهت پنجم و فروع آن
- ۵۰۷ مطلب اول: اراده حرائر مؤمنات از «نسانهن»
- ۵۰۸ مطلب دوم: حرمت کشف حجاب مقابل کافره اعم از کتابیه و غیر آن
- ۵۰۸ مطلب سوم: حرمت کشف حجاب مقابل کافره اعم از بی شوهر
- ۵۰۸ مطلب چهارم: اعتبار کفر زن (نه کفر اطرافیان) در حرمت کشف حجاب
- ۵۰۹ مطلب پنجم: جواز کشف وجه و کفین مقابل کافره
- ۵۰۹ جهت ششم: مراد از «مؤمنات» در آیه غَصَص
- ۵۰۹ بررسی قرائن اختصاص «مؤمنات» در آیه شریفه به حرائر
- ۵۱۰ قرینه اول: عدم ذکر «مالک کنیز» در مستثنیات آیه
- ۵۱۰ اشکال: استفاده حکم «مالک کنیز» از اولویت نسبت به شوهر یا تساوی با عبد زن
- ۵۱۱ قرینه دوم: عدم لزوم ستر مو بر کنیزان
- ۵۱۳ اشکال: دلالت روایات جواز کشف حجاب کنیز بر زینت ظاهره بودن موهای او
- ۵۱۳ پاسخ: عدم تفصیل در روایات مفسر «ما ظهر» بین حرّه و امه
- ۵۱۳ نظر مختار: اختصاص «مؤمنات» به حرائر